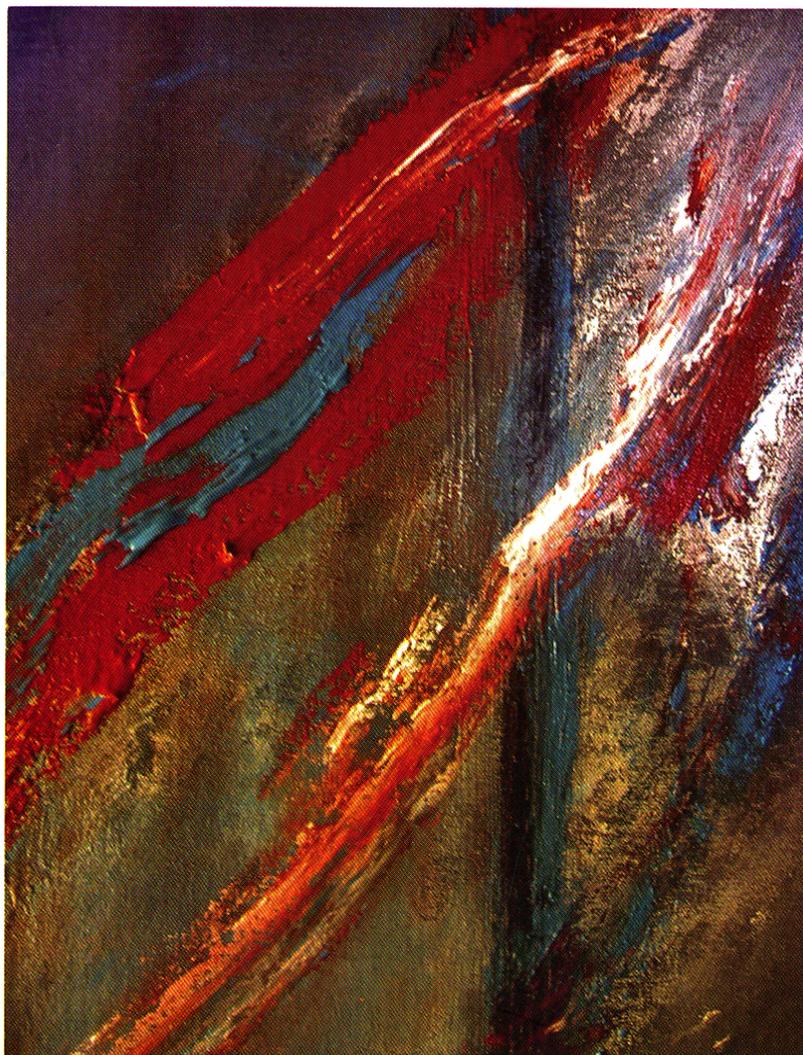


ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 11, NÚMERO 30, ENERO-ABRIL 2004



Las disciplinas históricas y antropológicas:
vertientes y estudios de caso

ISSN 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 11, NÚMERO 30, ENERO-ABRIL 2004

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

5

MISCELÁNEA

- *Sara y Simón o la reconstrucción del pasado: el problema de la verdad en la escritura de la historia del tiempo presente* 9
Eugenia Allier Montaña
- *Ayudar a la memoria. El uso de planos históricos y de fotografías aéreas en la etnografía de la vivienda urbana* 47
Claudia C. Zamorano Villarreal
- *Patrimonios* 71
Fernando Martín Juez
- *Frontera y poder: milicias y misiones en la jurisdicción de Santa Fe de la Vera Cruz 1700-1780. Algunas reflexiones* 87
Clementina Battcock, Claudia Gotta y Analía Manavella
- *De ausencias y retornos: historiografía y psicoanálisis en la obra de Michel de Certeau* 109
Fenando Jesús Betancourt Martínez
- *Búsquedas, miradas, sentidos: autoetnografía en la ciudad de México* 137
José Luis Anta Fález
- *Tylor en México: Una excursión a Texcoco* 157
Leif Korsbaek

- *Dos modelos de conocimiento, relacionados con la aparición de la subjetividad, útiles para reflexionar en la conceptualización de las pérdidas* 197
David Francisco Ayala Murguía
- *Antonio Caso y los paradigmas de la nación mexicana* 217
Mónica Chávez González

RESEÑA

- *Daniel Schávelzon, The Historical Archaeology of Buenos Aires; A City at the End of the World* 239
Andrés Zarankin
- *Martha Stone, At the Sign of Midnight. The Concheros Dance Cult of Mexico* 245
Silvia Trejo

PRESENTACIÓN

La revista Cuicuilco inicia una nueva era, con el objetivo de ampliar los enfoques que se plasman en su publicación y lograr una amplia cobertura de temas y perspectivas dentro del campo de las disciplinas antropológicas e históricas, con contribuciones de especialistas tanto de México como del extranjero.

A partir de este número, no sólo editaremos revistas centradas en un tema en particular sino que, anualmente, les brindaremos a nuestros lectores textos de relevancia que, a manera de mosaico, reflejan las múltiples maneras de abordar el estudio científico de lo social así como el tratamiento del patrimonio cultural en sus diversas facetas.

Así, el número 30 de Cuicuilco, se ha conformado con artículos que muestran vertientes y estudios de caso en los ámbitos de la historia y la antropología, que se centran en la aplicación de heurísticas, la contrastación de distintas fuentes de información, el desarrollo de conceptualizaciones novedosas respecto al patrimonio y la identidad, los análisis de frontera, los nexos entre la historiografía y el psicoanálisis así como de éste y la antropología, maneras especiales de repensar la cotidianidad urbana y, por último, reflexiones acerca del pensamiento e impacto de connotados investigadores que contribuyeron a la constitución de conceptos que han sido claves en la antropología contemporánea y el manejo de símbolos identitarios de la mexicanidad.

El actual Consejo Editorial, que se ha reconstituido en 2004 con la nueva administración de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, se honra en presentarles este número de Cuicuilco, bajo el fuego nuevo.

Sara y Simón o la reconstrucción del pasado: el problema de la verdad en la escritura de la historia del tiempo presente¹

Eugenia Allier Montaño

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París

RESUMEN: *Este artículo aborda la historia de una mujer en búsqueda de su hijo, quien fue secuestrado en el marco del Plan Condor en Uruguay. Este relato nos sirve como base para preguntarnos qué es la verdad en la historia del tiempo presente, y cuál es su relación con la escritura de la historia, siempre teniendo en mente que las visiones que se tienen del pasado (historia o memoria), resultan clave para entender el presente y el futuro.*

ABSTRACT: *This article is about the story of a woman searching her son, who was kidnapped during the Condor Plan in Uruguay. This story is useful to question ourselves about truth in contemporary history, and the relation between truth and history's writing, always bearing in mind that visions of the past (from history or memory), are fundamental to understand the present and the future.*

Escribir es llegar a saber, o por lo menos tratar de

ALFREDO BRYCE ECHENIQUE. *LA VIDA EXAGERADA DE MARTÍN ROMAÑA*

Una es la pregunta que vertebra nuestro artículo, pero sus derivaciones son múltiples. ¿Qué es la *verdad* en historia? Tal pregunta será el eje de nuestra argumentación, y de ahí se desprenderán diferentes aspectos: ¿cómo se cons-

¹ Este artículo se inserta en la investigación de tesis doctoral que actualmente realizo en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, gracias al apoyo fundamental del CONACYT, bajo la dirección de Juan Carlos Garavaglia, a quien quiero agradecer especialmente por los certeros comentarios para este artículo. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a Patrick Morales, Paola Díaz, Leonor García Millé y al grupo de estudio de Latinoamérica por sus valiosas sugerencias.

truye esta verdad?, ¿de qué manera se escribe la historia, sobre todo la del tiempo presente?, ¿cómo se hace la reconstrucción del pasado, tanto en la historia como en la vida individual de los seres humanos? Veremos, en el transcurso de nuestro trabajo, que muchas otras preguntas se irán uniendo a las anteriores.

Para reflexionar sobre estas cuestiones, quisiéramos contar una historia individual que se inserta, como casi todos los relatos, en un espectro mucho más amplio: en este caso en una parte de la historia colectiva del Cono Sur. Avanzamos desde ahora que la narración que proponemos resulta compleja, presenta varios inicios (aunque quizá uno es el fundamental), varios tiempos intermedios (donde también puede ser sólo uno el necesario para comprender el resto) y varios finales (ninguno y todos definitivos al mismo tiempo). Todo dependerá de cómo la escribamos, porque ésta puede tener varios desenlaces. Es decir, la historia será la misma si la comenzamos en 2002, en 2000, en 1987 o en 1976, aunque no ocurre lo mismo con su narración.

Partimos de la hipótesis de que no existe una verdad y tampoco hay una sola posibilidad de escribir la historia. Si no hiciéramos trampas, si quisiéramos ser leales con el lector (en el sentido de develarle el desenlace desde un principio), deberíamos iniciarla en 2002. Elegimos, no obstante, contarla de manera un tanto tradicional, comenzando por el pasado más lejano para luego acercarnos hasta el 2002. No obstante, con solo elegir 1976 como fecha de inicio, ya optamos por una forma de escribir la historia.

Hay que decir, sí, que esta historia ya ha sido contada más de una vez: existen al menos dos libros-testimonio sobre ella [Amorín, 1996; Hackl, 1998]. Justamente ésta es una de las razones que nos lleva a contarla de nuevo, aunque sin pretensiones de detentar la verdad, para reflexionar sobre su escritura. Esta historia ha sido escrita —sobre todo en forma de testimonio—, pero no desde el 2002, lo que ha dado pie a no pocas equivocaciones.

Jugaremos entonces con la inocencia del lector y le pediremos paciencia para llevar a buen puerto nuestra argumentación. Después el lector tendrá la oportunidad de juzgarnos. Se imitará un poco la novela policiaca, tal vez proponiendo que algo de ella existe en la escritura de la historia del tiempo presente.

Empecemos, pues, a contar la historia individual-historia nacional en varios actos, asumiendo ya los problemas resultantes de la polaridad singular-colectivo en los relatos históricos: trataremos de vincular lo mejor posible la vida de tres personas con un capítulo de la historia de dos países.

Para lograr nuestros objetivos dividiremos el artículo en tres grandes apartados. Es necesario realizar una breve introducción a la problemática histórica abordada. Sólo a través de ella lograremos, posteriormente, una reconstrucción de la historia de Sara, Simón y Mauricio entre 1976 y 2002, infiriéndola a partir del pasado reciente en Uruguay y Argentina. A partir de esta historia concreta intentaremos abordar las cuestiones más teóricas de la escritura de la historia que se desprenden de dicha reconstrucción del pasado.

UN POCO DE HISTORIA

Hasta la década de los sesenta, Uruguay era considerado “la Suiza de América”. Si bien para muchos estudiosos del tema ésa era una verdad a medias, lo cierto es que la creencia se debía, en gran medida, a su economía en constante crecimiento —por lo menos hasta los años cincuenta del siglo pasado—, a su nivel sociocultural y a sus políticas sociales que evidenciaban cierta igualdad en la distribución de la riqueza, en comparación con el resto de América Latina.

Debemos mencionar que desde principios del siglo xx se fue consolidando un sistema político de tipo representativo, en el que los partidos políticos han desempeñado un papel fundamental. Los primeros partidos en conformarse fueron los tradicionales, el Partido Colorado y el Partido Nacional,² a los cuales pronto se añadiría la Unión Cívica.³ A partir de 1971 se agregó a este sistema la coalición de izquierda Frente Amplio [Bayley, 1985].⁴ De manera que, al menos hasta inicios de los años sesenta, Uruguay era considerado una república democrática, en donde imperaba un sistema electoral que reconocía la ciudadanía universal y otorgaba garantías para el respeto de los derechos humanos [De Sierra, 1977:428-453].

A mediados de esa década apareció en el campo político la guerrilla urbana Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T).⁵ Si bien es

² Sobre las diferencias entre ambos partidos, ver Luis E. González [1993].

³ De tradición católica, este partido ha representado una manifestación poco importante de la sociedad uruguaya que, sin embargo, ha servido para la realización de pactos y acuerdos entre las fuerzas mayoritarias.

⁴ El Frente agrupó a diversos partidos de izquierda (entre los que resaltaban el Comunista y el Socialista) y a diferentes organizaciones sociales.

⁵ Aparte de los tupamaros, es necesario mencionar otros grupos armados que, aunque no tuvieron el mismo grado de injerencia de aquéllos, durante ese mismo periodo también fueron significativos: el Movimiento Revolucionario Oriental, la Organización Popular Revolucionaria y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

difícil saber cuál fue el factor decisivo que llevó al país al golpe de Estado del 27 de junio de 1973 y a la consiguiente dictadura cívico-militar (1973-1985), los estudiosos del tema sugieren una multiplicidad de factores como explicación: la irrupción de la guerrilla, una creciente inadecuación de los canales tradicionales de la representación política y la participación en aumento de las Fuerzas Armadas en la vida política [De Sierra, 1989:153-195; González, 1974; Zubillaga y Pérez, 1988; Caetano y Rilla, 1989].

Uno de los objetivos más importantes fue la eliminación de los *subversivos*.⁶ Para alcanzar tal objetivo, las Fuerzas Armadas consideraron que todos los métodos estaban permitidos. Ello redundó en una gran represión contra la población en general: la clasificación de los ciudadanos en tres categorías (A, B y C), según sus antecedentes de actividad política y gremial; la destitución laboral en los sectores productivos, público y privado, por motivos políticos; el encarcelamiento de entre 3 500 y 5 mil personas (entre 1973 y 1985);⁷ la detención y, en una treintena de casos, la desaparición de militantes de izquierda en Uruguay, a lo que se agregaría la desaparición de unos 130 uruguayos en Argentina, Chile y Paraguay;⁸ la muerte, aún no aclarada, de cerca de 150 personas;⁹ la desaparición de 12 menores de edad y el exilio político forzado de entre 250 mil y 300 mil personas (entre 1968 y 1985).¹⁰

⁶ Según la denominación atribuida por las Fuerzas Armadas a los tupamaros, comunistas y frenteamplistas en general, es decir, sobre todo a la izquierda del espectro político, fuera ilegal o legal. Esta concepción estaba ligada a la Doctrina de Seguridad Nacional [v. Castagnola y Mieres, 1988].

⁷ Se ha llegado a sostener que, durante la dictadura, la proporción era de 31 prisioneros políticos por cada diez mil habitantes. El número que maneja el SERPAJ es de 4 933 detenidos sin proceso, de los cuales 45% eran estudiantes universitarios y 75% menores de 35 años. Datos obtenidos del Servicio Paz y Justicia [1989].

⁸ Las listas sobre desaparecidos políticos varían según la organización que las realiza. Los datos que aquí manejamos son los que presentó la Comisión de Investigación sobre la Situación de las Personas Desaparecidas y los Hechos que la Motivaron, que trabajó en el Parlamento uruguayo entre el 9 de abril y el 7 de noviembre de 1985.

⁹ Muertes ocurridas en prisión o en enfrentamientos callejeros entre las Fuerzas Armadas y militantes de izquierda (principalmente tupamaros y comunistas).

¹⁰ Las cifras respecto al exilio uruguayo son tentativas en alto grado, pues hasta la fecha no se han realizado muchos estudios que permitan hablar de un número definitivo. Las cifras que manejamos aquí son las que aportó, en un primer momento, la Comisión Nacional de Repatriación (creada en abril de 1985 por el gobierno uruguayo; uno de los objetivos de esta comisión fue facilitar el regreso de los uruguayos al país). No obstante, un estudio de 1990 estimaba que entre 28 y 62 mil personas emigraron por motivos políticos [Aguilar, 1990].

A partir del golpe de Estado, muchos uruguayos decidieron residir en Argentina, donde esperaban que ocurriera un cambio en la situación política imperante en Uruguay. Ahí comienza nuestra historia.

SARA, SIMÓN Y MAURICIO

Primer acto: 1976

Sara Méndez y Mauricio Gatti, uruguayos, militantes del Partido por la Victoria del Pueblo (PVP),¹¹ residen en Buenos Aires tras haber logrado escapar en 1973 de las Fuerzas Armadas uruguayas, que los requerían por su militancia política. Sara tiene varios meses encinta.

Pero los vientos militares no se han quedado únicamente del otro lado del Río de la Plata. Chile vive ya bajo la dictadura de Augusto Pinochet (que duró de 1973 a 1990), también se encuentran bajo regímenes militares Brasil (de 1965 a 1989) y Paraguay (de 1954 a 1989). El 24 de marzo de 1976, Argentina sufre uno más de los múltiples golpes de Estado que vivirá durante el siglo XX: la dictadura militar se instala y se prolonga hasta 1983.

Muy pronto, los militantes argentinos de izquierda comienzan a sufrir la persecución de las Fuerzas Armadas. Si bien en ese momento tanto los militantes como los opositores a la dictadura lo ignoran, los militares argentinos han elegido la desaparición de personas como método ideal para eliminar a los *subversivos*: durante la dictadura desaparecerán en total más de 30 mil personas.¹² Por lo pronto, y ciñéndonos a los acontecimientos tal y como se conocen en ese momento, los militantes viven la represión a través de la detención masiva.

Sin embargo, la represión en Argentina parece no detenerse frente a las nacionalidades: los uruguayos también comienzan a ser perseguidos e incluso asesinados. El 20 de mayo de 1976 se encuentra un automóvil en Buenos

¹¹ En 1968 nace, de la separación de la Federación Anarquista Uruguaya (FAU), la Resistencia Obrero Estudiantil (ROE). En julio de 1975 se forma en Argentina el PVP, a partir del núcleo de militantes de la ROE y de otras pequeñas agrupaciones como la Organización Popular Revolucionaria 33 Orientales (OPR 33), que en Uruguay había ejecutado varias acciones militares, en general apoyando conflictos sindicales.

¹² En Argentina también difieren los datos de las listas de desaparecidos. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), creada en 1983 a instancias del presidente argentino Raúl Alfonsín, afirma que los desaparecidos fueron 8 960. Sin embargo, diversas organizaciones manejan la cifra de 30 mil, asumiendo que el número es aproximado, ya que sería imposible realizar el recuento total [v. CONADEP, 1984].

Aires con cuatro cadáveres en el interior: los legisladores uruguayos Zelmar Michelini y Héctor Gutiérrez Ruiz, el militante tupamaro William Withelaw Blanco y su mujer Raquel Barredo. Los cuatro cuerpos muestran signos de tortura.

Estos asesinatos revisten gran importancia debido a la notoriedad de los legisladores. Michelini fue uno de los fundadores del Frente Amplio y fungió como senador por la coalición hasta el golpe de Estado de 1973. Gutiérrez Ruiz fue diputado por el Partido Nacional y presidente de la Cámara de Diputados hasta que fue disuelta por los militares en 1973. Ambos legisladores habían llegado a radicar en Argentina a partir del golpe de Estado en Uruguay.

Debido a su notoriedad, estos asesinatos fueron reseñados en diversos periódicos. No obstante, muchos otros arrestos y muertes no fueron tomados en cuenta por los medios de comunicación en ninguno de los dos países. Las Fuerzas Armadas uruguayas, en coordinación con las argentinas, secuestraban a los militantes uruguayos, y su suerte era completamente ignorada.

Hoy sabemos que entre los militares del Cono Sur esta coordinación se llamó Operación Cóndor o Plan Cóndor y que tuvo sus orígenes a instancias del general chileno Manuel Contreras Sepúlveda, jefe de la Dirección de Información Nacional (DINA) de Chile, entre 1974 y 1975. Las primeras menciones sobre esta operación aparecieron consignadas en documentos de 1975. Pero ese dato quedó fuera del conocimiento de los militantes de izquierda y de la población en general hasta 1992, cuando se localizó el “archivo del terror” en Paraguay.¹³

El Plan Cóndor implicó la cooperación militar para localizar, secuestrar, desaparecer y asesinar a los opositores a las dictaduras en los diferentes países participantes. El sistema de coordinación y seguridad que se conformó en esos años contó con la plena participación de los servicios de inteligencia de

¹³ El 22 de diciembre de 1992, Martín Almada (investigador y militante por los derechos humanos) y Francisco de Vargas (diputado), acompañados por periodistas y ex prisioneros de la dictadura paraguaya, tuvieron acceso al Departamento de Producción de la Policía de Asunción, capital de Paraguay. En una pieza cerrada con candado localizaron el llamado “archivo del terror” de la dictadura paraguaya, que contenía unos 700 mil documentos relativos al periodo de 1954-1989. Entre estos documentos se encontraron aquéllos correspondientes a la participación paraguaya en el Operativo Cóndor. Si bien desde los años ochenta algunos periodistas comenzaron a hablar del “Cóndor”, será sólo hasta febrero de 1993 que se podrá confirmar la existencia de tal operación, a través del descubrimiento, en los archivos paraguayos, de una carta firmada por el general Manuel Contreras, en donde hacía referencia directa a dicho plan [v. Blixen, 2000; Calloni, 2001].

las dictaduras de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. De manera menos directa colaboraron los servicios de Bolivia, Venezuela, Colombia y Nicaragua (este último hasta antes del triunfo de la revolución sandinista).

Dicho plan también implicó el secuestro de muchos de los hijos de esos militantes, en su mayoría recién nacidos o con pocos meses de edad. Casi dos centenares de niños fueron separados de sus padres y entregados a militares o policías cercanos a la represión. En pocos casos los niños fueron entregados a orfanatos. Esta apropiación de niños fue parte del objetivo de los militares, que suponía una lógica de liquidación total del enemigo: los militantes de izquierda y los opositores a las dictaduras no sólo fueron asesinados, sino que sus hijos fueron educados por los propios militares, con una mentalidad que les hizo creer que la militancia política de sus padres biológicos (los *subversivos*, pues nunca se les dijo que eran sus padres) había sido un error [Nosiglia, 1985].

Volvamos nuevamente con Sara y Mauricio, que para ese momento empiezan a enterarse de la desaparición de muchos de sus compañeros de militancia política en Buenos Aires. En concreto la desaparición del hermano de Mauricio, Gerardo Gatti, los lleva a incrementar las medidas de seguridad; Sara consigue una identidad falsa —incluyendo un documento de identidad en regla— con el nombre de Stella Maris Riquelo. Por ello, cuando da a luz el 22 de junio llama al niño Simón Riquelo. Sin embargo, no logra obtener el acta de nacimiento de Simón, pues al presentarse en el registro civil el funcionario a cargo le sugiere convencer al padre de registrar al niño con su nombre.

La historia no le permitirá volver al registro civil y no tendrá pruebas del nacimiento de su hijo, que, no obstante, conservará para ella el nombre de Simón Riquelo. El 13 de julio Sara es arrestada en su domicilio de Buenos Aires.

Sobre la detención, Sara afirma:

El que dirige la operación me pregunta si lo conozco, le digo que no y me dice que es el mayor [José] Gavazzo. Era un personaje muy conocido dentro de la represión en Uruguay, desde 1972 estaba al frente de los operativos, no solamente de detención sino de interrogatorio.

Es una situación muy particular, porque inmediatamente la impresión que tenemos, tanto mi amiga que estaba viviendo en casa como yo, es que evidentemente no vamos a quedar con vida a donde nos lleven, por el hecho [...] mismo de que un militar operando en otro territorio, que no es el suyo, se presenta y da su nombre.

Yo creo que si, cuando se hacían estos procedimientos se iba a actuar con lo que era la regla, que habían establecido entre los ejércitos, que era que se podía proceder a los secuestros pero que nadie quedara sobreviviente de esos secuestros [Entrevista de Eugenia Allier a Sara Méndez, París, 24 de mayo de 2001].

Mauricio no se encuentra en ese momento en el domicilio, pues ha asistido a una reunión política. Al día siguiente regresa a su hogar, no sin antes haber realizado la llamada telefónica de control obligatoria para preguntar si todo iba bien. Como no responden, comienza a sospechar que algo ha pasado. Pasa frente a la casa y, como ve vidrios rotos, se da cuenta que los militares lo están esperando para capturarlo, de modo que decide pasar de largo. Así logra evadir el cerco.

Ahí sus historias tomarán distintos caminos. Sara es separada de Simón y conducida al centro de detención Automotores Orletti (aunque no será sino ocho años más tarde que podrá confirmar que estuvo recluida en ese lugar). Durante el par de semanas que dura su estancia ahí, es torturada continuamente. Por su parte, Mauricio logrará escapar de las Fuerzas Armadas argentinas y uruguayas y se exiliará en España.

Mientras tanto, otros contextos internacionales influirán en la historia de Sara. En 1976, los Estados Unidos decidieron disminuir notablemente la ayuda militar a las Fuerzas Armadas uruguayas, sobre todo con base en dos motivos: primero, desde su punto de vista, la *subversión* ya había sido derrotada¹⁴ y, segundo, la presión internacional que generan las acusaciones de diversos organismos respecto de la violación de los derechos humanos por parte de las dictaduras militares latinoamericanas.

¹⁴ Es necesario señalar que ya desde 1972 los tupamaros habían sido vencidos por los militares uruguayos. No obstante, los militares consideraban que aún existían otros elementos subversivos a los cuales debían desmovilizar. Respecto a las detenciones de las diversas organizaciones, dice el SERPAJ en su informe de 1989: "Los procesados por la Justicia Militar fueron detenidos en dos grandes oleadas, la primera entre 1972 y 1974 y la segunda entre 1975 y 1977 [...] la primera oleada estuvo centrada en los militantes del MLN, agrupándose la mayoría dentro del primer año. La segunda estuvo mayormente integrada por militantes del PCU [Partido Comunista Uruguayo] (que seguirán padeciendo detenciones en los años posteriores) y que se distribuyó con relativa homogeneidad a lo largo de todo el periodo, con una ligera concentración entre octubre de 1975 y el primer semestre de 1976. Otras organizaciones (PVP, OPR33, ROE, 26M, PS, GAU, PCR, etcétera), con un volumen de detenidos aparentemente menor, fueron afectadas en periodos diversos, destacándose dos oleadas de detenciones practicadas contra militantes del PVP en el segundo semestre de 1976 y contra militantes de las GAU en el segundo semestre de 1977, ambas realizadas tanto en Uruguay como en la Argentina [...]" [Servicio Paz y Justicia, 1989:115].

Según algunas investigaciones [Amorín, *op. cit.*:40-42; Hackl, *op. cit.*:57 y s; Blixten, *op. cit.*:105], el embajador de los Estados Unidos se reúne con varios militares para informarles de esta situación, mencionándoles que la única posibilidad para evitar el recorte de la ayuda económica es demostrando que Uruguay se encuentra en peligro real frente a la *subversión*. Como los militares uruguayos no están dispuestos a aceptar dicho recorte, resuelven realizar un montaje, destinado a fingir la existencia de un poderoso movimiento armado que hacía peligrar la seguridad nacional; para ello, deciden utilizar a los prisioneros uruguayos que se encontraban en Automotores Orletti, lo que implicaba mantenerlos con vida. Esta situación generaría enfrentamientos con los militares argentinos, cuyo plan original era que no habría sobrevivientes entre los *subversivos* capturados.

De cualquier forma, los militares uruguayos deciden trasladar a una veintena de militantes del PVP¹⁵ a Montevideo, para hacer creer a la población y al gobierno norteamericano que la *subversión* se mantiene activa y conserva el propósito de continuar la lucha armada en Uruguay. El 26 de julio, son trasladados a Montevideo en un vuelo de la compañía uruguaya PLUNA, con medidas excepcionales de seguridad. Entre ellos se encuentra Sara Méndez.

En un centro de detención de Montevideo, los militares informan a los prisioneros que están en Uruguay. Las torturas habrán de continuar, pero con un mejor trato general.

Por fin, Gavazzo explicó cuál sería la contrapartida de tanta “generosidad”. El plan consistía en que todos debían firmar un documento en el que confesaban haber fingido ser secuestrados en Buenos Aires. La fábula continuaba con un supuesto desembarco en la playa de Agraciada, emulando la gesta libertadora de los 33 Orientales iniciada el 19 de abril de 1825¹⁶ de esa misma manera y en ese mismo lugar. [...] Advirtió que si alguien se negaba a firmar la confesión sería devuelto a la Argentina sin más trámite, y quienes aceptaran, serían juzgados como el resto de los “sediciosos” [...] [Amorín, 1996:63].

¹⁵ Se puede consultar una lista de los trasladados a Uruguay en Amorín [1996]. Según los datos manejados por este autor, hubo 26 uruguayos trasladados. La investigación de Blixten [2000:105] lo lleva a decir que los trasladados fueron 23, mientras que para Erich Hackl [1998:58] fueron 24. El periódico *El País*, en su edición del 29 de octubre de 1976, menciona a 22 guerrilleros detenidos y presentados ante la prensa, número que corresponde con los datos ofrecidos por los militares en su comunicado de prensa.

¹⁶ Se refiere al inicio de la lucha por la independencia uruguaya de España.

Durante varias semanas prisioneros y militares negociaron las condiciones para llevar a cabo el operativo, pues los militantes del PVP no estaban dispuestos a firmar un documento con el cual pudieran poner en peligro a sus compañeros en Argentina: aceptar que se habían “autosequestrado” en Buenos Aires desacreditaría los esfuerzos de denuncia por la desaparición de otros uruguayos en el país vecino. No obstante, decidieron participar en el montaje de un supuesto operativo de invasión a cambio de que fueran reconocidos públicamente como prisioneros, lo que era una forma de conservar la vida.

El 25 de octubre¹⁷ comenzó la puesta en escena. Cinco militantes del PVP, entre ellos Sara, partieron hacia el este de Uruguay, conducidos por varios militares. Pararon en la carretera para que los detenidos compraran los materiales necesarios para una comida, con lo que dejaron constancia de su paso por diversos lugares.

El grupo llegó a la localidad de Shangrilá, donde los militares habían rentado una casa. Los prisioneros debieron realizar la comida en el patio del lugar, donde pudieran ser vistos por los vecinos. Después de terminar de comer, los prisioneros fueron obligados a entrar en la casa. Pronto aparecieron soldados para realizar el operativo de captura. Los militares tomaron la casa e hicieron lo posible para que los vecinos se percataran claramente de lo que ocurría. Posteriormente, los ocho terroristas (los cinco prisioneros más tres militares que fingían ser subversivos) eran esposados y conducidos de vuelta a Montevideo.

La segunda fase del plan se realizó en el centro de Montevideo. Esa misma mañana, varios militares —que se hacían pasar por otros subversivos que estaban prisioneros— habían rentado cuartos en hoteles y pensiones de la capital. En la tarde, los militares allanaron dichos lugares. Era la hora de mayor movimiento en el centro de la capital y los militares se aseguraron que muchos testigos pudieran presenciar el evento. Así fue: toda la ciudad se enteró de los sucesos.

Los prisioneros fueron devueltos al centro de detención. Al día siguiente, el comando de las Fuerzas Conjuntas (militares y policías) emitía un comu-

¹⁷ Parece difícil precisar la fecha exacta de la operación. Amorín afirma que la operación comenzó el 25 de octubre y da los nombres de las cuatro mujeres y el hombre trasladados a la casa de Shangrilá [Amorín, 1996:71-78]. Por su parte, Hackl asegura que fue el 23 de octubre, un sábado —precisa— cuando comenzó la operación y que en ella participaron dos hombres y dos mujeres. Hackl no menciona los nombres de los miembros del PVP que participaron en la operación [Hackl, 1996:68-74].

nicado informando la detención de 62 terroristas que habían ingresado a Uruguay clandestinamente, con el fin de realizar acciones armadas. El comunicado incluía sólo 22 nombres, pero 62 eran las desapariciones de uruguayos denunciadas en el exterior. En esos días, los periódicos oficialistas se hicieron eco de los militares y difundieron la noticia con grandes titulares.¹⁸

La “obra de teatro” de los militares uruguayos no logró evitar que perdieran la ayuda económica de Estados Unidos, pues el Congreso Norteamericano votó el 29 de septiembre de 1976 la enmienda Koch, que suspendía la ayuda militar a Uruguay. No obstante, ese hecho tuvo como consecuencia indirecta que Sara y otros veintitantos militantes de la izquierda uruguaya salvaran sus vidas.

Mientras tanto, las organizaciones de derechos humanos iniciaron una campaña en el exterior para denunciar la maniobra montada por los militares. Al mismo tiempo, la separación de Sara y Simón comenzó a ser difundida internacionalmente.

Estando en el centro clandestino de detención, Sara intentó obtener información sobre la suerte de su hijo. Pidió ser conducida frente al mayor José Gavazzo, quien había estado presente en su detención en Buenos Aires, y le pidió que la ayudara a saber dónde estaba Simón. Gavazzo le aseguró que encargaría a Juan Antonio Rodríguez Buratti (militar que también había participado en la operación de traslado de los uruguayos) investigar el paradero de su hijo. Sin embargo, Sara no volvió a tener más noticias.

Al día siguiente Sara fue conducida al penal de Punta Rieles, donde permaneció hasta mayo de 1981. Durante esos años, la familia de Sara realizó diversas campañas internacionales exigiendo la aparición con vida de Simón, sin que estas campañas generaran mayores resultados positivos.

Segundo acto: 1987

Tras cumplir su condena, Sara salió de prisión en 1981 y decidió radicar en Uruguay para continuar la búsqueda de su hijo Simón. Pronto se puso en contacto con el movimiento de Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos en Argentina.¹⁹

¹⁸ Los diarios uruguayos *El País*, *La Mañana* y *El Diario*, controlados por un censor, dedicaron grandes espacios a estos acontecimientos.

¹⁹ Hasta finales de la dictadura existieron tres grupos de familiares de desaparecidos uruguayos: el de Madres y Familiares Detenidos y Desaparecidos en Argentina, el de Familiares de Detenidos Desaparecidos en Uruguay y la Asociación de Familiares de Desaparecidos Uruguayos, que trabajaba desde Europa. A partir de 1985 se integraron en

Mientras estuvo en la cárcel, Sara imaginó que al salir encontraría múltiples pistas para la investigación, y que existiría un trabajo sistematizado. Pero no fue así. Juntar los datos sobre desaparecidos era muy complicado, pues la labor se basaba en testimonios de ex prisioneros o militares (cuando éstos estaban dispuestos a hablar), o de personas que “algo habían visto”, testimonios que muchas veces no llevaban a ningún lado. Sin embargo, ella continuó la búsqueda de Simón: realizó múltiples viajes a Buenos Aires para contactar a las Abuelas de Plaza de Mayo²⁰ y a diversas organizaciones no gubernamentales (ONG) de derechos humanos, pero sin encontrar pistas que la acercaran a su hijo.

En 1984, al regresar Mauricio de su exilio en España, él y Sara se encontraron de nuevo, tras ocho años de separación. Intentaron vivir juntos otra vez: pronto decidieron que su relación sentimental estaba terminada, pero que continuarían juntos la búsqueda de Simón.

Ese mismo año, Mauricio sufrió un tercer infarto cardiaco, por lo cual decidió practicarse un examen genético. En Argentina se había creado desde hacía tiempo, en el hospital Durán, un banco de sangre de familiares de desaparecidos, para poder comparar el material genético con posibles restos de desaparecidos o con posibles hijos de desaparecidos secuestrados por los militares.

Si su historia personal continuaba, la historia del país también. Después de diversos fracasos económicos y políticos de los militares, en 1984 hubo una negociación en Uruguay entre las Fuerzas Armadas, por una parte, y tres partidos políticos (el Frente Amplio, el Partido Colorado y la Unión Cívica), por la otra, para encontrar una salida a la dictadura militar. Al final de las conversaciones, que duraron varias semanas, se el 25 de noviembre de 1984 se acordó que habría elecciones presidenciales. De esa manera, Julio María Sanguinetti, del Partido Colorado, asumió la presidencia de la República el 1 de marzo de 1985.

Muy pronto el asunto de las violaciones de derechos humanos durante la dictadura se convirtió en una de las principales cuestiones que debió enfrentar el nuevo gobierno civil. El tema fue uno de los que mayor lugar

un solo grupo que fue renombrado Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos-Uruguay.

²⁰ En 1977 se creó en Argentina la Asociación Abuelas Plaza de Mayo, con el fin de localizar y restituir a sus familias legítimas a los niños secuestrados durante la dictadura militar [v. Asociación Abuelas Plaza de Mayo, 1999].

ocupó en el espacio público. A través de los diferentes medios de comunicación hubo fuertes discusiones sociales para exigir o evitar un juicio a los militares y policías comprometidos en las violaciones. Entre los grupos que exigían el juicio se debe mencionar principalmente a Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos, diversas ONG de derechos humanos, sindicatos, grupos estudiantiles, ex prisioneros, el Frente Amplio, algunos sectores del Partido Nacional y el MLN-T.²¹ Por otra parte, la mayoría del Partido Colorado, amplios sectores del Partido Nacional y las jerarquías de las Fuerzas Armadas exigían que no hubiera ningún tipo de juicio o castigo.

Tras diversas negociaciones entre los partidos tradicionales, el 22 de diciembre de 1986 se aprobó la “Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado” que, como su nombre lo deja entrever, implicaba que el Estado renunciaba a su derecho de castigar a los militares y policías acusados de haber violado los derechos humanos.

Al día siguiente de la aprobación de dicha ley por el Parlamento, las organizaciones de derechos humanos, el grupo de Familiares de Desaparecidos, las organizaciones de estudiantes y trabajadores, el Frente Amplio y algunos sectores del Partido Nacional decidieron llamar a un referéndum contra la ley. Un largo camino llevó a la realización del referéndum el domingo 16 de abril de 1989. La población votó, en su mayoría, por la confirmación de la ley.²²

Mientras ello ocurría, Sara reunía testimonios en su búsqueda de Simón. En los primeros días de 1987, poco después de la aprobación de la Ley de Caducidad, el ex senador del Frente Amplio, Germán Araújo, tuvo una reunión con Hugo Cores, secretario general del PVP, y con Raúl Olivera, dirigente del sindicato PIT-CNT y compañero sentimental de Sara desde 1985. Araújo les informó que había recibido información, que él consideraba veraz, sobre un joven que vivía en Montevideo y que podía ser Simón.

La pista obtenida por el ex senador del Frente Amplio presentaba importantes elementos para creer que se trataba de Simón: el matrimonio adoptivo había dado versiones contradictorias entre familiares y conocidos acerca del origen del niño; la fecha de adopción era apenas posterior a la desaparición de Simón; el joven tenía la misma edad que el hijo de Sara y

²¹ Algún tiempo después del fin de la dictadura, el MLN-T se transformó, al igual que el PVP, en una organización política legal con participación electoral.

²² Un análisis más completo acerca de la discusión sobre las violaciones de los derechos humanos tras el fin de la dictadura aparece en Allier [2003].

Mauricio, y vivía con familiares de un militar uruguayo —casado con una prima hermana de la madre adoptiva, quien resultó ser uno de los participantes en el operativo de traslado de los uruguayos de Buenos Aires a Uruguay en 1976: Juan Antonio Rodríguez Buratti; de hecho, era el hombre que Gavazzo había señalado como responsable de traer a Simón desde Buenos Aires frente a Sara, antes de que ella fuera llevada a Punta de Rieles. Sara fue informada de la situación y decidió ponerse al frente de la investigación.

En agosto, Sara y Mauricio decidieron pedirle al director de la escuela del joven que sirviera de intermediario para un encuentro con el matrimonio adoptante, de apellido Vázquez. Por azares del destino, justo el día en que acudieron a la escuela también se encontraban ahí los Vázquez. Los cuatro adultos se reunieron: Mauricio y Sara expusieron las sospechas y el matrimonio los escuchó. Al final de la entrevista, éstos dijeron estar dispuestos a investigar el hecho, pero no hubo acuerdos concretos.

Con el paso de los días, los Vázquez les hicieron saber que no estaban dispuestos a mantener más conversaciones ni a que se le hiciera la prueba hematológica a su hijo adoptado, Gerardo Vázquez.

En junio de 1989, Sara y Mauricio presentaron una denuncia ante el juzgado penal de quinto turno de Montevideo para denunciar una sustracción o retención de un menor y supresión de estado civil del hijo natural, al mismo tiempo que solicitaban una prueba de sangre para establecer la identidad de Gerardo Vázquez.

Inevitablemente, el caso tomó estado público, aunque la identidad de Gerardo se mantuvo en reserva. Sara consideró que lo mejor sería hablar directamente con el joven: había conseguido establecer una buena relación con la familia de uno de los mejores amigos de Gerardo, quienes decidieron ayudarla para que se realizara una entrevista. Hacia finales de 1989 se organizó un encuentro en un parque de Montevideo. El plan consistió en que el amigo pasara, azarosamente, acompañado de Gerardo, por donde se encontraba Sara. El joven saludó a Sara y los tres se sentaron a platicar. Poco después, ella le explicó quién era y quién suponía que era Gerardo; éste, al enterarse de lo que se trataba, se puso de pie, le reprochó a su amigo que hubiera propiciado el encuentro y huyó corriendo.

La justicia siguió su curso y el 29 de diciembre de 1989 el Poder Ejecutivo dictaminó que los hechos denunciados quedaban comprendidos dentro de la Ley de Caducidad, por lo que el juicio no debía continuar y que, habiéndose cometido el delito en Argentina, el caso quedaba fuera de la jurisdicción

nacional, aun cuando los sospechosos fueran uruguayos. El juez actuante no encontró mérito para ordenar la prueba de sangre.

Durante los siguientes años se realizaron diversas instancias de juicios, en los que Sara y Mauricio pedían que se le realizara la prueba de sangre a Gerardo. En 1990, la juez ordenó que se efectuara el examen, pero el matrimonio Vázquez apeló la decisión. En 1991 Gerardo Vázquez declaró ante el Tribunal de Apelaciones que no deseaba hacerse la prueba hematológica.

El 11 de mayo de 1991, Mauricio Gatti sufrió un cuarto infarto cardiaco y murió antes de poder saber si Gerardo era o no su hijo Simón. Esa misma semana, el matrimonio Vázquez decidió hacer declaraciones a la prensa por primera vez; entre otras cosas, señalaron que Sara ni siquiera podía probar que efectivamente había tenido un hijo (recordemos que no contaba con el acta de nacimiento). Varios periódicos, estaciones de radio y canales de televisión que nunca se habían ocupado del caso, otorgaron grandes espacios a estas declaraciones. Poco después el propio Gerardo concedió una entrevista en la que afirmaba que él era Gerardo Vázquez y no Simón Riquelo. De esta manera, la identidad de Gerardo fue expuesta al público.

Tras diversas instancias de apelación, en diciembre de 1997 la Suprema Corte de Justicia puso fin al diferendo, fallando en contra de los recursos presentados por Sara Méndez.

Tercer acto: 2000

En marzo de 2000 Jorge Batlle, del Partido Colorado, tomó posesión como presidente de la república. Ya unos meses antes de que asumiera el cargo, el tema de los desaparecidos ocupaba un lugar importante en su agenda política, y sugería que durante su gobierno se le daría una solución. De la misma manera, consideraba que el tema de Sara y Gerardo Vázquez debía resolverse. En abril se reunió con el joven en el palacio presidencial y logró convencerlo de realizarse el análisis de ADN.²³ Tras unas semanas de espera, el resultado del examen resultó negativo: con un 99.99% de certeza, Gerardo Vázquez no era Simón Riquelo.²⁴

²³ Al respecto, Gerardo Vázquez afirmó en una entrevista realizada unos días antes de conocer el resultado de la prueba: “Decidí someterme al examen de ADN porque ahora tengo garantías sobre el resultado. Garantías de que se haga en forma veraz. El presidente Jorge Batlle, nada menos, me dio su palabra y eso me da una confianza plena sobre el procedimiento” [Ronzoni, 2000:64].

²⁴ En la misma entrevista, Gerardo afirmaba “[...] Yo espero que el examen sea negativo porque así nos dejan de joder de una vez por todas. [...] Mucha gente considera que acá la única víc-

Sólo después de 13 años, Sara y la familia Vázquez pudieron saber que Gerardo no era Simón. Durante esos años Sara había recibido indicaciones de otras pistas que la llevaban a otros niños adoptados, pero ella estaba convencida de que no debía seguirlas, pues creía firmemente que Gerardo era Simón.

En agosto de ese año, el presidente Jorge Batlle crea la Comisión para la Paz. La resolución presidencial indica que con dicha Comisión se busca “consolidar la pacificación nacional y sellar para siempre la paz entre los uruguayos”. Subraya el propósito de esclarecer la situación de los menores desaparecidos durante la dictadura y el destino de los desaparecidos políticos.

Durante los siguientes meses comenzó a propagarse un rumor sobre la posible muerte de Simón Riquelo en 1976, un rumor basado en fuentes militares que habrían declarado frente a la Comisión para la Paz. Según esta teoría, Simón padecía una enfermedad de la que falleció en un centro asistencial en Argentina, al que fue llevado por un hombre luego de haber sido secuestrado. Sara no creyó en el rumor y continuó la búsqueda de su hijo. Sin embargo, la relación entre Sara y la Comisión comenzó a ser tirante.

El 2001 fue un año de fuerte movilización para Sara Méndez. Una vez aclarado que Gerardo Vázquez no era su hijo, decidió llevar a cabo una serie de medidas que pudieran acercarla al paradero de Simón. Sara creó una página web (www.simonriquelo.org.uy), en donde daba información de su historia y pedía ayuda para obtener datos respecto a la suerte de su hijo. Decidió también realizar una gira internacional para conseguir el apoyo político e intelectual de otros países para buscar de Simón. Sara recorrió Francia, Alemania, Holanda, Luxemburgo, Suiza, España e Italia.

Cuarto acto: 2002

Aquí la historia se complica, pero al mismo tiempo se va desenredando. Tal vez lo complicado viene en la escritura misma. Ahora ya parecerían estar todas las piezas del rompecabezas, pero para nosotros es difícil ponerlas en la mesa de tal manera que la narración sea coherente.²⁵

tima fue ella [Sara Méndez], de lo cual no dudo, pero nosotros también fuimos y somos víctimas, porque sufrimos y nos causaron perjuicios. En esto no hay víctima y verdugo; todos somos víctimas” [*ibid.*:61 y 64].

²⁵ La idea del rompecabezas fue utilizada ya por la CONADEP en Argentina: “Debimos reconstruir un tenebroso rompecabezas”, dijeron en su informe al presidente argentino [CONADEP, 1984:10].

El problema de escribir la historia, de reconstruir el pasado, es que existen múltiples posibilidades para ello. Sobre todo cuando se trata de un relato como el que nosotros tenemos aquí, conformado desde distintas vertientes, que conjuga varias historias individuales y nacionales. Pero no es el único problema. En este caso, la complejidad viene también incluida en la historia misma.

Nosotros optamos por escribir esta historia desde la visión de Sara, desde su propia vida. Quizá en otro momento habrá que escribir la historia desde la perspectiva de Simón, o desde la de Mauricio, o desde la de aquéllos que tenían la información de todo lo que había pasado. Pero ahora debemos mantener nuestra opción y continuar con Sara, aunque otros actores entren en escena.

Sara continuó su movilización durante todo 2001 y parte de 2002. Sin embargo, no parecía encontrar pistas claras y contundentes que la acercaran a su objetivo.

No obstante, ella no fue la única que continuó la investigación. El periodista Roger Rodríguez, de la revista *Posdata*, obtuvo la información de que Simón Riquelo había sido abandonado el 13 de julio de 1976 en la Clínica Norte del barrio Belgrano (de la ciudad de Buenos Aires) y después llevado a una dependencia pública donde fue adoptado. Este dato fue notificado a Rafael Michelini, senador del Nuevo Espacio,²⁶ quien realizaba investigaciones sobre la muerte de su padre, acontecida en Buenos Aires en 1976. Michelini habría sido informado del dato porque la historia de Simón parecía compartir personajes con la historia de Zelmar Michelini y Héctor Gutiérrez Ruiz.

En julio de 2001, gracias a una cadena de amigos y conocidos, Michelini logró entrevistarse con un represor argentino que le confirmó el dato sobre Simón. Posteriormente le fue sugerido que el bebé tal vez pudo haber sido depositado en una comisaría policial. Consiguió entonces una lista de los policías de la zona donde estaba ubicada la Clínica Norte. Tras continuar sus investigaciones, redujo la lista de las posibles familias adoptivas a cuatro apellidos.

Finalmente el 13 de julio de 1976 obtuvo los datos de un policía que había adoptado a un bebé depositado en la Clínica Norte. En febrero de 2002 Rafael Michelini contactó a este hombre y se reunió con él en un café de Buenos Aires.

²⁶ En 1989, debido a diferencias respecto a las candidaturas presidenciales, el Frente Amplio se dividió. Prácticamente todos los grupos, las organizaciones y los partidos políticos permanecieron en la coalición de izquierda. Por otro lado, se formó el Nuevo Espacio, que agrupó al Partido por el Gobierno del Pueblo y al Partido Demócrata Cristiano —antiguas agrupaciones del Frente—, que se unieron a la Unión Cívica.

Aquí observamos la dificultad de escribir la presente historia desde la perspectiva que hemos elegido. Como hemos seguido los pasos de Sara, nada sabemos de Simón. Estamos en 2002, pero hay que volver a 1976 para saber qué pasó con él, pues lo dejamos en una casa de Buenos Aires en la noche del 13 de julio de ese año.

Este encuentro de febrero de 2002 nos concede algunas pistas para reconstruir el pasado en el año 1976. Finalmente, es una historia que sólo podrá cerrarse —y nadie sabe si definitivamente— en 2002. Pues si bien desde antes estaban presentes todas las piezas del rompecabezas, sólo hasta este momento pueden unirse todas en la misma mesa.

En la cafetería de Buenos Aires, Michelini explica la situación, el hombre escucha y después da las claves para cerrar la historia desde el lado de Simón. Regresemos pues a 1976.

Una vez que algunos militares se llevaron a Sara a Automotores Orletti, Simón quedó en manos de otro grupo de las Fuerzas Armadas, quienes decidieron conducirlo a la Clínica Norte. Desde la clínica se realizó una llamada a la comisaría respectiva para informar de la situación. El hombre que en 2002 conversaba con Michelini en un café de Buenos Aires, era el policía que esa noche de 1976 había estado a cargo de las guardias policiales; recibió una llamada en su domicilio notificándole del hecho, y sugirió que el juez fuera enterado del caso. Al día siguiente Simón fue llevado a una casa cuna. Esa noche el policía comentó el episodio con su mujer, y ambos pensaron en la posibilidad de adoptarlo. Pocos días más tarde, el juez accedió al pedido y un año más tarde la adopción era definitiva.

En el café de Buenos Aires en 2002, y planteando la duda de si se trataba o no de Simón, el hombre afirmó: “Si usted me dijera que aquella noche hubo dos niños abandonados en la Clínica Norte, bueno, dudaría, pero hubo uno solo, aquí no hay dudas” [Bilxen, 2002:1].²⁷

²⁷ Sería importante recalcar que la posición adoptada por el policía no ha sido la más común en los casos de niños desaparecidos en el Cono Sur, quienes en muchas ocasiones se han opuesto a la restitución legal de los pequeños. Para nosotros ello tendría varias explicaciones. De entrada, que él no estuvo relacionado con la represión en Argentina y Uruguay, por lo cual no debía sentirse culpable de la adopción de Simón; al contrario, él había decidido darle un hogar al niño que se encontraba huérfano. Por otra parte, el hecho de que Simón fuera uruguayo y que la discusión sobre su secuestro y desaparición se hubiese dado en el espacio público uruguayo y no en el argentino, también colaboró para que la decisión del policía fuese más fácil. Es decir que, siendo argentinos, no habían participado de toda la discusión y de los malos entendidos que atravesaban a la sociedad uruguaya. El ser argentino podía permitirle una posición menos comprometida con este caso concreto, lo que no deja

Michelini volvió a Montevideo e informó a Sara Méndez de lo ocurrido. Por su parte, el hombre relató lo ocurrido a su familia. El bebé adoptado, ahora un hombre de 25 años, se encontraba de vacaciones. Al volver de ellas, el 3 de marzo, se encontró con que su vida y su historia habían cambiado de la noche a la mañana, pues él ni siquiera estaba informado de que era adoptado. A partir de ese momento, se dedicó a navegar por las rutas de Internet y leyó la historia de Sara y Simón.

A la semana siguiente la familia tuvo una entrevista con el senador Michelini. Para ese momento, el joven ya había decidido realizarse la prueba hematológica, convencido hasta cierto punto de que él era Simón Riquelo. El 8 de marzo Michelini acompañó a este joven al hospital Durán²⁸ a realizarse las pruebas de ADN. De ahí fueron a tomar un refrigerio. Durante la conversación, Michelini le sugirió al joven hablar con Sara por teléfono. El joven aceptó. Michelini llamó desde su teléfono celular al de Sara.

En ese momento, Sara se encontraba en Montevideo y salía de los estudios de un canal de televisión. En medio de la calle recibió la llamada de Michelini. Creyó entender que hablaría con el padre adoptivo de su hijo. Pronto comprendió que, probablemente por primera vez en casi 26 años, escuchaba la voz de Simón. “Tuve una infancia feliz, soy feliz y quisiera integrarte a mi felicidad”, le dijo el joven.²⁹

Sara Méndez partió a Buenos Aires el 12 de marzo. Al día siguiente la esperaba un joven con un ramo de flores. Después de casi 26 años una madre y su hijo se reencontraban, se escuchaban, se tocaban, se veían. Una historia parecía cerrarse: la de la búsqueda de Simón por parte de Sara. Otra historia se iniciaba: la del encuentro mutuo.

al margen toda la complejidad de que los hechos, en su país hubieran ocurrido así como otras tantas desapariciones de adultos y niños. Otra posible explicación podría provenir del hecho de que Simón ya es un adulto, con una vida propia; es decir, que no se pondría en discusión la eventual posibilidad de ceder la tutela legal (lo cual podría pensarse para todos los casos de niños desaparecidos que hoy ya son adultos y pueden tomar decisiones por sí mismos).

²⁸ Se trata de la institución que guarda las muestras sanguíneas de los familiares de desaparecidos, y cuyos exámenes de histocompatibilidad son los únicos aceptados por el Ministerio de Justicia de Argentina para confirmar identidades a partir de estudios de ADN.

²⁹ “Sara se apoyó en el capot de uno de los autos estacionados y en medio del ruido ensordecedor del tránsito mantuvo una larga y cálida conversación. Desde el otro lado de la comunicación, el joven intentaba sobreponerse a la tensión y trataba de ser natural, asumiendo el momento que vivía Sara” [Blixen, 2002:1].

Finalmente, el 19 de marzo de 2002 se conocieron los resultados del examen sanguíneo: Sara Méndez había encontrado a Simón Riquelo.³⁰ Con 99.99% de certeza, un joven de Buenos Aires era hijo de Sara Méndez y Mauricio Gatti. Mauricio nunca se enteraría de la noticia pero, gracias a que dejó una muestra de su sangre en una clínica de Argentina, se pudo obtener el examen con el mayor grado de certeza —de entre todos los realizados hasta entonces a bebés secuestrados durante la dictadura— al contar con la muestra de sangre directa de los dos padres.

Simón fue el octavo niño uruguayo recuperado por sus familiares.³¹

¿Existe la verdad en historia?

La historia que hemos narrado es ejemplar en varios sentidos y por ello decidimos retomarla para discutir el estatuto de verdad en la historia. Trataremos aquí de ir desbrozando poco a poco los diferentes niveles en los que ésta resulta ilustrativa, al mismo tiempo que buscaremos ir desenredando los diversos estratos de la problemática de la verdad, gracias al ejemplo concreto de la historia de una mujer y su hijo.

En primer lugar, debemos mencionar que existen dos grandes niveles referidos a la cuestión de la verdad en la historia. Un primer nivel relacionado con los hechos históricos —es decir la *veracidad* de los mismos— que está íntimamente ligado al problema metodológico de esta disciplina: las fuentes y la objetividad en el trabajo histórico. Un segundo nivel se refiere a la dimensión epistemológica, a cómo se concibe la verdad en historia; este punto se podrá analizar a través de la escritura de la historia y, de alguna manera, a través de su utilidad en el campo de lo social.

Comencemos entonces con la cuestión metodológica en el trabajo del historiador. Uno de los primeros pasos en la tarea de estos investigadores consiste en recabar las fuentes.

³⁰ En pocos minutos la noticia comenzó a circular: teléfonos, correos electrónicos y medios de comunicación hicieron del encuentro de Sara y Simón una noticia que conmocionó y emocionó a personas cercanas y a desconocidos en América Latina y Europa.

³¹ Además de Simón Riquelo, en Argentina desaparecieron otros 11 niños uruguayos. Ocho han sido recuperados y a casi todos la justicia les restituyó su verdadera identidad. Los otros cuatro —que podrían ser tres, porque no se sabe si uno llegó a nacer después del secuestro de su madre— siguen desaparecidos; de estos cuatro, los tres que sí se sabe que fueron secuestrados tenían 14, 15 y 16 años en el momento del secuestro, por lo cual no se mantienen muchas esperanzas de encontrarlos con vida. Esto significaría que en Uruguay todos los niños secuestrados ya han sido recuperados.

Posteriormente, encontramos la necesidad ineluctable de realizar la crítica de las mismas, así como su comparación con otros documentos³² (ya sean escritos u orales).

Un aspecto que ha sido cuestionado en la historia del tiempo presente, y que tiene relación con lo que nosotros estamos haciendo, se refiere a que se trata de una historia “caliente”. Uno de los puntos que remite esta caracterización es que una gran parte de los archivos aún se encuentran cerrados.³³ Las fuentes con las que puede trabajar el historiador de este periodo pueden estar limitadas en lo referente a documentos escritos pertenecientes a archivos gubernamentales, por ejemplo. Existe, no obstante, otro tipo de fuente documental que no proviene de los archivos: aquélla que se localiza en periódicos y en testimonios escritos, ya sean de la época o posteriores.

De tal manera, si bien el archivo del terror de Paraguay fue localizado, y de hecho en él se puede encontrar información sobre lo ocurrido con algunos uruguayos, una gran cantidad de datos y de hechos se desconocen, como lo ocurrido en el caso de Sara y Simón. Quedará para más adelante saber si existen archivos de la dictadura uruguaya.³⁴

Así, más que una historia hecha con archivos tradicionales, con documentos escritos, se trata de una historia realizada a través de testimonios orales.³⁵ Como dice Philippe Joutard, refiriéndose a los fenómenos de clandestinidad y de resistencia interna, “[...] la fuente oral reemplaza al documento escrito porque éste no existe, o apenas existe, o da un testimonio demasiado unilateral [...]”; nosotros pensamos que esta característica puede ampliarse a los fenómenos que aquí analizamos [Joutard, 1999]. Es importante notar que, de cualquier forma, las fuentes escritas no se distinguirían de las orales

³² Evidentemente, la separación temporal de estos pasos puede ser menos categórica de lo que aquí mencionamos, pues recabar puede implicar críticas y comparaciones.

³³ El otro punto se refiere a que no está todavía “fría”, por lo que la objetividad del historiador puede ser más cuestionada, pero este aspecto lo veremos más adelante.

³⁴ Por lo pronto, en los Estados Unidos se está comenzando a desclasificar una gran cantidad de documentos que aportan valiosos elementos para la reconstrucción del periodo aquí estudiado, sobre todo para comprender su propia participación en los sucesos (como su apoyo al golpe militar en Chile o su conocimiento del Plan Cóndor y de diferentes eventos ocurridos en Uruguay).

³⁵ En el caso que nos concierne, se trataría de ex prisioneros que convivieron con los desaparecidos en los centros clandestinos de detención o en su arresto; personas que escucharon o vieron algo en las calles, hospitales, plazas, comisarías; familiares de desaparecidos; militares que se decidieron a hablar de lo que vieron y en lo que, posiblemente, participaron durante la dictadura.

respecto al trabajo del historiador, pues en ambos casos es necesario hacer su crítica y comparación [Laborie, 1993; Wachtel, 1999; Joutard, 1999].³⁶

Para este trabajo hemos retomado los dos libros-testimonio de Sara Méndez, la entrevista que le realizamos en mayo de 2001, la página de Internet sobre Simón y algunos materiales periodísticos. Vale la pena recalcar que es posible que en el futuro aparezcan fuentes y datos que modifiquen lo que aquí estamos diciendo. Aun cuando no fuera así, las interpretaciones de esta historia podrían ser diferentes y dar pie a nuevas narraciones.

Tenemos entonces que en la historia del tiempo presente, y cuando muchos de los archivos están aún cerrados, el trabajo del historiador se basa en gran medida en los testimonios orales. En ese sentido, historiadores y familiares de desaparecidos parecen compartir caminos y fuentes de conocimiento. Relatamos ya un ejemplo concreto de cómo se buscó la verdad sobre la suerte de un niño secuestrado y desaparecido en 1976. Éste ha hablado sobre el camino que han recorrido los familiares de desaparecidos, así se haya tratado de niños o de adultos: seguimiento de pistas sugeridas por testigos de los hechos; un dato lleva a otro y su seguimiento puede conducir a la verdad, al engaño o a ninguna parte.

Pero, si bien el problema de las fuentes puede ser similar para historiadores y para familiares de desaparecidos, el objetivo de ambos no es el mismo. Los historiadores buscamos escribir la historia, interpretarla, darle forma. Ellos quieren, sobre todo, conocer lo ocurrido con sus familiares y que *la verdad* sea conocida. Así, se comparten fuentes pero no el trabajo posterior ni la manera de interrogar a dichas fuentes. Para ellos la verdad parecería inamovible. Para el historiador, en cambio, es un proceso de reconstrucción de lo ocurrido que conlleva diversas etapas. Una de las tareas del historiador es hacer explícitos sus caminos para llegar a la *verdad histórica*.

No obstante, habría que cuestionar la ilusión de pensar que los historiadores son los depositarios de esta *verdad histórica* [Rousso, s/f:105 y ss]. Pues incluso si la *verdad* nunca se alcanza, siempre se debe tener presente en el horizonte. La historia busca ser una narración de hechos verdaderos.

³⁶ En ese sentido, siguiendo a Pierre Laborie, vale la pena recordar que uno o varios testimonios de carácter excepcional no son suficientes para hacer la historia. Más allá de la autenticidad de los documentos que deben ser verificados, lo que no es cualquier cosa, otros tantos cuestionamientos deben hacerse sobre las funciones reales de las fuentes divulgadas, sobre las posibilidades de su utilización y sobre posibles intenciones ocultas. Para profundizar en la cuestión de lo verdadero y lo falso en los testimonios orales y la crítica de esos documentos por el historiador.

Tanto para Paul Ricœur [*op. cit.*] como para Paul Veyne [1971] el hecho histórico sólo debe cumplir una condición para ser relatado: que realmente haya tenido lugar. Veyne agrega que eso que los historiadores nombran “el evento” nunca es aprehendido directa y totalmente, sino en forma incompleta y lateral a través de documentos o testimonios, a través de las huellas dejadas por el propio pasado. Pero ningún documento es el pasado en sí mismo. Así, afirma:

Más exactamente, se visita de esta ciudad lo que todavía es visible, las huellas que aún subsisten; la historia es conocimiento mutilado. [...] La ilusión de reconstitución integral viene de que los documentos, que nos proporcionan las respuestas, también nos dictan las preguntas; así, no sólo nos dejan ignorar muchas cosas, sino que nos dejan ignorar que lo ignoramos. Pues sería casi un esfuerzo contra-natura imaginar que pueda existir una cosa que nada nos dice que existe [*ibid.*:26].

Entonces la cuestión de las fuentes es fundamental en el trabajo del historiador. Son los rastros visibles de un pasado que no se podrá recrear, son las huellas de hechos históricos que pudieron haber tenido lugar. El historiador deberá trabajarlas, criticarlas y compararlas para saber si están hablando de hechos veraces, de los que posteriormente sólo podremos hacer una narración. En ese sentido, como afirma Veyne, sólo podremos construir una *verdad* que nos permitan las fuentes.

Pensemos, por ejemplo, el capítulo referido a los sucesos de la invasión del grupo guerrillero a Uruguay en 1976. Si las cosas hubieran ocurrido de otra manera y el grupo de veintitantos sobrevivientes de Automotores Orletti no hubiera continuado con vida, ¿cómo se habría escrito el relato de ese periodo de la historia?

Probablemente el historiador se habría encontrado con el evento relatado por los medios de comunicación (en especial los periódicos), dándolo por verídico. De no existir los testimonios de los actores, y suponiendo que los militares nunca hubieran hablado del caso y que nunca se encontraran archivos al respecto, tal vez el historiador del futuro habría considerado que efectivamente un grupo de guerrilleros había intentado invadir el país con el objetivo de continuar una lucha por el poder.

En ese punto el trabajo metodológico del historiador se vuelve imprescindible, ya que en este punto resulta clarísimo por qué se debe hacer una comparación y crítica de las fuentes. Pero también cabe recalcar el esfuerzo realizado por los familiares de desaparecidos y ex prisioneros políticos que,

gracias a su continua labor en la búsqueda de datos sobre el pasado, han logrado rescatar del olvido archivos de la dictadura y testimonios orales, fundamentales como fuentes históricas para el trabajo del historiador.

La verdad, en su nivel metodológico, en lo que se refiere a la *veracidad* de los hechos históricos (poder afirmar si tuvieron lugar o no), resulta un aspecto escurridizo que fácilmente se puede perder entre la propia historia. Éste es uno de los aspectos en los que la historia de Sara y Simón resulta ejemplar, porque nos muestra cómo diversos hechos podrían considerarse veraces o falsos dependiendo de si se les confronta o no con diversas fuentes.

Algunas verdades que hoy podrían afirmarse en la narración que nos ocupa, con las fuentes disponibles, son: Sara, y varias decenas más de sus compatriotas fueron secuestrados en Buenos Aires durante la década de los setenta, y posteriormente fueron desaparecidos o trasladados a Uruguay,³⁷ no hubo una invasión de guerrilleros, sino una puesta en escena por parte de los militares como justificación para seguir recibiendo la ayuda económica de los Estados Unidos y que el Plan Cóndor existió.

La verdad y el engaño también están presentes en la creencia de que un joven uruguayo llamado Gerardo Vázquez era Simón Riquelme: una prueba hematológica demostró que no lo era.³⁸ Otra prueba hematológica mostró que Simón era un joven que había vivido toda su vida en Buenos Aires creyendo tener una historia que en realidad encubría otra. Es verdad entonces que Sara tuvo un hijo, que fue secuestrado; Gerardo no era Simón, pero ello no implicaba que Simón no hubiera existido o que estuviera muerto, como tampoco se refuta que Gerardo no es hijo de desaparecidos.

Desde el presente también resulta difícil negar que hubo miles de prisioneros en Uruguay, que 150 militantes de izquierda murieron en circunstancias no del todo claras hasta ahora, que 160 personas desaparecieron y aún no se conoce su suerte final, que una decena de niños fue secuestrada con sus

³⁷ Sería interesante anotar que, a partir de septiembre de 2002, algunos testimonios de militares están haciendo pensar que muchos de los uruguayos que se creía habían desaparecido en Argentina en 1976, habrían sido trasladados al Uruguay ese mismo año, de la misma manera que Sara y sus compañeros, y que finalmente habrían desaparecido en tierras uruguayas y no en Argentina, como se había creído hasta ahora. Tenemos aquí un claro ejemplo de cómo esta historia está en reconstrucción constante y cómo las verdades son parciales y no-definitivas.

³⁸ El manejo del caso Gerardo-Sara-Mauricio bien valdría un artículo entero sobre el espacio y la opinión pública en Uruguay, sobre el manejo de los medios de comunicación en cuanto a esta problemática y de la dificultad de las relaciones público-privado en historias individuales que se engarzan en las historias nacionales-colectivas.

padres, que miles de trabajadores perdieron sus puestos debido a motivos políticos, y que cientos de miles debieron emigrar por motivos políticos.

Ahora bien, las causas o las interpretaciones que se hagan de estos hechos pueden diferir, pero no así los eventos por sí mismos. En ese sentido, nuestra posición analítica en este trabajo fue hablar de violaciones de derechos humanos. Esto lo hicimos asumiendo que durante la dictadura militar permaneció formalmente en vigor la Constitución de 1967, que contenía 65 artículos que protegían los derechos políticos y sociales y las garantías individuales. Sin embargo, en la práctica, las intervenciones sucesivas del Poder Ejecutivo, los decretos-ley y la promulgación de una serie de Actos Institucionales mermaron progresivamente las garantías constitucionales y democráticas que protegían contra el ejercicio arbitrario del poder por parte del Estado. Ello implica que los militares avasallaron las leyes a las cuales estaban sometidos, y por ende los derechos humanos que en ellas se garantizaban.³⁹

Continuemos, pues, con el análisis de este primer nivel de la cuestión de la verdad: el referido a la *veracidad* de los hechos históricos, ahora en su relación con la objetividad en el trabajo histórico.

Tenemos entonces, que el historiador no sólo elige un objeto de estudio, sino que decide también qué eventos son importantes en una historia y cómo se les debe nombrar. La historia, a través del historiador, insiste Ricœur, sólo analiza y liga los eventos importantes.

[...] Es aquí, por consiguiente, que la aptitud del interrogador es significativa para la selección misma de los documentos interrogados. Mejor, es el juicio de importancia que, eliminando lo accesorio, crea continuidad: lo vivido es deshilvanado, separado de insignificancia; es la narración que es ligada, significativa por su continuidad. De esta manera, la racionalidad misma de la historia depende de este juicio de importancia que, sin embargo, carece de un criterio seguro [...] [1995:28 y s].

³⁹ Habría que aclarar, eso sí, que la noción de derechos humanos es posterior a los sucesos de los años sesenta y, en buena medida, de los setenta. En aquella época se hablaba de tortura, de asesinatos, de despidos masivos. Incluso, como se mencionó, la Constitución no habla de derechos humanos sino de derechos políticos y sociales. La noción de derechos humanos no tendrá auge sino a partir de las denuncias realizadas por familiares y ex prisioneros en las diversas organizaciones internacionales (ONU, OEA) en donde se manejaba ese término, sobre todo a partir de mediados de los setenta. Y a nivel más general de la sociedad uruguaya, el concepto no se popularizó sino hasta el retorno a la democracia.

De esta manera, como subraya François Bédarida [s / f:391-402], la verdad de la historia proviene de la interfaz entre los componentes del pasado, como nos han llegado, a través de sus huellas documentales, y el espíritu del historiador que lo reconstruye y busca hacerlo inteligible. Y así llegamos a otro punto importante para este trabajo: la cuestión de la objetividad en la historia del tiempo presente.

Mucho se ha criticado a los historiadores del tiempo presente por la dificultad —léase imposibilidad— de lograr la objetividad frente al tema estudiado. Partiendo de que tal objetividad no existiría en ninguna ciencia social, vale la pena aclarar que, si bien el historiador del tiempo presente se ve enfrentado a una historia que lo toca de cerca, carecer de una objetividad total no implica distorsionar los hechos de manera que la *veracidad* de la historia sea trastocada. Lo difícil está dado en la manera de escribir las historias y en que, aun teniendo una posición al respecto, se puedan dar todos los elementos posibles del rompecabezas sin juzgar los hechos.

Si bien el historiador debe mantener una distancia crítica frente a su objeto de estudio, jamás será neutro frente a él. Como sostiene Bédarida [*ibid.*], en el historiador no existe sino una conciencia que es su conciencia de hombre —o de mujer—, por lo cual no puede sustraerse a su responsabilidad moral en tanto que es persona o ciudadano. Entonces habría que asumir de entrada, como menciona Laborie [1993], el compromiso que tiene el propio historiador frente a lo narrado.

Aquí vale la pena detenernos un momento en la concepción de Jacques Lacan acerca de la objetividad en las ciencias, porque ello nos acercará al siguiente punto de interés en nuestro trabajo: la cuestión de la escritura de la historia.

En *La ciencia y la verdad* [1984:834-856], Lacan afirma que el sujeto de la ciencia, aquél que hace la ciencia, es como cualquier sujeto, lo que implica que también está dividido por la castración que produce la Ley. El concepto de falta en el sujeto (falta producto de la castración, de la Ley, de lo simbólico) permitirá a Lacan entender la fisura de la ciencia entre el saber y la verdad. Es decir, la ciencia se explica también por el sujeto que la hace, que está en falta.

Este autor propone que la objetividad en la ciencia no es sino falla, falta. El sujeto primero de la ciencia es el científico y él está en falta, nos dice Lacan. Por ende, la ciencia que él realice, los saberes sobre su objeto de estudio, también estarán en falta.

Los saberes están incompletos, por lo que siempre se puede saber más; esto explica que hayan existido diversos paradigmas científicos que, a lo largo

de la historia, han tenido su clímax y su ocaso. De esa manera, la ciencia está sujeta a revisión constante: siempre se puede saber más y no hay un saber acabado.

De esta manera, tenemos que en las ciencias han existido distintos saberes, incluso sobre un mismo objeto de estudio. La historia estos diversos saberes se observarían en las diferentes escrituras que se realizan sobre un mismo tema.

Ya hemos recorrido los primeros pasos en la labor del historiador: la obtención de fuentes, su comparación y la crítica de las mismas. En este mismo primer nivel del que hablábamos al inicio de la discusión teórica del artículo, el referido a la *veracidad* de los hechos históricos, encontramos un punto que nos articulará con el segundo nivel de la verdad en la historia (la cuestión epistemológica), que es el referido a la escritura de la historia.

La escritura, la reconstrucción del pasado, es la etapa final del trabajo del historiador. Esta etapa de escritura es distinta a la etapa documental y de explicación. Se trata, según el término mismo de historio-grafía de la puesta en forma de la escritura del texto histórico [Ricoeur, *op. cit.*]. La historia es, pues, una investigación que conlleva su escritura.

El pasado, es hartamente sabido, no se podrá recrear nunca otra vez. La historia escrita por los historiadores no es el pasado tal y como aquél sucedió, sino su reconstrucción. Al hablar de los hechos no estamos reproduciéndolos, sino narrándolos.

En ese sentido, para muchos autores no habría una gran diferencia entre ficción e historiografía, dado que la historia es una narración, un relato de lo ocurrido y no el pasado en sí mismo: la historia siempre es intriga [Trebisch, s/f:63-73]. Para Roger Chartier, la escritura de la historia y la ficción pertenecen a la clasificación de *narraciones*; toda historia, incluso la menos fáctica, construye sus temporalidades, sus causalidades, de la misma manera que lo hace la narración de ficción. [Chartier, s/f:249 y ss]. En ese mismo sentido, Veyne sostiene:

La historia es una narración de hechos: lo demás se desprende. Porque ella es de entrada una narración, no hace revivir, al igual que la novela; lo vivido que surge de las manos del historiador no es el de los actores; es una narración [...]. Como la novela, la historia selecciona, simplifica, organiza, hace que un siglo esté en una página [...] [*op. cit.*:14].

La diferencia entre ambas estaría dada por la ambición de la historia de ser un discurso verdadero, capaz de decir lo que realmente fue, como ya lo

hemos visto [Chartier, *op. cit.*:249-252]. Veyne subraya, como Chartier, que la diferencia entre historia y literatura estaría dada por la búsqueda de la verdad. Eso es parte de la objetividad a la cual puede acceder la historia del tiempo presente.

Reflexionemos un poco en el trabajo que aquí hemos realizado. Como ya se mencionó, la historia de Sara ha sido escrita bajo diversas formas. Existen al menos dos libros que —ambos insisten en ello— no se refieren a la historia de Sara, sino que le dan la palabra. Amorín afirma al respecto:

Esta no es la historia sobre Sara, es la historia de Sara. Casi todos los episodios que se relatan están mirados con sus ojos, escuchados con sus oídos, sentidos con su corazón. Suyos son los gritos y los silencios. No hay neutralidad en el punto de vista, sino compromiso declarado. No hay búsqueda progresiva de una esquivada verdad. Es simplemente la historia de una madre buscando a su hijo. Esa es la verdad [Amorín, s/f:10].

El principio del que parten ambos libros es, de cierta manera, una equivocación: la creencia de que Gerardo Vázquez era Simón Riquelo.⁴⁰ Podríamos hablar de todas las similitudes y diferencias que se encuentran en estos dos libros-testimonio que, en buena medida, están escritos como una novela (hay una descripción de los ambientes, de los sentimientos, un narrador omnisciente). Y si bien ninguno de los dos pretende ser un trabajo histórico científico, vale la pena recalcar que la historia escrita por ambos periodistas es distinta: muchos eventos no son descritos de la misma manera, y se dan diferencias en la referencia a fechas y protagonistas.

Nosotros optamos también por contar la historia desde la perspectiva y la mirada de Sara. Pero una misma historia puede ser escrita desde diferentes perspectivas, en sucesivas escrituras de la historia. La misma historia podría ser narrada desde la perspectiva de la posición de Mauricio en la trama de este relato. Entonces, la narración sería distinta y probablemente hablaría de la paternidad, del exilio en España, de la seguridad de que Gerardo fuese Simón; lo seguro es que tendríamos una versión distinta de los sucesos.

Otro relato más sería el que se podría contar desde la perspectiva de Gerardo Vázquez —que no desde su mentalidad, vale la pena aclararlo, sino desde una

⁴⁰ No obstante, una de las principales certezas de la que parten ambos era *verdadera*: Simón estaba vivo en alguna parte. Si bien ellos no podían comprobarlo, estaban firmemente convencidos de esta posibilidad. Tal vez más que una *verdad* se trataba del deseo de que así fuera.

descripción y análisis de los eventos contados desde la posición de un personaje de la historia— quien, si bien no era protagonista real de esta historia, pasó a formar parte de ella desde el momento en que Sara y Mauricio creyeron que él era Simón. Asimismo, el relato podría hacerse desde la perspectiva de los militares que fueron protagonistas de esta historia y que hasta ahora no han querido dar su testimonio. Es decir, no con los juicios y mentalidades de cada uno de los protagonistas, sino desde su posición en la trama.

Se podría escribir también desde la perspectiva del verdadero Simón. Para él la historia no ha sido igual que para Sara, aunque quizá ahora comience a pensar que, en efecto, su historia comenzó en 1976 con su secuestro por parte de los militares; pero hasta hace poco tiempo su historia personal no se rozaba con la historia de Sara y Simón o con Uruguay. Su relato, entonces, quizá tendría que ser escrito comenzando en marzo de 2002 e ir retrocediendo en el tiempo hasta llegar a 1976.

En la historia que hemos estado describiendo, probablemente la empresa más arriesgada sería tratar de combinar todos los elementos de los que hemos hablado: una historia con múltiples perspectivas (desde Sara hasta los militares, pasando por todos los demás actores) y que no pretendiera ser lineal, ni desde el presente hacia el pasado ni desde el pasado hacia el presente. Pero, por ahora, ello queda como una propuesta a desarrollar.

En ese sentido, para hablar del pasado, Bédarida utiliza la metáfora de un castillo para el cual el historiador puede tener las llaves de muchos cuartos, pero nunca tendrá en sus manos todas las llaves [Bédarida, s/f]. De esa manera, la historia que se escriba irá abriendo los diferentes cuartos, y cada sucesiva reescritura permitirá abrir más espacios, es decir, llegar a nuevos saberes. Así, la verdad en historia sería una reconstrucción parcial del pasado, una verdad parcial que se uniría a otras verdades para conformar una verdad mayor. Finalmente, los relatos estarían siempre incompletos.⁴¹

Ya vimos que la historia relatada por nosotros podría escribirse desde diferentes personajes. Pero no se trata de la única cuestión referida a la

⁴¹ Vale la pena aclarar, además, que el pasado siempre se lee desde el presente y el futuro; también por ello, las distintas escrituras de una misma historia pondrán de manifiesto distintos aspectos que posiblemente antes no se tuvieron en cuenta. La visión que hoy se puede tener de la historia que aquí narramos no es igual a la que existía hace 10 o 20 años, y seguramente no será la misma dentro de algún tiempo, lo cual está directamente ligado no sólo al pasado sino al presente que se vive y al futuro que se desea. Esto lleva a que el historiador se interese por diferentes aspectos del pasado, dependiendo del propio momento histórico que vive.

escritura de la historia. La manera elegida por nosotros para dar forma a este relato fue permitir al lector entrar a verdades parciales de ese castillo que aún continúa en construcción. Pero ese mismo castillo podría conocerse de otra manera. El cuarto que nosotros propusimos como final —el episodio de 2002— en otro relato podría ser el cuarto de entrada, el recibidor. Ello implica que nosotros hicimos una periodización de esta historia, tratamos de volverla inteligible, de darle forma y sentido, de explicarla y analizarla a través de una periodización en cuatro actos o cuartos.

Ahora el lector podrá entender por qué decíamos que la historia podía tener varios comienzos, varios intermedios y varios finales. Se podría escribir comenzando en 2002 y yendo hacia atrás, hasta 1987, con *flash-backs* para hablar de los antecedentes y para desembocar en este 2002. O así como nosotros decidimos narrarla, empezando por 1976 e imaginando que no conocemos el final sino hasta el último momento.

Nosotros fuimos construyendo el relato desde el pasado y el presente, porque cada uno de los elementos que se iban agregando iba confirmando la existencia de los anteriores: por ejemplo, el encuentro de Sara y Simón en Buenos Aires, en 2002, confirmó la existencia del Plan Cóndor en la región.⁴²

Difícil desafío el del historiador: conocer el futuro del relato y tratar de contar todo desde el ayer, pero ¿es posible hacerlo? Nuestro artículo busca el ayer, aunque no podemos evitar conocer el hoy y escribir desde él: conocemos el futuro del relato. Sin embargo, jugamos con el lector a no conocer el desenlace sino hasta el final.

Elegimos no dar toda la información que ya teníamos desde que comenzamos a escribir el artículo, pues, al no dar el final, el lector reconstruía junto con Sara la historia, hasta cierto punto de la misma manera en que fue conocida por la opinión pública en Uruguay. Al iniciar este relato nosotros ya teníamos todos los datos que, no obstante, no dimos al lector sino a través de retazos: nada dijimos de la vida de Simón sino hasta el último momento, para que se conociera la historia como la vivió Sara, pero con la dificultad que ello implicó en la escritura de los diferentes registros. Así pues, nuestra narración buscaba parecerse a una novela policíaca, en donde sólo hasta el

⁴² Es cierto que no sólo la historia de Sara y Simón lo hizo, pues ya antes existían diferentes acontecimientos y fuentes que permitían hacer la reconstrucción de este plan: la existencia del archivo del terror en Paraguay, los diferentes niños localizados en Argentina y Uruguay a lo largo de más de dos décadas.

final el lector comprende toda la trama. En ese sentido, no estamos lejos de lo que Veyne y Chartier entienden por una historia, una narración.

De esta manera, lo que nosotros redactamos es sólo un cuarto más del castillo de Sara y Simón, así como de la represión durante la dictadura militar en Uruguay y Argentina. La verdad, entonces, no radica tanto en revivir el pasado como sucedió sino en explicarlo, en construir verdades parciales y en continuo movimiento, en revisión constante a través de diferentes escrituras de una misma historia.⁴³

La labor del historiador es realizar una posible escritura de ese pasado. Decimos posible solamente porque ya vimos que existen diferentes saberes en las ciencias. En la historia, esos diferentes saberes serían las diferentes escrituras e interpretaciones que puedan hacerse de un periodo determinado. Las escrituras, no siendo el pasado tal y como éste ocurrió, son una construcción del mismo. Pero ¿qué significa este concepto de *construcción* o *reconstrucción* del pasado?

Esta noción de *construcción* nos lleva directamente al otro nivel del problema de la verdad en historia. Ya vimos la cuestión de la veracidad de los hechos. Ahora vamos a referirnos a la cuestión epistemológica de la verdad en la historia.

Proponemos pensar este concepto como construcción más que como un *a priori* a revivir. Para hacerlo quisiéramos retomar nuevamente a Lacan. A lo largo de su obra escrita, este autor desarrolló tres concepciones distintas sobre la verdad [Allier, 2001]. Para lo que nos interesa, la última de ellas es la fundamental. En los últimos artículos de los *Escritos*, Lacan piensa la verdad en su diferencia con el saber.⁴⁴

Vimos ya que siempre se puede saber más y que no existe un saber acabado. Por lo mismo, no se puede plantear que saber y verdad sean lo mismo,

⁴³ Dice Ricœur: “[...] Hay mil razones para negar que el historiador tenga por tarea restituir las cosas ‘tal y como ellas ocurrieron’. La historia no tiene por ambición hacer *revivir*, sino re-componer, re-constituir, es decir componer, constituir un encadenamiento retrospectivo. La objetividad del historiador consiste precisamente en ese renunciamento a coincidir, a revivir, en esta ambición de elaborar encadenamientos de hechos al nivel de una inteligencia histórica. [...] Como cualquier otro científico, el historiador busca las relaciones entre los fenómenos que él ha distinguido. Insistiremos cuanto se necesite *a partir de ello*, en la necesidad de comprender los conjuntos, los lazos orgánicos que exceden toda causalidad analítica; opondremos entonces, tanto como sea necesario, comprender y explicar” [Ricœur, *op. cit.*:26].

⁴⁴ Sobre todo en dos artículos Lacan trabaja el problema de la verdad en este sentido [Lacan, 1984:773-807].

porque si bien verdad podría haber sólo una, saberes hay muchos. De esa forma, la verdad no puede ser dicha toda, porque el saber se puede acrecentar continuamente.⁴⁵

La verdad es lo que le falta al saber para su realización. Según Lacan, la verdad no puede ser dicha porque resulta intolerable. Pero ello no implica que no se pueda construir. Es decir, para el sujeto en psicoanálisis, la *verdad* nunca podrá ser revivida; los sucesos de la vida del individuo nunca volverán a encontrarse igual que como existieron, pero ello no implica que no se pueda hacer una construcción de ellos. Ya no como adecuación a los objetos o lo realmente ocurrido en el pasado, sino como una manera de reconstruir la historia individual para darle sentido.

Así, creemos que en historia se puede retomar este concepto lacaniano de verdad. Los eventos ocurridos en el pasado pueden ser reconstruidos desde el presente, en una aproximación de su escritura al mismo tiempo que de su análisis y explicación. Que un evento sea algo que no se verá dos veces no descarta que se le explique [Veyne, *op. cit.*].

En el relato que hemos hecho se puede observar la necesidad de la reconstrucción del pasado, tal como Lacan plantea la búsqueda de la reconstrucción individual de la historia personal para darle sentido. Sara buscaba conocer la historia de Simón y dedicó casi 26 años para lograrlo: era una manera de reconstruir y darle sentido a su vida. Dado que su historia pertenece a la historia nacional y regional, su reconstrucción personal podría permitir también una construcción del pasado nacional. Quizá hacer la historia del tiempo presente es un poco hacer el psicoanálisis nacional [Perrot, s/f:252 y ss].

Al escribir una historia individual, nos vimos inevitablemente enfrentados a la necesidad de reconstituir un contexto colectivo. Se trata, pues, de la cuestión de cómo escribir un relato que una lo singular y lo colectivo en la historia. Podríamos decir incluso los singulares y los colectivos, pues se unían las tramas de varios individuos y de al menos dos países.

La historia de Sara, Simón y Mauricio es ejemplar respecto del horror en la historia de América Latina. Su historia personal no es sino una de las muchas que acontecieron durante los años setenta y ochenta en varios países de esta región. La propia Sara ha repetido en diferentes ocasiones que su

⁴⁵ La frontera entre la verdad y el saber es muy endeble. Debido a esto, Lacan propone entender ambos conceptos a través de la banda de Moebius. En un sentido topológico encontraríamos la verdad en un lado de la banda y el saber en la otra. Ambos lados de la banda se tocan, pero no son el mismo.

objetivo no se limitaba a encontrar a Simón, sino que era una lucha porque las violaciones a los derechos humanos, cometidas durante la dictadura militar en Uruguay, no cayeran en el olvido.⁴⁶ En ese sentido, su historia resulta ejemplar para hablar de procesos sociales que incluyeron a muchos individuos con vivencias similares.

Durante la campaña de 1989 contra la Ley de Caducidad, Sara grabó un video y en él afirmaba:

Mi nombre es Sara Méndez. Cuando mi hijo Simón tenía apenas 20 días fue arrancado de mis brazos. Hasta hoy no lo he podido encontrar: la ley de caducidad me impide investigar. Mi corazón me dice que Simón está vivo. Usted este domingo, ¿me ayudará a encontrar a mi hijo?⁴⁷

Así, a través de su propio ejemplo, Sara hablaba de un problema de la sociedad. En ese sentido, la historia personal de muchos uruguayos y la historia nacional de Uruguay comparten caminos. Por una parte, desde la necesidad de algunas personas de conocer lo ocurrido con sus familiares, en ocasiones para recuperarlos —sería el caso de los niños, ahora ya adultos— o para saber qué ocurrió con ellos y de esa manera poder realizar un duelo. Por otra parte, desde la necesidad de la escritura de la historia nacional, sobre todo del periodo de la dictadura respecto de la represión. Al respecto dicen Maren y Marcelo Viñar, psicoanalistas uruguayos:

Desde nuestra experiencia clínica y desde las postulaciones del discurso freudiano, pensamos que la ilusión de borrar y empezar cuenta nueva es un idealismo peligroso, y que el pacto de silencio para anular y exorcizar el horror vivido alimenta conflictos latentes y resentimientos que, de no elaborarse en la palabra, derivarán hacia la violencia en acto no simbolizada. Entendemos que sólo la memoria puede exorcizar el horror vivido y preparar las condiciones de un olvido constructivo [Viñar, 1993:117].

⁴⁶ Sara Méndez señaló que los familiares de desaparecidos “nunca creímos que éstas fueran tragedias personales” y que por eso encontraban “lógico que los reclamos estuvieran en las plataformas de lucha de nuestra central obrera, del sindicato, del centro de estudio, de la comisión de fomento del barrio. Nunca creímos que la verdad fuese privada” [Méndez, 2002:4].

⁴⁷ El video no fue transmitido por las cadenas de televisión, con el argumento de que hacía más mal que bien a la opinión pública. No obstante, fue difundido en diversos actos de la Comisión Pro Referéndum.

Se trata, entonces, de un pasado reciente al cual no somos ajenos los historiadores. Y si bien ya dijimos que en toda historia, incluso la del tiempo presente, deben estar siempre en el horizonte la objetividad y el anhelo de aproximarnos a verdades tentativas, no es menos cierto que, como dice Bédarida, la relación entre historia y ética está impuesta desde el inicio. Este historiador francés se pregunta cómo construir una historia del tiempo presente sin hacer juicio alguno, cuando ella se define tanto por su relación con el futuro como por su relación con el pasado [Bédarida, *op. cit.*:398].

Para finalizar este trabajo, quisiéramos citar a Pierre Laborie:

[...] Ahí como en otras partes, el pasado debe responder a las preguntas del mundo de hoy. A todas las preguntas. Contrariamente a los crispamientos que alimentan las desestimaciones y los rumores destructivos, no sustraerse a las preguntas del tiempo presente es el mejor modo (¿el único?) de resistir a la mecánica implacable del olvido [Laborie, *op. cit.*:141].

BIBLIOGRAFÍA

Actes de la journée d'études de l'Institut d'Histoire du Temps Présent, 14 de mayo, 1992.

Aguilar, C. et al.

1990 *La migración del retorno*, Montevideo, Fondo de Cultura Universitaria (FCU).

Aguirre, Bayley M.

1985 *El Frente Amplio. Historia y documentos*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental (EBO).

Allier, Eugenia

2001a "El concepto de verdad en Lacan. Los *Escritos*: 1946-1966", en *Revista Tramas*, núm. 17, México, UAM-Xochimilco, diciembre, pp. 137-155.

2001b "La izquierda en las transiciones a la democracia. El caso uruguayo", en *Secuencia*, nueva época, núm. 49, México, Instituto de Investigaciones Dr. Mora, enero-abril, pp. 130-142.

2003 "La mémoire et l'oubli dans l'espace public: les violations des droits humains en Uruguay, 1985-2001", en Barril, C., M. Carrel, J. C. Guerrero y A. Márquez (eds.), *Le public en action. Usage et limite de la notion d'espace public en sciences sociales*, París, L'Harmatan, Collection Logique Politique.

Amorín, Carlos

1996 *Sara buscando a Simón*, Montevideo, Brecha Ediciones.

2002 *Sara y Simón, historia de un reencuentro*, Montevideo, Ediciones NORDAN-Comunidad Brecha.

Asociación Abuelas Plaza de Mayo

1999 *Niños desaparecidos, jóvenes localizados en la Argentina desde 1976 a 1999*, Buenos Aires, Temas Grupo Editorial.

Bédarida, François

s/f "Temps présent et présence de l'histoire", p. 141.

Blixen, Samuel

1994 (2000) *El vientre del Cóndor. Del archivo del Terror al caso Berríos*, Montevideo, Brecha Ediciones.

2002 "Sara Méndez encuentra a Simón", en *Brecha*, año XVI, núm. 851, 22 de marzo, p. 1.

Caetano, G. y Rilla, J.

1989 *Breve historia de la dictadura*, Montevideo, EBO-Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH).

Caetano G., P. Mieres, J. Rilla y C. Zubillaga

1991 *De la tradición a la crisis. Pasado y presente de nuestro sistema de partidos*, Montevideo, EBO/Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH).

Calloni, S.

2001 *Operación Cóndor, pacto criminal*, México, La Jornada Ediciones.

Candau, Joel

1998 *Mémoire et identité*, París, PUF.

Castagnola, J. L. y P. Mieres

1988 *La ideología política de la dictadura*, Montevideo, EBO.

Chartier, Roger

s/f "Le regard de l'historien moderniste", en *Écrire l'histoire du temps présent*, pp. 249-252.

CNRS

1993 *Ecrire l'histoire du temps présent*, París.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas

1984 *Nunca más*, informe de la CONADEP, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

De Sierra, G.

1977 "Consolidación y crisis del capitalismo democrático en Uruguay", en González Casanova, P. (ed.), *América Latina. Historia de medio siglo*, México, Siglo XXI, pp. 428-453.

1989 "Sistema y partidos políticos en el Uruguay de la crisis", en Meyer, L. y J.L. Reyna (eds.), *Los sistemas políticos en América Latina*, México, Siglo XXI, pp. 153-195.

Debray, R.

1974 *Les épreuves du feu, 1 La critique des armes*, París, Seuil.

González, L. E.

1993 *Estructuras políticas y democracia en Uruguay*, Montevideo, FCU-Instituto de Ciencias Políticas.

Hackl, E.

1998 *Sara y Simón. Una historia sin fin*, Barcelona, Círculo de lectores-Galaxia Gutenberg.

Joutard, Philippe

1999 *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, FCE.

Laborie, Pierre

1993 "Histoire et résistance: des historiens trouble-mémoire", en *Écrire l'histoire du temps présent*, CNRS, París, pp. 133-141.

Lacan, J.

1960 "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos*, tomo 2, México, siglo XXI, pp. 773-807.

1984 "La ciencia y la verdad", en *Escritos*, tomo 2, México, Siglo XXI, pp. 834-856.

Machado, M. y C. Fagúndez

1991 *Los años oscuros. Cronología documentada (1973-1979)*, Montevideo, Monte Sexto.

Méndez, Sara

2002 "Nunca creímos que la verdad fuera privada", en *La República*, 2 de mayo, p. 4.

Nosiglia, J.

1985 *Botín de guerra*, Buenos Aires, Cooperativa Tierra Fértil.

Perrot, Michelle

s/f "Le regard d'une historienne du XIXe siècle", en *Écrire l'histoire du temps présent*, pp. 252-256.

Ricœur, P.

1955 *Histoire et vérité*, París, Seuil.

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil.

Ronzoni, Raúl

2000 "Gerardo Vázquez: 'Muchos creen que la única víctima fue Sara Méndez, pero no hay víctimas y verdugos; todos somos víctimas'", en *Búsqueda*, año XXIX, núm. 1049, 25 de mayo, p. 64.

Rouso, Henry

s/f "La mémoire n'est plus ce qu'elle était", en *Écrire l'histoire du temps présent*, pp. 105-113.

Servicio, Paz y Justicia

1989 *Uruguay nunca más. Informe sobre la violación a los Derechos Humanos (1972-1985)*, Montevideo, SERPAJ.

Trebitch, Michel

s/f "La quarantaine et l'an 40. Hypothèses sur l'étymologie du tempsprésent", en *Écrire l'histoire du tempsprésent*, pp. 63-76.

Veyne, P.

1971 *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil.

Viñar, Maren y Marcelo

1993 "El tiempo de terror. Efectos de fractura en la memoria y los ideales", en *Fracturas de memoria. Crónicas para una memoria por venir*, Montevideo, Trilce, p. 117.

Wachtel, Nathan

1999 "Memoria e historia", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 35, enero-diciembre, pp. 70-90.

Zubillaga, C. y R. Pérez

1988 *La democracia atacada*, Montevideo, EBO.

Ayudar a la memoria. El uso de planos históricos y de fotografías aéreas en la etnografía de la vivienda urbana¹

Claudia C. Zamorano Villarreal

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tlalpan

RESUMEN: Reflexionando sobre algunas limitaciones de la entrevista y la observación directa como herramientas privilegiadas de la etnografía, ponemos a prueba la utilidad de fotografías aéreas y documentos de archivo como fuentes alternativas para una etnografía de la vivienda urbana. Nos centramos en el caso de una familia del Distrito Federal y su vivienda, en cuyo análisis combinamos cinco técnicas: multi-entrevista, observación directa, análisis de planos históricos e interpretación de cinco fotografías aéreas tomadas entre 1950 y 1999.

ABSTRACT: After a reflection upon the limited range of ethnography's paramount tools (the interview and direct observation), I attempt to explore aerial photographs and archival documents as alternative sources to elaborate an ethnography of urban dwelling. My case study is a family and its home in Mexico City, and it will combine five techniques: multiple interview, observation, analysis of historical plans and the interpretation of five aerial pictures made between 1950 and 1999.

INTRODUCCIÓN

Desde siempre, la etnografía ha privilegiado la entrevista y la observación directa como herramientas que le permiten analizar a individuos, instituciones y agentes que, encontrándose generalmente en espacios pequeños —centros

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el V Encuentro de Investigadores de Culturas y Ciudades Contemporáneas (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 28 de agosto de 2000). Agradezco a Rafael Cordero y Alberto Falcón por la orientación que me han brindado en el Archivo Histórico de la ciudad de México, así como los valiosos comentarios de Magdalena Barros y Carmen Icazuriaga del CIESAS D. F.

de trabajo, comunidades rurales o barrios urbanos— están en constante interacción. Pero si bien muchos investigadores han señalado las limitaciones de dichas herramientas, pocos de ellos nos conceden alternativas para superarlas.² En el intento de encontrar y sistematizar dichas alternativas, y en el marco de una investigación intitulada “Vivienda y familia en la colonia Michoacana: una colonia de clase media del centro de la Ciudad de México”,³ he intentado reflexionar sobre los datos y las fuentes más apropiadas para sentar las bases de una etnografía que trata de contrarrestar el carácter subjetivo de la memoria humana y que no se conforme con las realidades parciales de las monografías. En pos de esos objetivos, dicha etnografía intenta servirse de diversas fuentes, como periódicos, archivos, fotografías, fichas censales, etcétera, para ayudar a la memoria, tanto la de nuestros informantes como la de los espacios urbanos en constante transformación.

En el presente documento expondré algunos resultados de esas reflexiones, centrando el interés en las ventajas y desventajas del uso de fotografías aéreas y de planos históricos como herramientas de apoyo para la comprensión de las evoluciones y las transformaciones de las viviendas urbanas.

En la primera sección se aborda el problema de la diferencia de testimonios que pueden emitir varios actores sobre un mismo hecho, explicándolo a través de la diferenciación en el proceso de construcción del recuerdo al seno de un grupo familiar, aunado a las diversas situaciones de entrevista que influyen en la producción del discurso.

En la segunda sección se observan otras limitaciones de la entrevista, las cuales tienen que ver con el paso del tiempo, sea el deceso de las personas susceptibles de contarnos la historia que queremos reconstruir, los problemas de memoria que puedan padecer los informantes por ser de edad avanzada, o el distanciamiento del entrevistado respecto del fenómeno que se quiere indagar. La diferenciación de la construcción del recuerdo, la situación de

² Alain Mayne y Susan Lawrence, por ejemplo, tratan de reconstruir la historia de Little Lon (un barrio situado en Melbourne, Australia). Los autores observan, por un lado, la escasez de datos confiables para reconstruir el contexto histórico del barrio y, por otro, una abundancia de mitos y leyendas acerca de él. Ellos proponen entonces reflexionar en torno a una “etnografía del lugar”. En este caso se trata de revitalizar el materialismo histórico a través de un riguroso análisis hemerográfico y etnográfico, que intente rescatar las particularidades de los lugares y sus zonas circundantes, conservando una serie de referencias a otros estudios locales. Asimismo, los autores sugieren aplicar algunas técnicas arqueológicas [v. Mayne, 1999].

³ Investigación en curso en el seno del CIESAS D. F. desde septiembre de 2000.

entrevistas, la pérdida de las personas susceptibles de ser entrevistadas y los límites de la memoria humana son, entonces, cuatro problemas que nos invitan a integrar a la presente investigación un conjunto de fotografías aéreas y un acervo de planos históricos de la colonia en cuestión. ¿Cuál es la utilidad de estos materiales en la reconstrucción de la historia de una casa? ¿Cuáles son sus límites? ¿Pueden estas fuentes ayudarnos a verificar las hipótesis centrales del trabajo, las cuales —como veremos en esta misma sección del artículo— tratan de comprender quiénes se apropian del espacio doméstico común y cómo lo hacen?

En la tercera sección se intentará dar respuesta a estas preguntas a través de un estudio de caso en el que se mezclan el método de la multientrevista de Oscar Lewis [1961, 1985], la observación directa, el análisis de los planos históricos con los que se proyectó la colonia Michoacana y la observación de cinco fotografías aéreas tomadas en la zona entre 1950 y 1999.

CONSTRUCCIÓN DEL RECUERDO Y LA SITUACIÓN DE ENTREVISTA: *EL EFECTO RASHÔMON*

En esta sección retomo parte de los resultados del libro *Naviguer dans le désert: Itinéraires résidentiels á la Frontière Mexique-Etats-Unis* [Zamorano, s/f].⁴ Uno de los objetivos de este trabajo fue analizar la relación entre vivienda y familia en un grupo de casas de autoconstrucción. A partir de estos análisis se llegó a comprender que, en la autoconstrucción, la producción del espacio doméstico sigue estrechamente la historia de cada uno de los miembros de la familia, pues a través de la cronología de la construcción de algunos espacios, la destrucción o el abandono de otros y las diferentes remodelaciones que tiene una vivienda a lo largo de su historia, podemos ver reflejadas las necesidades de cada miembro de la familia en materia de vivienda, así como sus momentos de crisis y de auge, tanto económicos como afectivos o emocionales.

En este trabajo me fundé en la autobiografía, el análisis de fotografías de familia y la observación directa de la vivienda (tanto de su estructura y como de los materiales de construcción utilizados). Siguiendo el método de Oscar

⁴ La información que retomo en el presente texto corresponde al capítulo VIII: "L'autoconstruction d'une maison, la construction de l'indépendance et le façonnement de la mémoire: La frérèche Henriquez".

Lewis, entrevisté a la mayor parte de los miembros de la familia y obtuve diferentes versiones de la historia familiar y de la vivienda. Así, pude corroborar tres ventajas que Lewis resalta de su método: la de validar la veracidad de ciertos hechos, la de contrabalancear el carácter subjetivo inherente a la autobiografía y la de conocer la diferenciación en la producción de los recuerdos de cada uno de los entrevistados [Lewis, *op. cit.*].

En las diferentes versiones registradas se identificó una especie de columna vertebral que guiaba y articulaba las historias de la casa. Esta columna permitió escribir una historia coherente de las casas estudiadas. Sin embargo, encontré ciertos problemas relacionados con el tercer punto que señala Lewis: el proceso de construcción del recuerdo.

“¿Ves este muro? Yo lo construí con mis propias manos”. Ésta era más o menos la frase que me confiaba la mayoría de los miembros de la familia Henríquez⁵ sobre el muro más bello y mejor construido de la casa. ¿Se trataba de lo que los antropólogos llaman “puesta en escena”? ¿Sería acaso una mentira? ¿Sería una cuestión de mala memoria?

Puesto que esos tres fenómenos se producen invariablemente en cualquier entrevista o en cualquier trabajo de representación de sí mismo a través de la palabra, me inclino a pensar que las diferencias en los testimonios se ligan también a dos cuestiones ineludibles: las características inherentes a la construcción del recuerdo y a las diversas situaciones de entrevista que podemos experimentar. En efecto, cada miembro de la familia parece interiorizar la historia de su familia y de su vivienda de una manera individualizada.

Asimismo, el modo de expresar esta historia de manera verbal es bastante personalizado.

Las discordancias entre tales testimonios me hacen pensar en algo que, siguiendo de nuevo a Lewis [1985] podemos llamar “el efecto Rashômon”. Tal efecto hace alusión a la célebre película de Kurosawa⁶ que me permito recordarles: la historia se sitúa en Japón, exactamente en Kyoto, hacia finales del siglo XIX. Un monje, un leñador y un soplón esperan bajo la puerta de Rashô (entonces en ruinas) a que una tempestad se calme. Mientras tanto, comentan un proceso penal que acababa de tener lugar en la ciudad contra Tajômaru,

⁵ Como lo exige la ética antropológica, los nombres aquí presentados son ficticios, a fin de preservar el anonimato de mis informantes.

⁶ Se trata de la obra filmográfica “La puerta de Rashômon” que, en 1950, le valió a Kurosawa la Palma de oro en el Festival de Cannes.

acusado de haber asesinado a Kanazzawa. Éste último y su esposa paseaban en el bosque cuando Tajômaru los abordó y, después de amagar al marido, abusa de la mujer. Hasta ahí, las declaraciones parecen concordar. Pero, para saber quién perpetró el asesinato y, sobre todo, cuáles fueron sus motivos y circunstancias, surgen serios problemas porque los testimonios recabados —cada uno de ellos con una coherencia sorprendente— divergen demasiado.

Dichos testimonios hacen pensar que no sólo el acusado podría ser culpable, sino también el soplón (quien afirma haber presenciado la escena) y la esposa de Kanazzawa. La trama da a pensar que incluso pudo haberse tratado de un suicidio. El monje, contrariado ante esas adversidades, se pregunta: “¿Nadie es capaz de decir la verdad? ¿Hay que perder la confianza en la verdad y en la humanidad?” El soplón, un personaje irónico, responde: “No es que ellos no quieren decir la verdad. Ellos no son capaces de verla, pues la verdad es demasiado dolorosa”.

Como en la puerta de Rashô, cada miembro de la familia Henríquez pronunció testimonios muy diferentes a propósito de la historia de su casa. Yendo en el sentido del soplón de Kurosawa, la explicación de estas divergencias se puede encontrar en los pasajes sumamente dolorosos —proclives a querer ocultar u olvidar— que vivió la familia después del alumbramiento de varios hijos ilegítimos por parte de las hijas, del alcoholismo del padre y la huida de la madre. Pero la propuesta de Kurosawa y los resultados de este trabajo parecen ir más lejos, invitándonos a considerar dos cuestiones estrechamente interrelacionadas: la construcción de la memoria individual en un marco colectivo y la edificación del testimonio, que además de tener que ver con la memoria, se explica por las circunstancias específicas en que se da una entrevista.

Respecto al primer punto, es posible decir junto con Josette Coenen-Huther que “ninguna memoria individual se parece a otra ni abarca enteramente ninguna memoria colectiva” [Coenen-Huther, 1994:19]. Esto quiere decir que existe una manera individual de apropiarse de la memoria colectiva que, en el caso de la familia Henríquez, observamos de manera contundente debido a que la familia está bastante fragmentada. Por dicha fragmentación —aun viviendo bajo el mismo techo e incluso en hacinamiento— el proceso de construcción de recuerdos se convirtió en un acto individualizado al extremo.

Pero el caso de la familia Henríquez no es excepcional. Podemos decir incluso que, en familia, esta forma individualizada de aprehender la historia colectiva es una regla. Ciertamente, la familia —el marco social de la memoria donde

domina la oralidad [Le Wita, 1984:57 y ss]— es donde se produce y se transmite la memoria familiar. Pero esto no impide que cada miembro de la familia produzca su propia historia a partir de lo que ha visto, entendido, sentido e imaginado, tanto al interior como fuera de su espacio doméstico.⁷

En la construcción de su memoria, el individuo “escoge” de manera consciente o inconsciente lo que retendrá, lo que olvidará, lo que quiere contar y cómo remplazará los hechos que ha olvidado o que ha decidido guardar para sí mismo (sea utilizando palabras o guardando silencio). Por este motivo la divergencia de testimonios no se explica únicamente por la manera individual con la que nuestros informantes pueden captar la historia colectiva, sino también por la manera en que ellos quieren o pueden contarnos su propia historia. En este sentido, el caso de la familia Henríquez me convenció de que la historia se vive en el presente y no se cuenta con facilidad a una persona extraña que viene a indagar sobre su vida. Esto significa que nuestros informantes nos contarán una historia claramente permeada por tres factores interrelacionados: las inquietudes que ocupan su espíritu al momento de nuestro encuentro, la idea que quieren transmitir de ellos mismos y la representación que se hacen de nosotros como encuestadores o personas.

La consideración de estos problemas, inherentes a la memoria y a la palabra, nos conduce entonces conceder mayor importancia a las diversas situaciones de la entrevista que se nos puedan presentar. Es decir, tenemos que aprender a escuchar las palabras, los silencios y los sobreentendidos, y a obtener elementos para analizar esos tres factores que acabo de señalar: las preocupaciones inmediatas de nuestros interlocutores, la representación que nos quieren transmitir ellos mismos, así como la representación que se hacen de nosotros.

Con estos tres elementos se origina una especie de alquimia con los entrevistados, produciendo en cada vez una situación de trabajo particular que debemos tomar en consideración tanto durante el análisis como a la hora de presentar nuestros resultados de campo.

Vimos así dos problemas centrales de la entrevista: la diversidad de formas con la que los individuos retienen en su memoria un mismo fenómeno o hecho, y el sesgo de la información que provoca la situación de la entrevista.

⁷ Esta manera individual de ampararse de la historia colectiva debería ser tomada en consideración cuando emprendemos la tarea de captar la historia de una casa (o de un fenómeno social más amplio) a partir de la entrevista, y también cuando, con esta meta, pretendemos retener como informador privilegiado a un miembro de la familia más que a otro. En fin, cuando queramos considerar a la familia como un todo homogéneo e indivisible.

A pesar de estos problemas, me parece que la entrevista, esta memoria que se transmite por la oralidad, difícilmente podría ser reemplazada en los estudios etnográficos. La entrevista constituye nuestra fuente principal y, por ello, me parece indispensable realizar un análisis objetivo de las subjetividades que la componen. Pero, ¿qué hacer cuando prescindimos de una buena parte de estas memorias vivas?

LAS NUEVAS CONDICIONES Y PRETENSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

En efecto, en mi estudio de Ciudad Juárez tuve la fortuna de encontrarme con la mayor parte de los miembros de las familias analizadas y que ellos mostraran muy buena disposición para recibirme durante varios días en su casa, para dejarme visitar todos los rincones de sus casas y, sobre todo, para permitirme escuchar sus testimonios. Empero, en el trabajo que realizo actualmente en el centro de la ciudad de México me he expuesto a otras condiciones de investigación, ligadas principalmente a la amplitud del periodo que pretendo estudiar, el cual es de 68 años. Veamos algunas características de la colonia Michoacana antes de explicar las nuevas condiciones y pretensiones de la investigación.

LA COLONIA MICHOACANA: SUS FAMILIAS, SUS VIVIENDAS Y EL ENTORNO URBANO

La colonia Michoacana fue creada en 1936 por unas 200 familias originarias de diferentes estados del país que dependían, en su mayor parte, de la naciente industria de la capital. Por medio de créditos moderados, el gobierno de Lázaro Cárdenas les asignó pequeñas casas individuales que, con el paso del tiempo, cada familia fue transformando en función de sus necesidades y de sus posibilidades, al grado que en la actualidad un observador desprevenido no podría imaginar que las viviendas tuvieron un pasado común hace 68 años.

Esta colonia se ha caracterizado por tener una población bastante cohesionada, una singularidad que a la vez es producto y productora de cierto grado de estabilidad. Hay familias de cuatro generaciones en las que al menos uno de los miembros de cada generación ha vivido en la colonia. A pesar de esta relativa estabilidad, es posible constatar una progresiva sustitución de la clase obrera fundadora por una clase media. Por una parte, las familias instaladas en fechas recientes —por lo general compradoras de su vivienda— parecen tener una situación económica más holgada que los

pioneros de la colonia. Por otra parte, los hijos de aquellos obreros de los años treinta, asistiendo a lo que fue denominado “milagro mexicano”, vivieron un sensible ascenso social gracias al ejercicio de profesiones liberales y del comercio. Algunos de ellos se desplazaron hacia suburbios construidos durante los años sesenta y setenta, mientras que otros se quedaron en la colonia, construyendo y reconstruyendo ese viejo espacio.

La colonia y las casas fueron diseñadas respectivamente por los arquitectos Orozco y Legarreta, quienes formaban parte del movimiento autodenominado “Los Arquitectos Radicales”. Se trataba de un grupo de intelectuales con aspiraciones socialistas quienes, durante los años treinta, lograron poner en práctica algunas de sus concepciones gracias a los postulados que seguía el Estado revolucionario [v. Sánchez, 1999:65 y ss]. El diseño de la colonia Michoacana es, entonces, una especie de utopía socialista que casi encontró su lugar en la actual delegación Venustiano Carranza. Al ser concepción especial de la arquitectura, destinada a las familias obreras, en los planos se observan grandes jardines, escuelas, centros comunitarios y deportivos, áreas verdes, etcétera. Casi 80% del espacio estaba destinado a estas instalaciones. Asimismo, se proyectaron ocho modelos de casas, de los cuales tres se vieron cristalizados en la colonia. Los modelos 2 y 3, que se ubicaban en algunas esquinas y contaban con dos plantas, y el modelo Z, más modesto, que contaba con una sola planta. Los tres modelos mencionados tenían una característica en común: estar asentados sobre 40 o 50% de lotes que medían entre 105 y 140 metros cuadrados.

Sesenta y cinco años más tarde, el devenir del paisaje urbano de la colonia es más bien decepcionante, sobre todo en materia de áreas verdes y espacios abiertos que fueron consumidos poco a poco por la urbanización, dejando únicamente un deportivo que, aunque es bastante espacioso, tiene poco que ver con el diseñado por los arquitectos.

Por el contrario, los resultados son estimulantes en materia de educación: además de las instalaciones de la Vocacional 5, abundan los jardines de niños, las secundarias y las escuelas primarias, entre las cuales figura la escuela Michoacana, el nicho del proyecto de educación socialista de Lázaro Cárdenas.

En materia de vivienda los resultados parecen apasionantes: al interior de los lotes el espacio construido aumentó de manera vertiginosa, dejando escasos recuerdos de los amplios patios que componían las viviendas y aprovechando los techos de loza para construir segundos, terceros y hasta cuartos pisos. Según la fotointerpretación realizada, el espacio construido en los lotes de las casas aumentó cerca de 400% entre 1936 y 1999.

PLANO DE CONJUNTO DE CASAS PARA OBREROS
DE LA VAQUITA (AHORA COLONIA MICHOACANA)



Fuente: DDF, Dirección de obras públicas, Oficina de planeación, *Plano de conjunto de casas para obreros en terrenos de La Vaquita*, firma del arquitecto F. Orozco G., México, D. F., junio de 1935.

FOTOGRAFÍA AÉREA DE LA COLONIA MICHUACANA EN 1999



Fuente: INEGI, 1999.

LA INVESTIGACIÓN: ALGUNAS HIPÓTESIS DE TRABAJO

Justamente sobre la transformación de los espacios construidos al interior de los lotes se forja el interés central de esta investigación. En ella, se intenta comprender la interacción que se establece al interior de la familia y los papeles que desempeñan cada uno de sus miembros en los procesos de construcción y apropiación del espacio doméstico común. La hipótesis central dice que la vivienda —su forma y su distribución— es el producto de la interrelación entre tres tiempos: el individual, el familiar y el social. Las hipótesis secundarias también son tres:

- 1) En el proceso de producción de la vivienda, la división del trabajo se realiza según los papeles simbólicos, económicos y morales que cada miembro asume en los diferentes momentos de su ciclo de vida.
- 2) La apropiación de este espacio se realiza también de manera individual y diferenciada, según sea el papel de cada miembro y el ciclo de vida familiar e individual: si bien en las primeras fases los padres la coordinan, más tarde, mientras algunos hijos dejan la casa paterna, otros hacen suyas ciertas partes de ésta para convertirlas en lugares de producción de recursos (talleres, comercios, etcétera), o bien para hacer de ellas un espacio de reproducción (vivienda compartida).
- 3) En esa combinación de tiempos individuales, familiares y sociales no existe sincronía alguna. Es decir, esas realidades y tiempos no andan al mismo paso y las influencias no son unilaterales, directas ni regulares. Existe más bien una pluralidad de temporalidades y de cronologías que nos permite comprender que, si los fenómenos macrosociales se explican a partir de ciertas coyunturas, los tiempos familiares e individuales responden a cronologías y lógicas distintas. Incluso la comprensión de estas lógicas y cronologías podría permitirnos una nueva lectura de algunos fenómenos macrosociales, como la estructuración de los mercados de la vivienda, la dinámica urbana de crecimiento y las políticas urbanas mismas.

LOS BEMOLES DEL TIEMPO Y LA DISTANCIA: LAS CONDICIONES DE ENTREVISTA

Uno de los primeros días de trabajo de campo, cuando conversaba con la señora S. en el umbral de su puerta, pasó un vecino que, desde lejos, le recordó que a las ocho de la noche tenían cita para rezar el rosario del señor V.

“Figúrate niña”, comentó la señora S. tratando de reanudar el diálogo que habíamos establecido, “el señor V. falleció hace unos días, era uno de los últimos fundadores que estaba aquí con nosotros”. Al oír esta frase sentí que una buena parte de mi investigación se había perdido. Aunque logré contactar a varios de los hijos de los pioneros, los agentes susceptibles de contarme con más detalle los orígenes de la colonia y sus evoluciones “ya no están con nosotros”.

Un problema adicional, del que me percaté en algunas entrevistas, es que los hijos de esos obreros de los años 30, con edades comprendidas entre los 60 y 70 años, comienzan a padecer algunos problemas de memoria. Así, su discurso es un tanto desordenado y los acontecimientos parecen no tener fechas. Otros entrevistados glorifican de manera desmesurada la memoria de la colonia o se detienen mucho tiempo en anécdotas personales que, aunque no dejan de ser interesantes, se desvían del interés central de la entrevista. En otros casos, los hijos de los obreros que salieron de la colonia desde hace varios años, aunque emiten discursos muy elocuentes, por la distancia que tienen respecto de su antigua morada y de su entorno, olvidan una buena parte de su historia.

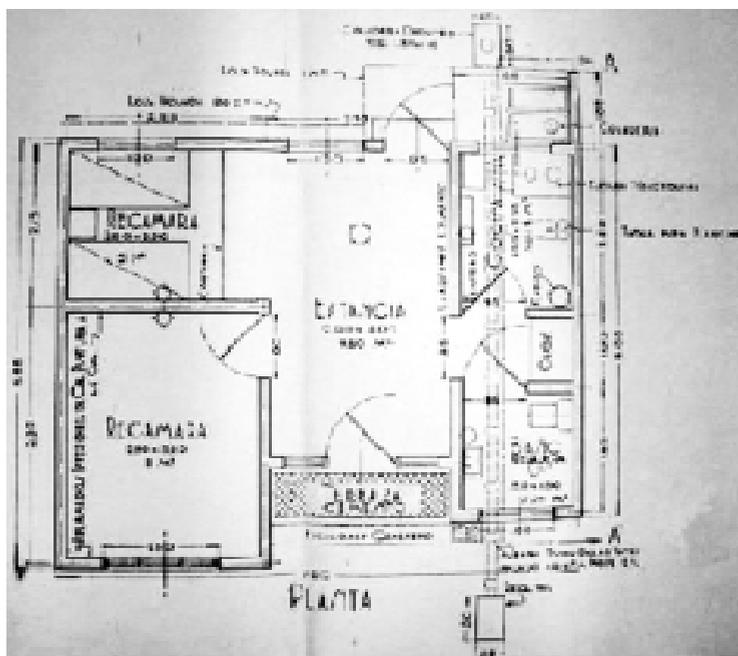
En resumen, podemos decir que cuando se trata de reconstruir alguna historia de “largo alcance” (más de 50 años) con métodos etnográficos, corremos el riesgo de haber perdido a un buen número de nuestros interlocutores idóneos, que en este caso son los fundadores de la colonia. Otro problema ligado a esta periodicidad tiene que ver con los límites de la memoria humana y con los efectos del olvido.

Considerando estos problemas, me parece más necesario que nunca complementar las voces humanas con “voces de papel” procedentes de diferentes fuentes: archivos, hemerotecas, trabajos realizados por otros autores en ésta y otras colonias, así como de planos históricos y fotografías aéreas (que es el tema de este artículo).

Tratemos de evaluar la utilidad de estas fuentes alternativas analizando la historia de una familia, que nombraremos Zapata, y su vivienda. En este caso ya fallecieron tanto el padre de familia (quien consiguió el crédito para adquirir la vivienda) como la madre (quien, según las entrevistas, asumió un papel central en la toma de decisiones en materia de la vivienda). Además, como veremos más adelante, sus hijos (que tienen ya entre 65 y 78 años) dejaron de vivir en la colonia desde hace una veintena de años o más, aunque la visitaban frecuentemente mientras su madre vivió ahí (hasta 1984). Después, los miembros de la familia conservaron tenues lazos de amistad

con algunos vecinos. Se ven entonces dos condiciones de investigación medianamente adversas: la pérdida de los padres fundadores y un distanciamiento (aunque moderado) de los hijos respecto del espacio que los vio crecer. A pesar de ello, insistí en entrevistar a los tres hijos de la familia, a la esposa de uno de ellos y a una nieta. Es importante señalar que yo conocía a la familia Zapata desde mi infancia, lo que me permitió entablar con ellos una relación con relativa facilidad. No obstante, es indudable que la proximidad creó algunos sesgos de información en los que no me detendré en este artículo para poder concentrarme en la utilización de fuentes alternativas.

PLANO DE VIVIENDA TIPO Z



Fuente: DDF, Dirección General de Saneamiento Urbano y Obras Públicas, Proyecto de casas para obreros, firma Legarreta, 1934.

Una de las partes centrales de las entrevistas instaba los interlocutores a mencionar los cambios en el espacio construido y tanto los actores como las razones que los condujeron. En la mayoría de las entrevistas nos apoyábamos en una copia del plano original de la casa, lo que nos permitió tener una guía de conversación. Las fechas de las transformaciones efectuadas en el espacio

eran recordadas con dificultad, y se ubicaban más bien a partir de eventos familiares como el nacimiento de tal hijo, la pérdida del empleo, un casamiento, etcétera. Por este motivo, la elaboración de la genealogía familiar resultó esencial. Las historias emitidas por los entrevistados coincidían bastante, aunque algunos eventos eran sustituidos por expresiones como “no me acuerdo” o “pregúntale a mi hermano”. Con los puntos más relevantes de cada testimonio construí una historia única de la casa, que fui plasmando en croquis y cotejado con las fotografías aéreas de los diferentes años. Veamos entonces los resultados de este procedimiento.

LA FAMILIA ZAPATA: UN ESTUDIO DE CASO

La familia Zapata llegó de Tampico a la ciudad de México en 1929. A decir de uno de los hijos, la inmigración se dio por causas familiares. Sin embargo el otro hijo sostiene que llegaron a la capital después de que el padre de familia vivió algunos conflictos sindicales en la compañía petrolera El Águila, donde tenía un puesto de confianza. La familia del señor Zapata lo recibió con una oferta de trabajo en una fábrica de juguetes y con la posibilidad de ocupar un cuarto de vecindad en la colonia Morelos. Siendo empleado regular, el señor Zapata cubrió fácilmente los requisitos necesarios para solicitar un crédito de vivienda, obteniendo en 1936 una casa del tipo Z, el modelo más difundido en la colonia por su sencillez y su bajo costo. La vivienda contaba con un baño, una cocina, una estancia y dos recámaras, y estaba asentada sobre 40% de un lote que medía 7.5 metros de ancho y 16 metros de largo.

Los principales representantes del movimiento de Arquitectos Radicales comulgaban con ciertas ideas higienistas del primer mundo, que intentaban introducirse a los hogares obreros y definir las pautas de su comportamiento habitacional. Además, la regencia de la ciudad —que se encargaba del financiamiento— trató de definir el perfil que debían cumplir los usuarios: habrían de tener un empleo estable, estar casados (y de preferencia tener hijos) y tener entre 25 y 50 años de edad [DDF, 1934:69].

Sin embargo, una vez obtenida la vivienda, la familia adaptó el espacio a las necesidades y a las prácticas familiares. En primer lugar, el patio, que los arquitectos diseñaron expresamente para el sembrado de hortalizas [v. Villagrán, 1989:530], fue rápidamente ocupado por un gran gallinero destinado a la cría de diversas aves para fines de autoconsumo e intercambio con los vecinos. Un segundo aspecto, y más importante también, tiene que ver con la estructura de la vivienda y de la familia. Las viviendas —con una con-

cepción bastante europea o estadounidense— estaban diseñadas para alojar familias nucleares y completamente proletarizadas. Al parecer, las familias de la colonia difícilmente cumplían con esta característica. En los finales de los años treinta, en un periodo de intensa inmigración hacia la ciudad de México, los fundadores de la colonia eran los primeros o los segundos eslabones de las diferentes cadenas migratorias familiares y, por gozar de un amplio espacio, se veían obligados a recibir en su hogar a sus parientes provincianos que emprendían la aventura de la inmigración.

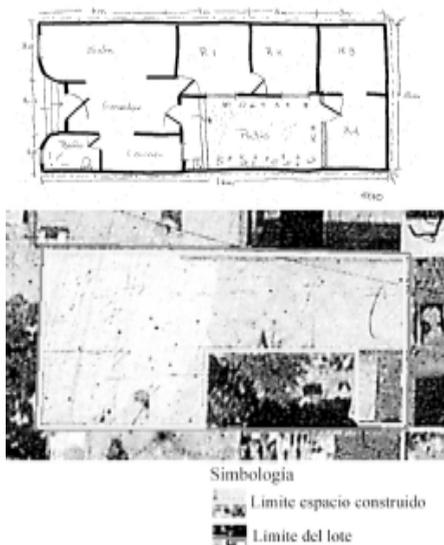
El señor E. explicó con detalle cómo, a causa de esta tradición de solidaridad entre parientes, los espacios que los arquitectos habían diseñado originalmente para estancia, cuarto de los hijos, cuarto de los padres, cocina, etcétera, estaban frecuentemente ocupados por los “allegados” (como él los llamaba). A finales de los años cuarenta, debido a esta práctica solidaria entre los parientes y al crecimiento de los hijos (que para entonces ya tenían entre 18 y 24 años), se tuvieron que construir dos nuevas habitaciones en el patio. Así, 14 años después de haber ocupado la casa, es posible ver en la fotografía aérea de 1950 las dos piezas adicionales y, observando la opacidad del material, podemos imaginar que la segunda pieza acababa de ser construida. Al contrario de las familias pobres de Ciudad Juárez, donde se observa una fuerte inversión física y material por parte de casi todos los miembros de la familia en la construcción del espacio doméstico común, en esta familia notamos que, más que un caso de autoconstrucción, se realizaron pequeñas construcciones bajo comanda, en las que se confiaba el trabajo a un albañil. El padre tomaba por su cuenta los gastos de construcción y la madre se ocupaba de organizar y vigilar a los avances de la obra.

Las remodelaciones se fueron encadenando con otras necesidades familiares, especialmente con el alojamiento de los hijos recién casados. Mientras que la hija mayor, que se casó aproximadamente en 1955 y se fue a vivir al extranjero, y los sobrinos “allegados” tomaron su rumbo también por esos años, los dos hijos varones pasaron algún tiempo en esa casa después de su matrimonio. El hijo H. se casó en 1957 y vivió en la casa durante cuatro años; el hijo E. se casó en 1958 y vivió en algunas casas de renta, pero regresó a la casa de sus padres entre 1958 y 1961, mientras le entregaban su departamento en propiedad. Así, en la fotografía de 1963 vemos que la vivienda cuenta con una nueva pieza al fondo del patio. También podemos observar que, lo que originalmente era una terraza semiabierta en la entrada, fue cubierta con un techo.

Según las entrevistas sabemos que durante los años cincuenta la familia Zapata ya no se preocupó únicamente de extender el espacio construido, sino también de que ésta fuera cómoda y bella. Se amplió el baño hasta el ras de la calle, se instalaron cancelas de hierro fundido y se suprimieron las dos recámaras que los arquitectos habían diseñado originalmente para crear una amplia sala de 3.5 metros de ancho por seis de largo. La sala, el comedor, el baño, la cocina y el patio eran espacios de uso común de esta familia extendida, y cada cuarto era ocupado por una célula familiar: la recámara 1 era ocupada por los padres, la 2 por el hijo E., su esposa y sus hijos, y la 3 por el hijo H., también acompañado por su esposa y sus hijos.

En esos momentos, aunque la remodelación de los espacios se adaptaba a la nueva fase de ciclo de vida de los hijos, ellos no parecen haber intervenido en la toma de decisiones respecto de la casa. Sin embargo, entregaban una buena parte de sus salarios a la madre, quien los distribuía entre los gastos corrientes y las inversiones en la casa.

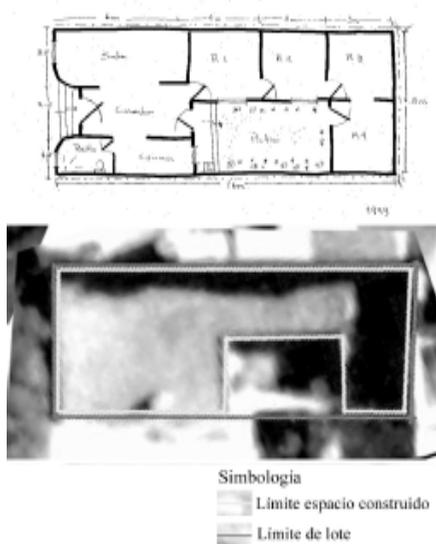
CROQUIS Y FOTOGRAFÍA DE 1977



Fuente: Campo, 2002 y fotografía ICA, 1977.

después del sismo de 1985, aprovechando el programa “Casa Propia”,⁸ la compraron. En la fotografía de 1985, vemos la cuarta recámara y vemos también cómo el amplio patio quedó reducido a casi nada.

CROQUIS Y FOTOGRAFÍA DE 1999



Fuente: Campo, 2002 y fotografía INEGI, 1999.

En la fotografía de 1999 podemos observar que no hubo cambios importantes en la estructura de la vivienda. Más bien, los nuevos propietarios parecen haberse empeñado en su mantenimiento y, dejando tal cual el diseño y los detalles realizados durante los años sesenta por la familia Zapata, tienen la casa en buenas condiciones. En contraste, en esta fotografía vemos unas sombras que cubren buena parte de los techos de la casa. Esto se debe a la construcción de segundos y terceros pisos en las casas vecinas.

⁸ Este programa fue instaurado a mediados de los años ochenta y otorgaba facilidades legales y financieras para que los inquilinos que tuvieran más de cinco años de antigüedad en una casa pudieran hacerla de su propiedad.

LOS PLANOS HISTÓRICOS Y LAS FOTOGRAFÍAS AÉREAS: UN PRIMER BALANCE DE SU UTILIDAD

La diferenciación en el proceso de construcción del recuerdo, el sesgo de la información producida por las diversas situaciones de entrevista, la muerte de las personas susceptibles de contarnos la historia de la casa y los límites de la memoria humana, son cuatro factores que pueden restringir los alcances de la entrevista como herramienta para la reconstrucción de una historia, en este caso la historia de una familia y de su vivienda. Estas limitaciones me invitaron a integrar dos fuentes alternativas a mi investigación: planos históricos y fotografías aéreas. En este breve ejercicio apreciamos cómo se pueden combinar estas dos fuentes con la entrevista y la observación directa. A partir de este ejemplo me parece posible emitir algunas opiniones sobre mis dos herramientas.

En lo que respecta al vasto acervo encontrado en la planoteca del Archivo Histórico de la ciudad de México, no puedo más que expresar mi sorpresa. A decir verdad, ignorando la especificidad de la colonia Michoacana, jamás imaginé toparme con estos planos, que confieren a esta investigación una dimensión social y política, a mis ojos nueva e interesante. Este material, junto con aquél que nos habla de la creación de tres colonias similares, nos introduce al debate higienista de los años treinta y a los orígenes de la construcción del “Estado benefactor” posrevolucionario. Asimismo, la confrontación entre el proyecto diseñado por los Arquitectos Radicales y la realidad actual nos permite entrar en la discusión sobre la adaptación o inadaptación de las familias a la arquitectura oficial, una polémica que ya se da en los estudios sobre los conjuntos de departamentos de interés social [v. Villavicencio, 2000:193].

Sin embargo, estas fuentes archivísticas también tienen sus límites: deteniéndose al momento específico de la creación de la colonia; ellas nos muestran una coyuntura o un gran evento, en el sentido de Fernand Braudel. No obstante, con la excepción de algunos datos encontrados en el Archivo General de la Nación sobre problemas con los servicios, venta y urbanización de lotes vecinos y la organización de los colonos para actos cívicos y políticos, los datos no nos permiten observar la acción cotidiana de los agentes que construyen y reconstruyen el espacio. Estas acciones, silenciosas y casi imperceptibles, sólo se encuentran en entrevistas repetidas con los moradores y ex moradores de la colonia y, para ello, las fotografías aéreas pueden ser de ayuda.

En diversas agencias responsables de vuelos fotométricos se encontró una serie bastante amplia de fotografías aéreas de la zona: 17 fotografías tomadas desde 1936 hasta 1999. Las escalas varían entre vuelos bajos de 1:3000 o 1:4000 a vuelos muy altos de 1:37 000. Logré homogeneizar buena parte de las escalas de las fotos gracias a un escáner de alta resolución, pero el material sigue siendo desigual.

Aunque el material fotográfico es sugerente, ahora me doy cuenta de que quizá yo esperaba extraer más riqueza de esta información. La inquietud de analizar este material nació a raíz de una discusión con Farid Abachi, estudiante de doctorado en la École de Hautes Études en Sciences Sociales, quien realiza una investigación sobre el desarrollo urbano del sur de Túnez [Abachi, 1988:409 y ss]. Tratando de reconstruir las historias de las viviendas y de las familias en esta zona, Abachi enfrentó serios problemas durante sus entrevistas, las cuales estaban ligadas a la tradición y a la religión de su país; por ejemplo, el único interlocutor posible era el hombre-jefe de la familia. Además, los espacios domésticos no podían ser visitados más que en los momentos en que las mujeres estuvieran ausentes, es decir, rara vez se daba tal situación. Dados estos obstáculos, Abachi fundó la mayor parte de su reflexión en las fotografías aéreas, y durante nuestra discusión casi me persuadió de que esta herramienta, junto con la observación directa, podía sustituir a la entrevista. ¿Qué tan legítimo es este juicio?

El ejercicio expuesto no concede una legitimidad absoluta a esta afirmación, al menos no para un trabajo como el presente, que no sólo pretende indagar sobre la historia de la casa, sino también sobre sus actores y sobre los posibles acuerdos y tensiones que se dan al interior de un grupo familiar en la construcción, la asignación y la apropiación de los espacios domésticos comunes. En este sentido, me parece imposible sustituir la historia que nos dice el concreto por la historia obtenida a viva voz. Efectivamente, las piedras no transfiguran la realidad como lo pueden hacer nuestros informantes. Pero sólo la entrevista puede aleccionarnos sobre el proceso de producción y de apropiación de este espacio, sobre las razones y los intereses que intervinieron a cada momento durante las constantes transformaciones de la vivienda.

Las fotografías aéreas pueden ayudarnos a constatar algunos eventos e, inclusive, a fecharlos. Pero esta fuente no puede servir más que como una guía y una tela de fondo de las entrevistas. Además, se trata de una guía o una tela de fondo que es preciso tomar con prudencia, pues la fotografía establece una especie de autoridad tanto para los entrevistados como para nosotros los investigadores, lo que en ocasiones podría hacernos adaptar

nuestro discurso a lo que vemos frente a nosotros. A partir del caso de la familia Zapata se puede sugerir que el mejor procedimiento consiste en entrevistar a las personas de manera poco dirigida y sin fotografías, para realizar posteriormente una segunda entrevista, en la que se muestren las fotos y se invite a las familias a hacer comentarios sobre fechas, acontecimientos y los actores que hicieron de ese espacio lo que hoy se ve.

De este modo, podemos concluir que nuestras fuentes en cuestión sí pueden ser buenas herramientas para reconstruir la historia de una casa e incluso un espacio urbano más amplio, como el de una colonia. Pero ellas siguen siendo herramientas de apoyo a la entrevista, la cual, como lo señalé más arriba, es difícilmente sustituible en los estudios etnográficos. Ésta constituye nuestra fuente principal y, por ello, como ya lo señalé, es indispensable efectuar un análisis objetivo de las subjetividades que la componen. Aun así, esto me hace regresar a una pregunta fundamental que había expresado antes: ¿qué hacer cuando prescindimos de una buena parte de estas memorias vivas? Aún no creo haber encontrado una respuesta definitiva, pero las alternativas que exploro en el presente texto me parecen ser un buen comienzo.

BIBLIOGRAFÍA

Abachi, Farid

1988 "Histoires d'habiter: enquête sur des perceptions vernaculaires", en Dakhliya, Jocelyne (ed.), *Urbanité Arabe. Hommage à Bernard Lepetit*, Sindbad-Actes Sud, pp. 409-430.

Coenen-Huther, Josette

1994 *La mémoire familiale*, París, L'Harmattan, collection Logiques sociales, 268 p. DDF

1934 *El Departamento del Distrito Federal y la habitación para empleados y obreros*, México, D. F., Imprenta Mundial, 91 p.

Le Wita, Beatrix

1984 "La mémoire familiare des Parisiens appartenant aux classes moyennes", en *Ethnologie française*, vol. XIV, núm. 1, París, pp. 57-66.

Lewis, Oscar

1961 *Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia Mexicana*, FCE, 638 p.

1985 (1961) *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, FCE.

Mayne, Alain y Susan Lawrence

1999 "Ethnographies of Place: A New Urban Research Agenda", en *Urban History*, núm. 26-3, Estados Unidos, Cambridge University Press, diciembre, pp. 325-348.

Sánchez Ruiz, Gerardo

1999 *La ciudad de México en el periodo de la Regencias 1929-1997*, México, Gobierno de la ciudad de México, UAM-Azcapotzalco.

Villagrán García, José

1989 *Teoría de la arquitectura*, México, UNAM, 530 p.

Villavicencio, Judith (coord.)

2000 *Condiciones de vida y vivienda de interés social en la ciudad de México*, México, Porrúa/UAM-A, 193 p.

Zamorano Villarreal Claudia C.

s/f *Naviguer dans le désert. Itinéraires résidentiels á la frontière Mexique-États-Unis*, París, Credal-Iheal.

Patrimonios

Fernando Martín Juez

Centro de Investigaciones y Estudios de Posgrado de la Facultad de Arquitectura de la UNAM

RESUMEN: El patrimonio es una metáfora entrañable: una idea trasladada a un objeto, a una práctica, a un vínculo, a un modo de hacer, que decidimos convertir en medio y depositario de creencias estimadas. Solemos llamar patrimonio a la coexistencia complementaria de tres niveles de realidad que cohabitan en nuestra percepción y experiencia: como acervo, como identidad y como capital. Cada nivel puntualiza un deseo por las cosas; juntos construyen los usos del mundo y nuestras relaciones.

ABSTRACT: The patrimony is a cherished metaphor: An idea translated into an object, a practice, a bond, a way of doing something, it's something we decide to turn into a mean and a repository for beliefs we value. We often use the word patrimony to refer to the complementary coexistence of three levels of reality within our perception and experience: As a legacy, as an identity, and as an asset. Each level points to a desire for things; together they construct the manners of the world and our relationships.

EL PATRIMONIO: UNA METÁFORA ENTRAÑABLE

Los objetos que usamos, las cosas a las que damos nombre, las escalinatas o los puentes que cruzan nuestros pasos, nunca son los mismos; su historia de vida lleva la impronta de nuestra biografía, y con nosotros persiste la memoria del encuentro. Los objetos, como espejos de nuestras creencias, son un referente indispensable para ejercer el consenso y, gracias a él, comprender, el espacio y el tiempo que habitamos. Las cosas configuran escenografías imprescindibles para cultivar pautas y rituales distintivos o transcurrir sin sobresaltos en lo cotidiano. El objeto reconstruye al contexto y a los personajes, y los personajes reconstruyen un sentido para el objeto: es un bucle ordinario en el que el azar y el ruido, el ejercicio de la voluntad, el poder o la norma, van dando forma a las dinámicas del cambio y la conservación. Las cosas, los objetos, cualesquiera que éstos sean, son prótesis útiles y son también metáforas que nos permiten reconocernos como parte de alguna comunidad y de sus creencias compartidas [Martín, 2002].

Al utilizar las cosas, al nombrarlas, les atribuimos un sentido: en ocasiones éste es sutil como un murmullo o fuerte y repleto de emociones; algunas veces es personal, en otras colectivo. Los objetos son más que cosas útiles; son más que una plaza, un templo, un ideograma o una indumentaria que se usan. Las cosas se hacen solidarias con nuestra biografía, con nuestro buen o mal humor, con la esperanza y con la desdicha. Los objetos de todos los días y de los días especiales forman parte de un escenario donde cada cosa adquiere sentido cuando está en proximidad con la otra, y el conjunto provoca afecto o extrañeza, según sea nuestro inventario de creencias y verosimilitudes [Kopytoff, 1991].

Las cosas que vemos, los objetos que utilizamos, el escenario en conjunto, son, en suma, una geometría peculiar que se despliega en el tiempo, un espacio organizado por pautas singulares: es un *complexus*¹ de representaciones, tangibles e intangibles, bordadas con nuestros afectos. Este escenario y cada uno de los objetos que lo componen constituye un acervo de relatos, una agrupación de diseños que adquieren sentido de acuerdo con la lógica de nuestras percepciones y circunscrita por nuestros paradigmas. Esas cosas provechosas para nosotros y para quienes comparten tanto habilidades similares para comprenderlas como destrezas comunes para utilizarlas, pueden convertirse en patrimonio. Porque eso suele ser el patrimonio: un objeto tangible lleno de relatos intangibles que estimamos, desde una ciudad o un paisaje hasta un guisado o un tocado de plumas, porque confiamos en los usos que éstos facilitan y hacemos entrañables las ideas que nos evocan. Sin estima, sin aprecio, las cosas pueden sernos útiles y vincularnos con muchas ideas, pero no solemos considerarlas patrimonio.²

¹ *Complexus*: Complejo, procede del latín y significa “que abarca” (“yo abarco, abrazo”). Es aquello que unido se ensambla junto, como en un tejido, trama y urdimbre.

² Por ello el objeto arqueológico o el tema histórico son tan complejos y tan delicada es su interpretación, o tan difícilmente comprendidos a cabalidad por quienes no son diletantes o especialistas. Los objetos arcaicos son, en su mayoría, objetos sin sujeto: diseñador y usuario ya no están aquí. El objeto en desuso ha perdido su carácter específico y no hay sujeto vivo al que se le atribuya; tampoco están las escenografía ni las coreografías originales; las creencias se han perdido o el tiempo las ha desgastado, mezclado o diluido entre otras. Objeto tangible y relato intangible suelen ser tan sólo re-presentaciones (a veces incapaces de conmovernos y siempre difíciles de distinguir entre un patrimonio emergente o un patrimonio con raigambre). Muchos propósitos para los que el objeto fue diseñado y las metáforas que le fueron asignadas por los usuarios originales pasan desapercibidos para nuestro sistema de habilidades y destrezas; suelen prestarse a interpretaciones y usos distintos a lo prescrito en la función y el sentido originales. Sin embargo, lo que sí puede haber es un nuevo contexto de significación apropiado a otras creencias y verosímiles —los

El patrimonio es una *metáfora*³ entrañable: una idea trasladada a un objeto, a una práctica, a un vínculo, a un modo de hacer, que decidimos convertir en medio y en depositario de creencias estimadas. Una obra arquitectónica, cualquier producción artística, un utensilio o una indumentaria, una parcela para la producción o la conservación *in situ* de alguna especie biológica, las tradiciones, los usos y costumbres, los temas de conmemoración y celebración, una escalinata o un templo, así como la gastronomía, poesía, música, representaciones y manifestaciones tradicionales, la lengua, los signos, símbolos, ritos, mitos, dichos, leyendas, la religiosidad popular, los deportes, los valores asignados a los recursos disponibles que se utilizan para la vida económica, etcétera, pueden todos ser patrimonio, ya que más allá de su utilidad directa y ordinaria, son soportes de afecto y vehículos de eventos extraordinarios. Son algo que, hablando de sí, nos habla también por otras cosas que consideramos especiales.

Una fábula puede describir nuestras aspiraciones, cierta vestimenta puede resolver nuestro deseo de distinción o una imagen puede expresar nuestro vínculo con lo divino; sin embargo, ni narración, ropa o imagen poseen más atributo que facilitar esos afectos; por sí misma ninguna de ellas es capaz de provocarnos emoción, elegancia o éxtasis; en el mejor de los casos, como cosas útiles que son, nos proporcionarán entretenimiento, abrigo o cierta información. Sólo hasta que hacemos de las cosas portadoras ciertas creencias, ellas expresan algo más de lo que propiamente son. No es la cosa, sino la

nuestros—, en el que las metáforas e incluso algunas funciones readaptadas para el uso y el sentido sirvan de recreación y estímulo a la imaginación. Una plaza, un templo, una ornamentación, un vestido o una imagen, un utensilio de trabajo, un ritual o una narración, pueden conmovernos por contener elementos que son familiares, que permiten la interpretación analógica de su utilidad, pero también la evocación de alguna metáfora creíble. Podemos evocar metáforas creíbles cuando éstas son parte de una tradición que pervive y comprendemos, o cuando a pesar del sincretismo y la sobreposición demos reconocerlas o logramos reconstruirlas entre vestigios y testimonios diversos; sin embargo, siempre lo haremos integrándolas a nuestra propia mentalidad y a nuestros contextos. A pesar de nuestra curiosidad, entusiasmo, apertura y disciplina, la interpretación (con la que nos apropiamos del objeto y el sujeto re-creados), cae inevitablemente dentro de una media ponderada por un sistema de certidumbres: el propio.

³ Metáfora procede del latín *metaphōra*; tomada del griego *metaphorá*, propiamente “traslado, transporte”, derivado de *metaphérō* “yo transporto” (*phérō* “yo llevo” y *meta* “más allá”). Consiste en vincular a cierto objeto, acción o relación, con ideas e imágenes cuyo significado, de acuerdo con la tradición, designa objetos, acciones o relaciones diferentes, pero que guarda un parecido o cierto paralelismo, según las experiencias que se tenga de ellos o de sus partes o manifestaciones [v. Corominas, 1973].

metáfora adherida a ella la que nos conmueve. Una imagen o un templo, una prenda o el vestuario, una narración o un mito, son buenos para usar porque son buenos para pensar; inclusive son buenos para convertirse en algo estimado como herencia o acervo, como sustento de identidad, como un bien o un capital: todos ellos son valores diferentes que asignamos a lo que llamamos patrimonio y que, ya lo veremos, no son lo mismo aunque cohabiten en nuestra percepción como asuntos entrañables.

PATRIMONIOS DIVERSOS

¿Cómo nos hicimos de esas cosas estimadas, las cuales consideramos un elemento de identidad, un acervo valioso o un bien? Repasemos una historia conocida, un rasgo en el género *Homo*: su capacidad para adaptarse a ecosistemas diversos y adaptarlos en su provecho, aunado a cualidades singulares de su especie, le permitió avanzar a través de la superficie del planeta clasificando, al compilarlos, toda clase de ideas y objetos que le parecieron útiles o interesantes. Por su curiosidad de mamífero aprendió a coleccionar y atesorar la memoria en objetos, actividades y metáforas más allá de su cuerpo.⁴

En su andar, antes de fundar ciudades y diseñar confines, el género al que pertenecemos tuvo que atravesar entornos extraños ejerciendo destrezas y habilidades inusuales; allí confrontó hábitos, recuerdos, paradigmas y algunos cuantos objetos que formaban ya su patrimonio, con nuevos materiales y recursos probables, con los hallazgos que, según consideró, ofrecerían continuidad a su existencia y a sus satisfacciones. El colectivo, con su memoria compartida, y cada sujeto en él, con las singularidades de sus propias interpretaciones, pudo equiparar lo que conocía con lo nuevo, reconocer lo que parecía similar y lo que era diferente, comparar la colección de ideas y cosas que portaba con el inventario de cosas nuevas que encontraba. Una buena parte de lo reciente era readaptado al molde de percepciones y usos conocidos; así, se re-diseñaron, sobre la base del mismo proyecto (aunque a veces con otros materiales) objetos y recursos consabidos; pero en otros casos (los menos, aunque notables) se desarrollaron innovaciones.

⁴ Tenemos referencias de prácticas muy antiguas en la creación de colecciones. En un yacimiento en Singi Talat, Rajastan (India) con una antigüedad de entre 150 mil a 200 mil años, “[...] fueron encontrados seis cristales de una roca que no existe en la región y que, por tanto, se importaron como para constituir una pequeña colección [...]” [Clottes, 1999:63].

Poco a poco surgieron variantes de lo mismo y algunas novedades, aprendimos a distinguir formas, composiciones y efectos; así creció el acervo de ideas sobre la naturaleza y nuestras relaciones, sobre el uso y beneficio de las cosas; en la memoria de la comunidad fue construyéndose una cosmogonía, un grupo de narraciones, un conjunto de vínculos, a través de metáforas entre las cosas y las actividades que se ajustaban mejor a la forma de vida y al ecosistema. Los miembros del género nos fuimos convirtiendo en extraordinarios taxónomos y expertos compiladores, en hábiles creadores de propósitos y obstinados constructores de ellos.

Durante mucho tiempo el patrimonio fue constituido en su mayoría de ideas: creencias sin necesidad de manifestación objetual (más allá de su presentación en el acto de convertirse en remedio, comida, habitación, objeto útil, medio de producción, relato, etcétera). Muchas eran las ideas y conocimientos que como *patrimonio-acervo* (saber, conocimiento) se conservaban exclusivamente en la memoria y en los preceptos cotidianos de la comunidad; los objetos eran sólo los suficientes para ejercer un uso consciente de su carácter práctico, de su eficiencia para retribuir un deseo. Viajábamos ligeros: podríamos representar ese largísimo periodo

[...] como una era de las balsas, sobre las que pequeños grupos de hombres son arrastrados por la corriente a través de enormes espacios temporales [...] [Sloterdijk, 1994:21].

Así fuimos conservando, recreando muy lentamente, según nos parecía, las cosas del mundo y nuestras relaciones con ellas; un par de millones de años de hominización y algunas decenas de miles de años de humanización dan cuenta de esta diversa y riquísima acumulación de los patrimonios de las comunidades (de los balseros) a través de mucha memoria y muy pocas cosas.

Con el tiempo, lo que llevábamos adentro se hizo más y lo pusimos afuera: en más y más objetos, ornamentos, rituales y señales que nos recordarían prácticas y creencias, usos y costumbres. A ello colaboraron mejoras y mayores facilidades en la producción y los asentamientos permanentes en localidades. Así, tal vez sin querer, congelando el tiempo por medio de las cosas, dejamos de ser trashumantes: grande era ya la carga y muchos eran los apegos como para dejarlos atrás. Sólo la memoria fiel de las creencias podía entonces garantizar la presencia viva de las cosas.

El acervo de distinciones entre las cosas y nuestras relaciones, aquellos modos de comprender el mundo y conservar lo que garantizaba la pervivencia

o nos provocaba atención, asombro y placer, encontraron muchas vías tangibles para manifestarse. Además de la oralidad y la acción directa sobre los objetos, de los gestos e ideas compartidas, de la celebración de rituales o de la preparación de platillos y medicamentos, las cosas en la mente (es decir, en la memoria de las comunidades), comenzaron a representarse en multitud de nuevos diseños, escenarios y coreografías, que fueron reseñadas en íconos e ideogramas capaces de trascender el diálogo entre generaciones contemporáneas. El consenso de la comunidad se sobrepuso a las cosas —de acuerdo con el sistema de creencias compartidas— para convertirse en metáforas, alegorías y narraciones peculiares. Esto permitió a los objetos y los rituales cumplir la doble misión de ser tanto útiles como de conservadores de la memoria colectiva (que supusimos inalterable), de los vínculos y los eventos especiales, de las percepciones e ideas importantes relacionadas con los hechos cotidianos y los extraordinarios. Así creció el patrimonio como forma de identidad.

Si el *patrimonio-acervo* nos dice qué es algo o qué hacer, el *patrimonio-identidad* nos dice qué es eso para nosotros y qué hacemos nosotros con ello. Cargados con esas metáforas, los objetos y nuestras formas de relacionarnos serían garantía de continuidad, modelos que sancionarían formas de trascendencia del vínculo entre nuestra gente, las cosas y la naturaleza. A la capacidad de persistencia de la memoria colectiva, cualquiera que fuera su empeño, se le sumó un repertorio extraordinario de sucedáneos tangibles, de re-presentaciones entrañables.⁵

No obstante, aunque nos empeñamos tenazmente en conservar, establecer y definir, ocurre lo previsible: con el tiempo se nos suele extraviar el signi-

⁵ Hay que señalar al respecto que ciertamente la conservación de las cosas y el apego a ciertos fetiches han sido distintos para cada comunidad y particularmente diferentes de lo que son hoy entre nosotros. Entre algunos, hoy y antes, el olvido y el desapego ocupan una posición tan digna y privilegiada como el afecto y el recuerdo, los cuales nosotros hemos convertido en obsesión y padecimiento. Basta como ejemplo la pregunta recurrente de por qué o cómo fueron desatendidas ciertas tradiciones, edificaciones u obras de arte. La interrogante, entre nosotros, suele estar sesgada por un prejuicio que se plantea la dificultad de aceptar que un bien o una obra calificada como admirable (por nosotros) fuera así nada más abandonada; que se renunciara “de la noche a la mañana” a su persistencia como objeto o idea, en apariencia tan funcionales y valiosos. Para los usuarios originales, probablemente, aquéllo perdió importancia práctica y sus sentidos; dejó de ser útil y sus metáforas pudieron ser desplazadas a otros objetos o relaciones. Para aquéllos que se esforzaron tanto por crear, embellecer y conservar tal lugar u objeto, no costó demasiado trabajo, en un acto de omisión voluntario, abandonar lo que dejó de serles bueno para usar, pensar y estimar.

ficado dado a las cosas. La metáfora, el sentido que estaba antes ahí representado, se desdibuja en la dinámica incierta que suele tomar la vida; cambian las opiniones y nuestras creencias y destrezas se convierten en sincretismo, accidentes, novedades, imposiciones, reformas, sobreponen metáforas, y muchas otras se confunden entre el ruido. Pero los objetos permanecen ahí: se quedaron en ruinas o en el desván para ser reinterpretados y tal vez confundidos, o para ser revalorados y alimentar nuevos propósitos, o tal vez para oficio de la historia y dignidad del pasado, o incluso para darle validez a la construcción de credibilidad a través de discursos de factura y manipulación política y religiosa. El patrimonio-identidad se convirtió gradualmente en un recurso más de la política.

Con la construcción de los Estados-nación en los milenios más recientes, y especialmente en los últimos siglos, las cosas cambiaron mucho más, mejor dicho, las cosas se multiplicaron mucho más abarrotando el mundo de usos y sentidos por triplicado. Una extraordinaria variedad de lo mismo, cargada de metáforas, a veces muy contradictorias y otras tantas oscuras, llenó los paisajes de las poblaciones. Ocurrió también que objetos similares en apariencia, equivalentes en sus propósitos y algunas de sus metáforas, tomaron entonces dos caminos muy diferentes: algunos fueron sobrestimados como mercancías muy valiosas (en ocasiones por el trabajo invertido en su creación, aunque generalmente a efecto de especular con ellas), otros siguieron la vía de lo ordinario al considerarse artísticamente inferiores o poco rentables a la luz de los dictados del comercio. Así surgió la forma de *patrimonio-capital* que se otorga al objeto, uso o costumbre que se hace entrañable por los beneficios (económicos y políticos) de su posesión o usufructo; en tal caso, las cosas y sus metáforas, lo tangible e intangible, adquieren significados adicionales como fuente de riquezas y de distinción personales.

EL PATRIMONIO-ACERVO

Hoy, lo que llamamos patrimonio (más aún, lo que la intuición y los sentimientos nos dicen que es patrimonio) habla de la coexistencia complementaria de varios niveles de realidad que cohabitan en la percepción de las cosas que estimamos.⁶

⁶ En la complejidad y la transdisciplina (que guían el desarrollo de este texto) y en las formas de *episteme* que nos invitan ellas a practicar, atendemos a los diversos niveles de realidad con los que percibimos el mundo, desde las discordantes creencias de las comunidades a las que

En un nivel de realidad las cosas son un saber estimado, consciente —un saber que sabe que sabe, autoreferente [Morin, 1988]— un conocimiento que compila y clasifica, colecciona y distingue a efecto de conocer una mejor manera de hacer las cosas para aprehenderlas (concebirlas sin hacer juicios sobre ellas o sin afirmarlas ni negarlas) y asombrarse con lo diverso reconociendo mejores opciones. Éste es el *patrimonio-acervo*, en el que cosas (quienquiera que las creara o descubriera, o dondequiera que se encuentren) se reconocen como herencia de lo humano y permiten evolucionar al individuo —biológica y culturalmente— más allá de la comunidad o de la agrupación social a la que pertenece. Son un legado cuyo reconocimiento nos deja descubrir la riqueza de metáforas adheridas a las cosas, el sinnúmero de usos y sentidos que los objetos y el mundo pueden adquirir. Hablando por ellas, las cosas nos hablan de otras cosas y relaciones, de conexiones que otros han descubierto o imaginado, de estructuras abiertas y sistemas dinámicos en los que es posible elaborar nuevos vínculos, hipótesis y respuestas. Cuando tal patrimonio se utiliza como recurso político para la manipulación (por el Estado, una institución, un grupo académico, religioso, etcétera), se compartimenta y sesga, se empobrece y hace incomprensible para quien lo recibe como imposición y no ve en él más que información sin conexión con su vida.

EL PATRIMONIO-IDENTIDAD

En otro nivel de realidad (que comparte temas y distinciones con otros patrimonios), está el *patrimonio-identidad*. En él, las cosas son el soporte de metáforas que representan creencias entrañables con las que nos reconocemos como miembros de algunas comunidades. Por comunidades me refiero a cualquiera de las muchas a las que pertenecemos cada uno: las que puntualiza una lengua, una religión, un grupo profesional, un territorio, una familia, una militancia, una práctica deportiva, una empresa, etcétera (cada uno de nosotros es la suma de los *personajes*, y pertenecemos a comunidades diversas). Un conjunto de creencias y prácticas define a cada una, y en cada una actua-

pertenecemos, desde las metodologías y modelos de las muchas disciplinas que concurren, y desde las percepciones singulares de los individuos —que se manifiestan a través de los distintos estados de conciencia que nos ocupan temporalmente—. Esto nos permite comprender la coexistencia y complementariedad de paradigmas, reconocer cómo subsisten y dialogan los opuestos, lo que parece contrario y excluyente, aquello que emerge de la complejidad de procesos que cohabitan.

mos, aprendemos y opinamos diferente, sea en un nivel sutil o notable. Convergen coherencias e incoherencias, y muchas veces se contraponen los intereses (de la inconciencia de ello o la pérdida de control emerge el bárbaro al que somos propensos, pero también, de su manejo creativo surge ese *Homo demens* capaz de innovar y aportar ideas atractivas).

El patrimonio como forma de identidad nos permite conocer los usos de las cosas y las costumbres, el sistema compartido de creencias que modelan lo cotidiano y califican lo extraordinario en cada comunidad [Martín, 2003].

El patrimonio, así considerado, prescribe las formas de vida y aspiraciones que solamente *nosotros* podemos conservar y transformar. El patrimonio, aquí, es una metáfora que está *entre nosotros*: en la experiencia y la memoria colectivas; es decir, aunque se asigne a un objeto o habite en la mente de un sujeto, no es ahí donde actúa su sentido como patrimonio: las cosas son útiles, tienen un propósito y se convierten en metáforas cuando circulan *entre nosotros* y entre nosotros se viven y ejercen. El patrimonio, como forma de identidad, es el consenso de un colectivo que se comporta como un *campo de vinculación* [cfr. Martín, 2002:125-128]. En estos campos de los consensos colectivos, el objeto o el sujeto pueden ser las fuentes, pero el campo propiamente dicho, lo podemos representar como una geometría peculiar (con sus vértices, superficies y límites) que se despliega durante un tiempo, un espacio (un escenario y coreografía característicos) organizado por pautas singulares en el que las conductas surgen en los encuentros y resonancias de los consensos que recrean los miembros de la comunidad. Ahí se pone en circulación la metáfora, y en esas conductas reside su valoración (desigual y a veces en contrasentido como sus miembros e interrelaciones). Un ejemplo: yo puedo pensar que una fiesta (patronal, de familia o conmemorativa de un personaje), o que una construcción (iglesia, plaza o campo deportivo), que una montaña, una planta, un pensamiento mismo, un objeto cualquiera, es representativo y apreciado por alguna comunidad a la que pertenezco; así, puedo expresarlo y estar dispuesto a participar en el ritual y en su reconocimiento; no obstante, si no hay otros miembros de la comunidad que hagan lo propio, el sentido de la fiesta, la ceremonia, el valor asignado a la construcción, el paisaje o la idea, no se realizan. Sin el colectivo reunido de alguna manera, la identidad no encuentra resonancia; no están quienes pueden ser impelidos a ejercer el tema de afecto y reconocimiento. El patrimonio-identidad sin los nosotros es una quimera.

Una variante del patrimonio como forma de identidad es nuestro propio repertorio de objetos personales y rituales privados entrañables, de esas cosas que conservamos o añoramos porque nos recuerdan quiénes fuimos, somos o deseamos ser. La nostalgia y la esperanza a través de ellos nos hacen sentir singulares (individuos), nos hace sabernos con algo más, y que estamos vinculados a través del tiempo y la distancia; la nostalgia y la esperanza nos permiten conferir al calendario y a la agenda de nuestra vida fechas y señales especiales e íntimas. A diferencia del colectivo, para el que el coloquio es necesario, en este caso el soliloquio es suficiente.

En el patrimonio-identidad, cuando los objetos y los rituales que representan las ideas entrañables son amenazados, hay al menos dos opciones: en una, las metáforas suelen ser trasladadas a otros objetos y coreografías que disimulan el sentido (corriendo el riesgo de hacerse oscuras o desvanecerse con el tiempo); en la segunda, rituales y objetos concretos permanecen como una forma de resistencia que encara cualquier incompreensión e intolerancia; aquí el sentido original puede transformarse poco a poco bajo las influencias —si se trata de una resistencia que es incluyente y comprende la pertinencia de las aportaciones— o puede trascender si resiste lo suficiente hasta que desaparezcan las amenazas.

El patrimonio-identidad suele tener también dos manifestaciones extremas: una, cuando los usos y costumbres, las representaciones tangibles y las ideas han sufrido tantas transformaciones que se ha borrado el sentido original y tanto la práctica como la creencia se convierten en una caricatura; la otra manifestación se da cuando los usos y costumbres se convierten en trinchera (no defensiva) y el etnocentrismo, el egocentrismo o las muchas maneras de la xenofobia, separan radicalmente al *nosotros* de los que consideramos *los otros*, los distintos. Entonces actuamos por miedo o por ignorancia, con prepotencia y abuso, sometiendo y humillando el *patrimonio-identidad* de los otros.

Una última y delicada consideración: todo patrimonio es legítimo en tanto una comunidad —o un individuo— lo consideren así. La sensibilidad a la belleza y los sentimientos humanos [Whitehead, 1965:15] califican su calidad y validez ética. ¿Cuántas veces encontramos usos y costumbres, objetos e ideas apreciadas por individuos y comunidades que representan opresión e intolerancia, abuso y dolor para lo humano y la naturaleza? ¿Cuántas veces más tendremos que oponerlos con ejemplos de tolerancia y sensibilidad, de resistencia y de lucha?

EL PATRIMONIO-CAPITAL

Es importante tener presente el carácter especial del patrimonio-capital para diferenciarlo de los otros bienes llamados también patrimonios, que solamente aseguran por su posesión un recurso económico cuando haga falta. Éstos se obtienen y conservan como formas de reserva, de ahorro, de producción, de mantenimiento; son herramientas, utensilios, propiedades y artículos diversos adquiridos como retribución de un intercambio equitativo. Ellos conforman un inventario enorme de objetos que solemos aprovechar y apreciar, conservar y proteger; todas éstas son cosas que, llegado el caso, sustituimos por otras equivalentes o las cambiamos por algo que nos parece más necesario. Su diferencia respecto de los patrimonios a los que me he referido en este texto es que éstos se convierten en cosas imprescindibles (así pensamos), insustituibles, necesarias para ser quienes somos; son cosas con las que establecemos vínculos temporales y significativos que las hacen parecer extraordinarias y que en el caso del patrimonio-capital son, además, vehículos para la especulación como mercancías y prebendas del poder.

La capacidad de mutación tanto de las cosas como de las relaciones en ordinarias o extraordinarias, en entrañables o sin importancia, es cómplice del patrimonio y de ciertas vicisitudes. Como lo mencioné anteriormente, los artefactos y rituales que parecen similares tomaron distintos caminos con el aumento del intercambio comercial, el potencial productivo y la acumulación de la riqueza privada. Es interesante observar que la mayoría de las cosas y de las prácticas que se elaboran de manera preciosa, ardua, cuidadosa, a las cuales asignamos una alta estima en el intercambio, en su función —en propósitos utilitarios— no son muy diferentes de otras similares, consideradas artísticamente inferiores, de sencilla ejecución o poco rentables a la luz de los dictados comerciales; tampoco son muy diferentes las metáforas que sostienen. Si sus analogías no explican la predilección por unas u otras (partiendo, por supuesto, de que todas tengan calidad), las hace distintas esa otra metáfora peculiar que les adicionamos (con toda su carga de referentes) para hacerlas vías de la diferencia entre quienes las poseen y quienes no.

Al principio sólo unos cuantos se mostraron interesados en atesorar las cosas como patrimonio-capital, aunque no eran muchas. El peculio no establecía una distinción notable entre los miembros del grupo (en extremo interdependientes); la distinción, para algunos, provenía de cierta ascendencia en la comunidad y el manejo (no necesariamente el control) de los patrimonios

acervo e identidad. La mayoría de las cosas, tarde o temprano, se redistribuyen o se hacen colectivas, haciéndose así accesibles para todos, o bien las poseen algunos que, sin ostentación grosera para los miembros del grupo, las usan como atavíos o parafernalia de eventos comunitarios y como distinciones adquiridas por consenso. En una etapa posterior (y me refiero a una secuencia en la que conviven etapas) surgieron las condiciones sociales para convertir la riqueza acumulada en capital de inversión, destinado no sólo a la producción de nuevas y múltiples variantes de las cosas, sino interesado especialmente en la apropiación de algunas otras de ellas calificadas como extraordinarias. Con el tiempo, el acopio, la propiedad o control de dichas cosas se convirtió en un comercio muy rentable de obras de arte, colecciones, bienes muebles, tierras y edificaciones, administración de conmemoraciones y rituales, que permitían al dueño distinguirse por encima de los demás para controlar la producción, el comercio, y los criterios respecto a la valoración de las cosas, la naturaleza y los hombres.

Sin embargo, los bienes comenzaron a fluctuar cada vez más rápido (entre extraordinarios u ordinarios) según los dictados de los especuladores ávidos de obtener ganancias rápidas, tanto económicas como políticas. Desde hace tiempo es impredecible hacer el cálculo real de cuánto valen realmente las cosas y qué tiempo conservarán ese valor e importancia o por cuánto y por qué serán intercambiadas o sustituidas, cuándo será necesario retirarlas de la circulación como mercancías o cuándo dejarán de tener efecto como instrumentos de manipulación social.

Dada la velocidad con la que mudan de mérito las cosas y nos sentimos atraídos por nuevas ofertas, los patrimonios-capitales difícilmente pueden seguir fincándose como capital que, además de distinguir a su propietario, garanticen el poder y control en el largo plazo. El patrimonio-capital deja de ser lo primero para convertirse, solamente, en capital financiero para la especulación, pero ahora a través de objetos y relaciones virtuales. Los bienes tangibles no necesariamente representan mejor fianza que la posesión de bienes virtuales en la bolsa y en el mercado de dinero. A salto de mata el capital financiero se desplaza por el mundo sin mayor deseo por la apropiación permanente de propiedades, y menos aún por los rasgos de distinción que pudieran evocar. Estas propiedades, que ellos mismos se encargarán de evaluar según la conveniencia financiera, en el mediano plazo les representan un riesgo y un ancla, que les resulta inconveniente por ser transnacionales. Los patrimonios acervo y los de identidad colectiva —por su importancia estratégica como un saber, o por su arraigo como forma de pervivencia de la

comunidad— aunque siempre fueron susceptibles de convertirse en mercancías, son hoy el nuevo negocio.

Sin embargo, hoy también estos patrimonios mudan rápidamente de importancia y rentabilidad por la exigencia de propuestas novedosas para el consumo, por la necesidad de conocimientos especializados que ofrezcan mayores ventajas en la competencia o porque se agotan como fórmulas de manipulación. Los ámbitos del conocimiento y las tradiciones, reconvertidos en temas atractivos para la especulación, son presionados a no perder sus características como patrimonios acervo o identidad, aunque permiten suplantar sus propósitos y metáforas por usos y sentidos más rentables para el ejercicio financiero y político (lo cual resulta ser una inquietante paradoja). Finalmente, se ha logrado restar importancia a los conocimientos como acervo, así como desgastar los usos y costumbres patrimoniales.

¿QUÉ SIGUE?

Por ahora, lo que llamamos patrimonio, sea éste acervo, identidad o capital (y sus variantes), con sus metáforas peculiares y dinámicas de intercambios de sentidos, con sus perspectivas distintas para valorar lo que apreciamos (reconociendo su mérito y poniéndole precios), así como sus diferentes etapas de coevolución, coexisten en nuestras mentes como niveles de realidad complementarios: cada uno permitiendo al otro realizarse. Tal vez por ello es difícil diseñar un programa, una política que nos indique claramente qué es el patrimonio y qué hacer con él.

Hay un camino simple y uno complejo para reconocer y determinar qué es, qué no es, y qué hacer hoy con el patrimonio.⁷ El primero, el camino fácil, que muestra predilección por lo tangible, eleva a la categoría de patrimonio todo aquel bien que alguna historia oficial o compromiso político define como sustento necesario para mantener la credibilidad de su discurso y la continuidad de sus consensos. En este camino se califica como un bien lo que está en vías de extinción —cuando los síntomas de la posible defunción están muy avanzados y las recomendaciones de los especialistas son ya exigencias—pero también todo aquello que le parece *folklórico* (a pesar de las deformaciones y contrasentidos que existan respecto de otras tradiciones y patrimonios).

⁷ Utilizo a continuación algunas ideas expresadas en el artículo “Una nueva visión del patrimonio cultural” [Martín, 2001].

El primer camino, que se reduce a reglas de pensamiento simple [*cfr.* Morin, 1996] para determinar en qué momento un bien debe ser valorado como patrimonio —cuándo es aceptable invertir en su reproducción, conservación o hasta restauración de ser necesario, o bien si éste ha de ser protegido y divulgado—, suele excluir muchos temas en torno al patrimonio en cuestión, y suele terminar disgustando a las comunidades encargadas; estas últimas, cansadas de sostener entre pinzas la producción o la conservación, delegan a la veleidad de alguna institución la responsabilidad final de su destino. De tal manera que el patrimonio termina siendo un asunto burocrático o, en el mejor de los casos, un bien abandonado a la suerte de un grupo de diletantes. El patrimonio, sin el afecto, comprensión y ejercicio de las creencias que lo sostienen, deja de ser entrañable, circula como una mercancía cuya fetichización se desdibuja a fuerza de no decirnos ya nada.

El segundo camino atiende a la construcción de las creencias —aceptando las dinámicas y la temporalidad de éstas, y sin perder de vista la tolerancia y la inclusión—, y se ejerce a través del trabajo transdisciplinario y el pensamiento complejo [Morin, 2001]. Es un camino para conceder dignidad a las cosas de la naturaleza y a las creaciones de las comunidades, sin perder de vista la perspicacia necesaria para modificar el camino, los paradigmas y la moral que lo sostienen. Su dificultad reside en descubrir y valorar las múltiples variables que definen los componentes tangibles e intangibles de un bien. Su gracia reside en la riqueza que se deriva de la colección de opiniones de las comunidades, en la comprensión de las sutiles conexiones entre objetos e ideas, en el esfuerzo por conciliar deseos y necesidades diversas, en el uso de tecnologías para el rescate y la divulgación que no contrapongan intereses diferentes pero, sobre todo, en su práctica democrática e incluyente, preocupada por involucrar cada vez más a la comunidad a la que concierne la creencia y disposición hacia el patrimonio en cuestión, permitiendo a los individuos y las comunidades ser los agentes morales de la gestión, no ya a los Estados (propensos al paternalismo), ni a los capitales financieros (propensos a la especulación), ni a los individuos sin escrúpulos que están lejos de dar dignidad a lo que manipulan como un discurso útil (y fugaz) o un negocio rentable (que resulta provechoso para muy pocos).

El patrimonio —como un conjunto de creencias y pautas de predilección por ideas y formas de vida que se atribuyen (temporalmente) a un objeto y a una relación—, es más que el objeto y su utilidad, más que un buen propósito o un escenario de propaganda, algo más que motivo de jactancia y veneración

por lo extinto. Generalmente el patrimonio es la vía de reflexión sobre nosotros y lo diverso (es conocimiento e historia), el contexto donde se pueden ejercer habilidades y destrezas entrañables que estimulan la creatividad; es, en fin, una forma de vida (ética) que se confronta con otras elecciones que puede aspirar a rescatar lo mejor de todas.

BIBLIOGRAFÍA

Arsuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez

1998 *La especie elegida*, Madrid, Ediciones Temas de hoy.

Boff, Leonardo

2001 *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid, Trotta.

Clottes, Jan

1999 "La conquista del imaginario", en Simonnet, Dominique (comp.), *La historia más bella del hombre*, Santiago, Andrés Bello.

Corominas, Joan

1973 *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.

Kopytoff, Igor

1991 "La biografía cultural de las cosas: La mercantilización como proceso", en Appadurai, Arjun (ed.), *La vida social de las cosas: Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Grijalbo, colección Los Noventa, núm. 79.

Kuper, Adam

1996 *El primate elegido*, Barcelona, Drakontos Crítica (Grijalbo Mondadori).

Martín, Fernando

2001 "Una nueva visión del patrimonio cultural" (con el apoyo de la Dra. Mayán Cervantes), *Revista Ciencia*, Academia Mexicana de Ciencias, marzo-junio.

2002 *Contribuciones para una antropología del diseño*, Barcelona, Gedisa.

2003 "Ordinario y extraordinario", en *Arte ¿? Diseño*, Barcelona, Gustavo Gili.

Mithen, Steven

1998 *Arqueología de la mente*, Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori).

Morin, Edgar

1988 *El método*, t. 3, *El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.

1992 *El método*, t. 4, *Las ideas*, Madrid, Cátedra.

1996 *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

2001 *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, México, Correo de la UNESCO, colección Educación y cultura para el nuevo milenio.

2002 *L'identité humaine*, París, Éditions du seuil.

Simonnet, Dominique (comp.)

1999 *La más bella historia del mundo*, Santiago, Andrés Bello.

Sloterdijk, Peter

1994 *En el mismo barco*, Madrid, Siruela.

Vallois, H. et al.

1969 *Los procesos de hominización*, México, Grijalbo, colección 70, núm. 52.

Whitehead, Arnold

1965 *Los fines de la educación*, Buenos Aires, Paidós.

Frontera y poder: milicias y misiones en la jurisdicción de Santa Fe de la Vera Cruz, 1700-1780. Algunas reflexiones

Clementina Battcock, Claudia Gotta y Analía Manavella

Universidad Nacional de Rosario, Argentina

RESUMEN: Este trabajo es parte de una investigación de mayor alcance, cuyo objetivo central es efectuar un análisis comparativo entre las fronteras norte y sur de la ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz, en un arco temporal que atraviesa gran parte del siglo XVIII. El contexto delineado en dicho plan de trabajo busca poner en evidencia la articulación entre el programa general de reformas de los Borbones con la planificación de una particular política de frontera para el espacio rioplatense. Esta línea de análisis responde a aquellos nuevos enfoques en los estudios de frontera que plantean relacionar las directrices del Estado colonial con las particularidades de estas áreas que, en cierto modo, delinear y condicionan las políticas por instaurarse.

ABSTRACT: At this paper we make a comparative analysis of the north and south frontiers of the Santa Fe de la Vera Cruz town along XVIII century. Our purpose is to show the frontier outlined by the Bourbons and the particular politics developed in the Río de la Plata frontier. We assume the new vision of the political frontiers. This new vision requires to meet general objectives of the Colonial State authorities with all regional particularities development. This interaction outlines and conditions the frontier politics.

A MODO DE INTRODUCCIÓN: REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE FRONTERA Y PODER

Este trabajo es parte de una investigación de mayor alcance¹ y se propone, en esta primera etapa, analizar y comparar algunos aspectos de las fronteras norte y sur de la ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz² durante el siglo XVIII.

¹ Hacemos referencia al proyecto PID SECYT-UNR (2001-2003) denominado "Frontera y poder. Santa Fe de la Vera Cruz, del reordenamiento borbónico a la ruptura del orden colonial" del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Artes, UNR.

² Cabe aclarar que el espacio en estudio coincide, en gran medida, con los límites jurisdiccionales de la actual provincia de Santa Fe.

Sin embargo, nuestra labor investigativa no debe ser leída solamente como un aporte a en la cuestión de la frontera³ sino también como un estudio cuyo universo de análisis se amplía al incorporar algunos ejes que permiten pensar la eficacia de la política de los Borbones en el espacio rioplatense. Esto supone trabajar la articulación del dinamismo fronterizo con la política borbónica, la cual tiende a dar una nueva entidad al territorio e intenta establecer un control más efectivo de éste a partir del conocimiento profundo de sus capacidades, en función de ser definitivamente integrado en su amplio programa de reformas [Ávila, 1996; Lucena, 1996]. Así, desde los inicios de esta centuria, lentamente cobró fuerza la idea de que el territorio era un componente fundamental de la soberanía, y en este marco focalizamos nuestro interés, en un intento por visualizar las estrategias políticas que convirtieron a aquel territorio en una de las preocupaciones centrales de la nueva dinastía. Como señala Guillaume Boccara:

[...] la dinámica fronteriza aporta nuevas luces sobre la política expansionista española y sobre el funcionamiento del Estado Colonial, a la vez que esas "zonas fronterizas" [...] constituyen un inmenso "laboratorio" para el estudio de los procesos de mestizaje y de la creación de nuevos sujetos históricos [Boccara, 1999:425 y s].

En este contexto, pensamos la frontera como un producto histórico cuya morfología y manifestación están sesgadas por una complejidad de interacciones dinámicas y dialógicas, promovidas por el discurso interactivo entre los grupos sociales que la habitan y por la propia naturaleza. Esta historicidad nos lleva a percibir a la frontera no sólo como un lugar, sino también como un proceso [Turner, 1991:11; Limerick, 1987:26].

Por tradición, el espacio fronterizo ha sido reducido a una línea de confrontación. La frontera, simplemente, era una frontera de guerra, justificada porque la civilización se impuso a la barbarie.⁴ Lo principal en esta mirada era la preservación y la avanzada sobre el territorio, ante una frontera *infestada* de "carniceros e inhumanos enemigos" donde la naturaleza era fiel aliada de los habitantes de esos espacios.

³ En las últimas décadas, múltiples investigaciones han abordado la problemática de la frontera; entre las más significativas podemos citar las realizadas por Raúl Mandrini, Beatriz Vitar, Marta Bechis, Daniel Villar y Juan F. Jiménez, Silvia Ratto, etcétera.

⁴ En palabras de David Weber, "Entre los historiadores profesionales, esta concepción del pasado con este perfil teleológico y etnocéntrico ha generado una historia que considera las minorías raciales y étnicas más perdedoras que ganadoras" [1992:5].

Esta visión tan superficial y acotada ha sido revisada⁵ desde diversas perspectivas que hicieron énfasis en cuestiones como analizar las relaciones de contacto interétnico⁶ en el marco del conflicto, dilucidar las motivaciones de los enfrentamientos, indagar en torno a los intereses en pugna, caracterizar las diversas manifestaciones que adquiere la guerra, precisar los problemas de financiamiento así como las ventajas económicas y las consecuencias sociales de la misma.

Debemos señalar, además, que la producción de la historiografía tradicional reproduce en gran medida la mirada común de la documentación oficial de la época y responde casi mecánicamente a un estereotipo del indio indómito, salvaje, inasible y caracterizado genéricamente como “pueblos sin fe, sin ley, sin rey”.

Al respecto, en nuestro abordaje crítico⁷ se reconocen y articulan dos miradas en la construcción de la frontera: una como expresión del reordenamiento del espacio mediante una nueva distribución e instauración de los mecanismos del poder borbónico, y otra que manifiesta cómo ese mismo espacio, en términos generales, se transforma en la metáfora de las relaciones interétnicas⁸ ahí generadas.

Bechis señala dos connotaciones para hacer referencia a diferentes modalidades de contacto:

Una de ellas —se le suele llamar “interacción intercultural”— apunta a las relaciones de tipo económico, político, etc., entre sociedades con características culturales distintas. [...] La otra connotación se refiere a la interacción entre culturas distintas dentro de un sistema social dado. A menudo se califica a esta

⁵ En los últimos años se han incorporado al estudio de la frontera nuevas perspectivas que han enriquecido las visiones tradicionales; entre las nuevas temáticas que han gestado una considerable producción pueden citarse: el análisis de la vida cotidiana, los estudios de género, la figura del cautiverio, etcétera.

⁶ Según Trincheró “[...] se considera a las situaciones de contacto interétnico como constituyentes y constituidas por prácticas que van más allá que aquellas inscriptas en un intercambio ‘diádico’ entre unidades relativamente discretas y homogéneas” [2000:31].

⁷ Esta producción no sólo nos ha proporcionado parte de la información básica de la que hemos partido, también ha posibilitado —en la medida que sus afirmaciones son contundentes en ocasiones pero con un marco explicativo endeble— la elaboración de interrogantes que movilizaron nuestra labor investigativa.

⁸ Cuando se analiza una relación interétnica se corre el riesgo (entre otras) de hacer énfasis en lo interétnico y no detenerse en el análisis de la relación gestada, en tanto relación social.

última instancia de “relaciones étnicas”. Sus actores culturales son categorías étnicas (colectividad) o “grupos étnicos” organizados, por lo regular, en una estructura superordinada [Bechis, 1992:98 y s; v. Trincherro, *op. cit.*:30 y s].

En este sentido, consideramos que si bien la primera acepción responde claramente a la construcción de las diferencias étnicas del periodo en análisis, de la segunda también se desprenden elementos que nos permiten ver cómo dichas diferenciaciones estuvieron mediadas por las prácticas políticas del reformismo borbónico.

Por otra parte, y con énfasis en la configuración de las relaciones étnicas dentro de los regímenes coloniales, Barth afirma que éstos

[...] son totalmente extremos por cuanto la administración y sus reglas están divorciadas de la vida social fundada localmente [...] donde [...] los individuos conservan ciertos derechos a una protección uniforme que abarca grandes núcleos de población y extensas regiones [Barth, 1976:46].

Con el fin de analizar y detectar el proceso de configuración de dichas relaciones en un fragmento periférico de la dominación colonial, como era esta ciudad y su jurisdicción en el marco más amplio de la gobernación del Río de la Plata, nos propusimos repensar esa primera construcción de la frontera para acercarnos a la tradicional mirada sobre la Santa Fe de las primeras décadas del siglo XVIII.⁹

SANTA FE “ EN ESE INFAUSTO Y MELANCÓLICO TIEMPO ”¹⁰

El reordenamiento territorial puesto en marcha a partir del traslado de la ciudad de Santa Fe (1650-1660) había posibilitado un mejor posicionamiento a aquellos vecinos interesados en aprovechar las oportunidades que el intercambio interregional permitía, a la luz de las transformaciones que

⁹ En este marco, resulta funcional partir de la lectura de ese espacio como confín, “[...] en tanto espacio utilizado marginalmente, recorrido ocasionalmente y conocido fragmentariamente por el blanco, pero no ocupado por él, sino más bien objeto de una política de ocupación en el marco de estrategias imperiales más amplias” [Navarro, 1994:21].

¹⁰ Informe de José Teodoro de Aguiar y Ambrosio Ignacio Caminos (1780) [1882:398]. Otras ciudades afrontaban situaciones semejantes —tanto en la gobernación del Río de la Plata como en otras jurisdicciones coloniales— en virtud de que el problema indígena se agudizó en el siglo XVIII (este informe consiste en una comunicación a la autoridad virreinal elaborada por estos dos conspicuos representantes santafesinos).

operaban en el espacio rioplatense en la segunda mitad del siglo xvii.¹¹ El despliegue llevado a cabo por esos vecinos implicaba, entonces, “la necesidad de una apropiación menos formal y más práctica, que introdujera las vastas extensiones contenidas formalmente a un orden social y jurídico propio, al orden y la dinámica de la ciudad y sus habitantes” [Caputo y Manavella, 2001:33-56].

En los inicios de la nueva centuria, el control de las tierras situadas hacia el norte de la jurisdicción se vio seriamente comprometido por la presencia indígena. Así, la frontera se convirtió en un problema candente y adquirió un carácter marcadamente móvil e inestable ante la agudización de las hostilidades y depredaciones de las parcialidades mocovíes y abiponas —pertenecientes a la familia guaycurú— que pusieron en juego la supervivencia de los santafesinos y sus posesiones. Desde la misma ciudad se reclamó insistentemente a las autoridades de la gobernación recursos materiales y humanos para la defensa y el resguardo de su jurisdicción.¹²

Claramente queda expuesto este panorama en las actas capitulares del periodo cuando se alude al “lamentable estado de la ciudad”,¹³ que se encuentra “completamente amurallada”¹⁴ y predomina en ella “el estado de miseria”,¹⁵ se encuentra en “situación de exterminio y desolación”¹⁶ lo que permite concluir que “el pueblo sólo vive de milagros”¹⁷ y que “el general desconsuelo”¹⁸ es inevitable. Esto condujo a que, desde el ámbito capitular, se diseñara una política ambivalente que en cierto momento evitó “el desa-

¹¹ Zacarías Moutoukias brinda significativos datos al respecto en *Contrabando y control colonial* [1988]. Véase también Sempat [1983] y Garavuglia [1983].

¹² Las disputas por la demarcación de límites entre Santa Fe y Buenos Aires contextualizaron este problema, en la medida que la proyección hacia el sur de los vecinos de Santa Fe entraba en conflicto con los intereses manifiestos que en esa área —reservorio de ganado cimarrón— pretendía la ciudad de Buenos Aires. Tales desavenencias se plantearon desde la segunda mitad del siglo xvii, y tras un proceso de marchas y contramarchas se hizo efectivo un acuerdo en el año 1721 que recortaba los pretendidos derechos de ambas ciudades y aceptaba que “[...] para el deslinde para la jurisdicción se [señalase] por mojón y lindero el arroyo del medio de los tres que llaman Gayoso”. No obstante, la resolución definitiva a estos intereses en pugna se alcanzaría en la segunda mitad del siglo xix.

¹³ Archivo Provincial de Santa Fe, Actas del Cabildo de Santa Fe, tomo viii, 4 de agosto de 1723.

¹⁴ *Ibid.*, 7 de agosto de 1723.

¹⁵ *Ibid.*, 6 de diciembre de 1723.

¹⁶ *Ibid.*, 11 de octubre de 1724.

¹⁷ *Ibid.*, 15 de octubre de 1725.

¹⁸ *Ibid.*, 17 de junio de 1727.

fuego de vecinos y familias”,¹⁹ que escapaban de la ciudad y en otras oportunidades solicitaban “que se alisten las embarcaciones menores y mayores para evacuar las familias, mujeres, niños, religiosos, y todas las cosas sagradas, quedando en la ciudad la gente capaz de tomar armas”.²⁰

Sin embargo, esta versión del “discurso oficial” no reflejaba en su total complejidad la situación de la ciudad de Santa Fe ya que, desde el mismo cuerpo del cabildo, se destacaba que al “hallarse los más capaces en faena de vaquería han dejado a Santa Fe [ciudad] sin gente”,²¹ motivo por el cual también se alzaron voces desde Buenos Aires que reclamaban que “bajen los de Santa Fe”, que al no contener a los indios enemigos los dejan apoderarse de “los caminos reales que son necesarios para el trajín del reino y demás provincias”. Señalaba, asimismo, que “no estará tan falta la ciudad de Santa Fe ni tan apretada de tanta hostilidad pues se ocupan sus vecinos de sus conveniencias y vaquerías, lo cual ponía en peligro a la ciudad “por divertirlos en ellas [a] más de cuatrocientos hombres... en las funciones de dicha recogida que con esa [cantidad] y lo que habrá quedado en la ciudad tenían bastante para resistir a los indios que la invaden”.²²

FORTINES Y MISIONES: MICROCOSMOS DE AVANZADA EN LOS FRENTE COLONIZADORES

Ante la agudización de las hostilidades²³ y frente a la necesidad de defender la ciudad, se reanudó la construcción de fuertes²⁴ en esta jurisdicción, que

¹⁹ *Ibid.*, 24 de mayo de 1726.

²⁰ *Ibid.*, 27 de junio de 1726.

²¹ *Ibid.*, 22 de julio de 1720.

²² Archivo General de la Nación (AGN) Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, serie II, tomo III, 1714-1718, Buenos Aires, 1927, (19 de agosto de 1716).

²³ Éstas deben ser relacionadas con la entrada organizada por el gobernador de Tucumán, Esteban de Urizar y Arespacochaga (1707-1724), contra los indios —apoyado por los mismos santafesinos— logrando, de este modo, controlar el avance indígena en su jurisdicción. Pero su accionar implicó una consecuencia imprevista: el desplazamiento de las parcialidades mocovíes y abiponas de la región chaqueña hacia Santa Fe y Corrientes.

²⁴ Según Federico Cervera: “[...] ya en 1667 se menciona el fuerte del Salado sobre el río homónimo que posteriormente se denominó Rosario, por su cercanía a la Capilla de ese nombre donde se estableció una importante reducción de Indios Calchaquíes, a ocho leguas de la ciudad [...]” [1970a:22]. Respecto a las características que poseían estos reductos fortificados, a pesar de la distancia temporal de sus testimonios, tanto el jesuita Florián Paucke como el capitán Cristóbal de Oña coinciden en señalar la precariedad de los mismos. El primero, en su viaje de Buenos Aires a Córdoba del Tucumán, cuando llegó al Fuerte de Pergamino comenta: “[...] ¿No le voltaría a uno la risa en la contemplación de esta fortaleza

debido a su precario estado, duraron muy poco.²⁵ Las mencionadas incursiones punitivas se repitieron el periodo de 1710 a 1745, por lo que se llevaron a cabo, dentro del ámbito capitular se discutió la conveniencia de que “se trasladen los vecinos a la otra banda”,²⁶ así, por segunda vez se sugirió la idea de un posible traslado de la ciudad.²⁷

Una vez más, entonces, la frontera norte se replegaba sobre la ciudad, pues “se llegó a la precisa necesidad de murarla de pared a la parte del norte y de foso a la del poniente, formando puentes levadizos, que de noche elevaban a la parte de la ciudad, y de día los descendían para el tránsito de sus moradores”.²⁸

de las Indias? El fuerte entero no tenía en su circuito mas de cien pasos; si este palenque de palos merece un nombre de fortaleza, entonces cada agricultor en nuestros países que ha cercado su granja con muros en derredor tiene una fortaleza mucho mejor y más resistente” [en Paucke, 1942:130]. Cristobal de Oña, en el año 1777, relata: “se llama fuerte a un corral que es donde quedaba la gente y toda su fortificación, se reduce a cuatro frentes, dos de veinticinco pasos y los otros dos de cuarenta pasos, frente cubierto con maderas que hasta ahora mantienen la misma tosquedad con que se crearon, muy desiguales y todas concavadas, pero con estos defectos se consiguen naturales troneras para defenderse y a mas sirven de parapeto unos cueros, el terraplén es el natural de la Pampa, pues no hay ni una pulgada de tierra levantada; tiene también dos cubos, que cada uno flanquea dos cortinas y sobre todo uno que llaman mangrullo y sirve de atalano” [en Cervera, 1979:341].

²⁵ La mala situación y el abandono de las fortificaciones fueron expuestos por múltiples voces, por ejemplo, una carta enviada por don Francisco Antonio de Nuestra señora De Belén en mayo de 1780 al virrey, relata: “Desde el mes de noviembre del año pasado me hallo sirviendo de capellán de la tropa que guarnece este fuerte, e igualmente vice-cura del vezindario de esta población; sin aber percibido hasta ahora sueldo, ni salario alguno en todo este tiempo, careciendo de todo lo necesario, y que a no ser por franquearme la mesa el Señor Comandante de este fuerte, desde estoi aqui me hubiera visto en la precisión de abandonar el fuerte por no hai advitrio alguno, que tomar en medio de unas gentes tan miserables como lo son los vezinos, que aqui se hallan establecidos [...]”. Agrega: “[...] en esta consideracion Exmo. Sor. No puedo menor, que hacer presente a V. Exa. La necesidad en que me hallo constituido, a fin de que se sirva dar orden, para que se me socorra de las cajas de Sta. Fe conciderandome el sueldo, que gozan los demas capellanes de las Fronteras de todas las jursdicion; pues con el asignado, que son 400 pesos anuales, anada sufraga, ni ninguno se puede mantener con este sueldo, pues corresponde a poco mas de ocho Ps. Al mes, como V, Exma. Lo comprehendera por la cuenta que le expongo” [AGN, sala IX, Melincué, 28 de noviembre de 1777].

²⁶ Archivo Provincial de Santa Fe, Actas de Cabildo de Santa Fe (tomo VIII, 15 de septiembre de 1725).

²⁷ Cabe aclarar que el primer traslado de la ciudad se había concretado en 1660, después de una década de continuos avatares.

²⁸ Informe de José Teodoro de Aguiar y Ambrosio Ignacio Caminos (1780) [1882:396].

La amenaza de los mocovíes y abipones también se hizo sentir en el extremo sur de la jurisdicción, en las primeras tres décadas del siglo XVIII, cuando los “pampas” aún no llegaban hasta esas latitudes. En esos tiempos, los asentamientos fortificados de Guardia de la Esquina y del Rincón de Gaboto se erigieron como los únicos bastiones capaces de guarnecer los caminos que conectaban Buenos Aires con el interior y Santa Fe. Esta situación demandaba a las autoridades impedir que

[...] los indios enemigos [se] apoderasen de los Caminos Reales [ya] que son los necesarios para el trajin del reyno y demás Provinzias tiene por Combeniente Se acabaren esta materia con el socorro propuesto pues oy se experimenta con haverse Serrado el camino de los Porongos por las razones dhas. El detrimento q. Se sigue a los Caminantes pues haviendolo de hazer sus Viajes al reyno del Perú por el camino de Córdoba Cresen los fletes se demora más tiempo y otros motivos que se están experimentando [...].²⁹

Hacia finales de la década de 1730 comenzó a gestarse lentamente una movilización —en busca de ganado y alimentos— de los indios provenientes de las llanuras del sur, a los que genéricamente se denominó “pampas” tal como se traduce en las fuentes. Estos primeros avances dieron lugar a un firme y prolongado asedio que sólo fue interrumpido y controlado en la siguiente centuria.

Así, mientras a mediados del siglo en la frontera norte, se había logrado una relativa estabilidad a partir de prácticas orientadas a la búsqueda de relaciones consensuadas con las distintas parcialidades indígenas, la situación que atravesaba la frontera sur era sustancialmente diferente debido al recrudecimiento de las agresiones de los grupos provenientes de las “pampas”.

A partir de 1776, la creación del virreinato del Río de la Plata evidenció un marcado interés de la Corona por controlar, organizar y resguardar a estos territorios que “respiraban inobediencia”. Buenos Aires —antes sede de la Gobernación y luego centro político-administrativo del nuevo ordenamiento territorial— instaló una política en sintonía con los intereses de la Corona, que

²⁹ Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires, *op. cit.* Es recurrente esta apreciación en las Actas Capitulares de la Ciudad de Santa Fe, a modo de ejemplo: “[...] ayuda para conservar Coronda [...] única puerta y entrada que le ha quedado a la ciudad y por donde se introduce mantenimientos y leñas” [Archivo Provincial de Santa Fe, Actas del Cabildo de Santa Fe, tomo VIII, 4 de febrero de 1724].

apuntaba a reforzar la frontera sur santafesina a partir de guarniciones que se realinearon, aprovechando el frente defensivo ya trazado en el norte de su jurisdicción. Éstas fueron construidas —o reconstruidas— y sostenidas materialmente por Santa Fe, pero bajo la continua supervisión, no exenta de tensiones, de las autoridades de Buenos Aires.

Durante la gestión del virrey don Pedro de Cevallos (1776-1778) se erigió una serie de fuertes y fortines para continuar la frontera norte bonaerense,³⁰ tales como Melincué, India Muerta y Pavón —en reconstrucción, también, el de Guardia de la Esquina—. Estas directivas persiguieron —entre otros objetivos de defensa— afianzar la seguridad de las comunicaciones y proteger el tránsito de personas y la circulación de mercancías en las rutas vinculantes al Alto Perú y Cuyo.³¹ El accionar de este virrey también se encauzó hacia una política de tono diferente respecto al problema indígena; de modo general se puede apreciar cómo se pasó de una actitud defensiva a una ofensiva, y se planificó una serie de entradas masivas en tierras de indios enemigos, sostenidas, en gran parte, por la movilización de vecinos provenientes de diferentes jurisdicciones.

³⁰ Sobre Melincué e India Muerta hemos avanzado en Battcock, Gotta y Manavella [2001].

³¹ De este modo, en el espacio rioplatense la construcción —y reconstrucción— de fortines con destacamentos permanentes se llevó a cabo en las zonas más pobladas, en respuesta a la necesidad de reasegurar los caminos de postas y el tráfico de carretas hacia los destinos ya señalados. Esta necesidad y demanda fue manifestada en una carta del comandante de Melincué, Juan Gonzalez, al virrey, donde señala la importancia estratégica de estos fuertes como reaseguro de los caminos que pasan por ahí: “[...] Cuando V.E se dignó destinarme a este puesto tube el honor de hacerle presente que para que quedasen a cubierto los caminos a Mendoza y en todo el reino de Chile, se hacía indispensable el construir otro fuerte en la distancia que media de este de Melincué al de Punta del Sauce, jurisdicción de Cordova, y como yo no tenía en aquel tiempo conocimiento del Paraje donde devia construirse, no pude informar a V.E como ahora lo hago habiendo reconocido ser el paraje mas util el de las Tunas [...] de modo que construyendo en dicho puesto de las Tunas un fuerte y poniendo una Guardia, no tan solamente se consigue el poner acubierto estos caminos del Reyno de Chile, [...] igualmente logrando el mismo beneficio los del Reyno del Peru, queda totalmente asegurado todo el Río tercero de Cordova, el Saladillo [...] donde mataron los Indios todos las tropas de carretas de que caminaban a mendoza, la Esquina, Cruz Alta, Indiamuerta, y parte de los arroyos, respecto a que con estos dos fuertes [Melincué y las Tunas] se les quita a los Indios, dos madrigueras adonde ellos venían a establecerse y ocultarse inmediato a los caminos, para hazer daño a las tropas de carretas y pasajeros y demas puestos citados, como se ha experimentado en esta ultima invasión. Con dichos fuertes no solo se consigue el desterrar los Enemigos de los puestos donde estan colocados, sino es de algunas leguas mas adelante, que son precisamente se destinan las partidas que dichas guardias a correr el campo” [AGN, sala IX, *op. cit.*].

Sin embargo, estas medidas no coincidieron siempre con los intereses planteados por los santafesinos que se opusieron, resistieron e ignoraron estas disposiciones cuando eran interpretadas como contrarias a sus intereses, por tanto, en algunos momentos fue necesaria la negociación. Esto no fue ignorado por los primeros virreyes, quienes, conscientes de las dificultades que implicaba ejecutar esa política, instauraron una serie de disposiciones orientadas a lograr un mayor acercamiento y un control más estrecho, según las circunstancias, sobre las autoridades eclesiásticas, los grupos de poder local e, incluso, sobre los mismos actores indígenas, para lograr mayor efectividad.

Ya en la década del ochenta, Santa Fe gozaba cierta tranquilidad, pero tal tregua no era equivalente a la ausencia de peligro de incursiones y hostilidades,³² la reducción de algunas parcialidades no implicaba la eliminación del accionar indígena. El informe de José Teodoro de Aguiar y Ambrosio Ignacio Caminos da cuenta de esta situación:

[...] Santa Fe sin esperanza de auxilio para su corto y fatigado vecindario, que en nueve meses contados de Noviembre de 1773 a Julio de este de 80, ha hecho tres campañas, y en el actual Octubre se halla en otra, a pacificar y aquietar los enconados ánimos de los Mocovíes y Abipones reducidos, sus fronterizos, con que si no se procura aplicarle el único medio para su adelantamiento y alivio, y llega el caso no remoto de que vuelva a verse hostilizada, la arruinarán los infieles, hoy con mas facilidad que antes, por tener el conocimiento práctico de todos sus parages, y, enseñoreados de ellos, cortaran el tránsito a las provincia de Tucuman y Reinos del Perú, **y si se confederan con los pampas, que no es difícil, como se internaron en los años pasados a la sierra de Córdoba, y Río tercero de su jurisdicción fronteriza á los dichos pampas, arruinarán toda la jurisdicción de Buenos Aires, que está resguardada por la parte del norte con la ciudad de Santa Fe.**³³

Es necesario destacar que el argumento esgrimido por estos dos conspicuos santafesinos estaba destinado a colisionar con el proyecto del virrey Juan José de Vértiz y Salcedo (1778-1783), para quien la defensa del territorio no debía depender de las estrategias ideadas por los cuerpos capitulares sino de la admi-

³² Como señala Dobrizhoffer: “[...] los bárbaros de estos pueblos, hastiados de la paz, algunas veces acechaban las tropas de caballos, quizás movidos más por la costumbre de destruir que por un deseo de hacer guerra” [1970:23].

³³ Informe de José Teodoro de Aguiar Ambrosio Ignacio Caminos [*op. cit.*:412] (el resaltado es nuestro).

nistración central, que ejercía el gobierno militar con la instalación de una línea de frontera resguardada por milicias no dependientes del ámbito urbano.

Sin embargo, desde los inicios del siglo ya se habían registrado sucesivos intentos de organizar cuerpos de milicias permanentes que, según la opinión de diferentes estudiosos [Cervera, 1970b; Alemán, 1970] no merecen siquiera la denominación de soldados, sino que consideran pertinente visualizarlos como “ciudadanos en armas” que, temporariamente, asumían la obligación de defender su ciudad. Como apunta Marchena:

[...] la legislación general sobre el servicio de las armas en América obligaba a los vecinos y moradores que tuviesen casa poblada a prestar servicio militar en caso de llamamiento real, aunque, sin otras especificaciones y en la práctica, esta obligación circunscribía su ámbito de actuación a las ciudades y, especialmente, a la hora de defenderla [Marchena, 1992:103].

Un cuerpo especializado en la defensa de la frontera puede ser rastreado historiográficamente desde 1726,³⁴ aunque su real funcionamiento se puso de manifiesto hacia mediados de siglo. El mismo fue conocido con la denominación de “blandengues”,³⁵ y, según los especialistas en el estudio de las milicias santafesinas, estaba formado íntegramente por criollos y gozaba de cierto grado de liberalidad en la disciplina [*ibid.*]. Esto evidencia cómo, a pesar de los intentos del reformismo por fortalecer y perfeccionar los cuerpos de milicias, los resultados obtenidos no fueron muy diferentes de los del siglo anterior. En el mismo sentido, Marchena señala que las unidades poseían un carácter disperso, resultando en la práctica escasamente homogéneas y sujetas a los particularismos de cada región [*ibid.*:105].

La carencia de un ejército formal que defendiera la totalidad del territorio colonial frente al indio se explica, según Vitar, en relación con los “[...] impedimentos económicos, mientras que la defensa de la ciudad comúnmente corría por cuenta de los vecinos [...]” [Vitar, 1997:178]. Y aun cuando entre

³⁴ Hacemos referencia a la Real Cédula de San Idelfonso del 18 de agosto de 1726 [Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas, legajo 310] por la cual se otorga el cobro de determinados arbitrios a Santa Fe, destinados al mantenimiento de 200 plazas, que en la práctica nunca alcanzaron un número mayor que 60. Esta disposición real fue la respuesta que la Corona dio a los múltiples y continuos reclamos que se sucedieron desde 1713, año en que recrudecieron las incursiones guaycurúes.

³⁵ Según Alemán, “El nombre de blandengues, [...] consta en documentos del Archivo de Indias y del Archivo Histórico de Santa Fe allá por los años 1742-1743” [en Alemán, 1994:166]. En su opinión, ésta fue una institución militar netamente santafesina, que luego pasó a Buenos Aires y a Montevideo.

estos vecinos abundaron los cargos militares, no había una formación militar que les otorgara contenido. Esta situación debe enmarcarse en una política de claro sesgo honorífico, ligada a la imposibilidad —muy a pesar de la Corona— de compensar la participación de los vecinos por una vía alternativa que no fuera la investidura militar. Las fuentes son lo suficientemente ilustrativas en este aspecto, ya que permiten percibir esa “inflación” de sargentos mayores, capitanes y maestros de campo en todo el territorio rioplatense.³⁶ No obstante, hacia finales de la centuria, claramente se percibieron los intentos de los nuevos funcionarios de proteger la frontera con “hombres de armas” ya no dependientes de las ciudades.

Por otra parte, este espacio fuertemente marcado por la coyuntura bélica también se constituyó en escenario de la presencia misional.³⁷ El accionar de los religiosos estuvo orientado esencialmente a proteger la dilatada y hostil frontera norte en la medida que su presencia constituyó —a la par de las guarniciones militares— otro frente pionero. Al respecto, no quedan dudas de que el avance misional constituyó un “antemural” entre españoles e indios. En opinión de Paucke:

[...] La utilidad que surgiría para todas estas ciudades por esta misión era [la de] una tranquilidad deseada y la seguridad de controlar su ganado y estar protegido contra otros indios salvajes [...] [Paucke, 1942-1944:17].

[Expresando que] su único anhelo era que los indios se exterminaran reciamente solos entre sí, para que ellos [los españoles] pudieran atender con tranquilidad sus negocios [*ibid.*:40].

³⁶ Resulta altamente ilustrativa la opinión que nos ofrece Juan Álvarez sobre el caso particular del Pago de los Arroyos: “Con toda propiedad, el Pago de los Arroyos pudo haberse llamado en aquella época, Pago de los Capitanes, y es que, a falta de dinero, títulos de nobleza u otras recompensas y honores, el gobierno premiaba con teóricos grados militares desprovistos de sueldo y uniforme, los servicios de los vecinos en sus campañas contra la indiana” [1943:83].

³⁷ A partir de 1740, se instauró una política reduccional en la frontera norte orientada al control de diferentes parcialidades guaycurúes, materializada en la creación de las siguientes misiones: San Francisco Javier en 1743, conformada a partir del acuerdo con caciques mocovíes —40 leguas al norte de Santa Fe—; San Jerónimo en 1748 —80 leguas al norte— que agrupaba a parcialidades de abipones; y San Pedro Viejo en 1765, también formada por mocovíes y situada a 50 leguas de la ciudad a orillas del río Salado, todas ellas a cargo de la Compañía de Jesús. El mapa misional fue cumplimentado, en la jurisdicción santafesina, con el establecimiento de Nuestra Señora de la Concepción, fundada luego de que el enfrentamiento con los charrúas recrudesció hacia 1750, ubicada en las márgenes del río Salado sobre el arroyo Cayastá y a cargo de los padres franciscanos en pos de evangelizar y pacificar a estos indios.

Esta avanzada misional se articuló con la presencia militar sin perder esa cuota de autonomía que la caracterizaba. Siguiendo a Beatriz Vitar [*op. cit.*:113], es interesante señalar que el frente militar consideraba a la frontera misional un frente infranqueable,³⁸ no sólo para el mundo indígena, también para el blanco.³⁹ En este sentido, debemos resaltar cómo esta marcada autogestión del accionar misional —y particularmente la jesuita— despertó resquemores y resistencias por ser contrarios, en gran medida, al proyecto político que se estaba intentando consolidar: el modelo absolutista en el marco de la monarquía borbónica. Esto condujo, entre otros motivos, a un suceso histórico de honda repercusión política: la expulsión, hacia 1767, de la Compañía de Jesús de todo su territorio.

La fortificación de las fronteras, los sucesivos intentos por consolidar un cuerpo de milicias permanentes y la política reduccional —por lo menos hasta el alejamiento de la Orden— en conjunto delinearon marcas en un paisaje que, en la práctica, no siempre resultaron eficaces en su intento de frenar el avance indígena. Es evidente que:

[...] la reducción como forma de sujeción pacífica y la guerra como castigo a los excesos fueron dos modalidades de vinculación interétnica que los diferentes actores de esta sociedad consideraron que debían ir acompañadas [Dávila y Manavella, 2002].⁴⁰

CONSTRUYENDO LA ALTERIDAD. EL DISCURSO MISIONERO Y SU VISIÓN DE LOS "SUPUESTOS SALVAJES"

La suma de fracasos y los trágicos resultados de los siglos anteriores originarían una imagen continuamente reelaborada, que hacía de las tierras

³⁸ Es elocuente la posición de Paucke, quien afirma, de modo taxativo: "[...] el hacerme vasallo de los Españoles sería pues para mí una afrenta" [en Paucke, t. II, 1942-1944:10]. Este mismo padre hace referencia a la fundación de San Pedro y comenta: "Yo noté también que el comandante de Santa Fe tenía el propósito de hacer los preparativos en tal modo para que la fundación de la reducción fuera atribuida por completo a él que como tal esperaba por esto recibir del rey su ulterior concepto y ascenso para él y sus hijos" [en Paucke, t. III, 1942-1944:58].

³⁹ Según Ávila [1996:287] las reducciones y misiones funcionaron como colchón porque amortiguaron las incursiones de otros grupos indígenas rebeldes o irreductibles.

⁴⁰ En la línea de lo expuesto, las autoras sostienen que: "Guerra y reducción constituyeron los componentes centrales, y concomitantes de la estrategia de sujeción sobre la población autóctona. Algunos ponían el acento en la primera, otros exaltaban las ventajas de la segunda, pero todos —en la medida en que formaban parte de una sociedad sacudida por la violencia y acosada por la amenaza— coincidían en la necesidad de articularlas" [Dávila y Manavella, 2002:313 y s].

ubicadas al norte de la jurisdicción de Santa Fe un mundo salvaje, feroz, indómito, inaprehensible, pero de ningún modo inhabitable. En esa fragosidad tantas veces mencionada y minuciosamente descrita, las avanzadas misionales depositaron en gran medida valores, juicios, y cualidades negativas que abarcaron al hombre y a toda especie viviente. Se configuró así un imaginario social que concebía a ese espacio como el reino de la irracionalidad, el desorden, la perversión, en suma, “el refugio de la pobre gentilidad” [Paucke, *op. cit.*, t. II:23].

Estas ideas-imágenes guiaron y justificaron el accionar colonizador en la medida que legitimaron la visión de gesta de las innumerables entradas españolas. Las palabras de Dobrizhoffer son elocuentes al respecto: “Llevaban consigo la muerte; [y] el golpe fatal lo daban con la lanza” [Dobrizhoffer, 1970:138].

A pesar de que esta posición se reitera en sus escritos, los padres jesuitas no tuvieron reparos en oponerse al trato inhumano y brutal que recibieron los indígenas. De este modo, mediante su discurso delinearon un camino alternativo, que si bien perseguía como fin último la definitiva sumisión del indio, sugería un entramado de variadas estrategias que garantizaban también el logro de dicho objetivo. Como lo advierte Paucke:

[...] los españoles vieron que ellos no tenían el poder de protegerse contra estos [entonces] apelaron a un medio diferente de combatir a los bárbaros, no por las armas sino mediante la bondad [Paucke, *op. cit.*, t. II:4].⁴¹

Es preciso usar de modos extraños y mañas para conducir al Bien al indio; jamás debe hacerse esto con celo y consejo exorbitantes, sino el indio se fastidia pronto y ya no comparece más. Aún el consejo no debe ser demasiado teológico sino él no comprende nada [...] el indio comprende muy lenta y difícilmente las cosas de la Fe, y es preciso proceder con él al igual que con un niño [*ibid.*:57].

Al contemplar al *otro*, el discurso misional manifestó asombro y duda, incluso llegó a preguntarse: “¿Los indios son pues, hombres como nosotros?” [*ibid.*:57], y forjando también, a través de su retórica, imágenes plagadas de repulsa y condena: “Con sus asedios y la velocidad de sus caballos hacen estragos más funestos que los antiguos hunos a los que se asemejan enor-

⁴¹ En el mejor de los casos sus textos cedieron lugar a una mirada sesgada por cierta compasión. Paucke, por ejemplo, hace referencia a “mis nuevas ovejitas” [Paucke, *op. cit.*, t. I:109, t. II:29] y “mis niños” [*ibid.*, t. II:81].

memente” [Dobrizhoffer, *op. cit.*:362].⁴² En esa misma línea argumental el padre Lozano opinó: “que se puede esperar de gente en cuyos pechos tiene su centro la venganza y la perfidia de que hay cuotidianas [*sic*] experiencias en el discurso de dos siglos” [Lozano, 1874:103].⁴³

La capacidad guerrera de los indígenas fue reformulada y estimulada por la adopción del caballo. En reiteradas ocasiones Dobrizhoffer describió la destreza con la que los salvajes montan y

[...] mueven sus caballos con rapidísimo giro e increíble habilidad [...] con asombrosa agilidad se deslizan a uno y a otro lado del [mismo], y rápidamente se resguardan bajo el vientre del animal para que no los hieran. Con este ardid tan eficaz eluden las balas; de este modo cansan y engañan a los españoles [Dobrizhoffer, *op. cit.*, t. II:391].

En esa representación del *otro*, “dramáticamente-opuesto”, también aparece como recurso narrativo recurrente la asimilación entre él y la fragosidad del terreno donde se desplaza. La “simbiosis” del indio y la naturaleza que lo rodeaba fue otro de los tópicos característicos del discurso jesuita. La impenetrabilidad de la selva, terreno que conocían minuciosamente, fue un elemento favorable y estratégico en su lucha contra el blanco invasor. Dobrizhofer ilustra este aspecto:

[...] invaden los campos [...] se ocultan sagazmente con sus compañeros en las lagunas, islas o cañadas que por todas partes las hay en el Paraná. Y ocultándose y alejándose de este modo, se sustraen a los ojos y a las manos vengadoras de los españoles, que impedidos tanto por el desconocimiento de los caminos como por su aspereza, de ningún modo puede vengar las injurias recibidas de los bárbaros. A veces los españoles se ven obligados a volverse porque se le interpone una laguna o estero que los indios atraviesan como en un juego [*ibid.*:16 y s].

La visión que predominó en los testimonios de los jesuitas fue la de una inmensidad que les resultaba —como señalamos anteriormente— inaprehensible. Esa enorme planicie tenía una cualidad que se imponía sobre el

⁴² Este mismo jesuita explica que la guerra para esta nación (la abipona) era más ventajosa que el establecimiento de relaciones pacíficas. “La guerra con los cristianos les reportaba más ganancia que la paz; porque haciéndoles la guerra conseguían armas; y firmada la paz era imposible obtenerlas, a pesar de los infinitos ruegos” [Dobrizhoffer, 1970:133].

⁴³ Esta mirada exacerbada del indígena como guerrero llevó a que se desplegaran estrategias que perseguían el control de esos “bárbaros enemigos”. Como señala Vitar, el “síndrome” de la guerra enmarcó en gran medida el accionar de religiosos y militares durante buena parte del siglo XVIII.

resto: ser un “terreno indómito” para el europeo. La imagen del desierto⁴⁴ se construyó al observar la devastación que los infieles ocasionaban a esas tierras:

[...] la prueba son los ricos campos de los españoles que he visto devastado y que habían ocupado todos los caminos en serie continuada entre las ciudades; pero reducidos a desierto por los abipones que allí infestaban, de modo que nada encontrarías allí sino las ruinas de sus construcciones [*ibid.*, t. III:17].

Las observaciones de Paucke apuntaron en la misma dirección, ya que al iniciar su periplo desde Córdoba hacia Santa Fe, enfatizó en la soledad imperante en la región, así, caracterizó a ese trayecto como “de una continua soledad y desierto” [Paucke, *op. cit.*, t. I:154] y en otra parte de su obra, con más contundencia, calificó a toda esta área que escapaba del control del blanco “como [...] un abismo de tierra silvestre” [*ibid.*, t. III:237].

Esa imagen estereotipada del desierto no fue privativa de la frontera norte. Son numerosos y de larga data los trabajos que se han detenido a reflexionar sobre esta visión característica del discurso colonizador, en relación con las pampas del sur y regiones adyacentes. El desierto fue ahí, también, el vacío, el abismo, el no-lugar, la nada.⁴⁵

A MODO DE CIERRE

Hemos tratado de presentar algunas cuestiones acerca de los espacios fronterizos correspondientes a la jurisdicción de Santa Fe en el siglo XVIII, desplegándolas de modo disímil de acuerdo con las posibilidades e intereses puestos en juego para esta presentación.

La imagen de una ciudad asediada fue el punto de partida para pensar, comprender y explicar la dinámica de las relaciones sociales de poder, que a modo de elementos constitutivos atravesaban y definían el espacio social de la frontera, en la medida que éste: “no es un elemento dado sino [...] que se construye en un proceso contradictorio [...] que refleja [...] determinados mecanismos de intervención, así como la correlación de fuerzas históricamente existentes”. A la vez, se debe analizar cómo “en su configuración confluyen

⁴⁴ En este contexto, resulta útil la descripción que Pablo Wright brinda para caracterizar a esta “[...] área fronteriza [que por estar] poblada por aborígenes [...] estaba también ‘preparada’ para su rotulación como desierto; [ya que] básicamente [éste] era un término relacional intercultural” [Wright, 1998:42].

⁴⁵ El mismo Paucke sostuvo esta caracterización al hablar de la tierra de los “pampas” y describirla como “completamente llana y desnuda donde no se ve ni se hallará arbolito alguno”.

intereses opuestos que dejaron su huella de manera diversa” [Fraile, 1990:201]. En definitiva son: “las mismas relaciones de poder las que guiarán la articulación social” [Sánchez, 1990:83] de ese espacio fronterizo.

Como ya señalamos, nos propusimos trascender esta temática y enmarcarla dentro de las prácticas políticas desplegadas por los Borbones, que a modo de marco explicativo contextualizaban la caracterización de ese espacio. El intento por parte de la monarquía reformista de imprimir un sesgo más racional y efectivo al control del imperio de ultramar en el área rioplatense se tradujo en un reordenamiento jurisdiccional. Entre otros objetivos, se perseguía la incorporación de aquellas áreas —aun las que se encontraban controladas por los “salvajes e inhumanos enemigos”— que estaban ubicadas en las márgenes y escapaban al dominio colonial. En este contexto, tratamos de analizar las avanzadas militares y religiosas que, a modo de dispositivos, fueron reformuladas, en gran parte, en función de dicho proyecto. El desafío de avanzar sobre estos territorios llevó la impronta de una nueva racionalidad del espacio que, inmersa en una atmósfera intelectual renovadora, unificaba intereses económicos y políticas estratégicas para buscar estabilizar el ejercicio del poder y la sujeción de la población autóctona a través de dos mecanismos diferentes pero articulados: guerra y reducción.

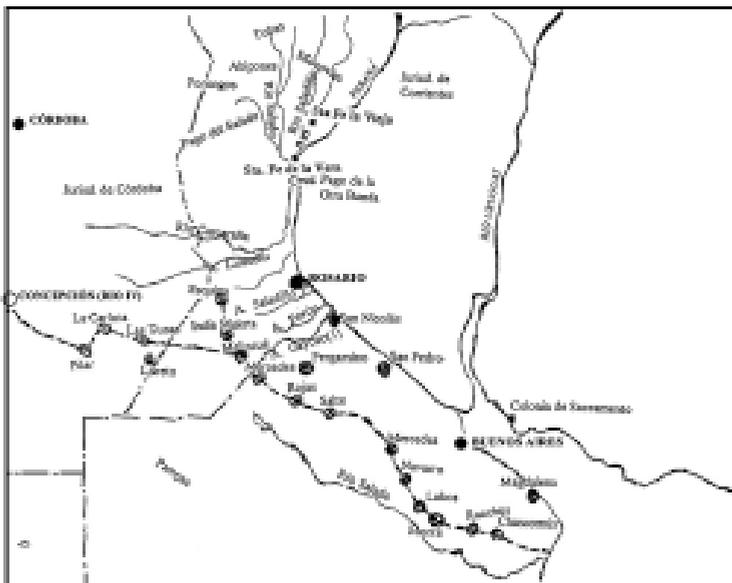
Si bien hubo obsesiones, desvelos y ambiciones compartidas entre la Corona y los santafesinos frente al problema indígena, es muy notable la incompatibilidad del proyecto ilustrado de Carlos III con los intereses de la Compañía de Jesús. Finalmente, al intentar evaluar los alcances y fracasos de estos mecanismos en la jurisdicción estudiada, es evidente que aún resta reflexionar y profundizar sobre estos aspectos, lo cual constituye un verdadero desafío para analizar en futuras investigaciones.

ANEXO

MAPA 1. LÍMITES ORIGINARIOS DE LA PROVINCIA DE SANTA FE



MAPA 2. GUARNICIONES FRONTERIZAS EN TIEMPOS BORBÓNICOS



MAPA 3. PRESENCIA MISIONERA EN LA JURISDICCION DE SANTA FE DE LA VERA CRUZ



BIBLIOGRAFÍA

Alemán, Bernardo

- 1970 "El problema del indio en la historia de Santa Fe, desde la Revolución de Mayo hasta la Organización Nacional", en *Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe*, tomo III, Santa Fe, Imprenta Oficial de la Provincia.
- 1994 *Santa Fe y sus aborígenes*, Santa Fe, Editorial e Imprenta Maragno SLR.

Álvarez, Juan

- 1943 *Historia de Rosario (1689-1939)*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad Nacional del Litoral.

Ávila, Carlos Lázaro

- 1996 "El reformismo borbónico y los indios fronterizos americanos", en Guimerá, Agustín (ed.), *El reformismo borbónico*, Madrid, Alianza.

Barth, Fredrik

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Battcock, Clementina, Claudia Gotta y Analía Manavella

- 2001 "Elementos para una caracterización de la frontera sur de Santa Fe de la Vera Cruz durante el último cuarto del siglo XVIII", en *IV Jornadas de Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País*, Universidad Nacional de Río Cuarto, julio.

Bechis, Marta

- 1992 "Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de estados nacionales", en Hidalgo, C. y L. Tamagno (comps.), *Etnicidad e identidad*, Buenos Aires, CEAL, pp. 98-99.

Boccaro, Guillaume

- 1999 "Etnogénesis Mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglo XVI-XVIII)", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 79, núm. 3, agosto, pp. 425-426.

Caputo, Marina y Analía Manavella

- 2001 "La definición del territorio en la gobernación rioplatense: Las disputas Jurisdiccionales entre Santa Fe y Buenos Aires, 1680-1725", en *Avances del CESOR*, Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, año III, núm. 3, pp. 33-56.

Cervera, Federico

- 1970a "Reseña histórica del periodo de gobierno hispánico", en *Historia de las Instituciones de la provincia de Santa Fe*, tomo III, Santa Fe, Imprenta Oficial de la Provincia.
- 1970b "Las milicias santafesinas", en *Historia de las Instituciones de la Provincia de Santa Fe*, tomo III, Santa Fe, Imprenta Oficial de la Provincia.

Cervera, Manuel

1979 *Historia de la ciudad y provincia de Santa Fe*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Dávila, Beatriz y Analía Manavella

2002 "Frontera étnica y frontera política en el imaginario de una ciudad asediada. Santa Fe durante el siglo XVIII", en *Espacio, Memoria e Identidad. Perspectivas teóricas y análisis de casos*, Rosario, UNR Editora.

Dobrizhoffer, Martín S. J.

1970 *Historia de los abipones*, tomo III, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.

Fraile, Pedro

1990 "Literatura geográfica y control social", en Capel, Horacio (coord.), *Los espacios acotados. Geografía y dominación social*, Barcelona, PPU.

Garavaglia, Juan Carlos

1983 *Mercado interno y economía colonial*, México, Grijalbo.

Informe de José Teodoro de Aguiar y Ambrosio Ignacio Caminos (1780)

1882 *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires*, tomo IV, Buenos Aires.

Limerick, Patricia

1987 "Introduction", en Limerick, Patricia (ed.), *The legacy of conquest: The Unbroken Past of American West*, Nueva York, Norton.

Lozano, Pedro, S. J.

1874 *Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, tomo I, Buenos Aires, Casa editora Imprenta Popular.

Lucena Giraldo, Manuel

1996 "El reformismo de frontera", en Guimerá, Agustín (ed.), *El reformismo borbónico*, Madrid, Alianza.

Marchena Fernández, Juan

1992 *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, MAPFRE.

Moutoukias, Zacarías

1988 *Contrabando y control colonial*, Buenos Aires, CEAL.

Navarro Floria, Pedro

1994 *Ciencia y política en la región norpatagónica. El ciclo fundador (1778-1806)*, Temuco, Universidad de la Frontera, p. 21.

Paucke, Florián

1942-1944 *Hacia allá y para acá. Una estada entre los indios mocobíes, 1749-1767*, Tucumán, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tucumán, Institución Cultural Germana.

Sánchez, Joan Eugeni

1990 "Poder y apropiación del espacio", en Capel, Horacio (coord.), *Los espacios acotados. Geografía y dominación social*, Barcelona, PPU.

Sempat Assadourian, Carlos

1983 *El sistema de la economía colonial*, México, Nueva Imagen.

Trincherro, Héctor Hugo

2000 *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*, Buenos Aires, Eudeba.

Turner, Frederick

1991 "El significado de la frontera en la historia americana", en Solano, Francisco de y Salvador Bernabéu (coords.), *Estudios (Nuevos y viejos) sobre la Frontera*, Madrid, CSIC, p. 11.

Vitar, Beatriz

1997 *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid, CSIC.

Weber, David

1992 "Introduction", en *The Spanish Frontier in North America*, New Haven, Yale University Press.

Wright, Pablo

1998 "El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el Estado", en Teruel, Ana y Omar Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y pedemonte surandino*, San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 42-43.

ARCHIVOS

Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas.

Archivo General de la Nación (AGN), Actas del Extinguido Cabildo de Buenos Aires.

Archivo Provincial de Santa Fe, Actas del Cabildo de Santa Fe.

De ausencias y retornos: historiografía y psicoanálisis en la obra de Michel de Certeau

Fernando Jesús Betancourt Martínez
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: El artículo aborda, a partir de los trabajos del historiador francés Michel de Certeau, el encuentro entre el psicoanálisis freudiano y la historiografía contemporánea. En dos tipos de problemas se expresa el alcance que resulta de tal encuentro: por una parte, la escritura de la historia, es decir, el terreno de la literatura, por otra, el lugar social del saber, es decir, la institución. De tal manera que la problemática psicoanalítica obliga a repensar las relaciones de la historiografía con la literatura fuera de los marcos que establecieron su oposición desde el siglo XIX.

ABSTRACT: This paper covers the encounter between the Freudian psychoanalysis and modern Historiography, departing from the writings of the French historian Michel de Certeau. The reach of this encounter is expressed in two problems: on the one hand, the act of writing History itself, that is, literature's terrain, and, on the other hand, the social place of knowledge, that means the institution. Being so, psychoanalytical problems obliges us to rethink the relationships between Historiography and literature out of the borders established by its opposition since the XIX century.

*¿Cuál es el impacto del freudismo sobre la configuración que rige,
desde hace tres siglos, las relaciones de la historia y de la literatura?
MICHEL DE CERTEAU [1995:97].*

El campo de la historiografía ha encontrado, en los últimos decenios, la forma de entablar una serie de diálogos con otras disciplinas, algunas de ellas consideradas lejanas a su temática de estudio, otras reconocidas como vecinas por compartir objetos e intereses vitales. En muchos casos ese diálogo, molesto para no pocos historiadores (ya que los enfrenta a la fragilidad de sus evidencias y seguridades), ha tenido la fortuna de sobrepasar las distancias, trabajosamente establecidas, que aseguraban las identidades disciplinarias. El

presente trabajo tiene el propósito de abordar la relación que guarda la historiografía con ciertas temáticas psicoanalíticas, pues se considera uno de los ejemplos más interesantes de encuentro dialógico, en el sentido de que ésta postula elementos reflexivos de gran importancia para el oficio de historiador. Asimismo, se tomará como base la obra del historiador francés Michel de Certeau, quien evidentemente fue uno de los que más insistió en la necesidad de ligar la escritura de la historia con la problemática suscitada por el psicoanálisis freudiano, tanto de la práctica escriturística como del habla en general. El punto de partida es la interrogación que sirve de epígrafe y que, a la luz del pensamiento contemporáneo, cobra cada vez mayor relevancia.

UN NUEVO TERRITORIO PARA LA HISTORIOGRAFÍA

Los trabajos de Michel de Certeau impulsan una transformación del estatuto mismo de la historiografía. Tal situación se debe, en gran medida, a las reflexiones que le plantean serios desafíos desde otros campos del saber y que, retomadas por nuestro autor, significan someter a exhaustivo examen sus propias bases. Uno de los desafíos, quizá el más acuciante, recae en la cuestión del lenguaje. Durante muchos años se ha sostenido que el contenido y las posibilidades de la disciplina histórica respondían a lineamientos epistemológicos a través de los cuales se legitimaban sus pretensiones de objetividad. Dos tipos de presupuestos se asumían en forma recurrente a partir de esa pretensión: por un lado, la disposición que constriñe el conocimiento con la relación que se establece entre sujeto y objeto; por otro, la adecuación que puede lograrse entre el discurso verdadero de las ciencias y la verdad del objeto. De ahí se desprenden tanto la reducción del pensamiento epistemológico a simple proceso metódico, como la adecuación o correspondencia del discurso científico a una realidad extradiscursiva que puede capturar.

Las reflexiones modernas acerca del lenguaje han tendido a desdibujar los dos presupuestos básicos a los que la historia se adscribía en su calidad de disciplina científica. El sentido inmanente con el que la epistemología teñía la llamada teoría de la historia, cuyo efecto paradójico consistía en deshistorizar una labor que deseaba elaborar representaciones sobre el pasado, así como la relación sin mediaciones que acercaba al objeto de estudio y que sostuvo la distinción respecto a la historiografía, han sido sometidas a revisión crítica y a un desalojo paulatino en el panorama teórico y práctico de la historia.

Entonces se percibe un cambio: los términos con los cuales se pensaba la historia han sido sustituidos por otras formas de interrogación que apuntan precisamente, hacia lo que se ocultaba antes. En esta vía de transformación, de la que de ninguna manera es ajeno el cambio producido en las formas de autocomprensión de la sociedad moderna, ha resultado crucial para entender el proceso de escritura de la historia y los condicionantes interpretativos que se encuentran detrás de sus prácticas de lectura. Lo que surge con ello es la temática del *sentido* que, a diferencia de la temática *cosificadora* (propia de la epistemología tradicional) asigna un lugar central a las mediaciones de lenguaje que operan en la construcción de conocimientos históricos.

Así, por un lado tenemos la escritura como sistema de sentido articulado en representaciones y, por otro lado, el ejercicio de lectura de sus materiales (fuentes) como mediaciones de *sentido*. Si ayer se organizaba la epistemología “[...] en relación con el objeto y con lo *real*, refluye hoy en el lenguaje [...]” [De Certeau, 1993c:112].¹ En efecto, el acceso a lo real ya no puede ser pensado como inmediato, pues el acercamiento a eso denominado realidad sólo puede darse desde la mediación del lenguaje, es decir, del *sentido*. Uno de los supuestos que se señala en los escritos de De Certeau es considerar que, desde estos cambios introducidos por la reflexión sobre el lenguaje, no se puede seguir sosteniendo la distinción clásica que oponía la investigación histórica de *hechos* a los análisis historiográficos. Si la historia puede entenderse como historiografía se debe a que la investigación misma es vista hoy como un trabajo de significación: más que reproducir lo real, la investigación de *hechos* enuncia sentidos bajo un efecto literario de realidad [Mendiola y Zermeño, 1996:255].² Entonces la historia, es decir, la historio-

¹ No se puede ya pensar lo real, como lo hace esa epistemología propia del siglo XVIII, puesto que “[...] desde que la operación histórica consiste en una *serie de ‘transformaciones’* que cambian los textos o los pre-textos (los documentos) en otros textos (las obras históricas); desde que el discurso mismo es definible en términos de reglas características; y desde que toda adecuación a un referente (lo real) es en la historia, como en la novela ‘realista’, un ‘efecto de lo real’, es decir, una manera de enunciar propia de un género literario [...] Uno pasa así, de una realidad histórica (l’Histoire, historia acontecida o *Geschichte*) ‘recibida’ en un texto, a una realidad textual (la historiografía, o *Historie* ‘Historia’) ‘producida’ por una operación cuyas normas están fijadas de antemano” [De Certeau, 1993:112].

² En la misma página, los autores señalan lo siguiente: “Si, como vemos, la historia como ciencia trabaja sobre escrituras y no sobre ‘hechos’ se termina la distinción que ésta tenía con la historiografía. Esta última sólo insiste en una cosa: *la historia se hace con grafía y produce grafía*”.

grafía, puede ser vista como discursos articulados sobre otros discursos, que tienen como objetivo significar las relaciones que un presente guarda con su pasado. Sobre un teatro de comunicación simbólica que se da en la sociedad, la historiografía fabrica marcos de referencias que actúan ahí donde la sociedad insta rupturas. “Es un discurso de la conjunción, que lucha contra las disyunciones producidas por la competencia, el trabajo, el tiempo y la muerte”. Al producir historias al interior de un “sistema de comunicación social” hace habitable el presente [*cfr.* De Certeau, *op. cit.*:57].

Transformación del estatuto de la historiografía a partir de un cambio en el horizonte de lo que es pensable para una sociedad. Entonces, ¿de qué manera afecta el cambio en las formas de autodescripción social al campo reflexivo de la historiografía? El derrumbe de la epistemología clásica conduce a interrogarse por las condiciones de la escritura científica y por los campos prácticos que instituyen los procesos de conocimiento, de ahí que la pregunta por la forma en la que conocemos haya quedado desplazada. Así, desde dos vertientes, nos sale al encuentro la necesidad de repensar el oficio de historiador: primero, observar los campos científicos como campos prácticos de historicidad, con ello la razón deviene en racionalidad situada social e históricamente; segundo, delimitando las ciencias a procesos discursivos desde una situación en que la realidad se presenta irreductible a la escritura.

Al combinar, por un lado, el reconocimiento de que el lenguaje crea nuestra visión del mundo y, por otro, la posición de que el conocimiento depende de un régimen de prácticas que incluso rebasa el marco estrecho de las disciplinas, se delimitan aperturas reflexivas que resultan caras a los historiadores. Estas dos vertientes señalan uno de los problemas centrales que desde hace tiempo ronda en las elaboraciones teóricas: ¿cómo historizar a una disciplina que, si bien se precia de ser histórica, en el proceso de producción de conocimientos anula de entre sus condiciones de posibilidad aquello que distingue en sus objetos de estudio? No se trata de hacer una nueva historia de la historia a la manera de la historiografía tradicional, sino más bien de historizar las condiciones sociales que le permiten operar como ciencia o disciplina particular, y esto va desde sus prácticas de escritura hasta las operaciones técnicas y analíticas que la definen.

UN DIÁLOGO POSIBLE CON EL PSICOANÁLISIS, O LA TRANSGRESIÓN DEL LÍMITE

Los estudios realizados por Michel de Certeau se han convertido en una referencia central para adentrarse en los problemas que he mencionado arriba. La escritura en la modernidad, la arqueología religiosa del mundo actual, las experiencias místicas, la temporalidad, etcétera, son sólo algunos de los temas tratados por este historiador francés. Sus procedimientos de análisis, una vasta y compleja operación reflexiva que nos propone, ponen en juego la confluencia inesperada de diferentes disciplinas: filosofía, semiótica, lingüística, antropología, psicoanálisis.

No se trata con ello de instrumentar la tan anhelada interdisciplinariedad; al contrario, busca la manera de socavar las seguridades de estos espacios de resguardo. Es la modalidad, tan cara para él, de pensar desde el límite, el límite de su oficio. Confundir las fronteras, traspasarlas de ida y vuelta, significa la posibilidad de acceder a otra forma de preguntar sobre lo que hace y por lo que escribe en tanto historiador. Interrogarse desde múltiples lugares por el cómo y el qué de una fabricación, práctica de un oficio y modo de una escritura, es asumido al mismo tiempo como experiencia de viaje y como labor intelectual. Pensar sobre ello es una tarea que no tiene fin y que, por lo tanto, no encuentra el consuelo de las certezas últimas. Es vagabundo para el cual se legitima la cualidad de una actitud por encima de la calificación intelectual. Como señala François Giraud:

[...] para él tanto la vida del cristiano como el trabajo de historiador implicaban estar viajando. Se trataba de una experiencia que no era del orden del 'turismo', esta reiteración organizada de lo mismo, en donde no se encuentra más que el reflejo de sí mismo, sino del orden de la alteridad, del encuentro con el otro, en una suerte de éx-tasis [Giraud, 1993:62].

El conjunto de sus escritos pueden ser divididos en tres grandes rubros acordes con la temática dominante. Éstos son: a) historia del cristianismo de los siglos XVI al XVII; b) historia de la escritura de la historia y, c) constitución de las prácticas del hombre ordinario (la cotidianidad) [Mendiola, 1993:14]. Cabe hacer notar que esta división es sólo una orientación general, pues todos los temas señalados se encuentran conectados entre sí, extrayendo de la conexión horizontal una armazón compuesta por diversos y sucesivos niveles de análisis que tiende a complejizar los horizontes de cada libro particular. Ahora bien, una de las líneas de fuerza que atraviesa los textos firmados por

De Certeau consiste en lo que él mismo denominó *enfoque psicoanalítico*. De los nombres citados con recurrencia en sus análisis destacan el de Freud y Lacan, y el impacto que tienen ciertas nociones o elaboraciones psicoanalíticas se advierte incluso cuando no explicita su referencia [De Certeau, 1973:118-128].³ Desde luego, esto no es casual. De Certeau participa de la recepción que se le dedicó al psicoanálisis en Francia después del 68 y que, por diversos caminos, desbordó el terreno específico de la práctica analítica. Él mismo fue miembro hasta su disolución de la escuela freudiana de París, fundada por Lacan, e incluso podría decirse que la lectura que realiza de la obra de Freud tiene, como marco central de referencia, su asistencia a los famosos seminarios lacanianos, signados éstos por una aspiración de *retorno* a los orígenes psicoanalíticos.

Si se toma como punto de partida que la problemática a la que se enfrenta la historiografía puede ser entendida como aquella referida a las prácticas por medio de las cuales se reconstruye el pasado, entonces De Certeau acomete el reto, poniendo en el centro de su atención las relaciones que se establecen entre el decir y el hacer. Con ello, se abre para el historiador toda una complejidad que le obliga a reflexionar sobre el sentido de su trabajo y sobre las operaciones que se ponen en juego en la práctica de su oficio. Si antes el lugar y las operaciones del saber no necesitaban justificarse, manteniéndose como lo implícito de una disciplina, debido al peso que tenía la reflexión epistemológica tradicional, ahora se vuelve imprescindible interrogar al espacio y a los procedimientos que circunscribe, pues se revelan como no neutrales en la producción de interpretaciones sobre el pasado. Es más, el análisis sobre lo implícito de la ciencia histórica significa movilizar, frente a las teorías cognitivas con las que la historiografía se ha ligado desde el siglo XIX, una amplitud de horizontes que tienden a desdibujar los límites disciplinarios aceptados hasta hace poco. Esto constituye una superación de la epistemología tradicional, porque revela la inconsistencia de sus postulados, al tiempo que reconoce caminos que sólo conducen al umbral de nuevas interrogantes, más que a soluciones definitivas. En los textos de Michel de Certeau se encuentra una actitud reflexiva, postulada sobre la

³ En el texto citado, el autor realiza un recorrido por los procedimientos que están en la base de los ejercicios ignacianos, desde una perspectiva psicoanalítica. Éstos están orientados a la construcción de un objeto a partir del deseo y de la práctica de una separación respecto al *otro*, en este caso del cuerpo de Dios.

relatividad del pensamiento y el límite de una situación. Por tanto, aquello que nos evade de continuo en las palabras escritas por él es el contorno de un método eficaz y probado, la revelación por fin alcanzada que asegure un punto conclusivo o el paraíso intelectual donde todo se torne susceptible de una explicación clara.

No es el reino de la *luz* lo que promete a sus lectores, pues no formula promesa alguna; por el contrario, invita a una aventura del pensamiento que se revuelve contra sí misma, que cuando parece avanzar se detiene, regresa sobre sus pasos para reflexionar sobre la consistencia de sus propias huellas dejadas en un desierto simbólico. ¿Qué hay por debajo de la recurrencia de la semiótica y del psicoanálisis en un trabajo que se presenta a sí mismo dentro del campo de la historia? ¿Cómo entender esa mirada, la de De Certeau, que al orientarse hacia algún tema, la mística por ejemplo, no deja de interrogarse como perspectiva? Entre el lugar que autoriza y los modos de enunciación que ahí se llevan a cabo, se instituye un postulado fundamental de procedimiento: el rechazo a la lógica de las identidades. El cuerpo de una disciplina se ve rebasado por el tema que trata mientras que, de manera paralela, el objeto construido sólo responde a la ficción de un método que supuestamente lo aísla para un campo del conocimiento. Entonces, aunado al reconocimiento de la “fragmentación e incompletud esencial de cualquier saber”, se sostiene la renuncia “al imperio del método” [v. Flores, 1994:229].⁴

Si la identidad de una disciplina pareciera descansar sobre la homogeneidad de un campo sobre el que se actúa, si el objeto se presenta como referente estable, como punto final de una línea continua, De Certeau recurre al proceso inverso: primero, estudios que se saben fragmentados por la fragmentación de los temas que aborda, segundo, la irreductibilidad de la distancia que lo separa de los temas de estudio:

 Mi análisis de su historia gira, pues, alrededor de esta *fábula* mística. No es sino un relato de viaje, fragmentado por el recurso a métodos diversos (históricos,

⁴ En la misma página y respecto al modo de proceder de Michel de Certeau, Flores escribió lo siguiente: “Al abordar la mística de los siglos XVI y XVII, su propuesta articula, como él mismo lo señala, tres disciplinas diversas, tres modos distintos de abordar el mismo objeto de conocimiento: historia, psicoanálisis y semiótica. En ese sentido, su propuesta *no* consiste en reivindicar la asistematicidad, un débil pensamiento ‘débil’ que haría de la ausencia de rigor, de la interdisciplina fácil, un nuevo fetiche, apto para mentes confusas, sino en asumir una perspectiva transdisciplinaria que ciña un lugar en donde contener el tema estudiado [...]”.

semióticos, psicoanalíticos) cuya maquinaria permite definir sucesivamente “objetos” accesibles en una realidad inaccesible. Como el cuadro de Bosco que la introduce, esta realidad desbarata finalmente a toda investigación. La domina con una especie de risa. Ése sería el “sentido” de esta historia: el secreto que este libro, como el guardián de Kafka, defiende sin poseerlo [De Certeau, 1993b:24].⁵

En efecto, sus libros son como experiencias de viaje, como una suerte de vagabundeo que aspira a producir el encuentro fugaz con el otro, bajo el entendido de que la alteridad es un presupuesto inaprehensible para el conocimiento científico [Giraud, *op. cit.*]. Por eso, echar mano de diferentes disciplinas no puede entenderse como simple suma de recursos variados para obtener mayor objetividad, ni como remedio a una situación de compartición de objetos de conocimiento. Más que interdisciplinariedad, en los escritos de Michel de Certeau está presente el sentido de un trabajo que se sabe en el límite o, como señala Roberto Flores, el despliegue de una perspectiva “transdisciplinaria”. Pensar en el límite, en este caso, consiste en instalarse en los lugares de cruce de los saberes, en esa serie de puntos en donde se confunden y alteran las fronteras. Y esto significa reconocer la ambigüedad que preña todo trabajo de conocimiento, pues ni el lugar institucional ni la escritura científica escapan a la pérdida que supone toda narrativa, ni al trabajo del tiempo en el seno de la institución. Así, tanto una como la otra se encuentran traspasadas por lo equívoco,⁶ cuando la modernidad quiso la construcción de un lugar aséptico y de una escritura no ambigua.

¿De qué manera se produjo este *deseo*? Esquivando, rechazando, la alteridad que la constituye como tal, es decir, como *deseo*. Oponiéndole de manera

⁵ En relación con la distancia que toda investigación sostiene respecto a su objeto, escribió: “Enfocar así los procesos, ‘interpretar’ en el sentido musical del término esta escritura mística como si fuera otra enunciación, es considerarla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella; es tratar de practicar, por nuestra parte, el movimiento, volver a pasar, aunque de lejos, sobre las huellas de un trabajo, y no identificar con un objeto del saber a esta cosa que, al pasar, transformó las grafías en jeroglíficos” [cfr. De Certeau, 1993b:28].

⁶ “[...] toda transmisión de una tradición —el acto de leer— conlleva un equívoco, es decir, una recontextualización [...] La tradición sobrevive gracias a los malentendidos. Por ‘malentendido’ entiendo el trabajo de la historia en el texto. Y este malentendido —equívoco— no se debe a la falta de cuidado en la lectura, sino a que toda apropiación de una tradición implica recreación de la misma. El malentendido nos quiere señalar que la transmisión de generación a generación se da bajo un sustrato de cuestiones nuevas que obligan a transformarla [...]” [Mendiola, 1995:334].

tenaz una lógica de lo *mismo*: asegurarle al lugar de saber una identidad sobre la cual ejercer sus prácticas y a la escritura una identidad absoluta con los temas que aborda. Frente a la norma científica, el psicoanálisis descubre la alteridad que la condiciona y la limita, pero también el sustrato arqueológico que actúa como su trasfondo impensado, como la diversidad de escenas originarias de las cuales proviene y que la evaden de manera constante. En ese habitar en la “frontera a la manera de un errante”,⁷ en ese pensar en el límite desde el límite mismo, De Certeau encuentra el auxilio del psicoanálisis freudiano. Desde ese espacio fronterizo Freud se convierte en un signo perturbador en el panorama aparentemente diáfano de los saberes modernos, que desbarata las identidades claras tanto de las palabras como de las acciones, al acercar al pensamiento los temas de la otredad y de los principios.

ARQUEOLOGÍA DEL SUJETO Y ARQUEOLOGÍA DE LA MODERNIDAD, LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD

Me parece que De Certeau lee a Freud como partícipe de un vasto movimiento intelectual que busca dilucidar —es decir, volver pensables— los problemas que atañen a la modernidad en la que vivimos, con un énfasis eminentemente crítico. Si el horizonte epistemológico se desvanece es porque desde los discursos que produce y desde los lugares que se ha labrado, descubrimos resistencias y exilios que vulneran su consistencia. Además, al traspasar sus márgenes nos vemos obligados a preguntarnos por el horizonte en el cual estamos, por la situación en la que existimos. El filo crítico señalado por el psicoanálisis es doble. A un tiempo resquebraja las seguridades del conocimiento metódico al deconstruir su armazón inmanente, ese edificio sostenido por la distinción entre lo que puede controlar y un resto que se mantiene en las sombras.⁸ Foucault ya había trabajado sobre el efecto de

⁷ Ahora, la cuestión es ¿cómo pensar acerca de algo, que a pesar de que nos funda como sociedad, lo hemos reprimido u olvidado? Es decir, ¿cómo pensar nuestro principio (*arché*), si éste pertenece al afuera de lo que para nosotros es pensable (*logos*)? Según Michel de Certeau, la respuesta es hacer historia con la mediación de la reflexión arqueológica, es decir, pensando en nuestros propios límites.

⁸ Con mayor generalidad, todo orden autónomo se constituye por medio de lo que elimina, y produce un ‘resto’ condenado al olvido, pero lo excluido se insinúa de nuevo en ese ‘limpio’ lugar; se infiltra ahí, lo inquieta, vuelve ilusoria la conciencia que tiene el presente de estar en ‘su casa’, la habita a escondidas, y este ‘salvaje’, este ‘ob-sceno’, esta ‘basura’, esta ‘resistencia’ de la ‘superstición’ inscribe ahí, sin que lo sepa o contra el propietario (el yo), la ley del otro” [De Certeau, 1995:78].

desconocimiento que se opera en el seno de las ciencias humanas adscritas al pensamiento antropológico. Este efecto se produce por el desdoblamiento de la figura hombre en realidad empírica y en fundamento de la experiencia, de tal modo que la pregunta sobre el ser del hombre se ve envuelta en un juego de duplicados del cual no puede salir. Las ciencias humanas, entonces, más que ser productoras de conocimiento sobre lo que el hombre *es* (espacio de identidad) encuentran líneas de fuga que las abisman sobre lo que el hombre *no es*: habita un lenguaje que no domina, su vida está sometida a la finitud que lo constituye y el límite de su trabajo no es más que la proyección del deseo.⁹ Así, el lugar del saber, como nos lo señala Lacan, es en realidad un lugar dominado por el *no-saber*.

Pero también el filo crítico que el psicoanálisis aporta a la cultura moderna atañe a la comunicación que establece con su pasado, con su tradición. Desmiente las operaciones que presentan una ruptura tajante del presente respecto de las configuraciones anteriores y sobre las cuales las sociedades asentaban su autoobservación. La búsqueda de identidad en la modernidad pasa por la negación del *otro* (de su pasado), por la objetivación que lo ofrece como cuerpo muerto y alejado. Sin embargo, la tradición de la cual se quiere distanciar, esa aparente efectividad en distinguir lo vivo de lo muerto [De Certeau, 1996a:13], es recapitulada en un orden continuo de progreso. Esto sería lo propio de la modernidad, es decir, la capacidad (voluntad) de instituir rupturas sobre el modelo de un elemento activo (la razón, la escritura, el conocimiento) y de la pasividad de un otro (la locura, la oralidad, la superstición) que sólo puede ofrecerse a esa mirada escrutadora. Nuevamente, el esquema es atravesado por lo equívoco de la distinción. Eso que es rechazado como requisito previo para darse identidad se mantiene como fantasma, permanece en la modernidad activa y racional como su propia ley, de la cual nada sabe pero la gobierna. Si el pasado (que tuvo lugar y forma parte de un momento decisivo en el curso de una crisis) es rechazado, regresa, pero subrepticamente, al presente de donde él se ha excluido [De Certeau, 1995:77].

⁹ "Por ser un duplicado empírico-trascendental, el hombre es también el lugar del desconocimiento —de este desconocimiento que expone siempre a su pensamiento a ser desbordado por su ser propio y que le permite, al mismo tiempo, recordar a partir de aquello que se le escapa. Esta es la razón por la que la reflexión trascendental, en su forma moderna, no encuentra su punto de necesidad, como en Kant, en la existencia de una ciencia de la naturaleza [...] sino en la existencia muda, dispuesta sin embargo a hablar y como todo atravesada secretamente por un discurso virtual, de ese no-conocido a partir del cual el hombre es llamado sin cesar al conocimiento de sí" [Foucault, 1996:314].

Con ello una arqueología de la modernidad se proyecta desde la arqueología freudiana del sujeto. Si De Certeau se instala en la frontera, tanto de los saberes como del pensamiento, encuentra en el psicoanálisis un tipo de saber fronterizo: no es el más allá del saber o la modernidad, sino el más acá que los perturba, esto es, el límite de lo significativo que se manifiesta en el *deseo como deseo*.¹⁰

El psicoanálisis freudiano produce, con la introducción del *deseo*, la inversión del sujeto consciente, del *cogito* (pienso, existo) narcisista y dominante,¹¹ en la medida en que asume la vida consciente como determinada por elementos desconocidos que guían nuestro actuar. La operación consiste en distanciar al *sujeto del inconsciente* del espacio del *yo* o *ego*. Para Freud, algo más nos habla ahí donde se producen *fallas* en el ámbito de la conciencia; en el momento en que ésta se tropieza, se manifiesta un *ello*. Desde este punto, el psicoanálisis traspasa el puro campo de su aplicación terapéutica y se instala en una forma de pensamiento más vasta y general, desde donde es leído por muchos intelectuales franceses entre los años sesenta y setenta. Esta recepción avanza en el vacío dejado por las filosofías de la conciencia y por el estructuralismo, al producir un replanteamiento de *la cuestión del sujeto*.¹² En efecto, Freud se conecta con una extensa tradición filosófica europea que ha tenido como tarea central articular una crítica del sujeto, entendido éste como conciencia trascendente, como lugar fundante en la producción de representaciones. Desde la distancia que adopta el sujeto y la conciencia, el primero pasa a ocupar uno de los significados implicados en la

¹⁰ “[...] el psicoanálisis es el conocimiento fronterizo de lo que, dentro de la representación, no pasa a la representación. Y esto que se presenta en el afecto pero que no pasa a la representación es el deseo como deseo” [Ricoeur, 1983:397].

¹¹ “El psicoanálisis representa la tercera y ‘probablemente la más cruel’ de las humillaciones infligidas al narcisismo. Tras la humillación cosmológica infligida por Copérnico, vino la humillación biológica que se deduce de la obra de Darwin. Y ahora, he ahí el psicoanálisis descubriéndole que ‘el Ego no es dueño de su propia morada’; el hombre que ya sabía que no es el señor del cosmos ni el señor de los vivientes descubre que ni siquiera es el señor de su psique” [*ibid.*:373].

¹² “De ese expansionismo en todas direcciones, podríamos destacar dentro de las variantes dos posiciones que vienen de tradiciones filosóficas muy antiguas. Una de ellas, en figura antropológica, sería en historia el retorno de una casi-ontología, que persigue un saber que hace presente al yo en los símbolos que sostendrían toda experiencia humana. La otra, al definir al sujeto a partir del lugar en el que la institución del lenguaje se articula sobre la organización biológica, tomaría finalmente la forma que le ha dado Lacan en el más notable (y el más historiográfico) de sus seminarios (1959-1960): una ‘ética del psicoanálisis’” [De Certeau, 1995:91 y s].

noción: *sujeto a*, es decir, *sometido a* otra cosa que no es el *sí mismo*. Esto constituye un desasimiento del sujeto consciente que supone la desaparición del *yo* como espacio autónomo o autosostenido. Entonces se opera una puesta en suspenso del *yo* consciente, en la medida en que lo que ahí se produce es una función de desconocimiento, pues aquél es excéntrico al sujeto del inconsciente. En el chiste, en los *lapsus* o *actos fallidos*, en el sueño y los síntomas, es decir, en todas las formaciones del inconsciente, hay un sujeto que habla allí donde el *yo* calla, “[...] donde el yo tropieza, donde surge el sentido como acto fallido, donde el sueño aparece como la vía regia al inconsciente, es decir, cuando el yo no aparece de por medio” [Escobar, 1999:28].

El Freud-signo es recuperado en su función de desenmascaramiento, en ese acto por el cual deja aparecer otros rostros detrás del rostro pulcro de la conciencia. Así, el *yo* como dominio de la razón se convierte en espejismo, pero en un espejismo necesario en la medida en que, al ocultar el elemento determinante (represión), se defiende de las intromisiones de lo irracional. Un principio de lo real se alza sobre el desconocimiento del deseo. Pero en su persistencia, el deseo encuentra las fallas del desalojo por donde hablará [cfr. Freud, 1979:3017-3067]. El psicoanálisis tendrá como tarea dejar hablar al deseo en tanto lenguaje, en escuchar esa palabra histórica como espacio acallado de la verdad; en ese *cuerpo que habla* [cfr. Freud, 1981:25-40], en ese cuerpo parlante, percibe, por tanto, un significado otro. Es un trabajo que interroga desde ese otro a la razón, a la voluntad y a la conciencia, y en éste el sueño tendrá importancia crucial como modelo de lenguaje, como pauta de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo.¹³ En suma, el psicoanálisis avanza donde se queda la epistemología de tradición kantiana; si ésta nos decía que las únicas operaciones posibles del pensamiento son aquéllas que dan fundamento a la objetividad de nuestras representaciones, Freud alerta sobre lo que desborda a las representaciones, es decir, el sueño y

¹³ En el sueño Freud encuentra la articulación del deseo y del lenguaje. No es, por tanto, al sueño como tal al que se dirige el psicoanálisis, sino al sueño como texto, como conjunto de signos susceptibles de ser considerados un texto por descifrar. De ahí que Ricœur destaque su carácter interpretativo pero colocado en el centro de un conflicto: por un lado, la interpretación como *restauración de sentido* y, por otro, la interpretación como *reducción de ilusiones*. El psicoanálisis se revuelve, entonces, entre la *voluntad de escucha* y la *voluntad de sospecha* [Ricœur, *op. cit.*]. Véase en particular el capítulo II del primer libro: “El conflicto de las interpretaciones” [ibid.:22-35].

los mitos.¹⁴ Y lo hace apuntado de manera general al problema de la praxis en la recuperación lacaniana: ¿qué sería la vida sino una apuesta del sujeto en relación con el deseo? ¿Qué hacer para no abdicar del deseo? ¿Cómo asumir, finalmente, la existencia? De esta manera, el desborde del terreno acotado por la epistemología tradicional conduce a la conjunción entre ética y estética.

Otra cuestión encuentra cabida y se desprende de lo anterior. Si en los textos de Freud es posible hallar una dimensión respecto a la praxis, es porque él mismo introduce la temática de la finitud. A contrapelo de la analítica de la finitud, propia de finales del siglo XVIII y fundada en el pensamiento antropológico, en el psicoanálisis freudiano se expresa la recurrencia al mundo de la más pura contingencia, donde lo que *es* podría *no ser*. Al avanzar casi a tientas por los caminos cruzados del *principio del placer-displacer*, y su posterior modificación, el *principio de realidad*, se detiene en la admisión de un principio aún más *arcaico* y más misterioso. Sobre la repetición compulsiva del neurótico se desliza el dolor de una pérdida, de un recuerdo repetido una y mil veces. ¿Qué sostiene este principio, recogido en escenas aún más originales que las escenas originales de la infancia? Es el límite último de la vida, es decir, la muerte, *la pulsión de muerte* [Escobar, *op. cit.*:188]. De manera paradójica, en el abismo de desfundamentación que la muerte produce en la vida y en la experiencia de los seres humanos, se encuentra la base de fundamentación de todo lo humano. Este *ser-para-la-muerte*, a la manera de Heidegger, tiene precisamente esta doble función fundante y desfundante, en el sentido de que el ser-ahí sólo puede llegar a constituirse en un todo, esto es a conferir una continuidad histórica a la propia existencia, cuando se proyecta para la muerte. Ésta abre la posibilidad para la vida y para el lenguaje, pues define las relaciones entre lo posible y lo imposible.¹⁵

Pero también se trata de otro tanto en el caso del saber, pues ¿no es la muerte aquello a partir de lo cual se funda? Entonces, más que señalar un contenido positivo dado al psicoanálisis como saber sobre el hombre, es decir, como

¹⁴ “Se sabe cómo han llamado los psicólogos y los filósofos a todo esto: mitología freudiana. Era muy necesario que esta gestión de Freud les pareciera tal; para un saber que se aloja en la representación, lo que limita y define, hacia el exterior, la posibilidad misma de la representación no puede ser más que mitología” [Foucault, *op. cit.*:363].

¹⁵ “La anticipación decidida para la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como *fundación* del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica. Pero si esta fundación se verifica en referencia a la muerte, esto significa también que el ser-ahí se constituye como un todo continuo sólo en referencia a una *discontinuidad* esencial” [Vattimo, 1992:76].

conocimiento especulativo y empírico, abre el espacio de una práctica donde el psicoanálisis mismo se encuentra comprometido. En otras palabras, escapa de la antropología y de todas las elaboraciones sobre el origen de las representaciones, recorriendo la línea de fuga de la finitud, donde las representaciones no pueden ser sostenidas sobre la relación entre un sujeto del saber y un objeto abierto a la explicación, pues encuentra todo un cúmulo de complacencias y compromisos ahí donde debiera haber distancia. Dicho compromiso está presente en toda relación analítica, ya que el analista, al igual que el paciente, es sujeto de deseo dominado por la pulsión de muerte.

Sobre los acotamientos al sujeto introducido por el psicoanálisis freudiano pasamos al signo que lo revierte como crítica general de la modernidad ilustrada. Desde estos dos elementos, una crítica al sujeto y una arqueología de la modernidad, se va de lo puramente psíquico a lo cultural, de lo simbólico (jugado en el aparato psíquico de los individuos) a lo simbólico (estructurado en las prácticas culturales de una sociedad). Éste es un paso querido por el propio Freud, ya que él sostenía la posibilidad de generalizar los aspectos de su teoría a los campos de investigación de otras ciencias. De la mitología a la psicología de las religiones, pasando por la historia de la literatura, los terrenos de aplicación parecían ofrecer promisorios frutos de este diálogo.

Sin embargo, tales frutos fueron obstaculizados no sólo por las divergencias teóricas que se presentaron, sino por las oposiciones, después de su muerte, que derivaron en instituciones psicoanalíticas enfrentadas [De Certeau, 1995:84-86]. Entonces, así como los individuos rechazan la alteridad que los constituye para darse identidad, las sociedades modernas instituyen su especificidad a partir de un otro (tradición) del cual buscan distanciarse. Pero ese otro no es más que su *arché*, su principio, entendido como su condición de posibilidad. Es el *impensado* que pulula en el territorio autorizado de lo pensable y que lo gobierna silenciosamente; es una relación entre *logos* y *arché* que se expresa como problemática de la otredad. La arqueología de la modernidad, según De Certeau, asume que el *otro* de ella, la condición que la produjo pero que anhela rechazarla, es el mundo religioso anterior al siglo XVII. Es decir, en la morada secularizada de nuestro presente se halla una tensión, casi innombrable desde nuestros marcos de referencia, con el fundamento que la sostiene como época de la *razón*; ese fundamento como *impensable*, como *lo otro* de la modernidad, son las *creencias* como marco distinto de

pensamiento. Por tanto, en la arqueología se percibe el problema de la continuidad y discontinuidad.

Paul Ricœur lo señala de otra manera, considerando la complementariedad existente entre los términos arqueología y teleología.¹⁶ Sin embargo, no me parece conveniente relacionarlos a partir de una adecuación origen-desarrollo, o comienzo y *telos*, entendida como oposición puramente dialéctica orientada hacia una síntesis totalizadora. Más bien es una relación entre elementos distintos y gobernada por el equívoco, como ya he hecho mención anteriormente. Si bien hay rupturas entre las culturas en sucesión, se presenta además una forma de comunicación cuyos intercambios están designados por la diferencia. Así, cualquier tipo de discontinuidad histórica implica, por debajo y a pesar de ella, una continuidad arqueológica, [...] pues la ruptura se constituye por medio del olvido que la posibilita: la muerte [Mendiola, *op. cit.*:50]. En palabras de Michel de Certeau [1995:22]:

Hay continuidad y discontinuidad, ambas engañosas, porque sobre el “modo de ser del orden” que le es propio, cada tiempo epistemológico lleva en sí una alteridad que toda representación busca suprimir objetivándola, pero sin jamás poder esconder el oscuro trabajo, ni prevenir su veneno mortal.

EL RETORNO DE LO REPRIMIDO

Así que la modernidad altanera oculta una herida que no deja de sangrar: su fundamento arqueológico descansa en las creencias religiosas que pretendió conjurar; su pasado regresa al lugar presente donde las representaciones buscan objetivarlo. Sobre esta especie de dialéctica de lo *mismo* y de lo *otro*, de lo incluido y de lo excluido, el psicoanálisis instaura una continuidad soterrada bajo la espuma superficial de la ruptura. Desde la relación deseo-muerte se descubre que ese gesto de exclusión, propio del proyecto científico moderno, oculta el hecho de que toda positividad sólo puede encontrar sustento en una negatividad que lo fundamenta y que, sin embargo, debe ocultarla como una afrenta. La locura, entonces, obtiene un poder del que la razón carece.

La oposición razón-sinrazón pretende ser un medio por el cual el otro se abre a la mirada y a la palabra de un saber desde la distancia que los

¹⁶ “[...] leyendo a Freud, sólo me comprendo a mí mismo elaborando la noción de una arqueología del sujeto, digo ahora: no comprendo la noción de arqueología sino en su relación dialéctica con una teleología [...]” [Ricœur, *op. cit.*:403].

separa. Pero, paradójicamente, la locura, como lo otro de la razón, permite fundar la identidad del hombre racional. Cuando desde el discurso científico la locura deviene en enfermedad mental, se introduce en su seno una contradicción central: la identidad del hombre (la verdad del hombre), del hombre cartesiano que al pensar descubre la imposibilidad de estar loco, sólo es accesible desde el hombre loco (la verdad de la locura). La ambigüedad trabaja en el corazón mismo de la cientificidad; ambigüedad de un conocimiento que se presume positivo al tiempo que se encuentra basado en el elemento oscuro de su negatividad, de tal manera que “[...] la verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma” [Foucault, 1981:159].

Esa misma ambigüedad conduce a localizar, por sobre la apertura de la distancia instaurada, una complicidad enmascarada entre la razón y su otro. Más que separación, es un acercamiento e intimidad entre figuras que terminan por confundirse. Es la marca de una familiaridad que trastorna la lógica de lo *mismo*, y la tensa al máximo hasta desdibujarla. Hay familiaridad, entonces, entre la razón y la locura; familiaridad con la locura que produce, de ahí la inestabilidad que pone en marcha, una desfamiliarización de la razón misma. Por tanto, Freud, en los textos de Michel de Certeau, se convierte en una *herramienta* que deconstruye la dialéctica de la identidad al establecer como apertura los retornos que se producen sobre el territorio de lo *mismo*, retornos de todo aquello reprimido por los designios del progreso y la razón ilustrada, pero también, al señalar el carácter irracional de la razón.

Entre los regresos y el delirio de una ambición desmedida, el freudismo se convierte en una crítica radical de la modernidad al centrarse en el tema de la alteridad arqueológica que la constituye. Un rechazado que se niega a ser eliminado, una ausencia que de todos modos se articula en presencia simbólica; en todo caso, es un resto que la modernidad quiso olvidar pero que terminó siendo un exceso. En efecto, tal retorno de lo reprimido es central en las interpretaciones viajeras de De Certeau. Esta noción apunta al reconocimiento de lo que tiene que ser reprimido para constituir una identidad estable. Para el caso de las ciencias, lo que se reprime es, finalmente, aquello que más se le resiste, el mundo de los afectos y de las pulsiones, de lo literario, es decir, lo metafórico.

Sin embargo, según el esquema freudiano, lo que es reprimido se mantiene como ley oculta y silenciosa que nos gobierna, y que regresa siempre al lugar del que fue exiliado, aunque ese regreso se produzca

desplazado y enmascarado (sueños, actos fallidos, lapsus). Así, ese retorno muestra la fragilidad del conocimiento científico, pues transgrede la frontera establecida entre lo propio de la objetividad y lo imaginario. Después, sobre la fragilidad se pone en marcha una inversión. Es el caso del delirio de la razón, es decir, lo irracional asentado en el reino mismo del producto más prestigiado de la tradición ilustrada, la conciencia; ahí se produce un combate contra la soberanía (pensada como su atributo básico). Entonces es una lucha que tiende a desfundamentarla y que se convierte en una crítica al individuo como unidad, como figura epistemológica y como sujeto de la historia: Freud frente a Kant, en una situación en la que los valores atribuidos a la conciencia (libertad, autonomía, responsabilidad, saber) son desmantelados en un sentido crítico y desmistificador.¹⁷ Con ello se opone también a las categorías liberales que hacían recaer en una unidad, el individuo, la capacidad productiva y eficiente, la autonomía y el progreso de la sociedad.

Al hacerlo así, el psicoanálisis rompe con toda psicología entendida como disciplina centrada en la individualidad, definida como conciencia de sí, como fundamento de la personalidad. De ahí que la cura, en las psicologías del yo o del ego, reconozcan al trauma como ocasionado por una anormalidad o inadecuación en la relación del individuo con el contexto, de tal manera que tienden a la normalización individual, es decir, a la readaptación del yo a su entorno social. Por su parte, para Freud la noción individuo no es de ninguna manera pertinente, de modo que se dedica a contrariar sus evidencias; así el individuo se convierte en muchedumbre (¿quién soy yo? ¿cuáles son mis relaciones?), la conciencia se convierte en instancia *gobernada por lo inconsciente*, la productividad en dominio trabajado por el deseo y, finalmente, la objetividad se convierte en un campo traspasado por la metáfora [Mendiola, 1995:338].

Por tanto, el acercamiento de Michel de Certeau al psicoanálisis freudiano se encuentra mediado por una serie de elementos críticos (digamos por un horizonte de lectura) que destacan su carácter de vasta impronta cultural. Si bien esto desborda el terreno específico de la práctica analítica, no quiere decir,

¹⁷ En 1784, Kant enumeró los derechos y deberes de la conciencia ilustrada: *una plena libertad y responsabilidad, una autonomía del conocimiento, un camino que permita al hombre salir de su minoría de edad*. Esta ética del progreso se apoya en el postulado individualista. Un siglo después, Freud rechaza una a una todas las afirmaciones kantianas. En su análisis, *el adulto* aparece determinado por su *minoría de edad*; el conocimiento, por los mecanismos pulsionales; la libertad, por la ley del inconsciente; el progreso, por los acontecimientos originarios [cfr. De Certeau, 1995:107].

sin más, que se terminen por desechar sus implicaciones particulares. Quiero decir que cuando retoma la relación que se establece entre analista y analizado, o sea, el espacio práctico del psicoanálisis (véase por ejemplo todo lo relacionado con la problemática del habla, con la experiencia mística, las alucinaciones, etcétera), lo hace desde ese marco general que bien pudiera denominarse como analítica de la modernidad. Esto es, un trabajo reflexivo construido como punto de observación de la sociedad. Si De Certeau se instala en el filo crítico que nos propone el psicoanálisis freudiano, no lo hace para aportar un campo objetivo de descripción sobre las relaciones entre un oficio (el de historiador) y su contexto social, sino para pensar esas relaciones como formas de observación de nosotros mismos en tanto tributarios y productores de elementos simbólicos. Entonces, el punto en el que se cruzan la historiografía y el psicoanálisis, para esa analítica de la modernidad, está ubicado en el mismo nivel en el que se juegan los procesos generales de autodescripción de la sociedad.

De manera más específica, el campo abierto por el énfasis transdisciplinario, en el que no sólo participan la historiografía y el psicoanálisis, se encuentra configurado por la problemática del lenguaje. ¿No es el lenguaje el problema teórico central para los historiadores en la actualidad? ¿No define tanto el límite de su disciplina como la consistencia del régimen de sus prácticas? La irrupción del psicoanálisis ¿no significa, finalmente, la irrupción del lenguaje?¹⁸ Si es posible entender al psicoanálisis como interpretación de los productos culturales, desde el sueño a la moral, desde el arte a la religión, es porque se entiende su compromiso con el lenguaje. Tanto aquí, en la historiografía, como allá, en el psicoanálisis, el problema del sentido da pertinencia a su interconexión.¹⁹ Por eso, para De Certeau, la herramienta que nos proporciona el psicoanálisis no puede darse como un simple agregado o como un *plus* en la tarea de construcción de conocimientos sobre el pasado. En otras palabras, si se le utiliza como instrumento anexo a un campo de conocimiento, si sólo se sirve de él como elemento que pueda clarificar eso que la práctica historiadora

¹⁸ “[...] cabe señalar que la irrupción del psicoanálisis se produce desde el lenguaje, no desde el deseo y desde el acto (la enunciación), no desde su resultado (el enunciado)” [Flores, 1994:231].

¹⁹ “Todos estos ‘productos psíquicos’ pertenecen a la circunscripción del sentido y se refieren a una única cuestión: ¿cómo viene la palabra al deseo?, ¿cómo frustra el deseo a la palabra y a su vez fracasa él mismo en su intento de hablar? Justamente es esta apertura al conjunto del hablar humano, a lo que quiere decir el hombre deseante, lo que da derecho al psicoanálisis a participar en el gran debate sobre el lenguaje” [Ricœur, *op. cit.*:9 y s].

deja de lado en sus representaciones del pasado, el resultado inhibe el sentido crítico que el psicoanálisis hace irrumpir. Es pudor hacia lo que no se comprende; necesidad de *circunscribir lo inexplicado*; no es más que una tarea que busca llenar el *hueco* dejado por una explicación que anhela exhumar la totalización de algo que ha quedado en el camino [De Certeau, *op. cit.*:274].²⁰

Por tanto, el psicoanálisis instala la alteridad constitutiva no sólo entre el decir y el hacer, no sólo en aquello que marca el sentido de su relación, sino que lo hace desde el interior de cada una de estas instancias. Por un lado hay resistencias que desalojan la univocidad en un campo de enunciación, que afloran en el lugar mismo del saber y en las prácticas que establece; por otro lado se dan exilios inherentes a las palabras y a la escritura, ausencias que sostienen lo dicho por sobre toda recurrencia a la objetividad. Desde esta doble vertiente, De Certeau lee a Freud en referencia a su propio oficio, en particular la escritura que se impone como práctica de sentido y el lugar institucional que la autoriza. Lugares y escrituras conforman, de esta manera, una plataforma de acercamiento al psicoanálisis, de ninguna manera incondicional, y desde una postura que tiende a problematizar la situación desde donde se habla o se escribe.

Si la historiografía se da como tarea dilucidar las relaciones entre la escritura del pasado y el lugar presente que la permite, de inmediato se pone en duda la identidad sobre la que se sostienen las palabras y la identificación que permite distinguir un campo del hacer específico. Así como las resistencias minan calladamente la transparencia de una labor, así como las ausencias dominan y pervierten el sentido postulado por conceptos que someten un tema, de la misma manera los textos de Michel de Certeau son alterados, fragmentados por el deseo y los afectos, es decir, por la imposibilidad de identificarse con aquello de lo que se está separado y con la institución como legitimadora de la interpretación. Una lógica del *exceso* convierte a los libros de De Certeau en libros-laberinto, en inscripciones de un amor sostenido como *deseo de lo imposible*.²¹

²⁰ "Desgraciadamente, sólo son objetos decorativos [los conceptos freudianos] si su único fin es señalar o cubrir púdicamente lo que el historiador no comprende. Circunscriben lo inexplicado, pero no lo explican; dan testimonio de una ignorancia. Se les encuentra donde una explicación económica o sociológica deja un *hueco*. Literatura de elipsis, arte de presentar los residuos, sensación de un problema, tal vez; pero de ninguna manera análisis freudiano" [De Certeau, 1993a:274].

²¹ "Pero, por lo menos hacia el exterior, el *yo* parece mantener sus límites claros y precisos. Sólo lo pierde en un estado que, si bien extraordinario, no puede ser tachado de patológico: en la

ESCRITURAS E INSTITUCIÓN: LA LÓGICA DE LAS AUSENCIAS

Entonces, una escritura. Sistema que *dice* el *discurso de una separación* antes que el objeto hacia el cual se dirige; mezcla de cortes que la convierten en práctica productiva al inaugurarse como sistema de diferenciación. Primero, es un corte entre el presente del sistema y el pasado del cual quiere distinguirse. Es la diferencia entre lo propio de su tiempo y el tiempo muerto como otredad; un procedimiento por el cual, entonces, se da un objeto legítimo gracias a un desplazamiento temporal. En segundo lugar, el pasado es construido como tradición frente a la dinámica del progreso. De este modo cambia el sentido de aquello que se recibe de la tradición hacia lo que la construye, de tal manera que el pasado se presenta como resultado de una operación y no como condición. En tercer lugar, la separación entre el discurso y el cuerpo social.²² En la medida en que el cuerpo calla la escritura puede expresarlo como realidad aunque al mismo tiempo expresa la realidad que produce al discurso.

Así, si la escritura de la historia se presenta como sistema que organiza unidades de sentido, es porque se proyecta como intento de objetivación del pasado, como diferenciación de la tradición y, finalmente, como introducción del cuerpo que enmudece en el espacio del texto. Pero ¿qué permite ese intento? Lo que se indica aquí es el carácter propio de la modernidad: toda *inteligibilidad se establece en relación con el otro*, se desliza (o *progres*a) al modificar lo que constituye su *otro* [De Certeau, 1993a:17]. Entonces la historiografía, como escritura, se despliega en términos de *heterología*, es decir, como ciencia de la diferencia, una operación escrituraria marcada por la separación respecto del *otro* (el pasado, el cuerpo, la tradición). En esta relación con el otro se localiza la dimensión productiva de la escritura moderna, entendiendo que toda escritura es, finalmente, escritura del pasado.

Pero esa otredad que se encuentra vinculada con el tiempo, con la tradición y con el cuerpo, ¿qué ruptura configura en relación con el cuerpo parlante, con la tradición que dice algo fundamental y al tiempo de la enunciación? La escritura como práctica moderna sólo se despliega en la medida en que opera

culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite ente el *yo* y el objeto. Contra todos los testimonios de sus sentidos, el enamorado afirma que *yo* y *tú* son uno, y está dispuesto a comportarse como si realmente fuera así" [Freud, 1993:3018].

²² "La historia moderna occidental comienza efectivamente con la diferencia entre el *presente* y el *pasado*. Por esta diferencia se distingue también de la *tradición* (religiosa), de la cual nunca llega a separarse completamente y conserva con esta arqueología una relación de deuda y de rechazo. Finalmente, hay un tercer corte que organiza el contenido en lo que va del *trabajo* a la *naturaleza* y que supone una separación entre el discurso y el cuerpo (social)" [De Certeau, 1993a:16].

una ruptura con la oralidad. Toma la forma de objeto en sí mismo que tiene el poder de sobrevivir al tiempo de la enunciación, de diferenciarse del contexto de la vida cotidiana (entonces del cuerpo) y, finalmente, porque señala una relación diferente con la muerte. Frente al dominio del oído y de la memoria propio de la oralidad anterior al siglo XIX, lo escriturístico define un nuevo espacio como territorio en el que una conciencia encontrará una forma para potenciar sus facultades de razonar y conocer. Es, por tanto, un espacio de producción. Si la escritura, antes de la modernidad, estaba siempre en relación con otra *escritura* primera, donde se revelaba la verdad, si buscaba afanosamente un sentido oculto en otra *palabra*, la divina, ahora se trata de artefactos productores de sentido.²³ Desde el espacio que la funda, la página en blanco, como espesura que inmoviliza a las palabras, pasando por el sistema que ahí se inscribe, es decir, estructuras de inteligibilidad que tienen por misión apropiarse de un espacio exterior como modelo de una *racionalidad productivista*, hasta la *eficacia social* que se desprende de ella como camino de progreso, la escritura se convierte en proceso de fabricación: toma a las voces del otro como signos superficiales de una verdad, oculta para el que habla, y que sólo la escritura tendrá el poder de revelar. Por tanto, fabrica, la *verdad del otro* gracias a su infinita capacidad productiva [v. De Certeau, 1996:145-165].

Para este nuevo espacio de la producción la voz se convierte en el lugar de los excesos, dominio de la ambigüedad y de lo que puede ser afectado: la voz deja de ser comunicación transparente y se convierte en fábula, mientras la escritura se define como el espacio del logos por antonomasia. Hablar significa ser poseído, *yo es otro*, como lo ejemplifican las endemoniadas de Loudun; en el otro extremo, escribir es un ejercicio de posesión.²⁴ La posesía no sabe lo que dice, su voz alterada es un no-saber, como si al hablar, siendo un otro la fuente de lo dicho, dejara de ser sujeto de enunciación frente a la palabra, autorizada por lo escrito, del exorcista, del médico, del funcionario. Esas voces alteradas vuelven a entrar al proceso comunicativo gracias a la transformación, operada desde la inteligibilidad escriturística, que las

²³ "Mientras que la escritura cristiana aparece como una escritura dada o revelada, no produce el sentido porque parte del presupuesto de la creación divina del cosmos. El que escribe habla del orden que es y no de un orden producido [...] La escritura moderna, *produce*, mientras que la otra, la medieval o cristiana, *dice* el orden" [Mendiola, 1996:35].

²⁴ "Escribir significa para ella mantenerse lejos de un lenguaje que puede dominar. Escribir es poseer. Por el contrario, ser poseída es una situación compatible solamente con la oralidad: uno no puede ser poseído al escribir. Entre la voz de la posesía y la escritura de la que se posee, hay una ruptura que indica lo que podemos esperar de los documentos escritos" [De Certeau, 1993a:244].

conduce a un orden de simbolización que una cultura les ofrece. Si eso habla “[...] no sabe lo que dice, y es necesario esperar del escritor intérprete el conocimiento de lo que ella dice sin saberlo” [De Certeau, 1993b:22 y s]. Ese mismo destino le espera al salvaje, al pueblo, al pasado, al loco: su palabra debe ser desplazada del marco de enunciación original, manipulada y vuelta a producir de modo tal que pueda transparentar su valor. Pero si la escritura es una manera establecida para reducir la alteridad, este esfuerzo de conquista se presenta erosionado desde el principio por aquello que pretende dominar. Un nuevo límite se dibuja entonces: la escritura *tiene como condición una no identidad para consigo misma* [De Certeau, 1996b:174]. La fractura es precisamente aquello que la posibilita, esa otredad que nunca puede ser capturada en el sistema de inteligibilidad; en el momento en que la alteridad quiso ser sometida a una colonización (reducida, por tanto, a formas posibles de ser pensadas desde el esquema de lo *mismo*) se introdujo el ejercicio de un duelo, de una pérdida como ley que domina a la escritura.

A diferencia de la oralidad, la escritura se funda sobre una no presencia. Al tomar distancia respecto de los cuerpos parlantes, introduce, por sobre la diferencia, el marco que recupera los cuerpos en el cuerpo del texto. De ahí que la escritura, en particular la escritura científica, pueda ser vista como espacio de ficción: se constituye desde la diferencia al tiempo que funciona como si pudiera remontarla. Lo que en realidad hace la escritura es construir ausentes produciendo representaciones; es una práctica que continuamente busca esquivar la pérdida de la cual surge.

La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Se escribe partiendo de una ausencia y no produce sino simulacros, por muy científicos que sean. Pone una representación en lugar de una separación [De Certeau, 1993b:21].

Tanto el psicoanálisis como la historiografía, a pesar de sus diferentes formas de encarar la construcción de la memoria y del tiempo, comparten un terreno común: tanto una como la otra trabajan sobre las ausencias en el lugar mismo de la representación. Por supuesto, la historia trata de cubrir la ausencia acreditando seriedad científica a su escritura; en tanto presume que su discurso permite representar lo real, disfraza la ficción en que se ve envuelta. La *escritura de la historia* freudiana, según De Certeau, revela cómo la narración toma el lugar de lo narrado, operación posible a partir de la disyunción entre memoria y vida. La historia narrada sustituye a la historia que se hace, es decir a los acontecimientos, de tal manera que está exiliada de lo que trata y al mismo tiempo es *caníbal* [De Certeau, 1995:113].

Entonces, una institución. La escritura, como sistema de distinciones, antes que acceso al pasado, muestra su exclusión de lo real. Discurso excedido por el tema, *literatura* dominada por la ausencia, encuentra su acreditación por fuera del discurso. El supuesto saber, construido desde la referencialidad escriturística, supera el exilio por medio de la institución. La nada del saber logra sostenerse, a pesar del fracaso inicial del que parten sus bondades, por la autoridad que se desprende de la institución. El freudismo pone en juego un replanteamiento de las relaciones de la historia y de la literatura. La novela psicoanalítica, en particular el libro de Freud *Moisés y el monoteísmo*, es un campo donde aparecen, por un lado, *el trabajo que construye*, y por otro, *la finta que hace creer* [De Certeau, 1993a:293].²⁵ Primero, un trabajo que termina apoyado en las estructuras propias de la leyenda; esto hace que la escritura adopte la forma de ficción teórica en la medida en que organiza la comunicación social en historias contadas. Segundo, la narración hace creer (así pasó) por una exterioridad de la cual depende su autoridad (ella dice: en efecto, así pasó). En las *historias de enfermos*, de las cuales Freud se extrañaría de que fueran leídas como novelas, hasta la novela psicoanalítica, De Certeau descubre la transformación que opera: *la conversión psicoanalítica es una conversión a la literatura* [De Certeau, 1995:100].

Los textos freudianos que ponen en juego una teoría de lo poético son los escritos analíticos que se dejan perturbar por el sufrimiento del otro. En las historias del sufrimiento, combinando los síntomas y el dolor, el freudismo transita de la cientificidad a la literatura. El espacio que abre la literatura produce en su interior una pérdida de seriedad científica por la recurrencia de modelos retóricos, como una *lógica relativa al otro*, y aquéllos sacados de la tragedia, aunque el psicoanálisis busque el *desarrollo psíquico efectivo*. Entonces se produce una doble alteración: los acontecimientos narrados escapan a la deducción teórica, pero también, por la situación de transferencia que se crea, borran al sujeto psicoanalista como instancia de saber. Pero esta pérdida de seriedad significa una entrada a la historicidad: la que se esconde en el analista y la que se da en el funcionamiento dialógico que implica el psicoanálisis. Pero también es una entrada en la historicidad si tomamos

²⁵ En la página siguiente, De Certeau escribe respecto a la cercanía de este libro de Freud respecto a la leyenda lo siguiente: "En esta obra, la última, la de más largos alcances, nacida de las contradicciones internas y de la duda, lo que se narra es la escritura: autoanálisis de la construcción (o 'ficción') escriturística, toda ella gira alrededor de la operación que toma a menudo la forma de una historiografía [...] Yo me pregunto: ¿Qué rarezas inquietantes trae consigo la escritura freudiana cuando entra bailando al 'territorio del historiador'?".

en cuenta que el efecto que contradice la neutralidad científica es revertido por el hecho de hacer creer que se desprende de la autoridad de la institución psicoanalítica. De las escrituras freudianas, De Certeau evoca una práctica poética que se desarrolla entre la nada que sostiene al texto y la autoridad que la institución le endosa. Si la escritura se expresa como simulacro de referencialidad, el campo institucional le aporta lo que le falta para seguir siendo *supuesto saber*.²⁶

Dos formas de creencia se postulan entonces: aquella sostenida por el otro institucional y la que renuncia a cualquier base de lo real, la que aspira al vacío poético como confianza en la nada (como en la mística). Si el psicoanálisis freudiano bordea peligrosamente los límites entre ambas, la historiografía no puede sin más renunciar a la simulación referencial. Pero, en todo caso, se encuentra implicada en el peligro señalado por el psicoanálisis: no puede seguir ocultando la relación que guarda con la literatura. Si la *historia-trabajo* se encuentra sitiada, como ciencia humana, por la imposibilidad de instaurar la dualidad objeto-sujeto, si no puede ocultar más la transformación sufrida en sus materiales y operada por la situación social en la que se encuentra, el paso hacia la *historia-leyenda* (relato de acontecimientos) supondría inaugurar un campo epistemológico, ya delimitado por De Certeau, en el que el problema central sería el estatuto mismo de la narración. Esto es el retorno de lo rechazado; por el cual un ámbito de saber, que buscó su pertinencia en el alejamiento de la literatura y en la distinción brutal entre lo real y lo imaginario, encontraría no el punto de regreso al paraíso anterior al siglo XIX, sino una forma de pensarse desde la relación ciencia-ficción, desde una situación en la que “hacer el texto” significa “hacer la teoría” como en la novela de Freud. Epistemología que toma como objeto de análisis la relación de la narración histórica con las operaciones de su producción, con el medio social, institucional y técnico, con la naturaleza de los documentos sobre los que se basa; entendiendo que tal narración, como lugar de las representaciones, tiene, a su vez, un efecto sobre la sociedad. La historiografía sería, entonces, un *entre dos*, como señaló Michel de Certeau,

²⁶ “R. Castel dijo justamente que la institución era el inconsciente del psicoanálisis. Señaló lo que el psicoanálisis rechaza al negar sus propias instituciones. Pero también se puede entender en el sentido en que la institución psicoanalítica hace creer en la realidad del inconsciente y que, sin ella, no es más que un espacio hipotético, el marco que una teoría se da para escribirse, como la isla utópica de Tomás Moro. Sin la institución (que representa lo otro), el efecto de realidad desaparecería” [De Certeau, 1995:119].

una ciencia-ficción que, como otras heterologías, interviene “[...] en la juntura del discurso científico y del lenguaje ordinario, ahí también donde el pasado se conjuga en presente, y donde las interrogaciones que no tienen tratamiento técnico regresan en metáforas narrativas” [*ibid.*:68].

En suma, siendo la escritura la práctica productiva por excelencia de la modernidad, se descubre afectada por lo que le falta de lo real. La distancia constitutiva desde la que se produce, distancia respecto al cuerpo, distancia con respecto a lo que narra, ruptura con el mundo de la oralidad, la señala como ejercicio de un duelo. La pérdida induce a producir sistemas escriturísticos, de ahí que sean permanentemente alterados por la falta al tiempo que marcan, en el lugar mismo de una economía, las huellas de la alteridad que termina, finalmente, transformando los sistemas en ficciones teóricas.²⁷ A pesar de la victorias de la economía productivista, hay algo que todavía habla y se insinúa desde sus márgenes, y eso que habla y se insinúa es la ley que la gobierna. En la historiografía, como narración afectada por esa ley, se produce el retorno de una literatura que quiso ser eliminada del campo de una escritura científica y que hoy demuestra que no todo está contenido en el interior de los signos. Desde esta nueva ciencia-ficción, tanto el problema de la institución que cubre la pérdida por la creencia (espacio político-social del saber), como esa escritura sobrepasada y limitada por la ausencia, se plantea la cuestión del estatuto de su relación. ¿Es la metáfora a la que habría que interrogar? ¿Es éste el gran problema teórico al que nos enfrentamos? En todo caso, se da otro exceso:

Desanclado del *origen* del que hablaba Hadewijch, el viajero ya no tiene fundamento ni fin. Entregado a un deseo sin nombre, es un barco a la deriva. Y a partir de ese momento el deseo ya no puede hablarle a nadie. Parece que se volvió *infans*, privado de voz, más solitario y perdido que antes, o menos protegido y más radical, siempre en busca de un cuerpo o de un lugar poético. Continúa pues caminando, trazándose en silencio, escribiéndose [De Certeau, 1993b:353].

²⁷ “Sin embargo, regresa la cuestión en principio eliminada fuera de esta escritura trabajo: ¿quién habla?, ¿a quién? Pero reaparece fuera de esta escritura transformada en medio y en efecto de la producción. Renace *al margen*, llegada del más allá de las fronteras alcanzadas por la expansión de la empresa escrituraria. ‘Algo’ *diferente* habla todavía, que se presenta a los amos bajo las figuras del no trabajo —el salvaje, el loco, el niño, hasta la mujer—; luego, a menudo al recapitular los precedentes, bajo la forma de una voz o de gritos del Pueblo excluido de lo escrito; más tarde todavía, bajo el signo del inconsciente, esta lengua que continuará ‘hablando’ en los burgueses y los ‘intelectuales’, sin que éstos lo sepan” [De Certeau, 1996b:170 y s].

BIBLIOGRAFÍA

De Certeau, Michel

- 1973 "L'espace du désir ou le fondement des Exercices Spirituels", en *Christus*, París, t. 20, núm. 77, pp. 118-128.
- 1993a *La escritura de la historia*, México, UIA.
- 1993b *La fábula mística siglos XVI-XVII*, México, UIA.
- 1993c "Una epistemología en transición: Paul Veyne", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.
- 1995 *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*, México, UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- 1996a "El mito de los orígenes", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 4, núm. 7.
- 1996b *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 145-165.

Escobar Sotomayor, Héctor

- 1999 *Sujeto y psicoanálisis. Hacia una arqueología de los discursos psicológicos*, México, Instituto Londres.

Flores, Roberto

- 1994 "De Certeau: los motivos del método", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 2.

Foucault, Michel

- 1981 *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE.
- 1996 *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

Freud, Sigmund

- 1979 "La represión", en *Obras completas*, v. 14, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 2017-3067.
- 1981 "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos", en *Obras completas*, v. 3, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 25-40.
- 1993 "El malestar en la cultura", en *Obras completas*, v.17, Ensayos CLIII-CLXV, Buenos Aires, Hyspamérica.

Giraud, François

- 1993 "El viajero alterado", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.

Mendiola, Alfonso

- 1993 "Michel de Certeau: la búsqueda de la diferencia", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 1, núm. 1.
- 1994 "La transmisión de una tradición: el reino del equívoco", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 2, núm. 4.
- 1995 "La inversión de lo pensable. Michel de Certeau y su historia religiosa del siglo XVII", en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 4, núm. 7.

Mendiola, Alfonso y Guillermo Zermeño

1996 "De la historia a la historiografía. Las transformaciones de una semántica",
en *Historia y Grafía*, México, UIA, año 2, núm. 4.

Ricœur, Paul

1983 *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 379 p.

Vattimo, Gianni

1992 *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

Búsquedas, miradas, sentidos: autoetnografía en la ciudad de México

José Luis Anta Félez

Área de Antropología Social, Universidad de Jaén, España

RESUMEN: La ciudad de México se presenta a sí misma como una enorme sucesión de imágenes sobrepuestas, donde las dimensiones espacio-tiempo se diluyen ante la avalancha constante de propuestas, superpoblación, tamaño y diversidad. Este trabajo es la autoetnografía —la cual también intenta, obviamente, proponer, legitimar y justificar— del paseo realizado por esta ciudad en la búsqueda de un lugar donde fuera posible realizar una fotografía representativa de ella misma. En el recorrido por la ciudad, sus tiempos son retratados en la medida que ésta impone ciertos itinerarios, ritmos y formas de visualización. De ahí que todo sea cuestión de pasear, dejarse arrastrar, desde el tópico hasta el cansancio, para llegar a ciertas conclusiones que no son sino premisas del encuentro, de las posibilidades y de las fronteras que plantea la ciudad a cada uno de sus usuarios.

ABSTRACT: Mexico City shows itself like an enormous succession of superimposed images, where the space-time dimensions become diluted before the constant avalanche of proposals, overpopulation, size and diversity. This form of work is the Autoethnography —which also attempts, obviously, to propose, legitimate and justify— of the stroll through this city in the search for a good place to make a representative picture of the city. In the journey around the city, its times are depicted insofar as it imposes certain itineraries, rhythms and visualization forms. Whether it is a stroll or just letting oneself to crawl, going from the topic to the fatigue, all that matters is to reach certain conclusions that are undeniable premises of the encounter, of the possibilities and frontiers that the city presents to each one of its users.

|

En este artículo se trabajará en dos territorios al mismo tiempo. Uno será inductivo, el de la autoetnografía, una metodología que trata de hacer notar las posiciones y las vivencias del antropólogo mientras desempeña su trabajo de campo [Charmaz, Mitchell, 1997; Coffey, 1999; Ellis, 1999; Sparkes, 2001, 2002b]. El punto de partida es que un antropólogo es primero un observador que hace patente su realidad en la escritura, sea en sus cuadernos de campo o más aún en sus presentaciones. De manera que se toma la escritura como

elemento de ficción, en el que los diferentes niveles de acercamiento, empatía, observación y propuestas de escritura, dan como resultado un entendimiento de cómo es la realidad para el antropólogo.

La autoetnografía se sitúa entre los momentos de la antropología de la *reflexibilidad*, aunque obviamente no está reñida con los ejemplos clásicos que proporciona el trabajo de campo, ni mucho menos con elementos paralelos como la *dialogía* o el punto de vista de los nativos.

En última instancia, la autoetnografía tiene mucho de lo que la antropología siempre ha pretendido alcanzar, esto es, conseguir un acercamiento al otro y comprenderlo, pero también conseguirlo respecto de sí misma. De hecho, la autoetnografía es un ejercicio permanente una vez superada la etnografía, simplemente difiere de la descripción etnográfica en cuanto hace énfasis en la mirada del antropólogo hecha ficción cuando presenta sus datos de campo. Tal ficción no sólo tiene niveles, sino que, además, es entendida en la medida en que recrea la *reflexividad* sobre cómo se elige una forma concreta de paráfrasis lingüística a la hora de hacer la interpretación cultural de los otros [Sparkes, 2002b:5-8]. Este sentido ya había sido abordado antes en otras disciplinas como la crítica literaria, la cual partía de los textos como documentos de ficción y autobiográficos, capaces de poner lo social en contexto.

Era evidente que la antropología, presentada como una forma de hacer escritura, de analizar, deconstruir, crear y recrear textos, no tardaría en llegar a estos derroteros. Pero, además, ¿qué podía ser más realista que tomar el propio trabajo de campo como una experiencia o, como propone Rabinow, una suerte de experimentación? No sólo es preciso tomar en consideración el sesgo del antropólogo, sino, sobre todo, reflexionar profundamente la etnografía que uno mismo hace, toma y observa.

La segunda parte del artículo es una exploración por el territorio, elaborada en una manera deductiva. A la manera más descriptiva posible, se visita la ciudad de México, o digamos más bien que se pasea por ella. En este sentido, mi interés es descubrir los posibles itinerarios de la ciudad. Se ha dicho ya tanto acerca de esta ciudad, que casi cualquier acercamiento resulta provisional y poco original (se entenderá, por lo tanto, lo limitada que es la bibliografía específica citada en este trabajo).

En consecuencia, me centraré en seguir mi diario de campo en la búsqueda de los recorridos que he realizado, para decir en qué medida es abordable la ciudad, cómo nos enfrentamos, tanto los etnólogos como los antropólogos, a lo que sabemos, a lo que queremos conocer, y cómo impacta en nosotros la

información que hemos recibido en forma de tópicos. En última instancia, es verdad que tendríamos que contestar qué es la ciudad, aunque lo más que obtendremos serán algunos porqués. Asimismo, de alguna manera resultaría interesante aspirar a conocer a quienes la habitan, a esos otros diferentes, y a lo más a mostrar algunas paradojas, algunas cosas que llamen más la atención y que, por chocantes, pueden resultar más descriptivas.

Totalizar es un intento que queda lejos, lo cual se hace más evidente si nos planteamos una ciudad como la de México (hoy por hoy el intento más serio, aunque siempre provisional y parcial, es la compilación de García Canclini [1998]). Por el contrario, el actual debate sobre dicha ciudad se centra en ciertas miradas que —no podía ser de otra manera— están muy alejadas de estos intereses y que tienen que ver, primero, con su ejercicio racional funcional, con la política y con los servicios otorgados al ciudadano [Gordon, 1998], por otro lado, el debate se centra en la idea de la ciudad globalizada [Marcuse, Kempen, 2000; Parnreiter, 2001; Tamayo, 1999, 2001], lo que además parece ser uno de los puntos fuertes de la agenda de cierta antropología en los años venideros. Ante todo esto mantengo cierto grado de escepticismo, simplemente porque el debate de los sentimientos, obviado en estos trabajos, es demasiado real como para que no se aplique también a esta ciudad.

Quiero dejar claro que el presente trabajo es una aproximación a algunas experiencias sobre el terreno, resultado del paseo y que, consecuentemente quedaron reflejadas en un cuaderno de campo. Obviamente el trabajo tiene algo de tópico, de ficticio, incluso de cinematográfico (es la toma anecdótica, el montaje sobre el argumento, la presentación en apariencia terminada). Pero nada más lejos de la intención. Se trata de esa suerte de experimentalidad en la búsqueda de la ciudad, de cómo la presentamos ante los demás y cómo convivimos con ella. Así, la ciudad es gente, pero también son lugares, movimiento y tecnología. Este estudio es eso mismo: la experiencia del otro, yo mismo, ante la extrañeza del nosotros. Es un intento de ofrecer a los propios habitantes de la ciudad de México un recorrido desde la perspectiva del *otro*, el turista, el antropólogo, con la sana intención de mostrarnos, de enseñarnos e intentar salvar la memoria viva de lo que hacemos, y de cómo los actores lo significan y le dan validez.

Quizá sea egoísta y etnocéntrico intentar mostrar a los demás como los ven los otros, pero también hay un intento de reflexión de la que surgen varias preguntas: ¿Qué es la ciudad? ¿Cómo hacemos válido lo que vemos?

¿Podemos mostrar lo que hemos visto? ¿Qué hacemos? ¿Qué nos diferencia a los antropólogos de los turistas, de los periodistas o de los documentalistas cuando nos ponemos delante de ese conglomerado humano que es la ciudad?

La Escuela de Chicago lo había expresado en la primera mitad del siglo xx: la ciudad es un territorio de movilidades constantes. Se sobreentiende que a la ciudad no la conforma su fisonomía arquitectónica ni únicamente su trazado urbanístico, sino la gente que recorre su espacio [Delgado M., 1999]. Esta particular manera de recorrerla, en forma de movimiento constante de anonimato, le confiere su idiosincrasia. La ciudad se conformaría, desde este punto de vista, en una doble perspectiva: como territorio en el que interactúan diferentes individuos con un cierto sentido simbólico —que no sólo una funcionalidad— de una esfera política (ideológica) y otra civil —lo que daría lugar a una simbiosis entre el ciudadano y el consumidor—, y como un territorio *rhizomático*, haciendo eco de idea de Guattari y Deleuze acerca de diversos planos en una red autorreferente, autopoietica y descentralizada: la *aglomeración existencial*. La ciudad deja de ser un lugar geográfico para empezar a ser un espacio de múltiples posibilidades en movimiento, donde los individuos se diluyen en su propia dimensionalidad. Vivir en una ciudad es un intento de habitarla, de apropiarse de sus símbolos y, sobre todo, de su territorio, para conseguir una afirmación de que existe la capacidad de moverse. Este movimiento le confiere cierta idea de caos que no es más que un acoplamiento constante entre la ceremonia y el ritual, entre las diferentes posibilidades que ofrece la red. Los poderes públicos intentan urbanizar la ciudad, pues ésa es su misión: imponer un orden. La misión de los ciudadanos es acatar tal orden o buscar nuevas maneras de mirarlo, de pensar *nuevos órdenes* [Signorelli, 1999]. De la tensión entre ambos puntos nace la ciudad que tiende hacia el orden absoluto, eso que llaman la visión urbanística. Quizá por ello la ciudad sólo es observable en aquellos puntos oscuros en los que el orden y el caos conviven: en su callejones, en los muros llenos de *graffiti*, entre los vendedores en las aceras o en la forma en que se pasea a los perros.

El resultado de la idea de formar a la ciudad como territorio, donde las tensiones no son solamente ejercicios caóticos y violentos, sino que también expresan las ideas conformadoras de la modernidad (con todas sus aspiraciones y fracasos), no podemos más que entender ciertos recorridos, una serie de itinerarios dentro de la amalgama de redes superpuestas, el *rhizoma*. La ciudad es necesariamente la conformación de la idea de constante movimiento, de constante cambio, en la que es prácticamente imposible ocupar un mismo

sitio, tener una misma identidad, en toda su conformación. O quizá ésa sea su clave, la falta de una única identidad y la conformación de múltiples identidades, en constante movimiento, en múltiples planos a la vez. La ciudad deja de ser una reunión (urbanización) para empezar a ser el soporte de la red, es decir, para convertirse la red misma [Castells, 1995]. Los individuos dejan de tener una identidad única porque la ciudad conforma un territorio plenamente público donde la privacidad y la intimidad quedan diluidas en el ejercicio del movimiento. Pero es un territorio público en la medida que el decorado urbano convierte a la ciudad en el atrezo de una obra teatral, donde la gente recorre su territorio como espectadora y como actriz. La ciudad es el marco del espectáculo contemporáneo, un teatro donde es prácticamente imposible evitar las miradas, de ser observado, pero donde también resulta inevitable mirar y observar a los demás: es el ojo que se ha de mirar. La ciudad hace público lo íntimo, obliga a los individuos a referencializarse, a decirse algo entre sí, para diluirlo automáticamente en el territorio de lo *público*, lo anónimo y lo teatral.

Se puede decir que se ha ido a tal o cual ciudad y que se ha visto, o acaso que sólo se ha visto el decorado. Se puede decir que es posible ver una ciudad si sólo es un soporte de lo público. Es más, se puede ir *ex profeso* a una ciudad a pasear por sus calles cuando los itinerarios son casi infinitos, y uno se relaciona con los demás en la medida en que se es un espectador al que todos miran. El turista, el extranjero y el otro son, en cualquier ciudad, un *ciudadano* más de esa ciudad, lo cual se acentúa si entendemos que existe una relación directa entre el ciudadano y el consumidor. No hay ciudad sin otros recorriéndola, pero tampoco hay ciudad sin recorrido para los otros y para los nuestros. Lo importante es que haya movimiento, que sea público en forma de redes superpuestas y que se asuma el papel anónimo de observador-observado. Si la ciudad es esta red pública y teatral (a la manera de Goffman), su tendencia no puede ser más que hacia la transparencia, como un cuarzo: una forma reconocible en un haz que tiende al caos, en elementos compactos y transparentes, que se arremolinan entre sí formando un fractal.

||

A diferencia de otras ciudades del mundo, la ciudad de México ha terminado por fagocitar su aeropuerto, el cual está ubicado en la actualidad en la mitad de la ciudad, incluso muy cerca del llamado “casco histórico”. Tal detalle es importante para el visitante. Es verdad que otras ciudades del mundo permiten visualizarla cuando uno se aproxima a ellas desde el aire. En

Buenos Aires el viejo Aeroparque está en el centro, pegado al Plata, pero sólo lo utilizan quienes hacen vuelos interiores, aquéllos que reconocen la ciudad. Cualquier aeropuerto de la ciudad de París obliga a los visitantes a conocer la ciudad, aun si uno no lo quisiera, aunque más bien lo que ve son los elementos reconocibles: el Sena, el Panteón, la Torre Eiffel y, sobre todo, Sacre Coeur. No obstante, no se ve una ciudad, más bien se reconoce el entramado urbano en una suerte de postales de edificios y accidentes geográficos. Algo parecido pasa con algunos aeropuertos (La Guardia, por ejemplo) de Nueva York, que permiten identificar la Gran Manzana, que no la ciudad misma.

En casi todos los casos, los aeropuertos están alejados de las ciudades, y sólo los polígonos industriales que los rodean brindan una idea de la urbanización. Pero no ocurre así con el aeropuerto de México, D. F. La ruta de aproximación de los aviones al aeropuerto los lleva a éste lentamente sobre la ciudad, y durante un buen rato se sobrevuela la ciudad a escasa altura, dando una perspectiva de que la ciudad se pierde hasta el horizonte, una sensación que se ve agigantada por la polución que cubre, rodea y perfila toda la ciudad (una reflexión parecida se encuentra en Feixa [2002:111]). Es importante recalcar que esto pasa al llegar, cuando por un minuto el avión parece un lugar privilegiado para mirar la ciudad, aunque en realidad no permita casi reconocer nada; la ciudad se muestra como la mega-polis que es (aunque en lo personal no estoy de acuerdo del todo con este término, por geográfico, psicológico y obvio). Es verdad que, en líneas generales, esto ocurre también con los aeropuertos californianos, pero la diferencia es que en estos la ruta de aproximación no pasa en forma tan exagerada sobre la ciudad y, como ocurre en Los Ángeles o en Irvine, más que dar la idea de sobrevolar una ciudad, parece más que se vuela sobre una serie de pueblos interconectados. Claro que éstas son sensaciones desde la estrecha mirada de la ventanilla de un avión porque, por encima de toda consideración, la idea de una ciudad de cuarzo, *rhizomática* y tensionada, corresponde obviamente a Los Ángeles [Davis,1992].

En el caso de México la sensación, además, cede el paso a su realidad: es una ciudad con más de 20 millones de personas —hay demógrafos que dicen que ya son 30 millones, aunque en cualquier caso esto es sólo un número—, en donde las estadísticas son tan escandalosas que se convierten en lugares comunes. En una ciudad con tales proporciones todo es posible, a veces hasta realizar mediciones sobre ella. Si entendemos que las dos tendencias básicas

que estructuran la ciudad (se podría decir que cualquier ciudad) son su enorme potencial de violencia y su desmesurada capacidad para recrear procesos culturales, estamos ante una nueva forma de ver la ciudad. La ciudad deja de ser un espacio, para adoptar la idea de que ésta es un territorio para la interacción. En este sentido, lo importante ya no es ver cómo se organiza la ciudad en función de determinados espacios interrelacionados, sino más bien en función de *lugares*, es decir, sitios donde ocurren cosas. Quizá por ello la calle cobra una fuerza especial, porque en ella se dan gran parte de esas vivencias, pues la ciudad toma su personalidad de ellas.

En una ciudad como la de México la calle es un elemento central, donde ocurren cosas continuamente y sus habitantes lo toman en varios sentidos, donde la movilidad, el intercambio y el encuentro son una constante. Pero la ciudad es también de manera simbólica, una recreadora de imágenes, de lugares comunes, de tópicos si se quiere, que refuerzan la personalidad de dicho lugar. Como antes se expresaba, el aparato simbólico está relacionado con la violencia por un lado y, por otro, con la gestión cultural. Ambos aspectos están presentes en la ciudad de México: en ella hay cientos de museos, exposiciones, obras de teatro y diferentes actividades lúdicas que van de la mano con una violencia a flor de piel; de hecho, es casi imposible vivir en la ciudad sin tener presente la alarmante cantidad de atracos, violaciones y muertes que se dan en todos sus rincones.¹

Uno de mis informantes me contaba que él acudía al cine con un cierto temor, pues ya le habían atracado dos veces. En efecto, ir al cine supone un riesgo, pero aunque este acto se realice con reservas y con un sentimiento de inseguridad, esta actitud y emoción no siempre corresponden con la realidad, sino más bien con un *estado de cosas* promovido por cierta naturaleza del prejuicio y por la visión negativa que constantemente ofrecen los medios de comunicación. Salir a la calle es significativo porque se sale para hacer cosas, muchas de ellas relacionadas con tareas más o menos cotidianas (trabajar o hacer compras), pero también para aprovechar la oferta cultural propia de una ciudad. De hecho los propios ciudadanos de la ciudad de México se mues-

¹ Soy consciente de que este tipo de afirmaciones tienen algo de gratuito y mucho de un tópico y estereotipo negativo. Nada más lejos de mi intención, pues el tema es muy complejo y no se puede reducir o a sensaciones personales, mucho menos a un análisis utilizando los medios de comunicación. Aun así, mi intención en este trabajo es otra: observar que el potencial violento de una ciudad como la de México no es si no la cara oculta de una realidad de constantes interacciones, estrategias por el dominio del espacio y situaciones de asimilación y marginación social [v. Giglia, 1998:153 y s].

tran más orgullosos que nadie por la variedad, cantidad y calidad de la oferta cultural de la ciudad. Pero, como es obvio, para aprovechar esa oferta hay que salir a la calle, que también ofrece la imagen de la ciudad violenta y peligrosa.

Ambos aspectos van de la mano, no se puede ir a un cine o a un museo, cualquiera que éste sea, sin que exista la enorme posibilidad estadística de ser atacado o robado. A su vez, uno es atacado y robado porque va a los museos. Estos aspectos, y otros relacionados, provocan tensión en la vida interior de la ciudad, concediéndole una vitalidad fuera de lo común. Pero también hay que reconocer que todo esto tiene lugar en un territorio donde la convivencia se da en una forma multicultural y *rhizomática*, lo que establece que gran parte de las cosas se muestran de forma tipificada, en el mejor de los casos, y normalmente las interacciones, encuentros y miradas forman parte de un enorme mar de tópicos que, si bien ayudan a situarse ante los posibles escenarios que se suceden de forma continua, también hacen de la vida cotidiana un mundo muy pequeño, de certezas nunca demostradas ni vividas.

La ciudad de México ha cambiado radicalmente en los últimos 30 años. De ser una gran ciudad ha terminado por convertirse en la mega-polis que es hoy. Esto es significativo en otro aspecto, el cambio de una ciudad explicable según la idea de centro-periferia a, por un lado, lo que llaman la *nueva centralidad*, y, por otro lado, al establecimiento de una ciudad red [Delgado J., 1994; Nieto, 1998:235-277; Nieto y Nivón, 1993:67-77; Nivón, 1998:215-217]. Esto lo pone de relieve Oscar Terrazas [2000] en un estudio de los datos referidos a ciertas actividades urbanas: en cuanto al uso y los precios del suelo, el mercado inmobiliario, la localización de las instituciones financieras, económicas y culturales y el tráfico rodado, ocurre que desde los años ochenta el sistema urbano de México ya no está determinado por el Centro Histórico, el centro financiero y un crecimiento periférico radial, sino que se ha desarrollado una nueva centralidad. Ésta se ha realizado a partir de los ejes de la *metropolización*, los cuales llevan las actividades centrales desde el centro hasta diversos puntos de la periferia. Se puede identificar, en consecuencia, una forma bidimensional compuesta de ejes, que constituye una amplia red con diversas jerarquías territoriales y funcionales (en la medida que tienen sentido), que a su vez se articulan con centros comerciales y nodos de servicios. En México estos lugares son el Paseo de la Reforma, la colonia Polanco, el polígono industrial de Santa Fe y el nodo Insurgentes Sur / Periférico Sur. Estos espacios muestran diferentes funciones estructurales y globales de la ciudad de México [Parnreiter, 1998:28].

Es evidente, como queda claro después de cualquier paseo por la ciudad, que el Centro Histórico todavía es un espacio de servicios administrativos, importante incluso para el comercio ambulante. Pero lo importante es que todo ello ha reducido su importancia en la *nueva centralidad*, que cada vez se entiende más en la medida que es un territorio de movilidades constantes. De hecho, como ponen de relieve Tamayo y Wildner [2002], el Centro Histórico, a su manera, conserva la función simbólica de la identidad de los mexicanos; tampoco podemos olvidar que en el Centro Histórico se desarrolla la vida de la familia Sánchez, con todo lo que esto pueda significar para la antropología. Pero esta identidad es una reconstrucción bastante parcial de lo que representan los poderes mexicanos: un cierto grado de inmovilidad frente al ejercicio ciudadano que mantiene un constante movimiento, de entender la ciudad como un territorio por el que se mueven. Es evidente que esto ha provocado tensiones constantes entre los poderes públicos y los ciudadanos por el uso y disfrute del espacio del Centro Histórico [Monnet, 1995; Reyes, Rosas, 1993:297-319].

Aún así, no sería raro que alguien dudara que en la ciudad de México existen varios centros. La idea de que la gente vive en función de centros es demasiado poderosa como para abandonarla [García Canclini, 1989]. Pero la idea de que en una ciudad como la de México exista un centro es, a su vez, una enorme fatalidad. Aunque sólo sea porque es imposible tener centros en un lugar donde viven más de 20 millones de personas. Por el contrario, los habitantes de la ciudad tienden a entenderse de múltiples maneras en un ejercicio constante de movimiento. No es nada raro, por ejemplo, ver a la gente comiendo en la calle, en el Metro o en el autobús. El acto de comer deja de asociarse a un espacio para imponerse sobre el tiempo. Se gana tiempo si se aprovechan los espacios intermedios entre un lugar y otro en los recorridos. En ese sentido, la ciudad se plantea como un lugar que se mide en tiempo. La ciudad de México, como otras muchas mega-polis del planeta, se mide en función del tiempo, el cual es, necesariamente, una parte de la movilidad [Ward, 1991]. La gente no sólo se mueve en función de un espacio, lo hace, sobre todo, dando significado al tiempo. Para muchas familias ir al parque de Chapultepec los sábados por la tarde no es una actividad que se haga en función del recorrido, pues la mayoría de las veces esto supone recorrer distancias que echarían para atrás al más pintado; más bien todo se hace en función del tiempo que requiere ir de un sitio a otro. Una ciudad así no puede ser entendida más que como una suerte de muelle, donde las distancias y los lugares se alargan y

encogen según la velocidad a la que podamos ir. Pero, además, este muelle se alarga o encoge según una percepción que tiene mucho que ver con el transporte; en consecuencia, la movilidad establece el verdadero mapa de la ciudad.

Se puede decir, sin lugar a dudas, que la urdimbre de la ciudad de México es el Metro. Siendo así, este sistema de transporte se convierte en un elemento determinante para la vida ciudadana, ya que la gente depende de él para desplazarse de un lugar a otro. No obstante, la ciudad no es su Metro.

El Metro, a la vez que constituye una ciudad por sí misma, es un reflejo distorsionado de lo que ocurre arriba, un recreador de la verdadera red que hay unos metros por encima de él, el intercomunicador de la movilidad auténtica que es la ciudad. El Metro es, acaso, una enorme excusa o, como ya estableciera Marc Augé [1987] para el Metro de París, un evocador que, por medio de su capacidad de recrear imágenes infinitas, nos permite zambullirnos en lo que una sociedad piensa de sí misma o nos quiere mostrar. Probablemente el metro da la idea de una tercera dimensión de la ciudad de México: la dimensionalidad del espacio. Esto es así, primero, porque éste es el soporte de gran parte de la movilidad de la ciudad. En segundo lugar, porque reagrupa a los individuos en torno de una misma actividad y un mismo espacio: en última instancia, hablamos de una sociedad que tiene muy pocos espacios para el encuentro interclases y, mucho menos, para determinar quién es quién. En la ciudad, los edificios ante todo, hacen evidentes las diferencias, y habitar o trabajar en uno u otro establece quién es quién, pero en el Metro se pierden las diferencias y los individuos se igualan en una suerte de movilidad ciudadana, casi caótica, completamente frenética. Pero esta supuesta democracia es una de sus falsedades, porque aún así el Metro es sólo de unos determinados individuos: una clase media empobrecida que cada día que pasa tiene que desplazarse desde más lejos.

Por último, el Metro es una acumulación constante; en él, el espacio se reduce hasta el último momento, el lugar dejado por alguien es automáticamente ocupado por otra persona. Esta multiplicidad de los elementos a introducir, o esperando a ser introducidos, cuando se trata de un espacio, es parte de una constante de la ciudad, que ve este recurso multiplicado en las barriadas con las casas, en las calles con los coches, en las aceras con los peatones o en los puestos de los mercados. Todo espacio ha de ser inevitablemente ocupado, culturizado, hasta que sólo quede una especie extraña de laberinto por el cual moverse, lo que exige en definitiva unos conocimientos, unas reglas, un ritual, que determinan el quién y el cuándo. Esta falta aparente de espacio donde moverse tiene una consecuencia directa, porque nunca cualquier cosa

está sola. Ni las cosas ni las personas ni las ideas pueden habitar espacios propios, lo que marcaría una clara diferenciación entre el centro y la periferia, daría unas determinadas funciones al espacio. Muy por el contrario, este espacio es sólo contenedor de diferencias, según momentos, según lugares, a lo más un evocador. Pregunta Carlos Monsiváis [1995:111-113], para quien el Metro de la ciudad de México es su más fiel reflejo, casi clónico:

¿Cómo no ser pluralista si el viaje en el Metro es lección de unidad en la diversidad? ¿Cómo no ser pluralista cuando se mantiene la identidad a empujones y por obra y gracia de los misterios de la demasia?

Pero un espacio así no permite la extrañeza porque, en última instancia, separarse para verla es ver cómo es ocupado el espacio intermedio. De hecho, los muralistas mexicanos (Siqueiros, Rivera, Orozco) lo han expresado mejor que nadie al acumular sobre un espacio plano figuras que se superponen entre sí, hasta ocupar todo el espacio disponible, pero estas figuras son sensibles en la medida que nosotros, como espectadores, podemos separarnos de la escena, recrear una distancia, una diferenciación, pero la realidad en la escena es que las figuras no se pueden ver porque no existe suficiente distancia para diferenciar las fronteras que las separan. La ciudad de México es una aglomeración en movimiento, que a fuerza de superposiciones ha terminado por cerrar la puerta a lo extraño.

III

Y ahí estoy yo, un extraño en una ciudad como la de México. Soy extraño en la doble acepción del término, porque por un lado soy, ante los actores sociales, una persona que no pertenece a *su* mundo y, por otro lado, porque también para mí las cosas son diferentes. El trabajo del antropólogo, queremos creer, permite tener una visión privilegiada, y de hecho así ocurre cuando las estadías son largas y continuadas, cuando somos capaces de terminar por entender las mecánicas sociales. Pero en una ciudad como la de México dicha visión se torna difícil y compleja, y llegar a una observación profunda y realista es también muy difícil y complejo. Es más, el antropólogo fuerino no puede pasar de ser un turista con ciertos principios de complejidad, en tanto que la ciudad, evidentemente, se resiste a pasar de ser una colección enorme de tópicos, a los cuales sólo se puede arañar en una manera poco realista.

En muchos casos, los datos no dejan de ser una colección de anécdotas, que pueden ser muy significativas, pero que no pasan de ser percepciones

muy simplistas. Un ejemplo-anécdota-tópico lo representa la clara diferenciación entre la plaza de Coyoacán y el Zócalo; mientras que en la primera nos encontramos con una multiplicación juvenil, resulta evidente que el Zócalo es un lugar donde los turistas y los transeúntes parecen recrear un espacio artificioso y articulado según parámetros ajenos. Podría creerse, en consecuencia, que la verdadera ciudad está en ese espacio juvenil y lleno de vida, donde (al menos en apariencia) la tensión violenta parece estar controlada y localizada, frente al Zócalo, un lugar propicio para que un turista pueda ser atracado, o donde su gente parece simplemente estar de paso. Pero esta realidad es sólo una percepción, porque el Centro Histórico tiene una conformación que aún es lo bastante rica para encontrar los elementos complejos de una ciudad; quizá se trate de un lugar donde la calle asume usos múltiples en función de diferentes parámetros, donde transitar es el más visible, pero no el único. Por su parte, en Coyoacán la realidad es más unívoca, más plana, a pesar de sus apariencias.

Es evidente que la mirada del antropólogo no es la del simple turista, porque se basa en una sospecha que privilegia el hecho de mirar frente al de ver, el de comprender frente al de estar. Pero también hay diferencias en cómo contamos al mundo nuestra relación con el sitio, convirtiendo la impresión en real, intentando desentrañar una experiencia en algo significativo. Para el antropólogo, como para el turista, es importante reseñar en primera estancia —y a lo Geertz— que se estuvo allí, pero la diferencia más evidente es que se toma como significativo en función de otros intereses. En última instancia, ¿qué es significativo, o lo bastante reseñable de esta enorme ciudad para que, de forma resumida, pueda contar mi estancia? Los antropólogos sabemos bien que las sociedades muestran ciertos rasgos culturales a los que dan una fuerza superior sobre otros. Encontrar estos elementos no es ni fácil ni rápido, por lo que en un viaje académico (y el trabajo de campo no deja de ser eso mismo), por largo que sea, no se puede contar con que se encuentren dichos rasgos. Aun así hay que decidir qué se cuenta a los demás sobre un viaje, y aún más cuando parte del ejercicio del viaje consiste en el regreso y en relatarlo.

Estas preguntas, seguramente cargadas de retórica, para mí, como antropólogo, resultan determinantes. En efecto, aunque la pretensión es contar lo todo de todo (el holismo), explicar incluso el más allá de la realidad, lo cierto es que uno elige opciones en su trabajo, y en el trabajo antropológico se termina por mostrar una realidad frente a otras. Además, se debe optar por cómo se cuenta. Todo ello da como resultado un cierto ejercicio de ficción,

que está determinado fundamentalmente por tres ejes: a qué se ha podido/querido/sabido enfrentar en el ejercicio de participar/observar a/con los otros, para qué se realiza dicha observación y, por último, quién es nuestro público objetivo/real. Estos tres ejes dan algunas combinaciones diferentes de lo que llamamos ficción, esa forma concreta de creatividad en que representamos la realidad en forma retórica, narrativa e interesada. En última instancia, todo esto tiene mucho que ver con la inmersión del etnógrafo en su trabajo de campo y cómo toma o deja de tomar de forma creativa lo que hace. Por lo tanto, y siguiendo estas ideas, mi intento de autoetnografía está en lo que Krizek [1998:93] denomina nuestra experiencia de vida. Es decir, que mientras los antropólogos han escrito generalmente atendiendo a los intereses de sus respectivas academias, siendo la voz conservadora de la ciencia, la autoetnografía es nuestra experiencia de vida cuando escribimos ciencia. Esto, obviamente, supone devoción al trabajo de campo, autoreflexividad y emoción.

Mi pregunta toma un doble significado cuando observamos que la búsqueda de esa realidad que es la ciudad de México no se puede captar en una imagen. Por alguna razón, antes de que surgiera en mí la intención de hacer este trabajo y cuando la pregunta que me hago sobre qué contar y cómo hacerlo, acerca de mi estancia en México, era sólo parte de las reflexiones infinitas de ese diario que toma a veces la forma de diario de campo, ocurrió lo inevitable cuando se habla de la ciudad de México, lo cual es, en cierta medida, el arranque del libro *Los rituales del caos*, de Carlos Monsiváis [1995:17-18] cuando se plantea a grandes rasgos la misma pregunta; claro que él se la plantea con su tono de columnista, por lo que asume otro punto de vista: *¿qué fotos tomaría usted en la ciudad interminable?* Claro que su contestación y propuesta son distintas a las que hago yo; él, en cierta medida, mantiene una obsesión típica de los ciudadanos de esa ciudad: la aglomeración, la masificación, la pérdida de individualidad, la metonimia cultural. Como consecuencia, Carlos Monsiváis propone que la ciudad se concentra en esas multitudes aglomeradas que se dan lugar en el Metro, en el examen de entrada en la universidad, que se realiza en el Estadio Olímpico, en la muchedumbre de las aceras, en la Basílica de Guadalupe o en los embotellamientos eternos que se producen casi en cualquier calle a cualquier hora. Yo no podía estar más de acuerdo, pero, aunque parezca extraño, Carlos Monsiváis termina por concebir la misma idea que otros que se encuentran con la ciudad: la entienden como un espacio geográfico del cual se pueden hacer mapas, de ahí la aglomeración o el reconocimiento de ciertos elementos en la ciudad/arquitectura.

Por el contrario, la ciudad y México, D. F. también, se encuentra en múltiples planos a la vez. Sin duda la aglomeración es un factor que tiene que ser explicado, pero la ciudad no se encuentra ahí, sino más bien en sus fronteras, en sus planos superpuestos, en sus territorios multi-interpretados, en definitiva, en su enorme porosidad [Amendola, 2000:102-109]. A fin de cuentas, la ciudad de México está en sus intersticios. Y éstos sólo pueden ser encontrados en la sorpresa de la movilidad que brinda pasear por sus calles sin un itinerario demasiado marcado. Quizás Susan Otto lo expresa de la mejor manera cuando reivindica la creación artística y experimental de la ciudad haciéndola líquida, transparente, el lugar donde hemos de ser exploradores y cazadores en fronteras simultáneas:

La crisis es verdadera. Un laberinto residencial desborda la base de un centro urbano hinchado. Cuerpos en proximidad inmediata. Progreso. Fortificado del ataque enemigo. Desorientación. Laberintos de avenidas embotelladas y de viviendas de recambio. La tecnología se produce con los desechos y la ingeniosidad de la basura. Ideas y manos. La arquitectura del caos. Sin un centro para la referencia, cada punto discreto se entiende solamente en lo referente a otros: intersecciones, fricción, canciones. Los habitantes urbanos no localizan el significado en los mapas de calles y pasan de largo por las trayectorias medidas por el asfalto. La lógica ha estallado para alcanzar puntos infinitos en el momento exacto de la especificidad [Otto, 2001].

Siguiendo estas ideas, la propuesta, en cierta medida, es que habría que abordar la ciudad en la multitud de planos a que da lugar. Así, lo normal es ir a una cosa y descubrir una tercera, sorprenderse con esa misma cosa y, a la hora de la verdad, ver que es de lo más normal. En este sentido, sin que yo mismo me proponga como imbuido de su cultura, sí he podido reflexionar sobre ellos cuando los observo a través de mi etnografía. Así pues, podemos decir que eran cuatro los planos básicos que me relacionaban con esta ciudad: el primero, el de la residencia (dónde vivo); el segundo, el de mi trabajo académico (dónde, por qué y cómo); el tercero, mi vida respecto a la oferta cultural (cómo planifico mi ocio); y, en último lugar, qué realizo en mi actividad directa como turista/antropólogo (como persona cargada de historia y de prejuicios, de valores y sinrazones). En apariencia estas dos últimas opciones son la misma, pero hay que diferenciar entre los elementos que forman parte de la vida de la ciudad y los otros que están creados únicamente para los turistas.

Es evidente que en México hay actividades fundadas *ex profeso* para los turistas, manifestaciones de carácter folklórico, artesanías y productos monumentales que representan el tópico más fácil y simplón de la realidad mexicana. No es mi interés entrar en este tema ahora, pero sí dejar constancia de que, de cualquier manera, la ciudad tiende a tener esos dos planos, el de ser una ciudad que está hecha sólo para la aglomeración de su gente y, por otra parte, la compra fácil del turista. Pero lo interesante cuando uno hace trabajo de campo en una ciudad como ésta, es que no se pueden, ni se deben, desligar ambos planos de la realidad. La Ciudadela, por ejemplo, parece estar construida *ad hoc* para turistas, pero también se le obliga al turista a pasar por una zona donde sólo existen vendedores que ofrecen productos y servicios muy imbuidos en la cultura mexicana contemporánea.

Es evidente que la idea de turista se rompe cuando es incluido en un espacio normalizado, pero también se hace parecer que la zona que tiene algo de extraordinario. En efecto, durante mi acercamiento a la ciudad de México realizaba actividades que me exigían tomar decisiones sobre mi itinerario y, en última instancia, todas parecían tener en común la gran cantidad de desplazamientos que tenía que hacer, puesto que generalmente hacía mis recorridos utilizando el Metro, lo cual suponía entrar en conglomerados humanos más o menos masificados. En cualquier otra situación en la que tenía que tomar una decisión, mi encuentro con la ciudad era siempre diferente y mis recorridos casi no tenían diferencias entre hacer una cosa y otra, pues la realidad es que la ciudad se revelaba constantemente como un enorme lugar donde falta espacio.

Quizá esta visión de una enorme diferenciación de las vivencias se daba cuando me enfrentaba a la oferta cultural. En este punto, que ocupaba gran parte de mi vida en la ciudad de México, sin duda hay que diferenciar entre aquello que se oferta y aquello a lo que realmente se puede ir. Como ya he dicho antes, la distancia/tiempo no me permitía acudir a muchas cosas que seguramente estaban en mi agenda o en la agenda de la ciudad. En este sentido, ante las enormes posibilidades que ofrece la ciudad, ésta termina por delimitar una serie de zonas/objetos a visitar: la casa de Trotski, la de Frida Kahlo y Diego Rivera, la Plaza del Zócalo, el mercado de la Ciudadela, la Plaza de las Tres Culturas o el Museo Nacional de Antropología. No es que al visitante se le cierren las puertas de otros lugares, sino que simplemente se termina por simplificar la ciudad con tópicos, ante todas las posibilidades que ésta ofrece. Pero, además, la ciudad tiende a multiplicarse en otros

aspectos: la enorme oferta gastronómica, visitar a los amigos, salir a hacer compras (sobre todo de libros), tomar café en algunos lugares especiales, o simplemente para acudir al cine o al teatro.

Sin duda que en este sentido la ciudad se comporta, de alguna manera, como uno esperaría de antemano. La cuestión está en encontrar a sus ciudadanos entre este enorme conglomerado de oportunidades, lo que, obviamente, incluye a cientos de personas alrededor, o incluso proponer dónde está la ciudad que uno quiere contar a su regreso, más allá de los simples tópicos, que, si bien pueden ser poderosos aliados para recorrer la ciudad, son sólo ejercicios de traspaso, no de encuentro con la ciudad. Para ello quizá sea preciso comprender otros elementos: primero, que la ciudad se encuentra en esa misma fascinación por la aglomeración, segundo, en su enorme movilidad, y, tercero, que nos encontramos ante un territorio (sin una función única, y más bien con muchos sentidos). Así pues, los espacios, como medidas, se dislocan en los paseos, y en las rutinas del movimiento pasan de ser enormes a ser realmente pequeños. Esto constituye un juego ritual donde todo está en relación con todo y, a su vez, nadie parece reconocer a nadie.

La ciudad de México es esa extraña suerte llevada a su experimentalidad. Es la experiencia de vivirla, de llenarla, y puede parecer que sólo es eso, pero también es una encrucijada en la modernidad. La ciudad, vista así, es un excepcional *performance*, y su visualización es un enrarecido *patchwork* realizado con los trozos que dejan las estelas de la gente al ir de un lugar a otro. La ciudad hay que verla en sus intersticios y, en ese sentido, esta ciudad parece revelarse en los lugares más cercanos y menos visibles, en aquellos sitios en los que parece obligatorio pararse por un segundo a la mitad del deambular ciudadano: en los semáforos, en los puestos callejeros, ante los escaparates, ante los gritos de los meseros que proclaman las virtudes de su cocina y sus productos o, cómo no, entre las prostitutas que buscan a su próximo cliente, o en el juego del carterista y el policía que esperan pacientemente a su próxima víctima. Sin duda que en una ciudad que se revela tan interesante, tan llena de vida, lo de menos es cómo se revela su geografía urbana o cómo es su arquitectura; lo importante es cómo podemos convivir con sus habitantes.

BIBLIOGRAFÍA

Amendola, Giandomenico

2000 *La ciudad postmoderna*, Madrid, Celeste.

Augé, Marc

1987 *El viajero subterráneo*, Buenos Aires, Gedisa.

Castells, Manuel

1995 *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y proceso urbano-regional*, Madrid, Alianza.

Charmaz, Kathy y Richard Mitchell

1997 "The Myth of Silent Authorship: Self, Substance, and Style in Ethnographic Writing", en Hertz, R. (ed.), *Reflexivity and Voice*, Londres, Sage, pp. 193-215.

Coffey, Amanda

1999 *The Ethnographic Self*, Londres, Sage.

Davis, Mike

1992 *City of Quartz*, Nueva York, Vintage.

Delgado, Javier

1994 "Las nuevas periferias de la ciudad de México", en Hiernaux, D. y F. Tomas (comps.), *Cambios económicos y periferia de las grandes ciudades*, México, UAM, IFAL, pp. 106-124.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público*, Anagrama, Barcelona.

Ellis, Carolyn

1999 "Heartful Autoethnography", en *Qualitative Health Research*, vol. 9, núm. 5, pp. 669-683.

Feixa, Carles

2002 "Diario de asfalto. Reflexiones sobre un trabajo de campo en México", en Téllez, A. (coord.), *Técnicas de investigación en antropología. Experiencias de campo*, Elche, Universidad Miguel Hernández, pp. 111-131.

García Canclini, Néstor

1989 "La desintegración de la ciudad de México y el debate sobre culturas urbanas", en García Canclini, N. (coord.), *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, México, UAM, pp. 15-37.

García Canclini, Néstor (coord.)

1998 *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM/Grijalbo.

Giglia, Ángela

1998 "Vecinos e instituciones. Cultura ciudadana y gestión del espacio compartido", en García Canclini, N. (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM/Grijalbo, pp. 133-181.

Gordon, Sara

1998 "Pobreza y patrones de exclusión social en México", en *Programa sobre las instituciones laborales y desarrollo*, núm. 92 (en <http://www.ilo.org/public/spanish/bureau/inst/papers/1997/dp92/>).

Krizek, Robert L.

1998 "Lessons: What the Hell Are We Teaching the Next Generation Anyway?", en Banks, A. y S. Banks (eds.), *Fiction and Social Research: By Ice or Fire*, Londres/Nueva York, Altamira, pp. 89-113.

Marcuse, Peter y Ronald van Kempen (eds.)

2000 *Globalizing Cities, A new Spatial Order?*, Oxford, Blackwell Publishers.

Monnet, Jerome

1995 *Usos e imágenes del Centro Histórico de la ciudad de México*, México, DDF, CEMC.

Monsiváis, Carlos

1995 *Los rituales del caos*, México, Era.

Nieto, Raúl

1998 "Experiencias y prácticas sociales en la periferia de la ciudad", en García Canclini, N. (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM/Grijalbo, pp. 235-277.

Nieto, Raúl y Eduardo Nivón

1993 "Etnografía, ciudad y modernidad: hacia una visión de la metrópoli desde la periferia urbana", en *Alteridades*, vol. 3, núm. 5, pp. 69-77.

Nivón, Eduardo

1998 "Las nuevas periferias de la ciudad de México", en García Canclini, N. (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM/Grijalbo, pp. 205-233.

Otto, Susan

2001 "Manifiesto for a Virtual Favela", en *Switch*, núm. 15 (en <http://switch.sjsu.edu/v6n2/articles/otto.html>).

Parnreiter, Christof

1998 "La ciudad de México: ¿Una ciudad global?", en *Anuario de Espacios Urbanos*, núm. 5, pp. 19-52.

2000 "La ciudad de México en la red de ciudades globales: Resultados de un análisis y una agenda para una futura investigación", en *Anuario de Espacios Urbanos*, núm. 7, pp. 189-216.

Reyes Mantecón, Guadalupe y Ana M. Rosas

1993 "Los usos del pasado: tres momentos en la lucha por el espacio en el centro histórico de la ciudad de México", en Estrada, M., R. Nieto, E. Nivón, M. Rodríguez (comps.), *Antropología y ciudad*, México, CIESAS/UAM, pp. 297-319.

Signorelli, Amalia

1999 *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos / UAM.

Sparkes, Andrew

2000 "Autoethnography and Narratives of Self: Reflections on Criteria in Action", en *Sociology of Sport Journal*, núm. 17, pp. 21-43.

2002a "Autoethnography: Self-Indulgence or Something More", en Ellis, C. y A. P. Bochner (eds.), *Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics*, Londres / Nueva York, Altamira, pp. 209-232.

2002b "Fictional Representations: On Difference, Choice, and Risk", en *Sociology of Sport Journal*, núm. 19, pp. 1-24.

Tamayo, Sergio

1999 *Los veinte octubre mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas*, México, UAM.

2001 "Archipiélagos de la modernidad urbana. Arquitecturas de la globalización en la ciudad de México", en *Anuarios de espacios urbanos*, núm. 6.

Tamayo, Sergio y Kathrin Wildner

2002 "Lugares de globalización: una comprensión arquitectónica y etnográfica de la ciudad de México", en *Memoria*, núm. 156.

Terrazas Revilla, Oscar

2000 "Las nociones de centro en la ciudad global", en *Anuario de espacios urbanos*, núm. 7, pp. 125-142.

Ward, Peter

1991 *México: una megaciudad*, México, Alianza / CNCA.

Tylor en México: una excursión a Texcoco¹

Leif Korsbaek

Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: *El presente texto contiene dos partes. La primera es una breve introducción a la vida y la obra de Edward Burnett Tylor, el fundador de la antropología moderna. La segunda es la traducción al español del capítulo VI de su libro Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern que fue publicado en Londres en 1861, en el que describe sus observaciones durante una estancia de convalecencia, con duración de cuatro meses, en México en 1856.*

ABSTRACT: *The following text contains two parts. The first is a brief introduction to the life and work of Edward Burnett Tylor, the founder of modern Anthropology. The second is a translation to Spanish from the Chapter VI of his travelogue Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern which was published in London in 1861 and contains his observations made during a four months stay in Mexico as convalescent in 1856.*

El fundador de la antropología moderna, Edward Burnett Tylor, visitó México en 1856, en calidad de convaleciente después de un ataque de asma. Llegó de Cuba a Veracruz en marzo de 1856, y abandonó el país, también por vía del puerto de Veracruz, en junio del mismo año. La mayor parte de los cuatro meses que duró su estancia se estableció en la ciudad de México, pero aprovechó la oportunidad para visitar una serie de lugares en el centro y el oriente de la joven república. Tylor nos dejó testimonio de su visita a México en un hermoso *travelogue* que publicó en Londres en 1861, pero todavía hoy inconseguible en español, bajo el título de *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* (Anáhuac, o México y los mexicanos, antiguos y modernos), y el texto que aquí se ofrece, en traducción al español, relata un viaje a través de uno de los lagos que en el momento de la visita existían todavía en

¹ El presente texto pertenece al Curso de Antropología Británica que impartí en la Maestría de Antropología Social de la ENAH durante el semestre 2002-2.

el centro de México, así como una visita a la ciudad de Texcoco, al otro lado del lago.

Podemos ver el *travelogue* de Tylor sencillamente como lo que es: una hermosa descripción de un viaje, hecha por un viajero joven y despierto, que nos deja testimonio del primer encuentro de un inglés de una clase acomodada con lo que posteriormente sería llamado el Tercer Mundo. Como suele suceder, la descripción de este encuentro de un joven inglés con la naturaleza y el pueblo mexicanos está al alcance de los lectores británicos, pero no para los lectores mexicanos que dominen solamente el español, su lengua materna; bastaría esta perspectiva para justificar plenamente su publicación.

Si a esto se le añade que el joven inglés es un excelente observador, entonces tenemos una razón más para publicar el libro en una traducción al español, unos 140 años después de su primera edición en 1861: su descripción de la ciudad de México enriquece nuestro conocimiento de la misma en los momentos de la Reforma. El año 1856, en el cual Tylor visitó México, estuvo marcado por una profunda intranquilidad, hasta tal grado que llegó al nivel de insurrección y guerra civil. Fue exactamente el año de la promulgación de las leyes de desamortización, pues el conocido político veracruzano Lerdo de Tejada fue secretario de Hacienda durante la breve presidencia de Comonfort, y todavía se sentían los colazos del régimen de Santa Ana.

Pero si recordamos que Edward Burnett Tylor sería, en un momento posterior, el fundador de la antropología, una ciencia que nació como la descripción y análisis de las sociedades y culturas del Tercer Mundo por parte de observadores del primer mundo, y que el libro aquí presentado narra el primer encuentro de Tylor con el mundo fuera de Europa, entonces el texto adquiere otra relevancia, pues podemos observar el nacimiento de la antropología desde un lugar privilegiado.

Antes de acercarnos al *travelogue*, tenemos el derecho a preguntarnos: ¿quién fue este Tylor, paciente de asma y futuro padre de la antropología, que vino de Inglaterra a visitar México?

Edward Burnett Tylor nació en 1832 en una ciudad de la provincia en Inglaterra, y es importante mencionar que nació, creció y se formó dentro de la poderosa clase media, la pujante burguesía industrial y comercial que vio la relación permanente entre la metrópoli y las colonias en particular y, en especial, los países que hoy conocemos como pertenecientes al Tercer Mundo. El joven Edward Burnett Tylor —en aquel entonces tenía 24 años— sufría de asma y, ya que sus padres eran adinerados, lo enviaron a un lugar con aire fresco, limpio y transparente, al Caribe.

La visión del mundo de esta nueva clase, que dominaba el escenario económico en Inglaterra, estaba permeada de la ética protestante que le parecía tan importante a Max Weber: todo tenía que ser útil de alguna manera, y en caso contrario se tendría que desechar. Cuando Tylor observa las costumbres de los mexicanos le parecen en gran medida sencillamente una pérdida de tiempo: son felices, viven bien, pero no producen.

Tylor viajaba con Henry Christy, un arqueólogo aficionado que conoció durante su estancia en Cuba en el mismo viaje. Teniendo en mente la pertenencia de Tylor a la clase burguesa (en medio de un capitalismo relativamente joven en el que el trabajo asalariado era la norma), resulta interesante comparar su destino con el de Christy, pues se hará más clara la nueva condición de los antropólogos como trabajadores asalariados pertenecientes a la clase media, y ya no como *gentlemen* acomodados que hacían antropología en su tiempo libre o que convirtieron su vida en tiempo libre. Mientras que el señor Christy es un banquero que se divierte coleccionando antigüedades, Tylor no solamente será el primer antropólogo en el ambiente universitario en Inglaterra, también será el primer antropólogo asalariado en el mundo, en la Universidad de Oxford.

Pero, aparte de pertenecer a la burguesía comercial, Tylor pertenecía a una familia cuáquera. Los cuáqueros eran una de las sectas religiosas que se oponían al dogmatismo manifiesto en la Iglesia anglicana, y en muchos aspectos el ambiente religioso en la Inglaterra victoriana tuvo parte en la creación de un ambiente científico que desembocaría exactamente en la antropología formada por Tylor en el transcurso de su vida:

Desde la anunciación por Sir Charles Lyell del principio del uniformismo en los primeros años del decenio de 1830, pasando por el evolucionismo popular de Robert Chambers y la segura reafirmación de J. S. Mill, en los primeros años de 1840, del principio de que los actos de los seres humanos están sujetos a leyes inmutables, pasando también por la negación de la intervención divina en la historia de la naturaleza, implícita en Darwin, y la polémica sobre la *teoría del mono* en el decenio de 1860, hasta la declaración de guerra a la religión por Tyndall y otros en el de 1870, lo que al principio fue simplemente una vía errónea entre diferentes puntos de vista religiosos *dentro* de la ciencia, fue ensanchándose y llegó a ser, para muchos, un abismo *entre* ciencia y religión [Stocking, 1968:544].

Las raíces británicas de la antropología coinciden con una airada discusión acerca de la autoridad religiosa y eclesiástica en la producción de conoci-

mientos en general y, en particular, sobre la clase de conocimientos conocidos como *científicos*:

[...] todos los principales sociólogos y antropólogos contemporáneos de Frazer, o los que le siguieron, fueron agnósticos y positivistas —Westermarck, Hobhouse, Haddon, Rivers, Seligman, Radcliffe-Brown y Malinowski— y si trataban la religión, lo hacían como a una superstición para la que era necesario y debía encontrarse alguna explicación científica [Evans-Pritchard, 1978:32].

Pero en la misma Inglaterra victoriana la religión no carecía de importancia en los círculos universitarios, y Frazer decidió estudiar en Trinity College en Cambridge, debido a que su padre, que era presbiteriano de la iglesia libre, no tenía confianza en las tendencias de Oxford hacia la alta Iglesia, mientras que Robertson Smith, siendo “víctima del último juicio exitoso por herejía en Gran Bretaña” [Jones, 1984:33], fue expulsado de su cátedra de exégesis hebrea y del Antiguo Testamento en la Universidad de Aberdeen en 1881, trabajó como coeditor de la Enciclopedia Británica y dio clases en la Universidad de Cambridge, donde conoció a Frazer.

La Inglaterra de la reina Victoria era el ombligo del mundo y el centro de un muy poderoso imperio, y a la edad de 19 años Tylor experimentó la manifestación más concentrada de este mismo imperio: en Londres se celebró la exposición internacional en 1851, donde, por cierto, su hermano mayor Alfred Tylor estaba involucrado como jurado. La existencia de este imperio data de cuando un marinero italiano equivocó el camino y buscando el extremo oriente tropezó con unas islas y luego con tierra firme; las llamó *India* y a sus habitantes *indios*. Pero el cambio del peso del recientemente nacido capitalismo hacia el norte, los imperios de Carlos V y Felipe II fueron relegados a la relativa oscuridad y nacieron los nuevos imperios de Europa del Norte. Primero se pensaba en el imperio francés de Napoleón III cuando se utilizaba el vocablo *imperio*, pero en 1869 un escritor expresó en *The Spectator* que

[...] imperialismo, en el mejor de sus sentidos, implica la conciencia de que, en algunas ocasiones, existe la estricta obligación de afrontar tareas sumamente fastidiosas y ofensivas, tales como la defensa de Canadá o el gobierno de Irlanda [...]

Esto nos lleva junto con la idea de abandonar el aislamiento de la *metrópolis*. En la misma línea, directamente hacia la idea de Rudyard Kipling

del *fardo del hombre blanco* (*The White Man's Burden*).² J. A. Froude afirma, también en 1869, que “Inglaterra puede tener frente a sí un futuro más grande que su pasado; en vez de permanecer aislada, completa en sí misma, puede convertirse en la metrópoli de un imperio gigantesco y coherente [...]” [Thornton, 1989:304]. En el contexto de este imperio gigantesco, con el tono del imperialismo como *servicio social*, se enmarcan el desarrollo de la antropología en general y la contribución de Tylor en particular.

En 1859, entre el viaje del joven Tylor y la publicación de su *travelogue*, fue publicado *El origen de las especies* de Charles Darwin, y nuestra atención se mueve inevitablemente hacia atrás, ya que Darwin admite explícitamente su deuda con Malthus y el *Ensayo sobre los principios de la población* (publicado en 1798), de entre los precursores ilustrados. En el pensamiento social en el siglo XVIII encontramos ya un sabor a globalización, y

[...] difícilmente puede haber sido accidental la súbita aparición de la teoría de los cuatro estadios en Francia y Escocia en la década de 1750 y su popularización y amplia aceptación en las décadas siguientes: de algún modo y por alguna razón, debió de ser el momento oportuno para estos acontecimientos y ciertos sucesos anteriores debieron de prepararles el camino [...] [Meek, 1981:36].

En el contexto francés, un representante temprano del pensamiento evolucionista es Buffon, quien construye un curioso esquema evolucionista, jerarquizando todas las cosas del mundo desde el menor grado de dignidad hasta el mayor grado, pero en la obra de Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marqués de Condorcet, mejor conocido sencillamente como Condorcet, ya encontramos un evolucionismo mucho más maduro.

En el escenario escocés, en 1766, Adam Ferguson publicó su primer libro, con el título revelador *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Una contribución fundamental de Adam Ferguson al pensamiento histórico y antropológico fue la formulación de la ley de las consecuencias involuntarias: ésta sostiene que lo que sucede en la historia es “el resultado de la acción humana, pero no la ejecución de un plan humano”³ [Ferguson, 1967:205]. John Millar, alumno de Adam Smith, abogado y profesor de derecho en la

² Rudyard Kipling era uno de los pilares ideológicos del imperialismo británico ya difunto (hasta Thatcher y Blair, por lo menos), pero recientemente su obra ha alcanzado una nueva popularidad, envuelta de una increíble estupidez e ignorancia, después del resurgimiento del imperialismo norteamericano en Afganistán e Iraq.

³ Esta cita corresponde a la sexta edición de la obra, que fue publicada en 1793.

Universidad de Glasgow, publicó en 1771 un ensayo cuyo título completo es largo y difícil: *El origen de la distinción de rangos o una investigación sobre las circunstancias que dieron origen a la influencia y la autoridad en los diferentes miembros de la sociedad*. Lo que le ocupa a Millar es el estudio del progreso en la sociedad:

Hay en la sociedad humana un progreso natural de la ignorancia al conocimiento, y de las costumbres primitivas a las civilizadas, cuyas diferentes etapas van generalmente acompañadas de leyes y costumbres peculiares. Diversas causas accidentales han contribuido ciertamente a acelerar o retardar este avance en los diferentes países [Millar, 1806:4].

Adam Smith es conocido como economista y autor de *La riqueza de las naciones* (que fue publicado en 1776), pero en su tiempo no fue conocido como economista, pues recibió su formación académica en derecho en las universidades de Glasgow y Oxford, y su actividad fue inicialmente filosófica, pues desde 1751 figuró como profesor interino de lógica en la Universidad de Glasgow. Pero la idea del progreso ya está en todas partes, y si dirigimos la mirada hacia la Universidad de Moscú, encontraremos incluso un ruso ilustrado, Semyón Efimovich Desnitsky. Pocos años después, en 1781, Desnitsky impartió ahí una conferencia con el título *Discurso legal sobre las diferentes ideas que la gente tiene sobre la propiedad en las diferentes condiciones de la sociedad*.

De manera que la idea de progreso estaba en todas partes, y en esta coyuntura (que combinaba la teoría evolucionista y el positivismo, más el colonialismo y la parte más importante de la revolución industrial) nació la antropología científica. El personaje más importante en este desarrollo fue exactamente Edward Burnett Tylor, a tal grado que la disciplina antropológica se conocía en aquellos años como *la ciencia del señor Tylor*. En su posterior carrera como antropólogo, la contribución más importante que hizo Tylor al desarrollo de esta disciplina sería la afinación de la teoría evolucionista. Lo que vemos en el presente texto presentado ahora es, en verdad, el primer acercamiento de Tylor a un edificio teórico, a cuya perfección contribuiría mucho y de muy importante manera: la teoría evolucionista en la antropología.

Puede no ser justo decir que en los 30 años comprendidos entre 1860 y 1890 “se desarrolló la antropología de la nada a la madurez” [Tax, 1955:456], pero la declaración de Sol Tax lleva nuestra atención hacia el inicio del periodo, y los años alrededor de 1860 marcaron una riqueza de la producción teórica

que es auténticamente asombrosa, y en este periodo se viene a desarrollar plenamente la idea de la evolución. Johann Jacob Bachofen publicó exactamente en 1861 su obra *Das Mutterrecht* (el derecho materno), un alegato evolucionista en el campo del desarrollo de los sistemas normativos que intentan dirigir las relaciones de parentesco en la sociedad, en la cual postula la existencia universal de un estadio anterior de la sociedad, con una estructura de matriarcado.

Sir Henry Sumner Maine publicó, también en 1861, su obra magistral *Ancient Law* (la ley antigua), que lleva la marca innegable de haber sido escrita por un abogado. Maine es evolucionista y, según él, el mundo avanza por un eje que es al mismo tiempo un *continuum* y un dualismo. Es un *continuum* en el sentido de que contiene un mundo tradicional y un mundo moderno, entre los cuales se lleva a cabo un movimiento unidireccional e irreversible de lo tradicional hacia lo moderno, y es un dualismo en el sentido de que los dos tipos de sociedad, la tradicional y la moderna, constituyen dos tipos ideales, cada una con sus propias características. La sociedad tradicional está caracterizada por una estructura constituida por lazos de parentesco que vienen a conformar una serie de estatus adscritos —la gente nace para llenar un estatus ya prefigurado— mientras que la sociedad moderna posee una estructura constituida por relaciones más flexibles que vienen a configurar una serie de estatus adquiridos; en otras palabras, las personas nacen sin tener un estatus definido al momento de su nacimiento, y más bien ellas tienen que adquirir estos estatus. En el discurso de Maine encontramos un tema más que atraviesa toda su obra y que es de primera importancia: el proceso de independización del individuo, quien al inicio está inmerso en la colectividad, para al final emerger del proceso de modernización como el individuo libre que actúa en su propio nombre y es responsable solamente a través de contratos incurridos.

Un poco más tarde, en 1865, John F. McLennan publicó su libro *Primitive Marriage* (el matrimonio primitivo), en el cual sostuvo —a diferencia de sir Henry Sumner Maine, que insistía en que la forma organizacional original había sido la familia patriarcal— que toda la humanidad había pasado por un estadio inicial en el cual el parentesco se contaba a través de la línea materna exclusivamente. Falta agregar que McLennan había inventado los conceptos y los términos *exogamia* y *endogamia* para la ocasión; en el gremio antropológico McLennan sigue siendo recordado como el inventor de esos términos, que hasta hoy continúan siendo de primera importancia en el quehacer antropológico.

De todos los evolucionistas clásicos, el más conocido es Lewis Henry Morgan, ciudadano de Rochester en el estado de Nueva York, que escribió dos libros de primera importancia en la antropología: *Systems of Consanguinity and Affinity* de 1871 y *Ancient Society* de 1877. En el segundo de estos libros Morgan delimita tres periodos sucesivos de desarrollo —el salvajismo, la barbarie y la civilización— que se dividen en un número de estadios: cada uno de los primeros dos periodos se divide en tres estadios —inferior, medio y superior— de manera que tenemos en total siete estadios si incluimos la civilización [Morgan, 1993:44-53]. Los estadios y periodos de evolución de Morgan se basan en el desarrollo de los medios de producción; tal vez por esta razón el esquema de Morgan fue adoptado con tanto entusiasmo por los teóricos marxistas:

Poco después de su publicación, un gran historiador y sociólogo ruso visitó Estados Unidos. Al profesor Maxim Maximovich Kovalevski un estudiante, V. F. Miller, le había recomendado leer a Morgan. A su regreso a Europa, Kovalevski regaló el libro de Morgan a Karl Marx, quien lo leyó con gran avidez y tomó profusas notas. Éstas, junto con el propio libro de Morgan, fueron la base del célebre libro de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* publicado en 1884, tres años después de la muerte de su involuntario inspirador, Lewis H. Morgan (según las notas etnológicas de Marx [en Bartra, 1993:11-12]).

Lewis Henry Morgan es, por un lado, un típico representante del evolucionismo decimonónico, pero por otro lado, por lo menos dos hechos crean distancia entre Morgan y los demás evolucionistas del siglo XIX. Primero, es el evolucionista que menos etnocentrismo demuestra en su obra y, en segundo lugar, “su etnografía iroquesa jamás fue superada” [Trautman, 2000:365]. Los demás evolucionistas del siglo XIX no se dedicaron al “trabajo de campo”, se quedaron tranquilamente en sus oficinas y cubículos, esperando la llegada de noticias de misioneros, viajeros, oficiales coloniales, etcétera. La discusión de Morgan y Engels nos lleva fácilmente a mencionar a Carlos Marx, otro evolucionista, al mismo tiempo similar a los demás de su tiempo y distinto de ellos. Donde más claramente vemos su disposición evolucionista es en el *Manifiesto comunista* de 1848, donde presenta los modos de producción en secuencia desde la comunidad preclasista, pasando por el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo y el comunismo, y en *La ideología alemana*. Otro lugar que arroja algo de luz sobre la posición de Marx es su trabajo acerca del modo de producción asiático (y la discusión que resultó de este trabajo): en una Unión Soviética fuertemente estalinizada esto se percibió como un ataque a una verdad

al mismo tiempo dogmática y políticamente necesaria, para defender lo que hemos perdido recientemente: un mundo bipolar, con todo y amenazas nucleares.

Los autores aquí discutidos son los astros de primera luminosidad, pero alrededor de ellos giran otros evolucionistas que son estrellas menores. Algunos de ellos son hoy olvidados (justa o injustamente), mientras que otros solamente son conocidos por alguna casualidad. Entre ellos hay gente como Lubbock y Galton, Kovalevski y Costa. Algunos de estos evolucionistas menores son hoy poco conocidos, tal vez por no pertenecer al mundo anglosajón, pero lo importante es que en aquellos años todo el ambiente estaba permeado del pensamiento evolucionista, desde el pensamiento más elitista y sistematizado hasta la forma de pensar del hombre en la calle.

El texto de Anáhuac se basa en experiencias de viaje de 1856, y fue publicado cinco años más tarde, en 1861, en un momento en el que Tylor todavía no era antropólogo. Sin embargo, ya en 1861 Tylor formuló una teoría acerca del desarrollo social y cultural, que se refiere de manera directa a sus observaciones en México. En sus comentarios acerca de la ciudad de México postula que

[...] los tipos antiguos son transmitidos, casi sin modificación, de generación a generación. Cualquier cosa que es auténticamente mexicana es azteca o española. Entre los tipos españoles podemos distinguir los moriscos. Nuestro conocimiento de México es todavía insuficiente para analizar la civilización azteca, así que tenemos que contentarnos con estas tres clases. Todo el tiempo se presentarán ocasiones para mostrar cómo los habitantes de México, tanto los blancos y los cobrizos, por lo menos durante tres siglos, han adquirido sus ideas de segunda mano, siempre copiándolas pero nunca desarrollándolas [...].

Esta teoría ecléctica tiene al mismo tiempo sus ingredientes de evolucionismo, difusionismo, racismo y etnocentrismo y, perteneciendo al momento de la infancia de la antropología, realmente no es una teoría tan reaccionaria o conservadora como nos podría parecer.

El estilo de la antropología había sido la “antropología de gabinete”, con sabios sentados en sus cubículos, esperando la llegada de diferentes tipos de viajeros con información del campo, pero Tylor era diferente. Edward B. Tylor

[...] fue todo menos antropólogo de gabinete. Se dedicó al estudio de la cultura en el corazón mismo de la metrópoli londinense. Recibió de Tasmania un raspador de pieles, e hizo inmediatamente que lo probara un carnicero; buscó en los

escaparates de las tiendas el paralelo de la *bomba-taladro* de Oceanía; observó en Somersetshire cómo una tejedora se pasa la lanzadera de una mano a la otra, y al percibir la existencia de un problema científico en los lenguajes de gestos de ciertos pueblos indígenas, se puso a aprender centenares de gestos en el Instituto para Sordomudos en Berlín [Lowie, 1981].

Si bien es cierto que

[...] de crónicas viajeras, de reportes militares, de relatos de piadosos evangelizadores, de memorias de funcionarios coloniales, de libros antiguos, de las indagaciones de los estudiosos del folclore y de la arqueología están armados las dos grandes obras de Tylor: *Researches into the Early History of Mankind* de 1865 y *Primitive Culture* de 1871 [Díaz, 1998:360].

Pero en su magna obra *Cultura primitiva*, Tylor expresa su opinión práctica, una opinión que se encuentra muy lejos de una antropología contemplativa, que

[...] no sólo como tema de curiosa investigación, sino como una importante guía práctica para la comprensión del presente y para la conformación del futuro, la indagación acerca del origen y del primitivo desarrollo de la civilización debe ser impulsada celosamente [...] hay un vasto material que puede ser empleado en nuestra investigación; muchos trabajadores se hallan ahora ocupados en dar forma a ese material, aunque poco puede haberse hecho todavía en relación con lo que falta por hacer; y ya no parece excesivo decir que los vagos perfiles de una filosofía de la historia primitiva comienzan a dibujarse ante nuestros ojos [Tylor, 1924, I:39 y s].

Este sentido práctico obró una revolución en la antropología, un dramático cambio desde dos mundos separados y sin articulación —los salvajes de Frazer y sus conciudadanos londinenses— hacia un solo mundo donde diferentes tipos de culturas y sistemas sociales tienen que coexistir, planeando su futuro compartido con fundamento en los conocimientos antropológicos.

Es una fuerte tentación ver *Anahuac* como el primer paso de Tylor hacia una antropología operacional del campo, en vez de la ortodoxia especulativa evolucionista que se desarrolla en el gabinete, el primer paso hacia una conferencia que impartió muchos años más tarde en una reunión de la Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, en noviembre de 1888, y en la cual presentó en una forma más acabada la teoría evolucionista y el método comparativo:

[...] desde el punto de vista del método, la contribución más interesante de Tylor no fue su libro más famoso, *Primitive Culture*, sino una ponencia que presentó al Instituto de Antropología en 1888 y que fue publicada al año siguiente con el título *Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones, aplicado a las leyes del matrimonio y de la descendencia* [Tylor, 1889:xviii].

Es cierto que la ponencia de Tylor no nos lleva hasta el trabajo de campo, pero es digno de notarse que solamente un año antes de la visita de Tylor a México, en 1855, un antropólogo francés que no se consideraba a sí mismo antropólogo, había formulado el método de trabajo de campo. En aquel año el ingeniero minero Frédéric Le Play, “el Marx de la burguesía”, había publicado sus seis tomos de *Los obreros europeos*, basado en trabajo de campo:

[...] *el principal* método de estudio de Le Play era la observación minuciosa de los fenómenos sociales según un esquema unitario. El método comprendía lo que se llama hoy método de estudio de casos particulares, y ésta es una de las principales aportaciones de Le Play a la ciencia social [Timasheff, 1961:66].

Pero otra fuerte tentación es ver en el artículo de Tylor un paso importante del método de la comparación descontrolada, el método de Frazer, hacia el método de la comparación controlada, un paso que es indispensable antes de siquiera empezar a pensar en la posibilidad de trabajo de campo.

Uno de los principales vicios de la Inglaterra victoriana era probablemente el etnocentrismo, un vicio que no sería bautizado sino hasta al principio del siglo xx por William Graham Sumner en su *Folkways* [Sumner, 1912], pero que sí existía plenamente antes de su bautizo. La más contundente ilustración de este etnocentrismo sería probablemente el chiste popular que se relata de James Frazer, el autor de numerosas obras acerca de los salvajes: se dice que Frazer encontró a un conocido en la calle en Londres, y éste le preguntó si alguna vez había visto en carne y hueso a uno de estos salvajes acerca de los cuales tantos volúmenes había escrito, a lo que Frazer replicó sin titubear: “No, ¡y Dios me libre!”. Y es cierto también que Tylor compartía de muchas maneras el vicio del etnocentrismo; casi podemos establecer una ecuación con el orientalismo de Eduard Said, para el cual los orientales en sí mismos no interesan gran cosa a los orientalistas occidentales, y acepta que:

Tylor no estaba directamente interesado en ofrecernos una historia de esas historias en cuanto tales; si se ocupó de ellas lo hizo como un requisito para indagar y, ante todo, para evaluar los conocimientos que la mente primitiva había producido: la historia y la prehistoria del hombre —escribió al final de *Primitive*

Culture— ocupan sus lugares apropiados en el *esquema general del conocimiento* [Díaz, 1998:36].

Según Tylor, el contraste entre el pensamiento salvaje y el científico era que el primero

[...] es incapaz de distinguir claramente el objeto externo del mero pensamiento o idea: pero el estudio de esta confusión mental nos puede ayudar a entender las antiguas condiciones de la mente humana (de donde surge la razón científica) [Tylor, 1964:126].

Además —sigue el antropólogo victoriano— este entendimiento es una “fuente de poder destinado a influir el curso de las creencias y acciones modernas”. En una medida modesta Tylor compartía en el etnocentrismo, y no hay duda acerca de los motivos para estudiar la antropología, “[...] estudiamos a los salvajes y a las naciones antiguas para conocer las leyes que bajo nuevas circunstancias están operando, para bien o para mal, en nuestro desarrollo” [Tylor, 1924, t. I:159]. En otra parte afirma que:

[...] ahora es un deber práctico de la etnografía hacer saber a todos los que estén interesados en la opinión pública qué (conocimiento) es aceptado a partir de su evidencia directa; cuál no es sino una doctrina antigua y grosera adaptada para satisfacer los requerimientos modernos; y cuál es sino una superstición honorable por el tiempo, pero investida como conocimiento reciente [Tylor, 1924, t. II:445].

Más importante es tal vez el hecho de que Tylor formuló (en sus dos libros de 1871 y 1881) el concepto de *cultura* que hoy sigue siendo el fundamento del discurso antropológico (Tylor era británico e, irónicamente, su concepto de cultura se ha usado sobre todo en la antropología cultural norteamericana, a diferencia de la tradición antropológica británica, conocida como “antropología social”, y que ocasionalmente se distancia del uso del concepto de cultura). Al principio del libro de Tylor de 1871, *Primitive Culture*, encontramos la primera definición antropológica del concepto de cultura, una definición que posteriormente sería la columna vertebral (y la manzana de la discordia) de la antropología, la ciencia de la cultura o la culturología:

La cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por

el hombre como miembro de la sociedad. La situación de la cultura entre las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que es susceptible a ser investigada según unos principios generales, es una materia adecuada para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanas.

Esta definición de la cultura, que Tylor volvería a plasmar diez años más tarde sin mayores modificaciones en su obra *Anthropology*, ha sido discutida, trillada, refutada y modificada como parte del discurso antropológico, pero ya en esta forma inicial contiene una serie de aspectos que vale la pena discutir. Es cierto que existía un uso y una definición del concepto de cultura antes que Tylor formulara su famosa definición, pues el concepto se utilizaba desde el Renacimiento en el sentido de *cultivo*, mientras que sobre todo en el alemán se había utilizado como algo perfeccionable: la gente tenía una cultura más o menos perfecta, o no tenía cultura en absoluto. A partir de la formulación de Tylor se da un cambio: la cultura se convierte en algo que todo el mundo tiene y no se considera más o menos perfecta.

La teoría evolucionista, de la cual el libro de Tylor es una temprana manifestación en la antropología (antes de que Tylor se hubiera convertido en antropólogo), tiene mucho que ver con las ideas de Charles Darwin. Esas ideas se introdujeron en México alrededor de 1875:

[...] sin que pretenda decir que no existen menciones anteriores, la cita expresa más antigua que tenemos a Darwin es de 1875. Procede de Justo Sierra, personaje de gran influencia en la educación mexicana, positivista spenceriano, profesor de la Preparatoria recién fundada y futuro impulsor de la reapertura de la Universidad [Moreno, 1984:22].

La cita se encuentra en el artículo *El espiritismo y el Liceo Hidalgo* de Justo Sierra, publicado en *El Federalista*, el 2 de abril de 1875. Acerca de la fecha muy tardía de la introducción de los pensamientos de Darwin en México, Moreno opina que

[...] tal cosa se debió, por un lado, al estado de guerra en que estuvo el país hasta 1867 y, por otro, a que *El origen del hombre* apareció en 1871 y esta obra afectó mucho a los católicos [...] [Moreno, 1984:19].

Más adelante, Moreno explica que

[...] probablemente la razón de este retraso sea que el darwinismo se conoce más por *La descendencia de hombre* (1871) que por el *Origen de las especies* (1859), dado

que el impacto de aquél fue mayor en países católicos y de poca tradición científica [*ibid.*:42].

Otra razón para el retraso la encontramos en el hecho de que

[...] salvo excepciones, el vehículo de introducción del darwinismo fue el idioma francés; la dependencia cultural de México a Francia es, quizá, la causa del pequeño retraso de la llegada del darwinismo y de las polémicas que suscitó, y a la vez la causa de que los mexicanos tomaron posiciones siguiendo en libros franceses la alternancia de la controversia y no se produjeron reacciones demasiado violentas [*ibid.*:18].

Sin embargo, la oposición no fue nada suave y provino de varias direcciones:

La oposición proviene —como en otros países— de dos fuentes: el catolicismo y el positivismo comtiano. La oposición católica, si bien no fue débil, está inmersa en una gran cantidad de aspectos, en aquel entonces candentes, que provienen del triunfo liberal, por lo que no fue de suma importancia. La oposición positivista, encabezada por Barreda, es sin duda la que reviste mayor gravedad por ser positivistas la mayor parte de los educadores en México durante muchas décadas [*ibid.*:42].

Al respecto, el doctor Gabino Barreda contestó así a la presentación de la teoría de Darwin hecha por Pedro Noriega el 25 de febrero de 1877:

[...] el señor Noriega ha resumido perfectamente la teoría de Darwin, y de ese resumen se desprende que dicha teoría es exagerada en sus generalizaciones, y que el método científico no se ha observado en su formación [...] [*ibid.*:48].

El texto que sigue después de esta introducción es la traducción al español del capítulo vi (páginas 130-160) del libro *Anahuac, or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern* de Edward Burnett Tylor que fue publicado en Londres en 1861 por la editorial Longman, Green, Longman and Roberts. Según su temperamento, el lector lo puede disfrutar como una relación inteligente y bien formulada de un viaje a través de la alteridad, escrita por un joven inglés de la media burguesía, o lo puede analizar como un primer acercamiento a su futura creación, la antropología, en palabras del creador mismo de ésta.

EDWARD BURNETT TYLOR:
ANAHUAC OR MEXICO AND THE MEXICANS, ANCIENT AND MODERN
LONDON, LONGMAN, GREEN, LONGMAN AND ROBERTS, 1861.
TRADUCCIÓN DE LEIF KORSBAEK

Capítulo vi: Tezcucó

Al otro lado del Lago de Tezcucó está Tezcucó, una ciudad grande y en el momento de la Conquista la capital de un reino, famosa por sus palacios y sus hombres sabios. Ahora es un pueblo español insignificante, en gran medida construido utilizando las piedras de los antiguos edificios. El señor Bowring, que es el dueño de unas plantas de evaporación en las orillas del lago y que vive en la "Casa Grande", justo fuera de Tezcucó, nos ha invitado a visitarlo, así que nos levantamos temprano una mañana en abril y fuimos por la Calle de la Soledad de la Santa Cruz. Allí encontramos al señor Millard, un francés que trabaja para el señor Bowring y que regresará a Tezcucó con nosotros. Bajamos con él al canal y media docena de cargadores indígenas con sus canastas nos siguen con su curioso trote que les es tan característico. En el embarcadero encontramos una hilera de canoas y un grupo de indígenas, hombres y mujeres, en sus escasas ropas de algodón que muestran la mugre de una manera desagradable. Una canoa partirá para Tezcucó, una especie de lancha de correo regular. En esa canoa el señor Millard ha reservado para nosotros tres la mitad de la lancha hacia la proa y se ha extendido una lona de tela de fibra de maguey por encima de ésta. La canoa realmente no es más que una larga caja hecha de tablas crudas y no muy profunda, y más que ninguna otra cosa que pueda imaginarme, se asemeja en su forma a una charola de pan. No se ha hecho ningún intento de afilar la proa y la popa, y los indígenas realmente se oponen a ésta o a cualquier otra innovación. En la parte delantera de la canoa ya están un montón de otros pasajeros, acostados como carnada en una caja, y cuando nosotros llegamos empieza el viaje.

La tripulación consta de diez hombres: el capitán, ocho hombres y una anciana encargada de las tortillas y la jarra de pulque. Todos son gente cobriza, de hecho la navegación por el lago se encuentra enteramente controlada por los indígenas y la "gente de razón" no tiene nada que ver con ella. Como ya he mencionado anteriormente, la "gente de razón" es la que contenga cualquier porcentaje de sangre europea, y las instituciones republicanas no han borrado en lo más mínimo esta discriminación.

Así que el tráfico de canoas se lleva a cabo de la misma manera que en tiempos de Montezuma. Sin embargo, hay una curiosa diferencia. Todas esas

canoas son propulsadas por medio de palos largos y no creo que hayamos visto a un solo indígena en todo el Valle de México utilizar remos. Pero en las antiguas ilustraciones pictográficas los indígenas propulsan sus canoas con una especie de remo, formado en el extremo como uno de nuestros *five-shovels*. Pero, como ya vimos, la distribución de la tierra y del agua han cambiado desde entonces, y los lagos, que eran de mucho mayor extensión, tenían varios pies más de profundidad por toda la actual extensión, y aun muy cerca de la ciudad habría sido imposible mover las canoas utilizando palos. Sospecho que los aztecas utilizaban originalmente tanto palos como remos, y que el uso éstos se terminó cuando la profundidad en los lagos se redujo y el nivel del agua hizo posible el uso de palos en todas partes. De otra manera tendríamos que aceptar que los mexicanos, después de la Conquista española, introdujeron una invención nueva, lo que no es fácil de creer.

Primero tuvimos que salir del canal y adentrarnos en el lago. Eso resultó ser preferible, pues el canal es uno de los drenajes de la ciudad, un oficio que cumple bastante mal, tomando en cuenta que casi no hay diferencia de altura desde las partes más bajas de la ciudad hasta el lago. Nunca vi serpientes de agua en cantidades comparables a la situación en el canal, o al lado de él. Nadaban en el agua, meneándose en todas direcciones, y en las bancas de las riveras retorciéndose en montones exactamente como los pasajeros en la parte delantera de la lancha. Dos de la tripulación jalan la lancha con una soga y pronto estamos fuera del canal y fuera del pantano salado que se extiende a ambos lados de él, donde estaba antes el fondo del lago. Y cuando nos encontramos en medio del lago, lejos de las riveras, echamos un vistazo alrededor de nosotros y vemos a México desde un nuevo punto de vista; así, empezamos a entender por qué los españoles la llamaron la Venecia del Nuevo Mundo. Aún ahora, cuando es claro que el lago es mucho más pequeño que en aquellos tiempos, la ciudad parece emerger directamente del agua, con sus cúpulas y sus techos, pues la distancia se reduce paulatinamente a nada. En la actualidad es evidente que el nivel del lago es mucho más alto que de costumbre. A poca distancia, a nuestra derecha, está el Peñón de los Baños —la “roca de los baños”— un cerro de pórfido que las actividades telúricas han empujado hacia arriba, donde hay aguas termales. Por lo regular es posible llegar a la colina caminando, pero el nivel del agua está ahora tan alto que la roca se ha convertido en una isla, como solía ser antes.

Cuando los españoles botaron los primeros dos bergantines en el Lago de Tezcucó, Cortés invitó a Montezuma a navegar por el lago en una de

ellas, dejando pronto atrás las canoas aztecas. Se dirigieron al peñón, o la colina rocosa, donde Montezuma guardaba animales para su propia caza, y donde ni siquiera a los nobles más destacados se les permitía cazar, so pena de muerte. Allá dejó a los españoles llevar a cabo una auténtica matanza: mataron venados, conejos y liebres hasta hartarse. Esta colina puede haber sido el Peñón de los Baños que estamos pasando en este mismo momento, pero es más probable que haya sido una colina similar más alejada y más extensa, ahora convertida en fortaleza y conocida sencillamente como El Peñón, la Colina. En aquellos tiempos ambas fueron islas, rodeadas de agua por completo y alejadas de la ribera.

Ahora que ya estábamos fuera del canal, nuestros indios empiezan a propulsarnos con los palos, empotrándolos hasta el fondo del lago y caminando por dos tablas largas que se extienden por todo el lado de la canoa, desde la proa hasta el punto medio de la embarcación. En cada tabla caminan cuatro hombres, cada uno de ellos sube su palo al llegar al extremo de la canoa, para regresar corriendo al medio de la canoa y volver a empezar desde la proa. Poseen una maravillosa agilidad en su modo de manejar los palos y evitar estorbarse mutuamente. Visto desde nuestro lugar en la canoa se ve como una increíble pieza de lucha con palos, solamente que en ningún momento se dañan.

El rasgo más peculiar del Lago de Tezcuco es que es un lago de agua salada y contiene mucha sal y carbonatos de sodio. El agua es muy salobre y no se puede beber. Es bastante evidente cómo se ha hecho así. Las corrientes bajan de las montañas alrededor, llevando consigo sal y sodio en solución, derivadas del pórfido en proceso de descomposición, y ya que el agua del lago no tiene drenaje hacia el mar, sino que se evapora, los materiales sólidos se quedan, acumulándose en el lago.

No creo que exista en Inglaterra un lago de este tipo, pero el Mar Muerto, el Mar Caspio, el gran Lago Salado de Utah, y aún el Mar Mediterráneo, contienen varias sales acumuladas en solución de la misma manera. Me parece que debería ser posible calcular la duración de este proceso, tomando en cuenta la proporción de material soluble contenido en el agua que baja de las montañas, la probable cantidad de agua que baja en el transcurso de un año y la proporción de sal en el lago mismo. Me gustaría mucho hacer el experimento, pero por desgracia no tengo datos a mi disposición, siquiera para un cálculo aproximado de este tipo.

A pesar del espléndido clima, gran parte del Valle de México es cualquier cosa menos fértil, pues el suelo está impregnado de sal y sodio, hasta tal

grado que en ciertos lugares, debido a la evaporación del agua, se forma una fluorescencia encima de la tierra que se llama *tequesquite* y que es recogida por los indios. Una parte de este *tequesquite* es parado en su camino desde las alturas por la evaporación del agua que lo llevaba, y otra parte queda sobre las tierras alrededor del lago, dejada allá por las frecuentes inundaciones del lago. La diferencia en nivel entre el lago y la planicie que lo rodea es tan insignificante que el más mínimo aumento en el nivel del agua hace una enorme diferencia en el tamaño del lago y aun un fuerte viento moverá el agua a través de grandes tramos de tierra de donde se retira cuando termina el viento. Debe haber sido eso, o algo similar, lo que motivó a Cortés a escribir a España que los lagos eran como mares dentro de la tierra, y hasta tenían marea como los océanos. Por supuesto, esta impregnación de sal arruina el suelo, que en esos lugares no produce más que hierba, y las riberas del lago presentan la vista más desoladora que se puede imaginar. Sin embargo, no todos los lagos son tan salados como el de Texcoco; el de Chalco, por ejemplo, es de agua dulce, y allá se nota la fertilidad de las riberas, como ya había tenido ocasión de observar.

En el momento que había terminado lo novedoso de esta manera de viajar, nos empezamos a aburrir y nos retiramos bajo el toldo para desayunar y tomar una cerveza amarga, un lujo que se entiende muy bien aquí, gracias a un clima adecuado y a un cervecero inglés, y aun los mexicanos perciben esto como una costumbre aceptable.

Ya estábamos entrando en un estado de somnolencia, cuando un extraordinario alboroto en la tripulación nos sacó de nuestro madriguera, y nos dimos cuenta de que tres horas de trabajo duro con los palos nos había llevado a la mitad del lago, una distancia de unas seis millas, que es una buena prueba de la calidad del sistema azteca de navegación. Aquí encontramos en el agua una cruz de madera, y aquí los marineros suelen cantar un himno a la gloria de la Virgen, gracias a quien habíamos llegado hasta allá, esperando terminar a salvo el viaje. Nuestra tripulación seguía la costumbre y le cantaron un himno; lo cantaron muy bien y el escenario nos asombró por su cualidad inesperada. A nosotros nos pareció que habían convertido en un gran drama el problema de cruzar un espacio de agua con una profundidad de solamente unos cuantos pies, pero el señor Millard nos aseguró que cuando se levantó una tormenta repentina, estar a flote en una canoa mexicana allá era una experiencia extremadamente desagradable, pues con su fondo plano no tiene estabilidad en el agua y, debido a su forma, es totalmente inmanejable en el viento. Eso le había

ocurrido una vez, y tuvo que pasar toda la noche en el lago, con un fuerte oleaje y la canoa a la deriva, fuera de control y amenazando cada momento con volcarse, y en un lugar donde el agua era suficientemente honda como para ahogarse. Los indios se descontrolaron por completo, tiraron sus palos y se agacharon, y juntos con las mujeres y los niños y los hombres cobrizos desamparados chillaron, y a cada ola que se lanzó contra la canoa le tendieron medallas y grabados de la virgen de Guadalupe. Sin embargo, el viento bajó y el señor Millard llegó a salvo a Tezcuco la siguiente mañana y, cuando llegó allá, encontró que en vez de condolerse con él, tomaron la mera idea de una tormenta en el lago como un chiste, y que habían adornado la sala de la casa grande con un dibujo de él, agarrándose a la cruz de medio camino con sus piernas en el agua, y abajo una leyenda relatando sus sufrimientos a la melodía de *Malbrouk s'en va-t-en guerre, ne sais cuand reviendrá*.

Seguimos avanzando por el lago mediante el uso de un palo largo cuando llegamos a otro canal pequeño, construido también después de la reducción del nivel del agua del lago (que una vez llegó a acercarse a la orilla de la ciudad), y nuestro indígena nos llevó adentro de él. Un breve tramo nos llevó a la casa grande donde la señora Bowring nos estaba esperando con exuberante hospitalidad. Pronto salimos al pueblo para ver la fábrica de vidrio. En un país donde todo se tiene que traer en carreta o a lomo de mula por caminos malos sería difícil imaginarse que no se costeara producir vidrio y, en efecto, encontramos la fábrica de vidrio en plena operación. La sosa es producida muy cerca en la fábrica del señor Bowring, el combustible es carbón de madera de las montañas, y para la arena tienen un sustituto que jamás había visto en ninguna parte. Parece que a una breve distancia de Tezcuco hay un depósito de silicio hidratado que los indios bajan en grandes bloques. Cuando este silicio es calcinado cumple perfectamente la tarea de la arena, ya que prácticamente no contiene hierro. En su estado natural tiene el color de cera de abejas.

Vale la pena describir la casa grande que se distingue tajantemente de nuestras ideas europeas de la casa grande en una aldea. Entrando por el portón, nos encontramos en un patio —un cuadrángulo abierto rodeado por un pasillo cubierto— de hecho un claustro hacia el cual dan las habitaciones que son ocupadas por los miembros de la familia. El segundo cuadrángulo, que desemboca en el primero, contiene los establos, la cocina, etcétera. El muro exterior que rodea todo eso es muy grueso, el edificio está hecho de tabiques de barro cocidos en el sol y no tiene ningún segundo piso en absoluto. Es como

una casa de Pompeya en escala grande, y está perfectamente acomodada al clima. Los palacios aztecas, acerca de los cuales tanto leemos, eran exactamente de la misma construcción. Los techos se inclinan hacia lo interior desde los lados de los cuadrángulos, y desaguan hacia el espacio abierto en el medio. Una tarde nos mostró, durante una enorme tormenta tropical, cuán necesario era el pasillo cubierto alrededor y muy elevado sobre el nivel del cuadrángulo abierto en el medio, pues éste quedó convertido en un charco después de solamente unos pocos minutos de lluvia.

En lo que a nosotros se refiere, pasamos muchos días felices en la casa grande, y llegamos a aceptar por entero el arreglo de la casa, excepto que las cuatro esquinas del patio eran asombrosamente idénticas, así como también las puertas de las habitaciones, y nos costó tanto trabajo como al capitán de los cuarenta ladrones encontrar nuestra propia puerta, o cualquier otra, con la excepción de la del señor Millard, que tenía su nombre señalado en la puerta—en una ortografía que más tomaba en cuenta la pronunciación que las reglas ortográficas— con un uno y nueve ceros agregados con tiza.

A pesar de haber pasado la noche anterior hasta muy tarde en una compañía agradable, nos levantamos temprano el día siguiente, listos para hacer una excursión a las pirámides de Teotihuacan, a unos 16 kilómetros de distancia, guiados por uno de los hombres del señor Bowring. La carretera atraviesa la planicie, entre grandes plantaciones de maguey, pues esta región tiene fama por el tamaño de sus magueyes y por la calidad del pulque que éstos producen. De vez en cuando paramos para inspeccionar un espécimen especialmente grande, que podría tener un perímetro de hasta treinta pies, y ver el jugo que se había concentrado en el transcurso de la noche, saliendo por el gran hoyo que había sido hecho en el corazón de la planta. A los indios les encanta hacer cruces, y el maguey se presta eminentemente a este tipo de decoración. Les basta cortar unas seis u ocho pulgadas de una hoja y empotrar el pedazo en el punto agudo de otra hoja, y ya está la cruz. Cada maguey de buen tamaño tiene una o dos de estos emblemas religiosos primitivos.

Una serie de pequeñas corrientes cruzaron la carretera, y sobre ellas han construido puentes de piedra del tradicional tipo español, tan empinados como el Rialto o el puente en los platos con el motivo de sauce.

Antes de iniciar nuestra visita a las pirámides, vimos las cuevas en la cuesta del cerro no muy lejos de donde habían traído las piedras para su construcción. Es *tetzontli*, el amigdalóide poroso que abunda entre los cerros de pórvido, una hermosa piedra de construcción que es fácil de trabajar y resistente. Hubo un gran espacio de donde aparentemente habían sacado la pie-

dra, y varias cuevas desembocaron en él. Dejamos nuestros caballos en la entrada y durante alrededor de una hora investigamos el espacio. El piso estaba cubierto de cuchillos de obsidiana, puntas de flechas y fragmentos de algo que parecía haber sido herramientas más grandes o armas; y encontramos varias cabezas de martillo, grandes y pequeñas, la mayor parte hechas de dolerita (*greenstone*), algunas intactas pero la mayor parte rotas.

En Europa encontramos dos tipos de martillos de piedra. Los martillos macizos pertenecen al periodo más temprano. Son hechos de piedras largas redondas, algunos con una forma un poco artificial y una acanaladura para acomodar el asa que es un ramo flexible doblado, con los dos extremos amarrados para mantener la cabeza de piedra en su lugar. Los martillos de un periodo posterior de la Edad de Piedra tienen más la forma de los martillos de hierro que nuestros herreros utilizan hoy en día, y tienen un hoyo para el asa en medio, hecho con taladro. En Bretaña, donde se encuentran vestigios celtas en abundancia, no es raro ver martillos de este tipo colgados en las chozas de los campesinos que los usan para meter clavos. Les ponen su asa de una manera peculiar: los colocan apretados alrededor de una rama de un árbol joven, y cuando la rama crece y se aprieta firmemente a ambos lados de la cabeza de piedra, lo cortan y lo llevan a la casa, listo para ser utilizado como martillo.

Aunque los mexicanos desarrollaron la producción de cuchillos y flechas a un considerable grado de perfección, no creo que descubrieran en algún momento de su historia la técnica de hacer un hoyo en un martillo de piedra. Las asas de las hachas que se ven en los manuscritos pictográficos son palos toscos que se hinchan a un gran nudo en el extremo, y la hoja del hacha es metida en un hoyo en este nudo. Parece que las asas de algunos de los martillos mexicanos son fijadas de esta manera, mientras que otros son hechos con un acanaladura, igual que el tipo más temprano de los martillos de piedra europeos que acabamos de describir.

Cuando consideramos la belleza de las obras de los picapedreros mexicanos, nos parece increíble que las han hecho sin usar herramientas de hierro. Es evidente que en el momento de la Conquista usaban hachas de bronce, conteniendo aquella minúscula parte de estaño que le proporciona a la aleación casi la dureza de acero. Vimos muchas de esas hachas en los museos, y el señor Christy compró unas buenas piezas en una colección de antigüedades que había pertenecido a un viejo mexicano, quien a su vez los consiguió principalmente del suburbio de Tlatelolco, cerca del antiguo mercado de la ciudad. Es seguro que este tipo de hachas eran comunes entre los antiguos mexicanos. Uno de los elementos en el lienzo de tributo del Códice Mendoza son ochenta hachas de bronce.

Viene al caso un relato que nos cuenta Bernal Díaz. Cuenta que él y sus acompañantes, al darse cuenta de que los indios de la costa por lo regular llevaban hachas de metal claro, que parecía oro de baja calidad, reunieron la cantidad de seis cientos de esas hachas como resultado de tres días de trueque, en el cual les dieron a los indios canicas de cristal de colores. Ambas partes estaban altamente satisfechas con sus adquisiciones, pero al final no salió nada, como nos cuenta el cronista con disgusto, pues se mostró que el oro era cobre, y cuando los indios empezaron a entender la naturaleza de las canicas, les parecieron basura. Hachas duras de cobre de este tipo han sido encontradas en Mitla, en el estado de Oajaca [sic], donde los templos que se encuentran en ruinas parecen haber sido un eslabón entre los monumentos de Teotihuacán y Xochicalco y las ciudades arruinadas de Yucatán y Chiapas.

Necesitamos un eslabón más en la cadena para mostrar el uso del mismo tipo de herramientas desde México hasta Yucatán, y en efecto disponemos del eslabón necesario. En la gran obra de Lord Kingsborough acerca de las antigüedades mexicanas encontramos una escritura pictográfica que no es de origen azteca en absoluto. Los jeroglíficos que allá encontramos son similares a los de Palenque y Uxmal, y en esos manuscritos encontramos dibujos de hachas que se parecen a los de México, fijadas en el mismo tipo de asa, pero de una calidad artesanal muy superior.

Pero aquí tropezamos con una dificultad. Se supone que las pirámides de Teotihuacan, igual que la mayor parte de las grandes obras arquitectónicas del país sean obra de la raza tolteca, que abandonó esta parte del país muchos siglos antes de la conquista de los españoles. Parece increíble que el bronce haya sido utilizado en el país durante un periodo tan largo sin haber llegado a sustituir un material tan malo como la piedra en la producción de cuchillos y armas. En Europa tenemos evidencia sólida de que la introducción del bronce fue casi simultánea al total abandono del uso de la piedra para tales fines. Es cierto que Herodoto cuenta cómo los embalsadores de aquellos tiempos abrieron los cuerpos usando una “piedra etiopía”, aunque sabían del uso del metal. En efecto, los cuchillos de pedernal, a los cuales probablemente hace alusión, se pueden ver en los museos. Pero es probable que el mantenimiento de esta peculiar costumbre se debe a alguna razón mística, y no afecta el problema general. Casi en el momento que los españoles llevaron el hierro a México, éste sustituyó el antiguo material. La “edad de bronce” terminó en un año o dos, y empezó la “edad de hierro”.

Los mexicanos llamaban al cobre o al bronce *tepuztli*, una palabra de una etimología algo incierta. Juzgando de las palabras análogas en lenguas

emparentadas con la azteca, no parece impensable que haya significado originalmente 'hacha' o 'rompedor', exactamente como *iztli* u obsidiana significaba cuchillos aparentemente desde su origen.⁴

Cuando los mexicanos vieron el hierro en las manos de los españoles, lo llamaron *tepuztli*, de modo que ésta se convirtió en la palabra general para significar *metal*, pero luego tuvieron que distinguir entre el hierro y el cobre, igual que hacen hasta en la actualidad, llamándolos *tliltic tepuztli* y *chichiltic tepuztli*, es decir metal negro y metal rojo.

Cuando se discute el uso del bronce en la elaboración de la piedra, como se hace frecuentemente con referencia a Egipto, podemos dudar si la gente no ha subestimado sus posibilidades, cuando la proporción de estaño es calculada con exactitud para obtener la dureza máxima, y especialmente cuando entra en la composición una proporción mínima de hierro. Sir Gardner Wilkinson cuenta que probó el filo de uno de los cinceles de los albañiles egipcios, aplicándolo a la misma piedra la cual había sido una vez utilizado para cortar, y encontró que su filo se dobló inmediatamente, por lo que dudó de que esta misma herramienta hubiera sido utilizada para este fin, suponiendo, por supuesto, que la herramienta se encontrara en el mismo estado en el que la había dejado el albañil. Eso no es, sin embargo, completamente seguro. Si enterramos una herramienta de latón en un lugar húmedo durante unas semanas, habrá sufrido ciertos cambios moleculares y se habrá vuelto suave y frágil o, como dicen los artesanos, habrá muerto. Tenemos que estar completamente seguros si el hecho de haberse encontrado bajo la tierra durante siglos no puede haber obrado un cambio similar en el bronce.

He visto muchos aguacates en diferentes lugares, pero jamás había visto especímenes como los que crecían entre las piedras en esta vieja mina. Tenían troncos nudosos de madera dura, y eran tan grandes como robles Pollard. Deben de haber sido inmensamente viejos pero, por desgracia, era imposible medir su edad, la que habría sido un buen criterio de la edad de la mina, que no solamente había sido excavada antes de su tiempo sino que había sido abandonada antes también. En una de las cuevas encontramos un esqueleto humano, desteñido blanco y limpio, y cerca de él alguien había metido una cruz en una de las fisuras en un montón de piedras.

Regresando a la entrada de la grava, cargados de martillos y cuchillos, nos sentamos a ingerir nuestro desayuno en una cueva en la cual nuestro

⁴ Existe una palabra azteca *puztequi* (romper con palos, etcétera) que posiblemente pertenece a la misma raíz que *tepuztli*. La primera sílaba *te* puede ser *te-ti* (piedra).

hombre se había instalado con sus caballos. Hice un intento por cortar una salchicha alemana con un cuchillo de obsidiana, pero el intento terminó en un completo fracaso.

Ya cuando pasamos por Otumba en nuestro camino hacia México nos había sorprendido la apariencia de las dos pirámides de Teotihuacán. Las colinas que bordean la planicie se encuentran tan cerca que achican su aparente tamaño, pero aun a la distancia las pirámides son objetos conspicuos. Ahora que nos acercamos y empezamos a subir a sus puntas y a caminar alrededor de ellas, midiéndonos contra ellas, nos dimos cuenta de su enorme tamaño. La arquitectura moderna se esfuerza por combinar el máximo efecto con un costo mínimo, y las iglesias modernas del sur de Europa y de América Latina, con sus fachadas altas y finas dando hacia la calle, y sus edificios pequeños e insignificantes atrás, muestran esta idea en su desarrollo más pleno. Pero las pirámides no son construidas buscando este efecto, y la impresión visual es modesta en comparación con su enorme masa de material. No obstante, éstas le confieren a uno un sentido de magnitud sólida que ningún otro edificio transmite, no importa cuán grandes sean sus dimensiones. Ninguno de nosotros había visto las pirámides de Egipto. Aun en México, las pirámides de Teotihuacán no son de las más grandes; aunque las pirámides de Cholula no llegan a su altura, cubren una superficie mucho mayor. Si estos monumentos se encontraran en Egipto, de acuerdo con sus dimensiones, estarían apenas entre las de segunda clase.

Como se ha dicho frecuentemente, edificios como éstos se pueden construir solamente bajo condiciones sociales peculiares. El gobernante tiene que ser un soberano despótico, y debe haber masas de esclavos cuyas subsistencia y vidas sean sacrificadas sin escrúpulos para realizar los caprichos del monarca, quien más que gobernante es el dueño irrestricto del país y del pueblo. La densidad de la población tiene que ser muy alta, pues en caso contrario la economía no aguantaría la pérdida de una proporción tan alta de la clase obrera, y la alimentación vegetal debe ser extremadamente abundante en el país para darles de comer durante su ocupación en esta labor improductiva.

Sabemos qué tan grande era la influencia de las clases sacerdotales en Egipto, aunque las pirámides allá, que son más bien tumbas que templos, no lo comprueban. En México, sin embargo, las mismas pirámides eran templos y solamente de manera incidental servían también como tumbas, y sus dimensiones prueban, en lo referente a la influencia de los sacerdotes, que los dos pueblos se parecían mucho.

Como las pirámides egipcias, también éstas estaban orientadas hacia los cuatro puntos cardinales. Su forma no era exactamente piramidal, porque la línea del fundamento al punto está interrumpida por tres terrazas, o posiblemente cuatro, que las circundan por completo, y en el punto estaba un espacio plano cuadrangular en el cual se encontraban los ídolos y los altares sacrificiales. Esta construcción se asemejaba mucho a algunas de las pirámides egipcias menores. Varios tramos de escaleras subían directamente de terraza a terraza, y la procesión de sacerdotes y víctimas dio la vuelta completa alrededor del cuerpo de la pirámide en cada piso antes de ascender a los pisos superior y último. La más grande de las dos *teocallis* está dedicada al sol, tiene una base de alrededor de 640 pies y una altura de aproximadamente 170 pies. La otra, dedicada a la luna, es más pequeña.

Estos monumentos se llaman *teocallis*, no porque eran pirámides sino porque eran templos; *teocalli* significa “casa de dios” (*teotl*, dios; *calli*, casa), una palabra que causa algo de asombro en el viajero la primera vez que la escucha, y Humboldt no resistió la tentación de hacer referencia a su correspondencia con *theou calia*, *dei cella*. Encontramos otra coincidencia curiosa en la denominación azteca de sus sacerdotes, *papahua*, cuya raíz es *papa* (la sílaba *hua* es solamente una terminación). En el Mundo Antiguo la palabra *papa*, papa o sacerdote, se relacionaba con la idea de padre o abuelo, pero la palabra azteca no comparte este origen. Cuando los aztecas abandonaron sus templos y empezaron a construir iglesias cristianas las llamaron también *teocallis*, y es posible que las sigan llamando así en la actualidad.

En gran medida la dura lluvia tropical había diluido la nitidez del perfil de esas estructuras, acercándolas más a la forma de auténticas pirámides de lo que originalmente era el caso. Pero al subir por sus lados podíamos distinguir distinguir las terrazas y aun tramos de escaleras.

Las pirámides consisten de una cáscara exterior de piedras tajadas, cubiertas de estuco liso que ha resistido los efectos del tiempo y del abuso de una manera maravillosa. Adentro de los envoltura se encontraban adobes, piedras, barro y mezcla, como uno lo encuentra en lugares donde la superficie ha sido perjudicada, y metiéndose dentro del pequeño pasaje que lleva hacia dentro de la Pirámide de la Luna. Ambas pirámides son casi por completo cubiertas con una capa de escombros, llena de trozos de flechas y cuchillos de obsidiana y cerámica rota. En la *teocalli* de la luna encontramos un número de moluscos recientes, lo que nos causó una extrema confusión; la única posible explicación que se nos ocurrió es que podrían haber sido llevados allá

como ofrendas. Aparentemente Humboldt logra resolver el misterio en un lugar que encontré mucho tiempo después, pues escribe, hablando de la gran *teocalli* de la ciudad de México, y citando de una vieja descripción, que la luna tenía un pequeño templo construido con conchas de mariscos en el gran patio. Aquellos que encontramos pueden haber sido los restos de una estructura similar encima de la pirámide.

Aguacates, magueyes y arbustos de mesquite han logrado cubrir las pirámides en todas direcciones, y éstas se presentan como si fueran sencillamente montículos naturales. Uno puede ver los campos de lava del Etna cubiertos de aguacates en Sicilia: bajo circunstancias normales se requieren varios siglos antes de que siquiera la superficie de esta lava dura se desintegre en suelo, pero las raíces de los cactus pronto la rompen y unos pocos años son suficientes para romperla a una profundidad suficiente para permitir que se planten viñas. Aquí la misma planta ha afectado de la misma manera los amigdaloides porosos que se encuentran frente a la pirámide y ha cortado la superficie, pero la vegetación que la cubre la defenderá contra la lluvia, y en esta condición los futuros siglos causarán apenas cambios insignificantes en estos edificios extraordinarios.

Cerca de Niza hay una colina que da una idea correcta de la apariencia de las *teocallis* con terrazas en México, así como deben haber aparecido antes que el diente del tiempo les quitara la nitidez de sus líneas. Donde se unen los valles de Paglione y San Andrés, la colina entre ellos termina en una media pirámide, cuyo ángulo se coloca hacia el sur; los habitantes, como es su costumbre en el sur de Europa, han convertido las dos inclinaciones en terrazas para impedir que las primeras lluvias fuertes se lleven los suelos que ellos tan laboriosamente han subido. Visto desde la perspectiva propia y adecuada, la similitud es asombrosa.

Desde el lado meridional del Templo de la Luna corre una avenida de monumentos funerarios, el Micaotli, el “sendero de los muertos”. Encima de esta colinas, y alrededor de la base de las pirámides mismas, solía congregarse la entera población de la ciudad de Teotihuacán, en aquellos tiempos una gran ciudad, y de sus alrededores, para ver a los sacerdotes y las víctimas desfilar alrededor de las terrazas y ascender en plena vista de todos. Aquí parado, uno podría imaginarse el escenario que vieron Cortés y sus hombres desde su campamento fuera de México aquel día ominoso cuando los mexicanos les cortaron la retirada por los caminos e hicieron prisioneros a más de sesenta españoles. Bernal Díaz estaba presente y cuenta cómo desde la ciudad escucharon el gran tambor de *Huitzilipochtli* [sic] emitiendo sonidos raros y

terribles, que se escuchaban a millas de distancia, junto con el sonido de muchos cuernos y trompetas. Y como vieron a los mexicanos subiendo a fuerza a los prisioneros, a empujones y a golpes, cuando dirigieron la vista hacia la gran *teocalli*, hasta que alcanzaran la cúspide, “donde se encontraban los malditos ídolos”. Entones les colocaron plumas en el pelo, les dieron abanicos en la mano y los hicieron bailar ante el ídolo; y cuando terminaron de bailar, los echaron a la espalda encima de la piedra sacrificial que estaba allá, abrieron su pecho con cuchillos de piedra, les arrancaron el corazón y los sacrificaron. Tiraron los cuerpos hacia abajo por las escaleras, hasta el fondo. Más no pueden haber visto los españoles, aunque Díaz describe de manera detallada todos los procedimientos, como si se hubieran cometido ante sus ojos. Pero no fue la primera vez que vieron estas cosas, y sabían muy bien qué pasaba allí abajo, cómo los carniceros estaban esperando para desmenuzar los cadáveres cuando alcanzaran el fondo, para cocinarlos con chile y devorarlos en la cena solemne la misma noche.

A esta hora el día iba agonizando, y al pie de la gran pirámide estaba esperando nuestro hombre con los caballos, y con él un indio que había interceptado media hora antes y había mandado con medio real a comprar pulque y comprar lo que pudiera de flechas de obsidiana y cabezas de barro en los ranchos alrededor.

Cerca del lugar de donde empezamos dos o tres indios estaban trabajando diligentemente en su mina de piedra, es decir que estaban sacando con mucho trabajo grandes piedras esculpidas desde el lado de la pirámide para con ellas construir sus propias paredes. Y, en efecto, en cada casa en un radio de varias millas vimos piedras que provenían de la misma fuente, como lo mostraba el estuco que todavía quedaba en ellas, liso como mármol pulido y pintada con un rojo con cinabrio.

En el momento que escribo eso, recuerdo un viejo trofeo en el norte de Italia, construido —como estas pirámides— de una cáscara de piedras talladas, lleno de piedras rudas y cemento, y ahora tan duro como la roca misma. Allí vi a los habitantes del pueblo que se encuentra a su pie llevarse los grandes bloques de piedra caliza, pero sólo después de dividirlos en trozos de un tamaño que podían manejar, para utilizar en la construcción y modificación de sus propias casas. En diferentes partes en este pequeño pueblo italiano podemos ver, en piedras en los muros de las casas, letras de las viejas inscripciones que una vez estaban en el trofeo, y la edad de las casas muestra que durante siglos el monumento había proporcionado materiales de construcción.

Regresando a casa a caballo notamos al borde del camino y donde habían excavado trincheras, muchos viejos pisos mexicanos de piedra cubiertos con estuco. Encima de ellos se ha acumulado el suelo, de manera que su posición es similar a la de los empedrados romanos que encontramos tan frecuentemente en Europa; podemos adivinar, de lo que vimos expuesto, que el número de este tipo de restos que todavía no han sido revelados debe ser enorme, y que la población que una vez habitaba esta planicie, que ahora es casi despoblada, debe haber sido enorme.

Dos días después regresamos. En los campos arados de la región intentamos muchas veces encontrar un lugar donde fuera posible pararnos sin que estuviera a la vista algún vestigio del México Antiguo; no nos fue posible. Por todos lados la tierra estaba llena de cerámica sin greta y obsidiana, y aún encontramos flechas y figurillas de barro con suficiente calidad como para merecer ser expuestas en un museo. Cuando salimos de Inglaterra, ambos dudamos de los cuentos de los historiadores de la Conquista, convencidos de que habían exagerado el número de habitantes y el tamaño de las ciudades, debido a un deseo natural de presentar su conquista de una manera ventajosa y de escribir la historia más maravillosa posible, así como suelen hacer los historiadores. Pero nuestros estudios de las ruinas mexicanas pronto nos provocaron a retirar estas acusaciones y aún nos inclinaron a acusar a los cronistas de no haber tenido ojos para las maravillas que los rodeaban.

No quiero decir que estábamos dispuestos a tragar las exageraciones monstruosas de Solís y Gómara, y tampoco las de otros cronistas españoles que aparentemente pensaban que era tan fácil decir *mil* como decir *cien*, y que además sonaba mucho mejor. Pero cuando hacemos caso omiso de este tipo de escritores, sometiendo a las autoridades más valiosas a una severa crítica, no nos parece que la historia que podemos extraer de estas fuentes sea mucho menos confiable que la historia de Europa del mismo periodo. Posiblemente no existe mejor manera de expresar esta opinión que señalar que lo que vimos en México en general tendía a confirmar la *Historia de la Conquista* de Prescott, y raras veces sus enunciados nos parecieron improbables.

Hay otros montículos cerca de las pirámides, aparte del *Micaotli*. Dos lados de la Pirámide del Sol son rodeados de ellas, y aparte de numerosas pequeñas colinas dispersas hay dos cuadrados de colinas a igual distancia de ella al norte y al sur. Cerca de las pirámides se encuentran algunas piedras esculpidas, y dentro de la más pequeña se encuentra enterrado lo que parece ser un busto femenino de un enorme tamaño, con la boca parecida a un anillo ovalado, un rasgo muy común en la escultura mexicana.

La misma abundancia de vestigios antiguos que encontramos aquí caracteriza los alrededores de todos los monumentos mexicanos en el campo, con una excepción curiosa: Burkart menciona que cerca de los extensos vestigios de los templos conocidos como Los Edificios, en la cercanía de Zacatecas, no se encontraron huellas de cerámica u obsidiana.

Antes de irnos organizamos una solemne subasta de antigüedades. Nos sentamos en el piso con las piernas cruzadas y las mujeres y los niños nos trajeron muchos artículos curiosos de barro y obsidiana. Compramos sus mercancías y las depositamos en dos grandes costales de fibra de maguey que nuestro hombre llevaba en su arzón. Entre los artículos que compramos habían varias pipas o silbatos de cerámica, *pitos* como los llaman en español, y en el exacto momento en que estábamos montando a nuestros caballos para partir, un muchacho subió a la cúspide de una de las colinas y tocó en uno de esos pitos una larga y triste nota que se escuchaba a millas de distancia. Nuestros amigos nos habían llenado las cabezas con historias de ladrones y emboscadas, y estábamos convencidos de que se trataba de una señal dirigida a unos asaltantes que nos estarían esperando, y tanto más como que el muchacho salió corriendo en cuanto hubiera terminado su melodía, y cuando miramos alrededor de nosotros en busca de las personas que nos habían vendido sus antigüedades, todas habían desaparecido. Pero no pasó nada y llegamos a salvo a Tezcuco.

Como de costumbre pasamos una noche larga y agradable, y nos separamos tarde. Pero el dueño del taller de vidrio que había pasado la noche con nosotros tuvo una experiencia dramática en su camino a casa. Pasaba tranquilamente a caballo cuando salieron dos hombres detrás de la esquina de la calle, gritando "¡Alto ahí!". Pensaba que eran asaltantes y se alejó galopando. Se le cayó su sombrero y los hombres le dispararon, mandando dos balas zumbando cerca de su cabeza, por lo que aceleró todavía más su paso, hasta que alcanzara su casa. Allí agarró sus pistolas y regresó, armado hasta los dientes, para recoger su sombrero que se encontraba todavía en el lugar donde se había caído. El día siguiente se reveló que los supuestos asaltantes eran integrantes de la guardia nacional que habían estado patrullando las calles, pero su procedimiento era ciertamente cuestionable.

Esa misma noche tuvimos una visita desagradable. De acuerdo con la costumbre de la Casa Grande, a partir de la puesta del sol un guardia patrullaba durante toda la noche, tocando su flauta cada cuarto de hora para asegurar que estaba despierto y haciendo su ronda. Esta fue la protección contra peligros viniendo desde fuera. Adentro de la casa, *pour surcrot de précaution*, un sirviente

visitaba a todas las habitaciones para cerciorarse que todos estuvieran en su cuarto; después de haberse asegurado de que así fuera, soltaba en el patio dos enormes *bulldogs*, que sembraron terror entre los criados de la casa y en la vecindad entera. Aquella noche particular, un ruido de nuestra propia puerta me despertó de mi sueño profundo, y tuve el placer de ver a una criatura entrar tranquila y deliberadamente, apareciendo enorme y terrible a la luz de la luna. La bestia se había metido en el establo dos noches antes y había sujetado una vaca contra el piso que estaba allá, sin dejarla salir, hasta la mañana siguiente cuando su dueño lo recogió. Con esta capacidad del *bulldog* fresca en mi memoria, preferí no oponerme de ninguna manera a su intrusión, quedándome quieto hasta que hubiera satisfecho su curiosidad, caminando por la habitación y olfateando nuestra cama para luego acostarse en mi carpeta. Pronto volví a dormir y el día siguiente se había ido. Parece que a los extranjeros en México les encantan estos feroces *bulldogs*. La Casa Grande en Tezcucó está lejos de ser el único lugar en los cuales forman parte de la guarnición. Un inglés, amigo de nosotros, que vive en la ciudad de México, tenía dos de esas bestias en sus aposentos y ni siquiera sus sirvientes se atrevieron a subir allá cuando el patrón no estuviera en sus cuartos.

Cualquiera que haya leído el *México* de Prescott recordará a Nezahualcóyotl, el rey de Tezcucó, y los palacios que allá les construyó a sus esposas, a sus poetas y a todos los demás de su gran corte. Esos palacios fueron construidos principalmente con tabiques de lodo, y el tiempo así como también los españoles los han tratado tan mal que ni siquiera es posible vislumbrar su contorno. Es exactamente posible distinguir el contorno de dos grandes *teocallis*, y el señor Bowring tiene en su jardín unos montículos que algún día serán inspeccionados. En el muro de una de las iglesias se encuentra integrado un calendario mexicano; cuando paseábamos por las calles de la ciudad observamos unas piedras que deben haber sido esculpidas antes que los españoles llegaran con su degenerado estilo clásico, parando así el desarrollo del arte nativo. En lo que se refiere a las demás partes del antiguo Tezcucó, se ha convertido en montículos; donde sea que cavan canales o construyen los cimientos para casas y edificios, se encuentra el suelo lleno de sus restos.

Como ya mencioné cuando hablaba de los pisos cubiertos de estuco cerca de Teotihuacán, la acumulación de suelo aluvial continúa con sorprendente rapidez, muy regularmente, a través de toda la planicie de México y de Puebla, donde todas las condiciones favorecen su depósito y los restos humanos que son preservados en él son tan numerosos que su edad es más que evidente. Eso vimos con máxima claridad entre Tezcucó y la hacienda Miraflores. Antici-

pando la estación de las lluvias acaban de cavar una acequia, de unos cinco pies de profundidad. Ahora estaba seco, y caminando a lo largo de la acequia encontramos tres periodos de la historia de México claramente apreciable desde un extremo al otro. Primero estaba el puro aluvium, sin restos humanos. Luego, inmediatamente arriba, se vieron fragmentos de cuchillos de obsidiana y piezas de cerámica sin greta. Y luego, más arriba todavía, un tercer yacimiento donde ya no había obsidiana y gran parte de la cerámica estaba todavía sin greta; pero muchos fragmentos eran con greta y mostraron los patrones inconfundibles de la cerámica española con los colores negro y amarillo.

Es una lástima que esos depósitos aluviales, que proporcionan tan excelente evidencia acerca del orden en el cual diferentes pueblos o estados se sucedieron en el terreno, son tan inútiles para el esfuerzo de calcular el tiempo de su duración. Pero es fácil darse cuenta de que así será siempre, viendo cómo el espesor de los depósitos es alterado por accidentes como la formación de un dique de lodo o la construcción de un canal, eventos que forzosamente ocurren todo el tiempo en cualquier región donde esta acumulación sucede. El único lugar donde es posible basar cálculo alguno en su espesor es en las riberas del Nilo, donde su acumulación alrededor de los antiguos monumentos tal vez nos puede proporcionar un criterio para medir el tiempo que haya pasado desde que el hombre dejó de remover los depósitos del río.⁵

Como una instancia de la tendencia de los depósitos aluviales de cubrir tales monumentos de etapas anteriores, tengo que mencionar el Templo de Segeste que se encuentra en una inclinación grande entre las colinas del norte de Sicilia. Me habían platicado acerca de las proporciones elegantes de este templo dórico, construido por los colonos griegos, pero enorme fue mi sorpresa cuando lo avisté y vi un pedimento sostenido por dos filas de columnas gruesas y chaparras, sin bases, que se erigieron directamente del piso. Una inspección más detenida revela la causa de esta extraordinaria distorsión. Durante los alrededor de 2 500 años que han pasado desde su abandono, la inclinación se había elevado nada menos seis pies, y el templo ahora se encuentra en un pozo rectangular que ha sido excavado recientemente. Cuando

⁵ Las investigaciones fueron llevadas a cabo por el señor L. Horner en el aluvio cerca de Heliópolis y Memfis (*Philosophical Transactions*, 1855 & 1856), no obstante su alto nivel de elaboración, todavía dejan mucho a desear antes de que nos permitan formular conclusiones definitivas.

dejamos el lugar dimos vuelta para verlo de nuevo, a la distancia de unas pocas yardas, la hermosa simetría del complejo había desaparecido de nuevo.

Regresamos a Tezcucu. A unas tres o cuatro millas del pueblo se encuentra la Colina de Tezcotzinco, donde Nezalhualcóyotl tenía sus jardines de recreación. Hicimos una excursión a esta colina con el señor Bowring como nuestro guía, temprano una mañana. No fuimos directamente a la colina de Tezcotzinco,⁶ primero fuimos a otra colina que es conectada con él a través de un acueducto de inmensas dimensiones, siguiendo el acueducto. Las montañas en esta parte son de porfirio, y el canal del acueducto era hecho principalmente de esta piedra, y el estuco liso que alguna vez había cubierto todo estaba todavía perfectamente intacto. El canal se encontraba no sobre arcos, sino sobre muros masivos de una altura de entre ciento cincuenta y doscientos pies, y lo bastante amplio para dejar pasar una carreta.

La colina misma está cubierta de maleza, maguey y aguacates, pero fue posible distinguir un gran número de senderos y escalones esculpidos en la roca. Una terraza rodeaba por completo la colina, un poco debajo de la cúspide, permitiéndole al monarca vigilar de allí una buena parte de su pequeño reino. En la cúspide misma observé bloques de piedras esculpidas, y en sus lados hay dos pequeños baños circulares, excavados en la roca sólida. Dos tramos de escaleras llevan al inferior de los dos baños, y el asiento del que se baña y las pipas que transportan el agua están perfectamente intactos.

Su majestad solía pasar la tarde aquí en el lado sombreado, aparentemente sentado en agua hasta la cintura, como una rana, si uno puede juzgar de la altura del pequeño asiento en el baño. Si acaso como dicen algunos, no se trata de baños sino simplemente de tanques con corrientes de agua, ¿para qué servían los escalones cavados en sus lados, que son exactamente de la altura y la anchura que le permitiera a un hombre estar sentado allá? Desde hace siglos el agua ya no corre, y el sol matutino casi nos asaba, hasta que nos metimos en una especie de cueva que dicen que ha sido excavada en la colina con el objetivo de buscar tesoros. Parece que una vez había un calendario mexicano esculpido en la roca en este lugar, y unos hombres blancos que se interesaban por este tipo de cosas solían venir y verlo, hurgando curiosamente en el lugar en búsqueda de otras antigüedades. Como es comprensible, los

⁶ En el texto original Tylor escribe 'Tezcotzinco' en este caso, pero en otras dos ocasiones (que aparecen más adelante en el texto) lo escribe 'Tetzcotzingo' (*N. del t.*).

indios pensaban que esperaron encontrar tesoros, y en un intento por ganarles y llegar primero bajaron el calendario e hicieron la larga excavación detrás de él.

Aquí nos sentamos en la sombra, disfrutando nuestro desayuno y escuchando las historias del señor Bowring acerca del arte medicinal como se practicaba en los estados septentrionales de México, donde la decocción de una camisa es considerada como un remedio invaluable cuando es administrada internamente. Y el remedio reconocido contra el *lumbago* consiste en untar al paciente con los calzones de una persona llamada Juan. No cabe duda de que este tratamiento surte un efecto seguro.

Cerca de Tezcucó hay un viejo puente mexicano que parece haber sido el original Puente de los Bergantines, el puente donde Cortés hizo lanzar los bergantines en el Lago de Tezcucó. Este puente tiene un tramo de alrededor de veinte pies, y es interesante porque nos muestra qué tan cerca habían llegado los mexicanos a la idea de la bóveda. Está construido en la forma de un techo que se sostiene sobre dos pilares y hecho de lozas de piedra con el punto hacia arriba y con mezcla en los espacios intersticiales, y las lozas son lo suficientemente irregulares como para asegurar su cohesión, como las piedras de una auténtica bóveda. De vez en cuando es posible ver en Europa pequeñas chozas de piedra hechos de la misma manera, pero veinte pies es un tramo enorme para una construcción de este tipo. He visto edificios similares en el norte de Italia, en lugares donde la piedra caliza está tan estratificada que ofrece lozas crudas, tres o cuatro pulgadas gruesas, y se dejan sacar con muy poco trabajo. En Kerry hay casas antiguas e iglesias cuyos techos son contruidos del mismo modo. Lo que hace el puente de Tezcucó más interesante es que está colocado de soslayo, lo que ha hecho su construcción más laboriosa.

Los bergantines que construyeron los españoles y tan maravillosamente trasportaron hasta el otro lado de la montaña cumplieron plenamente su función, pues sin su existencia la victoria probablemente habría sido imposible. Después de la conquista se guardaron durante algunos años, debido al excelente servicio que habían rendido, pero después parece que no se han vuelto a utilizar embarcaciones de tal tamaño en el lago; creo que el único barco de vela ahora es el del señor Bowring, y los indios lo miran de reojo, negándose a imitarlo. Es cierto que un pequeño barco de vapor se encuentra amarrado en algún lugar cerca de la ciudad, y que a cierta distancia tiene un aspecto bastante civilizado. Sin embargo, nunca va a ningún lado y creo que alguien me contó que cuando acaba de salir del astillero pusieron en marcha

su máquina de vapor, pero el comportamiento de la maquinaria fue tan raro y extraordinario que nadie se ha atrevido a repetir el experimento desde entonces.

Antes de abandonar Tezcuco salimos en un barco para explorar las plantas de sal del señor Bowring, que son más bien parecidas a las de la Francia meridional. Parches del lago son separados por medio de paredes y al agua se le permite evaporar, un proceso que es muy rápido bajo un sol brillante, y con una presión encima que es solamente las tres cuartas partes de la presión que tenemos en el nivel del mar. El agua del lago, así concentrada, es dirigida hacia tanques más pequeños. Ésta contiene carbonato y sesquicarbonato de sodio, y sal común y corriente. Al agregar calcio, el sesquicarbonato de sodio se convierte en carbonato simple, y eso es separado de la sal aprovechando el hecho que tienen diferentes puntos de cristalización. Una parte de la sal se consume en la economía familiar, mientras que otra parte se usa en la extracción de plata de la mena, y la sosa es comprada por los productores de jabón.

Los comentarios de Humboldt acerca del limitado consumo de sal en México son curiosos. El promedio consumido con la alimentación es solamente una pequeña fracción del promedio en Europa. Mientras que los tlaxcaltecas se encontraban en guerra contra los aztecas tuvieron que pasarla sin sal durante muchos años, ya que ésta no se producía en su región. Humboldt piensa que el chile que consumen en grandes cantidades sustituye la sal. Hay que recordar que el suelo está impregnado de sal y natrón en muchas de las regiones de tierra alta, y es posible que los habitantes hayan comido tierra que contiene estos ingredientes, así como lo hacen en varias partes del Viejo Mundo con el mismo fin.

Salimos de la lancha después de navegar hasta el final de aquellos grandes charolas de evaporación y encontramos caballos esperando para llevarnos al Bosque del Contador. Éste es una plaza grande que da a las cuatro direcciones cardinales, y compuesto de ahuehuetes, grandes cipreses deciduos, muchos de los cuales miden más de cuarenta pies alrededor y han sido sembrados antes del descubrimiento de América. Mi acompañante, que no se contentaba con excavaciones hechas de segunda mano, deseaba encargar algunas excavaciones por su cuenta y, no obstante la inexistencia de edificios, decidió de manera muy razonada hacerlas donde la apariencia del suelo y los montículos en el alrededor, junto con la fama histórica del lugar, parecían prometer que se encontraría algo para hacer que una búsqueda diligente valiera la pena. La excavación fue llevada plenamente

a cabo y se encontraron unos finos ídolos de piedra dura, junto con una infinidad de piezas de cerámica y objetos más pequeños.

Al revisar mis apuntes de Tezcucó, no encuentro mucho más que merezca ser mencionado, solamente que uno de los platillos más populares consiste en huevos de mosca fritos. Esos huevos son depositados en las orillas del lago y los indígenas los buscan allí; se encuentran en tales cantidades que en un lugar donde un pequeño arroyo deposita carbonato de calcio se forma un tipo peculiar de travertino, que consiste en grandes cantidades de esos huevos incrustados en el depósito calizo.

Los mexicanos llaman a las moscas que producen esos huevos *axayacatl*, o 'superficie del agua'. Hubo un famoso rey azteca con este nombre, y su nombre se representa en la escritura pictórica con un dibujo de la cara de un hombre cubierta de agua. Los huevos son vendidos en pastel en el mercado, son amasados y cocidos, formando una sustancia como la hueva de un pescado. Eso se conoce bajo el nombre característico de *ahuauhtli* o "trigo de agua".

Nuestra última actividad en Tezcucó fue presenciar la construcción de una nueva pipa para el agua de las obras de sal. Menciono eso debido a que los tubos eran exactamente los mismos que habían sido introducidos en España por los moros, y que los españoles habían traído al Nuevo Mundo. Esos tubos son hechos de barro y luego tienen una capa de greta, y son delgados en el extremo que se introduce en el extremo más ancho del siguiente tubo. La mezcla está hecha de cal, grasa y cabello, y se hace duro al enfriarse, pero se vuelve más suave y manejable al aplicarle un leve calor. Mil años no han causado ningún cambio en el modo de producción de esos tubos. Aquí, sin embargo, la tierra es tan plana que falta una de las grandes características de las instalaciones hidráulicas de los moros: faltan las columnas de agua que constituyen un rasgo tan conspicuo en el campo alrededor de Palermo, y en otras partes donde el sistema de irrigación introducido por los moros subsiste aún. Se trata de pilares cuadrados que llegan a una altura de veinte o treinta pies, con una cisterna encima de cada columna que recibe el agua del nivel superior, y de las que el agua continúa hacia abajo por otros tubos. El único objeto de todo este aparato es romper la columna de agua y reducir la presión a los treinta o cuarenta pies que aguantan los tubos de barro.

La cuestión de la irrigación es muy interesante, y tiene relevancia para el futuro de México. Visitamos dos o tres granjas en la planicie, donde los jardines son regularmente regados por medio de canales artificiales, lo que produce una vegetación de una extraordinaria exuberancia y belleza, convir-

tiendo estos lugares en un oasis en medio del desierto. En los niveles inferiores de la tierra templada, en las haciendas donde se cultiva caña de azúcar ha sido establecido un sistema muy costoso de abastecimiento de agua, con muy buen resultado. Aun en las planicies de México y Puebla los campos de trigo reciben irrigación en una escala limitada. No obstante este progreso en una dirección deseable, el país demuestra un deplorable desperdicio de uno de los principales elementos en la riqueza y la prosperidad del país: el agua.

En este sentido podemos comparar España y las tierras altas de México. En ninguno de los dos países escasea el agua, pero ambos son secos y parchados, mientras que el número y el tamaño de sus cauces de torrentes nos muestra con qué violencia las corrientes de las montañas descienden a los lagos y los ríos, más bien con carácter de agentes de destrucción que en beneficio del país. Curiosamente, en ambos países han habitado razas que entendieron que el agua era la sangre que asegura la vida en el campo, y se esforzaron duramente para construir sistemas de arterias que la distribuyera sobre su superficie. Pero en ambos países los españoles aguerridos vencieron a esas razas y dejaron que los sistemas de irrigación ya construidos decayeran y se arruinaran.

Cuando los moriscos fueron expulsados de sus provincias nativas de Andalucía y Granada, sus lugares con lentitud fueron ocupados por otros colonos, así que gran parte de sus acueductos y corrientes de agua cayeron en desuso en un periodo de pocos años. Además, esos nuevos colonos vinieron de las provincias en el norte, donde poco se entendía la lógica de la cultura morisca; y, por increíble que pueda parecer, aunque deben haber tenido evidencias visibles de las ventajas de la irrigación artificial, llegaron incluso a descuidar el mantenimiento de los canales de irrigación en su propia tierra. Ahora el viajero que pasea por el sur de España puede encontrar en valles despoblados yermos restos de las construcciones de los moriscos, que hace siglos aseguraban la fertilidad de los campos de trigo y los huertos, convirtiendo el país en el jardín de Europa.

Hubo otra nación que aparentemente rebasa con mucho tanto a los moros como a los aztecas en las dimensiones de sus construcciones hidráulicas. Los peruvianos penetraron montañas, llenaron valles y desviaron ríos enteros por medio de canales artificiales, con el fin de irrigar sus tierras sedientas. La relación de los historiadores de estas construcciones hidráulicas en buen estado, y aun las descripciones de viajeros de las ruinas que se conservan nos causan asombro. Parece casi como una rara fatalidad que esta nación también

haya sido conquistada por la misma raza, y que la ruina de sus grandes obras nacionales siguió inmediatamente a la conquista.

España se está recuperando de nuevo después de largos siglos de decadencia, y está desarrollando energía y recursos que al parecer podrán llevar el país a una posición elevada entre las naciones europeas, y los españoles comienzan a adquirir la capacidad de defenderse en el contexto de los pueblos de Europa. Pero han tenido que pagar caro los errores de sus ancestros durante los días grandiosos de Carlos V.

Es cierto que no es posible comparar el conocimiento de los antiguos mexicanos con el de los árabes españoles o de los peruvianos en asuntos de agricultura y el arte de la irrigación, pero tanto la historia como los vestigios que todavía se encuentran en el país muestran que habían hecho un considerable progreso en las partes más densamente pobladas de la planicie. El acueducto de Tetzcotcinco, ya en ruinas, que acabo de mencionar, era una obra grandiosa que servía para abastecer con agua a los grandes jardines de Nezahualcóyotl, que cubrieron un territorio muy grande y provocaron la admiración de los conquistadores. Éstos, sin embargo, los destruyeron pronto, con el objetivo, según dicen, de que no quedaran para recordar a sus habitantes conquistados su pasado pagano.

Sin embargo, parece que este tipo de construcciones no llegaron a cubrir provincias enteras, como fue el caso en España. En los distritos montañosos, escasamente poblados, los indígenas trabajaron sus pequeños lotes con un azadón y los regaron con el uso de jarras de barro, así como siguen haciendo hasta el día de hoy.

Los españoles mejoraron la agricultura del país introduciendo cereales y frutales europeos, así como el antiguo arado romano que se utiliza todavía en la actualidad, tanto en México como en España, pues dos mil años de uso no han logrado superarlo. Contra esas mejoras tenemos que contar el enorme daño hecho a la tierra en lo referente a su cultivo. La conquista costó la vida de varios cientos de miles de personas pertenecientes a las clases trabajadoras, y otros más fueron sustraídos del cultivo de la tierra para trabajar como esclavos en la construcción de edificios e iglesias y en las minas de plata. Con la salida de los habitantes la tierra dejó de ser cultivada, y gran parte ha vuelto a ser desierto. Incluso antes de la conquista, durante muchos años el país había padecido guerras continuas, durante las cuales miles de personas perecieron en los campos de batalla, pero cada año miles de prisioneros fueron sacrificados, mientras que la hambruna se llevó a las mujeres y los niños cuyos esposos y padres hubieran perecido. Pero la carnicería y la hambruna

de los primeros años de la conquista española fue muy superior a cualquier cosa que el país hubiera sufrido antes.

En el momento de la conquista de México, los españoles dejaron decaer las instalaciones de irrigación de los nativos, y tomaron medidas todavía más directas para privar a la tierra el agua necesaria para su cultivo, a través de la destrucción indiscriminada de los bosques que cubrían las colinas alrededor de las planicies. Cuando los árboles fueron talados la maleza desapareció pronto, y el suelo que había frenado el curso de las aguas que descendían por las inclinaciones rápido fue barrido. Durante los cuatro meses de la temporada de las lluvias, cada lluvia fuerte manda hacia abajo una corriente por la cuenca, que se convierte en un río que desemboca en el océano o, como es el caso en el Valle de México, en un lago salado, donde sólo perjudica la tierra alrededor. En ambos casos se pierde sin servir de nada.

En años recientes la fuerza de las circunstancias impuso a los dueños españoles de la tierra la necesidad del sistema, y se gastaron grandes sumas en la construcción de canales de irrigación, aun en los estados remotos en el norte.

En el territorio norteamericano recientemente adquirido de México, la historia se ha repetido de una manera muy curiosa. Aprendimos de Froebel, el viajero alemán, que a los nuevos colonos norteamericanos no les gustó el sistema de irrigación que encontraron funcionando en el país, pues no formaba parte de sus costumbres, e interfirió con sus ideas de libertad, interponiendo restricciones a sus posibilidades de hacer lo que quisieran en su propia tierra. Así que en la actualidad permitieron que muchos canales de irrigación se convirtieran en ruinas. Por supuesto, pronto se dieron cuenta de su error, y ahora es casi seguro que invertirán fuertemente en la irrigación. No deberíamos juzgar demasiado severamente a los españoles del siglo XVI por haber cometido un error que los norteamericanos han estado cometiendo bajo circunstancias similares en el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger

1993 "Lewis Henry Morgan: Las obras del castor", prólogo a Lewis Henry Morgan, en *La sociedad antigua*, México, CNCA, pp. 11-21.

Díaz Cruz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos / UAM-Iztapalapa.

Evans-Pritchard, E. E.

1978 (1959) "Los antropólogos y la religión", en Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, México, Siglo XXI, pp. 24-43.

Ferguson, Adam

1967 (1766) *An Essay on the History of Civil Society*, Londres, Edición de Duncan Forbes.

Jones, Robert Alur

1984 "Smith and Frazer on Religion", en Stocking (ed.), *Functionalism Historized*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 31-58.

Meek, Ronald L.

1981 *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*, Madrid, Siglo XXI.

Millar, John

1806 (1771) *The Origin of the Distinction of Ranks in Society*, Londres, J. Murray.

Moreno, Roberto

1984 *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX*, México, UNAM.

Morgan, Lewis Henry

1993 *La sociedad antigua*, México, CONACULTA.

Stocking, George W.

1968 "Edward Burnett Tylor", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar, v. X, pp. 543-549.

Sumner, William Graham

1912 *Folkways*, Nueva York, Mentor Books.

Tax, Sol

1955 "From Lafiteau to Radcliffe-Brown. A Short History of the Study of Social Organization", en Eggan, Fred *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 445-481.

Thornton, A. P.

1989 "Imperios de ultramar. El siglo de la hegemonía mundial de Europa", en Briggs, Asa (ed.), *El siglo XIX* (t. 10 "Historia de las civilizaciones"), Madrid, Alianza, pp. 303-338.

Timasheff, Nicolás

1961 *La teoría sociológica*, México, FCE.

Trautman, Thomas R.

2000 "Morgan, Lewis Henry", en Barfield, Thomas (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, pp. 363-365.

Tylor, Edward Burnett

1889 "On a method of Investigating the Development of Institutions, Applied to Laws of marriage and Descent", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 18, pp. 245-256 y 261-269.

1924 *Primitive Culture*, tomo I y II, Nueva York, Brentano's.

1964 (1865) "Researched into the Early History of Mankind and the Development of Civilization", Chicago, University of Chicago.

Dos modelos de conocimiento, relacionados con la aparición de la subjetividad, útiles para reflexionar en la conceptualización de las pérdidas

David Francisco Ayala Murguía
Escuela Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN: El artículo parte de la idea central de que no es posible entender nada sobre las pérdidas de seres queridos, de elementos abstractos o de preferencias o posesiones, o bien, de sus secuelas, su fenomenología o sus metáforas, sin un modelo de conocimiento que permita al interesado comprender claramente la subjetividad con claridad. Pérdida y subjetividad forman un binomio indisoluble. En una línea evolutiva de la aparición del concepto de subjetividad, se analizan y aplican a las pérdidas dos modelos de conocimiento extraídos de la teoría psicoanalítica. Se muestra, además, cómo estas formas de pensamiento, a pesar de su simpleza, perduran en diferentes áreas del conocimiento, como la etnología, el psicoanálisis, la medicina y la antropología.

ABSTRACT: This article's starting point is the blatant inability to understand either the loss of beloved persons, personal belongings and possessions, or its consequences, phenomenology or metaphor, if it's not given a knowledge model that allows us to clearly understand the subjectiveness. The loss and the subjectiveness constitute an indissoluble binomial. Two models of knowledge based on Psychoanalysis theory are analyzed and applied to the loss in an evolutionary line of subjectiveness appearance. Besides, it is shown how these thinking approach endure in different subjects such as Ethnology, Psychoanalysis, Medicine and Anthropology.

El mar se mide por olas, el cielo por alas, nosotros por lágrimas...

J. SABINES

Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras.

RENATO ROSALDO

INTRODUCCIÓN

Cuando se trata de trabajar un tema tan complejo como el de las pérdidas pronto nos sale al paso una mezcla conceptual que daría la impresión de ser

un Frankenstein, construido con restos de discursos como el de la física decimonónica, el discurso médico y el psicológico, el popular, el de difusión del psicoanálisis, el etnográfico, el antropológico, entre otros; todos ellos integran una ideología con pretensiones científicas que termina por presentarnos los hechos culturales referidos a las pérdidas como si se tratara de algo natural, homogéneo y universal.

Tal diversidad, desprovista de unidad, dificulta cualquier trabajo de comprensión u operatividad sobre el sujeto cuando se trata de entender algo sobre sus reacciones a las pérdidas. Con tal panorama por delante, ¿por dónde conviene iniciar la reflexión para no caer en los errores comunes en este campo?

Valdría la pena llevar a cabo una deconstrucción, un desarme de tal amalgama discursiva, y permitir que debajo del velo no se muestre sólo la complejidad del tema, sino también cómo pensarlo desde la subjetividad y en ella.

¿Cómo hacerlo? La pregunta indica que tal trabajo no se ha hecho y que es preciso realizarlo. En el psicoanálisis freudiano, por ejemplo, existe una tríada de artículos *Duelo y melancolía* (1917), *Psicología de las masas y análisis del Yo* (1921) y *El Yo y el Ello* (1923) que hacen mención al tema, y uno de ellos incluye en su título parte del problema, pero no existe una teoría desarrollada al respecto, aunque sí ideas sueltas aquí y allá expresadas por diversos autores que tratan sobre el campo mencionado.

El propósito en esta labor por emprender es trabajar paralelamente dos conceptos: las pérdidas y la subjetividad, partiendo desde los primeros esfuerzos científicos realizados para construir el segundo de estos conceptos (la subjetividad) y luego, situados en cada estación de su elaboración, ver qué puede enseñarnos éste sobre el primero (las pérdidas).

El presente intento es limitado, no pretende extender una breve elucidación desde la cultura local hasta una naturaleza universal de las pérdidas, es sólo el primer eslabón de una cadena, la primera piedra de una obra en la que el autor trabaja; en otras palabras, es el inicio del empleo de dos modelos tomados del psicoanálisis, si se considera que esta disciplina es la que más dice respecto de la subjetividad.

OBJETIVO

Tomando como base dos de los primeros modelos desarrollados por Freud, nos proponemos reflexionar en torno a las estaciones, a las dificultades, a los

elementos pasados y presentes que fueron posibilitando la elaboración del concepto 'subjetividad'. Podrán parecer simples, pero debemos tener en cuenta que se trata de los estadios iniciales en la construcción de un concepto, de modo que nos servirán también como telón de fondo, como medio de contraste para detectar los avances. Pero, ¡oh contradicción! también nos servirán para observar toda la carga del pasado que aún portan y que, a pesar del tiempo transcurrido y de las nuevas propuestas, se conservan vigentes y operantes, aun cuando no den cuenta del fenómeno al que se aplican. Daría la impresión de que en el campo de la subjetividad, lo que alguna vez fue supuesto resulta prácticamente indeleble.

Se verá también cómo aplicar lo que ha sido decantado en este campo, la riqueza fenomenológica que presentan las pérdidas y sus múltiples variantes.

INICIOS DEL PRIMER MODELO

Para realizar la labor propuesta tomemos un punto de partida, un organizador; en nuestro caso ¿cuál podría ser? Utilicemos el paradigma:



La elección parece productiva, pues de inmediato se nos plantean varias interrogantes: ¿de qué lado del par sería preciso ubicarnos para profundizar en nuestro estudio? La respuesta tendría que ser acorde con el enfoque que nos ocupa; entonces, si lo que nos interesan las pérdidas en función de la subjetividad ¿cómo se encuentran implicados los términos que aparecen en el paradigma, en el fenómeno pérdida-subjetividad? ¿Qué se pierde? ¿Se carga más de un lado que del otro? ¿En qué espacio ocurre y transita el evento? ¿Qué otros elementos rodean a cada uno de los términos empleados?

Podríamos ensayar una primera respuesta, ubicada en lo más obvio del fenómeno y decir *es el objeto lo que el sujeto pierde*; ahora bien, si tal fuera el caso, ¿cuál es la naturaleza del objeto que, cuando desaparece, provoca reacciones y síntomas al sujeto, como los englobados en el duelo normal o en el patológico, que después puede virar y transformarse en depresiones, adicciones, bulimias, anorexias e incluso suicidios?

Otra cuestión más surge del paradigma elegido y del primer ensayo de respuesta; tenemos dos polos: por un lado está lo que se pierde, el objeto, el

cual tendrá mucho que ver tanto con la forma que puede tomar las pérdidas, como en la construcción de la subjetividad; del otro lado está quien acusa las pérdidas, el espacio donde podemos estudiar y constatar los cambios y efectos producidos. En el sujeto y en su campo, en su subjetividad, se registran las pérdidas, y también en él se procesa o eterniza.

Lo anterior nos ha conducido, sin esperarlo, a una bifurcación de caminos: a) por un lado están el sujeto y el correspondiente espacio observable de las pérdidas, y b) el objeto, su naturaleza, lo que del sujeto permanece en éste y cómo se le ubica antes y después que desaparece. Entonces, sujeto y objeto no son de naturaleza tan diferente ni tan opuesta.

Por lo anterior, es evidente que, además del binomio involucrado en el paradigma escogido, es necesario introducir dos elementos más, el tiempo y el espacio, implicados en todo el proceso, el cual inicia con el evento desencadenante y termina con la fenomenología sintomática correspondiente a las pérdidas. Otros elementos podrían ser incluidos y de hecho deberían ser incluidos, pero el enfoque evolutivo con el que hemos escogido nuestros modelos teóricos limita nuestro alcance en la selección e incorporación de otros conceptos.

A PROPÓSITO DE LA TEORÍA TRAUMÁTICA (O " LA PÉRDIDA ES LO QUE APARENTA ")

Para trabajar nuestra primera propuesta de modelo, y con el fin de entender las vicisitudes de la subjetividad y de las pérdidas, nos asomaremos a la definición freudiana del concepto de trauma:

Llamamos así a una experiencia vivida que aporta, en poco tiempo, un aumento tan grande de excitación a la vida psíquica, que fracasa su liquidación o su elaboración por los medios normales y habituales, lo que inevitablemente da lugar a trastornos duraderos en el funcionamiento energético [Freud, 1978:200 y s].

Laplanche y Pontalis definen así el término trauma:

El acontecimiento de la vida del sujeto caracterizado por la intensidad, la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos que provoca en la organización psíquica [1974:467].

Ahora, un ejemplo-explicación tomado del texto intitulado *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos* [Freud, 1980:37]:

Si un ser humano experimenta una impresión psíquica, en su sistema nervioso se acrecienta algo que por el momento llamaremos la “suma de excitación”. Ahora bien, en todo individuo, para la conservación de su salud, existe el afán de volver a empuqueñecer esa suma de excitación. El acrecentamiento de la suma de excitación acontece por vías sensoriales, su empuqueñecimiento por vías motrices. Se puede entonces decir que si a alguien le sobreviene algo, reacciona a ello por vía motriz. Y es posible aseverar sin titubeos que de esta reacción depende cuánto restará de la impresión psíquica inicial. Elucidemos esto con un ejemplo: un hombre experimenta una ofensa, le dan una bofetada o algo así, entonces, el trauma psíquico se conecta con un acrecentamiento de la suma de excitación del sistema nervioso. Así las cosas, instintivamente le nace la inclinación a aminorar enseguida esta excitación acrecentada; devuelve, pues, la bofetada, y de ese modo queda más aliviado; quizá reaccionó de la manera adecuada, o sea, descargó tanto como le fue cargado. Ahora bien, hay distintas modalidades para esta reacción. Para levísimos acrecentamientos de excitación quizá basten unas alteraciones del cuerpo propio: llorar, insultar, rabiar, etc., y mientras más intenso el trauma psíquico, tanto más grande la reacción adecuada. Pero la reacción adecuada es siempre la acción.

Un segundo ejemplo de lo que es y cómo funciona el esquema explicativo del trauma nos lo proporciona la etnografía; un ilongote del norte de Luzón, Filipinas, reacciona ante el trauma por la pérdida de un hijo [Rosaldo, 1991:21] con una fuerte reacción emocional, éste tiene que hacer algo para desechar la ira que le provoca la aflicción, y su reacción consistirá en cortarle la cabeza a alguien, porque el hecho lo volverá a la normalidad:

Una vez que los incursores matan a sus víctimas, desechan la cabeza en vez de conservarla como trofeo. Al arrojarla, por analogía, descartan también las cargas de su vida, incluyendo la ira en su aflicción [*ibid.*].

Un ejemplo más de la concepción traumática y de la reacción que sobreviene al sujeto:

Un relator nyanyusa afirma: si un hombre me insulta continuamente, me exaspera de modo que quiero pelear con él [...] La muerte es un evento espantoso y doloroso que exaspera a los hombres relacionados y les infunde el deseo de pelear y de sacar lo que la muerte provoca. [...] Las descripciones de la danza y las peleas subsecuentes, incluso asesinatos, proporcionan una amplia evidencia de la intensidad emocional involucrada [*ibid.*:27].

Otro ejemplo nos lo proporciona E. Kübler-Ross [2001:79]:

El abuso y maltrato de niños está tan generalizado, que los norteamericanos no tienen ni idea de cuántos traumas, internos y externos, pueden quedar ocultos en los chicos, aun antes de que éstos entren en su primer grado.

Los niños que crecen sin oportunidad de expresar su ira natural, terminan reprimiendo el resentimiento y la furia, deseando resarcirse, anhelando la venganza y, en último término, odiando auténticamente.

¿Qué aportan estas citas a nuestro conocimiento del tema en revisión? Trabajemos primero las definiciones. El trauma deriva de la exposición a un acontecimiento violento e inesperado en la vida de un sujeto, un evento *externo* y único, como en el hipotético caso de Freud o el de los ilongotes o, en todo caso, se trata de una suma de los mismos, como sucede en el ejemplo de los nyanyusas o en el de Kübler-Ross, pero todos tienen la misma procedencia. Es algo que les afecta cuando acontece, y que después les afectará por los efectos sintomáticos que les deja como secuela en caso de no responder; pero ahí termina la relación entre ambos. No es algo que requiera constancia o permanencia para enfermar al sujeto.

Tiempo entre acontecimiento y respuesta, cantidad de excitación y reacción, están ligados por una proporcionalidad inversa; poco tiempo, gran excitación y ausencia de respuesta provocan la debacle. Mucho tiempo, excitaciones pequeñas o respuestas oportunas apuntan al equilibrio. Porque así, el sujeto tendría tiempo de reaccionar, de ejecutar actos motores que permitirían la elaboración y superación del monto excitatorio. ¿Y la historia del sujeto, el contexto en el que ocurre, los parentescos involucrados, la posición del sujeto dentro del área de relaciones sociales, cómo lo viven los grupos cercanos y lejanos y la disparidad social? Por lo pronto no se incluyen, y ésta es precisamente una de las características del modelo de pensamiento ubicado dentro de la reflexión traumática. Todos estos elementos están por construirse, tanto para el sujeto como para el objeto.

¿Y qué hay sobre el objeto? El objeto es, durante el periodo de la teoría traumática, una persona cualquiera, manifiesta, observable, alguien *externo*, a quien se le considera ubicado en la misma dimensión y condición que el sujeto. En todo caso, puede ser el responsable del origen del trauma. El estilo de relación entre sujeto y objeto es de acción y reacción.

La acción recae sobre el sujeto, entonces es menester que reaccione para liberarse del monto energético perjudicial; una forma posible de hacerlo es

responder, pelearse, desquitarse, cortar una cabeza. En resumen, el sujeto debe sacar sus emociones, su coraje, hacer al objeto el polo de la descarga: *si el objeto me la hizo, con el objeto me desquito*. En una función doble, el objeto desencadena el incremento energético, pero también es el polo receptor de la descarga que mantendrá equilibrado al sujeto.

Las tintas se cargan del lado del objeto; el sujeto es una especie de pared de frontón y, si no cumple tal función con premura, se pondrá mal. ¿El responsable? El objeto. El paradigma de partida se tendría que escribir así:

Sujeto ←————— Objeto

El acontecimiento debe cumplir con determinados requisitos: ser intenso (la muerte de un hijo para un ilongote), ser violento, actuar con rapidez suficiente para sorprender al sujeto, es decir, sin ofrecer tregua o alguna oportunidad de reacción, como un “descontón”; es decir, es preciso que el sujeto no pueda deshacerse del monto indeseable que el evento trajo consigo. La impresión del monto energético impacta al sistema nervioso no al psíquico. Por otra parte, en el periodo analizado no existe diferencia significativa entre sistema nervioso y el psíquico; por supuesto, la subjetividad no aparece aún en el horizonte.

El trauma, evento prínceps —por ser el disparador del malestar o de las emociones intensas— está ligado con el incremento de las sumas de excitación que circulan en el sistema nervioso; es preciso mantener en mente que éstas no pueden exceder cierto límite porque, de hacerlo o de permanecer elevadas, enfermaría al sujeto. El objeto, con sus actos externos, es precisamente el responsable de acrecentar o disminuir los niveles emotivo-energéticos. Es el encargado de recibir la reacción por la afrenta recibida y, por tanto, de recibir la vía de la tranquilidad y la disminución de niveles, en caso de que la descarga dirigida a él sea la adecuada. Como toda explicación de finales del siglo XIX y entrado el XX, ésta centra el peso en torno al concepto energía, pero como se trata de seres humanos usará el ropaje de las emociones.

Éstas continúan vigentes de manera explícita —por ejemplo, Renato Rosaldo utiliza la expresión “fuerza emocional”— o de manera encubierta, como en el caso de la cita previa de Kübler-Ross. Veamos más de cerca el ejemplo de Rosaldo: ocurre la muerte del ser querido, el sujeto se llena de

una aflicción que lo desliza hacia la ira y ésta lo conduce finalmente a matar a otro ser humano por la vía de la decapitación:

Muerte del ser amado ▶ Aflicción ▶ Ira ▶ Matar otro ser humano ▶ Retorno a la tranquilidad

En el ejemplo, el objeto provoca todo el proceso descrito, pero no por su presencia sino desde su ausencia. En todos los casos elegidos por Rosaldo la acción tiene éxito, salvo cuando a éstos ya no se les permitió decapitar seres humanos. Si juzgáramos por lo presentado, es posible afirmar que algunas áreas de la antropología aún caen en estas simplificaciones, en esta forma lineal de explicarse el problema de la pérdida y la consecuente reacción-solución; también es evidente que aun cuando se ignore, se emplean la conceptualización traumática, el lenguaje y la aproximación al objeto que ella implica.

En el modelo traumático el objeto no es cuestionado, no cae aún bajo la mira del objeto de estudio, no ha sido aún tocado, es más que objeto, es un agente provocador o un soporte de la descarga, de ahí que se le pueda intercambiar con facilidad por un evento, por un acontecimiento traumático. Es un objeto precientífico.

La afrenta o una pérdida, en tanto que es posible disparadora del proceso traumático, no se dirige a ninguna otra parte, y más bien permanece en el registro en el que ocurre, lo único que es capaz de alterar en el sujeto es su sistema nervioso, las emociones o ambos. La concepción entre traumatismo psíquico y traumatismo físico no se han separado aún.

En este primer modelo, la conceptualización central corresponde a una visión "natural" de los hechos; éstos son mirados sin ninguna elaboración teórica, se los observa, el investigador se acerca con curiosidad a ellos, pero nada más, aún no hay profundización sobre los eventos y las causas o efectos que éstos producen en el sujeto; se entiende que le afecta lo observable y nada más. Por ejemplo, observo que fallece un ser querido del sujeto y aprecio que éste tiene que reaccionar; para mí con eso basta, pues en su reacción está la solución, así directa, sin ambages.

Los hechos se explican desde ellos mismos sin ir más allá, sin buscarles una determinación en otro sitio: entre su aparición y la del trauma no hay otra relación más que la simultaneidad, la coincidencia.

Como diría Turner, se aprecia la influencia del dualismo cartesiano que “insiste en separar el sujeto del objeto y a nosotros de él” [Turner *apud* Mier, 2000:90].

LA PÉRDIDA SEGÚN EL MODELO TRAUMÁTICO

Visto así, perder alguien o algo importante o recibir afrentas o vejaciones podría dar pie a la aparición de un trauma, a un aumento en la excitación del sistema nervioso del sujeto. Lo perdido, como lo ocurrido, y la supuesta argumentación para la cura están en una misma línea, en una continuidad fallida.

La forma tan elemental de concebir al sujeto en lo anotado nos haría suponer que criterios de ese orden pertenecerían al pasado, que ya han sido enterrados o superados, y que ahora concebimos la pérdida desde teorías mucho más elaboradas, pues resulta que la realidad es otra. Los textos utilizados de Freud, en los que reflexiona en torno a este problema, no rebasan el siglo XIX (son de 1893 o 1894).

No obstante, la concepción descrita aún se hace presente, no sólo entre la gente de nuestro pueblo sino en personas con rangos universitarios y profesionales —como vimos en los apartados previos— y se hace presente cuando se pide al afectado que llore por una pérdida, que “no se limite”, que los sentimientos manifestados lo aliviarán y los retenidos lo enfermarán, que no tenga pena de hacerlo, pues la persona desaparecida era importante y debe haber una reacción que corresponda con el ausente o finado.

Cuando actuamos como en los ejemplos suministrados, la teoría que apoya nuestras conductas es precisamente la que aquí describimos. El supuesto que sostiene nuestras ideas y nuestros actos es la descarga emocional, la saludable abreacción; pensar así constituye la forma *traumática* de concebir las pérdidas y su respectivo remedio. El trauma y sus secuelas aún viven entre nosotros.

En el lapso que nos ocupa (1893-1895) Freud también alentaba este tipo de creencia cuando afirmaba —recogiendo lo que pensaban sus contemporáneos— que el problema sería resuelto mediante la oportuna descarga motriz. Suponemos entonces —apoyados en la teoría traumática— que el sujeto puede resolver el problema con facilidad, que todo es cuestión de reaccionar con oportunidad, ya que la magnitud de la respuesta diluye la impresión psíquica. *Mientras más llores su desaparición más aliviado te sentirás*, dice la conseja popular —aquí sí equivocada— partiendo del supuesto de que, si una emoción se vive con la intensidad adecuada, ésta fluirá y saldrá

del sujeto, éste la echará fuera; de hacerlo así, nada se quedará dentro, nada permanecerá para dañarlo; la metáfora “médico-hidráulica” no es mala como analogía, pero es evidente que el sujeto posee un funcionamiento bastante más complicado que lo sugerido por dicha metáfora.

En el esquema explicativo de Rosaldo, el ilongote estará bien si reacciona con la *fuerza emocional* necesaria, sin importar qué esquema elija, no sólo implica un sentido ingenuo o traumático sino una postura ante formas antropológicas con las que no comulga.¹

Si sencilla es la concepción, fácil la receta y la solución, también deberán serlo la supuesta cura y la correspondiente aparición de la decepción, del tedio o del reproche. Ya se le dijo cómo aliviarse, se le proporcionó el “consejo” adecuado, luego, si no logra resolver el conflicto, sería su problema. Se le dirá terco, tonto, cabeza dura, y lo que corresponderá en el futuro será la última parte de la receta: sacarle la vuelta, darle vitaminas o mandarlo con otro especialista porque *ya no tiene remedio*. No se sabe qué hacer con él, y nuevas formas de concebir las pérdidas no han entrado o están por entrar en nuestro acervo cotidiano (en el mejor de los casos).

Experimentar muchos años con creencias como las citadas y percibir que el sujeto no reacciona, que continúa con su pena, no han logrado eliminarse de nuestras concepciones populares ni médicas ni antropológicas ni psicoterapéuticas.

El efecto del trauma se afirma externo, lo que conduce a una concepción del sujeto-objeto y del espacio donde se encuentra este binomio y donde suceden los hechos de la pérdida, en forma consecuente con la idea base. El objeto está afuera sin importar los años de relación que se hayan tenido con él ni las vicisitudes históricas; inexplicablemente, sigue siendo externo. Cuando desaparece el ser amado para el sujeto, le cuesta trabajo deshacerse de él y del recuerdo; se le recomendará poner el mal afuera, es decir, sacarlo de su interior —de su sistema nervioso alterado— mediante las reacciones apropiadas.

Entonces, para resolver la situación basta con que salga el mal, así como ocurre con una herida llena de pus, que exprimo, se desinfecta y se acaba; igual habría que hacer con las pérdidas, pero ¡Helas! ésta no sale, y es así porque su organización, espacialidad y relación con el sujeto es otra; se en-

¹ Esto es patente en la siguiente cita: “La noción de fuerza, entre otras cosas, cuestiona la suposición antropológica común de que el mayor sentido humano reside en el bosque más denso de símbolos, y que el detalle analítico o ‘profundidad cultural’ es igual a la explicación aumentada de una cultura, o ‘elaboración cultural’” [Rosaldo, *op. cit.*:16].

cuentra de otra forma en el sujeto, y los procesos por los que pasa son de un orden diferente al supuesto en la teoría traumática. Fracasamos cuando aplicamos remedios y explicaciones basados en esta forma de pensamiento; eso nos indica, o nos debiera indicar, que lo aplicado no está en concordancia con el fenómeno. Parte de lo que nos proponemos en este artículo es entender cómo se originaron e iniciaron su desarrollo en los primeros esbozos de un espacio diferente, del espacio subjetivo que esté en relación adecuada con el fenómeno.

Por otro lado, se supone que, ante las pérdidas, el sujeto del trauma tendría una reacción uniforme, es decir, si no hay subjetividad no puede haber diferenciación; todos enfrentan la pérdida más o menos de la misma forma, por tanto, la manera en que uno la sufre o resuelve esta es la misma en que la deben sufrir y solucionar los demás, de modo que el remedio para alguien tiene que ser igual de bueno para el resto. En esto se basan los consejos, que se pueden dar sin contexto, suprimiendo las diferencias. El consejo puede llevar buenas intenciones, pero es claro que no toma en cuenta la subjetividad ni la singularidad. No hay elementos para distinguir que a cada sujeto distinto y a cada evento disímil les corresponden diferentes respuestas.

En el periodo denominado de la “teoría traumática” ocurre como si el sujeto hubiera estado vacío, como si nada hubiera dentro de él, con salvedad de lo postulado por el discurso médico de finales del siglo XIX. Es decir, dentro del sujeto sólo hay músculos, terminales nerviosas, estímulos aferentes y respuestas eferentes, según el modelo del arco reflejo; nada psíquico hay, o acaso únicamente visos de una especie de almacén maldito, ya que guardar algo resulta perjudicial, enfermaba al propietario, *ergo* resulta preciso desocuparlo *ipso facto*.

Como era de esperarse, y de acuerdo con estas ideas, el estímulo era lo central, obviamente venía de afuera y perturbaba la tranquilidad del organismo, ¡sí, organismo y no sujeto! Al igual que en la medicina, que se consideraba la piel era la división, lo que ponía límite al exterior y mantenía resguardados los órganos vitales.

Esta forma de conceptualizar al sujeto no se ha extinguido, si bien debemos admitir que se ha revestido de ropajes nuevos y más complejos. Se ofrece un extenso abanico de posibilidades y

[...] quimioterapias con psicotrópicos —por ejemplo, neurolépticos y tranquilizantes— son doblemente útiles porque reducen la tensión emocional y porque estabilizan el sistema neurovegetativo [Delay, 1961:33-38].

También se ofrecen drogas para modificar cualquier estado de ánimo: los ansiolíticos aminoran la angustia, los antidepresivos mantienen alejada a la tristeza, los somníferos inducirán el sueño y los relajantes harán olvidar el estrés.

Todo cabe dentro de la misma concepción de sujeto: si a éste le aqueja algo, hay que hacerlo desaparecer, drenarlo, eliminarlo y, si bien esto sirve y alcanza para algunos momentos difíciles, también es cierto que no basta para enfrentar estados como una pérdida.

En lo anotado sobre la medicina apreciamos la ausencia de la subjetividad o, mejor dicho, la persistente vuelta a la "desubjetivación". No hay sujeto, no hay preguntas sobre éste, lo que acontece en la interioridad puede obviarse. La uniformidad nos viene del pasado y sigue encontrando terreno fértil en el presente.

Quitar, eliminar, poner fuera, deshacerse, alejarse, sacar, abreaccionar, no recordar, extirpar, son los verbos utilizados por este tipo de concepción de las pérdidas y de la realidad.

Dentro del criterio que hemos denominado traumático domina la *temporalidad* cronológica, la del calendario, a la que estamos acostumbrados. Hoy apareció el trauma, en corto tiempo veremos la reacción y ésta será de una magnitud parecida a la del evento; el tiempo tampoco es cuestionado, porque es externo al sujeto, en este caso el sujeto también es pasivo porque se ve afectado por el tiempo y él reacciona, pero no produce nada en su interioridad, salvo quizás sólo incunbe 'algo' que, desde luego, sería deseable que pudiera ser drenada.

LA TEORÍA DE LA SEDUCCIÓN O LOS PRIMEROS VISLUMBRES DE LA SUBJETIVIDAD A PARTIR DE LA TEMPORALIDAD NO LINEAL

Nuestro segundo modelo de conocimiento pérdida-subjetividad se puede situar en el pensamiento freudiano del periodo comprendido entre 1895 y 1897. La teoría traumática muestra sus deficiencias, y Freud se percata de que, con relativa frecuencia, sus pacientes le relatan escenas en las que son seducidas por un adulto cuando eran pequeñas, de modo que decide prestar oídos a tales relatos. Si bien, como veremos, para Freud lo que destaca en el evento es la parte sexual, nosotros destacaremos la temporalidad y el papel que ésta desempeñó en la construcción de la subjetividad.

En este periodo, conocido desde Freud como *teoría de la seducción*, es más claro el papel de agente provocador que se le supone al objeto, enferma al

sujeto porque lo toca o lo hace vivir una escena sexual en la cual el sujeto se comporta pasivamente. Se trata de un evento sexual que:

[...] irrumpe desde fuera en un mundo infantil, en el que viene a enquistarse como un acontecimiento en bruto sin provocar respuesta de defensa [...] [Laplace y Pontalis, 1976:103-143].

En psicoanálisis, la palabra seducción remite en primer lugar a la idea de una escena sexual, de modo que es posible definirla así:

Escena, real o fantasmática, en la cual el sujeto (generalmente un niño) sufre pasivamente, por parte de otro (casi siempre un adulto), insinuaciones o maniobras sexuales" [Laplanche y Pontalis, 1974:413].

En la última cita se utiliza un término como 'escena' y no el de 'recuerdo', precisamente porque lo que se desea resaltar no es la evocación en sí, como resulta claro. Se quiere enfatizar otra forma de los fenómenos psíquicos —ahora sí psíquicos— en la que el sujeto es parte importante, un personaje, el protagonista central. En la escena que narra se mira a sí mismo, en este caso siendo seducido por un adulto. Se desea destacar que no se trata de una simple reproducción desapasionada de lo vivido, sino de otra cosa: es un relato en el que el sujeto (supuestamente) tomó parte activa, con independencia total de que haya ocurrido así o no el suceso que posteriormente es narrado. Siendo así, el dedo se pone en la llaga de la realidad material, del discurso, de la veracidad de éste y de la reproducción de los recuerdos.

Pero vayamos por pasos, pues para que la *escena de seducción* sea eficaz, debe ocurrir en dos tiempos, y no se debe contar con un acontecimiento, como en la teoría traumática, sino con dos:

En una primera escena, llamada de seducción, el niño sufre una tentativa sexual por parte de un adulto, sin que ésta despierte en él excitación sexual; una segunda escena, a menudo de apariencia anodina, y ocurrida después, durante la pubertad, evoca por algún rasgo asociativo, la primera. Es el **recuerdo** de la primera el que desencadena un aflujo de excitaciones sexuales que desbordan las defensas del yo. Si bien Freud denomina traumática la primera escena, se observa que desde un punto de vista estrictamente económico, este carácter sólo le es conferido retroactivamente; o incluso solamente como recuerdo, **la primera escena se vuelve retroactivamente patógena**, en la medida en que provoca un aflujo de excitación interna [Roudinescon y Plon, 1998:980] (Las negritas son mías).

Entonces, para una vivencia de seducción o toda vivencia destinada a ser inmanejable produzca efectos:

Se requiere de dos tiempos (pasado y presente), dos escenas (una anterior sexual y una actual nimia) y dos localidades psíquicas (la consciencia y el lugar en donde se alberga lo reprimido) [Ayala, 1985].

Por principio de cuentas, este tipo de reflexión nos conduce a la idea de un sujeto dividido, cuyo mundo psíquico no luce como una unidad, sino que está partido, cuando menos, en dos localidades psíquicas: una es aquella a la que puede tener acceso libre y de la que puede recordar, sin problemas, lo ahí almacenado; a la otra localidad pertenece todo aquello que se le escapa, lo que ya no evocará a voluntad, que se ha fugado de su consciencia y que, cuando tendría que acudir —después del primer evento y en las proximidades del segundo— en virtud de un acontecimiento posterior, no llega. Lo que se presenta en lugar de la evocación no es el recuerdo inicial sino un síntoma, un padecimiento, una dolencia. Si lo anotado nos ha permitido formular estas ideas, es evidente que los inicios de la creación del concepto subjetividad están tocando la puerta.

Durante el primer evento el objeto es externo, pero a partir de la segunda escena, la del evento nimio, parece invadir al sujeto. El objeto es el portador del acto, lo decanta sobre un sujeto inerte, pasivo, que desconoce las prácticas sexuales a las que el otro lo somete pero no las rechaza, incluso las acepta. Por otra parte, lo traumático ya no es cualquier evento, es uno muy claro y enmarcado, de un tipo muy preciso; se trata de una aproximación o un acto predominantemente sexual, y tampoco la edad es cualquiera, ahora se trata de un infante, si bien el proceso termina o se concreta cuando el sujeto es un púber.

Con la teoría de la seducción, puede decirse que todo el traumatismo viene al mismo tiempo del exterior y del interior. Del exterior porque es desde el otro de donde llega la sexualidad al sujeto, del interior porque brota de ese exterior interiorizado, de esa reminiscencia [Laplanche y Pontalis, 1976:103-143].

El otro-objeto es externo e interno, es también parte de una escena traumático-seductora que afecta al sujeto y ante la cual éste no puede reaccionar más que con sus síntomas. Básicamente el objeto —ahora sexuado en su relato— es el responsable de que el sujeto enferme.

La teoría de la seducción se separa de la traumática en varios puntos: a) para que los síntomas aparezcan tenemos que esperar el segundo tiempo, no

es suficiente con el advenimiento del primero, b) el objeto es siempre una persona —casi siempre adulta— ya no más un acontecimiento ni una sumatoria de varios de ellos; por esta vía “Se incorpora la presencia de lo radicalmente distinto, del otro, en el propio universo.” [Mier, 2000:53-94] y c) otro punto en el que difieren drásticamente es el relativo a la temporalidad, denominado *après-coup*, retroactividad o resignificación al elemento será crucial en el avance hacia la creación-entendimiento de la aparición de la subjetividad.

Freud considera que el proceso es provocador de síntomas o, dicho de otra forma, para que la pérdida sea efectiva, debe ocurrir en dos escenas y en dos tiempos: en el primer escenario-tiempo el sujeto es seducido sin reaccionar, mientras que en el segundo, sin ser atacado o abordado sexualmente, reacciona según el modelo de la defensa primaria, esto es, con síntomas.

Pongamos un ejemplo, sea el denominado caso Emma, relatado en *El proyecto de psicología para neurólogos* (publicado en 1895). Segundo escenario-tiempo: ella va de compras a una tienda, ve entonces que dos empleados *ríen* y eso le es suficiente para salir corriendo, presa de una especie de susto. Para cualquiera de nosotros, la vista de dos hombres que *ríen* entre sí no resulta razón suficiente para salir huyendo. ¿Por qué lo hace ella?

Lo absurdo del comportamiento se aclarará utilizando los conceptos previos. La escena presente (la relatada por Emma, denominada segundo tiempo-espacio) se ha combinado con otra, proveniente de otro tiempo, y construida por otros contenidos. La *risa* actual sirve de eslabón asociativo para conectar con la otra escena (por ahora ausente de la conciencia).

Primer escenario-tiempo: lo constituye un primer evento, ahora fuera de la conciencia de Emma, aquél cuando ella contaba sólo con ocho años y, al acudir a una confitería, el pastelero le pellizcó los genitales. El seductor acompañó este acto con una *risa* sardónica.

La defensa primaria subraya que todo ocurre a espaldas del sujeto o, mejor dicho, ya no en el exterior sino en su interioridad. Su aparato perceptivo y su yo están listos para defenderlo de todo aquello que provenga del exterior, pero lo que le sucede, mediante el segundo escenario-tiempo, no tiene efecto desde el polo perceptivo ni desde el exterior —y aquí viene el viraje central— sino desde el interior del sujeto, pues el tiempo que transcurrió entre el primero y el segundo evento posibilita que el primero sea una huella mnémica, un recuerdo alojado en un registro interior; por tanto, el segundo evento evoca lo registrado en la interioridad del sujeto, de ahí su fuerza nociva y la imposibilidad de defenderse y de entender el proceso.

El sujeto queda otra vez indefenso pero ahora ante su devenir interno, ante la formación en su interioridad, en su esbozo de subjetividad de ese cuerpo extraño. Esto resulta terrible y poco alentador. La subjetividad se forma pero en cuanto lo hace deja de pertenecernos, nace rebelde.

Ergo, el segundo tiempo aporta elementos que conectarían, mediante la asociación, con el evento primero y guardado previamente en el espacio mnémico del sujeto; además, el tiempo de vida transcurrido —entre la infancia y la pubertad— lo significará, le aportará significados que no poseía durante la primera ocasión. En tal temporalidad se ubica ahora el centro de la reflexión, el ombligo explicativo, los pininos de la subjetividad.

La eficacia no dependerá entonces de la fuerza, potencia o intensidad del evento o de la emoción que lo acompañe sino de algo interno, de algo que yace en el sujeto y se pone en actividad a partir de situaciones como las escritas. Lo que ahora le da la potencia desequilibrante es que se desarrolla en el interior.

LA PÉRDIDA SEGÚN LA TEORÍA DE LA SEDUCCIÓN

Con el concepto de resignificación pueden pensarse otras características de las pérdidas, la temporalización y la singularización de la misma. El tiempo para percibir y sufrir una pérdida no es el mismo en todos y ésta no se llora o sufre necesariamente en el momento de la separación o de la muerte.

En virtud del *après-coup* el sujeto sufre una pérdida, el resultado completo no sería observable de inmediato, habría que esperar la llegada de un segundo acontecimiento que resignificaría al primero, y entonces estaríamos en condiciones de sopesar el tamaño real —para ese sujeto— de la pérdida de su objeto. Para ser afectado, el sujeto requiere dos tiempos, su objeto perdido en el evento uno le duele, lo llora, pero en ese tiempo la magnitud real de la pérdida le es desconocida. En el primer tiempo estamos ante la pérdida del objeto en la realidad externa, en el segundo, ante las pérdidas en la subjetividad. En el momento en el que sucede las pérdidas sólo posee la dimensión actual, el golpe es presente, se perdió una persona o un trabajo, nada más. El tamaño de lo ausente no se ha acomodado aún dentro del sujeto, ignora el peso, el valor de las pérdidas en el registro subjetivo.

Ha sido calibrada desde la percepción-conciencia pero aún no se ha subjetivado y tal proceso, para llevarse a cabo, no depende de la voluntad o reflexión del sujeto, sino de eventos nimios posteriores, cuyo instante de ocurrencia se desconoce.

Ya no existe una linealidad-continuidad entre integrantes, registros, temporalidades, emociones, causas y efectos. La fisonomía elusiva de la subjetividad se deja tomar sus primeras fotografías.

Es claro también que lo perdido ya no es el objeto externo real y visible; desde este punto de la teorización, es evidente que las pérdidas tendrá su medida precisa cuando lo perdido tome su lugar en el psiquismo del sujeto, y para ello es menester esperar al segundo evento, una tarde lluviosa, la lectura de un libro, una imagen cinematográfica y, cuando esto ocurra, todo se precipitará como en cascada y ni el sujeto ni los que lo rodean entenderán por qué el sujeto tuvo tal reacción ante un suceso tan intrascendente.

Ahora sí se ha mostrado el efecto, el golpe, el tamaño, el valor de lo perdido en el primer tiempo y lo que significaba realmente para el sujeto, cuya valoración él mismo ignora y no en pocas ocasiones. Ha salido a la luz, y la forma de evidenciarse, por no estar en línea recta con el evento, luce incomprendible. Además, si en su momento ya se puso triste, entonces nadie lo liga con lo anterior, y se encuentran desconcertados.

Otra característica de la pérdida queda expuesta: su *aniversalización*, es decir, que una vez ocurrida la pérdida, cualquier evento presente la pone otra vez en circulación, sea un cumpleaños, una melodía, un día soleado, una carretera, todos serán elementos oportunos que, funcionando a la manera de la segunda escena, harán volver los acontecimientos a la palestra: “En octubre —decía una mujer— murió mi madre; el siguiente año me operaron de la vesícula, el que siguió me rompí una pata ¿qué me pasará el próximo año?”.

Una puñalada más a la conseja popular y a todos los que se explican la pérdida basados en lo afectivo-emocional, es que no basta la cantidad o la calidad del llanto, las descargas emocionales, los actos y escenificaciones que lo acompañan, nada de eso puede evitar la insoslayable llegada del segundo evento.

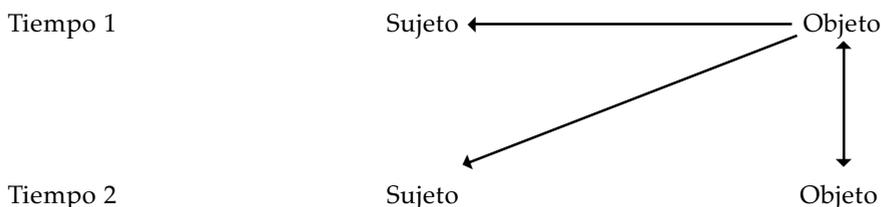
Por desgracia, la forma en que acontece, alejada ya del evento, induce a encontrar causas distintas a la reacción actual del sujeto. La razón de su postración afectiva se busca poco en las inmediaciones del primer evento, y menos aún en lo que circunda al objeto-tiempo-espacio del segundo tiempo, el desencadenante, y desde luego, nunca en la potenciación que adquieren ambas, merced al espacio de tiempo intermedio.

Quizá por la misma razón ha pasado desapercibido el mínimo avance científico en esta área, de modo que seguimos aferrados a lo que vemos y a pesar del tiempo transcurrido, el tipo de solución-escucha que se le otorga

a una pérdida sigue siendo el fundamentado en la abreacción, en la reacción emocional adecuada y vigorosa.

Un nuevo camino se ha emprendido hacia la subjetividad, algo debe pasar en el interior del sujeto para que éste pueda enfermar, no es únicamente el suceso y la respuesta inmediata. Vemos a un sujeto no hueco y, ni en el mejor de los casos, poseedor de un sistema nervioso. Puede almacenarse y postergarse en él la asociación entre recuerdos y eventos sucedidos en tiempos diferentes. El sujeto de este modelo de conocimiento es mnémico y temporalizado, no desde el calendario sino desde una interesante dinámica externo-interno, recuerdo-evento, pasado-porvenir.

En lo desarrollado ha quedado claro cómo se fue construyendo la otra localidad, de la que irá precipitándose la subjetividad, y no podrán aclararse en el espacio de este escrito dudas como ¿cuál es el espacio o en qué localidad ocurre esa postergación-combinación?, ¿qué leyes operan ahí?, ¿a qué dinámica obedecen? Lo trabajado podría resumirse en el esquema siguiente:



Otro punto que es importante desarrollar tiene que ver con la escucha y cómo está determinada o marcada por los puntos trabajados, es decir, ¿qué se escucha cuando nos ubicamos en el primer modelo y cómo cambia ésta cuando lo hacemos en el segundo?

En el primer caso, la oreja del etnólogo, médico o psicólogo, se dirigirá a los hechos reales, a eventos traumáticos, a los cuales siempre se les considera efectivamente acontecidos; nunca se supondría que son o que podrían ser ficciones de los sujetos entrevistados. Se encontrarán los eventos y se dará por concluida la búsqueda, por que lo que se cuenta y lo que se escucha están en la misma línea, no se desconfía para nada de lo relatado. Además, lo narrado tiene una consistencia tal que quien entrevista parece suponer que el dato recogido no ha sufrido ninguna alteración, a pesar del tiempo transcurri-

do entre acontecimiento y la narración. Lo almacenado en la memoria parecería inalterable, nada lo afecta.

En el segundo caso, lo que escuchamos-buscamos en la narración constituye únicamente la escena-relato-evento-tiempo *uno*, y tendremos que seguir atentos pues falta el *dos*, sin su aparición nuestro trabajo y explicación estarían incompletos. Ya el relato no es fidedigno, porque dice pero también oculta, y aparecen luces ámbar preventivas para cuando escuchamos, transcribimos o leemos las narraciones etnográficas: lo que el sujeto dice posee más de un nivel.

Es evidente que el desarrollo de los modelos para comprender la subjetividad no se detuvo en los dos analizados, sigue por la línea que nos propusimos continuar. Freud pronto advirtió dos cosas: sus pacientes inventaban, sin mentir ni simular, escenas de seducción que no se habían producido *de facto* o bien, si esas escenas habían tenido lugar, no explicaban la eclosión de los síntomas:

Para dar coherencia a todo esto reemplazó la teoría de la seducción por la teoría del fantasma, que supuso la elaboración de *una doctrina de la realidad psíquica basada en el inconsciente*³ [Roudinesco; Plon, 1998:979] (Las cursivas son mías).

En efecto, la incorporación de la teoría del *fantasma* o de la *fantasía* es fundamental para comprender el pasaje definitivo del exterior a la subjetividad; a partir de tal constructo teórico es posible tener un asidero seguro para pensar el tema desde el ángulo de la subjetividad.

CONCLUSIONES

La teoría del conocimiento nos ha dotado de diferentes modelos para acercarnos a la realidad y al sujeto y entenderlos, más allá de la observación superficial. En el caso específico que nos ocupa, la subjetividad, saber de su existencia, tener claros los modelos, aplicarlos, es central a la hora de trabajar sobre las pérdidas; esto es válido con cualquier grupo de personas, sujeto o informante, todos poseedores de una información pero, sobre todo, de una subjetividad que alberga los datos anhelados. Nos interesa indagar sobre esa subjetividad, penetrar en ella, que quede expuesta; no obstante, justo los modelos aquí analizados nos han mostrado que no se trata de una suerte de pila de agua bendita dispuesta a que el mejor postor meta su mano.

No, ella tiene otros papeles, impone otras cuotas, interviene deformando la información (la almacenada y la narrada), presenta el resultado de las dos

escenas, no como una resultante sino como un dato último. El informante no es la fuente autenticadora de la verdad, pues en su interior bullen mecanismos y expectativas; el informante adorna lo narrado según su implicación y sus intereses, e informa pretendiendo agradar al investigador.

Entonces, quien solicita información debe tener noción de todo esto, contar con métodos que le permitan ubicar cuáles pueden ser las vías, los puntos, los temas y los porqués; por qué lugares la información se fuga, se opaca, engaña o toma rutas no deseadas.

BIBLIOGRAFÍA

Ayala, D.

1985 *La realidad observada desde el ángulo de la represión*, manuscrito inédito.

Delay, J.

1994 "De la emoción a la lesión", en *Estudios de Psicopatología*, Buenos Aires, ATuel-Cap, pp. 33-38.

Freud, Sigmund

1978 "Lecciones de introducción al psicoanálisis", en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 15, pp. 200-201.

1980 "Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos", en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, vol. 3, p. 37.

Kübler-Ross, E.

2001 *Una luz que se apaga*, Bogotá, Colombia, México, Pax.

Laplanche, J. y J. B. Pontalis

1974 *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor.

1976 "Fantasía originaria, fantasías de los orígenes, origen de la fantasía", en *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp.103-143.

Mier, G. R.

2000 "La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales", en *Cuicuilco*, núm. 18, México, ENAH, pp. 53-94.

Rosaldo, R.

1991 *Cultura y verdad*, México, Grijalbo-CNCA.

Roudinesco, E. y M. Plon

1998 *Diccionario de psicoanálisis*, Argentina, Paidós.

Antonio Caso y los paradigmas de la nación mexicana

Mónica Chávez González

Maestría en Historia en el Colegio de San Luis (San Luis Potosí)

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo analizar el imaginario nacional de Antonio Caso y resaltar los momentos en que incorporó algunos símbolos e imágenes de identidad, cruciales en su concepción sobre la nación mexicana: la integración de una conciencia espiritual y cultural colectiva, la posibilidad de un mestizaje social en el territorio mexicano, así como la afirmación de una cultura latina que integre la identidad del país y del continente americano.

ABSTRACT: This article's main objective is to analyze the national imagery of Antonio Caso and to bring out the moments in which he incorporated some key symbols and images into his own conception of the Mexican nation: The integration of a spiritual consciousness and cultural collectiveness, the possibility of a social cross-breeding within Mexican territory, as well as the affirmation of a Latin culture that integrates the identity both of the country and of the American Continent.

INTRODUCCIÓN

Existe una gran variedad de estudios históricos cuyo tema de interés son las identidades y la conformación de las naciones en los siglos XIX y XX en América Latina y el Caribe. Los paradigmas teóricos constituyentes de ambos fenómenos siguen siendo discutidos por una cantidad considerable de estudiosos. Tratar de resolver este problema a través del pensamiento de un autor, como es el propósito del presente artículo, ha implicado reconocer un sinnúmero de mecanismos que se imponen en el amplio horizonte representativo de las naciones. Algunos investigadores han coincidido en utilizar el elemento político como punto de partida y reflexión a la hora de definir el concepto de nación, es decir, cuando se plantea la existencia de una fuerza política, como el aparato estatal, que crea, construye o destruye a la nación [Gellner, 1991;

Hobsbawm, 1997; Anderson, 1993; Akzin, 1983; Delannoi y André, 1993]. Esos mecanismos de construcción son afirmados mediante valores culturales de identidad, como el lenguaje, las costumbres, la educación, las creencias y las festividades, tanto cívicas como religiosas, etcétera.

Dichos mecanismos de construcción de identidades, a su vez, han permitido la conformación de un nacionalismo: la idea de una unidad congruente entre el Estado y la sociedad cuando ambos se apropian de un determinado espacio físico, o que se manifiesta a través de valores económicos, políticos, sociales y culturales compartidos.

A pesar de que la nación se constituyó como un principio político, en su proceso de identificación figura una estructura piramidal que va descendiendo desde las estructuras políticas más altas (clase dominante) hasta llegar al común de la gente, una esfera donde el sentimiento nacionalista se disuelve en la cotidianidad y está representado por valores éticos y morales que influyen en el comportamiento social y lo determinan. Dentro de este proceso, un importante nivel de filtración está conformado por la clase de individuos 'letrados' o 'intelectuales', los poseedores de educación académica, que asumen un papel protagónico en la construcción del imaginario colectivo.

Para estos intelectuales, el constante razonamiento de las cuestiones nacionales es el verdadero camino que les permite plantear solución a los problemas sociales o dirimir los principales mecanismos que conforman los elementos unitarios de la nación. Sus expectativas forman parte de las pautas del pensamiento nacional, ya sea en pos de una renovación urgente o, al contrario, hacia una fuerte conservación histórica de los valores de identidad. La función de los intelectuales, como voceros de diversos grupos y clases sociales, los convierte en un sector importante dentro de la sociedad. Por ello, en este artículo nos proponemos estudiar el caso de Antonio Caso, uno de los intelectuales más importantes de México a principios del siglo xx, enfocándonos en el análisis y estudio de su pensamiento, su concepto de la nación y las propuestas que éste planteó a la hora de estudiar la sociedad mexicana y su tiempo.

Por medio del análisis de sus obras escritas sobre México, *Discursos a la nación mexicana* (1922), *México y la ideología nacional* (1924), *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934) y *México, apuntamientos de cultura patria* (1943), así como de otros escritos editados en la prensa, que tratan específicamente sobre la circunstancia nacional, se examinará su particular manera de construir el imaginario mexicano, así como las características que, desde su perspectiva, debería cumplir la cultura para convertirse en el eje de integración nacional.

A través de la obra de Caso se pretende conocer el intercambio ideológico que sostuvieron los intelectuales mexicanos de entre siglos con el pensamiento europeo y latinoamericano, al igual que los elementos que afirmaron o negaron a partir de una construcción imaginada de nación moderna para México. De esta manera, tanto la influencia filosófica del evolucionismo que se introdujo en México con el debate positivista, como la fuerte presencia de la corriente del romanticismo en el pensamiento americano, constituyeron algunos paradigmas teóricos importantes para hablar del progreso y del desarrollo en México. Finalmente, se resaltan los valores que Caso consideró fundamentales para integrar una sociedad moderna: la homogeneidad cultural, la conformación ciudadana, el fomento a la educación como una vía de progreso, el respeto a la libertad y la búsqueda tanto de una universalidad como de una integración latinoamericana.

FORMACIÓN SOCIAL Y ACADÉMICA DE ANTONIO CASO

Antonio Caso Andrade nació en la ciudad de México el 19 de diciembre de 1883, en el seno de una familia de la pequeña élite culta, cuando la paz porfiriana auguraba un proceso de desarrollo industrial basado en la emergencia de capitales extranjeros. Formó parte de la generación citadina que vio nacer el Porfiriato y disfrutó de él, entendido éste como un fenómeno urbano. Al igual que sus compañeros de grupo tenía cierto nivel social y posibilidades económicas, por lo que tuvo a su alcance los beneficios materiales y el desarrollo académico y artístico que ofrecía la capital mexicana a su población. El ferrocarril, las avenidas, el teatro, el cinematógrafo, la música, las revistas y las nuevas formas de socialización como tertulias, cafés y eventos sociales, que en su mayoría reflejaban el afrancesamiento de la época, constituyeron las referencias principales de los nuevos grupos en ascenso. La imagen difundida de modernización hizo posible las expectativas de progreso en la conciencia de la élite intelectual que vivió esos momentos.

Antonio Caso destacó desde muy temprana edad en la escena pública de la capital mexicana como orador, conferencista y articulista en la prensa. En 1909, junto con José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, fue miembro fundador del Ateneo de la Juventud, una asociación que tuvo como claro propósito enfrentar el proyecto ideológico y educativo del positivismo que dominaba en esos tiempos, y que constituyó una respuesta ante la falta de espacios oficiales que plantearan una preocupación por la difusión de las humanidades desde una perspectiva plural del conocimiento.

A pesar de haber realizado estudios en derecho, sus convicciones e intereses personales lo condujeron a la difusión de un proyecto nacional humanista a través de la vía filosófica y académica. En este sentido, Caso destacó en el Ateneo por ser pionero de las discusiones públicas sobre el positivismo desde la crítica filosófica¹ y por su importante labor en la docencia y en la planeación de instituciones educativas de enseñanza superior durante la primera mitad del siglo xx en la ciudad de México.

La liberación del pensamiento y la creación de un nuevo humanismo, que colocara en el mismo sitio el aspecto moral y científico, así como la participación de México en la creación y difusión de un pensamiento filosófico universal, fueron las ideas fundamentales de la labor docente de Caso. De allí que a lo largo de su vida, y por más de 40 años, se entregara a la cátedra convencido de que la educación era el medio más efectivo para el progreso y el desenvolvimiento individual e independiente. Fue profesor de geografía, historia, sociología, lógica, estética, ética, estudios filosóficos, metodología y psicología en diferentes centros educativos como la Escuela Nacional Preparatoria, la Escuela de Altos Estudios —donde fue el primer profesor de filosofía— y la de Jurisprudencia. Con apenas 31 años de edad, Caso comenzó la tarea de dirigir los centros educativos más importantes de la capital mexicana, es decir, la Escuela de Altos Estudios y la Escuela Nacional Preparatoria, e incluso llegó a hacerse cargo de la rectoría de la Universidad Nacional.²

Además del ámbito académico, en la tribuna periodística, el foro más importante de discusión ideológica del momento, Caso expuso sus ideas sobre

¹ Antonio Caso presentó en junio, julio y agosto de 1909 un ciclo de conferencias sobre la historia y las interpretaciones filosóficas del positivismo en la Escuela Nacional Preparatoria [*cfr. Boletín de la Escuela Nacional Preparatoria, 1909*].

² Aunque anteriormente, en 1908, ocupó la dirección de la Escuela Nocturna Especial, y en 1910 la Secretaría Universitaria, hasta 1913 Caso se colocó en instituciones de mayor importancia académica y con cargos administrativos más relevantes: ocupó la dirección de la Escuela de Altos Estudios en tres ocasiones: en 1913 y 1919 (renunciando respectivamente en 1914 y en 1920) y, por última, vez en 1921, cuando renunció para asumir la rectoría de la Universidad. El 27 de agosto de 1913 fue nombrado oficial mayor del Despacho de Instrucción Pública y Bellas Artes, y el 22 de septiembre fue nombrado secretario del Consejo de Educación Pública. En enero de 1915 ocupó la dirección de la Escuela Nacional Preparatoria y renunció el 18 de marzo del mismo año. En mayo de 1920 ocupó interinamente la rectoría de la Universidad Nacional, y la ocupó por segunda ocasión de diciembre de 1921 a agosto de 1923 [Archivo Histórico del Centro de Estudios sobre la Universidad, Fondo Rectores, Antonio Caso y Andrade; Krauze de Kolteniuk, 1961]. Mayor información sobre la cronología de los cargos aparece en la obra de Hernández Luna [1963].

la importancia de consolidar una ciudadanía consciente y con opinión, resaltando la importancia del conocimiento como un propósito civilizador para la toma de decisiones y de crítica a la situación nacional.³

A este intelectual las experiencias públicas le habían permitido demostrar su capacidad oratoria y ganarse un prestigio nacional en los ámbitos universitario y político. Sin duda la proximidad que tenía a las principales figuras académicas y de poder en México influyó en su designación para ocupar cargos administrativos como el de embajador extraordinario de México en 1921. Este nombramiento representativo le ayudó a formarse una conciencia latinoamericana al responder al interés del presidente Obregón de implementar una política de diplomacia cultural que reforzara los lazos con los países de Hispanoamérica e hiciera frente a la política imperialista estadounidense. El objetivo de su desempeño en la carrera diplomática fue contribuir a mejorar las relaciones entre los países de habla hispana, específicamente con Perú, Chile, Uruguay, Argentina y Brasil,⁴ territorios a los que Caso viajó con un mensaje de hermandad espiritual e intelectual.

LOS COMPONENTES IMAGINADOS DE LA NACIÓN MEXICANA EN ANTONIO CASO

*Afiancemos los vínculos de una nación
que parece derrumbarse;
organicemos nuestra conciencia de la especie
la conciencia nacional, hoy hecha añicos,
átomos dispersos y enemigos;
y que otros días venturosos contemplan a los mexicanos
más próximos unos a otros
en el plano misterioso y realísimo del alma.*

ANTONIO CASO, 1924

Antonio Caso interpretó la situación de incertidumbre mexicana durante la revolución como una urgente necesidad de afianzar los vínculos nacionales

³ Fernando Curiel [1998] denomina a este grupo “ateneísmo cívico”; ver también la obra de Matute [1999].

⁴ En Perú habló sobre *La definición del arte según Bergson e Individualidad, personalidad y divinidad*; en Chile disertó sobre *El arte como desinterés, El valor de la vida, La intuición y la expresión artística, El problema moral del progreso y El problema filosófico de la educación*, y en Uruguay sobre *La cualidad esencial en el arte*, mientras que en Brasil habló sobre *La historia universal* [v. Hernández Luna, *op. cit.*].

en torno a ciertos elementos unificadores de cultura y moral. Al pretender mostrar una imagen afirmativa de la nación mexicana, definió en 1910 el concepto de *alma colectiva* como el carácter esencial de la nación. La utilización de este término, que se extendió en los círculos intelectuales de toda Europa (principalmente en España después de 1898) provino de un intento de la sociología por diferenciar y resaltar las particularidades de un pueblo a través del conocimiento de su “espíritu”,⁵ es decir, de su esencia subjetiva. El título de la obra de Caso *Discursos a la nación mexicana*, la primera que publicó sobre México en 1922, planteó una relación explícita con el libro del filósofo alemán Fichte, quien a principios del siglo XIX escribió los *Discursos a la nación alemana*, una de las fuentes fundamentales del nacionalismo europeo de origen romántico. El acercamiento con esta corriente provocó que Caso buscara la individualidad y la esencia de los valores humanos al describir a los mexicanos.

En sus artículos *El descubrimiento de América* y *El genio español*, recopilados en la obra mencionada [Caso, 1976:9-21], apuntó hacia la importancia de la unidad subjetiva, entendida como un conjunto de valores compartidos, como el origen primario que justifica la existencia de la nacionalidad mexicana. Para este intelectual, la lengua, la religión y las costumbres, están definidos como el vínculo cultural, a la par de la existencia de un pasado común y de un interés compartido por los más altos valores morales, que conformaron la identidad que proporcionó la individualidad del ser nacional.

Los supuestos del nacionalismo romántico tuvieron un fuerte impulso en América a principios del siglo XX [Brading, 1995:55-57]. Los intelectuales mexicanos que acogieron esta corriente, incluyendo a los del Ateneo de la Juventud, pretendieron ubicar, por medio de los valores particulares de cada nación, el lugar que les correspondía en el concierto universal. En este sentido,

⁵ Carmen Ortiz García [1999:275] afirma que “El positivismo, la disciplina que lo representa por antonomasia, la sociología, superan el carácter literario y filosófico del concepto romántico, creando una nueva disciplina científica, la psicología de los pueblos que propone la existencia de un alma colectiva, particular en cada nación, que explica su evolución social e histórica y que se representa fundamentalmente a través del idioma, la literatura y el nivel de civilización. El carácter de cada nación parece estar determinado por algunos rasgos biológicos o antropológicos, pero la identidad que proporciona el carácter no sólo depende de la composición antropológica de la población, sino de compartir unos rasgos comunes de cultura, entre los cuales la lengua adquiere el primer rango, y una evolución histórica también. Así, son la raza, la lengua, el pasado común los que forjan esa ‘alma’ en que radica la particularidad nacional [...]”. Sobre la influencia del nacionalismo romántico en España, ver la obra de José Luis Abellán [2000]. El desarrollo de las ideas de nación cultural y espíritu de una nación en pensadores europeos como Herder y Hegel, véase en Lloberg [1996:220-232].

las naciones concebidas como individuos complejos y el alma colectiva como la concentración de la individualidad espiritual de los diversos grupos humanos, tan sólo representaban el papel que la historia universal les había asignado. El objetivo de universalidad, tan recurrente en su discurso por México y hasta en su propio sistema filosófico (entendido por Caso como la occidentalización cultural y material) representó para él el fin del progreso social. Así lo plasmó cuando se refirió a la superioridad eminente del espíritu europeo respecto al espíritu oriental, así como la necesidad de que México, al igual que el resto de América, colocara su mirada en Occidente como un ejemplo de organización [cfr. *Discursos a la nación mexicana*, en Caso, *op. cit.*:41-45; *El problema de México y la ideología nacional*, *ibid.*:91-93].

El interés de este intelectual por integrar a México al concierto de las naciones europeas también requería de una adaptación de las formas existentes de organización política y social según la circunstancia interna del país. Para Caso, la existencia en México de un *bovarismo* nacional,⁶ es decir, de la “facultad de concebirse diferente de como se es”, se convirtió en uno de los obstáculos del desarrollo del país como nación. Los pueblos y los individuos tienen que perseguir ideales, pero siempre atendiendo a la realidad de la que se proviene y hacia la cual hay que construir un destino. No hay que imitar sino adaptar, a partir de la idea de evolución creadora que planteó el filósofo francés Bergson, a quien Caso leyó a profundidad.

La “imitación extralógica” de modelos sociopolíticos no adaptados a la realidad mexicana fue para Caso, como para muchos pensadores de la época, la causa de que no se hubiera resuelto el problema antropológico, racial y espiritual de México. El proceso de independencia en el país, influido por las ideas revolucionarias de Francia y el ejemplo de los Estados Unidos, imposibilitó el objetivo de la Conquista, que consistió en “la homogeneidad y la integración racial”, siendo que posiblemente la monarquía hubiera podido otorgar la paz y el desarrollo que sí hubo en otros lugares de América como Brasil. Estas reflexiones sobre la negación de la realidad mexicana fueron de gran trascendencia para algunos de los discípulos de Caso, en especial para Samuel Ramos, quien posteriormente se basaría en estas ideas para explicar, con gran impacto, sus teorías sobre el sentimiento de inferioridad del ser mexicano [Ramos, 1994:19-28].

⁶ El término *bovarismo* fue acuñado por el escritor francés Gaultier, quien se basó en el personaje principal de la obra de Flaubert, *Madame Bovary*, escrita a finales del siglo XIX.

Otro elemento que reconoció Caso en la conformación nacional fue la región geográfica, a lo que él llamó patria: “[...] la patria es sobre todo, la tierra, el asiento físico del alma colectiva [...]” [*Nos compran la tierra*, en Caso, *op. cit.*:256]. El territorio es la base de la identidad nacional y es, a su vez, el espacio de apropiación de los recursos naturales y de defensa de la tradición cultural.⁷ La patria es primero que la raza, afirmó Caso, ya que las sociedades nacen y se fortalecen de las constantes adaptaciones al medio ambiente, según la visión evolucionista de finales del siglo XIX [cfr. *La patria mexicana y la raza hispanoamericana*, *ibid.*:240-243]. Aunque para este pensador la nacionalidad excede los límites físicos y se prolonga para los mexicanos, donde quiera que estén, cada vez que se reproduce la misma realidad social.

Para este intelectual, como para muchos otros de su tiempo, el mecanismo que regula las relaciones entre los propios hombres y el territorio en una nación dada es el Estado, componente importante para el desarrollo de las naciones. “El Estado es la persona políticamente organizada de la nación en un país dado” [*México y el Perú*, *ibid.*:337]. Como tal, el Estado debería adquirir los elementos de individualidad de la nación y cumplir con su función original de preservar el territorio como su asiento perdurable, así como representar las relaciones entre los ciudadanos y su acción sobre la geografía del país. Esta persona política propaga la conciencia de colectividad entre los habitantes de una nación, pero no por eso hay que suponerla el origen de esta conciencia; por el contrario, Caso consideró a la nación producto de la convivencia entre individuos integrados primordialmente por elementos de identidad cultural, no por voluntad o por pactos políticos [cfr. *Discurso pronunciado en la distribución de premios a los alumnos de las escuelas superiores*, *ibid.*:222-227]. Por otro lado, subrayó las esferas públicas en las que el Estado no debe intervenir, como el arte y la investigación científica, ya que el individualismo, la libertad y la autonomía para la creación libre del conocimiento fueron los valores que él otorgó a estos aspectos. De ahí su protesta por la introducción del proyecto marxista como orientación universitaria.⁸

⁷ Antonio Caso, en su ensayo *El descubrimiento de América*, hace una interpretación de la Conquista, y describe con asombro la naturaleza física prehispánica, la cual percibe como un elemento de orgullo nacional [cfr. *Discursos a la nación mexicana*, en Caso, 1976:17]. Por otro lado, señala en su ensayo *Geografía intelectual de México* la tradición cultural de algunos estados del país propicios para el desarrollo de la civilización, y rescata la importancia de cada uno de ellos en la conformación histórica de la nación mexicana [cfr. *México (apuntamientos de cultura patria)*, en *ibid.*:195-217].

⁸ En 1933 se llevó a cabo el Primer Congreso de Universitarios Mexicanos, en el que Antonio Caso entabló una famosa polémica con Vicente Lombardo Toledano. Ambos discutieron la

LA CUESTIÓN DEL MESTIZAJE SOCIAL EN MÉXICO

*¿Cómo formar un pueblo con culturas tan disímiles?
 ¿Cómo realizar un “alma colectiva”
 con factores tan heterogéneos?
 ¿Cómo en fin, conjugar en un todo congruente,
 la incongruencia misma de la conquista?*
 ANTONIO CASO, 1923

Otro aspecto importante del pensamiento nacional de Antonio Caso fue el tratamiento que dio a la cuestión del mestizaje social en México. A diferencia de los pensadores naturalistas y positivistas del siglo XIX mexicano, Antonio Caso se basó en el concepto de “alma colectiva” para considerar la raza como un “alma de mil almas” [cfr. *Discursos a la nación mexicana*, en Caso, *op. cit.*:19] esto es, un conjunto de elementos culturales e ideales de un grupo social que forma una unidad en sí mismo. Pero al mismo tiempo esa unidad evolutiva se modifica y crece a partir de la búsqueda de la integración y homogeneidad dentro de la patria:

Porque al lado de pueblos que parecen ya haberse encaminado hacia los rumbos de la civilización orgánica y definitiva, hay otros que, como el nuestro aún no hallan la pauta de su desarrollo armonioso y firme, basado, sobre todo, en la homogeneidad de la cultura y la lengua, en el prestigio de la opinión pública, en la unidad de la conciencia nacional [*El prestigio de Costa Rica*, *ibid.*:293].

La cuestión del mestizaje social fue recurrente en el discurso de Antonio Caso cada vez que aspiró a colocar a México dentro de los esquemas de civilización y progreso occidental, ya que, decía, “constituye el motor de la evolución histórica” para los pueblos latinoamericanos. Reconoció la existencia de dos razas en la realidad mexicana: la latina o española y la indígena. Resaltando el papel de la historia en la nacionalidad, en uno de sus ensayos escritos en 1925, Caso consideró la tradición de los pueblos anteriores a la Conquista con

idea de introducir una educación socialista en México. Lombardo Toledano apoyaba la idea de vincular las escuelas con los sectores populares para lograr una transformación de las condiciones socioeconómicas de estos grupos, mientras que Antonio Caso (quien fue vinculado en ese Congreso con el grupo de conservadores y católicos del país) defendió la libertad de pensamiento porque, en su opinión, la Universidad no debía preconizar ninguna doctrina filosófica, por considerarla una comunidad de cultura libre [cfr. *Nuevos discursos a la nación mexicana*, en Caso, *op. cit.*:116-122; Caso-Lombardo, 1975].

un alto grado de cultura, tan sólo inferior a las civilizaciones orientales [*La mentira de la educación omnipotente, ibid.:266-269*]. En la interpretación que hace del pasado indígena registró únicamente a los aztecas y mayas, los cuales, según las referencias de comparación que tomó de las civilizaciones antiguas, eran dignos de admiración por su composición social, su arquitectura, su potencial natural, sus manifestaciones artísticas y, sobre todo, su pasión por los cultos religiosos; esto último se explica por el valor que confirió a las prácticas morales religiosas, especialmente a las cristianas, para el desarrollo de las sociedades [*Discursos a la nación mexicana, ibid.:14-20*].

A pesar del grado de civilización que otorgó a las culturas precolombinas, para él éstas se hallaban en un grado de desarrollo inferior respecto a la raza conquistadora; esto explica por qué los españoles, al llegar a México, destruyeron de manera inevitable el pasado y las tradiciones de estos pueblos. El traslado a estas tierras de una nueva religión a través de la evangelización, así como de la lengua castellana, elementos esenciales para la identidad de los pueblos, según la visión de Caso, fueron las causas del rompimiento con la cultura aborigen [*ibid.*]. Los indios fueron vistos por los españoles como miembros de una raza inferior que se debía transformar con la imposición de una nueva forma de civilización.⁹ Sin embargo, en este proceso de aculturación derivado de la Conquista, el indio no contribuyó al empeño de amalgamamiento y síntesis racial debido a su indiferencia y resistencia por asimilar la nueva cultura occidental; por esto la esencia occidental ha permanecido ajena a “la mente huraña y hermética de los indios”, lo cual se distingue en el uso corriente de más de una lengua entre la población mexicana:

Todavía somos las dos razas que no se entienden, porque no hablan la misma lengua; las dos civilizaciones a descompás; los dos ritmos que producen discordancia; que engendran, juntos, amargura y dolor [*La mentira de la educación omnipotente, ibid.:269*].

Caso mostró una posición contraria a las ideas de su contemporáneo José Vasconcelos, cuyos planteamientos sobre la raza cósmica y la revaloración

⁹ Caso afirma en 1932: “[...] nuestra cultura autóctona, que los conquistadores europeos hallaron, fue desbaratada por la acción de España; ella impuso su pensamiento y las formas de su civilización sobre las nuestras propias. Este hecho revela que las culturas son fenómenos históricos a que las naciones se refieren; y que, entre sí, no tienen, muchas veces, sino relaciones accidentales” [*Nuevos discursos a la nación mexicana, ibid.:124 y s*].

del ser mestizo como el promotor del progreso nacional tuvieron gran influencia entre los intelectuales americanos después de 1925; pero casi siete años después, Antonio Caso hizo referencia a un tipo de mestizaje que establecía la desaparición de la raza más débil, en este caso la indígena, la cual había sido vencida desde la Conquista [*Nuevos discursos a la nación mexicana, ibid.:123-126*]. Caso no tenía interés en presentar una imagen plural de la sociedad mexicana, pues no consideraba a todos los nacidos en el territorio como elementos constitutivos de la nación mexicana, sino que limitó esta pertenencia a ciertas características culturales y espirituales, como la religión y la lengua, considerados por él como los elementos primarios y de construcción de una identidad:

[...] sabemos que la conquista fue todavía más implacable para el espíritu del indio que para su poderío material, sabemos que poco, muy poco queda de nuestra cultura autóctona y no vamos a perder el tiempo en deplorarlo; pero aquella vieja lágrima que ha cantado un poeta melancólico y sutil, la lágrima ardiente de la *raza vencida* todavía cae silenciosamente sobre nuestro corazón y lo hace estremecer al recordar cómo se rompieron las entrañas palpitantes de nuestros abuelos bajo los cascos del caballo de Cortés [...] [*ibid.:18*] (Las cursivas son mías).

Si en su imaginario nacional pretendió alcanzar una integración basada primordialmente en la homogeneidad cultural, Antonio Caso reconoció en el indígena a un ser susceptible de ser civilizado mediante una educación que propagara los valores occidentales que, por historia, corresponden al país. Esto consistía en enseñarles el idioma castellano, la religión católica y la forma de propiedad privada.¹⁰ De aquí que a lo largo de sus discursos sobre México se perciba la ausencia de un proyecto incluyente del indígena contemporáneo, aquél que todavía mantiene sus propias formas de vida, lo cual muestra la posición excluyente y limitada de algunos intelectuales mexicanos que, formados dentro de una visión progresista, restringieron sus perspectivas de desarrollo nacional a los sectores urbanos del país. No obstante, la presencia de una revolución después de 1910, que mantuvo un sello particularmente popular, esta postura excluyente fue defendida por algunos miembros de las élites políticas y académicas del siglo xx en México,

¹⁰ Esta propuesta ya había sido elaborada por otros pensadores mexicanos a mediados del siglo xix, entre ellos Francisco Pimentel y, posteriormente, Vicente Riva Palacio y Justo Sierra [v. Basave Benítez, 1992:17-14].

entre ellos el mismo Caso, para quienes la identidad indígena se convirtió en un obstáculo para que en México se formara y desarrollara una nación moderna. Entre estos sectores prevaleció la imagen del indio como un ser atrasado, ignorante, vicioso, apático y de raza débil, al que se le debían extirpar sus formas de convivencia, de organización política y de tenencia de la tierra [Bermúdez, 1992:885-892].

En México, el impulso económico y tecnológico durante el Porfiriato posibilitó la emergencia de grupos sociales en la medida que aumentaban las posibilidades de realizar otras actividades al interior de las ciudades, principalmente en la administración y el pequeño comercio. La ciudad, desde esta perspectiva, representó un espacio de progreso en contraposición con la imagen de atraso que se atribuyó al mundo rural.¹¹ Según Antonio Caso, para el surgimiento de una clase que propiciara el crecimiento económico y social en México, era necesario que se fomentara el desarrollo de la ciudad desde la práctica política y educativa, por ser ésta el único sitio creador de cultura.

[...] jamás podrá ser el campo creador de cultura. Civilización proviene de la palabra civil, que quiere decir perteneciente a la ciudad. El hombre de la ciudad es el hombre culto y lo rústico corresponde al campo, o sea, lo tosco y lo grosero, lo sencillo y lo natural [...] Sólo por la ciudad puede comprenderse y perfeccionarse el ánimo que determina el progreso. Civilización sin ciudad, implica la contradicción en los propios términos del enunciado [*México (apuntalamientos de cultura patria)*, en Caso, *op. cit.*:195-217].

Además de la afirmación del grupo intelectual urbano como el sector progresista, a través de su visión, a partir de la dicotomía ciudad-campo, pretendió configurar las relaciones y funciones de los grupos sociales rurales según las limitaciones geográficas y educativas que éstos enfrentaban. El

¹¹ En la literatura latinoamericana la publicación de *Facundo* [Sarmiento, 1982], provocó un gran impacto al exponer la dicotomía ciudad-campo en la imagen nacional de los intelectuales. Algunos artículos sobre este tema, desde la perspectiva latinoamericana, son Arturo Andrés Roig, "Civilización y barbarie en pensadores latinoamericanos: el discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi"; Adriana Arpini y Liliana Giorgis, "El Caribe: civilización y barbarie en Hostos y Martí"; Estela Fernández, "La estructura categorial del discurso político venezolano. Variaciones en la oposición civilización-barbarie: Francisco de Miranda y Simón Rodríguez, 1790-1850"; Alejandra Ciriza, "Civilización y barbarie descriptiva y proyecto en el discurso político ecuatoriano"; Clara de Bertranou y Rosa Licata, "Civilización y barbarie: de Manuel de Salas a Francisco Bilbao. Un panorama de la cultura chilena entre los siglos XVIII y XIX"; todos en *Revista Interamericana de Bibliografía* [1991].

campesino, quien para él representó la imagen del indígena contemporáneo, según Antonio Caso es el *hombre eterno* de Spengler, un proveedor de recursos naturales necesarios para la supervivencia, sin los cuales la vida urbana sería imposible.

AFIRMACIÓN LATINA EN LA HERENCIA CULTURAL DE MÉXICO Y AMÉRICA SEGÚN ANTONIO CASO

*Ya no hay Atlántico que desuna,
mar que separe, ni océano que divida.
Queremos una sola alma colectiva
suprema aquí y allá,
una civilización hispanoamericana.*

ANTONIO CASO, 1917

La dimensión internacional del conflicto hispano-norteamericano de 1898, así como la estrategia expansionista de los Estados Unidos, que se percibió con el desplazamiento de su interés político y económico hacia las Antillas y Centroamérica,¹² despertó una diversidad de visiones acerca de la idea de nación en las antiguas colonias españolas en América. En México específicamente, la cercanía geográfica con los Estados Unidos provocó un impulso inmediato en algunos círculos intelectuales por defender la herencia reavivando en la memoria el pasado hispano como una defensa de los valores espirituales, en oposición con las aspiraciones materialistas del modelo estadounidense [González-Ripoll, 1999:109-120].

Así, la corriente del hispanismo comenzó a tener auge entre los intelectuales mexicanos. Desde 1909 los miembros del Ateneo de la Juventud, entre ellos el propio Caso, convocaron a una revaloración de la tradición cultural latina como parte fundamental de la identidad mexicana. Como grandes admiradores de la literatura clásica y contemporánea, dedicaron gran parte de su actividad

¹² Son prueba de ello el interés mostrado por el Canal de Panamá y el apoyo brindado a este territorio para lograr su independencia respecto de Colombia en 1903, las intervenciones en Santo Domingo en 1905 y en Nicaragua durante 1909. En México fue importante la presión norteamericana dentro del proceso revolucionario: la celebración del Pacto de la Embajada bajo la inspiración del embajador de los Estados Unidos, Henry Lane Wilson, en contra del presidente Francisco I. Madero, la ocupación del Puerto de Veracruz por tropas de ese país en 1914 y el desconocimiento de los presidentes revolucionarios Huerta y Obregón. Estos hechos alertaron aún más sobre la urgencia de entrelazar una identidad cultural y crear un bloque geopolítico y económico con intereses comunes en América.

intelectual a rescatar el valor de la lengua y la literatura por medio de lo que denominaron el *genio castellano*.¹³ Este término, que se aplicó en España y en América para combatir las ideas de decadencia latina —principalmente en algunas revistas de corte conservador como *La Gaceta Literaria* y la *Revista de las Españas*—, fue un intento por definir la psicología colectiva de la raza latina recurriendo a las manifestaciones artísticas, vistas éstas como el orgullo de la esencia de estos pueblos [Ortiz García, *op. cit.*:27-33].

Años más tarde, este mismo interés por resguardar la identidad latina llevaría a Caso, en su labor docente y administrativa, a emprender lo que él llamó “la lucha por conservar la hegemonía del mercado latino” por medio de la enseñanza y la apreciación de esta cultura en los espacios académicos. Después de ocupar la rectoría de la Universidad Nacional, en 1921 afirmó que uno de los principales objetivos de la enseñanza superior en México era consagrarla a la unidad de la cultura hispanoamericana,¹⁴ sobre todo preservando la tradición de la cultura latina por medio de las letras, la religión católica y el derecho romano:

La índole de nuestra cultura es latina. Latinos nuestros antecedentes y nuestra formación. Si la vecindad de ambos pueblos, yanqui y mexicano, nos constriñe al conocimiento de la lengua inglesa, para fines prácticos y mercantiles, nuestra alma colectiva, nuestro psiquismo nacional, nuestras tradiciones jurídicas y científicas se enlazan con Madrid y París, no con los centros culturales de los Estados Unidos [Las nacionalidades literarias y el mercado de México, en Caso, *op. cit.*:258].

En este sentido, para Antonio Caso, como para muchos intelectuales de su tiempo, el conocimiento de la historia fue un instrumento de afirmación a partir de la temporalidad que otorgó a los factores de identidad nacional. “El alma colectiva posee un carácter social, una realidad histórica”, de tal manera que reconoció la importancia del pasado al explicar la integración de la nación y al momento de unificar ideales o intereses entre los miembros

¹³ Caso hizo referencia al significado de este término en varios ensayos, como en *Discursos a la nación mexicana* [*op. cit.*] y *Prólogo a Antología Latina de Ignacio Loureda* [Caso, *op. cit.*:232 y s].

¹⁴ Esto es notorio en *El claustro sin doctores o los doctores sin claustro* [Caso, *op. cit.*:275-278]. En 1920 el español Pedro Serrano elaboró una recopilación de pensadores mexicanos defensores de la tradición cultural española, en la que incluyó a Antonio Caso como un personaje difusor de este espíritu dentro de las aulas: “Caso, es un intelectual que no ha cesado de levantar la cabeza allende el Atlántico, que ha seguido paso a paso, el curso científico de Europa y apreciando y propagando con su autorizada voz de sincero hispanista, el resurgimiento grandioso de la vieja patria” [Serrano, 1920:72-78].

de la sociedad. En dos de sus obras dedicadas a México, *Discursos a la nación mexicana* y *El problema de México y la ideología nacional* —con una recopilación de artículos escritos entre 1917 y 1924—, realizó algunos recuentos históricos en los que reflexionó sobre los momentos de constitución del nacionalismo mexicano y, de esta manera, afirmó la primacía de la herencia hispana (y por lo tanto latina), como la raíz de la identidad. Percibió la Conquista como un hecho violento pero necesario para la civilización, porque de ella los pueblos americanos recibieron la lengua castellana y la religión cristiana, dos elementos que iniciarían el proceso de nacionalidad mexicana:

Sobre el Teocalli la Iglesia, sobre el indio el español; y en las hecatombas de Cholula y Tenoxtitlán, se engendró, con el estruendo de un derrumbamiento mitológico, la raza nueva, nuestra raza hispana americana, que recibió el bautismo cristiano sobre un mar de sangre y horror [*Discursos a la nación mexicana, ibid.:18*].

Para lograr una imagen exaltada, que justificara el retorno a la tradición latina que se propuso, recreó la España de la Conquista como uno de los pueblos más avanzados de su tiempo, tan sólo inferior a Italia en el arte, la ciencia y la milicia, pero con todas las características de las razas guerreras: el espíritu aventurero y heroico, la imaginación exaltada, el entusiasmo, la fe [*ibid.:16*] por esto, la Conquista y la improvisación de las nuevas naciones americanas no hubieran podido llevarse de mejor manera.

La percepción de la decadencia española después del conflicto de 1898 provocó que, al hacer referencia sobre la importancia de la herencia latina en los territorios americanos, este intelectual mirara hacia las grandezas del pasado español; pero al referirse al presente, para Caso el símbolo de la latinidad y la modernidad era Francia. En esos momentos Francia representaba la vanguardia en la arquitectura urbana, en el trato social, en el vestir, en el comer y en las formas de creación literaria. Esta mirada hacia lo francés sirvió para llenar el vacío cultural y de identidad que dejó España, así como para establecer un nuevo modelo que definiera la modernidad occidental, pero que a la vez no rompiera con el vínculo latino ya creado por este pensador [Cortés y Uribe, 1996:797-807]. Por otro lado, al reconocer esta tradición cultural, México lograría su integración en el concierto de las naciones europeas y, por otro lado, reafirmaría su conexión histórica, cultural y espiritual con el resto de las naciones americanas.

Sin duda, en el imaginario de Caso las naciones latinas en Europa, como España, Francia e Italia, representaron los valores de la modernidad occi-

dental: el progreso, la libertad, el espíritu científico y la superioridad moral, necesarios para el desarrollo de las naciones americanas [*ibid.*:123-126].

CONCLUSIONES

Antonio Caso fue uno de los intelectuales que se formó al interior del porfirismo, pero que en su etapa de madurez intelectual vivió la pugna revolucionaria y el ascenso social de las clases populares. Como muchos otros, mostró interés en modernizar la nación mexicana y, a su vez, gracias a su formación académica, reafirmó el derecho de los grupos intelectuales a organizar y diseñar los programas de desarrollo social y de integración nacional. Sus reflexiones, por lo tanto, se sitúan dentro del marco de transformación social e incertidumbre política posterior a los acontecimientos nacionales de 1910 y, en el plano internacional, los conflictos de 1914 y 1917, cuyo impacto se reflejó en la conciencia de este intelectual como una superposición de imágenes nacionales y una necesidad urgente por diferenciar los valores de integración para México.

Para este intelectual el universo cultural significó el punto central a la hora de reflexionar sobre el futuro de México e imaginar representaciones nacionales, ya que ello garantizaba la identificación y la unidad entre los diferentes miembros de una nación. Las lecturas sobre literatura, filosofía, arte e historia que realizaron los ateneístas de manera autodidacta en su etapa de formación antipositivista y, aun después de ésta, los llevarían a plantearse la formación de un nuevo humanismo que integrara a la nación mexicana. En este sentido, Antonio Caso, influido por las ideas del romanticismo europeo y americano, utilizó el término *alma colectiva* para definir la esencia de la nación integrada por ciertos valores espirituales y subjetivos. Los elementos de identidad común a los que se refirió fueron la lengua, la religión, las costumbres y la existencia de un pasado compartido; de esta manera articuló algunas inclusiones y exclusiones de identidades, representativas del sector intelectual del que formó parte. El conocimiento de la realidad mexicana para adaptar a las circunstancias peculiares de este país las formas de organización occidentales, fue una de las intenciones de Caso al dilucidar los componentes de la nación mexicana.

Bajo esta mirada, este pensador mexicano señaló reiteradamente en sus discursos sobre México la imposibilidad de que se diera una adaptación de dos grupos humanos con diversos grados de cultura. El mestizaje cultural, entendido por él como la agrupación en torno a intereses y valores comunes, privilegiándose la homogeneización y la evolución, se convirtió en uno de los paradigmas por resolver, según su imagen de nación moderna. El principal

problema en su imaginario fue la aculturación de las identidades indígenas, que percibía como las más atrasadas y renuentes al desarrollo de México.

Los últimos conflictos en el continente americano fueron importantes para el rescate de la tradición en la identidad de México, específicamente para algunos miembros del sector intelectual. El conflicto del 98 y las constantes intervenciones de los Estados Unidos en América suscitaron en él, como en muchos otros intelectuales latinoamericanos, un sentimiento de resistencia contra la cultura sajona y de rechazo al imperialismo norteamericano. Este proceso fue acompañado de una percepción de decadencia de la cultura latina en general. Sin embargo, estos acontecimientos motivaron a que muchos intelectuales, como Antonio Caso, apelaran a los lazos culturales, basados sobre todo en la lengua y en la literatura castellana para promover una comunidad latina imaginada. Caso utilizó los mismos mecanismos de identidad cultural nacional para dar forma a su postura hispanista y a su idea de defensa territorial y cultural ante el sentimiento de invasión norteamericana. La historia, como instrumento de explicación social, justificó la visión hispanista de Antonio Caso: tomó como punto de partida la Conquista para explicar la conformación de la identidad y de la civilización nacional.

Finalmente, hay que resaltar que, además de sus aportaciones al conocimiento de la filosofía en México, las cuales han sido valoradas por un buen número de especialistas, con las ideas que expuso en una serie de ensayos sobre la identidad y la nación en México, Antonio Caso representó la postura de una élite intelectual que intentó afirmar su derecho a participar en el diseño y organización de los proyectos de desarrollo nacional. El énfasis que pusieron esos intelectuales en el progreso social, mediante una serie de valores culturales, continuaría presente en el imaginario colectivo de varias generaciones de pensadores mexicanos.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, José Luis

2000 *El 98 cien años después*, España, Alderaban Ediciones.

Akzin, Benjamin

1983 *Estado y nación*, México, FCE.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Archivo Histórico del Centro de Estudios sobre la Universidad

Fondo Rectores, Antonio Caso y Andrade.

Basave Benítez, Agustín

1992 *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.

Bermúdez, María Teresa

1992 “Los mexicanos perversos”, en *La ciudad y el campo en la historia de México, Memoria de la VII Reunión de Historiadores mexicanos y norteamericanos*, México, UNAM, t. II, pp. 885-892.

Boletín de la Escuela Nacional Preparatoria

1909 Tomo II, núm. 1, contraportada, México, 1 de julio.

Brading, David

1995 “Nacionalismo y Estado en Hispanoamérica”, en *Bosco Amores, Juan et al. Iberoamérica en el siglo XIX. Nacionalismo y dependencia*, España, Ediciones Eunat, pp. 55-77.

Camp, Roderic

1988 *Los intelectuales y el Estado en el México del siglo XX*, México, FCE.

Caso, Antonio

1976 *Obras Completas*, XIII volúmenes, México, UNAM.

Caso-Lombardo

1962 *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, México, UNAM.

1975 *Idealismo versus materialismo dialéctico*, México, Ediciones Lombardo.

Cortés Zavala, María Teresa y José Alfredo Uribe Salas

1999 “Identidad y Modernidad. Nuestra América en el contexto de 1898”, en Uribe Salas, José Alfredo *et al.* (coords.), *México frente al desenlace del 98. La guerra hispanonorteamericana*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas/Gobierno del Estado de Michoacán/CSIC/Universidad de Puerto Rico.

Curiel, Fernando

1998 *La Revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, México, UNAM.

Delannoi, Gil y Pierre André Taguieff

1993 *Teorías del nacionalismo*, España, Paidós.

Escandón, Carlos

1968 *La respuesta moral en la filosofía del maestro Antonio Caso*, México, Porrúa.

Fabela, Isidro

1962 *Maestros y amigos*, México, Departamento de Literatura-INBA.

García Morales, Alfonso

1992 *El Ateneo de México (1906-1914). Orígenes de la cultura mexicana contemporánea*, Madrid, CSIC.

Gellner, Ernest

1991 *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza-CONACULTA.

González-Ripoll, María Dolores

1999 “1898 y el pensamiento mexicano finisecular”, en Uribe Salas, José Alfredo *et al.* (coords.), *México frente al desenlace del 98. La guerra hispanonorteamericana*, Morelia, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Instituto de Investigaciones Históricas/ Gobierno del Estado de Michoacán/ CSIC/ Universidad de Puerto Rico, pp. 109-120.

Gorostieta y Cadena, María Guadalupe y Edmundo Escobar

1971 *Antonio Caso: recuerdos e imágenes*, México, Porrúa.

Haddox, John Herbert

1971 *Antonio Caso: Philosopher of Mexico*, Austin, The University of Texas.

Henríquez Ureña, Pedro

2000 *Memorias. Diario. Notas de viaje*, México, FCE.

Hernández Luna, Juan

1963 *Antonio Caso, embajador extraordinario de México*, México, Sociedad de Amigos del Libro Mexicano.

Hernández Prado, José

1994 *La filosofía de la cultura de Antonio Caso: la concepción casiana del conocimiento de la historia, la sociedad y la cultura*, México, UAM.

Hobsbawm, Eric

1997 *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica.

Innes John, Schwald

1970 *Revolution and Renaissance in México: El Ateneo de la Juventud*, Austin, The University of Texas.

Krauze de Kolteniuk, Rosa

1961 *La filosofía de Antonio Caso*, México, UNAM.

Lloberg, Joseph

1996 *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa Occidental*, Barcelona, Anagrama.

Magallón Anaya, Mario

1998 *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Matute, Álvaro

1999 *El Ateneo de México*, México, FCE.

Ortiz García, Carmen

1999 “Ideas sobre el pueblo en el imaginario nacional español del 98”, en Naranjo Orovio, Consuelo y Carlos Serrano (eds.), *Imágenes e imaginarios nacionales en el ultramar español*, Madrid, CSIC/Casa de Velásquez.

Quintanilla Osorio, Susana

1990 *El Ateneo de la Juventud: balance de una generación*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Ramos, Samuel

1991 *Revista interamericana de bibliografía*, OEA, vol. XLI, núm. 1.

1994 *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa-Calpe Mexicana, pp. 19-28.

Reyes, Alfonso y Pedro Henríquez Ureña

1986 *Correspondencia, 1907-1914*, México, FCE, 1986.

Sarmiento, Faustino

1982 *Facundo: civilización y barbarie*, México, SEP/UNAM.

Serrano, Pedro

1920 *Hispanistas mexicanos*, México, s/e, vol. I, pp. 72-78.

Vasconcelos, José

1999 *Ulises Criollo*, México, Trillas.

RESEÑA

Danie Schávelzonl

The Historical Archeology of Buenos Aires; A City at the End of the World, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000, 204 p.

Andrés Zaranki

Departamento de Investigaciones Prehistóricas y Arqueológicas,
Instituto Multidisciplinar de Historia y Ciencias Humanas CONICET, Argentina

A mediados de la década de 1980, Daniel Schávelzon, quien ha realizado distintos estudios en México, inició las primeras investigaciones de arqueología histórica urbana en Buenos Aires. A partir de entonces y desde el Centro de Arqueología Urbana -Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires- ha efectuado más de una veintena de excavaciones en diferentes áreas históricas de la ciudad. Precisamente *The Historical Archaeology of Buenos Aires; A city at the End of the World*, publicado previamente en español en 1999 bajo el título de *Arqueología de Buenos Aires*, resume los trabajos efectuados por Schávelzon a lo largo de los últimos 15 años. El libro, que presenta información relevante para las investigaciones de arqueología histórica en Latinoamérica, está estructurado en seis capítulos, precedido por un prólogo de Stanley South, *Did it Exist at All?: The First Buenos Aires (1536-1541)*. En 1536 Pedro de Mendoza funda la ciudad de Santa María del Buen Aire. Por diversas circunstancias este asentamiento fracasa, y en 1541 todos sus habitantes son trasladados hacia otra ciudad, Asunción (actualmente la capital de Paraguay). Las características y la ubicación de esta primera Buenos Aires han sido motivo de diversas discusiones y polémicas entre los historiadores. En este capítulo, Schávelzon explica que, si bien excavó en diversos lugares donde se suponía podría haber estado ubicada esta fundación, nunca fueron encontrados restos que pudieran ser atribuidos a la misma.

A long Road to Becoming a City. La segunda Buenos Aires (la que ha continuado hasta la actualidad) fue fundada en 1580 por Juan de Garay, quien partió desde Asunción con el fin de establecer un asentamiento que controlara el acceso al Río de la Plata. A partir de entonces el pequeño y humilde poblado fue creciendo en tamaño e importancia, hasta adquirir el rango de Goberna-

ción en 1674 y de Virreinato en 1776. Este complejo proceso de transformación es desarrollado a partir de la información histórica existente.

Archaeology of the Oowntown. En este capítulo Schávelzon hace una descripción detallada de todos los lugares que excavó en la ciudad de Buenos Aires, que suman más de 20. Se refiere a la historia de cada uno de ellos, las características de las intervenciones arqueológicas, así como a los hallazgos que se produjeron.

To Be or Not to Be (European-like): The Archaeology of Ethnicity and Gender. El autor discute la presencia de grupos étnicos como blancos, indígenas y negros, intentando, a partir de la información histórica, ubicar indicadores claros que permitan identificarlos en el registro arqueológico. Lo mismo ocurre cuando se refiere a la presencia de los nill.os y las mujeres.

All Other Things from a City: The Nonarchitectural Evidence. El capítulo 5 presenta un análisis detallado de las evidencias artefactuales, faunísticas y cerámicas. Además, se discuten algunas líneas de transformación de la cultura material en Buenos Aires a través del tiempo.

An Archaeological Overview of Downtown. Finalmente, Schávelzon desarrolla una pequeña descripción del contexto geográfico e histórico de Buenos Aires, centrado en los elementos que, a su consideración, influyen en el proceso de formación del registro arqueológico. Finalmente, bajo el subtítulo *Cambio y continuidad*, el autor sintetiza los aportes de su trabajo para el conocimiento del pasado de la ciudad.

The Historical Archaeology of Buenos Aires; A City at the End of the World puede ser caracterizado como una gran historia del proceso de conformación de la ciudad de Buenos Aires, en la que se fusionan informaciones históricas y arqueológicas. La postura de Schávelzon se desarrolla a partir de un abordaje arqueológico tradicional, en el que los aportes de la arqueología se encuentran estrechamente ligados con la información documental. Como afirma Raffino en el prólogo a la edición en español de este libro: "Cuando decimos que Schávelzon avanza de menor a mayor estamos indicando que su crecimiento depende de los registros documentales que se tienen sobre la historia de Buenos Aires". También agrega:

[...] las investigaciones desarrolladas a lo largo de este libro demuestran un dominio de los mecanismos científicos que deben aplicarse en estos casos. Las fuentes historiográficas entregando información (tanto geográfica como arquitectónica y urbanística de la época) a través de documentos escritos o dibujados. Luego la arqueología en el terreno urbano, encargada de probar la autenticidad o la falacia

de aquellas [...] esta regla de la epistemología es practicada a rajatabla por el autor y su equipo en innumerables pasajes de este libro.

En relación con este punto, Stanley South expresa en el prólogo:

In this book, Schávelzon depends heavily on the documentary record to unfold the evolutionary development of Buenos Aires, using it as a screen against which the findings from the archaeological sites are projected [Schávelzon, 2000:vi].

La mayor parte del libro se ocupa de discutir diferentes aspectos de la vida cotidiana de los distintos grupos que formaron parte de la historia de la sociedad porteña (es decir, de Buenos Aires). Cuáles son estos grupos culturales, cómo se definen y qué puede decir la arqueología sobre ellos, son algunas de las preguntas que el autor intenta responder. Para ello se propone identificar los objetos que representaron a cada uno de estos grupos. Sin embargo, Schávelzon los define únicamente a partir de la información histórica. De esta manera, si en los documentos no existen referencias sobre alguno de estos grupos, seguramente permanecerán invisibles para la arqueología. En este sentido, el propio autor dice en relación con la cerámica afro:

[...] until recently they were identified as aboriginal or pertaining to the group mestizo ceramics (Schávelzon 1991), now, after establishing the type African ceramics properly differentiating those of a clearly aboriginal tradition [...] [ibid.:128].

En otras palabras, las personas y los grupos sólo se vuelven visibles a partir de su referencia en fuentes escritas. De manera que la lógica de trabajo es la siguiente: si partimos -desde la perspectiva de la información histórica- de que la composición "étnica" de la población es blanca, india y mestiza, todos los objetos que encontremos deberán ser atribuidos a uno de esos tres grupos. Si se descubre *a posteriori* que los documentos hablan de la importante presencia de población africana, entonces es posible identificar artefactos "de negros". Si no se hubiera contado con la ayuda de los documentos, los "objetos afro" hubieran seguido formando parte del grupo indio o mestizo. De la misma manera, sabemos que existieron en la población de Buenos Aires mujeres y niños, de modo que nos bastará acudir al registro arqueológico y comprobar su presencia. ¿A quién podrían pertenecer los aros, los perfumes, las tijeras, los anillos, los dedales y los juguetes?

De acuerdo con la línea de trabajo desarrollada en el libro, una vez identificados los indicadores (o "artefactos tipo") que representan a un grupo o a una cultura, la arqueología está en condiciones de identificarlos en el registro

arqueológico de manera directa y no ambigua. Esto está relacionado con la idea de atribuir connotaciones biológicas a los artefactos. Schávelzon trabaja en esta línea, por lo cual construye tipologías, entre las que distingue los tipos cerámicos de tradición indígena y los de tradición europea, y aclara que la mezcla de estas dos tradiciones, con la adición de la africana, genera una tercera tradición mestiza o hispanoamericana [ibid.:139]. Esto es evidente cuando, por ejemplo, considera que la presencia en los estratos medios y altos de cerámica indígena o mestiza, junto con la mayólica y la porcelana, evidencian la presencia de mujeres de "origen blanco no puro" [ibid.:187].

En esta línea, y retomando algunas cuestiones discutidas en el capítulo 4 sobre etnicidad y género, cabe preguntarse por qué los únicos grupos étnicos mencionados son los "indígenas" y los "africanos"? Lo mismo ocurre en el caso de las mujeres y los niños, pues ¿acaso no existen otros géneros o grupos de edad? Tampoco resulta clara la decisión del autor de englobar indígenas y africanos en dos grandes tipos étnicos, enmascarando la diversidad dentro de los mismos, a pesar de reconocer que existe una heterogeneidad inmensa dentro de ambos grupos.

Algunas interrogantes surgen al analizar profundamente los datos que presenta Schávelzon para fundamentar sus ideas. Esto sucede en el capítulo 5, en el cual el autor compara los pozos de basura de cuatro casas distintas [ibid.:197-207] sin explicitar las categorías de análisis empleadas ni los procedimientos para obtener los porcentajes con los que trabaja (por ejemplo, ¿se utiliza una cantidad de fragmentos o una cantidad de unidades a los que esos fragmentos pertenecen?). Estas omisiones afectan la comprensión de las bases materiales de las que se nutren las interpretaciones de Schávelzon, y desluce en parte la riqueza de la información generada por el autor en sus numerosas excavaciones. En las conclusiones del trabajo, Schávelzon efectúa una caracterización de la sociedad porteña, describiéndola como multiétnica y pluricultural. Según sus planteamientos, esta riqueza cultural posibilitó la flexibilidad necesaria para que Buenos Aires se adaptara a las condiciones cambiantes, tanto en el nivel regional como mundial, permitiendo su crecimiento, desarrollo y supervivencia a través del tiempo. En palabras de Schávelzon,

The city that had no alternatives for survival, the most austral city of the continent, the most marginal within the structure Spain had designed for America, ended up being the most successful one, the one that was able to alter the established system to its own benefit [...] [ibid.:161].

En síntesis, *The Historical Archaeology of Buenos Aires; A city at the End of the World* resulta de interés, ya que es el primer trabajo que incluye información arqueológica para efectuar una historia de los 400 años de existencia de Buenos Aires. Con independencia de si se coincide o no con el abordaje teórico que utiliza Schávelzon para construir sus interpretaciones, no puede dejar de mencionarse que todo el libro posee una coherencia interna; permite al lector apreciar las contribuciones de Daniel Schávelzon en el campo de la arqueología histórica urbana en Buenos Aires a lo largo de los últimos 15 años.

Martha Stone

*At the Sign of Midnight. The Concheros
Dance Cult of Mexico, Tucson, Arizona, The
University of Arizona Press, 1975.*

Silvia Treja

Universidad Iberoamericana

El interés que me suscita este libro para escribir una reseña se funda, primero, en dar a conocer un texto que abarca más de 25 años de documentación sobre grupos de danzantes llamados concheros, especialmente sobre el grupo de Manuel Luna; en segundo lugar, me incita la imposibilidad de encontrar este libro en México en ninguna biblioteca especializada. Pude conseguir una fotocopia del libro, la cual que me fue enviada desde Alemania, y ahora ésta se encuentra en la biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Alrededor del año de 1939, Martha Stone, norteamericana y protestante, empezó a interesarse por los concheros. Llegó a México acompañando a su marido, quien venía a tratar cuestiones de trabajo. Su estancia se prolongó hasta los primeros años de la década de los setenta, y durante todo ese tiempo siguió a los danzantes escribiendo una especie de "diario de viaje", el cual trocó en libro y fue publicado por la Universidad de Arizona, por su rico contenido etnográfico.

Si bien es cierto que el libro está narrado como un "diario de viaje", lleno de anécdotas personales y salpicado de diálogos muy ingenuos entre los concheros y ella, Martha Stone también va anotando cuidadosamente sus descubrimientos acerca de la organización, las costumbres, el tipo de danzas y las ceremonias que realizan los concheros, principalmente del Distrito Federal, pero también de Guanajuato y San Miguel de Allende, a quienes tuvo oportunidad de ver yacompañar.

El libro, en este último sentido, es una excelente etnografía; en él se describen con una gran exactitud hasta los mínimos detalles de todos los aspectos que conforman el fenómeno conchero, por lo que sirve como base tanto para conocer a fondo este tipo de asociación, como para notar la continuidad de una tradición y los cambios que han sobrevenido hasta el

momento presente. Me sirve, en lo personal, para comparar las costumbres y los ritos de las ceremonias del grupo de concheros de Miguel Luna, sobre el que estoy realizando mi tesis de doctorado en antropología. Miguel es hijo de Manuel Luna, precursor del grupo de concheros "Unión, Conformidad y Conquista de Santiago Tlatelolco", del Distrito Federal, a quien Martha Stone siguió hasta el punto de ser incorporada a la agrupación, primero como 'malinche', luego como capitana, hasta llegar a ser capitana de comunidades.

Si bien Martha Stone trata con mucha educación, consideración y respeto a los concheros, como narradora tiene una actitud de *blanca, civilizada, moderna*, perteneciente al *primer mundo*, que se relaciona con grupos *folklóricos* que viven en la Edad de Piedra, con costumbres muy esotéricas; todo el tiempo se refiere a la gente que asiste a las ceremonias como "inditos" y "calzonudos"; de hecho es un registro de lo que pensaba la sociedad que rodeaba a los concheros en esa época, aunque bajo su mirada extranjera. La autora escucha y aconseja a los danzantes, incluso a los jefes, los cuales siempre le contestan: "Sí señora, *you are right, you are a 'persona civilizada', that's why we ask you*". Esta postura y su tono condescendiente y paternalista no dejan de ser un poco chocantes.

Martha Stone, de quien sólo sabemos que "estaba escribiendo un libro sobre México" y que estaba "interesada en la historia antigua de México", no parece tener una formación académica. En una de las primeras páginas del libro es descrita como "observadora". Escribe lo que ve y describe sus vivencias; por eso, repito, su libro es una etnografía. Esa descripción, sin embargo, es aguda, certera y veraz. La autora es curiosa y pregunta todo el tiempo a los concheros qué hacen, y muestra interés en conocer el significado que tienen sus acciones y sus ritos, mas no llega a hacer un análisis.

Desde que ve la danza de concheros y se interesa en ellos, entra en contacto con varios grupos a lo largo de más de 25 años. Como cada grupo de concheros tiene un jefe llamado capitán, Stone va contando cómo, cuándo y en dónde conoce a varios capitanes: primero a José Celis, luego a Francisco Arteaga y finalmente a Manuel Luna. Entrelaza también sus peripecias de viaje: una insolación en Chalma, el viaje retrasado en tren, su parlanchina sirvienta que siempre la acompaña, etcétera, y de esa manera va introduciendo poco a poco los detalles que capta sobre las costumbres y conducta de los concheros, las envidias y los pleitos entre ellos, así como su bondad, solidaridad, alegría y compromiso, los aspectos sociales y familiares y el tipo de danzas que realizan estos grupos.

Al parecer ella misma bailaba muy bien, ya que aprendió inmediatamente los pasos y sabía llevar el ritmo; de hecho el capitán José Celis le dio clases particulares de danza y de concha en su casa de las Lomas de Chapultepec, cuando esta zona residencial todavía se llamaba "Chapultepec Hights". El hecho de tomar clases particulares de danza conchera resulta insólito. No obstante, por su destreza y el interés, que mostró, fue invitada al círculo de danza y llegó a ser capitana. Para alcanzar a este grado es preciso conocer todo el ritual, lo que implica un enorme caudal de conocimientos, aptitud, inclinación y un don para la danza. Es indispensable tener ritmo, conocer todas las danzas que se suceden una tras otra durante la ceremonia (con sus respectivos pasos), y saber tocar un instrumento musical, ya sean las sonajas o la "concha", el instrumento de cuerdas que da nombre a los concheros, una especie de mandolina cuya caja de resonancia es el caparazón de un armadillo. Asimismo, es necesario conocer las normas, manejar el reglamento a discreción, observar los grados, tener don de mando, ser una persona honesta e inspirar confianza y respeto; en suma, es preciso tener jerarquía y sabiduría. Martha Stone cuenta cómo se fue ganando esta posición al mismo tiempo que relata en qué consiste cada paso para llegar al grado de capitana.

La autora también narra en qué consiste la ceremonia completa, esto es, cómo todo inicia con una velación, la danza que se realiza al día siguiente y la acción de gracias para completar el ritual. Este ritual se compone a su vez de infinidad de ritos, unos más complicados que otros, todos muy elaborados, que son realizados con una vastedad de instrumentos "sagrados" "ofrecidos" por diferentes danzantes según su jerarquía. Estos instrumentos también son descritos con detalle.

Este "ofrecimiento" es cuestionado por Martha Stone: lo que se ofrenda es precisamente el sacrificio y, sobre todo, su danza. Acerca de los objetos que se ofrendan, Stone describe minuciosamente de qué están hechos, cómo se arreglan y cómo se ofrendan. Habla, por ejemplo, de la custodia y del santo xúchil, de las diferentes maneras de presentarlos en el Distrito Federal y en Guanajuato; describe las velas, su tipo y colocación, así como las flores que se utilizan en los altares en distintas épocas.

En el libro se expone el tipo de obediencia que reclamaba el reglamento en ese tiempo, así como los castigos correspondientes a su falta, la obligación de los danzantes y el compromiso de pertenencia, cuestiones que han variado con el tiempo y seguramente con el cambio de mando también.

Es curioso, y lamentable también, que aunque la autora menciona constantemente que toma fotografías, en el libro sólo aparecen cuatro de ellas, una

de las cuales la muestra a ella como conchera. ¡Qué enriquecedor hubiera resultado que ilustrara el libro con más fotografías! ¡Cuántos detalles más nos hubiera ofrecido! Habría sido posible ver la iconografía, por ejemplo. Se refiere a los vestidos de los concheros con adjetivos como "suntuosos", "coloridos", "brillantes", pero no los describe y nos quedan dudas sobre si éstos se han enriquecido o empobrecido, si han quedado igual o si se les ha agregado algo más. Los atuendos actuales de los concheros ostentan imágenes de dioses prehispánicos, especialmente mexicas, extraídos de los códices, junto con elementos, también mesoamericanos, como grecas, signos de *ollin*, ojos-estrellas, etcétera. En la única fotografía donde se percibe el atuendo, la fotografía donde aparece ella, se pueden apreciar estos últimos elementos pero no las figuras de los dioses, pues la tapa una niña que tiene delante; además, el conchero que está a su lado pudo traer la figura de un dios en la parte posterior de su capa, que es donde los concheros cosen las imágenes. Nos falta el rico colorido de los atuendos y de las plumas, el uso de calcetines o vendas, el tipo de calzado. Hubiera servido muy bien para ilustrar la foto de un círculo de danza, una fotografía de Manuel Luna, del santo xúchil, de objetos como incensarios, campanas, veladoras, paliacates, la foto de un arreglo del altar a los muertos, de las imágenes de los santos, en fin. En lugar de las fotografías, el libro está ilustrado con escasos dibujos.

Además de la acuciosa "etnografía" que hace la autora sin ser antropóloga, resulta interesante la relación que establece con los concheros, la cual es descrita en anécdotas. A través de estas historias se puede ver cómo vivían los concheros cuando no se dedicaban a la danza, cómo se comportaban en sus casas y velorios, en los viajes y en la mesa, en cuevas y en atrios, así como las relaciones personales entre ellos, las interacciones que se daban entre ellos y las que establecían con la autora (blanca, del primer mundo y extranjera) pero sobre todo extraña a ellos, y cómo fue ganándose su confianza.

Este libro resulta interesante, ameno, de fácil lectura y rico en información. Constituye un documento y un antecedente fundamental. Asimismo, es importante para saber ubicar y distinguir a los concheros de otras agrupaciones, como son la corporación de concheros, la danza azteca y los mexicanistas, que si bien son danzantes, son confundidos por la gran mayoría de los antropólogos, o los clasifican a todos bajo el rubro genérico de "concheros". Estos grupos, a los que sigue Martha Stone y a quienes describe, son concheros *a secas*.

Revista Cuicuilco 30. se terminó de imprimir en el mes de julio de 2004. en los talleres de Compañía Editorial de México, calle Juan Aldama No. 407-C. Toluca, México, Tel.: (722) 215-21-90. El tiraje consta de 1000 ejemplares.