

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El patrimonio cultural: entre la historia y la memoria colectiva*
- ◆ *El performance de la memoria histórica en el norte de Guerrero*
- ◆ *La configuración de la memoria a través de la narrativa. Una exploración etnográfica a partir del caso de los “dueños” entre los nabuas de Pahuatlán*
- ◆ *Algunos rasgos gramaticales de las lenguas indígenas y su posible relación con la historia de sus pueblos*
- ◆ *Memoria y psicología*
- ◆ *La Colmena y los parajes del Monte Bajo en el Estado de México. Juan Antonio Azurmendi entre bosques y magueyes*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA	<i>Directora General de la Revista</i> Delia Salazar Anaya
<i>Secretaria</i> Alejandra Frausto Guerrero	<i>Consejo Editorial</i> Susana Cuevas Suárez (DL-INAH) Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH) Arturo Soberón Mora (DEH-INAH) Sergio Bogard Sierra (Colmex) Fernando López Aguilar (ENAH-INAH) María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH) Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH) Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH) Lourdes Baez Cubero (SE-INAH) Osvaldo Sterpone (CIH-INAH) Susan Kellogg (Universidad de Houston, Texas, EUA) Sara Mata (Universidad Nacional de Salta, Argentina) Susan M. Deeds (Universidad de Arizona, EUA)
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA	
<i>Director General</i> Diego Prieto Hernández	
<i>Secretaria Técnica</i> Aída Castilleja González	
<i>Secretario Administrativo</i> Pedro Velázquez Beltrán	
<i>Coordinadora Nacional de Antropología</i> Paloma Bonfil Sánchez	
<i>Coordinadora Nacional de Difusión</i> Beatriz Quintanar Hinojosa	<i>Asistente de la directora</i> Virginia Ramírez
<i>Encargado de la Dirección de Publicaciones</i> Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo	<i>Consejo de Asesores</i> Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM) Alfredo López Austin (IIA-UNAM) Eduardo Menéndez Spina (CIESAS) Jacques Galinier (CNRS, Francia) Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM) Alessandro Lupo (Sapienza Università di Roma, Italia) Josep M. Comelles (Universitat Rovira i Virgili, Catalunya, España) Lyle Campbell (University of Hawai, Manoa, EUA) Andrés Izeta (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina) Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
<i>Subdirector de Publicaciones Periódicas</i> Benigno Casas	
<i>Edición impresa</i> César Molar y Javier Ramos	
<i>Edición electrónica</i> Norma P. Páez	
<i>Diseño original de portada</i> Efraín Herrera	

Foto de cubierta:

"Casa rústica con mujer, niña y niño en los alrededores de La Colmena",
ca. 1888 © Núm. inv. 366421. Colección Juan A. Azurmendi,
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México.

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, con interlineado doble, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como *etcétera*, *verbigracia*, *licenciado*, *señor*, *doctor*, *artículo*.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, *etcétera*, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.

- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.

- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección "Cristal bruñido", enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato TIFF o JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 27, vol. 80, septiembre-diciembre de 2020, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambas otorgadas por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 18 de marzo de 2022 con un tiraje de 150 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Presentación	7
El patrimonio cultural: entre la historia y la memoria colectiva JESÚS ANTONIO MACHUCA R.	9
El <i>performance</i> de la memoria histórica en el norte de Guerrero ANNE W. JOHNSON	37
La configuración de la memoria a través de la narrativa. Una exploración etnográfica a partir del caso de los “dueños” entre los nahuas de Pahuatlán ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ	68
Algunos rasgos gramaticales de las lenguas indígenas y su posible relación con la historia de sus pueblos E. FERNANDO NAVA L.	89
Memoria y psicología ALFREDO GUERRERO TAPIA	117
Cristal bruñido	
<i>La Colmena</i> y los parajes del Monte Bajo en el Estado de México. Juan Antonio Azurmendi entre bosques y magueyes PATRICIA MASSÉ	143

Reseñas

GABRIELA PULIDO LLANO / LAURA BEATRIZ MORENO RODRÍGUEZ
**El asesinato de Julio Antonio Mella: Informes cruzados
entre México y Cuba**

REBECA MONROY NASR

163

MARÍA DEL CARMEN VÁZQUEZ MANTECÓN
*Cohetes de regocijo. Una interpretación de la
fiesta mexicana*

TOMÁS JALPA

168

Resúmenes/ Abstracts

175

Presentación

El estudio de la memoria no es nuevo, ya que su cultivo fue tema de interés de muchos pensadores desde la antigüedad, pero es hasta principios del siglo xx cuando se empieza a considerar la memoria como un proceso social gracias, en gran parte, a la influencia de la sociología francesa. Hoy en día, los estudios de la memoria colectiva se han convertido en un lugar de encuentro para el pensamiento transdisciplinario: historiadores, antropólogos, filósofos, psicólogos, literatos, neurocientíficos, museólogos, politólogos, arquitectos, geógrafos; todos tienen algo que decir sobre la memoria, aun cuando no la conceptualizan de la misma manera. También podemos pensar en las memorias de grupos sociales muy distintos, con base en identidades generacionales, étnicas, religiosas, regionales, nacionales.

En estos tiempos, de hecho, se suele hablar de una explosión de la memoria,¹ gracias a una serie de factores, incluyendo un nuevo interés en rescatar las historiografías alternativas de los grupos marginados, la creación de nuevas tecnologías de almacenamiento y transmisión de datos, el derrocamiento de regímenes totalitarios en distintas regiones del mundo cuyos crímenes “no deben de olvidarse”, además de una creciente comercialización de la memoria en distintos niveles.

¹ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Buenos Aires, FCE, 2002.

En el conjunto de artículos que aquí presentamos, las y los autores se acercan al tema de la memoria desde distintas preguntas y preocupaciones. Antonio Machuca abre el número con una serie de reflexiones sobre la relación entre la memoria colectiva, la historia y el patrimonio cultural, destacando el concepto de *memoria cultural* para profundizar en su análisis. Anne W. Johnson también retoma los nexos entre historia y memoria en el contexto de las conmemoraciones de la memoria histórica del movimiento de Independencia en el norte de Guerrero. El concepto de *performance* le permite indagar en los procesos de repetición y creatividad que marcan las relaciones entre el pasado y el presente.

Por su parte, Eliana Acosta explica las formas narrativas mediante las cuales la memoria colectiva es configurada entre los nahuas de Pahuatlán, Puebla. La autora retoma un enfoque dialógico en su análisis de dos géneros narrativos: “las palabras de los ancianos” y “las palabras ciertas”. Fernando Nava escribe desde la lingüística antropológica para diferenciar entre nociones generales del “tiempo” y el “tiempo lingüístico”. Presenta ejemplos de distintos idiomas indígenas mexicanos para mostrar las formas y los valores temporales, y relaciones entre el tiempo verbal y la historia de los pueblos indígenas. El último texto, de Alfredo Guerrero, habla de la memoria desde la perspectiva de la psicología. Este autor aboga por la necesidad de entender la relación entre la memoria colectiva e individual desde perspectivas transdisciplinarias y de la complejidad.

JESÚS ANTONIO MACHUCA / ANNE W. JOHNSON
Coordinadores del número

El patrimonio cultural: entre la historia y la memoria colectiva

JESÚS ANTONIO MACHUCA R.*

Introducción. La velocidad del cambio y el trasfondo apocalíptico

Se ha comentado que el patrimonio ha producido una obsesión por la memoria¹ y que no hay historia sin memoria.² En efecto, la idea de patrimonio implica (aunque no siempre, como veremos más adelante) la preservación de una memoria *social*. Por ello, con frecuencia se les trata indistintamente y corren la misma suerte ante lo que se presenta desde la primera década del siglo XXI como un exceso de memoria y patrimonialización.

El "Patrimonio [nos dice Pierre Nora] pasó directamente del bien que se posee por herencia al bien que nos constituye".³ Esta frase contundente tiene un carácter definitorio y fundacional que nos remite de la idea del patrimonio como posesión de bienes a la del

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Antonio Ariño Villaroya, "La expansión del patrimonio cultural", *Revista de Occidente*, núm. 250, p. 144.

² Joel Candau, *Memoria e identidad*, 2001.

³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008. Nora encabezó un ambicioso proyecto de reflexión y recuperación de la memoria y del patrimonio en Francia.

patrimonio como lo que conforma una identidad. Asimismo, indica que se ha producido un cambio radical tanto en la concepción del patrimonio como en la de época. De hecho, para este autor, *Identidad, memoria y patrimonio* “son las tres palabras clave de la conciencia contemporánea”.⁴

El patrimonio está conformado por los referentes y soportes de objetivación para que los contenidos de la memoria social puedan plasmarse. Ahora bien, de acuerdo con un concepto reciente de *patrimonio* (patrimonio cultural inmaterial), los soportes de la memoria pueden ser, además, los propios individuos que se valen de las narrativas. Ello no descarta, sin embargo, que la memoria⁵ pueda ser considerada en ocasiones como patrimonio cuando desempeña ese papel referencial, incluso donde sus objetivaciones más consistentes han desaparecido.

La preocupación por la *memoria* que en los últimos años se ha puesto de manifiesto parece deberse a la aceleración de la velocidad de la vida social que se produce en todos los ámbitos, y a la remoción, en contrapartida, de conocimientos e información crecientemente relegada.⁶ Según Joachim Félix Leonhard, “no está resuelta la archivación a largo plazo ni la cuestión de quién decide hoy [...] acerca de aquello que tendremos que recordar el día de mañana [...] quién decide acerca de los valores y objetos que serían dignos de meterse en caso perentorio de limitación, o, en su caso, de selección, en un pequeño bote, en una especie de arca virtual”.⁷

Conviene preguntarse si el afán de preservar algunos exponentes de lo que vendría a ser la *memoria del mundo* —aparte del imperativo que representa el hecho de inventariar el patrimonio cultural como una función de acaparamiento y de *control estatal de la memoria*— pudiera constituir una forma de proceder ante la premonición

⁴ *Idem.*

⁵ Esa capacidad individual y colectiva de retención, reelaboración y reinterpretación del acontecer.

⁶ Según Manfred Osten, “Vivimos en un mundo de aceleración de las modificaciones y hay un malestar en la aceleración de la transformación”. Se presenta la situación paradójica de que precisamente los *memorabilia* del recuerdo colectivo de largo plazo deben ser confiados a un medio de almacenaje del que se pueda disponer globalmente. Según Hans Magnus Enzensberger (a quien cita Osten) “los nuevos medios sólo disponen de una memoria técnicamente limitada al corto plazo. Hasta el momento no se han dado cuenta de las implicaciones culturales de este hecho”. Véase Osten, *La memoria robada*, 2008, p. 106.

⁷ *Ibidem*, p. 75.

de un fondo apocalíptico que aparece como síntoma de la conciencia contemporánea, al que habría conducido la modernidad.

La *antropología urgente* y el llamado *patrimonio en situación de riesgo* (para el que se ha creado una lista mundial especial por parte de la UNESCO) denotan la necesidad apremiante de conformar ese inventario como si fuese una selección póstuma y perentoria de la cultura. Con ello indican algo que parece una expectativa sobre la situación inminente de hallarse en los márgenes de un abismo, desde cuya orilla habría comenzado a desgajarse todo lo que históricamente ha producido la modernidad. Esto coincide con el nihilismo en el que ha desembocado el arte moderno, en el final de su metalenguaje y de su posibilidad de decir algo nuevo.

Un síntoma cuyo símil podría ser el Arca de Noé se trasluce en el Proyecto de la Memoria del Mundo de la UNESCO, pero no menos en la consigna general que se desprende de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del mismo organismo (2003) para que todos los países preparen inventarios, como si existiese la preocupación por el advenimiento de un periodo de la humanidad del que podría no quedar memoria. Quizás algo de la fiebre patrimonial de las recientes décadas sea la expresión de un estado de ánimo que se vincula a la crisis cultural que se ha experimentado desde la década de los años ochenta del siglo XX.

Ello también ha dado lugar a la preocupación de que esa remoción y pérdida de información incluye —a muy corto plazo— a los propios medios de preservación: las tecnologías mediante las cuales se ha preservado gran parte de la memoria de la humanidad en las últimas décadas.⁸ Y es que, como sostiene Manfred Osten: “la digitalización que se ha llevado a cabo en *la memoria del mundo*, deja afuera a aquella herencia memorística inmaterial de la memoria colectiva especialmente amenazada, a la que Lévi Strauss ha aludido: los cantos transmitidos, los relatos, los rituales, y las fiestas cuya

⁸ También en la literatura se expresa esa desazón. El escritor W. G. Sebald (Austerlich) al ver que todo a su alrededor se deshumaniza o desaparece y que incluso la Historia misma se desvanece, señala que: “Esto no es un lamento general [...] porque siempre ha existido la desaparición, pero nunca a este ritmo. Es aterrador mirar cuánto daño y extinción se ha causado durante los últimos veinte años y el proceso de aceleración parece imparable. Conviene que la literatura se haga cargo de esta consternación”, citado por Enrique Vila-Matas, *Dr. Pasavento*, 2008, p. 40.

realización va indisolublemente unida al ejercicio y a la transmisión a través del ser humano”.⁹

A su vez, Reinhart Kosselleck ha planteado que se produce una: “aceleración de la experiencia como un criterio central de la modernidad [...] experiencia de amnesias aceleradas”, y “[...] de una aceleración sin parangón del olvido”.¹⁰

En ese contexto, la dificultad de recuperar la información almacenada en soportes que devienen obsoletos denota una paradoja: que el riesgo de pérdida se presenta en condiciones de sobre saturación de una gran cantidad de información. Lo que hace recapacitar sobre la importancia que han tenido diversas formas (mnemónicas) de transmisión aseguradas por medios culturales, incluso a largo plazo.

En la década de los años ochenta, Hermann Lübbe advertía sobre el historicismo expansivo de nuestra cultura contemporánea, afirmando que “jamás, hasta ahora había estado un presente cultural tan obsesionado por el pasado”, constatando que la *musealización* había impregnado todas las áreas de la vida cotidiana.¹¹ Esta mutación constituye sin duda uno de los retos principales del patrimonio y de la memoria. El efecto nostalgia que analiza Arjun Appadurai en *La modernidad desbordada* aparece como uno de sus síntomas más evidentes. Sólo que con frecuencia este sentido de menoscabo no se hace acompañar por el trabajo de la memoria.

Transformaciones del patrimonio

Se pueden mencionar por lo menos tres tipos de transformación a los que se han visto históricamente sujetos el patrimonio y la memo-

⁹ Manfred Osten, *La memoria robada*, 2008, p. 76. Una postura optimista al respecto es la que refiere la interacción entre el patrimonio cultural y la sociedad del conocimiento en alusión al *patrimonio digital* o *patrimonio cultural numérico*; véase Isabelle Vinson, “Las utilidades del patrimonio en la sociedad de la información”, en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información* (1), 2002; y lo que se conoce como *memoria informacional*, en Alain Renaud, *La memoria y el universo digital: algunas vías exploratorias filosóficas para meditar nuevas prácticas de memoria en la era informacional*, en Isabelle Vinson, *op. cit.*, pp. 8-18.

¹⁰ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, 2002, p. 13.

¹¹ Citado por Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, 2002, p. 60.

ria: 1) la del propio patrimonio cultural, 2) la del Estado y la sociedad y 3) la de la modernidad con la idea de progreso.

Transformación de la noción de patrimonio cultural

Aparte de que el patrimonio cultural se ve sometido al intenso cambio del entorno, su evolución hacia una noción desmaterializada da lugar a facetas novedosas aunque no menos problemáticas para el discernimiento de él. Así, algunos medios de transmisión y contenidos de la memoria son considerados parte del patrimonio. Una distinción entre patrimonio cultural y memoria se puede advertir de forma notoria en relación con la cultura. Como hemos dicho, el patrimonio comprende aquellos elementos particularmente destacados y reconocidos que tienen una función como *significantes* o *referentes* colectivos. La memoria puede hacerse extensiva a los propios significados que comprende la cultura. No se limita a sus exponentes más representativos: lo permea todo.

Por su parte, en su modalidad más reciente, el patrimonio puede llegar a formar parte del sujeto portador que lo trasmite y por quien se hace manifiesto a través de su actividad vital. Pero ahora resulta más difícil distinguir entre memoria y cultura inmaterial; por ejemplo, cuando se trata de códigos o esquemas de comportamiento adquiridos. Pierre Nora alude a lo que denomina *memoria-patrimonio*,¹² lo que representa un tipo y una etapa del patrimonio cultural de una nación. Ello supone que la relación entre patrimonio y memoria es históricamente variable y uno u otro pueden predominar en cierto aspecto dependiendo del caso.

La transformación del Estado

Dos fenómenos que han tenido un papel determinante en la configuración del patrimonio y de la memoria en diversas partes del mundo son la desaparición de la sociedad tradicional campesina, ante el embate de la industrialización, y el crecimiento de las grandes

¹² Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, p. 195. Nora alude además a tres tipos más de memoria nacional: memoria-Estado, memoria-nación y memoria-ciudadano, *ibidem*, pp. 95-96.

ciudades y la retracción del Estado como productor del discurso patrimonial de la sociedad. La transformación del Estado-nación en los años setenta ha conducido (particularmente en los países europeos) a la transición de una identidad de tipo nacional a una de tipo patrimonial, como señala Pierre Nora,¹³ consistente en la difusión y proliferación de numerosos exponentes históricos y culturales, y a la vez como una categoría destacada. Es como si al replegarse el Estado, abandonando sus funciones de protagonismo cultural, hubiese dado lugar —en contrapartida— al fenómeno de *patrimonialización* general de la sociedad. Del mismo modo, la memoria (histórica y nacional), así como el propio patrimonio cultural, pasaron de ser monopolio del Estado a diseminarse y multiplicarse en las memorias de los más diversos grupos sociales, a nivel regional y local.

El imperativo del progreso como episteme

La *episteme* moderna, tan ampliamente compartida por las distintas clases sociales, ha dado lugar a un trato ambivalente con respecto del pasado histórico, como aquello que se debe dejar atrás por su anacronismo y denota una compulsión *thanatofóbica* (por decirlo así) que asocia el pasado a lo muerto, muy socorrida a lo largo del siglo XX, que ya se vislumbraba en la visión revolucionaria y en la concepción proléptica del socialismo de mediados del siglo XIX. Incluso, en un pasaje crítico, incisivo y mordaz del *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx,¹⁴ el pasado, que por otra parte ensalzaban los románticos, aparece en su aspecto de negatividad.

En esta obra de polémica y de agudo análisis histórico y político, el recurso a las figuras del pasado por parte de los actores sociales es visto como un intento de resucitar a los espectros que deberían ser conjurados, puesto que “oprimen el cerebro de los vivos”. Y no

¹³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008.

¹⁴ “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen voluntariamente, no bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las encontradas inmediatamente, establecidas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos creen ocuparse justamente de ello, para transformarse y revolucionar las cosas, para crear algo nunca visto, precisamente en tales épocas de crisis revolucionaria, conjuran temerosos en su ayuda los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus lemas de batalla, sus trajes para, en este disfraz de viejo venerable y con este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”. Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, 2013, pp. 33-34.

obstante se les invoca para revestir las nuevas escenificaciones (políticas) del presente con una apariencia venerable, pero cuya representación deviene en farsa.

De manera significativa, y pese a todo, ese recurso a la investidura con los elementos del pasado respondía a la convicción de que en el pasado es donde puede encontrarse la clave de las soluciones del presente. Esa certeza corresponde a un régimen de historicidad del siglo XVIII, mientras que la modernidad mira escrutadoramente hacia el futuro. Francois Hartog ha denominado a estos distintos modos de considerar la relación con el pasado, y por tanto con el patrimonio, como *regímenes de historicidad*.¹⁵

En la actualidad, y desde una perspectiva diferente, se reconoce la necesidad de preservar y proteger cierta clase de bienes —intentando captar incluso algo de su influjo y de su atmósfera— como un *deber de compensación y restitución*, tratándose de un pasado (histórico y cultural) que se distingue ante todo por la evidencia de su desaparición.

Todo el tema patrimonial y de la memoria social se da en torno de la restitución o de la preservación de lo que ha legado la propia sociedad frente a la amenaza de una extinción ocasionada que acentúan la modernidad y la postmodernidad.

Confluencia entre el patrimonio y la memoria

Jean Davallon señala que “La memoria constituye el saber lateral que permite otorgar a los objetos inmateriales su estatus de patrimonio”.¹⁶ De este modo, a su vez, la memoria adquiere el estatus de un saber legítimo al garantizar la existencia y la naturaleza de ese objeto ideal que es el objeto inmaterial.¹⁷

Por otro lado, cuando Pierre Nora señala las características de la memoria colectiva para indicar la oposición en que se halla con respecto de la historia, no deja de sorprender la similitud que presenta aquélla con respecto del patrimonio cultural inmaterial. Podemos advertir que la descripción que nos ofrece de los atributos de la

¹⁵ Francois Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, 2007.

¹⁶ Jean Davallon, *Mémoire et patrimoine: pour une approche des régimes de patrimonialisation*, 2015, p. 14.

¹⁷ *Idem*.

memoria también son los del *patrimonio cultural inmaterial*.¹⁸ En su caso, el patrimonio cultural se nutre constantemente de la historia, pero también de las características y virtudes de la memoria colectiva, con todo y sus veleidades e inconsistencias. A su vez, Luc Brisson enuncia los elementos que intervienen para que algo sea objeto de una memoria colectiva:

[...] sólo llega a ser objeto de memoria colectiva un acontecimiento que sale de lo ordinario y que además posee una significación en el marco del sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión, tanto si ese acontecimiento se ha desarrollado en el interior de esta colectividad como en otra parte. En otras palabras, los criterios que permiten a la memoria colectiva hacer una selección entre el conjunto de acontecimientos son de dos órdenes. Se trata de un criterio objetivo: la *singularidad*, lo que presenta una diferencia con respecto al orden habitual de las cosas; y de un criterio ético: la *ejemplaridad*, lo que puede integrarse en el sistema de valores reconocido por la colectividad en cuestión.¹⁹

¿Qué es esto, sino las condiciones que se hallan presentes para dar cuenta de la selectividad del patrimonio?: salir de lo ordinario, poseer significación para una colectividad, ser resultado de una selección; destacar por su singularidad y ejemplaridad. Esto es precisamente lo que se requiere para la identificación del patrimonio cultural inmaterial.

¹⁸ “Memoria, historia: lejos de ser sinónimos, tomamos conciencia de que todo las opone. La memoria es la vida, siempre llevada por grupos vivientes y este título está en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible a largas latencias y repentinas revitalizaciones. La historia es la reconstrucción, siempre problemática e incompleta, de lo que ya no es. La memoria es un fenómeno siempre actual, un lazo vivido en presente eterno; la historia, una representación, del pasado. Porque es afectiva y mágica, la memoria sólo se acomoda de detalles que la reconfortan; ella se alimenta de recuerdos vagos, globales o flotantes, particulares o simbólicos, sensible a todas las transferencias, pantallas, censura o proyecciones. La historia, como operación intelectual y laica, utiliza análisis y discurso crítico. La memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja, siempre procesa” [...] “hay tantas memorias como grupos; que ella es por naturaleza múltiple y desmultiplicable, colectiva, plural e individualizable. La historia, al contrario, pertenece a todos y a nadie, lo que le da vocación universal” (Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, pp. 20-21).

¹⁹ Luc Brisson, *Platón: las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, 2005, p. 32.

En México, el patrimonio cultural es también histórico (se puede constatar en el papel que ha tenido el Instituto Nacional de Antropología e Historia), y a partir de ese énfasis la noción adquiere un sentido particular. La historia y la memoria colectiva se hallan entrecruzadas. Por ello, cuando se difunde la importancia del patrimonio cultural inmaterial, éste aparece también como materia histórica en lo que se ha llegado a denominar *patrimonio cívico*, lo que obliga a considerar diferentes planos analíticos. Así, por ejemplo, para la noción del patrimonio inmaterial no importa tanto la veracidad histórica de aquello que suscita la *identificación* de los sujetos, como la significación que otorgan a sus representaciones. Lo mismo sucede con los procesos de legitimación de las identidades —muchas veces virtuales o de origen incierto— de numerosos grupos.

Por otra parte, el patrimonio cultural participa de características que son comunes a la memoria colectiva y a la historia. Una de ellas es su relación con el componente mítico que persiste en la memoria social. Nos preguntamos si podría considerarse como su lugar de recuperación y conciliación.²⁰

Para la percepción antropológica, el elemento mítico ilumina a la historia y le aporta una dimensión simbólica de valor hermenéutico indiscutible, desde cuya perspectiva la historia nacional puede llegar a ser resignificada con una nueva fuerza reivindicativa. En estos casos, la historia y el mito se entretajan en una unidad sin solución de continuidad. Todo esto nutre al patrimonio.

Si se pone atención en lo que consiste la memoria colectiva, quizá se pueda formular una definición más acabada y de mayor alcance del propio patrimonio cultural inmaterial, dando cuenta de su multiplicidad y de su carácter colectivo; de su papel en la reelaboración social de los hechos históricos; y de su estatuto simbólico que dimana de un medio proteico como es el de la memoria y el de las representaciones sociales.

²⁰ Si Pierre Nora tiene razón, entonces, una institución como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) alimenta, por un lado, a la *memoria colectiva* desde la preservación y difusión del *patrimonio*; mientras que por otro, la desaloja desde la *historia*, como una práctica profesional de la propia institución. Pero el *patrimonio cultural* tiene que ver con ambas, especialmente en una institución que ha generado referentes tan relevantes de la identidad nacional. Por un lado, ha jugado un papel de soporte de los ingredientes que han formado parte de una ideología nacionalista, y por el otro, de una institución de investigación científica.

El patrimonio cultural, pero principalmente el histórico, tiene entre sus fuentes a la historiografía y a la historia como una disciplina; sin embargo, se ve siempre permeado —y a contrapelo— por las representaciones sociales imaginarias. Incluso, cuando se alude al “patrimonio de la nación” queda duda sobre ¿qué tanto es resultado de una depuración aséptica y comprobada de los hechos históricos, o es que se resuelve en una imbricación siempre mediatizada por las representaciones sociales imaginarias? En efecto, existe un punto del pasado en el que el mito y la historia se confunden. No se trata de la relación entre verdad y ficción. En el mito se puede descubrir el sentido profundo que subyace a la historicidad de los hechos.

Virtudes patrimoniales de la memoria social

La noción de patrimonio cultural que recibimos, por lo general, es producto de una representación social y se transmite gracias a la memoria, que viene a ser su aspecto más dinámico. Además, la memoria social permite reivindicar un patrimonio como algo distinto del modo como habitualmente se le concibe desde el discurso estatal o desde las “políticas de la memoria”.²¹ El imaginario social contribuye a mitificar figuras de héroes regionales que suelen omitirse en la historia oficial (como Pedro Ascencio Alquisiras en el estado de Guerrero), incluso figuras paradójicas como el propio rey de España en los relatos que recoge Eric van Young.²²

Se pueden mencionar por lo menos tres características de la memoria social que desbordan el modo en que la historiografía convencional enfoca los procesos histórico-sociales: en primer lugar, está el hecho de que la memoria social hace posible la inserción del componente mítico; en segundo lugar, hace posible visualizar los personajes históricos en su carácter simbólico y polisémico o en su

²¹ El caso del desempeño heroico del coronel Felipe Santiago Xicoténcatl del batallón de San Blas durante la intervención norteamericana en México, sería un ejemplo de metonimización o de una *economía mnemónica*, a partir de la cual, oficialmente, se ha hecho sobresalir a los Niños Héroes, mientras se omite el papel desempeñado por distintos protagonistas. En casos como el de Xicoténcatl se incurre en una omisión discriminatoria en el plano de la memoria histórica, que podría justificarse en el orden de la selectividad patrimonial (lo que induce a pensar en su función ideológica), pero que en el plano del relato histórico nacional no deja de ser una mutilación.

²² Eric van Young, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México (1810-1821)*, 2006.

ambivalencia (por ejemplo, la figura de Emiliano Zapata); en tercer lugar, la constante resignificación y el énfasis recreativo que se lleva a cabo mediante la representación y la escenificación de los hechos y de los personajes históricos. Esto no sería posible desde una noción de lo patrimonial que se alimenta sólo de la historiografía y de las versiones autorizadas de la historia nacional.

La memoria se preserva tanto en relación con el patrimonio objetivado (material) como en su condición subjetivada (vivo o inmaterial). El patrimonio cultural sirve de soporte, apoyo o referente de la memoria y de la identidad. Aunque, como señala Pierre Nora: “Si aún habitáramos nuestra memoria, no necesitaríamos destinarle lugares”.²³ Sin embargo, esa relación de pertenencia con respecto del patrimonio que involucra al sujeto ha hecho posible también su instrumentación ideológica y de movilización de voluntades por el Estado.

La memoria tiene (como representación mental compartida) una función activa en relación con lugares y momentos evocados, así como con acontecimientos que se asocian a los bienes patrimoniales. En contrapartida, existen elementos del patrimonio cultural que —desde su fijeza relativa— sirven y motivan para activar la memoria como objetivo e impelen a la investigación y a la pesquisa sobre los acontecimientos y los personajes a los que han estado ligados, o bien, la preservan en sus símbolos. Pero también se presentan soportes patrimoniales de tipo performativo que transmiten modelos de acción y valores que hacen explícitos (de manera viva), sirviendo como vehículos de memoria.

Una paradoja del fenómeno en virtud del cual un bien se convierte en patrimonio cultural consiste en que, en ciertos casos, el encumbramiento de exponentes de este tipo depende no menos del carácter enigmático de ellos. Éstos se convierten en *significantes* no tanto por lo que comunican sino por lo inescrutable e inefable que son.²⁴

²³ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008, p. 20.

²⁴ Existen numerosos ejemplos en Japón, Medio Oriente, así como en África y Melanesia. Se pueden ver los trabajos de Maurice Godelier, *El enigma del don*, 1998; y Marc Augé, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, 1996.

La memoria ritual es una práctica en la que confluyen tanto el patrimonio cultural como la memoria colectiva y la cultural. La pérdida de memoria da lugar a la profusión simbólica y ritual. Gershom Sholem (2012) recurre a una parábola para mostrar que el último reducto de una tradición que se va olvidando, incluso más allá del ritual, es la historia que queda por contar. Nos preguntamos si el patrimonio podría llegar a ser el resultado de lo que es culturalmente residual: un recipiente al que se ha remitido más de lo que se olvida que de lo que se recuerda.

En otros casos, el rito funge como una mnemotecnia. La metonimia gestual es parte del despliegue de la memoria en el plano simbólico. Ese modo de proceder responde al esfuerzo por preservar el patrimonio. Se ha dado en pensar que las manifestaciones de este tipo, como la propia tradición oral o la música, son esencialmente frágiles, evanescentes y, por tanto, efímeras; sin embargo, muchas veces han dado prueba de una persistencia milenaria que sobrepasa a la duración de los monumentos más sólidos.

La memoria como ética y solución imaginaria

La memoria se halla ligada indisolublemente a las estructuras afectivas, y se asemeja en ese sentido a lo que Raymond Williams ha denominado *estructuras de sentimiento*.²⁵ El nacionalismo, por ejemplo, vendría a ser una estructura de sentimiento, además de la amalgama que incluye una convicción y una voluntad, así como una organización discursiva que puede ser de índole doctrinal sobre una representación de la nación. Por otro lado, es un vehículo del imaginario social.

Un acontecimiento histórico, como el “Abrazo de Acatempan”, con motivo de las fiestas patrias en el estado de Guerrero, posee una dimensión ética y simbólica. Podría decirse que la colectividad produce la memoria de hechos que no tuvieron lugar, pero que debieron haberlo tenido. Con este imperativo ético-simbólico llena un hueco histórico ante la insatisfacción que deja un sentido de *incompletud*, y solventa lo que los actores reales no consumaron. De esa manera

²⁵ Raymond Williams, *Literatura y marxismo*, 2009.

realiza de modo imaginario el “abrazo” que precisamente proporciona sentido al ritual cívico. Con ello se representa lo que se habría esperado que se llevara a cabo como un acto de justicia. Un ejemplo más, marcadamente irónico, es aquella representación popular en la que el rey de España es apresado, viaja a la Nueva España y visita los hogares tras una máscara de plata, lo cual se puede apreciar como una auténtica *realización* imaginaria.

¿Recuerdo o retención de esquemas básicos?

Sucede que muchas veces se toma como *memoria* lo que en realidad es la memorización de modelos, símbolos, estructuras de relatos, e incluso ciertas disposiciones somáticas, etc., asimilados y transmitidos por los sujetos en el seno de un determinado medio y grupo cultural.

Pero esta memoria puede ser también, por ello mismo, un acopio de las representaciones sociales imaginarias de una sociedad, más que la impresión de una experiencia directa. No se basa en la dimensión cronológica y temporal. Es una memoria de lo que no puede confirmarse, y puede confundirse con el mito. En ese sentido, lo que aparece como *memoria étnica* vendría a ser la persistencia de representaciones sociales imaginarias de un grupo cultural. Esto sucede porque lo que conforma a dicho grupo es también el conjunto de sus representaciones identitarias. Éstas (como sucede en el caso de Pedro Ascencio Alquisiras)²⁶ pueden darle una densidad particular al conocimiento de los hechos históricos y se revierten sobre los mismos dándoles una profundidad y riqueza simbólica.

Por otra parte, cuando se trata de la memoria adquirida durante el tiempo de vida de una persona, lo que se aprende llega a formar parte de la propia subjetividad e identidad, al grado de que muchas veces difícilmente se llega a distinguir lo experimentado de lo aprendido, especialmente si esto se ha dado en una etapa temprana de la infancia. En efecto, ¿cuánto de lo que se da por mnemónico o memorístico no es sino la reproducción de un modelo, que puede ser también discursivo, de un *habitus* adquirido, más que de una memoria en sentido estricto? Incluso podría considerarse al *habitus*

²⁶ Véase Anne Warren Johnson, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el norte de Guerrero*, 2016.

como una versión contemporánea de lo que en un tiempo distinto se atribuyó a las *reminiscencias*.

Hay memoria de figuras transhistóricas, como la que en México evoca a la Llorona (desde la sociedad prehispánica a la colonial y aún en el siglo XX) o cuyo valor cambia de signo con el tiempo en el imaginario colectivo, como en el caso de la Malinche. La concentración simbólica de estas figuras acentúa su carácter patrimonial, como sucede en el caso de las diversas representaciones de ambas figuras a lo largo y ancho del país.

Los retos

Hay retos y riesgos que se perfilan en la relación entre el patrimonio cultural y la memoria. Podemos mencionar algunos.

Significantes sin memoria

La memoria histórica y social de las colectividades y de los pueblos hace posible la existencia de un patrimonio cultural, pero ciertos espacios sacralizados tienen la función de significantes y se asocian con frecuencia al patrimonio cultural. Su consagración se da a pesar (o en virtud) de una ausencia de memoria e incluso de su aparente carencia de significado.

Estos lugares u objetos sagrados (en el Medio Oriente o Japón, como el *toko no ma* como habitáculo sagrado) parecen indiscifrables. Incluyendo ciertos objetos (fetiches)²⁷ o piezas estéticas musealizadas. Una parte de la memoria sobre lo que no puede ser recordado debido a las vicisitudes y al paso del tiempo se habría asimilado, no obstante, a lo que se conoce como patrimonio cultural. Eso quiere decir que existe un aspecto del patrimonio histórico y cultural en el que el significado de ciertos bienes puede ser conjetural; se presenta una ausencia de memoria, y acaso queda su huella (esa pista analizada por Paul Ricoeur). De hecho, ya se utiliza la palabra “memoria” de un modo que en ocasiones podría parecer abusiva, pues se aplica a lo que no es —ni podría ser— recordado por los individuos sino sólo ser transmitido, como la “memoria” de los ancestros. También

²⁷ Véase Marc Augé, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, 1996.

llega a suceder que la transmisión prevalezca como una compulsión sobre el conocimiento de su contenido.

La memoria (como ha señalado Agnes Heller)²⁸ se preserva en las formas de la cultura, tanto en los objetos como en las prácticas que se ponen en movimiento (destrezas, juegos, formas artísticas o rituales), incluso de modo codificado o simbolizado bajo la forma de estructura del relato y el mito. Y todavía así, quizá por ello, encapsulada para efectos de su transmisión, a espaldas de la conciencia de sus portadores.

Ciertos bienes patrimoniales son considerados como exponentes que hay que descifrar. No sería difícil imaginarlos a semejanza de la porción de un fractal que reproduciría una parte alícuota del conjunto al que ha pertenecido, preservando con ello el secreto de la totalidad de la que ha formado parte y podría desplegarse, haciendo posible así, la recuperación del pasado en una memoria encapsulada.

Esto es, desde luego, materia de discusión, sobre todo cuando la confianza en este supuesto ha sido objetada con el argumento de que existen sólo elementos únicos y singularidades históricamente irrepetibles. Desde una posición escéptica quedan siempre cabos sueltos. Incluso, al punto de no estar seguros si las sociedades que nos preceden fueron enteramente como las imaginamos. Los progresos logrados con el conocimiento histórico habrían dejado asimismo un margen residual de incertidumbre acerca de épocas y de mundos de vida sobre los que no sabemos qué tanto nos hemos perdido, pues no hay testigo que pueda asegurar la fidelidad de un testimonio que el paso del tiempo ha encargado de ocultar.

Pueden haber existido formas de vida y de progresos de los que no se tiene la menor idea; conocimientos que no han dejado casi rastro. De modo que podríamos preguntar: ¿cuántas veces habremos vuelto sobre nuestros pasos a formas anteriores de desarrollo, ignorantes de lo que ya se ha logrado? Porque en donde no hay memoria, se está condenado a repetir.

Algunos cuestionamientos que se hacen a la memoria pueden aplicarse por igual al patrimonio cultural. Así, por ejemplo, a propósito de que el acto de recordar modifique ya en alguna medida el hecho recordado, por lo menos en relación con la manera como se

²⁸ Agnes Heller, "Memoria cultural, identidad y sociedad civil", *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2, 2001.

le experimentó originalmente. Lo mismo se aplica como cuestionamiento al patrimonio: si lo que se toma como auténtico no es ya sino una determinada manera de interpretarlo y de modificarlo de acuerdo con la situación y con el punto de vista del presente.

Guardar para nadie

El archivo no tiene sólo la función de resguardar la información que contienen los documentos de una época, sino que responde también a un afán de memoria que persigue a la cultura como su sombra. Así, los presagios del nuevo siglo nos colocan ante la inminencia de una condición metafísica que se asemeja a la que concibió Borges en su biblioteca de Babel, tan infinita como inabarcable. Pues, ¿qué caso tendría un gran archivo que sobrepasase la capacidad de uso y aprovechamiento de éste? Con la salvedad que ha señalado José Saramago de que en un futuro (siempre abierto) quizá alguien podía hacerlo. Es así como puede justificarse un elemento de cultura latente en espera de que alguien llegue a insuflarlo de nueva vida.

Una versión en constante recambio es la Enciclopedia, a la que nos remite Umberto Eco. Ésta engloba todo lo que un grupo social sabe sobre el mundo,²⁹ siendo una forma optimista y algo distinta —si bien no menos borgiana— de la memoria universal que siempre se está renovando, aun si es sólo de modo parcial. Ya que la porción almacenada va formando parte cada vez más de una especie de *archivo muerto*, como las palabras que, aunque siendo parte del idioma, sólo encontramos en los diccionarios.

Ante la perspectiva de una sociedad en la que se acumulan restos vacíos, como ha señalado Marc Augé desde la antropología y Roland Barthes desde la semiología,³⁰ todavía se puede contar con la memoria, en sus diversas manifestaciones y soportes, como un modo de recuperación y de preservación indispensable para la existencia de un patrimonio cultural, depositándose en lugares, objetos y sujetos vivos a través de los cuales se pone en circulación.

²⁹ Umberto Eco, *Cultura y semiótica*, 2009, p. 31. Esta Enciclopedia, nos dice: “es potencialmente infinita porque es móvil, y los discursos que hacemos tomándola como base la ponen una y otra vez en duda”, y se actualizan “haciendo que algunos viejos entren en crisis”, *ibidem*, p. 32.

³⁰ Para Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 2003, p. 110: “La ruina es el tiempo que escapa a la historia [...] se pierde en el pasado y surge en el presente como un signo sin significado”.

Se ha albergado la idea de que la cultura es un proceso de acumulación incesante. Sin duda, cierta acumulación es consustancial a todo proceso cultural, y de ese modo juega un papel en su función de respaldo simbólico. Además de que es una categoría estrechamente asociada al paradigma objetivista y monumentalista de la cultura. Pero, acopiar a toda costa podría ser un gesto de anticuario.³¹ A la inversa, la pérdida cultural también puede ser algo motivado. Aristóteles menciona en la *Poética* que muchísimas tragedias habían desaparecido; a lo que Umberto Eco se preguntaba por la causa de que eso hubiese sucedido. Quizás, entonces, el proceso de depuración que se ha atribuido por exclusivo al patrimonio cultural es una característica de la cultura en general. Y habría bienes que corriendo mejor suerte se reservarían en el depósito cultural a la espera de una mejor oportunidad, pudiendo pasar a formar parte de las muestras más apreciadas, como han sido ciertas obras destacadas. A lo que vamos es que entre la *memoria funcional* y la *acumulada* habría más bien un movimiento de recambio incesante. Sin duda, el archivo y la biblioteca han sido hasta hoy la metáfora por excelencia de la cultura en general.

En la idea postmoderna de que la cultura es ante todo cambio se vislumbraría el final del *Homo conservator*, pero con ello la cultura del almacenamiento y de la conservación ha dado paso a la moderna sociedad del desecho. Ante esa perspectiva, el principio económico de selección y el de renovación, que representan una necesidad tanto de la memoria como del patrimonio, adquieren su mayor importancia.

Esto incluye el hecho de que las culturas no sólo sirven para conservar y transmitir la información que resulta útil para su supervivencia, sino también para cancelar la información que se considera excedentaria, por lo que tienen una función reguladora. “La cultura misma es un proceso continuo de reescritura y selección de la información [...] selecciona los datos de la propia memoria”.³²

³¹ Según Jan Assmann “[...] sólo en las sociedades iletradas u orales coinciden el volumen de lo que se precisa y la totalidad de la memoria cultural. En las sociedades con escritura, el sentido de lo que se transmite y se traspone a formas simbólicas crece hasta crear archivos gigantescos de los que sólo algunas partes importantes —más o menos limitadas— más o menos se necesitan, se ocupan, se cultivan, mientras que alrededor se acumulan áreas enteras de lo que ya no se precisa, que en última instancia equivalen a la extinción y el olvido total”. Por eso, Aleida Assmann ha hecho una distinción entre *memoria funcional* y *memoria acumulada*. Este último concepto abre posibilidades orientadas a las formas culturales del inconsciente.

³² Umberto Eco, *Cultura y semiótica*, 2009, p. 40.

Sólo que se ha llegado a un punto en el que se debate en términos sociales a quién le corresponde —como un derecho— la decisión de qué se considera como superfluo o rescatable. A ese respecto, los criterios subyacentes en la función reguladora de la cultura podrían ser eminentemente ideológicos. Y en ese contexto, la pregunta por el *sujeto* cobra una importancia central.

Por otra parte, como sostiene el autor, un saber que se conserva es siempre actualizable, así se haya preservado desde hace siglos. Una parte del patrimonio cultural podría permanecer como un depósito de elementos o de datos reunidos que se conservan de forma latente y a partir de un momento dado reincorporarse a usos renovados. Esta suerte de reactivación es propia tanto del patrimonio como de la memoria. Una parte considerable del patrimonio histórico ha pasado a representar este papel.

Inflación de memoria y sobre patrimonialización

Con el cambio de siglo tuvo lugar un fenómeno de producción de información abrumador, de museografía, de cinematografía y de literatura, incluyendo de la ficción histórica que se hizo pasar como la recuperación de la memoria de la humanidad, especialmente la que se refiere a la experiencia del llamado *Holocausto* del siglo XX durante la Segunda Guerra Mundial, en el sentido de que hay quienes han llegado a negar la realidad del acontecimiento y la veracidad de la memoria de los sobrevivientes.³³ Así como, por el otro lado, a un fenómeno de proliferación cinematográfica y literaria desbordante, del tipo de la ficción histórica.

Ese proceso ha sido equivalente y corre paralelo al afán de patrimonialización³⁴ que se fomentó con el inicio del siglo XXI. Esta forma de distinción, promovida por los estados y organismos supranacionales como la UNESCO, consiste en proclamar el patrimonio, muchas veces ya existente, por lo menos para sus depositarios, en lo que parece un intento de hacerle sobrepasar los límites de su ámbito de reconocimiento, dándole una proyección global.

³³ Se trataba de un revisionismo histórico que se alimentó de un relativismo hermenéutico que cuestionaba la veracidad de los testigos y de los testimonios. Véase Régine Robin, *La memoria saturada*, 2012.

³⁴ Véase, por ejemplo, Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, 2006.

Y también se ha producido en su contraparte, pero en la misma dirección, una serie de “movimientos de demandas crecientes de reconocimiento de memorias colectivas’ [...] ‘vértigo de la conservación y la musealización, saturación y tiranía de la memoria’”, nos dice Jean Louis Tornatore.³⁵

Dicha proliferación contrasta con el supuesto de que el patrimonio se caracteriza nada menos que por ser el resultado de una selección, incluso —y quizás, sobre todo— una metonimización³⁶ de los elementos culturales.

Por ello es por lo que al generalizarse el fenómeno de patrimonialización se produce una forma de *delicuescencia* (como un cuerpo que se disuelve al absorber la humedad del medio) porque la patrimonialización ya no es, entonces, la excepción sino la regla, y los más diversos actores sociales buscan conseguir la patrimonialización de sus exponentes culturales: ese distintivo, creado por la UNESCO, parece lanzado como un experimento para probar su hegemonía cultural. El carácter excepcional y la singularidad que ameritan los exponentes propuestos para su reconocimiento se disuelven en lo común por efecto de una imitación compulsiva y de una multiplicación que, por lo menos en su etapa inicial, produce una saturación provocada por la demanda de reconocimiento y la de aparecer en las listas.³⁷

En efecto, la patrimonialización se lleva a cabo a partir de una selección promovida desde el Estado, por la cual se distinguen ciertos bienes que pasan a formar parte del inventario nacional de *patrimonio cultural inmaterial*, algunas de cuyas manifestaciones pueden llegar a formar parte de la *Lista Representativa* mundial.

Son múltiples los casos en los que la proclamación de ciertos exponentes ocasiona la superposición de un “significado” adicional a las propiedades que se le atribuyen; y con ello, un desdoblamiento del significado propio del referente patrimonial, puesto que estos bienes ya son de por sí un patrimonio para los miembros de una localidad. Con ello se consuma lo que se puede denominar *refunda-*

³⁵ Jean Louis Tornatore, “L’esprit de patrimoine”, *Terraine. Anthropologie et Sciences Humaines*, núm. 55, septiembre de 2010, pp. 106-115.

³⁶ Sobre la metonimización, véase Llorenç Prats, “El concepto de patrimonio cultural”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11.

³⁷ Esto se produjo en relación con las listas de Patrimonio Mundial de la UNESCO, y después con la saturación que desbordó la capacidad de recepción de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial del mismo organismo.

ción patrimonial o *re-patrimonialización* sobre bienes que corresponden a una conciencia o *episteme* patrimonial establecida en el marco del Estado-nación. Y esa imposición —*in situ*— sobre el propio bien proclamado responde ya a la lógica de la globalización. Con ello se suscitan *disonancias*³⁸ sobre las diferentes perspectivas que ya de por sí existen en el seno de una comunidad con respecto de un mismo bien. La memoria social tiene su propia lógica, pero se entrelaza de forma por demás compleja con las decisiones que provienen del Estado cuando éste busca asegurar algo como memorable mediante una patrimonialización que, por regla, es motivada políticamente, incluso desde las propias dinámicas supranacionales.

Aun así, se dan casos en los que los habitantes de una localidad buscan la proclamación por parte de la UNESCO de los bienes y celebraciones que representan su memoria histórica y cultural.

La pregunta acerca de la fuente de la producción del sentido

Eric Hobsbawm y Terence Ranger han mostrado que puede haber una *invención de la tradición* y de la identidad.³⁹ La pregunta que surge es: ¿cómo opera la memoria colectiva o cultural en esos casos? En ese plano, uno puede encontrarse ante referentes de identidad y de tipo patrimonial que habrían sido producidos *exprofeso* para contar con un elemento destacado que ocupe el lugar de aquello que habría de producir un sentido. En estos casos se invierten los términos del proceso: la sociedad, o la comunidad, erige aquello que habría de constituirlo. Esto conduce a la pregunta siguiente: ¿se puede *crear* en la realidad de aquello que ha sido inducido por uno mismo? O bien, que una sociedad devenga amnésica con respecto de sí misma o de un momento suyo, como un olvido del origen. Pero en este caso, todas las tradiciones son inventadas. Tratándose de la tradición como algo que compete a la memoria y al patrimonio, la idea de la *invención de la tradición* nos coloca ante un patrimonio cuya instauración responde a una intención o finalidad predeterminada y cuyo fundamento sería de orden eminentemente pragmático.

³⁸ J. E. Tunbridge y G. J. Asworth, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, 1996.

³⁹ Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, 2002.

Otra situación es la de los “recuerdos falsos”.⁴⁰ En este sentido, Jan Assmann sostiene que recordar “significa [...] tapar mucho para iluminar algo”.⁴¹ La cuestión estriba en saber si hay un equivalente social de esa forma de autoengaño.

Un fenómeno más es el que tiene que ver con el *retorno* de lo reprimido en el plano social y la idea de un tiempo cíclico y mítico que se inscribe en la historia, incluso con años y siglos de por medio. Un caso notable ha sido la restitución del gobierno de la reina de Jamiltepec.⁴² En esa ocasión, los habitantes intentaron restablecer un orden utópico milenarista en el marco de una revolución campesina de principios del siglo XX. Se pretendía volver sobre una forma histórica muy anterior que había quedado trunca. Esto indica que en la *larga duración* persiste de manera subrepticia una forma latente y larvaria de la memoria colectiva, y emerge cuando se producen circunstancias compatibles con un tipo de expectativas: la *esperanza* a la que aludía Ernst Bloch, o lo que da lugar al *retorno de lo reprimido*.

Estos hechos, propios de una memoria étnica, hacen referencia al poder que detentó una mujer en tiempos prehispánicos durante el reinado mixteco.⁴³ La memoria de dicho acontecimiento dio lugar a un intento por restablecer una autoridad similar durante la Revolución mexicana. Como si la memoria (o algo que juega el papel de ésta) hubiese emergido de manera oportuna en la ocasión histórica, no para recordar sino para repetir y reproducir el hecho en la realidad.

La denominación como *memoria étnica*, para un caso como éste, sugiere que podría existir algo así como una entidad (supraindividual o colectiva, y por tanto de más larga existencia) que vendría a ser la depositaria (y medio de transmisión intergeneracional) de un testimonio. La memoria contribuye a dar realidad a las promesas y

⁴⁰ Es el caso de los recuerdos de infancia de Binjamin Wilkomirski mencionados por Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, p. 198.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Jesús Antonio Machuca R., “¿Memoria, historia y patrimonio cultural?”, *Memória em Rede. Programa de Pós Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural*, 2016, pp. 6-24.

⁴³ Durante la Revolución mexicana, Domingo Ortiz y los indígenas de Pinotepa movilizaron su cultura y memoria étnica para formular una extraordinaria estrategia alternativa: la revitalización del recordado imperio mixteco precolombino. Para ello designaron a una “reina”: María Benita Mejía, una mujer de pocos recursos, que no obstante imponía respeto dado que descendía supuestamente de la nobleza mixteca, clase en la que las mujeres gobernantes no eran algo fuera de lo común.

a los propósitos del pasado. Quizás en los fenómenos mesiánicos y milenaristas la función de la memoria sea más un imperativo de reaparición de algún personaje o el desempeño de un papel, trayéndolo —literalmente— a la realidad presente, más semejante a la invocación ritual que a una rememoración evocada mentalmente.

La imposibilidad de devenir en patrimonio

Los años setenta aparecen como un parteaguas del final de la modernidad. Coinciden con el inicio del neoliberalismo y de la posmodernidad. Pierre Nora denominó a ésta como la “era de la conmemoración”. Pero también estaría indicando un momento crítico porque como señala: “Hay lugares de memoria porque no hay ya, medios de memoria”⁴⁴ (lo que para muchos es el mismo patrimonio). En realidad, no hay patrimonio si falta la transmisión que llega por la memoria.

Se advierte una reducción del horizonte histórico cuando Nora menciona las metas que se propusieron algunos líderes culturales: “cincuenta monumentos para mil años” (al modo de Malraux), que se amplió luego a “mil monumentos para 50 años” del programa Duhamel. Esto indica que el universo patrimonial se amplió, pero en cambio, la esperanza de vida para los monumentos disminuyó drásticamente. Mientras que, por otro lado: “lo patrimonializable se ha vuelto infinito [...] el objeto patrimonial ha cambiado de naturaleza y hasta de estatuto [...] el patrimonio ya no es representativo de una identidad colectiva de conjunto, del cuerpo social en su totalidad, sino que de ahora en adelante está conformado por una identidad sectorial”.⁴⁵

Las innovaciones más recientes del urbanismo impiden que las obras de etapas previas de la modernización se asienten y echen raíces imposibilitando su conversión en patrimonio y con ello la propia memoria. Quizás es en ese sentido que Marc Augé señala que: “la historia venidera ya no producirá ruinas. No tiene tiempo para hacerlo [...] los edificios no se construyen para envejecer”.⁴⁶

⁴⁴ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, 2008.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 189-190.

⁴⁶ Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 2003, pp. 156 y 108.

Prácticamente, a 25 años no quedaban ya restos del Muro de Berlín. ¿Nos encontramos acaso ante algo que podría denominarse el *fin de los vestigios*? La consagración de los *Lugares de memoria* podría ser algo que viene a formar parte de los desbordantes procesos de patrimonialización a los que actualmente asistimos, inexorablemente orientados a la reificación turística.

*Donde una forma abrumadora de lo patrimonial
se impone desde el poder*

Una parte del patrimonio cultural consistente en monumentos, por lo común a cargo del Estado, parece hallarse en ciertos casos en un vacío de memoria. Pese a su grandeza, muchas de estas realizaciones aparecen en su más desolada condición y vacuidad (como señala, por ejemplo, García Canclini),⁴⁷ convertidas en patrimonio, paradójicamente habiendo dejado de responder hace mucho a la función para la que fueron construidas en su origen, y a la de no tener otra utilidad para el presente que la de reflejar el poder de los estados que las preservan en su magnificencia, como testimonio de exceso y derroche. A la vez, estos lugares producen una espaciosa desolación que parece un atributo, o emanación, del poder, no obstante que se plasman en obras portentosas que han requerido una considerable movilización e inversión de esfuerzo humano. Tal es el caso de la Gran Muralla China y de ciertas grandes plazas milenarias. Aunque resulte paradójico, la frecuentación turística ha contribuido a acentuar su mistificación profana, soslayando sus atribuciones originales debido a la atención desmedida puesta en la magnificencia de la obra en sí. Parece ser consustancial a los estados el hecho de convertir el patrimonio (lo social acumulado) en una creación que se erige como algo extraño y que depende de las vicisitudes humanas.

⁴⁷ Néstor García Canclini, *La sociedad sin relato (antropología y estética de la inminencia)*, 2011.

Apéndice. El patrimonio cultural desde la perspectiva de la memoria cultural

El enfoque teórico de la memoria cultural hace posible un enriquecimiento de la noción y del horizonte del patrimonio cultural. De acuerdo con la definición propuesta por Jan Assmann,⁴⁸ la memoria cultural se relaciona con la cultura al menos en dos modalidades: la narrativa y la semántica, que se refieren a lo aprendido y retenido. Así como también una tercera, que es la comunicativa, especialmente cuando se trata de procesos como la *trasmisión* que pasa de una generación a otra.

Una característica principal de la memoria cultural es la de transformar metonímicamente determinados hechos históricos o, en otras palabras, visualizar un hecho particular en lo que tiene de vocación universal. Dicha memoria preserva lo culturalmente significativo proporcionando un molde duradero para hechos que de otro modo podrían perder su significado. Así como fijaciones de lo que puede ser eminentemente dinámico. En una época en la que muchos se ufanan e insisten en que la cultura es ante todo cambio, la memoria cultural da cuenta de la continuidad que puede tener la cultura a través del tiempo en términos de *larga duración*, y el sedimento patrimonial se presta de modo muy adecuado para dar cuenta de ello.

En efecto, al enfocarse en los elementos simbólicos más duraderos, la memoria cultural nos introduce en el terreno de una especie de meta-memoria: los marcos más abstractos y simbólicos de una memoria cultural.

Jan Assmann nos proporciona varios ejemplos de formas culturales para la preservación de la memoria que confluyen de modo preciso con la perspectiva patrimonial. Una es la *cultura ritual* de la memoria “para la conservación del funcionamiento del mundo [...] para que el universo pueda seguir existiendo”.⁴⁹ Algunos ritos del recuerdo colectivo y conectivo de la memoria vinculante, mencionados por dicho autor, constituyen auténticos ejemplos de recursos de memoria cultural. Por ejemplo, el ritual neo-asirio del Sarsaru, aunque pueda resultar contradictorio mantener vivo un recuerdo

⁴⁸ Jan Assmann y John Czaplickasourc, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, núm. 65, primavera-verano de 1995, pp. 125-133.

⁴⁹ Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, 202.

que ya no tiene sustento en la vida diaria, como sucede con muchos ritos religiosos.

Assmann también menciona la fiesta tribal de los Osage. Se trata de sociedades que (recordando las sociedades “frías” y “calientes” de Claude Lévi Strauss) “evitan tener historia”. Estos grupos “viven la historia gracias a la especificidad de su memoria cultural”. De modo que “ocultar la historia [...] es tanto una función de la memoria conectiva como lo es la referencia al pasado”.⁵⁰

En este caso, se tiene también —como dice el autor— una *cultura de la memoria*. Por lo visto, se trata de un caso singularísimo de *memoria sin historia*, sólo que de un tipo distinto de aquélla a la que asistimos hoy en día en la sociedad moderna.⁵¹

Un tercer ejemplo es el de las procesiones de los Misterios de Osiris, “en que se consuma el ritual de la reunificación de los miembros dispersos en un cuerpo vivo”. El de los Osage es un simbolismo cósmico, pero aquí se trata de un simbolismo físico de sentido político, histórico y cultural que remite a la reacción de la cultura egipcia tardía ante el peligro de desintegración y de olvido al que se enfrentan todas las culturas antiguas en el periodo helénico: “En tanto los ritos se refieren a este mito, aluden a un pasado que está en medio del mito y la historia”.⁵² En estos ritos se trae al presente algo lejano y ajeno que debe ser evocado con el objetivo de preservar un contexto amenazado por la desintegración y el olvido.

El último ejemplo es el del Deuteronomio, para hacer memoria en el sentido nietzschiano (de lo que no se puede olvidar), generando un pasado normativo mediante una mnemotecnia cultural por la que se transfiere el recuerdo a la tradición o a las formas simbólicas de la memoria cultural.⁵³

La memoria cultural permite entender el paso a diferentes soportes, no sólo como *habitus* (estructuras que los sujetos asimilan y

⁵⁰ *Ibidem*, p. 203.

⁵¹ Olivier Mongin dice que el pasado ya no es garantía del futuro. ¿Cómo vivir entonces el duelo de la representación histórica del tiempo? ¿Qué sucede con nuestra experiencia histórica cuando el presente, el pasado y el futuro ya no mantienen esa relación sustancial que hasta ayer daba cuerpo a la historia? (¿Una memoria sin historia?) Hay lo que el autor considera como un desborde de la memoria y un déficit de la acción histórica. Véase Olivier Mongin, “Una memoria sin historia. Hacia una relación diferente con la historia”, *Punto de Vista*, núm. 49, Buenos Aires, agosto de 1994, pp. 24 y ss.

⁵² Jan Assmann, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, diciembre de 2007, p. 205.

⁵³ *Ibidem*, p. 207.

transfieren) sino en forma narrativa, sistemas simbólicos, mitos, fórmulas enigmáticas y metafóricas del saber, como cuando las experiencias históricas devienen en culturales en cuanto se revisten de simbolismo.

Además, para Jan Assman la memoria cultural abarca lo no instrumentalizable, lo herético y lo subversivo. En eso se asemeja a lo que, en su caso, viene a ser la memoria colectiva que Pierre Nora contrasta con la historia.

Conclusión

El patrimonio cultural encuentra, por una parte, su razón de ser en la historia y, por la otra, en la memoria colectiva y el imaginario social que la envuelve. Entre el patrimonio cultural y la memoria existen aspectos compartidos, así como desajustes que resultan de sus características propias. En ocasiones llegan a identificarse y enfrentan —a veces de diferente modo— los mismos retos y amenazas, como las que resultan de las profundas transformaciones que han afectado a la conciencia social en el cambio de siglo.

La perspectiva de la *memoria cultural* ofrece una posibilidad heurística y conceptual para estudiar los fenómenos que comprende, así como para enriquecer con elementos adicionales la configuración del patrimonio cultural.

Bibliografía

- Assmann, Jan, “¿Qué es la memoria cultural?”, *Pensamiento de los Confines*, núm. 21, Buenos Aires, FCE, diciembre de 2007, pp. 197-216.
- y John Czaplickasourc, “Collective Memory and Cultural Identity”, *New German Critique*, núm. 65, Ithaca, Nueva York, Universidad de Cornell-Departamento de Estudios Alemanes, primavera-verano de 1995, pp. 125-133.
- Ariño Villaroya, Antonio, “La expansión del patrimonio cultural”, *Revista de Occidente*, núm. 250, 2002, pp. 129-150.
- Augé, Marc, *Dios como objeto (símbolos, cuerpos, materias, palabras)*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- , *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*. Madrid, Trotta, 2007.

- Brisson, Luc, *Platón: las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid, ABADA Editores, 2005.
- Candau, Joel, *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2001.
- Davallon, Jean, *Mémoire et patrimoine: pour une approche des régimes de patrimonialisation*, Marsella, Open Edition Presse (Mémoire et Nouveaux Patrimoines), 2015.
- Eco, Umberto, *Cultura y semiótica*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2009.
- García Canclini, Néstor, *La sociedad sin relato (antropología y estética de la inminencia)*, Buenos Aires, Katz, 2011.
- Godelier, Maurice, *El enigma del don*, España, Paidós, 1998.
- Hartog, Francois, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Heller, Agnes, "Memoria cultural, identidad y sociedad civil", *Internationale Politik und Gesellschaft*, vol. 2, Alemania, Fundación Friedrich Ebert, 2001, pp. 139-143.
- Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002.
- Johnson, Anne Warren, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el norte de Guerrero*, México, INAH, 2016.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- Machuca R., Jesús Antonio, "¿Memoria, historia y patrimonio cultural?", *Memória em Rede. Programa de Pós Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural*, Brasil, 2016, pp. 6-24.
- Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, México, El Caballito, 2013.
- Mongin, Olivier, "Una memoria sin historia. Hacia una relación diferente con la historia", *Punto de Vista*, núm. 49, Buenos Aires, agosto de 1994, pp. 24-29.
- Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Uruguay, Trilce, 2008.
- Osten, Manfred, *La memoria robada*, Barcelona, Siruela, 2008.
- Prats, Llorenç, "El concepto de patrimonio cultural", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 11, pp. 115-136.
- Renaud, Alain, "La memoria y el universo digital: algunas vías exploratorias filosóficas para meditar nuevas prácticas de memoria en la era informacional", en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información (1)*, París, Museum Internacional, núm. 215, 2002, pp. 8-18.
- Robin, Régine, *La memoria saturada*, Buenos Aires, Waldhuter Editores, 2012.
- Sebald, W.G., *Austerlich*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- Sholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012.

- Tornatore, Jean Louis, "L'esprit de patrimoine", *Terraine. Anthropologie et Sciences Humaines*, núm. 55, septiembre de 2010, pp. 106-127.
- Tunbridge, J. E. y G. J. Asworth, *Dissonant Heritage: The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Nueva York, English Book, 1996.
- Van Young, Eric, *La otra rebelión. La lucha por la Independencia de México (1810-1821)*, México, FCE, 2006.
- Vila-Matas, Enrique, *Dr. Pasavento*, Barcelona, Anagrama, 2008
- Vinson, Isabelle, "Las utilizaciones del patrimonio en la sociedad de la información", en Isabelle Vinson (coord.), *Los usos del patrimonio cultural en la sociedad de la información (1)*, París, Museum Internacional, núm. 215, 2002, pp. 19-35.
- Williams, Raymond, *Literatura y marxismo*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.

El *performance* de la memoria histórica en el norte de Guerrero

ANNE W. JOHNSON*

Introducción

Platican los señores grandes de Alahuixtlán que cuando el insurgente indígena Pedro Ascencio era un niño, una vez encontró a una serpiente herida. Le habló la serpiente, diciéndole, “Ayúdame, Pedrito”. Pero Pedro le dijo, “No te voy a tocar, porque me muerdes”. La serpiente le contestó, “No te muerdo, Pedrito. Llévame a aquella cueva, y recibirás tu recompensa”. Pedro hizo como le pidió la serpiente, y cuando llegó a la cueva que había señalado (que aún hoy tiene el nombre de “Cueva de la culebra”), encontró a un señor, el padre de la serpiente, quien le regaló una varita que estaba en una mesa. Dijo, “Ten, Pedrito. Cuando te amenazan, esta varita se convertirá en chicote, y podrás vencer a tus enemigos”. Cuando Pedro creció llegó a ser el lugarteniente de Vicente Guerrero en la Guerra de Independencia. Desde el comienzo de la guerra en 1810 hasta que terminó en 1821, Pedro Ascencio de Alquisiras fue el terror de los realistas, quienes nunca lograron vencerlo.¹

* Departamento de Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana.

¹ Narrativa recopilada en 2000 en Alahuixtlán, municipio de Teloloapan, Guerrero, por Fidel de la Puente Basabe.

Si bien Pedro Ascencio de Alquisiras fue un personaje histórico, esta explicación del modo como llegó a tener la capacidad de derrotar múltiples veces a un enemigo mejor entrenado y equipado podría parecer espuria. También llama la atención que Alahuixtlán, pequeño pueblo ubicado en la frontera entre Guerrero y el Estado de México donde se registró este cuento, no fue la cuna de su protagonista. Sin embargo, los vecinos de Alahuixtlán (entre muchos otros pueblos de la región) consideran a Pedro Ascencio como un antepasado.²

La consideración de esta narrativa muestra la riqueza de los relatos y la de diversas representaciones en torno a la Guerra de Independencia en la región norte del estado de Guerrero, y nos permite un acercamiento a la fuerza de la memoria colectiva como fuente de conocimiento y de reflexión. Pero la memoria colectiva no evidencia esta fuerza *a pesar* de su ambigüedad histórica, sino *gracias* a ella. Al respecto, en este texto examinaré algunos de los nexos entre la historia y la memoria en México, para luego poner a consideración las representaciones de esta memoria histórica en el norte de Guerrero, como eje de identidades y de relaciones locales y nacionales. Me concentraré en la noción de la memoria como un *performance*, un acto de repetición-con-diferencia que, aunque hace referencia al pasado, se realiza en el contexto concreto del presente.

Historia y memoria: sombras y espejos

No es posible hacer una revisión completa de todo lo que se ha escrito acerca de la relación entre memoria e historia en unas cuantas cuartillas, pero remarcaré algunos aspectos que son clave para el análisis de la memoria histórica en Guerrero.

En gran parte de la discusión teórica, la memoria aparece como el lado opuesto de la historia. Se trata de aquella parte experiencial, subjetiva, fluida, no-confiable de la conciencia temporal humana, mientras que la historia se refiere a “lo que realmente pasó”, a la acumulación de acontecimientos que arraiga al ser humano en el tiempo. De igual forma, la representación de la historia —es decir, la historiografía— se entiende comúnmente como la forma de plasmar (más o menos) objetivamente esta sucesión de eventos y de

² Anne W. Johnson, *Diablos, insurgentes e indios: política y poética de la historia en el norte de Guerrero*, 2016.

analizar sus causas y consecuencias. Las representaciones de la memoria —narrativas, conmemoraciones y otros performances— suelen oponerse a las historiografías hegemónicas. Historia y memoria son términos en constante tensión; se han constituido mutuamente en una especie de espejismo. Y estos conceptos y sus interrelaciones tienen su devenir.

Para los antiguos griegos, la memoria se personificaba en Mnemosina, hija de Gea y de Urano y hermana de Kronos y de Okeanos. La titánide poseía a los poetas y reyes permitiéndoles hablar con autoridad. En esta encarnación, junto con Zeus, el líder de los dioses olímpicos, Mnemosina engendró a las nueve musas, incluyendo a Clío, la musa de la historia. El ejercicio de todas las artes y las ciencias requería de la inspiración y de las técnicas que provenían de la memoria.

La separación entre arte y ciencia, que nació durante la Ilustración, provocó también la división discursiva entre memoria e historia, vistas por muchos autores como formas opuestas de relacionar el pasado y el presente. Después de este periodo, la memoria empezó a entenderse en términos de los procesos populares, subjetivos y afectivos mediante los cuales los individuos y las colectividades “recuerdan” el pasado. La historia, por su parte, se consolidó como la disciplina dedicada a la preservación y a la narración “objetiva” de los acontecimientos pasados. Según el historiador Geoffrey Cubitt, esta división revela dos maneras distintas de entender las complejas relaciones entre pasado y presente. En la primera, el pasado se entiende como “todo lo que ha precedido al presente, y que se considera, a través de un conjunto infinitamente complejo de conexiones e interrelaciones, de haber contribuido [...] a la construcción de *este* presente en vez de otro”.³ El pasado existe independientemente de nuestra conciencia y de nuestras representaciones de él. Para los proponentes de esta visión del pasado, la memoria se constituye como el “otro determinante” de la historia.⁴

Pero bajo la segunda perspectiva, la relación es al revés: no es el pasado el que produce el presente, sino el presente el que produce el pasado. La historia no se trata de “todo lo que pasó”, sino de todo lo que pasó y que percibimos de manera particular; los hechos que consideramos significativos, que construimos mediante “una mezcla

³ Geoffrey Cubitt, *History and Memory*, 2007, p. 206.

⁴ *Ibidem*, p. 30.

compleja de reflexión y recolección, investigación y representación imaginativa”.⁵ Memoria e historia se mezclan. Las dos perspectivas están íntimamente relacionadas ya que cualquier representación en el presente es parte de los procesos históricos, y cualquier proceso histórico sólo puede ser captado en el presente a través de un proceso de selección y significación.

Múltiples han sido los intentos por defender a una de las dos perspectivas: la continuación o la distinción entre memoria e historia. Según el hermenéutico Wilhelm Dilthey, la memoria autobiográfica constituye una especie de entrenamiento mental para el pensamiento histórico, ya que la actitud mental frente al pasado personal implica una selección de momentos significativos, y por lo tanto es parte fundamental de la narración de un pasado coherente, tarea esencial del historiador.⁶ Dilthey propuso establecer una ciencia subjetiva del espíritu, distinta a la ciencia natural, donde tendrían cabida tanto memoria como historia.

Pero mantener la división entre ambos ámbitos ha sido mucho más común, si bien algunos privilegian un lado u otro. El filósofo e historiador británico Robin George Collingwood, por ejemplo, diferenció la memoria de la historia a partir de la metodología analítica, sobre todo la necesidad de citar evidencias, que requiere la conceptualización historiográfica.⁷ De modo similar, Paul Ricoeur analizó la memoria como asunto fenomenológico, mientras que, para este filósofo, la historia pertenece al ámbito de la epistemología.⁸ Para Jacques Le Goff, la memoria es “la materia cruda de la historia”, la “fuente viva” que nutre a los historiadores.⁹ Y según Maurice Halbwachs, uno de los fundadores de los estudios sobre la memoria colectiva, la historia, entendida como un récord escrito del pasado y que pertenece sólo a los académicos, comienza donde termina la memoria, que es transmitida oralmente. Constituye una especie de sustituto artificial de la memoria cuando ésta no es posible. La historia aspira a ser universal, el pasado visto desde afuera, pero las memorias del pasado vistas desde dentro son múltiples por definición.¹⁰ Pierre Nora concuerda con Halbwachs al distinguir la me-

⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁶ *Ibidem*, p. 34.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 2000, p. 33.

⁹ Citado en Astrid Erll, *Memory and Culture*, 2011, p. 41.

¹⁰ Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, 2004a, p. 84.

moria de la historia a partir de su conexión con la experiencia “auténtica”. La memoria está viva y se renueva constantemente. La historia está muerta, desacralizada, y siempre incompleta.¹¹

Según una versión más política de esta perspectiva, la historia se reduce a “una visión construida y supuestamente autoritativa del pasado que le sirve al interés de una élite mediante la exclusión o marginación de otras experiencias”, mientras que la memoria se realza como “las voces múltiples y desorganizadas, pero siempre potencialmente resurgente, de los marginados o excluidos”.¹² El trabajo del Popular Memory Group en la década de los ochenta ejemplifica esta perspectiva, ya que dicho colectivo insistió en la necesidad de rescatar y de estimular las memorias y las voces de los grupos oprimidos como una manera de confrontar a las “memorias dominantes” o hegemónicas promovidas por los historiadores al servicio de las instituciones, a través de “la formación de una memoria popular socialista, feminista y anti-racista”.¹³ George Lipsitz señala las “contramemorias” como “una manera de recordar y olvidar que empieza con lo local, lo inmediato y lo personal” y que “mira hacia el pasado para las historias escondidas que se excluyen de las narrativas dominantes”.¹⁴ Sin embargo, desatar las “contramemorias” de las “memorias oficiales” no siempre es una tarea sencilla. Regresaremos más adelante a este punto.

En algunos casos, la historia se ha utilizado como sinónimo de la memoria colectiva de un grupo o de una nación, y también como su principal fuente de identidad. Pero para algunos historiadores, la construcción de una memoria-historia que “sabe olvidar”, que se “reorganiza, distorsiona y omite todo lo necesario para asegurar que nuestras autoimágenes sean agradables”, va en contra de la tarea principal de la historia, que debería ser el análisis de las experiencias del pasado de una sociedad, con la finalidad de “poner en sus manos herramientas funcionales para el desempeño de ciertas tareas”,¹⁵ entre ellas, confrontar las memorias cuando no son adecuadas. En todo caso, todas estas perspectivas demuestran que el discurso de la memoria es sombra y espejo del discurso de la historia, pues a

¹¹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, 2009, p. 21.

¹² Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 36.

¹³ Popular Memory Group, “Popular Memory: Theory, Politics, Method”, en Richard Johnson et al. (eds.), *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*, 1982, p. 214.

¹⁴ Citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 226.

¹⁵ Hofstadter, citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 41.

veces se ofrece como su fuente, su compleción y su refuerzo, a veces como su antídoto, capaz de “exponer sus insuficiencias y frágiles pretensiones”.¹⁶

En las últimas décadas, la memoria se ha convertido en uno de los temas predilectos en la historiografía debido a una serie de nuevas preocupaciones por parte de los historiadores: los aspectos experienciales de los procesos sociales, las dinámicas mentales y sociales de la memoria, las relaciones entre la oralidad y la escritura, las representaciones del pasado vinculadas al ejercicio del poder, la construcción social de la realidad, los traumas provocados por la guerra y el genocidio, y el impulso de recuperar historias regionales y locales suprimidas bajo regímenes totalitarios.¹⁷ Si entienden el estudio de la memoria como una subdisciplina de la historia, Jan Assman propone el análisis de la “mnemohistoria”, por ejemplo, o el trabajo histórico como un arte de la memoria, como sugiere Patrick Hutton.¹⁸ En todo caso, el giro hacia la memoria entre los historiadores reivindica los compromisos morales que los científicos sociales tienen con el pasado.

La memoria colectiva

Ciertamente, historiadores y antropólogos, pero también psicólogos, literatos, sociólogos, museógrafos, musicólogos, historiadores de arte y muchos otros han empezado a matizar la distinción tajante entre memoria e historia al ampliar la definición de la memoria para incluir una amplia gama de fenómenos que establecen vínculos entre el pasado y el presente. Cubitt analiza la memoria como la manera de describir “las relaciones con el pasado aterrizadas en la conciencia humana”. El estudio de la memoria se refiere, entonces, a “las maneras mediante las cuales un sentido consciente del pasado, como algo conectado significativamente al presente, se mantiene y desarrolla entre los individuos y las culturas humanas”.¹⁹ Para este historiador, la memoria tiene que ver con la valoración explícita del pasado en los procesos mentales y sociales y, por lo tanto, la historia, como “la disciplina intelectual orientada a la producción y exten-

¹⁶ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1.

¹⁸ Citado en Astrid Erll, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 9.

sión” de estos procesos, es necesariamente uno de los ejes de la memoria social.²⁰

De manera parecida, para Astrid Erll, estudiosa de la relación memoria y literatura, la memoria consiste en “todos aquellos procesos de naturaleza biológica, mediática o social que vinculan el pasado y el presente (y el futuro) en contextos socioculturales”.²¹ Se trata de una definición amplia e incluyente que permite visualizar una serie de dimensiones y características pertinentes para el estudio de la memoria colectiva. Erll menciona cuatro elementos que son esenciales para entender este fenómeno. En primer lugar, la memoria siempre tiene una relación con el presente; la anamnesis o el acto de recordar ocurre en el ahora, si bien el contenido de las memorias ostensiblemente proviene del pasado. Segundo, se trata de una construcción o reconstrucción del pasado, y no una imagen objetiva del pasado; la memoria forma parte de procesos sociales e implica la construcción de mundos significativos para sus portadores; sin embargo, las memorias suelen construirse alrededor de un discurso de “verdad” o de “lo que realmente pasó”.

En tercer lugar, el olvido es la condición del recuerdo, y la memoria se caracteriza no sólo por lo que se expresa acerca del pasado, sino también por los huecos, vacíos y silencios que no se narran. Y, finalmente, no podemos observar ni la memoria ni el olvido, sino las manifestaciones y los huecos que dejan en las prácticas sociales y en los productos culturales de los grupos humanos. Según esta definición de la memoria y la enumeración de sus características, la historiografía, las prácticas y discursos de “tradición” y “autenticidad” y los procesos de construcción identitaria estarían incluidos como manifestaciones mnemónicas.

Si bien algunos autores distinguen todavía entre la memoria individual, por un lado, y las representaciones colectivas del pasado, por el otro,²² otros insisten en la imposibilidad de separar el ámbito personal y el ámbito social. La obra de Maurice Halbwachs es primordial en este sentido, ya que este sociólogo insistió en el carácter colectivo de cualquier memoria al analizar “los marcos sociales de la memoria” en sus trabajos fundadores sobre los estudios modernos de

²⁰ *Ibidem*, p. 26.

²¹ Astrid Erll, *op. cit.*, p. 6.

²² Véase por ejemplo a Foot, citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, pp. 8-9.

la memoria.²³ Y según Edward Shils, “la memoria es más que el acto de recolección de parte de personas que recuerdan”, pues “la memoria deja un depósito objetivo en la tradición”.²⁴ Enfatizar la dimensión social de la memoria no implica, sin embargo, que las sociedades se deban considerar como “agentes mnemónicos” en sí, sino que los individuos que recuerdan lo hacen necesariamente como seres sociales.²⁵

Memoria comunicativa y cultural

Jan Assman hace una distinción entre la “memoria comunicativa” (también llamada la memoria vivida, memoria popular, memoria autobiográfica o memoria vernácula, ligada a los *milieux de memoire* de Pierre Nora), que hace referencia a las memorias transmitidas directamente entre los actores sociales, y la “memoria cultural” (memoria oficial, memoria institucional, memoria distante, memoria histórica o *lieux de memoire*) que caracteriza a las relaciones sociales menos íntimas. Esta diferenciación es importante en el análisis de la memoria histórica ya que permite entrever las instituciones y prácticas que sostienen la memoria colectiva de acontecimientos que ocurrieron en el pasado más o menos remoto, de los cuales ya no existen testigos.

Según el esquema de Assman, la memoria comunicativa se caracteriza por contener las experiencias históricas dentro del marco de las biografías individuales. Se trata de la “memoria viva” en las mentes de los individuos, transmitida de manera informal por la interacción y la experiencia cotidiana. Los medios de transmisión de estas memorias suelen ser narrativas, aunque también están presente en formas de comunicación como el rumor y el chisme. Las y los portadores de estas memorias, que tienen una edad de entre ochenta y cien años, no son especialistas sino testigos oculares o auditorios (“vi” o “escuché que...”). Son los miembros de una “comunidad de memoria” que tienen experiencias en común, y la perdurabilidad de la memoria comunicativa depende de la perdurabilidad de las relaciones sociales que la subyacen.²⁶

²³ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, 2004b.

²⁴ Citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 10.

²⁵ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 118.

²⁶ Jan Assman, “Communicative and Cultural Memory”, en Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 2008, p. 111.

En cambio, la memoria cultural contiene los recuerdos colectivos de un pasado mítico-histórico más antiguo. Se transmite por medio de formas de comunicación establecidas de modo consciente, como la ceremonia, el ritual o la fiesta. No se refiere a los recuerdos de los individuos, sino a una serie de objetivaciones exteriorizadas, códigos simbólicos tradicionales y puestas en escena que incorporan palabras, imágenes y cuerpos. El recuerdo “cultural” se extiende hacia atrás en tanto ese pasado puede ser reclamado como “nuestro”.²⁷ Los transmisores de estas memorias, que se remontan a pasados absolutos, son especialistas mnemónicos definidos institucionalmente. Sin embargo, las memorias culturales también pueden ser recuperadas por distintos actores, con finalidades diversas. Un político podría, por ejemplo, utilizar una narrativa mnemónica oficial a partir de la “maestría” cognitiva del discurso para manipular las emociones de un público, mientras que un líder social podría utilizar el mismo discurso a partir de la “apropiación” identitaria, un ancla para su sentido de formar parte de un grupo.²⁸

Siguiendo los pasos de Jan Assman, Astrid Erll propone una conceptualización de lo que denomina “memoria cultural”, que busca conjuntar los procesos mnemónicos individuales con los colectivos. Divide la memoria en dos esferas: la cognitiva y la colectiva. En el ámbito cognitivo ubica la memoria “recolectada”. Se trata del proceso de recordar individualmente dentro de un contexto sociocultural. Aquí podríamos señalar cómo funciona la construcción de las memorias de largo plazo en el cerebro: las categorías de memoria declarativa (dividida en la memoria “episódica” de los acontecimientos y la memoria “semántica” de los códigos y de las categorías organizativas, propias de un contexto cultural) y memoria “procedimental” (que incluye la memoria implícita, las destrezas motoras y el condicionamiento mental y corporal). Los campos de estudio que incorporan el análisis del nivel individual de los procesos de la memoria incluyen las neurociencias, la psicología social y la historia oral (aunque esta última también vincula las memorias individuales con el ámbito social y cultural comunitario).²⁹

Por otra parte, Erll define el ámbito de la memoria colectiva o cultural como el nivel social y mediático de los procesos mnemóni-

²⁷ *Ibidem*, p. 113.

²⁸ James V. Wertsch, citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 231.

²⁹ Astrid Erll, *op. cit.*, p. 108.

cos estudiados desde las disciplinas de la sociología, la antropología, la historia y los estudios culturales, entre otros. Se refiere al orden social, los medios y las instituciones por los cuales los grupos sociales y las sociedades establecen sus sistemas de conocimiento y sus versiones del pasado. Señala la presencia de sistemas colectivos de memorias semánticas, autobiográficas (o episódicas) y procedimentales, análogos a los sistemas memorísticos individuales.³⁰

Erll profundiza en la esfera de la memoria colectiva al presentar una caracterización analítica de la “cultura de la memoria” en términos de sus tres dimensiones: la mental, la social y la material. La dimensión mental incluye a los esquemas, los conceptos y los códigos compartidos por una comunidad mnemónica; toma en cuenta los valores y las normas, las concepciones, las autopercepciones y los estereotipos presentes en una comunidad. La dimensión social hace referencia a los portadores y a las prácticas de la memoria; es decir, se trata del conjunto de expertos religiosos, iglesias, instituciones educativas y disciplinas académicas, instituciones políticas, rituales conmemorativos, etc. Y la dimensión material incluye los artefactos mnemónicos, los medios y las tecnologías de la memoria: los símbolos, los paisajes, la arquitectura, los documentos escritos, las imágenes, etcétera.³¹

Para algunos autores, sin embargo, designar “memoria cultural” sólo a las representaciones institucionales del pasado resulta problemática a la hora de hablar de las dimensiones culturales de la memoria comunicativa. Por esta razón, y también para poder reflexionar sobre las interrelaciones entre memorias de individuos y de grupos, prefieren hablar de “memoria social” en vez de “memoria colectiva” o “memoria cultural”. Fentress y Wickham, por ejemplo, atribuyen lo social a la memoria en tanto estas memorias están vinculadas a la membresía de la persona que recuerda a algún tipo de grupo social.³² Cubitt también retoma el concepto de memoria social como el término que describe los procesos mediante los cuales: “El conocimiento o la conciencia de los acontecimientos y las condiciones del pasado se desarrolla y sostiene dentro de las sociedades humanas, y que otorga a los individuos que forman parte de estas

³⁰ *Idem.*

³¹ *Ibidem*, p. 103.

³² Citado en Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 13.

sociedades la sensación de un pasado que se extiende más allá de lo que ellos mismos recuerdan personalmente”.³³

Para Cubitt, la memoria social designa a los procesos de la memoria de individuos y de grupos necesarios para el intercambio, la cooperación y la planificación de proyectos colectivos,³⁴ la cual se distingue de la “memoria colectiva”, análoga a la “memoria cultural” de Assman, que Cubitt define como el conjunto de “ficciones ideológicas” que justifican la construcción de un grupo mnemónico estable identificado como poseedor de un pasado común.³⁵ Siguiendo a Roger Bastide, Cubitt concluye que es necesario atender las dinámicas sociales específicas de las prácticas de la memoria, y la relación entre estas dinámicas y la estructuración de la vida social más amplia.³⁶

En la práctica, la memoria comunicativa y la memoria cultural están interrelacionadas. El ámbito colectivo está formado por un conjunto de memorias individuales que, a su vez, son actualizadas por medio de su conexión con el campo sociocultural más amplio. Jan Assman argumenta que lo que tienen en común, aparte de una orientación temporal, es la orientación de la memoria hacia lo local y el grupo y sus valores. La memoria es específica, mientras que el “conocimiento” (y, por ende, la “historia”) tiene pretensiones universalistas, con tendencias hacia la generalización y la estandarización.³⁷ No es lo mismo, señala Cubitt, recordar un acontecimiento en general que recordar un acontecimiento como miembro de un grupo social.³⁸

Canon y archivo

Aleida Assman hace una distinción diferente entre los niveles de la memoria cultural, al dividir la memoria cultural, o canon, de la memoria cultural pasiva, o archivo. Para esta autora, el canon se refiere a las formas de memoria cultural, como el arte, la religión y la historia nacional, que “preservan el pasado como presente”; mien-

³³ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, p. 119.

³⁵ *Ibidem*, p. 18.

³⁶ *Ibidem*, p. 167.

³⁷ Jan Assman, *op. cit.*, p. 114.

³⁸ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 231.

tras las instituciones de la memoria cultural pasiva, como las políticas e historiográficas, “preservan el pasado como pasado”, al almacenar el conocimiento remoto en los archivos.³⁹ La memoria cultural activa se mantiene viva, y los acontecimientos y actores históricos se imbuyen con una especie de aura, a través de espacios memoriales, estilos arquitectónicos, iconografía, rituales y prácticas que se repiten periódicamente. Enrique Florescano compara el canon a “un cofre precioso” cuyo “interior contiene la sustancia que le infunde vida a la nación y los resortes que la impulsan hacia el futuro”.⁴⁰ En este sentido, Cubitt habla de las prácticas de memoriaización cuya función es “mantener las cosas que hay que recordar cerca de la superficie de la conciencia y del núcleo de las percepciones morales”.⁴¹

Desde el punto de vista del archivo, “el pasado está hecho de papel”.⁴² Los archivos emergieron en el mundo antiguo, recuerda la autora, al lado de los sistemas de escritura y de las estructuras burocráticas de organización. Fueron desarrollados para proporcionar a las élites información suficiente para salvaguardar sus intereses, además de legitimar el poder y de disciplinar a la población. El archivo siempre les pertenece a las instituciones de poder: el Estado, la Iglesia, la policía, la ley, etc.⁴³ El archivo histórico, distinto del archivo político, es una invención más reciente que sirve como receptáculo para los datos cuyos usos no son inmediatos. Datan de la Revolución francesa, que tuvo como una de sus consecuencias la emergencia de una nueva conciencia histórica, ya que implicó una ruptura radical con el pasado. Los objetos del archivo histórico “han perdido su lugar original en la vida”⁴⁴ y han entrado a un nuevo contexto que les proporciona la posibilidad de una vida distinta a través de reinterpretaciones futuras. Según Cubitt, los archivos permiten “aplazar los encuentros con el pasado”.⁴⁵ Son “pura potencial”, y existen en la frontera entre la memoria y el olvido. También

³⁹ Aleida Assman, “Canon and Archive”, en Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, 2008, p. 98.

⁴⁰ Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, 2002, p. 16.

⁴¹ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 144.

⁴² Atwood citado en Aleida Assman, *op. cit.*, p. 103.

⁴³ Aleida Assman, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁵ Geoffrey Cubitt, *op. cit.*, p. 144.

separan el conocimiento del conocedor, en tiempo o espacio, o en ambos.⁴⁶

Evidentemente, la división entre la memoria operativa (el canon) y la memoria referencial (el archivo) no es absoluta, sino porosa: elementos del canon pueden deslizarse al archivo, pero también pueden ser revividos por medio de nuevos marcos interpretativos que provengan del archivo.⁴⁷ Por otra parte, varios autores han señalado la importancia de considerar los vínculos entre los archivos y las instituciones de poder. Esta corriente es particularmente evidente en el postestructuralismo francés, sobre todo en las obras de Michel Foucault y Jacques Derrida, quienes caracterizaron al archivo como “la memoria de la dominación y el poder”.⁴⁸

Repertorio y conmemoración

Sin embargo, la memoria cultural activa no solamente se escribe, sino que también reside en los cuerpos de las personas. Enfatizando este punto, Diana Taylor distingue entre el archivo, definido como el conjunto de “materiales que perduran (*i. e.*, textos, documentos, edificios, huesos)”, que parecen resistir el cambio; y repertorio, una colección “efímera de prácticas y conocimientos en-corporados (*i. e.*, lenguaje hablado, danza, deportes, ritual)”.⁴⁹ En vez de situar las diferencias entre los dos ámbitos en términos de memorias “pasivas” y “activas”, según el lenguaje de Aleida Assman, Taylor las ubica en términos de modos de transmisión de la memoria. El archivo depende de la estabilidad, de la palabra escrita y de la materialidad de los objetos. El repertorio es fundamentalmente inestable, sujeto a cambios, y dependiente de la presencia corpórea de los actores humanos. De alguna manera, Taylor hace eco de la obra de Paul Connerton, cuyo libro clásico *Cómo recuerdan las sociedades* subraya los aspectos prácticos de la memoria de individuos y de grupos en contextos sociales. Este autor distingue entre: 1) la memoria inscrita (escrita) y 2) la memoria en-corporada (corpórea), argumentando que la mayoría de los estudios sobre la memoria están enfocados en la primera,

⁴⁶ Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire*, 2003, p. 19.

⁴⁷ Aleida Assman, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁸ Citado en Astrid Erll, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁹ Diana Taylor, *op. cit.*, p. 19.

la memoria como texto que requiere de un análisis hermenéutico.⁵⁰ Ambos autores insisten en la importancia de la memoria en-corporada: para Connerton, los hábitos corpóreos y las acciones repetidas, “performances más o menos rituales” que permiten transmitir y sostener la memoria social,⁵¹ o para Taylor, los “performances, gestos, oralidad, movimiento, danza, canto”, que constituyen las formas de transmisión del conocimiento de los actores sociales.⁵²

Para Connerton y Taylor es primordial el concepto *performance*, un término con una larga trayectoria etimológica que hace problemática su traducción al español. Si bien se puede argumentar su relación con “representación” o “puesta en escena”, más bien implica una serie de prácticas más amplias. El *performance* es la unión de la praxis y la poiesis, la política y la estética; performances son acciones que construyen a la vez relaciones sociales y semióticas.⁵³ Los hay en la vida cotidiana, como el *performance* de género o la presentación del “yo” en distintos contextos. También son performances las prácticas extracotidianas: rituales religiosos o cívicos, puestas en escena de obras teatrales, etc. En ambos casos, las claves son el *cuerpo* y la *repetición*, lo cual liga el *performance* con la idea de la memoria, pero no con la memoria archivística o inscrita, sino con la memoria en-corporada practicada. Es importante notar que el *performance* de la memoria no sólo pertenece a los marginados, sino también puede ser un instrumento de las instituciones del poder. El repertorio “subyace las ‘estrategias’ al igual que las ‘tácticas’ de Certeau, el ‘banquete’ al igual que el ‘carnaval’ de Bajtin”.⁵⁴

A continuación parafraseo a Víctor y Edith Turner, e intentaré cubrir estos huesos cognitivos con un poco de carne (más) experiencial.⁵⁵ Contextualizaré las nociones de memoria colectiva en distintos ámbitos y niveles, y el *performance* conmemorativo en las prácticas y los discursos mnemónico-históricos en México, específicamente en la región norte de Guerrero.

⁵⁰ Paul Connerton, *How Societies Remember*, 1989, p. 4.

⁵¹ *Idem*.

⁵² Diana Taylor, *op. cit.*, p. 19.

⁵³ Anne W. Johnson, “‘¿Qué hay en un nombre?: una apología del performance’”, *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, 2014, pp. 9-21.

⁵⁴ Diana Taylor, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁵ Victor Turner y Edith Turner, “Performing Ethnography”, *The Drama Review*, vol. 26, núm. 2, 1982, p. 41.

Memoria e historia en México

Memoria e historia

Según el historiador Enrique Florescano, “México es un país memorioso”.⁵⁶ Pero hay de memorias a memorias. Para el caso de la nación mexicana actual, es posible distinguir por lo menos cinco perspectivas o “cánones” desde los cuales es posible pensar el pasado compartido: lo sagrado, lo académico, lo nacional, lo municipal y lo popular. Estas perspectivas, que han gozado de o perdido prestigio en distintos momentos, y que a veces se mezclan en la práctica, se pueden caracterizar en términos de una serie de parámetros: las características del pensamiento histórico, la distancia percibida entre el pasado y el presente, los productos de estas memorias, los personajes que las pueblan, las referencias geográficas, la autoridad que sustenta la narrativa, las fuentes del discurso, la vinculación institucional, los productores y los consumidores de las memorias.

La memoria sagrada, condensada en el mito, resalta la importancia de los orígenes. Los tiempos sagrados son cíclicos, ya que se postulan los acontecimientos humanos dentro de un orden cósmico, y los acontecimientos narrados van más allá de la experiencia humana. Por lo tanto, los personajes tienden a ser entes sobrenaturales y antepasados primordiales. El espacio también es cósmico, y el orden geográfico profano se imagina como una copia de la geografía sagrada. Los productores de estas memorias son especialistas religiosos, y sus consumidores son los creyentes que acceden a las narraciones a través de relatos orales, arte, textos y rituales, productos de los textos sagrados o de la revelación de la voz divina. Se justifica la aceptación de la memoria sagrada por la autoridad que le confiere la divinidad o la tradición. Tanto los antiguos mexicanos como los evangelistas propagaron esta visión del pasado desde diferentes puntos de vista. La memoria sagrada se transmite mediante textos religiosos, pero también por el *performance* de rituales colectivos.

La historiografía académica es distinta. Si bien se puede hablar de un sinfín de perspectivas y paradigmas de la disciplina académica de la historia, en general los historiadores procuran crear narrativas historiográficas que se asemejan lo más posible a los acontecimientos “reales” del pasado mediante la rigurosa aplicación de teorías y

⁵⁶ Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 15.

metodologías científico-sociales. La disciplina histórica en México cobró fuerza en el siglo XX después de la Revolución. Desde esta perspectiva se busca mantener una juiciosa distancia entre la investigadora y el pasado como objeto de estudio. El espacio también es neutro, y es entendido simplemente como el lugar de los acontecimientos o un espacio humano universal. Los personajes de las narraciones historiográficas son “actores sociales” o “figuras históricas”, que no implican una relación personal con el historiador. Las fuentes pueden ser primarias o secundarias; los productos varían, pero suelen ser textos escritos. La historia académica está vinculada con las instituciones educativas y, a veces, con el Estado. Es producida por académicos profesionales con una formación superior y dirigida en general a otros académicos o a un público letrado más amplio. La autoridad de la memoria académica deviene de su relación con la ciencia, con la comprobación de sus planteamientos por medio del manejo de evidencias citables, y con la coherencia lógica de sus argumentos. La escritura es fundamental en este ámbito.

La memoria histórica nacional no es sinónimo de la memoria académica, aunque los dos tipos de historiografía pueden mezclarse. Si bien las fuentes muchas veces son las mismas que la historia académica, el pensamiento histórico nacional implica relaciones temporales, espaciales e identitarias distintas. En México fue producto de los intentos de los intelectuales del siglo XIX de producir un pasado colectivo para los ciudadanos de la nueva nación. En la creación de los productos de la memoria nacional —textos escritos y performances en-corporados que incluyen libros de texto, programas de divulgación y difusión, monumentos, exhibiciones museográficas, rituales conmemorativos— se supone una coherencia y una continuidad entre el pasado y el presente, o bien, una evolución desde el pasado hacia el presente. El espacio de la patria o la nación actual es congruente con el espacio primordial, y los personajes son los actores sociales o las figuras históricas que se consideran forman parte del panteón nacional (designación que puede cambiar en distintos momentos). Las memorias nacionales son producidas por académicos, educadores o funcionarios vinculados a las instituciones estatales y a los medios de comunicación, y dirigidas al público nacional en general, aunque también las pueden consumir ciertos extranjeros, turistas, por ejemplo.

Quizá, las memorias construidas a nivel municipal podrían considerarse memorias nacionales escritas en miniatura. De nuevo, se

trata de productos como textos, monumentos y rituales conmemorativos, pero ahora difundidos y consumidos localmente. En vez de efectuar la construcción de una comunidad nacional imaginada, las memorias municipales buscan consolidar la comunidad (quizá menos imaginada) constituida por los habitantes de una unidad administrativa menor, vinculada a la identidad y a las instituciones políticas locales y regionales. En los textos y producciones materiales de políticos, maestros y cronistas figuran los héroes locales o los héroes nacionales que tuvieron alguna presencia local. El tiempo y el espacio constituyen puntos de confluencia con el aquí y el ahora. Y las fuentes de autoridad y de percepción del pasado suelen ser múltiples y contradictorias, mezclando textos científicos, elementos de la tradición y preocupaciones políticas actuales. Dicho esto, existen diversas corrientes de pensamiento entre los productores de estas memorias, ya que algunos cronistas, o “microhistoriadores,”⁵⁷ promueven la formación histórica académica del historiador local, mientras otros insisten en la importancia de la memoria popular local como fuente de autoridad y de autenticidad. Pero como es el caso de la historia académica, el producto principal de las memorias municipales o regionales —las crónicas— depende de la escritura.

Las memorias populares se vinculan con las memorias municipales por su vínculo con el terruño, pero no necesariamente con las instituciones que respaldan la producción historiográfica municipal. De alguna forma hacen puente entre lo que Assman denominaba la memoria comunicativa y la memoria cultural. Los productores y consumidores de estas memorias suelen ser los mismos actores sociales: habitantes de la comunidad, familiares o descendientes de los actores históricos, o a veces testigos de los acontecimientos, miembros de grupos sociales definidos (trabajadores, indígenas, ancianos, campesinos, mujeres, migrantes, artesanos, etc.). El espacio donde se producen y reproducen estas memorias es la “matria”, la localidad, la comunidad, o hasta la casa, y se entiende el pasado como un periodo muy cercano al presente. El repertorio mnemónico popular incluye los relatos orales, el teatro y el arte popular, cuyos personajes suelen ser héroes locales, seres sobrenaturales o míticos, vecinos y antepasados, entre otros. La memoria popular se caracteriza por ser experiencial, práctica, y cíclica; suele presentar visiones ambiguas o de crítica social. Sus productores son *bricoleurs* que combinan

⁵⁷ Luis González y González, *Invitación a la microhistoria*, 1997.

textos, objetos y prácticas para producir narraciones performativas que, si no necesariamente implican una metodología científica que garantice la congruencia lógica, sí subrayan una coherencia moral que se basa en la autoridad de la tradición, de las relaciones sociales y de la experiencia. Las memorias populares no están desligadas del poder; mas no dependen del poder institucional sino de las relaciones e intereses locales.

Es evidente que las representaciones de la memoria histórica de la región norte de Guerrero se ubican principalmente en la esfera de la memoria popular; sin embargo, como se verá, no están desligadas de los demás ámbitos de la producción historiográfica y mnemónica, sobre todo el nacional. Antes de entrar de lleno en la descripción de estas representaciones locales, creo importante reflexionar un poco más sobre la forma que adquiere el pasado a partir de la historia nacional mexicana.

Conmemorogramas: la historia nacional mexicana toma forma

Eviatar Zerubavel insiste en destacar la importancia de prestar atención a las formas y figuras alrededor de las cuales se organiza la memoria colectiva y la conmemoración del pasado. ¿Pensamos en la relación entre pasado y presente en términos de líneas rectas? ¿Son horizontales o diagonales? ¿Hacia arriba o abajo? ¿Son más bien zigzags? ¿O se entiende la relación entre pasado y presente como un círculo o como una espiral? ¿El pasado se vuelve presente a través de un proceso temporal *legato* que implica continuidad? ¿O está dividido en periodos *stacatos* que implican grandes rupturas? En la mayoría de los casos, los “mapas del tiempo” combinan distintas figuras: líneas progresivas, círculos repetitivos, periodos *legatos* y rupturas *stacatos*.⁵⁸ Una mirada al calendario conmemorativo de cualquier país es ilustrativa en este sentido, pues el “conmemorograma” nacional evidencia “las montañas sagradas y valles profanos” de la historia. La repetición de festejos anuales acerca el tiempo linear histórico al tiempo cíclico sagrado. También, señala Zerubavel, debe examinarse “la densidad” de ciertos periodos históricos en contextos particulares.

⁵⁸ Eviatar Zerubavel, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, 2003, p. 24.

Si revisamos el calendario cívico mexicano encontramos una serie de días feriados oficiales que conmemoran: el inicio de la Guerra de Independencia en 1810 (16 de septiembre), la promulgación de las constituciones en 1857 y 1917 (5 de febrero), el natalicio de Benito Juárez en 1806 (21 de marzo), el inicio de la Revolución mexicana (20 de noviembre), el Día del Trabajo (1 de mayo), el Año Nuevo (1 enero) y la Navidad (25 diciembre). Están más o menos distribuidas estas fechas en términos del calendario anual y de los periodos de la historia nacional. Pero el calendario cívico oficial también marca las fechas que, si bien no son feriadas, sí forman parte de los días recordados en el ámbito nacional. A las fechas arriba mencionadas se añade un conjunto de días conmemorativos que pueden categorizarse en seis rubros: 1) natalicios y fallecimientos de los héroes nacionales; 2) promulgación de juntas insurgentes y “planes” militares; 3) batallas significativas; 4) tragedias nacionales, y 5) festejo de instituciones militares y gubernamentales.

En el primer rubro, aparte del natalicio de Juárez antes mencionado se encuentran los nacimientos y fallecimientos de cuatro héroes del periodo de la Independencia (Hidalgo, Morelos, Allende y Guerrero) y cinco héroes de la Revolución (Zapata, Madero, Carranza y Obregón, así como el senador y mártir Belisario Domínguez), además de la muerte de los pilotos (sin nombre) de la Fuerza Aérea en 1945, durante la Segunda Guerra Mundial. Las juntas y “planes” hacen referencia, de igual modo, a la Independencia (la constitución del Ejército Insurgente Libertador en 1810, la instalación de la Suprema Junta Nacional Americana de Zitácuaro en 1811 y el Primer Congreso de Anáhuac de 1813), la derrota del Primer Imperio (la incorporación del estado de Chiapas al Pacto Federal en 1824), la Reforma (el Plan de Ayutla de 1854) y la Revolución (el Plan de Guadalupe de 1913). Entre las victorias evocadas pueden citarse la Consumación de la Independencia en 1821, la victoria sobre España en Tampico en 1829, varias batallas relacionadas con la Intervención francesa (Batalla de Puebla de 1862, las tomas de Querétaro y de Puebla en 1867 y la victoria de las armas nacionales sobre el Imperio, también en 1867), y la heroica defensa del puerto de Veracruz contra la ocupación estadounidense en 1914. De alguna manera podría ubicarse también la conmemoración de la expropiación petrolera de 1938 como una victoria nacional contra los extranjeros.

John A. Ochoa argumenta que México se caracteriza por erigir monumentos al fracaso y a la derrota.⁵⁹ También, ciertamente, el calendario marca la conmemoración de una serie de batallas que no fueron victorias, sino “sacrificios”: la caída de Tenochtitlan de 1521, que junto con el festejo del Día de la Raza (antes Descubrimiento de América de 1492) constituyen las únicas referencias a la Conquista en el calendario cívico; además de dos derrotas relacionadas con la intervención estadounidense (la gesta heroica del Batallón de San Patricio y el sacrificio de los Niños Héroes de Chapultepec). En adición se rememoran dos tragedias nacionales más: el aniversario de la masacre de Tlatelolco en 1968 y la muerte de 29 niños en el incendio de la Guardería ABC en 2009, la adición más reciente al calendario oficial. En el último rubro se festeja a las instituciones militares (el Día de la Marina, el Día Nacional de la Aviación y el Día de la Armada) y gubernamentales (el Día de las Naciones Unidas, las fechas del inicio y cierre de las sesiones ordinarias del Congreso de la Unión).

Este calendario presenta una historia nacional marcada por una serie de acontecimientos *stacatos* (la Conquista, la Independencia, las intervenciones estadounidenses y francesas, la Revolución) que segmentan varios periodos *legatos* (la Colonia, México independiente, la Reforma, México posrevolucionario). Obviamente, esta *conmemorografía* deja fuera un sinfín de personajes (Iturbide, Villa, así como a todos los líderes prehispánicos) mientras incluye a otros en un panteón compartido cuando en realidad podían haber sido enemigos (Zapata y Carranza). Recordando el señalamiento de Erll de que el olvido es condición del recuerdo, el calendario cívico mexicano también omite u “olvida” acontecimientos que podrían incluirse en el rubro de “tragedias nacionales” (Aguas Blancas, Acteal, Tlatlaya, Iguala, y muchos más), cuya memoria sería políticamente contraproducente, ya que el Estado es el que finalmente determina qué y a quiénes incluir en este mapa del pasado. A diferencia de algunos otros países que han instalado comisiones de verdad y de reconciliación para revisar los crímenes históricos de sus gobiernos, México parece todavía operar en un estado de amnesia oficial en relación con la responsabilidad del gobierno en la larga lista de actos de violencia en contra de sus ciudadanos, sobre todo a partir de la “guerra sucia” de la década de los setentas.

⁵⁹ John A. Ochoa, *The Uses of Failure in Mexican Literature and Identity*, 2004.

Lo que realmente define la forma de la memoria histórica mexicana parece ser la repetición, el recuerdo, una y otra vez, de la defensa nacional contra el extranjero (estadounidense o europeo). La historia nacional está marcada por la creación de un “nosotros” que se constituye a partir de sus enfrentamientos con “los otros”. Los desafíos del *David* mexicano al *Goliat* extranjero constituyen el hilo conductor que estructura las narrativas históricas nacionales y proporciona una especie de guion para la realización de sus performances.

La defensa de lo propio también informa la representación de la memoria histórica en el estado de Guerrero, donde el periodo de 1810 a 1821 es de particular importancia ya que abarca la Guerra de Independencia contra España, acontecimiento prolongado que ha funcionado como una segunda fundación nacional (después de la Conquista). Pero si en la República, en general, la Independencia comparte el espacio conmemorativo nacional con distintos periodos, principalmente la Reforma, las intervenciones y la Revolución mexicana, en Guerrero, la Independencia revela una particular densidad mnemónica. Esto se debe a la importancia que adquirió la lucha insurgente en el territorio que posteriormente tomará el nombre de uno de sus líderes más importantes, sobre todo después de la derrota de Hidalgo y de Morelos en la primera fase de la guerra. Ahora, para poder enfocarme en las representaciones guerrerenses de la Guerra de Independencia, me permito incluir un último apartado sobre la historia nacional.

Conmemoración: las fiestas patrias en México

La Independencia de México se celebra en todo el país a través del Grito de Independencia, representación que conmemora el levantamiento de los insurgentes que respondieron a la llamada del cura Miguel Hidalgo y Costilla convocada en Dolores, el 16 de septiembre del 1810. Cada año, en la víspera de este aniversario, todos los mandatarios encargados de una entidad política, desde el presidente de la República hasta los comisarios de rancho, se paran ante sus compatriotas para recordar aquel acontecimiento proclamando *Viva México* (“Viva Hidalgo, Morelos, Allende, Abasolo, la Virgen de Guadalupe, el PRI, el PAN o el PRD), y *Muera el Mal Gobierno* (los gachupines, los franceses, los americanos, el PRI, el PAN o el PRD). El rito cívico

vincula pasado y presente, centro y margen, a través de la práctica conmemorativa colectiva y permite que los representantes del Estado declaren la unidad de todos los ciudadanos, a pesar de su condición étnica, geográfica, económica o lingüística.

Como fue el caso para muchas de las naciones que declararon su independencia en los siglos XVIII y XIX, la consolidación de la República mexicana fue efectuada, en parte, por medio de la institución de ritos cívico-nacionales. En el Estado liberal y secular del siglo XIX, las ceremonias cívicas reemplazaron a las celebraciones católicas del siglo pasado, aunque, de hecho, su espíritu era bastante religioso. Gran parte de la resistencia local ante los nuevos rituales surgió como una manera de defender las creencias religiosas. La creación de ceremonias cívicas fue acompañada por la fundación de un nuevo panteón de héroes cívicos, quienes habían peleado para establecer la patria: Miguel Hidalgo, José María Morelos, Vicente Guerrero, etc. Hasta guerreros indígenas como Cuicláhuac y Cuauh-témoc fueron incluidos.

La elección de la fecha en la que se celebraría la Independencia de México causó un gran conflicto en los círculos políticos y culturales del siglo XIX, centuria entera marcada por disputas entre políticos liberales y conservadores, quienes encontraron en la festividad cívica una salida para la expresión de sus ideologías. Los conservadores abogaban por la fecha del 27 de septiembre de 1821, cuando Iturbide entró en la Ciudad de México a la cabeza de su Ejército Trigarante y consumó la independencia del país. Esa posición reflejaba la creencia que la nación se fundó en los tiempos de la Conquista y que la identidad mexicana fue forjada como resultado de su experiencia como colonia española durante trescientos años. Por otro lado, los liberales creían que la independencia se inició el 16 de septiembre del 1810, en el momento del Grito de Dolores. Según esta perspectiva, la Colonia representaba más una interrupción histórica que una experiencia fundacional: la historiografía liberal consideraba que la nación mexicana se fundó antes de la Conquista y tenía sus raíces en la identidad prehispánica (y por ende, no-europea). Así, Hidalgo representaba “la recuperación del destino providencial mexicano”. La visión liberal prevalecería, aunque los debates no terminaron.

Las fiestas patrias tuvieron su apogeo en la celebración del primer centenario de la Independencia, durante la presidencia de Porfirio Díaz, quien, famosamente, cambió la fecha del Grito del 16

de septiembre a su víspera, para que coincidiera con su cumpleaños. Según Alan Knight, la ideología de las fiestas patrias durante el porfiriato “tenía una atracción popular. Capturaba y daba un significado específico a las experiencias políticas de las guerras civiles del siglo XIX, y contribuía a una ideología opositoral que alimentó la Revolución de 1910”.⁶⁰ En las décadas sucesivas, las fiestas patrias fueron impulsadas por los esfuerzos de los maestros locales bajo el mandato de la Secretaría de Educación Pública, como un medio de consolidar la hegemonía política del PRI y de una ideología nacionalista que giraba en torno al concepto de un México popular, multiétnico e industrializado. El Grito tenía lugar como una reafirmación del Estado-nación, una práctica que vinculaba lo nacional con lo local, en la que el presidente de la República, los gobernadores estatales y presidentes municipales se exhiben en los balcones de sus edificios administrativos para repetir la llamada a la rebelión que prorrumpió Miguel Hidalgo en 1810 en Dolores, todos en el mismo momento. Dicho ritual ocurre en lo que Geertz denomina “los centros ejemplares” de la nación,⁶¹ en este caso, las plazas cívicas de las cuales irradian los pueblos mexicanos y que Alonso llama “metonimias del orden nacional político”.⁶² Sin embargo, como argumenta Vaughan, la fiesta patriótica no sólo servía para justificar las estructuras nacionales y estatales de poder, sino también para “legitimar las estructuras locales de poder, confirmar la cohesión social y aumentar la identidad colectiva en relación a las comunidades circundantes y el Estado”.⁶³ Las fiestas patrias funcionaban como una manera de negociar las relaciones de poder en distintas escalas.

Y con esto por fin llegamos a Guerrero y a sus memorias históricas locales, sus densidades mnemónicas y sus prácticas conmemorativas, justamente para poder reflexionar sobre el poder del pasado en la construcción de las relaciones locales, estatales y nacionales. Lo que nos interesa aquí no es la celebración hegemónica de las fiestas patrias por parte de las autoridades establecidas, sino las versiones alternativas de las fiestas patrias que se celebran en el norte

⁶⁰ Citado en Mary Kay Vaughan, “The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946”, en William H. Beezley *et al.* (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, 1994, p. 215.

⁶¹ Citado en Ana Alonso, “Conforming Disconformity: ‘Mestizaje,’ Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism”, *Cultural Anthropology*, vol. 19, núm. 4, 2004, p. 470.

⁶² *Ibidem*, p. 470.

⁶³ Mary Kay Vaughn, *op. cit.*, pp. 215-216.

de Guerrero. Estas conmemoraciones no siempre ocurren el 15 de septiembre, ni en capitales o cabeceras, sino en varias fechas y en diversas comisarías de la región.

Memoria e historia en el norte de Guerrero

Las fiestas patrias alternativas

Las fiestas patrias en la región de Teloloapan se celebran como parte de un ciclo que asemeja a la estructura de un ciclo festival religioso, con un festejo por semana durante un mes en un pueblo distinto. En 2000, las fiestas patrias fueron celebradas en El Calvario el 27 de septiembre, en Coatepec Costales el 4 de octubre, en Chilacachapa el 8 de octubre y en Apetlanca el 18 de octubre. Se proporcionan diversas explicaciones para justificar la diferencia en fechas. Algunos cuentan que la noticia de la guerra no llegó a Guerrero sino hasta mucho después de su inicio, y por eso lo celebran en diferentes fechas. Unos más dicen que conmemoran la Independencia en octubre porque la guerra debió de haberse iniciado en ese mes, pero que fue adelantada porque Hidalgo fue traicionado y tuvo que levantar a su gente precipitadamente. También es posible que las fechas tienen que ver más con la memoria local de los antiguos días de mercado y de la celebración en torno a San Francisco, festejado el 4 de octubre.

Aparte de las fechas, se presentan grandes y diversas diferencias entre estas celebraciones y las fiestas patrias tradicionales mexicanas. Por un lado, los políticos locales tienen poca participación dado que las fiestas patrias en estos pueblos son organizadas por mayordomos, quienes las patrocinan por un compromiso establecido con la sociedad. Como también se ha reportado para las fiestas religiosas, es considerado de mala suerte que se rechace una invitación para participar como mayordomo de las fiestas patrias, y la persona que toma la decisión de no apoyar será mal vista por sus vecinos. También, a diferencia del Grito oficial, las fiestas patrias en este ciclo no ocupan sólo la plaza cívica, sino implican acciones llevadas a cabo en distintos lugares del pueblo y en sus alrededores, a veces simultáneamente. Su referente espacial no es el centro simbólico del poder nacional, sino el entorno comunitario extendido.

Pero lo más llamativo de estas celebraciones es que no toman la forma de actos protocolarios, sino que son simulacros, o recreaciones,

de la guerra misma. En cada caso, los personajes principales son los mismos: Miguel Hidalgo, Ignacio Allende, Mariano Abasolo, Ignacio Aldama y Josefa Ortiz de Domínguez. En general, los simulacros incluyen los siguientes momentos: un encuentro entre Hidalgo, Allende, Abasolo y Aldama, quienes planearon la rebelión; la aparición de jinetes mandados por doña Josefa para advertir a los conspiradores que su plan había sido descubierto; el encarcelamiento de doña Josefa; el Grito de Dolores; diversas luchas montadas entre los realistas y los insurgentes, y, finalmente, la captura y ejecución de Hidalgo.

En estos performances conmemorativos, cuyos personajes principales figuran en el escenario histórico nacional, los insurgentes históricos están acompañados por dos grupos: los apaches salvajes y los “mecos” campesinos, quienes luchan a lado de los héroes de la historia patria. Claramente no hay razón histórica para incluir a los apaches en estas representaciones, pero su fuerza como íconos de lo “salvaje” y de la indomabilidad del espíritu indígena funciona como una fuente de poder para el lado insurgente, y sirven también como un medio para combatir el olvido institucional respecto a los indígenas en la historia nacional. Los “mecos”, menos espectaculares, representan a los campesinos locales que constituyeron la masa de apoyo para Hidalgo y sus seguidores. Sin embargo, también se dice que los mecos, que tiznan sus caras de carbón, representan a los afrodescendientes que también participaron en la lucha de independencia.

En algunos poblados donde se realizan recreaciones de la guerra como parte de la celebración de las fiestas patrias participan ciertos personajes que, al igual que los apaches, no tendrían cabida en una narrativa estrictamente historiográfica, como el insurgente indígena Pedro Ascencio, referenciado al principio de este texto, que si bien provino de esta región y luchó con los insurgentes, se unió a la guerra en su segunda fase, y por lo tanto, nunca peleó al lado de Hidalgo. En algunos casos, la figura que alienta a los insurgentes a lanzar tamales envenenados a los realistas es la Malinche, la traductora de Hernán Cortés. Y en otros pueblos, la narración de la conjura de la lucha es acompañada por la historia de dos jóvenes de la comunidad, cuyo amor es puesto a prueba por las exigencias de la guerra.⁶⁴

⁶⁴ Samuel Villela y Nérida Ocampo, *Fiestas patrias: memoria y tradición en el norte de Guerrero*, 2012.

Las diferencias en las celebraciones le dan a cada una un sabor particular. Pero para ilustrar el proceso del simulacro, aquí describo como ejemplar el festejo que se realizó en Chilacachapa en 2000, pueblo que organiza una de las celebraciones más elaboradas de la región. Empezó con la captura de doña Josefa, una joven del pueblo que aceptó el papel de la Corregidora, como una promesa. Los “soldados de línea” la arrestaron en la casa de sus padres y la llevaron a la comisaría, donde la interrogaron acerca de su papel en el complot. En el trayecto de su casa a la comisaría, los soldados la maltratan con sus espadas; una anciana me comentó que “sí, la golpean duro todos los años”.

Mientras tanto, en una casa diferente, Hidalgo se reunió con los demás generales insurgentes, todos vestidos con uniformes de época. Recibió la carta que le escribió doña Josefa, advirtiéndole del descubrimiento de sus planes, y dio el Grito en la plaza central. De allí fue con sus seguidores a la iglesia del pueblo donde oró delante del ícono de la Virgen de Guadalupe como si estuviera dando una misa. Seguido, la guerra inició con los realistas, de un lado, y los insurgentes, los mecos y los apaches, del otro. A diferencia de otros pueblos, en Chilacachapa hubo dos grupos de mecos: los “mecos verdaderos”, quienes portaban sombreros grandes de hoja de plátano decorados con cruces, y los “otros mecos”, un grupo compuesto por los chilacachapenses radicados en la Ciudad de México. Estos últimos llevaban sombreros parecidos a los que se venden a los turistas, con las palabras “Viva México” bordadas, y trajes de manta. Se notaba cierta ambivalencia afectiva en las relaciones entre lugareños y migrantes, ya que estos últimos invierten cada año los recursos necesarios para la realización del evento, pero su estatus ya no es de verdaderos vecinos de la comunidad.

Los “apaches” evidenciaban dos estilos de vestuario: unos, los más “auténticos” según algunos miembros del público, portaban tocados de plumas. Otros llevaban máscaras de Halloween, acentuando la sensación de que estos personajes existen en la trama no sólo como guerreros, sino también como figuras de relajo. Tanto los apaches como los mecos peleaban de pie en vez de montar un caballo como los demás insurgentes.

De lado de los realistas también se apreciaba una mezcla de uniformes: algunos portaban prendas históricamente auténticas del ejército español, mientras que otros vestían de policías municipales

o de federales, lo cual demuestra una desconfianza perdurable frente a las instituciones estatales de administración de justicia.

Durante varias horas la batalla encendió las calles de Chilacachapa. Entre el ruido de las descargas de múltiples armas de fuego y de cañones, el sonido de decenas de caballos, el choque de espadas y los gritos de los apaches, el caos reinó en el pueblo y los miembros del público tenían que cuidarse mucho para evitar ser aplastados por los caballos. Los soldados de línea merodeaban entre los espectadores, agarrando a los “borrachos” y encerrándolos en “el castillo”, una jaula hecha de ramas y decorada con banderas amarillas y rojas (como la bandera de España). Pero en general, los insurgentes y sus aliados tenían ventaja.

Finalmente, hubo una pausa en la guerra y los participantes se retiraron para descansar. Al siguiente día la batalla reinició. En esta ocasión, las cosas no les fueron tan bien a los insurgentes: después de una larga batalla, ésta terminó cuando los realistas capturaron a Hidalgo y a sus hombres y “colgaron” a los apaches.

El tercer y último día del simulacro hubo un desfile con la participación de todas las escuelas locales y de las tres reinas de las fiestas patrias, aquí llamadas “Las Américas”. Éstas vestían de negro, ya que guardaban luto porque Hidalgo sería fusilado en la tarde. Los demás participantes en el desfile llevaban banderas de papel de china negro. Al final de la procesión marchaban los soldados de línea con sus prisioneros: Hidalgo, Josefa, Abasolo, Allende y Aldama. Se paraban de vez en cuando para leer “el diálogo”: la orden de muerte y la respuesta de los protagonistas, quienes declamaban acerca de la libertad y de la patria. Periódicamente los insurgentes gritaban: “¡Viva México! ¡Viva la libertad! ¡Viva Hidalgo! ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Muera el comandante Garrido! ¡Muera el mal gobierno! ¡Mueran los gachupines!”. Los realistas contestaban: “¡Viva la Colonia! ¡Viva el Rey! ¡Viva el comandante Garrido! ¡Muera Hidalgo! ¡Muera doña Josefa Ortiz de Domínguez! ¡Muera México!”. Al lado de los marchantes caminaban algunas mujeres que ofrecían un trago a los espectadores, acompañadas por algunos diablos cuya función consistía en anotar en un papel los nombres de los miembros del público que irían al infierno después de la muerte.

Cuando la procesión llegó a la comisaría empezó el simulacro de la muerte de los héroes. Primero, los soldados de línea fusilaron a Aldama, a Allende y a Josefa. Cuando cayeron, los ciudadanos notables llevaron sus cuerpos para sepultarlos. Al final, sentaron a

Hidalgo en una silla y lo fusilaron también. Su cuerpo fue exhibido en una mesa frente a la comisaría y los espectadores y participantes pasaban a honrarlo, como si se tratase de un familiar fallecido. Por último, los presidentes de las fiestas patrias agradecieron a todos, y el público se dispersó para disfrutar de mole y tamales en casas particulares.

Al finalizar, el ánimo del público no era precisamente de júbilo. Regresando a la noción del festejo de los fracasos y de las derrotas, estas fiestas patrias terminan mal para México con la muerte de algunas de sus más célebres figuras. ¿Será que la promesa del México glorioso e independiente nunca fue totalmente cumplida para los indígenas y los campesinos de Guerrero? Tal vez esto explicaría la ambivalencia presente en estas conmemoraciones del inicio de la patria. Sin embargo, los participantes y espectadores en El Calvario, Coatepec Costales y Chilacachapa no solamente conocen la historia de su país; la reviven en cuerpo, mente y alma, año con año.

Reflexiones finales

Abundan los performances de la memoria histórica regional alrededor de la Guerra de Independencia en la región norte de Guerrero. Aparte de las “fiestas patrias alternativas” descritas, en Teloloapan se celebra el 15 de septiembre con un concurso de máscaras de diablo, ya que se dice que los seguidores del insurgente Pedro Ascencio de Alquisiras se disfrazaron de demonios una vez para espantar a los realistas y romper el sitio de ese poblado. Y en Acatempan, cada 10 de enero se realiza un simulacro del famoso y debatido encuentro entre Guerrero e Iturbide que selló el pacto de la unión de las fuerzas insurgentes y realistas.⁶⁵

En todos estos casos, las conmemoraciones regionales evidencian cómo se constituye la memoria histórica mediante la repetición corpórea. Los participantes en estas tradiciones no fueron, evidentemente, testigos de los acontecimientos ocurridos a principios del siglo XIX en México, sino que basan sus recuerdos en la transmisión de las memorias de las conmemoraciones mismas. Cada representación se convierte en fuente para los recuerdos futuros. Los rituales conmemorativos y las prácticas corpóreas no reflejan simplemente

⁶⁵ Anne W. Johnson, *op. cit.*, 2016.

la memoria colectiva, sino que constituyen la memoria colectiva al constituir el sujeto que recuerda y que olvida.

En palabras de Walter Benjamin, “cada imagen del pasado que no es reconocida por el presente como una de sus propias preocupaciones amenaza con desaparecer irreversiblemente”.⁶⁶ La recreación mimética año con año de la Guerra de Independencia demuestra que el pasado nunca concluye.⁶⁷ Si bien no sería correcto hablar del *performance* de la memoria histórica como “resistencia” (una palabra sobre utilizada, creo), sí funciona como un reto para la historiografía nacional y las instituciones del poder.

La estructura narrativa de estas representaciones se mantiene estable y refleja el armazón mismo de la historia nacionalista: la defensa de lo propio (en victoria y derrota) contra lo ajeno. Pero lo hace en un contexto local donde “lo nuestro” no necesariamente significa “lo mexicano”, en general, y “lo ajeno” puede ser representado por agentes internos; estos elementos cambian año con año. Por ejemplo, en 2012 algunos apaches se vistieron de “caballeros tigre” y “caballeros águila”, estilo azteca, mientras algunos de los realistas fueron identificados no sólo con las fuerzas de seguridad estatal, sino también con los narcotraficantes que han plagado la región. La memoria ocurre en el presente y refleja sus necesidades, a la vez que orienta los proyectos del presente hacia el futuro. La memoria colectiva implica un proceso de bricolaje que puede horrorizar al historiador formal (¿la Malinche envenena a los enemigos de Hidalgo?), pero a su manera atenta en contra del olvido institucional que relega ciertas figuras al archivo (o de plano al olvido) como es el caso de Pedro Ascencio de Alquisiras, al incorporar y en-corporar estas figuras en las narrativas locales, que no dependen del almacenaje archivístico.

Sin embargo, también dependen de la historia canónica, de los contenidos seleccionados por los historiadores académicos o nacionalistas para que formen parte de la memoria colectiva de la nación.

⁶⁶ Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations*, 1968, pp. 253-264.

⁶⁷ Véase, por ejemplo, el comentario que uno de los participantes sureños en las recreaciones de las batallas de la Guerra Civil de Estados Unidos le hizo a la antropóloga Rebecca Schneider para explicar por qué todavía se realizan los simulacros, más de siglo y medio después de la conclusión del conflicto: “La Guerra Civil no se acabó, y por eso luchamos”. Rebecca Schneider, *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*, 2011, p. 32.

La nación y la localidad, la historia y la memoria se producen y se sostienen mutuamente.⁶⁸ El *performance* conmemorativo permite evitar las limitaciones de las formas “lineales” y “circulares” del pasado al imaginar la historia mexicana como una espiral que regresa siempre, aunque el punto de llegada nunca es exactamente igual.

Bibliografía

- Alonso, Ana, “Conforming Disconformity: ‘Mestizaje,’ Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism”, *Cultural Anthropology*, vol. 19, núm. 4, 2004, pp. 459-490.
- Assman, Aleida, “Canon and Archive”, en Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 97-107.
- Assman, Jan, “Communicative and Cultural Memory”, en Astrid Erll, Ansgar Nünning y Sara B. Young (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 109-118.
- Benjamin, Walter, “Theses on the Philosophy of History”, en *Illuminations*, Harry Zohn (trad.), Nueva York, Schocken Books, 1968, pp. 253-264.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Cubitt, Geoffrey, *History and Memory*, Manchester, Manchester University Press, 2007.
- Erll, Astrid, *Memory and Culture*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011.
- Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002.
- González y González, Luis, *Invitación a la microhistoria*, México, Clío, 1997.
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Inés Sancho-Arroyo (trad.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004a.
- , *Los marcos sociales de la memoria*, Manuel A. Baeza y Michel Mujica (trads.), Barcelona, Anthropos, 2004b.
- Johnson, Anne W., “‘¿Qué hay en un nombre?’: una apología del *performance*”, *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, 2014, pp. 9-21.
- , *Diablos, insurgentes e indios: política y poética de la historia en el norte de Guerrero*, México, Secretaría de Cultura-INAH, 2016.
- Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire*, Laura Masello (trad.), Santiago, LOM Ediciones / Trilce, 2009.

68 Diana Taylor, *op. cit.*, p. 35.

- Ochoa, John A., *The Uses of Failure in Mexican Literature and Identity*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- Popular Memory Group, "Popular Memory: Theory, Politics, Method", en Richard Johnson *et al.* (eds.), *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*, Minneapolis, Center for Contemporary Cultural Studies, 1982, pp. 205-252.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Schneider, Rebecca, *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*, Londres y Nueva York, Routledge, 2011.
- Taylor, Diana, *The Archive and the Repertoire*, Durham, Duke University Press, 2003.
- Turner, Victor y Edith Turner, "Performing Ethnography", *The Drama Review*, vol. 26, núm. 2, 1982, pp. 33-50.
- Vaughan, Mary Kay, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William H. Beezley *et al.* (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Delaware, Scholarly Resources, 1994, pp. 213-245.
- Villela, Samuel y Nérida Ocampo, *Fiestas patrias: memoria y tradición en el norte de Guerrero*, México, INAH, 2012.
- Yates, Frances, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.
- Zerubavel, Eviatar, *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

La configuración de la memoria a través de la narrativa. Una exploración etnográfica a partir del caso de los “dueños” entre los nahuas de Pahuatlán

ELIANA ACOSTA MÁRQUEZ*

Ante las múltiples disciplinas y perspectivas que convoca el estudio de la memoria, la antropología se distingue por dar cuenta de los diversos usos y las expresiones que ésta presenta en diferentes sociedades, la cual no se ha dudado, paradójicamente, en tomarla como habilidad innata y universal en el ser humano.

Convencida de la potencialidad que guarda la perspectiva antropológica para el esclarecimiento de la diversidad en el marco de la condición humana, y con base en el trabajo de campo que he llevado a cabo por cerca de 15 años entre los nahuas de Pahuatlán, quisiera explorar el vínculo entre memoria y narrativa, y abordar un problema en particular: la configuración de la memoria a través de la narrativa.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

Al ligar la etnografía con el enfoque dialógico de Mijail Bajtin y centrándome en dos géneros narrativos, los *wewetlahtoli* y los *melawaktlahtoli* ('las palabras de los ancianos' y 'las palabras ciertas', respectivamente), pretendo dar cuenta de la interrelación entre las narraciones míticas y las historias personales como un medio por el cual se configura la memoria colectiva. 'Los dueños',¹ *itekome*, en náhuatl, agentes centrales de la cosmología de los nahuas de Pahuatlán, serán el eje rector desde el cual abordaré dos problemas esenciales: por un lado, como expresión de una memoria localizada en el espacio, en lugares que los nahuas identifican como parte sustancial de su cosmología; y por otro, la conformación de la memoria desde el pasado y a partir del presente, a saber, desde un pasado remoto, en gran medida inconsciente para los actores, y a partir del contexto actual vivido por los nahuas de Pahuatlán.

El caso de la Sowapili, una suerte de entidad tutelar asociada al bordado y a la figura de las parteras, será el punto de partida para abordar la memoria sobre los orígenes, pero también nos abre la posibilidad de pensar en una memoria del futuro en el que se contempla el fin del mundo; en tanto que el Nahpateko, existente vinculado a la riqueza y actualmente identificado con el diablo, será el punto desde el cual problematizaré "la memoria como presente del pasado",² y con lo cual mostraré "la actualidad del pasado en el presente".³

¹ 'Los dueños' son entidades asociadas a un poder y a un dominio específico, generalmente vinculados a los mantenimientos, como es el agua, la mazorca o los animales. Aunque su presencia se puede encontrar en distintas partes, se les asocia con lugares definidos e incluso se suele afirmar que habitan en espacios bien delimitados. La palabra *dueño* parece designar lo que designa; no obstante, en náhuatl apunta a un sentido distinto; el vocablo *iteko* está constituido por un sustantivo compuesto con el término *tekuhtli* que significa 'señor' y la marca del pronombre posesivo en tercera persona *i-*. En ese sentido, *iteko*, más que remitir a un poseedor, en el sentido de propietario, apunta al mando o la regulación sobre un dominio que generalmente es compartido y utilizado por los miembros de la comunidad y que, precisamente, el *iteko* se encarga de regular su aprovechamiento. El beneficio se obtiene, pero siempre y cuando haya algo a cambio, y si no se cumple con la vuelta o *in kuepa*, en náhuatl, sobreviene el daño, especialmente, la carencia o la enfermedad.

² Joël Candau, *Antropología de la memoria*, 2002.

³ Mijail M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, 2003.

La narrativa: contenedora y constituyente de la memoria

A partir de un equívoco, partiendo de un pensamiento negativo, quisiera hacer una primera delimitación de la memoria, no por empezar a preguntar qué es o qué implica su presencia, sino preguntar qué es la desmemoria y considerar qué dimensiones constituye su ausencia. Hipotéticamente, alguien sin memoria no tiene la posibilidad de identificar qué hizo ayer, dónde estuvo hace una hora o qué hará al día siguiente; es alguien que vive en un presente continuo sin reconocerse en el pasado o sin proyectarse en un futuro posible; su existencia se reduce a la inmediatez y su ser responde al apremio del instante. Si ese supuesto lo llevamos más allá de lo individual y lo extendemos a un marco social, se puede afirmar que un grupo sin memoria no sabe de sus orígenes ni de su devenir, pero también le tiene sin cuidado su porvenir.

Desde la desmemoria y la ausencia, me parece, es posible reflexionar con mayor hondura sobre el lugar que ocupa la memoria en la condición humana, y tal vez así sea posible llegar a atisbar finalmente qué es. La memoria, como sugiere Joël Candau, a la par que facilita la ubicación del 'sí mismo' y la constitución de la identidad, ofrece un marco para identificar a los otros y vincularnos con 'lo otro'.⁴ 'Lo que soy o no soy' se construye rememorando, incrustando en el cuerpo y manteniendo en la conciencia la experiencia vivida, experiencia que se comunica y transmite, configurando así la idea de continuidad pero también de discontinuidad entre lo que fue, es y será.⁵

Cualquier vía puede ser un vehículo de la memoria: un libro, una canción, un glifo, una carta, un monumento; en sí, las posibilidades resultan innumerables. Y de la misma forma, los soportes a través de los que se fija son incontables: una piedra tallada, un muro pintado, un papel escrito, una hoja electrónica, un cartel o un conjunto de palabras hechas canción o historia contada. Desde aquello

⁴ Joël Candau, *Antropología de la memoria*, 2002, pp. 5-7.

⁵ David Berliner ha dejado ver, al respecto, que desde hace veinte años han florecido los estudios acerca de la memoria. En torno a estos estudios, el autor encuentra un riesgo en la sobre extensión del concepto, sobre todo por el hecho de considerarlo asimilable a la noción de cultura o identidad ("Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology", *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 1, invierno de 2005, pp. 197-198).

que se modela con las manos y que es visto, hasta aquello que se articula con las cuerdas vocales y se encuentra con el oído, son formas de incrustar la memoria y estrechar vínculos.

La palabra se distingue en ese contexto incalculable de posibilidades por ser contenedora y trasmisora de la memoria en una doble faz: al fijarse a través de la escritura o al grabarse por medio de la voz, al cobrar sentido por la lectura o al pasar de boca en boca y de oído en oído. Entre las numerosas expresiones de la palabra se encuentra la narrativa en su condición de nombrar y dar sentido, y más aún, en su cualidad de crear historias de todo cuanto existe, ya sea como hecho o como posibilidad. Es extraordinaria 'la fuerza expansiva de la palabra', como alguna vez declarará Eduardo Nicol, y asombrosa es la evidencia de las diversas historias que el ser humano se ha contado y ha declarado en todo lugar y tiempo en que ha existido y ha brotado su decir.⁶ Sin ser la palabra y la narrativa patrimonio y derecho exclusivo de nadie, las formas de dar voz y otorgar sentido a lo nombrado se expresan de manera única y diferente.

Un legado invaluable de sonoridades, sentidos y saberes se escuchan en las cerca de siete mil lenguas que presumiblemente se hablan hoy día en el mundo; y si partimos del planteamiento de Leopoldo Valiñas de que en cada comunidad se encuentra un *comunalecto*, esto es, una lengua propia vinculada a un conjunto distintivo de significaciones y valores, de prácticas e interacciones, entonces, a la vez que se expande, la diversidad se torna más compleja.⁷

La narrativa es una de las formas por la cual se configura la memoria, la cual tiene la particularidad de otorgar un orden, una coherencia, lógica y un relato a la experiencia vivida. En ese marco, justamente una de las aportaciones de la antropología en el ámbito multidisciplinario que centra su interés en el estudio de la memoria, es dar cuenta de la diversidad y en específico de los diversos usos y expresiones de la memoria.⁸ Ante dicha facultad, que desde la perspectiva de las ciencias naturales corresponde a una habilidad innata

⁶ En su libro *Formas de hablar sublimes. Poesía y filosofía*, Eduardo Nicol invita en múltiples sentidos a pensar en las potencialidades de la palabra y de la relación, utilizando los propios términos de este filósofo, entre el logos y el ser.

⁷ Leopoldo Valiñas, "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas", en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butrageño (coords.), *Historia sociolingüística de México*, vol. 1, 2010, p. 126.

⁸ Joël Candau, *Antropología de la memoria*, 2002; David Berliner, "Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology", *Anthropological Quarterly*, vol. 78, núm. 1, invierno de 2005.

ta y universal en el ser humano, la antropología pone el acento en los múltiples puntos de vista que se encuentran en torno al recuerdo, el olvido y la interpretación del pasado. La antropología destaca el lugar que ocupa la memoria en las diferentes sociedades, y la aborda como historia vivida con formas, contenidos y contextos que responden a marcos sociales específicos.⁹

El tema en contexto

En medio de la cordillera de la Sierra Madre Oriental, y entre un bosque tropical de clima cálido y húmedo a unos 1 200 msnm, se encuentra en un accidentado relieve en las faldas de los cerros Ahila y del Señor Santiago el municipio de Pahuatlán. Ubicado en la parte occidental de la región conocida genéricamente como la Sierra Norte de Puebla, e identificado como el límite sur de la Huasteca, es uno de los 32 municipios pertenecientes a la región socioeconómica de Huauchinango, que colinda al norte y noroeste con los municipios hidalguenses de Tenango de Doria y San Nicolás; al noreste con el municipio poblano de Tlacuilotepec; al suroeste con Honey, y al sureste con Naupan, municipios del estado de Puebla.

Desde la época prehispánica hasta nuestros días, el ahora municipio de Pahuatlán ha sido un espacio multiétnico y un lugar de tránsito entre la Cuenca de México y el Golfo. En la actualidad se encuentra población mestiza, nahua y otomí, y es conocido popularmente por haber sido recién nombrado Pueblo Mágico, por el huapango y la feria que se lleva a cabo en la cabecera municipal en el marco de la celebración de Semana Santa y por el arte en papel amate que realizan los otomíes del pueblo de San Pablito. Menos populares y conocidas son las comunidades nahuas que se localizan en cuatro localidades del municipio: Atla, Xolotla, Mamiquetla y Atlantongo.

⁹ Los marcos sociales desde los cuales se configura la memoria funcionan como convenciones al encerrar y relacionar los recuerdos y al ofrecer una orientación desde la cual se constituye la memoria individual. Sobre esto, afirma Joël Candau, retomando a Maurice Halbwachs: “[...] existen configuraciones de la memoria características de cada sociedad humana pero que, al fin de cuentas, en el interior de estas configuraciones cada individuo impone su propio estilo, estrechamente dependiente por una parte de su historia, y por otra, de la organización de su propio cerebro [...]” (Joël Candau, *Antropología de la memoria*, 2002, p. 63).

De las 34 localidades que actualmente se ubican en el municipio, donde habita un poco más de veinte mil habitantes, cerca de seis mil se encuentran distribuidos en los cuatro pueblos nahuas, concentrándose mayoritariamente en Xolotla y Atla, y en menor medida en Atlantongo y Mamiquetla.¹⁰ Las localidades más pobladas, Atla y Xolotla, miran de frente y al norte para Pahuatlán y al río San Marcos; en tanto que al otro lado de la cordillera, Mamiquetla y Atlantongo miran hacia el sur, rumbo a Naupan.

Si bien la mayor parte de la población habla fluidamente náhuatl y español, prefieren la lengua originaria como la principal lengua de interacción. Niños, jóvenes, adultos y ancianos se comunican en náhuatl, y entre los habitantes de las cuatro comunidades se presenta un intenso intercambio: se casan entre sí, trabajan de manera conjunta, entre ellos venden y compran lo que producen y distribuyen, participan de las mismas fiestas y, sin mucha dificultad, se comunican con sus respectivos *comunalectos*; aunque ellos suelen destacar las distintas palabras y las diferencias de ‘tono’ o ‘pronunciación’, las cuales atribuyen a la distinta agua que beben debido a la diferente altura donde brotan los manantiales que proveen el líquido vital.¹¹ En un lugar donde la distinción entre arriba y abajo es uno de los principales indicadores espaciales, donde lo que llamamos “naturaleza” está habitado por múltiples seres sobrenaturales con distintos dominios y potencias, y donde el agua es mucho más que un recurso y tiene su dueño, no es extraño que este elemento y la altura sean de los principales marcadores de diferenciación.¹²

Las cuatro comunidades nahuas de Pahuatlán comparten también una cosmología de la que forman parte diversos agentes, entre los cuales, además de los dueños, se encuentran los aires, los santos, los muertos o los nahuales. En la vida cotidiana se expresan

¹⁰ El Instituto Nacional de Estadística y Geografía registra 2 770 habitantes en Xolotla para el 2010, en Atla 2 172, en Atlantongo 906 y en Mamiquetla 309 (“Principales resultados por localidad [ITER]”, en *Censo de Población y Vivienda 2010*).

¹¹ Retomo el planteamiento de Leopoldo Valiñas de que en cada comunidad se encuentra un *comunalecto*; esto es, una propia lengua vinculada a un conjunto distintivo de significaciones y de valores, de prácticas e interacciones; entonces, a la vez que la diversidad se expande se torna más compleja (Leopoldo Valiñas, *Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas*”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butrageño (coords.), *Historia sociolingüística de México*, vol. 1, 2010, p. 126).

¹² Entre los primeros en hacer un registro de la variante dialectal se encuentra Lombardo Toledano (quien subrayara la semejanza de esta variante con el llamado náhuatl clásico, a diferencia del náhuatl que se habla en la zona oriental y que ubicó como náhuatl u olmecamexicano).

de variadas maneras en el trabajo agrícola, en la recolección de leña o en la cacería, pero también en los sueños, en las enfermedades y en las prácticas curativas. Si bien es habitual su presencia, destacan la actividad ritual y la narrativa por ser los medios primordiales por los cuales, aparte de asignarles un conjunto de condiciones, atributos y cualidades, se les delimita una serie de acciones y formas de interacción.

La narrativa es un medio privilegiado para conocer la cosmología, no sólo por la concepción del mundo que expresa, sino también por ser una práctica especialmente viva en numerosos pueblos indígenas, entre ellos los nahuas de Pahuatlán. En esta población, asentada en el área occidental de la Sierra Norte de Puebla, la narrativa —y en general la tradición oral— sorprende por su profusión, avivada no sólo por los ancianos sino también por los más pequeños de la comunidad. Ahí, el oído del investigador es atrapado, irremediablemente, por los más variados ámbitos de la vida cotidiana y del ritual convertidos en relato.

Entre las distintas formas narrativas destacan las *wewetlahtoli* y las *melawatlahtoli*; mientras que las primeras, las ‘palabras de los ancianos’, aluden generalmente a relatos de carácter mítico en las cuales se recrea un tiempo y un espacio originarios, o bien, a los eventos sucedidos a las entidades sobrenaturales fuera del ámbito de los ‘cristianos’, las segundas, las ‘palabras ciertas’, refieren a las experiencias vividas por uno mismo, algún familiar o alguien conocido, ya sea ‘a mi abuelo’, ‘a mi comadre’ o ‘a mi hijo’; es decir, se cuentan experiencias que generalmente acontecieron a cualquiera del pueblo o de alguna comunidad vecina, y se consideran historias ‘claras’ o ‘ciertas’. No obstante esta distinción, encontramos una relación estrecha entre ambos tipos de narrativa, ya que es posible constatar los mismos temas o motivos expuestos en las narraciones míticas y en las historias propias de los *amo* cristianos (‘no cristianos’ que habitan en el *okse tlaltikpak* ‘otra tierra’), en los relatos acerca de las experiencias y sucesos de ‘esta tierra’.

Al narrar las historias de los “aires”, los “dueños” o los santos, esos seres que pueblan su mundo y con los cuales es necesario mantener un estrecho vínculo, los nahuas transmiten un conocimiento y van constituyendo su memoria y su cosmología. En la voz y en los puntos de vista condensados en los relatos se tejen personajes y tramas, y en el acto de narrar no sólo se fija un discurso y un dominio de aquello que se hace preciso pensar y recordar, sino también se

instituye una puesta en relación con el mundo. Cualidad de la narrativa que veremos a continuación a través del caso de dos 'dueños'.

La Sowapili: sobre el origen y el fin del mundo

En el paisaje serrano de Atla destaca un cerro, no por su tamaño como en otras regiones, sino por su forma redondeada, y al que llaman indistintamente Cerro Boludo o Cerro de la Mujer, pero en náhuatl se le conoce como el Sowapiltepetl. Su presencia no sólo es contundente en el paisaje, sino también en la vida de los atecos, y desde luego en su narrativa, por la que es posible constatar que en este cerro habita la Sowapili, una entidad de género femenino, la cual es considerada una suerte de potencia tutelar de las parteras y el bordado.

Especialmente, a partir del diálogo con las mujeres de tres generaciones de la familia Pérez, he escuchado varias historias sobre esa entidad y el Cerro Boludo; por ejemplo, de que se le puede encontrar vestida con la indumentaria tradicional, tal cual se vestían las antiguas, y de los hilos para bordar que nacen del cerro o sobre la tradición de ofrecer a la Sowapili el primer bordado que teje una niña; historias que narran cómo en el interior del cerro se encuentran las brujas difuntas haciendo tortillas y bordando, y sobre la práctica de los *tetlachihke* y los *tlamatkime*, "los brujos" y "los adivinos", de acudir a este cerro para llevar a cabo la costumbre.

Entre las narraciones hay una que me impactó en particular, contada por Ofelia Pérez, la cual habla sobre la Sowapili, pero aludiendo al fin del mundo y al fundamento que lo sostiene. Ésta es la narración:

Antes, antes de nuestra era, según que lo soñaban y según que hablaba, decían que el Sowapili que ella es una mujer, y por eso aquí es en toda la región, porque en otro lado no bordan, sino que bordan aquí lo que es alrededor de ese cerro, como Xolotla, aquí Atla, Atlantongo y Mamiquetla, que están aquí atrás. Que ellos decían que sí bordaban y... ¿cómo se llama?; que el cerro del Santiaguito, le dicen el Santiagotepetl; él es hombre y le decía: —Ya nos vamos a ir porque ya se cansó, y contestaba el Sowapili: —No se va a ir porque tiene muchos hijos y tiene mucho hilo para bordar, tiene suficiente tela e hilo para

bordar. Entonces sí se van a ir pero hasta que se acaben todos sus hilos y sus bordados, entonces sí podía irse.

Es que cuando irse es cuando el pueblo se va a deshacer... va a dar como el fin del mundo, ¿no? Entonces, la gente así se escuchaba todo; entonces, al escuchar eso, la gente se reunía, llevaban mucho a los brujos, se reunían todos a los brujos, se irían allá, se hincaban, mataban guajolote, ofrecían allá, porque ellos, bueno, ellos adoraban, y al adorarse ahí... El cerro del Santiago, que dicen Santiagotepetl, por más le exigía —nos vamos a ir— y éste el Sowapili, ella no quería, ella dijo que no: —Porque tiene muchos hijos, mucho bordado, tiene mucho trabajo que hacer.

Y así se escapó la gente, porque antes se dice, así temblaba pero no temblaba, sino que antes pasaban muchas cosas terribles aquí en el pueblito, así todo el pueblito, como en Atlantongo, Mamiquetla, Xolotla, porque al mediodía eran como eclipse, pero no era eclipse; ¿porque como puede ser que las ollas de barro, como aquí que nosotros los tiznamos, se vuelven, se convierten en tigres y los lazos se convierten en víboras?; es un terrible que pasaba porque las antigüedades ya no sabían por dónde se van a esconder.

Y entonces, al adorarse mucho, le dicen por mexicano *tlachiwake*...; así se dice en náhuatl, *tlachiwake*; se juntan muchas gentes y se van todos ahí, y los principalmente a los brujos, a los *tamatkime*; ellos se juntan y le dicen que, como que se nos proteja, que nos defienda, y así mucho; bueno, se van seguidito, se irían seguidito, y así ya no pasó nada. Ya se decidió el Sowapili que a lo mejor ya no se van a ir ningún lado pues tiene muchos hijos, tiene mucho hilo, tiene mucho trabajo, buscaba el pretexto. Y así, ya bueno, ya no, hasta todavía vivimos, si no quién sabe cómo vamos a estar, tal vez a lo mejor no va a existir este pueblo (Atla, abril de 2009).

Esta historia me la contó Ofelia después de haber subido con ella y sus dos hijas al Sowapiltepetl, momento en el que pude constatar que en el cerro se encuentran diferentes rastros del costumbre que se lleva a cabo en este lugar habitado por la “Mujer que tiene hijos”, como nombran en castellano a la Sowapili, entre los cuales se encontraban bordados, velas, muñequitos, listones, papeles, flores secas, vasos; es decir, expresiones de la rica actividad ritual que ahí se realiza.

En ese momento tenía claro que la Sowapili estaba vinculada al bordado y al *tlachiwake*, sobre todo en relación con las parteras; más

al escuchar esta historia pude constatar que además era la entidad que sostenía el mundo y lo mantenía a partir del bordado; el fin del mundo no había acontecido porque como declara Ofelia: la Sowapili “tiene muchos hijos, tiene mucho hilo, tiene mucho trabajo”, contraviniendo a su esposo, el Santiagotepetl, que “está cansado y ya quiere irse”.

Diversos aspectos contenidos en esta narración se podrían interpretar; no obstante, quisiera destacar dos aspectos esenciales: por una parte, la asociación entre una entidad femenina, el bordado y el nacimiento, y por otra, la forma en que la narrativa entreteje el tiempo mítico con el presente, y cómo lo viven los nahuas de Pahuatlán; y junto con ello, considerar las referencias del fin del mundo a partir de un eclipse.

Sin duda, llama la atención las semejanzas que se pueden establecer entre los atributos y los dominios que los nahuas de Pahuatlán atribuyen a la Sowapili en relación con las deidades femeninas propias de los nahuas antiguos. Especialmente destaca el parecido con Tlazolteotl, deidad que Félix Báez-Jorge ha identificado con las parteras, magos y hechiceras, médicos, parturientas, labradores, recién nacidos e hilanderas. Dicha entidad, de manera semejante a la Sowapili, se considera patrona de los recién nacidos, del parto, del algodón y del tejido. Además, Báez-Jorge ha ubicado su origen en la Huasteca, particularmente, en la región norte del Golfo, región con la que nahuas de Pahuatlán han mantenido un intenso contacto desde la época prehispánica.¹³

A partir de esta perspectiva cabe preguntarse: ¿hasta qué punto la semejanza que en el presente podemos establecer entre Sowapili y Tlazolteotl nos habla de una memoria que los nahuas de Pahuatlán han depositado y recreado en el presente a través de la narrativa y la acción ritual? Me refiero a una memoria inconsciente para los actores, inconsciente no en el sentido psicológico, sino más bien en cuanto a no tener registro y conocimiento de la profundidad histórica y de la circulación de las ideas y de las prácticas entre los pueblos de la región.

Ésa podría ser una manera de responder a la configuración de la memoria, pero es externa y ajena a los actores, y responde a las relaciones históricas y afinidades culturales que los estudiosos pueden

¹³ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, 2003, p. 235.

encontrar a partir de la asociación entre fuentes históricas y datos etnográficos. Hay otra posibilidad, más próxima a los actores, la cual, desde una perspectiva *etic* estaría dentro del ámbito del mito pero que, desde un enfoque *emic*, forma parte de su historia, de su historia *melawak*, “cierta y verdadera”, la cual ha sido transmitida por los ancianos a través de las *wewetlahtoli*, “palabras de los viejos”. Esta manera de configurar la memoria nos conduce a pensar que en el origen está un ser como la Sowapili, forjando y sosteniendo el mundo a través del bordado, y que al dejar de hilar sobrevendrá el final del tiempo. Fin que los nahuas, a su vez, asocian con el acaecimiento de un eclipse y la inexorable inversión del mundo.

Este aspecto nos conduce al segundo punto que quisiera tratar respecto de la narración, el cual abordo a partir de la siguiente pregunta: ¿por qué a partir de un eclipse, cuando sea el fin del mundo, las ollas se transformarán en tigres y los lazos en víboras? Para esclarecer la interrogante habrá que considerar qué implica para los nahuas este fenómeno. María Andrade declara al respecto: “Si gana la luna, oscurece, llueve, se inunda, con tormentas... Si gana el sol vamos a seguir de día” (Atla, 18 de junio de 2011). Para los nahuas un eclipse implica la derrota del sol por la luna, momento en que predominará un tiempo de frío, de oscuridad y de tormentas; con el eclipse se produce un *mopatla*, un cambio en el tiempo, pero también del orden de las cosas; de modo que aquello que resulta de uso doméstico, controlado y confiable, cambia a los seres más temidos, amenazantes y predadores, al trocarse las ollas en tigres y los lazos en víboras.¹⁴

Cuando Ofelia me contó esta historia enseguida hizo referencia al peligro constante de que se acabe el mundo, y sobre todo, a partir de los diferentes diluvios habidos, de los cuales, habrá que decir, los nahuas recuerdan no sólo como un tiempo mítico sino como una

¹⁴ Retomando el vocabulario de Molina, encontramos el verbo *patla*. *nite* como sustituir alguno en lugar de otro (Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2001, p. 80); y en el de Siméon encontramos cambiar, intercambiar, trocar, fundir, diluir una cosa (Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 2006, p. 376). Al presentarse entre los nahuas de Pahuatlán con el prefijo reflexivo *-mo*, el significado de *mopatla* sería “cambiarse”, al recaer la acción sobre el sujeto, aunque los nahuas optan por traducir este vocablo como “al revés”. La noción de *mopatla* refiere a una suerte de mundo al revés: si aquí los pobres sufren, allá quienes padecen son los ricos; si aquí son las 12 del día, allá son las 12 de la noche; si aquí transcurre un año, allá transcurre un día; si aquí los cristianos comen tortillas de maíz, allá comen tortillas de ceniza; si aquí los vivos tienen una temperatura caliente, allá la de los muertos es fría.

amenaza recurrente de la que tienen memoria. Al momento de compartir el relato, esta mujer campesina y bordadora rememora que hace 50 años hubo uno muy fuerte; 12 años atrás cayó un “pequeño diluvio” y en el año 2010 se registró una lluvia que puso en riesgo la continuidad del mundo. En abril de ese año, en plena celebración de Semana Santa, no dejaba de llover y el agua ascendió a tal grado que los cerros estuvieron a punto de juntarse, signo del fin de los tiempos; un signo más fue la aparición de San Antonio en el cielo, con su corona y su hijo en brazos.

Ante tal amenaza, el presidente auxiliar, máxima autoridad de la comunidad, tuvo que acudir a los ‘brujos’ y, de manera semejante al diluvio de hace 50 años, fueron al Sowapiltepetl y a otros puntos como el Xochitepetl, para que hicieran un *tlachiwake*. Los *tlamatkime* hicieron su trabajo, realizaron ‘el costumbre’: llevaron comida, flores, papeles de china, velas, guajolote, y con *xochisones*, bajo la música de violín y guitarra, bailaron por cuatro días y cuatro noches para ayudar a la Sowapili a sostener el mundo.¹⁵

El Nahpateko: la creatividad del pasado en el presente

Los nahuas de Pahuatlán asimilan al Nahpateko con el diablo y lo identifican como una entidad que otorga riquezas a cambio de la entrega del cuerpo y del alma. Para obtener los caudales que otorga este ser hay que acudir a su residencia, la cual se localiza en el interior de una cueva en el Cerro del Águila, cerca de la ciudad de Tulancingo. Después de pasar con valentía siete puertas, que están resguardadas cada una por una serpiente, el Nahpateko espera al final sentado en una silla y frente a una mesa, desde la cual despacha los asuntos que quieran tratar con él. Quienes pactan con el diablo, en efecto, gozan en vida de riqueza y bienes materiales, pero al morir los vuelve sus esclavos.

¹⁵ Tanto la narración como la actividad ritual en torno a la Sowapili nos invitan a pensar en la relación entre tiempo y espacio y, en especial, a considerar el concepto de cronotopo propuesto por Mijail Bajtin. La manera en que “el tiempo se revela en el espacio y el espacio es medido y entendido como tiempo” (Mijail Bajtin, *Teoría y estética de la novela*, 1989, p. 238); además de mostrar el carácter indisoluble entre tiempo y espacio, da cuenta de cómo se constituye la forma y el contenido de la literatura. En particular, el relato sobre la Sowapili deja ver la manera en que el tiempo habita en el Cerro de la Mujer o Sowapiltepetl, lugar donde reside esta entidad, la cual, además de ser responsable del origen y del sostenimiento del mundo, es agente del final de los tiempos.

Para la comprensión del Nahpateko, al igual que la de Sowapili, no puede ser indiferente la similitud con una deidad prehispánica y, específicamente, la referencia a un ser con prácticamente el mismo nombre a la época del contacto registrado por Sahagún,¹⁶ Nappatecuhtli, nombre que se deriva de *tecutli*, ‘señor’ y *nappa*, ‘cuatro veces’, término que encontramos entre los nahuas de Pahuatlán con la misma composición sustantiva pero sin el absolutivo *-tli*. De la descripción que ofrece Sahagún destaca la asociación entre este ser y la riqueza, valor que sin duda encontramos en el presente, pero sin la presencia de atributos asociados al dios prehispánico, como lo es el arte de hacer esteras y la producción de lluvias. Por otra parte, habrá que advertir la asociación que hace Guilhem Olivier entre Nappatecuhtli y Tezcatlipoca, deidad que también se le asocia con el color negro, y además de distinguirse por su poder y don de ubicuidad, se le atribuía la donación de riquezas. Sostiene Olivier que entre los nahuas antiguos se llegaba a atribuir cualidades a Tezcatlipoca que generalmente se vinculan a Tláloc, e incluso se adoraba a un dios llamado Tezcatlipoca Nappatecuhtli.¹⁷

En la actualidad, “el cuatro veces señor” se personifica como un hombre a caballo vestido de charro negro y bien arreglado con apariencia de mestizo. Además del Nahpateko, cuentan los nahuas que los muertos que pactaron con él, a los cuales conocen como sus “peones”, se les puede ver no sólo en los cerros sino también en los pueblos, quienes bajo la apariencia de *xinol*as y *coyome* —de mujeres y hombres mestizos, respectivamente— van ofreciendo a los cristianos dinero o animales.

Se destaca, especialmente, el hecho de que quienes pactaron con el Nahpateko, por recibir riquezas en vida se endeudan con él, y éste se cobra apropiándose del alma y del cuerpo de los difuntos. Existen relatos que expresan este hecho, los cuales, por una parte, describen cómo desaparece el cuerpo ya muerto de aquellos que lo tenían por “patrón”.¹⁸ A tal grado que ante su ausencia, relata Juan Domínguez:

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2000, p. 105-106.

¹⁷ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, 2004, pp. 179-181.

¹⁸ Por una parte, es importante advertir que en un relato y otro se hable del cuerpo y del alma; el Nahpateko literalmente se lleva el cuerpo de la persona, del cual extrae su sudor para obtener manteca, pero al poseerlo, a su vez, tiene presa su alma. Si bien el alma, *itonal* en náhuatl, tiene la cualidad de contar con una materia “finísima” que le permite entrar y salir, es inherente al cuerpo, o mejor dicho, a un cuerpo vivo. Lo que sucede con los peones del Nahpateko es que están en un tránsito entre estar vivos y muertos, y al no poderse llevar a cabo la actividad ritual (la levantada de cruz) que precisamente separa al cuerpo del *itonal*,

“Hubo una vez una familia para que no piensen mal, pusieron cosas pesadas para la hora del entierro sientan algo pesado y mucha gente dice: —Pero el señor estaba bien gordo, tiene que pesar, iba medio raro; dice: —No se siente pesado; luego se dieron cuenta, el señor estaba bien gordo y no pesaba. Dicen que lo sacaron de noche: el señor, quien sabe cómo desapareció, quedó vacía la caja, así es no más eso” (Atla, noviembre de 2008).

Y Guillermo Hernández da cuenta de lo que el “Cuatro veces señor” hace con sus cuerpos: “Lo tiene que colgar el diablo y ponerle lumbre abajo donde esté colgado y tiene que escurrir su sudor, tiene que llenar un cazo y éste hasta que lo llene lo deja libre, pues ya después de eso se va su alma, pero para llenar el cazo es bastante difícil porque en medio día no sale una gota y yo creo que se ha de tardar bastante para llenar ese cazo” (5 de noviembre de 2008).

Por otra parte, se debe considerar el que se hable de manteca, alusión que no es casual sino propia de la imagen del mestizo, pero también del rico. El consumo de carne de puerco y de manteca en la comunidad, a la vez que da cuenta de la introducción de un consumo mestizo, ya que su crianza entre los nahuas está asociada con los que cuentan con mayores recursos, también por cierto, sirve para identificar a los “peones” del Nahpateko.

En este sentido, al encontrar palabras como “peón” o “patrón”, en el marco de una totalidad verbal constituida por las narraciones, se alude al contexto propio de los nahuas de Pahuatlán. En particular, expresa un tipo de trabajo y de una clase de riqueza que, además de no ajustarse a lo establecido, responde a la relación que se mantiene con un ser que se ha asimilado con el diablo, quien, entre otras cosas, se distingue por favorecer una acumulación y un beneficio individual en detrimento de un orden social.¹⁹

no pueden estar en el “lugar de los muertos”. Hasta no tener cuerpo, hasta que produzcan la mayor manteca posible, su alma se podrá ir.

¹⁹ Selección de ciertas palabras que, como bien sugiere Voloshinov, son un medio para conocer el punto de vista y, junto con ello, la valoración propia de los hablantes, que incluye tanto un horizonte espacial compartido como la comprensión de una situación generalmente no explícita (Valentin Voloshinov, “La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica”, en Mijail Bajtin, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, 1997, p. 118.). Igualmente, como también sugiere Bajtin, el sentido no se agota en las palabras mismas, sino va más allá de las fronteras verbales, al conducir a las esferas de praxis; es decir, a determinados campos de la actividad humana (Mijail Bajtin, *Estética de la creación verbal*, 2003, p. 248).

En sí, la riqueza que se obtiene por trabajar con el Nahpateko, el rico y mestizo por excelencia, implica obtener bienes que a base de esfuerzo y de las actividades productivas tradicionales difícilmente se conseguirían. Más aún, esos “peones”, a la vez que constituyen un “otro” al interior de la comunidad al romper con lo prescrito, son quienes mejor expresan la asimilación de nuevas prácticas; son los que cuentan con casas amplias y bien construidas, los que gozan de grandes extensiones de tierra y de mayor número de animales, los que poseen automóviles o propiedades en renta. En fin, ostentan lo que la mayoría no posee y evocan un contexto en principio ajeno: el mundo mestizo.

Báez-Jorge,²⁰ desde un enfoque histórico y etnográfico, da cuenta no sólo del Nahpateko sino de otros seres, entre ellos Tlahualilok o Tlacatecolotl, asimilados a la imagen cristiana, pero que en el contexto del contacto y del dominio colonial adquirieron una connotación adicional a la contenida en el sentido europeo. De manera que, afirma Báez-Jorge, en el imaginario colectivo de los pueblos indígenas, “los disfraces del diablo” deben ubicarse tanto en relación con dinámicas de poder como en el marco de relaciones interétnicas. En otras latitudes, el antropólogo italiano Carlo Severi,²¹ al hacer un estudio etnográfico particularmente acucioso entre los kuna de Panamá, muestra la forma en que este pueblo ha construido una imagen del blanco a través del ritual. Justo a partir de la acción ritual se ha condensado una memoria de un largo conflicto que, si bien expresa una representación del otro, ésta no se agota en la imagen del blanco, sino que abarca una suerte de otredad interior caracterizada por la locura y por el “jaguar celeste”; es decir, por un comportamiento patológico y un existente no humano propio de los kuna.

Apropiación del mundo mestizo que se expresa en las narraciones y que también deja ver la actualidad del contexto, de manera que si bien hoy día son constantes los relatos en los cuales se identifica al Nahpateko como un mestizo vestido de charro negro y a caballo que vive en el interior de un cerro, se encuentran otros textos que muestran a esta entidad más acorde con los nuevos tiempos. Existen narraciones como la que a continuación relata Juan

²⁰ Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, 2003.

²¹ Carlo Severi, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, 1996.

Domínguez, en las que el Nahpateko sigue siendo un mestizo, pero en lugar de andar a caballo ahora maneja un carro; en vez de vestir de charro, porta un traje, y de vivir en el interior de un cerro con diferentes cuevas, habita en la ciudad en una casa con múltiples departamentos y viviendo del negocio de las rentas.

Dicen que salió una muchacha, pero fue a la ciudad de Tulancingo; resulta que siempre se ponía bien guapa, se quería casar o conseguir un amigo, un novio o algo así, pero resulta que la muchacha no tenía suerte.

Y se fue a Tulancingo, y ahí de repente sale un muchacho bien vestido que iba en un carro, pero éste, pues, le dice: —¿Para dónde vas?, y le dice a la muchacha: —Pues yo voy al centro, y le dice: —Vamos. Y ahí le empieza a platicar, le dice: —Yo te conozco, tú siempre quieres conseguir un novio pero no puedes conseguirlo; ya somos dos; yo también quiero conseguir una novia, una amiga, este, si quieres vamos, le dice a la muchacha. Como que se sorprendió la muchacha, pues éste, él se la llevo y pues ahí la convenció: —Si quieres yo te llevo a mi casa, te voy a enseñar mi casa.

Se la lleva y le enseña su mansión, su casa: —Pues es ahí donde yo vivo, todo eso que ves es mío. A la muchacha le gustó, a la muchacha le dice: —Nomás te voy a dar la llave de seis casas, la otra casa es privada, sólo es para mí. Y le dice la muchacha: —Cómo si tú eres mi esposo, no debes desconfiar, yo puedo tener la llave.

No quería darle la llave el muchacho, hasta después lo convenció, sí este, —Te voy a dar la llave, vamos, te voy a enseñar. Y que se la lleva, que abre el otro departamento, y vio a un señor que estaba ahí colgado, un señor grandote, güero, y dice la muchacha: —No, esta persona no es persona, es el mal; por qué lo tienes; ese señor había muerto hace un mes, dice, había muerto, y porqué está colgado y está vivo.

Entonces la muchacha se acordó de Dios, la muchacha dice: —Que Dios me acompañe, dice, por qué pasa esto. De repente, la muchacha como que se despertó y estaba en un lugar donde hay puro nopales, una huerta de nopales. Después la muchacha regresó a su casa y les contó a su familia: —No, que me pasó esto y esto, el señor que se había muerto era de aquí de Pahuatlán, este, yo sé ahí donde está; ese señor se lo llevó el mal. Como ese señor se dice que trabajaba mucho, era de dinero, se decía que trabajaba con el mero rico.

La muchacha no tardó y después falleció; falleció porque se encontró con el mal, con el diablo; dicen que no tardó mucho tiempo, antes de un año falleció (Atla, noviembre de 2008).

Esta narración muestra la apropiación de un nuevo contexto, que se ve expresado no sólo en las condiciones materiales de existencia, por ejemplo, en relación con la residencia del Nahpateko en la ciudad y dedicado al negocio de las rentas, sino también con diversos aspectos de la vida social, a partir de la actitud de complacencia de la muchacha ante el mestizo, especialmente por sus propiedades. Mención que refleja un hecho: el mayor número de matrimonios entre indígenas y mestizos, pero particularmente de mujeres nahuas con hombres mestizos, quienes generalmente salen de su pueblo para vivir en la ciudad. No obstante estos cambios, el Nahpateko actual es mestizo, sigue viviendo en Tulancingo y no ha dejado de producir manteca con el cuerpo de sus peones.

El *locus* del tiempo

A partir de los dos casos expuestos, quisiera terminar el texto formulando una reflexión sobre el modo como se configura la memoria a través de la narrativa. En particular, me interesaría poner el acento en un recurso que aparece en el relato: la posibilidad de situar el tiempo en el territorio y, junto con ello, de contener y transmitir una memoria que de manera simultánea nos remite al pasado, al presente y al porvenir, y que se muestra a la vez como un acto individual y uno colectivo.²²

Es posible, ciertamente, reconocer constantes discursivas, como se deja ver en los relatos acerca del Nahpateko y la Sowapili que, aun dentro de la diferencia, dejan ver motivos, temas y argumentos que destacan por su poca invariabilidad. Esa constante, que bien podemos identificar como *sujet* —siguiendo un término que utilizará Iuri Lotman— no se reduce a imponer un orden y un sentido a

²² Al respecto, me parece pertinente el concepto *locus*, vocablo que deviene del latín y que se traduce literalmente como “lugar”, pero que desde la psicología se le ha otorgado un sentido que me parece sugerente: la percepción que las personas tienen de lugar donde se localiza el agente causal de los acontecimientos de su vida cotidiana, los cuales pueden ser de origen interno o externo (Laura Beatriz Oros, “Locus de control: evolución de su concepto y operacionalización”, *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XIV, núm. 1, 2005).

los relatos, a sus personajes, tramas y acontecimientos, sino que se prolonga a la vida al constituir un medio por el cual se interpreta la vivencia misma y la experiencia cotidiana.²³ Aquéllos acontecimientos que se cuentan en los relatos son parte de la vida, de lo que le aconteció al narrador, a un pariente o a un vecino; por eso la pertinencia misma del término *melawak*, palabra náhuatl que designa a aquellas historias que son “ciertas” o “claras”, en contraste con la *wewetlahtoli*, ‘palabra de los ancianos’, que generalmente está asociada a narraciones míticas. No obstante tal distinción, lo que encontramos es una estrecha relación entre ambos tipos de narrativa, puesto que los mismos *sujet* de los relatos míticos, los cuales refieren a los tiempos originarios y de los antiguos, se encuentran en los relatos propios de experiencias y de sucesos de la vida cotidiana.

No obstante esta invariabilidad, el cambio y la innovación traspasan al relato de modo tal que, aquello que parece dado por la tradición, es creado también en el presente y desde el contexto actual. Por eso la pertinencia de aquel principio que planteara Mijail Bajtin acerca de ‘lo dado y lo creado’ en el enunciado: ‘lo dado se transforma en lo creado’ y ‘lo creado se crea de lo dado’.²⁴ Esta potencialidad del enunciado que es posible entrever en la narrativa nos remite a otro concepto de Bajtin: la voz y su punto de vista.²⁵

Tatiana Bubnova²⁶ ha advertido en el pensamiento de Bajtin la relación entre voz y sentido, relación que ofrece una imagen del mundo poblada por múltiples voces propias a diferentes orientacio-

²³ Este término procedente del francés, que en principio designa un tema o asunto, en el marco de los estudios literarios y de la semiótica, se ha utilizado para referir a una configuración estructural dentro de los relatos. Lotman ahonda al respecto: “Sólo como resultado del surgimiento de las formas narrativas del arte, el hombre aprendió a distinguir el aspecto del *sujet* de la realidad; es decir, dividir el torrente no discreto de los acontecimientos en ciertas unidades discretas, a unirlas a algunos significados (es decir, a interpretar semánticamente) y a organizarlas en cadenas ordenadas (a interpretar sintagmáticamente). Distinguir los acontecimientos —las unidades discretas del *sujet*— y dotarlos por una parte, de un determinado sentido, pero también, por otra, de una determinada ordenación temporal, causa y efecto o cualquier otra, constituye la esencia del *sujet*” (Iuri M. Lotman, *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, 1998, p. 211).

²⁴ Mijail M. Bajtin, *Estética de la creación verbal*, 2003, p. 312.

²⁵ La relación entre voz y sentido, Bajtín la plantea desde las nociones de puntos de vista o visiones del mundo tanto en *Estética de la creación verbal* como en *Problemas de la poética de Dostoievski*. Relación que, como él mismo declarará, sólo es posible llegar “[...] mediante un enfoque translingüístico, sólo cuando se los vea como ‘visiones del mundo’ o como un cierto sentimiento del mundo realizado a través de la lengua o más bien a través del discurso, ‘puntos de vista’, ‘voces sociales’” (*ibidem*, p. 311).

²⁶ Tatiana Bubnova (ed.), *Acta Poética*, núm. 27-1, primavera de 2006.

nes ideológicas. “El sentido suena”, diría Bubnova, aseveración que nos lleva a uno de los planteamientos más sugerentes del pensador ruso en torno a la “voz”, desarrollado ampliamente por Pierrette Malcuzyński.²⁷ Esta autora considera la importancia que tiene la música para comprender a cabalidad la propuesta bajtiniana: no sólo por los conceptos empleados, como puede ser el *tono* o *polifonía*, sino por el hecho mismo de la enunciación. Deja ver cómo a través del acto de la voz, con su resonancia, su ritmo y su entonación, se encuentra el proceso de textualización, “mise en texte” o puesta en texto, la cual refiere a la creación de sentido a través de la enunciación.

Desde esta perspectiva, no sólo en el enunciado y, por tanto, en la narrativa, resuena una voz y se expresa un punto de vista, sino que también se crea el sentido, y más aún, se localiza el tiempo y se configura la memoria. Con otras palabras, diría que el tiempo vive en la narrativa, el tiempo como lo viven los nahuas de Pahuatlán, en el que el pasado contiene el porvenir; y en el presente, en cualquier momento, puede acontecer el fin del mundo.

Bibliografía

- Alejos, José, “Identidad y alteridad en Bajtin”, *Acta Poética*, núm. 27-1, Tatiana Bubnova (ed.), México, IIF-UNAM, primavera de 2006, pp. 45-61.
- Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988.
- , *Los disfraces del diablo (ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 2003.
- Bajtin, Mijail M., *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989.
- , *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 2003.
- Berliner, David, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE (Breviarios, 417), 1986.
- , *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- , “Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology”, *Anthropological*

²⁷ Pierrette Malcuzyński. “Musical Theory and Mikhail Bakhtin: Towards a Dialectics of Listening”, *Dialogue. Karnaval. Knonotope*, vol. 1, 1999, pp. 94-133

- Quarterly*, vol. 78, núm. 1, The George Washington University-Institute for Ethnographic Research, invierno de 2005, pp. 197-211.
- Bubnova, Tatiana (ed.), *Acta Poética*, núm. 27-1, México, IIF-UNAM, primavera de 2006.
- Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Lotman, Iuri M., *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- Lupo, Alessandro, "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta / FCE, 2001, pp. 335-389.
- Malcuzyński, Pierrette, "Musical Theory and Mikhail Bakhtin: Towards a Dialectics of Listening", *Dialogue. Karnaval. Knronotope*, vol. 1, 1999, pp. 94-133.
- Meletenski, Elizar M., "La organización semántica del relato mitológico y el problema del índice semiótico de motivos y *sujets*", *Entretextos. Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*, núm. 2, Desiderio Navarro (trad.), noviembre de 2003, recuperada de: <<http://www.ugr.es/~mcaceres/entretextos/pdf/entre2/escritos/escritos8.pdf>>.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 2001.
- Montoya Briones, José de Jesús, "Atla: estudio sobre los valores", tesis para optar al grado de etnólogo y de maestría en ciencias antropológicas, ENAH, México, 1963.
- Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004.
- Oros, Laura Beatriz, "Locus de control: evolución de su concepto y operacionalización", *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, vol. XIV, núm. 1, 2005, pp. 89-98.
- "Principales resultados por localidad (ITER)", en *Censo de Población y Vivienda 2010*, México, INEGI, recuperado de: <<https://datos.gob.mx/busca/dataset/censo-de-poblacion-y-vivienda-2010-principales-resultados-por-localidad-iter>>.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1996.
- Siméon, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 2006.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta, 2000.
- Valiñas, Leopoldo, "Historia lingüística: migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lenguas", en Rebeca Barriga Villanueva y

Pedro Martín Butrageño (coords.), *Historia sociolingüística de México*, vol. 1, México, Colegio de México, 2010, pp. 97-160.

Voloshinov, Valentin, "La palabra en la vida y la palabra en la poesía. Hacia una poética sociológica", en Mijail Bajtin, *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1997, pp. 106-137.

Algunos rasgos gramaticales de las lenguas indígenas y su posible relación con la historia de sus pueblos

E. FERNANDO NAVA L.*

Elena Erickson de Hollenbach, en su artículo “Los pronombres honoríficos del mixteco: reflejo de la historia social del pueblo mixteco” se pregunta si una parte del sistema lingüístico puede contener pistas de la historia de la población que lo usa. Ella realiza un estudio comparativo de parte del paradigma de pronombres de diferentes lenguas mixtecas y concluye escribiendo

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Estas líneas son la versión escrita del trabajo que con el título “La lengua como repositorio de la memoria histórica” presenté de manera oral en el Seminario “Aproximaciones multidisciplinares a la memoria colectiva” (INAH, México, D.F., marzo de 2013); agradezco a Anne Warren Johnson y a Antonio Machuca su invitación para que participara en dicho evento. Algunos de los contenidos aquí expuestos fueron preparados originalmente para la presentación de la Mesa “Los tiempos y su expresión en lenguas mesoamericanas”, de las XXII Jornadas Lascasianas Internacionales “El registro del tiempo mesoamericano. Homenaje al Dr. José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes. In Memoriam (Las Flores, Tikal, Guatemala, noviembre-diciembre de 2011), organizadas por el doctor Carlos Ordóñez Mazariegos, a quien agradezco sus estimulantes invitaciones al trabajo. Hago público también un agradecimiento especial al profesor Yasser Leonid Rabadán Castrejón por su invaluable disposición para que yo pudiera redactar la mayor parte de este artículo en condiciones de verdadera *sobrevida*, en San Jerónimo de Juárez, Guerrero, durante la segunda quincena de septiembre de 2013. Finalmente, doy las gracias a los dos dictaminadores anónimos por sus pertinentes observaciones para mejorar el texto; espero haberlo logrado.

que “una lengua puede preservar durante varios siglos pistas de la historia del pueblo que la habla”.¹

Al lado de esta conclusión, Erickson de Hollenbach deja preguntas abiertas, como la siguiente: “en una parte de la Mixteca Alta Oriental, los hombres usan una forma pronominal y las mujeres usan otra. ¿De dónde surgió esa manera de hablar?”.² En la misma línea de investigación de los pronombres de tal conjunto de lenguas, Ada Rosana Rázuri Martínez³ informa que la lengua mixteca hablada en San Bartolomé Yucuañe, Oaxaca, tiene un sistema pronominal que, además de la categoría de persona, codifica el género, la edad y la cercanía efectiva entre el hablante y el oyente; en cambio, la lengua mixteca hablada en Magdalena Peñasco, Oaxaca, únicamente codifica el respeto hacia el oyente, en adición a la categoría de persona, claro está. Los hallazgos de Rázuri Martínez pueden ser pertinente-mente puestos en diálogo con los razonamientos de Erickson de Hollenbach, así como con la pregunta que ésta deja abierta: cualquiera que haya sido el origen de tales contrastes, es posible que justo en esas diferencias entre los sistemas pronominales se refleje parte de la historia sociocultural de las comunidades mixtecas.

La breve referencia que hace Erickson de Hollenbach mediante su pregunta citada en el párrafo anterior, tocante a un tipo de pronombres usados por los hombres diferente al tipo de pronombres usados por las mujeres en determinada lengua mixteca, nos remite a diversos estudios efectuados desde la lingüística antropológica en que se habla de la relación entre la historia y las mujeres. Es el caso del opúsculo de Inoue,⁴ dedicado a la historia naturalizada de las mujeres japonesas y cuyo título abre con la pregunta: “¿Qué es lo que una lengua rememora?” [traducción de quien escribe], ciertamente sugestiva para con los intereses del presente artículo.

Este escrito parte de preguntas y razonamientos semejantes a los formulados por Erickson de Hollenbach y sugiere la existencia de una relación entre dos elementos: uno, la noción general de tiempo;

¹ Elena Erickson de Hollenbach, “Los pronombres honoríficos del mixteco: reflejo de la historia social del pueblo mixteco”, *Cuadernos del Sur*, año 9, núm. 19, agosto de 2003, p. 56.

² Elena Erickson de Hollenbach, 2003, p. 56.

³ Ada Rosana Rázuri Martínez, “Los pronombres personales del mixteco: un estudio comparativo entre dos variantes lingüísticas”, 2016.

⁴ Miyako Inoue, “What does Language Remember? Indexical Inversion and the Naturalized History of Japanese Women”, en Bambi B. Schieffelin y Paul B. Garrett (eds.), *Anthropological Linguistics. Critical Concepts in Language Studies*, vol. III: *Talking About Language*, 2011.

y dos, la flexión o conjugación verbal, en tanto que en ella la noción gramatical de *tiempo* es uno de sus más prominentes centros de gravedad. Para llegar al punto en que se presenta la manera en que ambos elementos son particularmente entendidos en estas páginas, me refiero brevemente en la primera parte del presente documento a la hipótesis del relativismo lingüístico, la plataforma teórica sobre la que deliberamos sobre el tiempo, la gramática y los datos lingüísticos reunidos para esta ocasión. En esa misma parte se hace un acercamiento exploratorio, meramente especulativo, al aquí llamado “tiempo real”; y se ofrece un repaso general al denominado “tiempo lingüístico” o tiempo gramatical. La segunda parte se dedica a exponer la información lingüística de los idiomas de origen mesoamericano seleccionada para este escrito. Por último, se ponen a consideración unos comentarios sobre el material presentado, a la luz de la posible relación entre las dos “clases de tiempo” aquí tratadas. El objetivo último de este artículo es invitar al lector a reflexionar en las relaciones que posiblemente guarde el tiempo verbal codificado en las lenguas indígenas con algunas de las historias de los pueblos que las hablan.

Bases generales

La hipótesis del relativismo lingüístico

La hoy llamada hipótesis del relativismo lingüístico —también conocida como la Hipótesis Sapir-Whorf—, desarrollada durante la primera mitad del siglo XX precisamente por Edward Sapir y por Benjamin Lee Whorf, es una línea de pensamiento que enuncia que los procesos por los cuales un individuo, particularmente si es monolingüe, capta, razona, conceptualiza, entiende y se expresa del mundo, se encuentran relacionados de alguna manera con la gramática de su idioma materno.⁵

⁵ Las ideas primigenias de aquello que con el paso de los años ha sido llamado “la hipótesis del relativismo lingüístico” se pueden consultar directamente en las obras de Edward Sapir, *El lenguaje: introducción al estudio del habla*, 1954; y de Benjamin Lee Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, 1971. Por su parte, los textos de John A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, 1992a; y *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, 1992b, son altamente útiles para conocer una versión reformulada de la hipótesis, el primero de ellos, así como un estudio

A partir de lo anterior es posible proponer que en las expresiones verbales de los hablantes de las lenguas indígenas se encuentran cristalizadas partes de las historias intelectual y colectivo-social de los pueblos a los que tales individuos pertenecen, respectivamente; en cierto modo, se trata de una memoria que puede remontarse siglo atrás, de mayor profundidad temporal que la memoria cultural definida, por ejemplo, por Seydel.⁶ Intentando centrar las reflexiones en nuestro tema de interés, podemos decir pues, como una hipótesis dentro de otra hipótesis, que el “tiempo lingüístico” codificado en las lenguas es resultado de la categorización que los grupos sociales han hecho del “tiempo real”, a partir de la manera particular en que tales colectividades han experimentado y vivido el devenir temporal en el mundo. La misma hipótesis del relativismo lingüístico señala que la gramática de una lengua —comprendidas ahí sus categorías, valores, disposición morfosintáctica, etc.— se configura con el paso de los años, incorporando paulatina y de manera inconsciente para sus usuarios los elementos que para ellos son relevantes —a la vez que van quedando en desuso aquellos elementos que comienzan a ser irrelevantes en la comunidad—. Y entre el conjunto de elementos relevantes, por las mismas evidencias lingüísticas, podemos referirnos a la noción general del tiempo como una de las constantemente identificadas en el repertorio de nociones y en el andamiaje gramatical de prácticamente todos los idiomas.

Es fácil encontrar en la descripción gramatical de una lengua y en su propio vocabulario sustantivos, adverbios y conjugaciones relativos al tiempo; esto puede quedar plenamente ejemplificado con pares de contraste del castellano, tales como: “(tiempo) presente” / “(tiempo) futuro”, “quincena” / “mes”, y “ayer” / “hoy”, entre muchos otros.

En este punto se hace necesario ocuparnos en diferenciar plenamente los dos “tipos de tiempo” manejados en estas páginas, para lo cual damos paso a la siguiente sección.

de caso elaborado a partir de dicha versión, aplicado a la lengua y la cultura mayas, en el segundo.

⁶ Ute Seydel, “La constitución de la memoria cultural”, *Acta Poética*, vol. 35, núm. 2, julio-diciembre de 2014.

El “tiempo real” y su relación con el “tiempo lingüístico”

Hemos venido esbozando una diferencia entre “tiempo real” y “tiempo lingüístico” que conviene diferenciar (y permítasenos decir incluso: jerarquizar). Para los fines de la presente exposición, el “tiempo real” corresponde al devenir temporal que podemos referir con palabras castellanas en términos de la sucesión natural de días, meses, años... hasta unidades de tiempo mayores —y que puede iniciar, desde luego, con el conteo mediante unidades como la hora, el minuto u otras todavía más breves—. Por su parte, el “tiempo lingüístico” es aquel que corresponde a los elementos codificados en las categorías léxicas de “sustantivo” y “adverbio”, así como en la categoría verbal de “tiempo”, y que tienen como referentes unidades del “tiempo real”, respectivamente.

Definidos de esa manera los “tipo de tiempos” y en consonancia con la hipótesis del relativismo lingüístico, notamos que para cada colectividad humana su particular experiencia ante el devenir temporal se va transmitiendo y reteniendo en la memoria social; dicho acumulativo se va sedimentando en formas lingüísticas, mismas que terminan codificándose en las categorías gramaticales de lengua del grupo. El enunciado anterior junto con los enunciados de los párrafos siguientes son meras ideas especulativas sobre la posible influencia del “tiempo real” como principio estructurante de los procesos de categorización y codificación del “tiempo lingüístico” en las lenguas naturales.

Partimos entonces de una fase primaria en que se experimentó la observación del “tiempo real”. Gracias a tal observación fueron plenamente captados los fenómenos atmosféricos, los cambios climáticos, así como distintos signos naturales (la forma, el color y/o la caída de las hojas de los árboles, por ejemplo), además de advertirse los ciclos en que todos aquellos fenómenos sucedían. De esta fase de observación proponemos como resultado *el paso del tiempo*, con lo que pudieron ser los primeros pasos hacia la construcción del “tiempo lingüístico” mediante la categorización del PASADO y del FUTURO a partir del PRESENTE.

En una fase subsecuente se experimentó lo que para esta exposición podemos llamar el conocimiento del tiempo. Dicho conocimiento se obtuvo al acumular la sucesión de los días y, por igual, al subdividir el mismo día o periodos mayores; los calendarios tuvieron su origen en esas operaciones, como puede ejemplificarse con la

semana de 7 días, lo que resulta de dividir los 28 días del periodo lunar en sus cuatro fases que parte de la luna nueva, sigue al cuarto creciente, continúa a la luna llena, culmina con el cuarto menguante y reinicia *ad infinitum*. El resultado de esta fase fue *la segmentación del tiempo*, en que un mayor acercamiento empírico al “tiempo real” parece haber dado lugar a mayor desarrollo del “tiempo lingüístico” con la categorización del DÍA, de unidades resultado de la acumulación, como la SEMANA, el MES y el AÑO, así como de unidades de menor duración, como son la HORA y el MINUTO.

En una fase posterior se comenzó a experimentar el manejo del tiempo. Este manejo no es más que el producto de un proceso de abstracción completa, desde una observación, un conocimiento y una visión relativamente completa del “tiempo real”. Como resultado de la fase se produjo el uso más abstracto posible del tiempo en la lingüística, lo que jugando con la terminología hemos llamado *la lingüisticación del tiempo*; la categorización correspondiente a esta fase comprende los SUSTANTIVOS y los ADVERBIOS con semántica temporal —considerando su naturaleza déictica—, así como el TIEMPO VERBAL.

El siguiente esquema sintetiza las tres fases antes mencionadas con sus respectivos resultados y categorías:

Fase de la observación del tiempo
Resultado: <i>El paso del tiempo</i>
Categorización: PASADO ← PRESENTE → FUTURO
Fase del conocimiento del tiempo
Resultado: <i>la segmentación del tiempo</i>
Categorización: MINUTO ← HORA ← DÍA → SEMANA → MES → AÑO
Fase del manejo del tiempo
Resultado: <i>la lingüisticación del tiempo</i>
Categorización: SUSTANTIVOS ↔ ADVERBIOS ↔ TIEMPO VERBAL

Esquema 1. Las tres fases de la experimentación del tiempo.

Como hemos venido diciendo, estos asuntos de las fases y demás componentes son altamente especulativos. Y desde luego que en este

esbozo han quedado al margen importantes cuestiones relacionadas con el tiempo, al menos para la cultura occidental; nos referimos, entre otros temas, a la filosofía, el arte, la ciencia —dentro de la cual se ubican los profundos estudios sobre la relación entre tiempo y espacio, por ejemplo—. Pese a las especulaciones y las limitantes mantenemos la diferencia aquí presentada entre un “tiempo real” y un “tiempo lingüístico”; también mantenemos la hipótesis de que el “tiempo real” estructuró de alguna manera el “tiempo lingüístico” —existe una historia intelectual detrás de ello, cualquiera que esta sea—;⁷ y es de este segundo tipo de tiempo del que presentamos más adelante los datos de las lenguas indígenas.

La expresión del tiempo en las lenguas naturales

Las lenguas naturales, en términos verdaderamente generales, expresan el tiempo mediante los tres tipos de categorías referidos en la tercera fase de nuestro esbozo, a saber: sustantivos, adverbios y marcas flexivas relacionadas con el verbo. En cierto sentido podría decirse que tanto los sustantivos como los adverbios son expresiones opcionales del tiempo (o de otras dimensiones). Observemos un diálogo inventado entre un sujeto, Pedro, que espera el pago de un préstamo que le hizo a Pablo, otro sujeto:

- (1) a. *Pedro, el viernes / la semana entrante / el año próximo te pago.*
b. *Pedro, mañana / después te pago.*
c. *Pedro, aquí / allá te pago.*
- (2) *Sabes qué, Pablo, tú me pagas; no sé ni cuándo ni dónde, pero tú me pagas.*
- (3) *Está bien, Pedro, te pagaré.*

En (1a) y (1b), Pablo emplea el verbo *pagar* conjugado en tiempo presente para decirle a Pedro que le pagará no en el tiempo presente “real”, sino que lo hará en un tiempo futuro, en razón de haber empleado, respectivamente, las frases sustantivas “el viernes”, “la

⁷ El estudio de los valores semánticos del tiempo verbal puede llevar a conocer algo más de la historia intelectual aquí aludida, en particular, si éste es conducido de la manera en que ha sido investigada la cognición espacial en el lenguaje, en el marco de las relaciones entre la lengua y el pensamiento; consúltese por ejemplo el escrito de Peggy Li, “Trekking through Space with Whorf: Language and Spatial Cognition”, 2002 (tesis de doctorado).

semana entrante” y “el año próximo”, así como los adverbios “mañana” y “después”; del mismo modo, Pablo hubo empleado los adverbios de lugar “aquí” y “allá” para denotar el lugar (1c). En (2), Pedro concentra la discusión en la paga, desentendiéndose de algún modo de los sustantivos y de los adverbios —de tiempo y de lugar—; es en este tipo de situaciones en las que, dado el contexto, es opcional expresar los tiempos (y los lugares) con sustantivos y adverbios. Y en (3), Pablo emplea el mismo verbo *pagar* pero ahora conjugado en tiempo futuro y sin ningún añadido de tipo sustantivo o adverbial, a partir de lo cual no existen opciones diferentes de significado de tiempos ni “lingüísticos” ni “reales”, más que de futuro.

Independientemente del desenlace del diálogo y, por supuesto, sin restar el valor y funcionalidad de las frases sustantivas y de los adverbios en el discurso, lo que ahora se desea subrayar es que en lenguas como el castellano, varias de las conjugaciones verbales portan insalvablemente significados específicos de uno u otro “tiempo lingüístico”. Se trata pues de marcas de tiempo obligatorias, imposibles de eliminar del hecho comunicativo, en virtud de que forman parte de los elementos expresados en el uso ordinario de los verbos conjugados del idioma. De este punto en adelante nos referiremos a esta subclase de “tiempo lingüístico” como TIEMPO VERBAL, y es en torno a lo cual concentraremos nuestra atención. Es necesario advertir también que para un alto número de lenguas, la expresión del tiempo verbal coocurre a la par con otras categorías gramaticales, asunto al que dedicaremos unas líneas más adelante.

El tiempo verbal

Lo que hemos convenido en llamar aquí “tiempo verbal” es en esencia lo que en términos gramaticales llamamos sencillamente TIEMPO. Y como sabemos, el tiempo tiene la función de ubicar aquello que el verbo denota en una oración —una acción, un estado, un proceso, etc.— en el antes (pasado), el durante (presente) o el después (futuro) de un ámbito temporal que puede tener una de dos referencias: el acto de habla en sí o la referencia a un evento narrado dada en el mismo acto de habla. De acuerdo con las categorías verbales que Jakobson propuso como universales, la del tiempo es de carácter cualitativo y se encuentra en la encrucijada de aquello que caracteriza un evento narrado en sí —sin referencia a otro evento narrado—;

y de aquello que lo caracteriza con referencia al acto de habla —con referencia a participantes del acto de habla.⁸

Veamos en las siguientes dos oraciones cómo el tiempo del verbo ubica la acción en distintos espacios del ámbito temporal, observándose a su vez en una y otra oración las dos posibles referencias aludidas:

- (4) a. María llegó desde antes.
- b. María llegará después de que tú y yo nos encontremos.

En (4a), la conjugación en tiempo pasado ubica la acción de llegar en un punto anterior al ámbito temporal; y dicho ámbito temporal tiene como referencia el acto de habla o el momento de enunciar la oración. En (4b), el tiempo futuro ubica la acción de llegar en un punto posterior al ámbito temporal, y ahora este ámbito tiene como referencia el momento en que el enunciador y su interlocutor se encuentren, referencia que es proporcionada por la misma enunciación.

Los datos obtenidos de las lenguas indígenas que veremos tendrán que ver en general con las posibilidades de ubicación temporal de las acciones, estados o procesos denotados por los verbos, esto es, con el presente, el pasado o el futuro; no nos ocuparemos de las referencias fincadas en el mismo acto de habla —lo que se denomina “tiempo absoluto” —, o en las fincadas por el contenido del acto de habla —denominadas “tiempo relativo”.

A manera de preparativo para abordar los ejemplos de las conjugaciones en las lenguas indígenas, se da a continuación un repaso de algunas conjugaciones del castellano.

- (5) a. *María come chicharrones.*
- b. *María comió chicharrones.*

Un alto número de personas dirá de la oración en (5a) simplemente que está en “presente” o en “tiempo presente”; y de (5b) dirá que está en “pasado” o en “tiempo pasado”. Además, las anteriores

⁸ Igor A. Melchuk, “Tres rasgos fundamentales, siete principios básicos y once resultados muy importantes de la investigación morfológica de Roman Jakobson”, en Roman Jakobson (autor) y Krystyna Pomorska y Stephen Rudy (comps.), *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*, 1995, p. 248.

son respuestas a preguntas que suelen tener la forma: “¿En qué tiempo está esta oración?” o “¿En qué tiempo está conjugada esta oración?”, como si todo el complejo conjugacional o de la flexión verbal sólo se redujera a la categoría gramatical del “tiempo”. El asunto es un poco más complejo, como intentamos mostrarlo a partir de los siguientes pares de oraciones; en todas ellas se presentan diferentes conjugaciones del verbo *comer*, del que bien sabemos que su morfema radical o su raíz es la forma *com* y que los morfemas dependientes que siguen son los sufijos de las conjugaciones o marcas de la flexión verbal:⁹

- (6) a. *María come chicharrones.*
b. *Tú comes chicharrones.*
- (7) a. *María come chicharrones.*
b. *María y Toña comen chicharrones.*
- (8) a. *María come chicharrones.*
b. *María quiere que Toña coma chicharrones.*
- (9) a. *María come chicharrones.*
b. *María está comiendo chicharrones.*
- (10) a. *María come chicharrones.*
b. *María comerá chicharrones.*

El par de oraciones en (6) nos muestra un cambio en la categoría de PERSONA; la forma del verbo *come* en (6a) corresponde a la tercera persona (considérese el sufijo *-e*), mientras que la forma *comes* en (6b) corresponde a la segunda persona (sufijo *-es*). En (7) la categoría en cuestión es la de NÚMERO, mostrando el contraste entre la forma *come* (7a) del número singular (sufijo *-e*) y la forma *comen* (7b) del número plural (sufijo *-en*). La categoría MODO figura en las oraciones de (8), en las que se presenta el contraste entre *come* (8a) del modo indicativo (sufijo *-e*) y *coma* (8b) del modo subjuntivo (sufijo *-a*). En las oraciones de (9) está en juego el ASPECTO, observando que el contraste ahí ilustrado no es de tiempo —ambas formas están en

⁹ Téngase presente que el concepto MORFEMA corresponde a una expresión formalmente indivisible, portadora de uno u otro tipo de significado.

tiempo presente—; luego, la forma (yo) *como* (9a) corresponde pues al aspecto habitual (sufijo *-e*), mientras que la forma compuesta *está comiendo* (9b) corresponde al aspecto durativo o continuo (la fórmula del verbo *estar* en su forma *está* y el sufijo *-iendo*). En el último par de oraciones el contraste sí corresponde a la categoría TIEMPO; la forma *come* (10a) es del tiempo presente (sufijo *-e*) y la forma *comerá* (10b) es del tiempo futuro (*-erá*).

Las formas verbales y análisis correspondientes a las oraciones de (6) a (10) son evidencia suficiente para afirmar que la conjugación o flexión verbal del castellano comprende no menos de cinco categorías gramaticales, que son: PERSONA, NÚMERO, MODO, ASPECTO y, desde luego, TIEMPO, categoría de nuestro interés que en el presente documento referimos como TIEMPO VERBAL. Luego, en un ejercicio gramatical llevado a cierta profundidad para dar cuenta cabal de la conjugación o flexión verbal de una oración del castellano como “María come chicharrones”, será necesario decir algo así como: “está en presente habitual del indicativo de la tercera persona del singular”.

La revisión de la gramática de un número significativo de las lenguas del mundo revela que en la conjugación verbal es altamente frecuente encontrar expresado el aspecto, como información independiente a lo que se refiere el tiempo. Si el verbo tiene la función de ubicar en un ámbito temporal lo denotado por el verbo, el aspecto, por su parte, es la categoría que refiere el ángulo desde el cual se habla de la acción, el estado o el proceso también denotado por el verbo. En términos generales, los ángulos o perspectivas desde las cuales el aspecto puede referir el desarrollo de lo denotado por el verbo comprenden el inicio, la continuidad, la repetición y/o la terminación.¹⁰ Así entonces, los datos de las lenguas indígenas mostrados en el presente trabajo versarán preponderantemente sobre las categorías del tiempo y el aspecto.

Además del repaso sucinto hecho aquí de la conjugación del castellano, lo anterior es de igual utilidad para constatar que la categoría gramatical del tiempo se codifica o aparece en el verbo imbricada, principalmente, con otra u otras de las categorías antes referidas, a saber: el aspecto, el modo, el número y la persona. En la

¹⁰ Al lector interesado en profundizar sobre las categorías gramaticales de tiempo y aspecto, se le recomienda consultar el trabajo de Joan L. Bybee, Revere Perkins y William Pagliuca, *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, 1994; así como las siguientes obras de Bernard Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, 1976; y *Tense*, 1985.

jerga lingüística, a este tipo de morfemas, todos los flexivos de los ejemplos (6) a (10) que portan más de un significado perteneciente a distintas categorías gramaticales se les ha llamado “morfema portmanteau” (perchero o “colguije”).

Con estas bases —y sin olvidarnos de la hipótesis del relativismo lingüístico—, la diferencia entre un “tiempo real” y un “tiempo lingüístico” —con una desconocida historia de la relación entre ambas nociones—, así como la subcategorización de un “tiempo verbal”, pasemos a la segunda parte de este escrito para ver ejemplos de conjugaciones en algunas lenguas indígenas.

Expresiones del tiempo verbal en algunas lenguas indígenas

A continuación damos una muestra de conjugaciones, flexiones o expresiones del tiempo verbal en algunas lenguas indígenas correspondientes a Mesoamérica. Nuestro propósito con ello es compartir con el lector datos empíricos que estimulen la reflexión al menos general sobre la memoria histórica de los pueblos indígenas, considerando las posibles relaciones entre el “tiempo real” y el “tiempo lingüístico”; de igual manera, la presentación de estos datos tiene el objetivo de formarnos una idea, desde la perspectiva de la hipótesis del relativismo lingüístico, de los efectos que pudiera tener cada una de las expresiones del tiempo verbal —conformadas desde su respectivo memorial histórico— en el pensamiento y en la vida de las personas que hablan tales lenguas en la actualidad.

Así todo, desde el punto de vista de las formas, en las lenguas indígenas de origen mesoamericano el tiempo verbal se expresa generalmente en la morfología del verbo; esto es: la conjugación o flexión temporal ocurre por medio de afijos —prefijos y/o sufijos— que se añaden a la raíz de los verbos; tengamos presente con los ejemplos aquí vistos del castellano cómo se manifiesta el tiempo verbal por medio de la sufijación. También encontramos que en las lenguas tonales —que son aquéllas en que deliberadamente se modifica la altura melódica de los enunciados para expresar cambios de significado de distinto tipo (léxico o gramatical)—, el tiempo verbal se expresa con cambios de tono en alguna o algunas de sus sílabas. Incluso existen algunos clíticos —morfemas de comportamiento semejante pero no idéntico al de los afijos— que igualmente

funcionan en este respecto. Y desde el punto de vista de los significados, análogamente a lo antes expuesto para el castellano, en un alto número de lenguas mesoamericanas las marcas de tiempo portan también significados de otras categorías gramaticales, particularmente de aspecto y de modo; ya ha sido dicho por igual que las marcas de la conjugación o flexión verbal que conjuntan distintos valores semánticos se conocen como “morfemas portmanteau”.

Comencemos con los ejemplos observando primero unos cuantos contrastes en las formas en que ocurre la flexión verbal. Luego iremos a los casos más estimulantes para nuestro propósito, a saber: el de los valores del tiempo verbal que expresan tales conjugaciones.

Formas de la conjugación del tiempo verbal

No pretendemos aludir aquí todas las posibilidades formales de la conjugación o de la flexión del tiempo verbal identificadas en las lenguas mesoamericanas. Nos interesa presentar sólo unos cuantos contrastes para estimar que, si bien encontramos coincidencias con los mecanismos del castellano, hay diferentes opciones de marcación en nada familiares para los hispanohablantes. Unas de ellas echan mano de afijos, para lo cual nos es útil la noción de *SEGMENTOS*; esto es: la marca con la que se manifiesta el tiempo verbal consiste en un segmento (al menos un fonema o una sílaba) que se añade a otro segmento (de una o de más de una sílaba), que es la raíz verbal o base del verbo. En este proceder, los cambios en los valores o significados del tiempo verbal consisten en sustituciones o alternancias de segmentos. Y en cambio, otras opciones de marcación del tiempo verbal no implican ni añadido ni sustitución —ni eliminación— de segmentos. En esos casos, los cambios de forma y de significado ocurren sobre los mismos segmentos, de ahí que la noción que ahora viene a nuestro auxilio es la de *SUPRASEGMENTOS*; los ejemplos (14) y (15) ilustran esta cuestión.

Dentro del conjunto de lenguas de origen mesoamericano existen aquéllas en las que la flexión del tiempo verbal se expresa con sufijos, recurso ya tratado aquí con los ejemplos (5) a (10) del castellano y que cabe perfectamente en la manifestación segmental. De la familia lingüística yuto-nahua, el náhuatl en sus formas documentadas en el periodo virreinal (conjunto de formas llamadas por algunos “náhuatl clásico”) puede servir para dar cuenta de esta misma op-

ción. En el ejemplo (11) se presentan seis conjugaciones, todas en primera persona del número singular, valores codificados por el prefijo *ni-*, y en modo indicativo;¹¹ se ofrece después de la glosa o traducción el o los valores de tiempo / aspecto correspondientes; está por demás llamar la atención sobre el carácter “portmanteau” de los afijos en juego:

- (11) a. *ni- chooka* “lloro” (tiempo presente).
- b. *ni- chooka -ni* “suelo llorar” (tiempo presente, aspecto habitual; esta forma también puede glosarse como “llorón”).
- c. *ni- chooka -k* “lloré” (tiempo pasado, aspecto perfectivo).
- d. *ni- chooka -ya* “(yo) lloraba” (tiempo pasado, aspecto habitual; también podría decirse que esta conjugación es pasado imperfecto).
- e. *ni- chooka -ka* “(yo) había llorado” (conjugación conocida como pluscuamperfecto).
- f. *ni- chooka -s* “lloraré” (tiempo futuro).¹²

Diversas lenguas también recurren al añadido de segmentos, pero lo hacen en ambos lados de la base verbal; en otras palabras, la flexión o conjugación del tiempo verbal se expresa con sufijos para unos significados y con prefijos para otros. Esto contrasta con lo hasta aquí visto con el castellano y con el náhuatl novohispano, en los que las conjugaciones se expresaban todas bajo el recurso único de la sufijación. Un primer ejemplo lo tenemos con el totonaco, hablado en los estados de Veracruz y Puebla, perteneciente a la familia lingüística totonaco-tepehua:¹³

¹¹ Paul P. de Wolf, *Diccionario español-náhuatl*, 2003, pp. lii-liiii.

¹² En el presente artículo, varias de las lenguas indígenas han sido transcritas de manera simplificada, en razón de hacer menos pesada la exposición; por ejemplo, la doble vocal <oo> de las expresiones del náhuatl en el ejemplo (11) corresponde a una vocal larga que optamos por representar así, en forma duplicada, y no con los tecnicismos lingüísticos convenidos para ello, como podría ser la vocal seguida de dos puntos /o:/. Además, y más importante que eso, debe tomarse en cuenta que para expresar plenamente el tiempo gramatical, las lenguas cuentan, al lado de las conjugaciones que ocupan aquí nuestro principal interés, con adverbios, verbos auxiliares y otros elementos, todo lo cual no es posible incluir en estas páginas.

¹³ Cuando no se indica la fuente de procedencia de los datos de algún ejemplo, éstos fueron tomados de diversos materiales producidos por el Instituto Lingüístico de Verano, excepción hecha de los datos de los ejemplos (18-19), que proceden de las notas de campo de quien escribe.

- (12) a. *chi'pa* “(él) lo agarra” (presente).
 b. *chi'pa -lh* “(él) lo agarró” (pasado).
 c. *na- chi'pa* “(él) lo agarrará” (futuro).

En las expresiones anteriores, a partir de (12a) que carece de marca o afixo —con lo cual se denota el tiempo presente—, vemos en (12b) la manifestación del tiempo pasado formada con el sufijo *-lh*; y en (12c) la del tiempo futuro con el prefijo *na-*.

Un ejemplo de tipo segmental, y en el que por igual se aprecia el uso de afijos para expresar unos tiempos y el de sufijos para otros, lo proporciona la variante moderna del náhuatl de Tetelcingo, Morelos:

- (13) a. *kimati* “(él) sabe” (presente).
 b. *o- kimat* “(él) supo” (pasado).
 c. *kimati -s* “(él) sabrá” (futuro).

Al igual que en el totonaco (12a), la forma náhuatl sin marcas (13a) se emplea para expresar el tiempo presente; la misma observación aplica para el ejemplo náhuatl en (11a). Y a partir de dicha forma, la manifestación del tiempo pasado se hace con el prefijo *o-* en (13b); nótese que en esta conjugación la base verbal pierde un segmento: el fonema /i/, comportamiento que responde a los mecanismos morfofonológicos del náhuatl, lo que no es por ahora asunto en el que tengamos que detenernos. Por su parte, el futuro se codifica con el sufijo *-s*, en (13c).

En el cierre de esta parte se presentan dos ejemplos de marcación del tiempo verbal de tipo suprasegmental; esto es: el cambio de significado se produce, como antes había sido dicho, con el cambio del tono expresado en los mismos segmentos (en una de sus sílabas, como veremos), no habiendo entonces ni añadido ni sustitución ni eliminación de segmento alguno. El primer caso corresponde a una lengua de la familia oto-mangue, el chinanteco, de Oaxaca y Veracruz:

- (14) a. *hú²hni* “toso” (presente).
 b. *hú³hni* “toseré” (futuro).

Considerando que una de las convenciones para representar por escrito el tono de las lenguas es colocando un número a manera de superíndice en la sílaba correspondiente, en este par de expresiones

el cambio de tiempo verbal se debe al cambio en la altura melódica de lo enunciado: tono medio (superíndice ²) para el presente en (14a) y tono alto (superíndice ³) para el futuro en (14b).

El segundo caso corresponde al mixteco, de Oaxaca, Puebla y Guerrero, lengua también de la familia oto-mangue:

- (15) a. *kúũña* “ella baja” (presente).
- b. *kũũña* “ella bajará” (futuro).

Observando una más de las convenciones para representar el tono, ahora colocando distintos diacríticos sobre las vocales, en este otro ejemplo la alternancia de tiempo verbal corresponde al siguiente cambio en la altura melódica del enunciado: tono alto (primera vocal /ú/) para el presente en (15a) y tono medio (primera vocal /ũ/) para el futuro en (15b).

Esta pequeña sección dedicada a las formas de la conjugación del tiempo verbal se incluyó con el principal objetivo de advertir que las lenguas echan mano de diferentes recursos para expresar significados equiparables. Como lo hacen evidente los ejemplos aquí incluidos, la sufijación del castellano no debe considerarse como única posibilidad para marcar los tiempos en el verbo; una misma lengua puede presentar en la flexión del tiempo tanto sufijos como prefijos, en tanto que otras lenguas ni siquiera recurren a segmentos, manifestando los distintos tiempos mediante cambios de tono.¹⁴

Valores de la conjugación del tiempo verbal

Esta última parte del escrito se ocupa primordialmente de presentar un concentrado de los valores conjugacionales del tiempo verbal en las lenguas mesoamericanas. Estos datos lingüísticos son entonces la materia que se propone se tenga presente al reflexionar sobre cómo

¹⁴ Las dos posibilidades de marcación, con segmentos o con suprasegmentos, han llevado a clasificar los morfemas mismos. Así, se cuenta por un lado con los morfemas de tipo segmental, como en castellano la raíz *com* de “comer”; y el sufijo *-e*, la marca conjugacional del presente habitual del indicativo de la tercera persona del singular; véase el ejemplo (6a). Y por otro lado, se encuentran los morfemas de tipo suprasegmental, como en chinanteco el tono medio (representado en nuestro ejemplo con el superíndice ²), la marca conjugacional del tiempo presente; y el tono alto (representado con el superíndice ³), la marca del tiempo futuro; véase el ejemplo (14).

el devenir histórico de cada pueblo indígena o comunidad hablante de una lengua indígena, sobre cómo el pensamiento de las personas y cómo las prácticas culturales y condiciones sociales —y, si acaso, en qué proporción cada uno de estos factores— moldearon las categorías del tiempo verbal que hoy se encuentran en sus respectivas lenguas y que son empleadas para hacer referencia al tiempo real. Lo anterior puede ser puesto en correspondencia con el contenido del acápite “Contextualización de los acontecimientos a través de la morfología verbal”,¹⁵ en el que se refiere el estudio del tiempo, así como de la persona, del número, del aspecto y de la expresión de la causatividad, entre los morfemas del verbo de interés para la gramática.

Veremos a continuación sistemas expresivos con los que se manifiestan valores o significados del tiempo verbal. Algunos de ellos representan valores más temporales, otros representan valores más aspectuales, en tanto que todos contienen de manera imbricada, en mayor o menor medida, valores del tiempo, el modo y el aspecto (codificados en morfemas “portmanteau”). Por considerarlo asunto de esta materia, también han sido incluidas algunas expresiones de la negación que pueden ser también del interés del lector. Es claro que los sistemas no presentan ni el mismo número de elementos, así como tampoco contrastes exactamente iguales por lo que a las categorías gramaticales se refiere. Recordemos en este punto la hipótesis del relativismo lingüístico: la gramática de cada lengua en particular se encuentra relacionada con los procesos con que sus respectivos hablantes conceptualizan y se expresan del mundo; y cada gramática trasluce las huellas que en su continua conformación le han venido dejando los impactos de la historia específica que ha vivido. De haber experimentado la humanidad completa exactamente la misma historia, la gramática de nuestras lenguas y la memoria de los hechos, entre otras cuestiones, posiblemente integrarían los mismos componentes, éstos estarían idénticamente estructurados y soportarían, tales gramáticas y memorias, una misma explicación, así como un mismo discurso respecto de todas las cosas.

Iniciemos con sistemas que expresan valores primordialmente temporales, más que aspectuales. El primer ejemplo es del jacalteco, una lengua de la familia lingüística maya hablada en Guatemala y en México. Se trata de un sistema temporal sencillo, que manifiesta

¹⁵ Alessandro Duranti, *Antropología lingüística*, 2000, p. 257.

dos contrastes: tiempo pasado y tiempo no-pasado. Con la conjugación del tiempo pasado se hace referencia a hechos realizados en el pasado; mientras que con la conjugación en tiempo no-pasado se refiere a un hecho que ocurre en el presente —en estricto sentido—, a un hecho habitual o repetitivo, a un hecho del presente que comenzó en el pasado (p. ej., He estado haciendo esto... por tal tiempo todavía), a hechos simultáneos con otros hechos pasados o futuros (p. ej., Hice o haré algo... mientras hago), así como, en combinación con cierto sufijo, a hechos futuros.¹⁶

El segundo ejemplo es también un sistema temporal sencillo, que lo proporciona la lengua *mam*, por igual de la familia maya y hablada así mismo en Guatemala y México. El sistema es temporal, semejantemente sencillo, manifestando dos contrastes: tiempo futuro y tiempo no-futuro. El primero se emplea sólo para hechos futuros; el segundo es para hechos que ocurren en cualquier tiempo (incluido el futuro).¹⁷

Otro sistema esencialmente temporal, aunque más elaborado, lo tiene el chichimeco-jonaz, del estado de Guanajuato; considérense los siguientes datos:¹⁸

- (16) a. *é há* “bebo” (presente).
- b. *ú há* “bebí -hace un momento-” (pasado inmediato).
- c. *kú há* “bebí -esta mañana-” (pasado reciente).
- d. *tú há* “bebí -ayer o antes-” (pasado anterior).
- e. *gá há* “beberé” (futuro).

En este caso, a diferencia de las dos lenguas mayas antes citadas, además de estar explícitamente diferenciadas las marcas de los tiempos presente, pasado y futuro, existen tres niveles de contraste para el pasado, como lo dejan ver las formas (16 b-d). Otras lenguas de la familia oto-mangue, a la que pertenece el chichimeco-jonaz, también presentan divisiones internas en las categorías de los tiempos que no son el presente.

Por su parte, el chontal de Oaxaca, de la familia lingüística del mismo nombre, exhibe un sistema conjugacional básicamente as-

¹⁶ Jorge A. Suárez, *Mesoamerican Indian Languages*, 1983, p. 71.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 71-72

¹⁸ *Ibidem*, p. 72.

pectual; considérense el respectivo valor de los sufijos agregados a los verbos de las siguientes expresiones:¹⁹

- (17) a. *'xoo -i* “está llorando” (progresivo).
 b. *patsena -wa* “va haciendo algo” (continuativo).
 c. *'muf -maa* “habitualmente fuma” (habitual).
 d. *'kwaj -m'a* “él llegará” (incompleto).
 e. *siñ -ta* “irá a ver” (movimiento incompleto).
 f. *chupdh'k'oj -pa* “entró” (puntual).

En términos comparativos, entre los sistemas conjugacionales más elaborados de las lenguas indígenas mesoamericanas, de acuerdo con los estudios hasta ahora realizados, se encuentran el del totonaco y el del purépecha; abajo ejemplificamos las formas de la segunda de estas lenguas, que es hablada en Michoacán, y que es el único representante de la familia lingüística tarasca:

- (18) a. *pá -sìn -Ø -ti* “lo lleva o acostumbra llevarlo” (habitual presente).²⁰
 b. *pá -xa -Ø -ti* “lo está llevando” (progresivo presente).
 c. *pá -s -Ø -ti* “lo acaba de llevar” (perfecto presente).
 d. *pá -xam -Ø -ti* “está a punto de llevarlo” (inceptivo presente).
 e. *pá -sïram -p -ti* “lo llevaba o acostumbraba llevarlo” (habitual pasado).
 f. *pá -xa -p -ti* “lo estuvo llevando” (progresivo pasado).
 g. *pá -s -p -ti* “lo llevó” (perfecto pasado).
 h. *pá -xamam -p -ti* “estuvo a punto de llevarlo” (inceptivo pasado).
 i. *pá -a -ti* “lo llevará” (futuro).
 j. *pá -pirin -ti* “lo llevaría” (condicional).

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Con el signo del vacío (Ø) se representa la ausencia de una forma, marca o segmento; en la jerga lingüística, esto suele recibir el nombre de “morfema cero”. En la exposición que aquí se hace del purépecha, tal vacío corresponde al valor temporal del presente, siendo relativamente frecuente encontrar en las lenguas del mundo que el valor o significado del tiempo presente corresponda a la ausencia de alguna marca; ya antes se había hablado de esto para los ejemplos del náhuatl en (11a) y en (13a), así como del totonaco en (12a). Para el caso del purépecha se ha recurrido al signo Ø en los ejemplos (18a-d) porque el lugar de la marca del tiempo no está al final de la palabra (lo que sí ocurre en náhuatl y en totonaco); de no representar el tiempo presente —con Ø o de cualquier otra manera—, la exposición podría resultar vaga.

Tomaremos provecho de este conjunto de expresiones purépechas para abordar varios asuntos. Uno de ellos consiste en decir que esta lengua cuenta con los modos indicativo, subjuntivo, interrogativo, infinitivo, e imperativo/exhortativo; y los valores de tiempo y aspecto se combinan con los tres primeros modos. Considerando que los ejemplos de (18) están en modo indicativo, veamos a continuación cómo es que se expresan el modo, el tiempo y el aspecto en esta lengua en particular; para ello nos valemos de tres de las expresiones antes citadas, de las que proporcionamos las glosas correspondientes a las partes en que ha sido dividida la palabra:

- (19) a. *pá -s -Ø -ti* “lo acaba de llevar”.
 llevar -PERF -PRES -3.IND.
 b. *pá -s -p -ti* “lo llevó”.
 llevar -PERF -PAS -3.IND.
 c. *pá -a -ti* “lo llevará”.
 llevar -FUT -3.IND.

En términos generales, la palabra verbal del purépecha, vista en su representación escrita, muestra a la extrema izquierda la raíz verbal: *pá* “llevar (lo)”, en nuestro caso. Luego se presentan los espacios en que se añaden los sufijos de la flexión. Éstos ocurren en un orden fijo, consignándose al final, en el extremo derecho, la marca de persona: *-ti*, tercera persona (3), en nuestro ejemplo. De los aquí considerados, *-ti* es el único “morfema portmanteau”, dado que además del de persona también subsume el valor del modo indicativo (IND). A su vez, los valores de tiempo y aspecto se comportan de la siguiente manera: para los tiempos presente y pasado, después de la raíz se sufixa un morfema de aspecto: *-s* del perfecto (PERF) en (19a-b); y luego en seguida se sufixa el respectivo morfema de tiempo: *-Ø* (PRES) en (19a), así como *-p* (PAS) en (19b). Y para el tiempo futuro, después de la raíz se sufixa únicamente el respectivo morfema de tiempo: *-a* (FUT) en (19c). El sistema de la flexión verbal en purépecha es relativamente atípico entre las lenguas mesoamericanas, tanto por la cantidad de contrastes de aspecto y modo que presenta como por la manera independiente en que se manifiestan dichas categorías.

Por supuesto que no existen reglas para la fusión en “morfemas portmanteau” de los valores del tiempo, el aspecto y/o el modo entre sí o entre cualquiera de ellos con otras categorías. Si bien acabamos de ver que en purépecha en una sola forma se conjuntan el

modo y la persona: *-ti* indicativo de tercera persona en los ejemplos (18-19), en la variante otomí del Valle del Mezquital, Hidalgo, lengua oto-mangue, se fusionan en un mismo segmento —el primero en las expresiones de abajo— el tiempo y la persona gramatical; éstas son algunas de las instancias:

- (20) a. *ga ntihi* “me apresuraré” (primera persona, tiempo futuro).
 b. *gá ntihi* “te apresuraste” (segunda persona, tiempo pasado).
 c. *dá ntihi* “me apresuré” (primera persona, tiempo pasado).
 d. *da ntihi* “se apresurará (él)” (tercera persona, tiempo futuro).
 e. *gí ntihi* “te apresuras” (segunda persona, tiempo presente).
 f. *gi ntihi* “te apresurarás” (segunda persona, tiempo futuro).

Además de que una lengua cuente con las respectivas formas para los tiempos presente, pasado y futuro, pueden generarse adecuaciones del significado temporal ante la coocurrencia de oraciones. Es posible ilustrar dicho comportamiento con el tlapaneco, del estado de Guerrero, lengua también oto-mangue. En esta lengua, los tiempos presente, pasado y futuro tienen tales valores en las oraciones principales; pero veamos un par de casos en que a una oración principal en tiempo pasado se le subordina otra oración en otros tiempos:²¹

- (21) a. *ni- nuhngo na- xmata buro* “fue jalando el burro”.
 PAS- ir.3 PRES- jalar.3 burro.
 b. *ni- nda'e' ma- ce ru'kho* “me pidió comprar eso”.
 PAS- pedri.3>1 FUT- comprar.1 eso.

En (21a), la oración principal “fue” está en tiempo pasado: la base verbal es *nuhngo* “ir él” (“morfema portmanteau” con el significado verbal y la tercera persona) y el tiempo pasado se marca con el prefijo *ni-*. Y la oración subordinada “jalar el burro” está en presente: la base verbal es *xmata* “jalar él” (de nuevo, “morfema portmanteau” en que al significado verbal también se añade el de tercera persona) y el tiempo presente se marca con el prefijo *na-*. Una traducción literal, desafortunada, de esto sería “fue jala el burro”. Pero en este caso, el significado del tiempo presente de la oración

²¹ Jorge A. Suárez, *op. cit.*, 1983, p. 73.

subordinada se adecuaba para indicar que las acciones de ambas oraciones son contemporáneas. Por tal razón, una traducción más apegada a tal efecto es “fue jalando el burro”, lo que por igual podría corresponder a “jaló al burro y —sin dejar de jalarlo— fue”.

Por su parte, en (21b), la oración principal “pedir” está en tiempo pasado: la base verbal es *nda'e'* “pedir él a mi” (“morfema portmanteau” con los significados verbal, de tercera sujeto y de primera persona objeto), más el prefijo de tiempo pasado *ni-*. La oración subordinada “comprar eso” está en futuro: la base verbal es *ce* “comprar yo” (otro “morfema portmanteau”, con el significado verbal y el de primera persona) y el prefijo del tiempo futuro *ma-*. La desafortunada traducción literal diría “me pidió compraré eso”. Sin embargo, el significado del tiempo futuro en la oración subordinada se adecuaba para indicar que las acciones referidas son subsecuentes. Así, son mejores traducciones “me pidió comprar eso” o “me pidió comprar eso y en seguida lo compré”.

La lengua mazahua, de los estados de México y de Michoacán, presenta un comportamiento verbal en cierto modo extraño para las lenguas más cercanas a nosotros. Se trata de un cambio en la forma de la raíz verbal que se corresponde con determinadas alternancias de los tiempos verbales. Pese a su relativa extrañeza, ese comportamiento de una raíz lo podemos ejemplificar, en su sentido más general, en castellano, con dos conjugaciones en modo indicativo de la tercera persona del singular del verbo “dormir”:

- (22) a. *durmió*
- b. *duerme*

Nótese la forma de la raíz del verbo “dormir” en la conjugación en pasado: *durm*, en (22a); en contraste con la forma de la raíz del mismo verbo en la conjugación ahora en presente: *duerm*, en (22b); y compárese incluso la forma de la raíz en estas dos expresiones a la que observa para el mismo verbo en modo infinitivo: *dorm*. Estamos ante un caso de supletivismo que encuentra su explicación en la morfofonología del castellano, considerando, por ejemplo, que la forma diptongada *duerm* (22b) es así debido a que en ella se ubica la sílaba acentuada de la palabra.

Por lo que corresponde al mazahua, de la familia lingüística oto-mangue —y de cuya morfofonología sabemos menos que de la

castellana—, el cambio identificado en la forma de la raíz del verbo “ir” es el siguiente:

- (23) a. *ó- m -a* “(él) fue”.
ra- m -a “(él) irá”.
ní- m -a “(él) está yendo”.
mí- m -a “(él) estaba yendo”.
b. *mí- p -a* “(él) iba”.
p -a “(él) va”.

En (23a), la forma de la raíz del verbo “ir” es *m*, la que corresponde a los significados de tiempo-aspecto del pasado perfecto, el futuro, el presente progresivo y el pasado progresivo. Y en (23b), la forma de la misma raíz es *p*, para los significados del pasado imperfecto y del presente habitual.

Para finalizar con la presentación de los datos lingüísticos, consignamos algunos casos en que la negación se presenta en determinadas relaciones con ciertos tiempos verbales. Los primeros ejemplos proceden del amuzgo, integrante de la familia lingüística oto-mangué, hablada en Oaxaca y Guerrero; véanse las siguientes expresiones:

- (24) a. *ndi- ya* “oigo”.
b. *n- ndi- ya* “oiré”.
c. *xo- ndi- ya* “no oiré”.
d. *tyo- ndi- ya* “oí”.
e. *ti- ndi- ya* “no oí”.

Para el tiempo futuro existen dos marcas: el prefijo *n-* que declara simplemente el futuro como tal, en (24b); y el prefijo *xo-* que manifiesta la negativa de la acción en dicho tiempo, en (24c). También ocurren dos marcas para el tiempo pasado: el prefijo *tyo-* que señala sólo tal tiempo en (24d); y el prefijo *ti-* que además del valor temporal expresa la negativa en pasado, en (24e).

En tlapaneco, el tiempo y la negación se expresan juntos en presente y en pasado (“morfemas portmanteau”, respectivamente); no obstante, dichas categorías se expresan de manera independiente en futuro:²²

²² Jorge A. Suárez, *op. cit.*, 1983, p. 74.

- (25) a. *ci- gu* “no estoy durmiendo”.
 b. *ta- gu* “no dormí”.
 c. *ma- xa'- gu* “no dormiré”.
 FUT NEG dormir.

En (25a), el prefijo *ci-* conjunta el valor del tiempo presente como el de la negación, de manera semejante a como el prefijo *ta-* lo hace con el tiempo pasado y la negación, en (25b). Mientras que en (25c), la expresión analizada nos permite ver que la marca del tiempo futuro, el prefijo *ma-*, y la negación, el prefijo *xa'-*, tienen cada uno su segmento correspondiente.

Por último, en chichimeco-jonaz, los valores temporales y la negación guardan una relación relativamente más complicada que la vista en los casos anteriores; obsérvense los datos consignados en seguida:²³

- (26) a. *é há* “bebo”.
 b. *ú há* “bebí -hace un momento-”.
 c. *kú há* “bebí -esta mañana-”.
 d. *tú há* “bebí -ayer o antes-”.

(27) *sú- há -mèhè* “no bebo / no bebí”.

(28) *gá- há* “beberé”.

(29) *sì'án sú- há -mèhè* “no beberé”.

Para el tiempo presente (26a) y para los tres tiempos pasados (26b-d) existe una sola expresión negativa (27); ésta se construye sustituyendo la respectiva marca de tiempo (*é, ú,* etc.) por el prefijo *sú-*, añadiéndose además el sufijo *-mèhè*. Nótese que la construcción resultante: *súhámèhè*, no manifiesta la distinción de tiempo, por lo que su significado conjuntaría las traducciones del presente “no bebo”, así como la del pasado “o no bebí”, en ninguna de sus subdivisiones.

Por lo que atañe al tiempo futuro (28), su expresión negativa se forma a partir de la construcción *súhámèhè*, la de la negación general, a la que se añade la partícula *sì'án*, como se muestra en (29).

²³ *Ibidem*, p. 75.

Palabras finales

Lo primero que nos permiten apreciar los ejemplos ofrecidos es que las lenguas mesoamericanas cumplen con la expectativa general de todas las lenguas del mundo, de presentar en su sistema de conjugación o flexión verbal no sólo valores temporales sino también significados de la categoría gramatical del aspecto. Las lenguas representadas pertenecen a seis familias lingüísticas del área mesoamericana, a saber: yuto-nahua, totonaco-tepehua, oto-mangue, maya, chontal de Oaxaca, y tarasca; actualmente, de estas familias, sólo la yuto-nahua cuenta con lenguas que se hablan más allá de la frontera norte de Mesoamérica —desde Chihuahua, en México, hasta Idaho, en Estados Unidos—; y es probable que en la antigüedad también la familia oto-mangue haya tenido lenguas fuera de dicha región, en el actual estado de Nuevo León. Los datos extraídos de esta muestra dan cuenta, por una parte, de la existencia de sistemas conjugacionales esencialmente temporales, como el chichimeco ejemplificado en (16); así como de sistemas esencialmente aspectuales; por otra parte, como el chontal de Oaxaca, ilustrado en (17); y aún de sistemas que claramente se conforman con valores de una y otra categoría, la temporal y la aspectual, como el representado por el purépecha de los ejemplos en (18). Y habida cuenta de la diversidad de significados del conjunto de expresiones temporales aquí expuesto —valores temporales y aspectuales expresados en forma fusionada con significados del modo verbal, de la persona y el número gramaticales, además de otros, como la negación—, damos paso a unas reflexiones finales.

Mantenemos nuestra premisa de que la lengua es un repositorio de la memoria histórica. Aunque quizá sea necesario precisar que para las cuestiones del tiempo que aquí abordamos, la lengua ha retenido elementos mucho más distantes que aquellos comprendidos, digamos, en una memoria histórica o cultural, como la caracterizada por Seydel,²⁴ ya referida en párrafos anteriores. Se trata de formas y contenidos lingüísticos originados en un pasado decididamente remoto. En definitiva, no existen documentos escritos o gráficos de las épocas pasadas —por no hablar de los conocimientos transmitidos oralmente de generación en generación— que permitan

²⁴ Ute Seydel, *op. cit.*.

hacer algún tipo de fechamiento pretérito. Y, por cierto, de contar con ellos —como de hecho disponemos de textos en lenguas indígenas vertidos en caracteres latinos a partir del siglo XVI— se requiere de estudios comparativos, entre las conjugaciones entonces documentadas con las que hoy en día se encuentran en las formas modernas de cada lengua, para conocer apenas los episodios más recientes del cambio lingüístico. Pero ni estos estudios ni lo que pudiera establecer la lingüística histórica —con argumentadas propuestas de reconstrucción de protoformas— nos ponen frente a las experiencias vividas por los “bis-tatarabuelos” o “proto-choznos” de los hablantes de las lenguas indígenas vivas, ni mucho menos nos permiten conocer los razonamientos que tuvieron aquellos hombres del pasado. No podemos ir mucho más lejos que decir que aquellas vivencias y razonamientos fueron dando cuerpo a las formas y espíritu a los contenidos del aquí llamado “tiempo lingüístico”.

Los “hechos históricos”, los “sucesos”, lo que haya ocurrido, y que hayan merecido perpetuarse en una unidad lingüística con referente temporal nos son absolutamente inaccesibles. Dijimos especulativamente en la primera parte de este texto que los fenómenos cíclicos del mundo extralingüístico se aprehendieron en la experiencia humana como el “tiempo real”; que este “tiempo real” pudo permitir la construcción de un “tiempo lingüístico” y que una de las manifestaciones de este último era el “tiempo verbal”. Al margen de la especulación, los datos de las lenguas mesoamericanas —y de las lenguas de distintas regiones del planeta— nos revelan que junto a la ubicación temporal corre paralela la manifestación del aspecto, como la manifestación de una caracterización del desarrollo de las acciones, estados o procesos denotados por el verbo.

De suyo, esta cercanía entre las categorías del tiempo y del aspecto, en el contexto de nuestro trabajo, nos da algo de luz respecto de los elementos históricos que se han perpetuado en las lenguas. Esto es: todo aquello denotado por el verbo no sólo es atendido desde la necesidad de situarlo en el “antes”, el “durante” o el “después” de un punto —o momento— de referencia, dada la función del tiempo verbal; sino que también —o en ocasiones a cambio de— lo denotado por el verbo se atiende a partir de objetivarlo en el “inicio”, la “continuidad”, la “repetición” o la “conclusión” de un desarrollo, considerando ahora la función del aspecto verbal.

Ésa es la evidencia. La huella histórica no sólo es del tiempo, sino también del aspecto. Las formas lingüísticas, conjugaciones o flexio-

nes verbales nos llegan así estructuradas y así las aprendemos; pensamos con ellas así como están y así las transmitimos. La gramática de nuestra lengua materna —de acuerdo con la hipótesis del relativismo lingüístico— nos equipa con instrumentos forjados hace tanto, tanto tiempo, que no hay posibilidades de reconstruir la manera en que se dieron las preferencias por una noción temporal o aspectual, o la manera en que fueron tomadas las decisiones en favor de la conservación de determinadas nociones, conceptos y demás. Dicha gramática se relaciona tanto con la captación, entendimiento y expresión que hacemos del mundo actual, como con la historia de los seres arcaicos de quienes heredamos nada menos que la lengua.

Queda preguntarnos, por último, si los acercamientos desde la lingüística antropológica hechos al “tiempo lingüístico”, en particular al tiempo gramatical amalgamado, por cierto, con valores de aspecto, pueden aportar —y de qué manera— como lo han hecho los acercamientos al vocabulario en general, o a los sistemas pronominales, a la morfología derivativa del sustantivo, a formular propuestas sobre las relaciones entre la lengua, la sociedad y la historia;²⁵ así como a funcionar a modo de unos anteojos para poder ver otros mundos.²⁶ Con las páginas que aquí se cierran, esperamos haber despertado el interés en estos sentidos.

Bibliografía

- Bybee, Joan L., Revere Perkins y William Pagliuca, *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Comrie, Bernard, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- _____, *Tense*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- De Wolf, Paul P., *Diccionario español-náhuatl*, México, UNAM / Universidad Autónoma de Baja California Sur / Fideicomiso Teixidor, 2003.
- Duranti, Alessandro, *Antropología lingüística*, Pedro Tena (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

²⁵ Paja Faudree y Magnus Pharo Hansen, “Language, Society, and history. Towards a Unified Approach?”, N. J. Enfield, Paul Kockelman y Jack Sidnell (eds.), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, 2014.

²⁶ Marianne Mithun, “The Value of Linguistic Diversity: Viewing Others’ Worlds through North American Indian Languages”, Alessandro Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, 2004.

- Erickson de Hollenbach, Elena, "Los pronombres honoríficos del mixteco: reflejo de la historia social del pueblo mixteco", *Cuadernos del Sur*, año 9, núm. 19, Oaxaca, Oaxaca, agosto de 2003, pp. 51-58.
- Faudree, Paja y Magnus Pharaos Hansen, "Language, Society, and History. Towards a Unified Approach?", N. J. Enfield, Paul Kockelman y Jack Sidnell (eds.), *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, pp. 227-249.
- Inoue, Miyako, "What does Language Remember? Indexical Inversion and the Naturalized History of Japanese Women", en Bambi B. Schieffelin y Paul B. Garrett (eds.), *Anthropological Linguistics. Critical Concepts in Language Studies*, vol. III: *Talking About Language*, Londres / Nueva York, Routledge, 2011, pp. 212-235.
- Li, Peggy, "Trekking through Space with Whorf: Language and Spatial Cognition", tesis de doctorado, University of Pennsylvania, Filadelfia, 2002.
- Lucy, John A., *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992a.
- , *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992b.
- Melchuk, Igor A., "Tres rasgos fundamentales, siete principios básicos y once resultados muy importantes de la investigación morfológica de Roman Jakobson", en Roman Jakobson (autor) y Krystyna Pomorska y Stephen Rudy (comps.), *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*, 1ª reimp. de la 1ª ed. en español, México, FCE, 1995, pp. 241-268.
- Mithun, Marianne, "The Value of Linguistic Diversity: Viewing Others' Worlds through North American Indian Languages", Alessandro Duranti (ed.), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 121-140.
- Rázuri Martínez, Ada Rosana, "Los pronombres personales del mixteco: un estudio comparativo entre dos variantes lingüísticas", tesis de licenciatura en lingüística, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2016.
- Sapir, Edward, *El lenguaje: introducción al estudio del habla*, México, FCE, 1954.
- Seydel, Ute, "La constitución de la memoria cultural", *Acta Poética*, vol. 35, núm. 2, México, julio-diciembre de 2014, pp. 187-214.
- Suárez, Jorge A., *Mesoamerican Indian Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Whorf, Benjamin Lee, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971.

Memoria y psicología

ALFREDO GUERRERO TAPIA*

Nota metodológica introductoria

En la actualidad, la psicología es un *corpus* de conocimientos muy amplio, diverso y contradictorio, con infinidad de teorías, métodos e incluso incipientes tecnologías. En muchos casos, las fronteras disciplinarias son borrosas frente a distintas disciplinas sociales, humanistas, y hacia aquéllas de las ciencias médicas y las neurociencias. Los intentos teóricos por encontrar o construir un campo unificado han sido infructuosos hasta ahora.

Dentro de este corpus no incluimos al psicoanálisis pues, justo como Sigmund Freud lo estableció, no se trataba de una teoría psicológica más, sino que era una nueva ciencia. La definición la dio Freud de cara al pensar psicológico de esa época, finales del siglo XIX y principios del XX. Sostenemos que la diferenciación continúa siendo adecuada, no obstante los diversos desarrollos que ha tenido el psicoanálisis en distintos países de Occidente desde la muerte de su fundador. No contemplar al psicoanálisis dentro del corpus psi-

* Facultad de Psicología-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

cológico de ninguna manera impide que no sea considerado en sus aproximaciones que ha tenido a fenómenos como el de la memoria,¹ sobre todo su presencia en las dimensiones inconscientes y conscientes del individuo. En este trabajo no nos detendremos a explorar los conocimientos que ha generado el psicoanálisis en este sentido; sin embargo, haremos alusión a algunas de las categorías con las que trabaja la memoria individual y su extensión en la memoria social, así como a algunos planteamientos de los pensadores psicoanalistas sobre la memoria colectiva.

El corpus de conocimiento psicológico se ha construido a partir de los desarrollos y aportaciones de diversas tradiciones de pensamiento, en las que sobresalen las provenientes de la Europa central, la tradición soviética (rusa), la tradición norteamericana y la tradición latinoamericana. Desde luego que en cada región del mundo se encuentran comunidades de psicólogos que reproducen hoy día distintas tradiciones de pensamiento psicológico. Las historias de la psicología han privilegiado hasta hoy el criterio de “escuelas”, “corrientes” o “sistemas” para agrupar el pensamiento psicológico, más que considerar las tradiciones y sus sustratos geo-culturales, así como las trayectorias antropológicas de las distintas civilizaciones.² Lo anterior nos permite alcanzar una mejor comprensión de las particularidades que vamos a encontrar en el tratamiento de la memoria y de la memoria colectiva.

Existe una herencia que vamos a observar que se manifiesta con mayor o menor profundidad y con más o menos nitidez en todas estas formas de pensamiento psicológico: por una parte, la disociación o contradicción entre individuo y sociedad; por otra, la fragmentación, a veces excesiva, del fenómeno psicológico en el ser humano, en el individuo o en la sociedad. Al individuo se le ha fragmentado en lo que han denominado “procesos psicológicos básicos”, en los que se identifican aspectos fenoménicos como el pensamiento, la imaginación, el lenguaje, la percepción, la emoción, la *memoria*, la motivación, la conciencia, los afectos, etc. O se le ha reducido al cerebro y a su funcionamiento, negando al sujeto. Algo parecido ha sucedido con la psicología de la sociedad: se le ha frag-

¹ Néstor Braunstein, “El psicoanálisis y la memoria en las sociedades postdictatoriales”, en Friedhelm Schmidt-Welle (coord.), *Culturas de la memoria*, 2012, pp. 117-137; Fernando González, *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*, 1998; Michel de Certeau, *Historia y psicoanálisis*, 2003.

² Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1992.

mentado y disociado en “procesos psicosociales” como la interacción, las actitudes, los estereotipos, las representaciones, las afectividades, las creencias, las opiniones, la influencia social, la *memoria colectiva*, el pensamiento social, las identidades, y otros más. Por su parte, la contradicción individuo-sociedad prevalece como una herencia insuperable, irrefutable. La discusión sigue viva dentro del corpus psicológico en las diversas tradiciones. Y es que este corpus de conocimientos psicológico del que hablamos es predominantemente una psicología individual, es decir, una psicología del individuo basada sobre todo en la experimentación y en la pretendida medición de las facultades del ser humano. Para la psicología moderna, ni la historia ni el horizonte antropológico del individuo tienen relevancia para el estudio de los procesos de la memoria individual. Sin embargo, para algunos enfoques de la psicología social y de la psicología colectiva, la memoria es memoria colectiva, y es en ellos desde donde abordaremos la presente exposición.

Hasta aquí hemos delineado tres aspectos del corpus de conocimiento psicológico que consideramos fundamentales para clarificar el lugar desde donde vamos hablar con respecto a la relación entre memoria colectiva y psicología, y las razones que nos llevan a postular la necesidad de examinar la memoria colectiva desde perspectivas transdisciplinarias y de complejidad, no sin antes mostrar las ideas básicas en una amplia literatura de lo que la psicología individual ha identificado como fenómeno y proceso de la memoria, el cual es importante conocer para comprender las influencias que este tipo de aproximación ha tenido en el estudio de la memoria colectiva desde el ángulo de la psicología social.

El modelo básico de la memoria individual

Apuntamos el hecho que el estudio psicológico de la memoria ha tenido su principal desarrollo teórico y empírico en el campo de la cognición humana, que más tarde se le ha denominado ciencias cognitivas. El estudio de la memoria ha sido principalmente de tipo funcional, y se han desarrollado distintos modelos explicativos de su funcionamiento.³ En estos modelos se identifican unidades míni-

³ Véase el editorial del número 189-190 de la revista *Anthropos* dedicada a la “psicología cognitiva de la memoria”.

mas de información denominadas *bites*. Y es en las estructuras cerebrales donde tienen lugar todos estos procesos.

Como sucedió con diversas áreas de investigación sobre los “fenómenos psicológicos”, la investigación acerca de la memoria recibió un enorme impulso durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, aunque los antecedentes de su estudio experimental de la memoria se extienden hasta finales del siglo XIX con la Escuela de la Gestalt, el Área de Broca y el neo-asociacionismo proveniente del empirismo anglosajón y de la escuela conocida como Psicología de la Forma. Ya en el siglo XX se entendía a la memoria como el conjunto de procesos por los cuales las experiencias que tenemos cambian nuestra conducta. Por tanto, la memoria, el aprendizaje y el olvido son procesos que están íntimamente ligados. Lo que aprendemos es retenido en nuestro cerebro y constituye lo que denominamos memoria. La memoria, entonces, es el conocimiento almacenado en nuestro cerebro que podemos adquirir, consolidar y recuperar u olvidar.⁴

Los distintos enfoques de la memoria reconocen tres fenómenos procesuales básicos: la codificación, el almacenamiento y la recuperación de la información. Los procesos de adquisición son los encargados de que la información ingrese o entre; la atención, la percepción y los fenómenos conocidos como de “registro” intervienen en ello. En el almacenamiento, los procesos que participan son los de codificación, que comprenden sistemas de representación y las formas como se organiza la información. Por su parte, los procesos de recuperación consideran los mecanismos, las condiciones y posibilidades que se tienen para utilizar la información que se ha adquirido, registrado y retenido; por tanto, incluyen las posibilidades de acceso y la disponibilidad de la información y los problemas que surgen en la decodificación y el reconocimiento.

Básicamente, los estudios de memoria se concentraron en examinar dos tipos: la memoria visual o icónica y la memoria auditiva o ecoica. Desde las primeras formulaciones teóricas de la memoria se distinguieron tres tipos: la memoria sensorial, la memoria de corto plazo y la memoria de largo plazo. La primera se refiere al mecanismo por el cual registramos información que proviene de los sentidos y la podemos almacenar durante un lapso breve de tiempo, que va entre los 100 y 500 milisegundos, suficiente para operar el

⁴ E. Tulving y F. Craik, *The Oxford Handbook of Memory*, 2000.

proceso de codificación y de almacenamiento en la memoria a corto plazo. Ésta, a su vez, puede codificar e interpretar la información que registran los sentidos. El almacenamiento de la información en la memoria a corto plazo ocurre durante breves periodos de tiempo, entre 15 a 20 segundos, y de limitadas cantidades de información. Por su parte, la memoria a largo plazo almacena cualquier tipo de información (experiencias, aprendizajes, conocimientos, valores, habilidades, etc.) y parte del procesamiento que hace de la memoria a corto plazo.

Infinidad de estudios experimentales se realizaron en toda la segunda mitad del siglo pasado como parte de las teorías de la cognición humana y del aprendizaje, así como en el campo de las neurociencias.⁵ La búsqueda de estructuras y de funcionamiento, así como de principios, y quizá de leyes que regularan los procesos de la memoria, fueron las pretensiones que se mantuvieron durante varias décadas hasta que devino la era de la digitalización. La lógica digital y la creación de los primeros dispositivos electrónicos de almacenamiento y de procesamiento de información revolucionaron las teorías psicológicas sobre la memoria. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que la teorización psicológica sobre la memoria se subordinó a las lógicas de los circuitos electrónicos digitales. Aparecieron las teorías computacionales de la mente,⁶ y se crearon numerosas analogías entre el funcionamiento de la memoria y el funcionamiento de las computadoras.

En la actualidad es vasta y prolífica la investigación experimental sobre los parámetros y las funciones de la memoria individual por medio de modelos cibernéticos y computacionales. La analogía y paralelismo con los nuevos dispositivos, sin embargo, continúan manteniendo los mismos problemas de interés de hace décadas, como son las capacidades de almacenamiento, la velocidad para el recuerdo, la codificación y decodificación, etc., y desde luego, los parámetros del olvido. El reduccionismo, más que paralelismo, se reduce en muchos modelos del cerebro humano a un complejo *hardware*, y las funciones cerebrales del aprendizaje, el recuerdo y el olvido a variados *software*, que siguen dejando de lado en gran

⁵ J. M. Ruiz-Vargas, "La investigación experimental de la memoria en el seno de la psicología cognitiva", *Anthropos*, núms. 189-190, 2000, pp. 33-65.

⁶ L. V. Castrillón, *Memoria natural y artificial*, 1995; H. Gardner, *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, 1987; S. Russell y P. Norvig, *Inteligencia artificial: un enfoque moderno*, 2004.

medida la rica potencialidad y complejidad del psiquismo humano. No obstante, es también notorio el impacto de estos modelos en algunas aproximaciones de la psicología de la memoria colectiva. Para Candau,⁷ los importantes aportes de la psicología al estudio de la memoria que tuvieron lugar en los orígenes de esta disciplina, con la psicología contemporánea se inclinan “más a una ‘Psicobiología’”, cuya problemática y conceptos tienden a alinearse a la neurobiología. Es difícil saber si esta evolución es necesaria o si representa un cierto abandono de la especificidad de una disciplina que correría el riesgo de diluirse en el vasto campo de las neurociencias”.⁸

La memoria colectiva desde la psicología

En otra tradición de la psicología, de una psicología no individual sino social, y específicamente en el enfoque de la psicología social, el estudio de la memoria social o memoria colectiva ha interesado desde hace relativamente poco tiempo, aunque tiene antecedentes que se remontan al siglo XIX. Desde luego, estas aproximaciones destacan el fenómeno de la memoria colectiva en el pensamiento social, el cual, a su vez, lo insertan en los parámetros de la cultura.⁹

En un libro de aparición relativamente reciente, el primero publicado en México de autoría de psicólogos, titulado *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*,¹⁰ se expone de manera puntual las diferencias con los modelos psicológicos individualistas y experimentales de la memoria, y coloca en el terreno del pensamiento social y de la cultura a este fenómeno colectivo. En esa obra se analizan las relaciones que establece la memoria colectiva con los procesos de identidad, del pensamiento social, de las representaciones sociales, de las afectividades y de las emociones, así como también de los estereotipos. Los autores toman como referencia básica los trabajos de Maurice Halbwachs, quien no fue un psicólogo social pero que ha influido mucho entre los psicólogos sociales que se interesan por el fenómeno de la memoria colectiva. No obstante, los autores no disponen de una visión unitaria, y muestran diversas

⁷ Jöel Candau, *Antropología de la memoria*, 2002.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ Jorge Mendoza, *Sobre memoria colectiva*, 2015.

¹⁰ Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, 2012.

miradas en relación con los conceptos *memoria* y *memoria colectiva*. ¿Cuáles son las particularidades de estos enfoques psicosociológicos en el estudio de la memoria colectiva que los distingue de aquellos modelos de la psicología individual, biologicistas y positivistas, y de la psicología cognitiva? Sostienen que la memoria no se encuentra alojada en la cabeza y tampoco es la resultante de la actividad neuronal; más bien, la memoria se construye a expensas de la interacción social, como un proceso social dentro del devenir histórico; es parte consustancial del pensamiento social; es un proceso y producto de éste, en el que se destaca que la memoria colectiva es una memoria afectiva: es una condición del vínculo social. El pensamiento de la sociedad se construye con la búsqueda de soluciones a los problemas del presente; emana de la disputa, se activa a partir de la confrontación; así también, la memoria colectiva es una forma que sirve para orientar la vida cotidiana del ciudadano. El pasado, desde este enfoque psicosociológico se reconstruye desde el presente, pero es un pasado que es significativo y un proceso que genera sentido. El tema del olvido es también un elemento consustancial de la memoria colectiva. La obra, así, constituye un campo problemático en el que se exploran diversos procesos y se exponen distintos planteamientos intentando reconocer en la memoria las dimensionalidades psicológicas de lo social y de lo colectivo. Lo que sí queda perfectamente claro es que hablar de la memoria colectiva es hablar de la sociedad, del pensamiento social, de los ciudadanos, de la cultura, de la historia, y no del cerebro, de los circuitos neuronales o de los procesos cognitivos del individuo.

Una aproximación en la psicología social que ha sido fructífera en la investigación sobre la memoria ha sido la de las representaciones sociales, cuya mirada a la memoria colectiva ha producido en las últimas tres décadas un conjunto de estudios empíricos y teóricos.¹¹

Vamos ahora a examinar por qué la psicosociología difiere de los modelos psicológicos sobre la memoria que han sido preeminentes

¹¹ Martha de Alba (coord.), *Vejez, memoria y ciudad*, 2013; Celso Pereira de Sá (org.), *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, 2005, y "As memórias da memória social", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, 2005, pp. 63-86; José Francisco Valencia, "Representações sociais e memória social: vicissitudes de um objeto em busca de uma teoria", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, 2005, pp. 99-119; y Nicole Lautier, "A memória social na apropriação dos saberes históricos", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, 2005, pp. 183-197.

en la investigación y en la explicación en la psicología individual y la psicología social, que se nutre de los modelos de la psicología individual, y por qué necesitamos diferenciar entre varias clases de memoria.

Concepción y manejo de la temporalidad

Nos dice Jodelet¹² que la memoria, como las monedas, tiene un anverso y un reverso, pero que en el caso de la memoria, estas dos caras son indisociables, paradójicas y adquieren formas múltiples como el recuerdo/olvido, vida/muerte, intensidad del recuerdo/fosilización de los restos, las cuales dependiendo del desarrollo y del contenido de la memoria pueden potenciarse. Algunos modelos privilegian el estudio de algunas de estas dos caras. Por ejemplo, se pueden concebir tres modos sobre el manejo de las temporalidades, tres formas sobre cómo se han tratado el pasado y el presente: la primera va del presente al pasado; la segunda va del pasado hacia el presente, y la tercera es una perspectiva sobre los choques entre pasado y presente. Quienes ponen énfasis en el manejo de la primera tratan de encontrar las condiciones bajo las cuales los individuos o los grupos recuerdan; en la segunda forma en que se trabaja la temporalidad interesa ver cómo el pasado regresa al presente y aparece como olvido, o se vuelve actual y se proyecta como reminiscencia, como huella o remanencia;¹³ en la perspectiva del choque entre pasado y presente, el interés reside en los conflictos que emergen al convertirse el pasado en un obstáculo para el progreso y las novedades del presente: los riesgos que acarrea tanto para el presente como para el futuro, el olvido o el ocultamiento del pasado, “de lo que son testigos ciertos acontecimientos de la actualidad que tienen valor conmemorativo y simbólico”,¹⁴ como es el caso que estudió Jodelet sobre el “carnicero de Lyon, *Barbie*”, al que nos referiremos más adelante.

El manejo o tratamiento de la temporalidad abre distintas perspectivas en el estudio de la memoria, y tiene especial importancia

¹² Denise Jodelet, “El lado moral y afectivo de la historia. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, ‘El carnicero de Lyon’”, en D. Páez, J. F. Valencia, J. W. Pennebaker, B. Rimé y D. Jodelet (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, 1998.

¹³ Emmanuel Levinás, *La huella del otro*, 2000.

¹⁴ Denise Jodelet, *op. cit.*, pp. 53-72.

en la construcción social de la memoria,¹⁵ o en las dimensiones antropológicas de la “construcción de las culturas”, (en donde)

[...] los procesos de producción de lo cotidiano establecen un doble vínculo entre el vivir el presente y recordarlo de forma recursiva, formas que adquieren sentido al considerar, en un primero momento, como el elemento sustancial de la vida que argumenta en su devenir el movimiento desordenado del quehacer diario en la eventualidad de la multiplicidad de los hechos; lo que significa en el transcurrir que el registro se vuelve el instante de plasmar en la memoria el evento, o dejar en el vacío lo sucedido.¹⁶

No podemos reconocer a la memoria abstraída del tiempo, y no podemos sino mirar al tiempo en su relatividad física y su relatividad psicológica. La construcción social, colectiva, de masas, de la memoria, está atravesada por la fenoménica del inconsciente, cuya lógica no es la lógica de la racionalidad. Las significativas aportaciones del psicoanálisis muestran esta psicodinámica.¹⁷ Al respecto, nos dice Jodelet¹⁸ que “aunque la dimensión social no sea tomada en cuenta explícitamente en psicología, ella vuelve como lo reprimido en los modelos construidos para comprender el conocimiento y la memoria. La dimensión social regresa a través del lenguaje que es, precisamente, uno de los medios que asegura la vida y la unidad del pensamiento y la memoria”. Por extensión, podemos decir, entonces, que el lenguaje del inconsciente es el lenguaje de la memoria.

La relación de la psicología y la memoria con la historia

Aquí quisiera resaltar el punto de vista de la psicología en su debate con la historia. El tema del holocausto, que ha generado una muy amplia literatura en diversas disciplinas sociales y humanistas, es un tema que sigue vivo aún y que a más de medio siglo de dis-

¹⁵ Rafael Farfán, “La otra cara del tiempo de la sociología del tiempo. La construcción social de la memoria”, en Guadalupe Valencia (coord.), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, 2009, pp. 121-149.

¹⁶ Rafael Pérez-Taylor, “El tiempo en antropología”, en Guadalupe Valencia (coord.), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, 2009, pp. 37-38.

¹⁷ Fernando González, *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*, 1998.

¹⁸ Jodelet, *op. cit.*, p. 342.

tancia continúa manifestándose en memorias de diversa índole, varias de las cuales se enfrentan entre sí, chocan, lo que nos muestra que la memoria ni es única ni es “neutral” en relación con el suceso, depende de la implicación y el lugar (social, político, psicológico, etc.) desde el cual se reconstruya esa memoria y de quién lo haga. Es ilustrativo el estudio que hiciera Jodelet¹⁹ sobre los fuertes debates que se originaron en Francia a raíz del proceso y juicio que llevaron a cabo las autoridades sobre Klaus Barbie, un teniente del Servicio Secreto, jefe de la Gestapo en Lyon, que entre 1942 y 1944 tuvo a su cargo la represión antijudía y la lucha contra los crímenes y delitos de los “enemigos del Reich”, y que por la crueldad de los métodos que utilizaba le apodaron el *Carnicero de Lyon*.²⁰ Jodelet analiza —de acuerdo con los distintos participantes en los debates del proceso (víctimas directas o parientes, y testigos “de interés público”)— tres aspectos: el conflicto entre historia y memoria, las metas educativas del juicio y sus puestas en prácticas, y el aspecto ético de la defensa del recuerdo. Sobre el primero concluye que:

[...] mientras que la memoria colectiva es plural, la historia se dice universal. Mientras que las memorias colectivas son un centro de tradición, la historia muestra un cuadro de los acontecimientos, en el cual los marcos son exteriores a la vida de los grupos, y establecen una ruptura entre aquellos que leen o aprenden esta historia. Más aún, en el nombre de la ciencia y de la validez de sus metodologías, la Historia puede infundir la duda sobre los hechos pasados y formular interpretaciones alternativas.²¹

Sobre las metas educativas, este caso mostró que:

[...] la contradicción entre deber de memoria y dolor de testimonio fue ampliamente sobrepasado, al dejar el lugar al lenguaje de la emoción, de alguna manera deliberadamente, porque uno de los propósitos del proceso era hablar a la afectividad, para favorecer la sensibilización al mensaje que debería ser transmitido y su interiorización por aquellos que no habían vivido el periodo del drama o no habían compartido los

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Brendan Murphy, *El carnicero de Lyon*, 1984.

²¹ Jodelet, *op. cit.*, p. 351.

horrores. Y esto fue hecho siguiendo los procedimientos que, conscientemente o no, se apoyan en la psicología de masas.²²

Las conclusiones y el razonamiento de Jodelet revisten gran importancia en la dinámica de la memoria, en cuanto a su aspecto educativo:

El mensaje tenía un aspecto cognitivo y legal: establecer jurídicamente e imponer a la conciencia colectiva una definición correcta y general de *crimen contra la humanidad*, hecho que no había sido posible en los dos grandes procesos anteriores: el de Núremberg y el de Eichmann. Por primera vez un proceso permitía definir el concepto de *crimen contra la humanidad*. La incriminación de Barbie permitió, además, iniciar un proceso en nombre de las víctimas civiles del nazismo. Por primera vez en Francia, el holocausto judío pudo ser recordado ante un tribunal [...] La función del conocimiento de los actos de memoria no se limitó, en este caso, a introducir un nuevo objeto —el crimen contra la humanidad— en el campo de la conciencia colectiva, jurídica o civil, a darle los códigos de referencia y de identificación o abrir la aplicación de la noción a los aspectos ocultos o reprimidos en el olvido. Se aplicó también a la instrucción de aquellos que no tuvieron la experiencia de la época en cuestión, fundamentalmente, la juventud.²³

Sobre el deber de la memoria, desprendido del caso Barbie, Jodelet sostiene que en este deber se encuentra secularizada su prescripción sagrada, “cuando entra en juego la defensa de la identidad y la asunción de los valores del grupo, en los cuales la memoria colectiva judía representa un caso ejemplar con su doble exhortación: ‘no olvides’ (*lo tichka’h*), para conservar las huellas del pasado, y ‘acuérdate’ (*zahor*), para renovar el recuerdo por una acción creadora y voluntaria”.²⁴

El olvido se vuelve una falta política para aquellos que, siendo o no contemporáneos a la tragedia, permanecen ajenos a ella. Por consiguiente, el recuerdo es un deber de solidaridad, un volver a tomar la bandera de aquellos que fueron victimizados; el recuerdo es una obligación para el sobreviviente. “La memoria se convierte

²² *Ibidem*, pp. 353-354.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 357.

así en un fenómeno de masa que concierne, de la misma manera, a aquellos que sobrevivieron y que tienen como deber de no olvidar, y a aquellos que vienen después y que tienen como deber recordar".²⁵ El deber de la memoria es un emplazamiento permanente en cualquier lógica del recuerdo.²⁶

La memoria de las masas, entonces, no es unitaria, es relativa a los grupos sociales y a su inscripción en la sociedad. Cuando aparece el conflicto se desdobra al menos en dos modos de construcción del recuerdo. En casos extremos, como las desapariciones²⁷ en regímenes totalitarios²⁸ o la reclusión en los campos de concentración, la dinámica de la memoria oscila entre el recuerdo vivo, como si fuera el presente, y la desmemoria. Pero también aparece otro tipo de manifestaciones, como las inhibiciones y las negaciones, los olvidos latentes. Siempre que hubo sucesos traumáticos, la memoria colectiva nunca aparece uniforme. Incluso los soportes de la memoria, a los que hacía alusión Halbwachs,²⁹ no operan con las mismas características ni tienen las mismas funciones que atribuía como dispositivos del recuerdo, pues los monumentos, sitios, museos, etc., están cargados de elementos semióticos de naturaleza contradictoria.

La relación de la memoria con la historia conduce obligadamente al problema del enjuiciamiento del hecho pasado,³⁰ en el que un aspecto psicológico se pone de relieve: la emoción causada por el recuerdo. Todo recuerdo tiene lugar asociado a una determinada emoción y toda emoción está asociada a las emociones de la colectividad y a su circunstancia histórico-cultural. La narrativa histórica siempre está impregnada de un abanico de emociones. La activación de la memoria para hacer posible la narrativa de los hechos históricos no es un asunto estrictamente cognitivo ni de conocimiento, es primordialmente emotivo. Memoria, emoción, narrativa e historia comprenden cadenas cuyos eslabones pueden ser enlazados también

²⁵ *Ibidem*, pp. 358-359.

²⁶ Farfán, *op. cit.*

²⁷ El presente trabajo fue escrito antes de que sucedieran las desapariciones de los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa; caso que aún no ha sido resuelto, pero que ha traído a la discusión, entre muchos aspectos, el hecho de una memoria viva que se resiste a ser recuerdo, y la compleja trama de los crímenes de Estado.

²⁸ Pilar Calveiro, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, 2002.

²⁹ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, 2004.

³⁰ Jorge Mendoza, "El olvido: Una aproximación psicosocial", en Jorge Mendoza y Marco A. González (coords.), *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México*, 2004.

al eslabón del deber de la memoria; es decir, al juicio del hecho histórico.

En efecto [—nos dice Rivera Beiras—³¹] hay quienes identifican la historia con lo que ha tenido lugar, como una suma de acontecimientos, obviamente contados por quienes han podido hacerlo. Pero hay otra manera de acercarse al pasado, y ésta es la que es propia de la memoria. Historia y memoria, ambas se ocupan del pasado, pero la diferencia puede (y debe) ser radical: la mirada ha de ampliarse no sólo a lo sucedido, sino también a lo que no acabó pasando porque fue derrotado, aniquilado, menospreciado, hundido, a lo que fue, en definitiva, malogrado. Para quienes se ubican en la primera mirada —“historicistas” les llamaré Benjamin— los vencidos a lo sumo representan el botín, o el daño colateral, o el precio a pagar por el triunfo de los vencedores. Para los segundos, la cuestión va mucho más allá y no se reduce tan sólo al recuerdo de los otros: implica una tarea reconstructiva, activa, supone emplear de verdad la lente de los oprimidos y desvelar el estado de excepción permanente que para tanta gente constituye un modo (¿de vida?) constante. Es ese estado de excepción, en esta mirada, es mucho más que una suspensión del derecho temporal o pasajera o circunstancial: es constitutiva. Benjamin, en efecto, propone una lectura de la historia que halla en la memoria el elemento de constitución: mirar la historia desde el prisma de los vencidos; entonces, seguramente, la historia se escribiría de otro modo, tendría otro libreto, actuarían otros protagonistas, se describirían otros proyectos, se narrarían otros sueños, se pondría en definitiva de manifiesto que “hubo otro” rumbo.

Sin duda que las relaciones entre historia y memoria son asuntos espinosos de los que es difícil, si no imposible, escapar al posicionamiento que se muestre de cara a los hechos y a su reconstrucción. Pueden evadirse si se trata de psicologizar la historia,³² o de darle a la historia un estatus de contenido de la memoria. Aun y cuando se subraye que no es lo mismo la historia que la memoria, es imposible separarlas, ni siquiera con fines analíticos, pues no hay memoria sin

³¹ Iñaki Rivera Beiras, *Memoria colectiva como deber social*, 2010, p. 29.

³² Rodolfo Suárez y Alejandro Araujo, “Psicologizar la historia, historizar la psicología”, en Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, 2012, pp. 77-97.

historia y no hay historia sin memoria. Y en consecuencia, la dimensión psicológica va a estar presente tanto en la memoria como en la historia, no como pilar sobre el que se sostiene cada una de ellas, sino como dimensionalidad que puede o no tener relevancia según el hecho o el acontecimiento de que se trate, y el conflicto o no que ello tenga para el presente.³³

La relación de la memoria con el conocimiento

En el campo de la psicología se ha postulado desde los inicios de las indagaciones y de las teorizaciones sobre la memoria y su relación con el conocimiento. Numerosos investigadores, sobre todo de la psicología cognitiva, equiparan la memoria al conocimiento. Las repercusiones de esta igualación han sido profundas y extensas en el campo de la educación. En éste subsiste la idea de que conocer es recordar, recordar lo aprendido. En mucho, la enseñanza se sostiene en la búsqueda de las mejores formas de aprendizaje, y el aprendizaje no se expresa de otra manera que recordando “lo aprendido”; y lo aprendido es conocimiento. Muchos sistemas educativos continúan sosteniéndose en estos postulados que, definitivamente, son extremadamente parciales. Estas corrientes psicológicas que equiparan el conocimiento con una forma de memorización, hoy día se ven fuertemente reforzadas por los modelos de la inteligencia artificial y de las analogías que se establecen con los programas computacionales. El objetivo que persiguen, nos señala Jodelet, es:

[...] la construcción de un sistema capaz de representar el conocimiento en un ordenador. Se proponen así visiones estructurales de la memoria y del pensamiento que se articulen alrededor de dos modelos centrales. Designaré esos modelos utilizando dos metáforas, la del *granero* y la del *generador*. Los autores se sitúan en un modelo u otro según pongan el acento en el tratamiento de la información (modelo de granero) o en la activación de las estructuras memorizadas (modelo del generador).³⁴

³³ José Francisco Valencia, Joana Momoitio y Nahia Idoyaga, “Social Representations and Memory: The Psychosocial Impact of the Spanish ‘Law of Memory’, related to the Spanish Civil War”, *Revista de Psicología Social*, vol. 25, núm. 1, 2010, pp. 73-86.

³⁴ Jodelet, *op. cit.*, 343.

Jodelet despliega una crítica hacia ambos modelos, pues el modelo de granero refiere al almacenamiento de las experiencias y los recuerdos de las experiencias pasadas, desde donde tiene lugar la memoria a largo plazo. La capacidad de almacenar las informaciones es la capacidad de la función simbólica y lingüística, y eso es lo que da la calidad de la memoria. Así también, los procesos cognitivos que son propios de los procesos nemónicos, como la codificación, el registro, la búsqueda y la recuperación de la información se encuentran en ese almacén junto con los dispositivos que los activan en un momento dado, proporcionando las informaciones necesarias para la operación de fórmulas del pensamiento como la categorización, la clasificación, la organización, la interpretación y otras. Con estos modelos, nos dice Jodelet, “el pensamiento constituido aparece como un registro estático de datos de la experiencia. Así, la memoria, aparece fragmentada en elementos discretos, formando una estructura inerte”.³⁵

La crítica que hace esta autora al modelo “generador”, con el cual se concibe a la memoria como una estructura activa que trabaja en la experiencia presente, es decir, que el individuo tiene la aptitud de buscar en su capital memorizado de conductas y experiencias pasadas (las cuales las ha organizado en su memoria) para hacer comprensible todas las nuevas informaciones, es que:

[...] el enfoque cognitivo, centrado en el funcionamiento intraindividual, encierra la memoria en el solipsismo de un mundo interior, no encuentra la forma de tratar el papel que la memoria tiene como mediación simbólica entre el sujeto, los otros y el mundo. Incluso cuando este enfoque permite hacer hincapié en la dimensión social, implicada en aquello que concierne al lenguaje en el funcionamiento mnémico, no logra recoger los aspectos importantes de la memoria social.³⁶

Ésta es una limitación del modelo, a pesar de que, a diferencia del modelo de “granero”, el “generativo” plantea un progreso al “hacer de la memoria una estructura activa que permite al sujeto manipular el pasado para interpretar el presente”.

Estos dos modelos siguen prevaleciendo en la actualidad con la integración a ellos de nuevos conceptos pero manteniendo sus

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibidem*, p. 344.

concepciones fundamentales. Una visión distinta que se aparta de aquéllos es la propiamente psicosociológica, que sostiene que es necesario dar una contextualización al fenómeno de la memoria y dejar de verla como un fenómeno fragmentario. Las actividades de la memoria, como el recuerdo, el olvido, las reminiscencias, etc., son actividades sociales que ocurren en las prácticas de la vida cotidiana, la conversación es uno de los elementos constituyentes de esas prácticas y, por lo tanto, de la memoria, pues se produce:

[...] en/y por una actividad conjunta de intercambios y de discusión. No se tratará, entonces, de cuestionarse por la forma en que la competencia conversacional es representada en el plano cognitivo, sino sobre la manera en que la cognición —luego, la memoria— se realiza y manifiesta en la conversación; no se tratará tampoco de interrogarse sobre la forma en que los procesos mentales internos representan la experiencia pasada, sino cómo las versiones de esos acontecimientos y procesos se construyen en las prácticas comunicativas.³⁷

Si nos atenemos puramente a los procesos que dan lugar a la memoria colectiva, como frecuentemente se hace, vamos a estar dejando de lado quizás el aspecto más importante de la memoria: su contenido, es decir, el objeto motivo de la memoria, del recuerdo. ¿Qué es lo que más frecuentemente recuerdan los pueblos, lo que guardan en su memoria, los hechos desastrosos, las calamidades, los momentos de grandes sufrimientos, o las épocas de oro, de abundancia y de satisfacción?

Volteemos de nuevo a lo que nos dice la psicología individual y los estudios de memoria. Los hechos traumáticos, las experiencias desagradables solemos inhibirlas, depositarlas en el inconsciente, no recordarlas, o bien, convertirlas en patologías de las cuales no podemos desprendernos. Mientras que los sucesos placenteros, agradables, que tuvieron un fuerte significado en algún momento de nuestra vida, estamos acostumbrados a recordarlos de manera reiterada y en muchas ocasiones distorsionando (ya sea exagerando o petrificando el recuerdo) el suceso real, tal y como ocurrió. Jean Claude Carrière,³⁸ en una entrevista que le hacen, cita el libro de

³⁷ Jodelet, *op. cit.*, p. 345.

³⁸ Jean-Claude Carrière, "Las preguntas de la esfinge", en J-C Carrière, J. Delumeau, U. Eco y S. Jay Gould, *El fin de los tiempos*, 1998, p. 147.

Oliver Sacks, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, en el que este autor narra el caso de un hombre que tuvo un trastorno que le provocó algunas lesiones cerebrales, y que le preguntan: ¿qué es un hombre normal, desde el punto de vista neurológico? A lo que responde:

Un hombre normal, es para nosotros, un hombre que puede contar su historia [...] un hombre que sabe de dónde viene, que tiene un pasado, que está situado en el tiempo. Se acuerda de su vida y de todo lo que ha aprendido. Tiene también un presente, no es que viva en un tiempo particular, sino que posee una identidad. En el momento en que te habla es capaz de decir correctamente su nombre, su dirección, su profesión, etc. Tiene, por último, un porvenir, es decir, proyectos, y espera no morir antes de haberlos ejecutado. Porque sabe también que va a morir. Un hombre normal es, pues, el que es capaz de contar su historia y por tanto situarse en el tiempo”.

Esta sería igualmente válida para una sociedad, le preguntan, a lo que responde Jean Claude Carrière: “a una sociedad le costará mucho más que a un individuo admitir que es mortal... Nosotros las civilizaciones, sabemos ahora que las *otras* son mortales. Ninguna sociedad acepta esa condición para sí misma”.³⁹

La memoria colectiva desde la complejidad

A final de cuentas, todos los conocimientos sobre la psicología de la memoria individual que se han generado quedan circunscritos a un ámbito reducido que pierde mucho de su sentido cuando el fenómeno de la memoria se contextualiza y se sitúa en los colectivos, los grupos o la sociedad. Aun así, las aproximaciones y modelos psicosociológicos que toman como base los procesos que generan la memoria colectiva y las distintas funciones que ella tiene dentro de la diversidad de interacciones sociales se contraen cuando se les coloca de cara a los horizontes históricos y antropológicos de los grupos estudiados y de la sociedad en cuestión. Más aún, cuando a las perspectivas sobre la memoria antes señaladas se les ubica en la naturaleza, la fenoménica adquiere otras dimensionalidades. La psicología

³⁹ *Idem.*

de la memoria está circunscrita a ciertos ámbitos y dimensiones del ser humano en su individualidad y grupalidad que operan en un horizonte de vida cotidiana. Unas y otras teorías parten de ciertos convencionalismos para explicar lo que sucede con la memoria en su despliegue presente. Pero todas ellas terminan reconociendo que el fenómeno —aun y cuando se estudia de manera fragmentaria— es de suyo *complejo*. ¿Qué significa la complejidad de la memoria? No solamente sus múltiples nexos con diversos fenómenos de la cognición humana, los simbolismos de la cultura o los hechos históricos, sino también sus analogías con distintos fenómenos de la naturaleza y de su evolución. De tal modo consideramos que es muy necesario para comprender de otro modo el fenómeno de la memoria, incluyendo su dimensionalidad psicológica, trascender los modelos y teorías convencionales y cambiar de perspectiva. Así, los planteamientos desarrollados por Rupert Sheldrake⁴⁰ mediante la “hipótesis de la causación formativa”, la cual propone que la memoria es inherente a la naturaleza, abre una nueva perspectiva para el conocimiento y la comprensión de la memoria.

En efecto, el considerar que la memoria es inherente a la naturaleza sugiere que “gracias a esta memoria acumulativa, y mediante la repetición, la naturaleza de las cosas resulta cada vez más habitual. Las cosas son como son porque fueron como fueron. Por tanto, es posible que los hábitos sean inherentes en la naturaleza de todos los organismos vivos, en la naturaleza de cristales, moléculas y átomos, y hasta en todo el cosmos”.⁴¹ Las ideas centrales de su visión establecen que:

Si la memoria estuviera inherente a la naturaleza de las cosas, la herencia de los hábitos colectivos y el desarrollo de hábitos individuales, el desarrollo de la “segunda naturaleza” de un individuo, podrían considerarse como aspectos distintos del mismo proceso fundamental, el proceso mediante el cual el pasado en cierto sentido se hace presente en función de la similitud [...] En cierto sentido el pasado se nos hace presente directamente. Es posible que nuestros recuerdos no se guarden en nuestro cerebro, como suponemos que debe ser. Todas estas posibilidades pueden concebirse en el marco de una hipótesis científica que

⁴⁰ Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia de la vida*, 2007, y del mismo autor, *La presencia del pasado*, 2006.

⁴¹ Rupert Sheldrake, *La presencia del pasado*, 2006, p. 13.

denomino hipótesis de la causación formativa. Según esta hipótesis, la naturaleza de las cosas depende de unos campos denominados campos mórficos [...] El proceso mediante el cual el pasado se hace presente en los campos mórficos se denomina resonancia mórfica. La resonancia mórfica conlleva la transmisión de influencias causales formativas que actúan a través del tiempo y el espacio. La memoria de los campos mórficos es acumulativa, siendo ésta la causa de que todas las cosas sean cada vez más habituales mediante la repetición. Cuando dicha repetición ha tenido lugar a escala astronómica a través de miles de millones de años, como en el caso de muchos átomos, moléculas y cristales, la naturaleza de tales objetos es tan habitual que resulta inmutable, o aparentemente eterna [...] los campos mórficos surgen y evolucionan a través del tiempo y del espacio, y reciben la influencia de lo que ha sucedido en el mundo. Los campos mórficos responden a una concepción evolutiva, no así los campos conocidos de la física.⁴²

En efecto, primeramente, si los recuerdos no se almacenan físicamente en los cerebros, “no es preciso que ciertos tipos de memoria estén confinados a mentes individuales; el concepto de Jung de un inconsciente colectivo heredado que tiene formas arquetípicas podría interpretarse como un tipo de memoria colectiva”.⁴³ Idea que, desde luego, no comparten todos los enfoques mecanicistas, positivistas y neopositivistas de la psicología, pero que, sin embargo, han sido constatados por pensadores como Richard Tarnas⁴⁴ en sus indagaciones sobre el cosmos arquetípico. Un acercamiento a ello se tuvo en la psicología social con la teoría de las representaciones sociales, cuyo creador Serge Moscovici se percató de que existían dentro de la cultura fuentes originarias productoras de pensamientos y de representaciones a las que denominó *thématiques*.⁴⁵ Muchos de los pensamientos, ideas e imágenes tienen su origen en formas arquetípicas que se encuentran en el inconsciente colectivo y que se expresan, por tanto, de diversas maneras en la producción cultural y en la vida cotidiana de los grupos, colectivos e individuos. El recuerdo en su manifestación individual y en la construcción colectiva de la memoria, que siempre va acompañado de una manifestación

⁴² *Ibidem*, pp. 15-16.

⁴³ Sheldrake, *Una nueva ciencia de la vida*, 2007, p. 38.

⁴⁴ Richard Tarnas, *Cosmos y psique*, 2009.

⁴⁵ Serge Moscovici y Georges Vignaux, “Le concept de Thématiques”, en Dans Christian Guimelli (dir.), *Structures et transformations des représentations sociales*, 1994, pp. 25-72.

emocional, no aparece en los parámetros reconocidos de la cognición humana o los identificados por las neurociencias en las estructuras y circuitos cerebrales; tampoco emerge como un producto de la comunicación humana con los dispositivos que emplea para ello, y las estructuras de pensamiento formadas por las representaciones sociales y colectivas; sino que es la expresión del movimiento de los arquetipos que bullen con determinada intensidad en momentos y circunstancias que todavía no conocemos del todo.

En los términos de Sheldrake⁴⁶

[...] [si los recuerdos no están almacenados en el cerebro] es posible que los patrones espacio-temporales que recordamos no estén inscritos en el cerebro en forma de trazas materiales y que en lugar de ello dependan de campos mórficos. Los campos mórficos a través de los cuales nuestra experiencia, conducta y actividad mental se organizaron en el pasado pueden hacerse presentes otra vez por resonancia mórfica. Recordamos gracias a esta resonancia de nosotros mismos en el pasado [...] En general, no podemos recordar algo si no somos conscientes de ello en primer lugar; y la conciencia surge ante una base de inconsciencia debida a la habituación, que a su vez depende de la resonancia mórfica en el reconocimiento y el recuerdo [...] Según la hipótesis de la causación formativa, los campos mórficos que organizan nuestra conducta no están confinados en el cerebro, ni siquiera en el cuerpo, sino que se extienden más allá en el medio ambiente, conectando el cuerpo con el entorno donde actúa. Los campos mórficos coordinan la percepción y la acción, tienden un puente entre las regiones sensoriales y motoras del cerebro, y coordinan una jerarquía de campos mórficos, hasta llegar a los que organizan la actividad de las células nerviosas y musculares.

Nos dice Sheldrake que ya los psicólogos estructuralistas en las décadas de los años veinte y treinta se habían percatado de ello y habían desarrollado una concepción similar que planteaba la existencia de patrones holísticos de organización que abarcaban al cuerpo y el medio, y que los referían como “campos psicofísicos”. Con el advenimiento de las dos grandes guerras se abandonó esta escuela psicológica dando paso a los enfoques mecanicistas, funcionalistas, del poderoso movimiento conductista de la posguerra.

⁴⁶ Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia de la vida*, 2007, pp. 307-308.

Con la propuesta de Sheldrake no se trata de sustituir con una nueva terminología muchos de los conceptos creados por distintas escuelas psicológicas, sociológicas, antropológicas sobre la memoria y la memoria colectiva. Es el descubrimiento de similitudes en las distintas escalas de la organización de la vida, de la materia y de la energía donde los “hábitos de la naturaleza” hacen posible la existencia evolutiva del universo. La memoria, el recuerdo, adquieren así una nueva connotación desde la cual es posible integrar visiones que provienen de las distintas disciplinas científicas, superar la fragmentación de los amplios y variados conocimientos sobre este fenómeno; pero, por otro lado, también abren un gran abanico de preguntas e incertidumbres que incitan a la investigación y a la reflexión de frontera, quedando abiertas muchas de estas cuestiones. Desde luego, las categorías de “hábitos de la naturaleza”, “causación formativa”, “campo mórfico” y “resonancia mórfica” son comprensibles bajo una epistemología y una ontología de la complejidad que rompe con el pensamiento simple (hábitos de nuestro pensamiento) que impera en el conjunto de las disciplinas científicas hoy día, y que en mucho tiene que ver con el fenómeno de la memoria. Concluimos con esta cita de Sheldrake⁴⁷ en el epílogo de su libro *La presencia del pasado*:

Pero muchos de nuestros hábitos de pensamiento crecieron con la imagen de un universo eterno, parecido a una máquina. El universo mecanicista no precisaba la memoria porque estaba impregnado en todo momento y lugar por unos principios eternos de orden, las leyes eternas de la naturaleza. Pero ¿continúan teniendo sentido estas viejas ideas en un universo evolutivo? ¿Existían con antelación todas las leyes del mundo, de los protozoos a las galaxias, de las orquestas a los sistemas planetarios, de las moléculas a las bandadas de gansos, esperando el momento en que sus armoniosas propiedades de ordenamiento pudieran manifestarse en el proceso evolutivo? ¿Acaso la memoria es inherente a la naturaleza? ¿Se acumulan los hábitos a medida que actúa la evolución? [...] Es posible que, al fin y al cabo, vivamos en un mundo amnésico gobernado por leyes eternas. Pero también es posible que la memoria sea inherente a la naturaleza; y si descubrimos que así es el mundo que vivimos, deberemos modificar completamente nuestra forma de pensar. Tarde o temprano tendremos que abandonar muchos

⁴⁷ Rupert Sheldrake, *La presencia del pasado*, 2006, p. 496.

de nuestros antiguos hábitos de pensamiento y adoptar otros nuevos; hábitos que se adapten mejor a la vida en un mundo que vive en presencia del pasado, y que vive, asimismo, en presencia del futuro, abierto a la creación continua.

Bibliografía

- Alba, Martha de (coord.), *Vejez, memoria y ciudad*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, 2013.
- Braunstein, Néstor, "El psicoanálisis y la memoria en las sociedades post-dictatoriales", en Friedhelm Schmidt-Welle (coord.), *Culturas de la memoria*, México, Siglo XXI Editores, 2012, pp. 117-137.
- Candau, Jöel, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002 [1996].
- Calveiro, Pilar, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, México, Taurus, 2002.
- Carrière, Jean-Claude, "Las preguntas de la esfinge", en J-C Carrière, J. Delumeau, U. Eco y S. Jay Gould, *El fin de los tiempos*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 125-211.
- Castrillón, L. V., *Memoria natural y artificial*, 2ª ed., México, FCE, 1995.
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, 2ª ed., México, Universidad Iberoamericana / ITESO, 2003 [1995].
- Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod, 1992.
- Farfán, Rafael, "La otra cara del tiempo de la sociología del tiempo. La construcción social de la memoria", en Guadalupe Valencia (coord.), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, CIICH-UNAM, 2009, pp. 121-149.
- Gardner, H., *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, Buenos Aires, Paidós, 1987.
- González, Fernando, *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*, México, Plaza y Valdés / IIS-UNAM / Universidad Iberoamericana, 1998.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos / Universidad de Concepción / Universidad Central de Venezuela, 2004 [1994].
- Jodelet, Denise, "El lado moral y afectivo de la historia. Un ejemplo de memoria de masas: el proceso a K. Barbie, 'El carnicero de Lyon'", en D. Páez, J. F. Valencia, J. W. Pennebaker, B. Rimé y D. Jodelet (eds.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998, pp. 341-360.

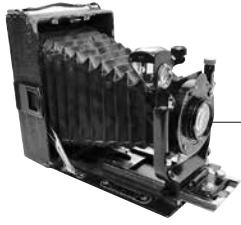
- Juárez, Juana, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- Lautier, Nicole, "A memoria social na apropiação dos saberes históricos", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, Río de Janeiro, Editora Museu da República, 2005, pp. 183-197.
- Levinás, Emmanuel, *La huella del otro*, 1ª ed., México, Taurus, 2000 [1967].
- Mendoza, Jorge, "El olvido: una aproximación psicosocial", en Jorge Mendoza y Marco A. González (coords.), *Enfoques contemporáneos de la psicología social en México*, México, Tecnológico de Monterrey / Miguel Ángel Porrúa, 2004, pp. 141-298.
- , "Imposiciones del poder: una ruta al olvido social", en Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, 2012, pp. 335-382.
- , *Sobre memoria colectiva*, México, UPN, 2015.
- Moscovici, Serge y Georges Vignaux, "Le concept de Thémata", en Dans Christian Guimelli (dir.), *Structures et transformations des représentations sociales*, París, Neuchâtel, Éditions Delachaux et Niestlé, 1994, pp. 25-72.
- Murphy, Brendan, *El carnicero de Lyon*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1984.
- Pereira de Sá, Celso (org.), *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, Río de Janeiro, Editora Museu da República, 2005.
- , "As memórias da memória social", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, Río de Janeiro, Editora Museu da República, 2005, pp. 63-86.
- Pérez-Taylor, Rafael, "El tiempo en antropología", en Guadalupe Valencia (coord.), *El tiempo en las ciencias sociales y las humanidades*, México, CIIH-UNAM, 2009, pp. 35-50.
- Rivera Beiras, Iñaki, *Memoria colectiva como deber social*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- Ruiz-Vargas, J. M., "La investigación experimental de la memoria en el seno de la psicología cognitiva", *Anthropos*, núms. 189-190, 2000, pp. 33-65.
- Russell S. y P. Norvig, *Inteligencia artificial: un enfoque moderno*, Madrid, Prentice Hall, 2004.
- Sheldrake, Rupert, *La presencia del pasado*, 3ª ed., Barcelona, Kairós, 2006 [1988].
- , *Una nueva ciencia de la vida*, 3ª ed., Barcelona, Kairós, 2007 [1981].
- Suárez, Rodolfo y Alejandro Araujo, "Psicologizar la historia, historizar la psicología", en Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords.), *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, 2012, pp. 77-97.
- Tarnas, Richard, *Cosmos y psique*, Girona, Atalanta, 2009 [2006].

- Tulving, E. y F. Craik, *The Oxford Handbook of Memory*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Valencia, José Francisco, "Representações sociais e memória social: vicissitudes de um objeto em busca de uma teoria", en Celso Pereira de Sá, *Memória, Imaginário e Representações Sociais*, Río de Janeiro, Editora Museu da República, 2005, pp. 99-119.
- , Joana Momoitio y Nahia Idoyaga, "Social Representations and Memory: The Psychosocial Impact of the Spanish 'Law of Memory', related to the Spanish Civil War", *Revista de Psicologia Social*, vol. 25, núm. 1, 2010, pp. 73-86, recuperado de: <<http://docserver.ingentaconnect.com/deliver/connect/fias/02134748/v25n1/s7.pdf?expires=1365657027&id=73728661&titleid=4366&acname=Guest+User&checksum=A421C5217B051194EB7BCF2EFD833236>>.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





LA COLMENA Y LOS PARAJES DEL MONTE BAJO EN EL ESTADO DE MÉXICO. JUAN ANTONIO AZURMENDI ENTRE BOSQUES Y MAGUEYES

Patricia Massé*

La Fototeca Nacional del INAH resguarda una pequeña serie de fotografías tomadas entre 1880 y 1894 con vistas de la demarcación conocida en ese tiempo como Monte Bajo (hoy Nicolás Romero) en la Prefectura de Tlalnepantla, en el Estado de México, cuando tal vez la fábrica de textiles de algodón *La Colmena* (donde antaño había operado el Molino Viejo) aún daba empleo a 625 trabajadores, cuya fuerza laboral hacía posible que 6 894 husos y 300 telares funcionaran diariamente.¹ Vemos en ellas un entorno rural y forestal que el crecimiento acelerado en el lugar y la extensión de la mancha urbana no deberían ensombrecer. Esas fotografías se encuentran en la Colección Juan Antonio Azurmendi. Quizá, de no haber sido por la investigación que he emprendido, que converge en la historia de la fotografía, la serie en cuestión no hubiese adquirido la importancia que ahora le concedo y que pretendo que el lector conozca. He dedicado bastante atención y tiempo para escudriñarla,² por lo que tengo la certeza de que la serie de *La Colmena* abona un material que nos familiariza con el comienzo de una comprometida disposición por la fotografía de parte de un empresario en ciernes.

La lectura del dossier, desde la perspectiva que aquí propongo, es aplicable a toda la colección. Retomaré el hilo de mis indagaciones acerca de quién estuvo detrás de la cámara, como autor de las fotografías, y cuáles fueron sus motivaciones. Me interesa

* Fototeca Nacional del INAH.

¹ Mario Trujillo Bolio, *Operarios fabriles en el Valle de México, 1864-1884*, México, CIESAS / El Colegio de México, 1997, p. 30.

² Véase de mi autoría, *Juan Antonio Azurmendi. Arquitectura doméstica y simbología en sus fotografías*, México, INAH (Testimonios de Archivo, 3), 2009.

explorar la subjetividad que da sustento a la experiencia fotográfica plasmada en las imágenes, que se caracterizan por la inscripción autobiográfica que reconozco como rasgo común en ellas. Desde allí he podido adjudicar un sentido a la colección como unidad, como corpus visual integrado, por lo que en estas líneas abundaré en el planteamiento de la interpretación que he estado proponiendo.³

Si bien las imágenes de esta selección son predominantemente paisajes, el incentivo fundamental del fotógrafo es él mismo como sujeto en el lugar. Hay que situar la subjetividad de Juan Azurmendi colocada en sus “vistas” que dan cuenta de un estar allí, como individuo atraído por el afán de tomar posesión del lugar. Él se propuso despejar un espacio fotográfico para concederse un lugar en el tiempo; ordenó el mundo que le rodeaba desde el visor de su cámara, en función de sus inquietudes, de su circunstancia específica, de sus estímulos individuales y de su mandato. Independientemente de que alguna de las imágenes le haya sido pedida, Azurmendi actuó y decidió tomarlas de acuerdo con su arbitrio. Es él mismo el interesado en la materialización de las fotografías, el promotor de las expectativas que a él incumben e importan. Es el autor de las fotografías.⁴

En la selección que presento se halla entrañado el rastro del autor. El núcleo temático de *La Colmena* contiene una clave de la autoría, yo diría que de la mayor parte de las piezas fotográficas de esta colección que, durante algún tiempo, pasó desapercibida por confusa, rara y un tanto extravagante. La colección arrastraba consigo un vacío de información con respecto a su autor y a la significación de ésta; de modo que, en buena medida, mis indagaciones han procurado dar respuesta a esas incógnitas. En este “Cristal bruñido” abundaré en mis averiguaciones.

Las imágenes en su versión original de este dossier, como están en la Fototeca, son placas negativas de vidrio de gran formato (18 x 24 cm), por lo que sus valores lumínicos se ven invertidos. Técnicamente registran deterioros y defectos. En varios ca-

³ Véase mi texto, “La construcción de un autor. Fotografías de la vida privada y la propiedad”, *Historias*, núm. 49, mayo-agosto de 2001, pp. 83-100. Así también, “El autor y la mirada. Fotografías del Fondo Azurmendi”, *Extra-Cámara*, núm. 20, 2002, pp. 36-49.

⁴ También véase de mi autoría, “Juan Antonio Azurmendi: historiar una colección fotográfica y construir a un autor”, tesis de doctorado, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2013.

Los negativos presentan craquelamiento, desprendimiento de la emulsión y oxidación. En comparación con la mayor parte de los negativos de la colección, con densidades regulares, las placas de la serie La Colmena presentan muy baja densidad y contraste. Esta diferencia promueve una interpretación en la que el elemento técnico podría ser un indicador temporal, que estaría mostrando que los de esta serie son registros tempranos, atribuibles a limitaciones en el registro y procesado de las placas debido a cierta inexperiencia o a falta de destreza y de pericia para la toma fotográfica o para su revelado.

Sin embargo, deberíamos reconocer que en esas imágenes hay una mirada concentrada, sensible, ávida y dispuesta a probar y volver a intentar, lo que al parecer se repite en la colección. Estimo, entonces, que los registros de este dossier fueron resultado de un ejercicio fotográfico temprano, entre los empeños de Azurmendi, quizás el de mayor interés personal en aquel momento, seducido por la modernidad del recurso tecnológico de la fotografía como medio de expresión.

Las tomas entrañan un tiempo y un espacio que atañe a la vida de Juan Antonio Azurmendi. Tenía la edad de 23 años cuando, probablemente, le tocó asumir una responsabilidad mayor al frente de las fábricas *La Colmena* y *Barrón*. Al morir, en 1884, su padre heredó todos sus bienes a sus descendientes y a su viuda. Entre todos aquellos bienes las factorías eran sólo una parte. Bien pudo haber recaído en Juan Antonio una mayor responsabilidad en sacar adelante las dos empresas que continuaron en funcionamiento bajo el giro mercantil *Viuda e hijos de Azurmendi*, por ser el mayor de los dos hermanos varones, aunque la primogénita fuera su hermana Elena.

Juan Francisco Azurmendi (padre de Juan Antonio) había migrado a México en 1850, había sido accionista minoritario de *La Colmena* y *Barrón* desde 1870. Cuatro años más tarde habría adquirido la propiedad de estos centros de producción en los que, a su vez, su tío Juan Antonio Béistegui había invertido desde 1847, como socio mayoritario.⁵ *La Colmena* había sido fundada por el empresario inglés Archivaldo Hope en la década de 1830,

⁵ Véase Rosa María Meyer, *Empresarios, crédito y especulación en el México independiente (1821-1872)*, México, Secretaría de Cultura-INAH, 2016.

época de la naciente industria textil en la capital de México y sus alrededores.

Similar a la de muchos compatriotas suyos que trazaron su historia insertos en una red migratoria en cadena fundada en lazos familiares,⁶ Azurmendi padre se instaló en México a instancia de su tío. Toda su vida productiva fue apoderado legal de los negocios que su potentado pariente había afianzado en España y México; posteriormente, la firma comercial invertiría en Francia.

Tanto el fundador de la poderosa firma comercial Béistegui como su sobrino Juan Francisco Azurmendi provenían de la Villa de Mondragón, una de las provincias de Guipúzcoa.⁷

El personaje de esta historia, que las fotografías dan pie a relatar, había nacido en Bilbao. Es muy probable que en ese tiempo su padre desempeñara allí una misión comercial como representante de su tío, a la vez que empezaba a amasar su propia fortuna. Siendo niño, Juan Antonio sería traído a radicar en México, junto con su hermana mayor y su madre, Cándida Zavaleta. Su hermano menor, Francisco, vendría a nacer en México.

Juan Antonio aún era soltero en 1884 —nuestra fecha clave—, se casaría en 1888 —año en que el general Porfirio Díaz asumió por tercera vez la presidencia del país— con Dolores de Teresa Miranda. Ella era una de las hijas del acaudalado empresario de origen asturiano, radicado en México desde 1837, Nicolás de Teresa, entre cuyos numerosos bienes se contaba la fábrica *La Hormiga*, una de las más prósperas industrias del ramo de los textiles ubicada en Atizapán, al sur de la Ciudad de México.⁸

Presuntamente en ese lapso, entre 1884 y 1894, cuando quizá las fábricas debieron requerir la presencia de Juan Antonio Azurmendi en la localidad de Tlalnepantla, y cuando iniciaban sus años de casado, éste abrigó la fotografía como una práctica que le proporcionaba una satisfacción genuina en la comarca de *La*

⁶ Vid. Amaya Garritz (coord.), *Aportaciones e integración de los vascos a la sociedad mexicana en los siglos XIX-XXI*, México, IIH-UNAM / Centro Vasco Euskal Etxea / Gobierno Vasco, 2008.

⁷ Véase de mi autoría, "Fotografía, estilo de vida, red social y familiar de Juan Antonio Azurmendi. Del Valle de México a la costa vascoespañola y francesa (1880-1905)", en Óscar Álvarez G. y Juan Bosco Amores, *Del espacio cantábrico al mundo americano, perspectivas sobre migración, etnicidad y retorno*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2017, pp. 287-312.

⁸ Algunos datos relativos a Nicolás de Teresa pueden consultarse en mi texto "Casa de Teresa", en *Quintas de Tacubaya*, México, Delegación Miguel Hidalgo, 2011, pp. 79-99.

Colmena. Quizá, de ese modo, procuró compensar su inaplazable compromiso en asuntos industriales. Allí comenzó su actividad fotográfica, como una acción en desagravio de sus horas de gestión empresarial y como una forma de contactarse con la naturaleza, que acaso le recordaba la campiña forestal de su niñez temprana, en el País Vasco.

Entre las placas que atribuyo a la localidad de *La Colmena* se ven las dos hijas de Juan Antonio y Dolores, aún muy pequeñas, lo que se traduce en información que permite estimar el periodo de la vida en que Azurmendi tomó esas fotografías, y que dejan ver un contexto rústico. Alguno de los escenarios lo podemos situar en el rancho *La Concepción* (colindante con la ranchería del *Vidrio* y la hacienda *La Encarnación*), que fue propiedad familiar y donde presumo que fotografió a su mamá. También tomó algunas fotografías en la hacienda contigua a la fábrica. Lo común en todos esos registros es el afán y el cuidado procurados en el encuadre, el ángulo de toma, la perspectiva y la composición.

La colección deja ver el despacho de unos administradores, como único registro fotográfico del ámbito laboral. De hecho, *La Colmena* fue objeto de representación tan sólo como punto de referencia en el plano de fondo del paisaje enteramente rural de la localidad y donde el manejo de la perspectiva evoca el paisajismo académico.

Hay entre las placas de esa serie tres registros de viviendas campesinas con un personaje, en todos los casos. Presumiblemente pudieron ser habitantes de la casa. Además del entorno rural que se aprecia en la imagen, el chico que viste de manta y calzón largo muestra una identidad indígena. Al respecto, vale la pena tener en cuenta lo que ha señalado Mario Trujillo acerca de que algunos de los poblados de las zonas fabriles del Valle de México, en aquellos tiempos, no llegaban a ser poblaciones obreras, sino caseríos dispersos en el entorno de la fábrica.⁹ Por ello, tal vez este último pudiese ser el caso del entorno de *La Colmena*, en Monte Bajo, en el que el *Diccionario universal de historia y geografía. Colección de artículos relativos a la República Mexicana*, coordinado por Manuel Orozco y Berra informa, en su “Apéndice”, que en 1836 tan sólo existían allí los poblados de Magú, “Cuacan” [sic] es decir, Cahuacan, “Ila” [sic] o sea Hila y Atzcapotzaltongo,

⁹ Mario Trujillo Bolio, *op. cit.*, p. 49.

todos ellos de origen otomí, además del rancho *La Concepción* y el *Molino Viejo*.

Las imágenes de esas viviendas rústicas, en las que se advierte el mismo cuidado procurado en la toma que se observa en el resto de las placas de la serie, abren algunas interrogantes acerca de su posible relación con cierta necesidad de contar con testimonios fotográficos del caserío en la zona para fines documentales, y demostrar con ellos el origen campesino de los trabajadores de la fábrica.

Por otra parte, como ámbito natural de aquel entorno fabril, las fotografías en pleno bosque de pino y encino son un alarde de complacencia y de gusto por la naturaleza. Tomadas bajo el esquema del paisajismo de los pintores de la época, que salían al aire libre a trazar sus bosquejos, remiten a la tradición arraigada en ese género, pero también a lo que estaban experimentando los artistas finiseculares, y que tuvieron amplia aceptación entre la élite social de aquella época. No es exagerado que encuentre en los paisajes de Azurmendi una proximidad con pintores de la Academia de San Carlos como José María Velasco, por ejemplo, así como también con los paisajistas novecentistas de la academia de San Fernando en España, muy celebrados, como Agustín Lhardy Garrigues, Casimiro Sainz o Agustín de Riancho, que exhibían en las exposiciones nacionales. Incluso podríamos admitir cierto paralelismo con la Escuela de Barbizon en París.

Todas estas referencias guardan relación con lo que entonces era una práctica pictórica y fotográfica de época, en la que el naturalismo representado por los arroyos, ríos, arboledas y bosques vivió un periodo de esplendor, además de que tuvo una amplia aceptación en el gusto de la élite social en el ámbito internacional, a la cual perteneció Juan Antonio Azurmendi. Su mundo no sólo fue el de la fábrica y de los negocios en México, sino que se amplió al gran ámbito cosmopolita europeo, tanto en los negocios como también en la cultura. En esencia, las imágenes del bosque ponen a la vista una mirada cultivada que había asimilado como parte integrada a aquel gran mundo.

Entre esa serie de imágenes se pueden ver las iniciales *JA* inscritas en el borde de la placa de vidrio, útiles para identificarlas, ya sea con los dos nombres, Juan Antonio, o bien, con su primer nombre y apellido: Juan Azurmendi, que es como he llegado a constatar que firmó algunos originales montados sobre un soporte

de cartón. Indudablemente, estos rastros formalizan la impronta autorral que, a su vez, concede a esa serie una relevancia primordial para la colección, en la medida en que tan sólo en éste, y en otros cuatro negativos más, se repiten las iniciales que constituyen un rasgo de identidad muy útil y muy poco frecuente de reconocer, cabe decir, entre los negativos de la época.

Juan Antonio Azurmendi se sintió atraído por realizar una obra de calidad artística que lo animó a participar con sus fotografías en el Salón de Artes Liberales de la Exposición Universal de Chicago, que tuvo lugar en 1893.



Fotografía 1. Colección Juan A. Azurmendi, "Rancho La Concepción en los alrededores de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366341. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 2. Colección Juan A. Azurmendi, "Sra. Cándida Zavaleta de Azurmendi en el portal del rancho La Concepción en los alrededores de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366343. Secretaría de Cultura- INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 3. Colección Juan A. Azurmendi, "Despacho de contadores", ca. 1888 © Núm. Inv. 366294. Secretaría de Cultura- INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 4. Colección Juan A. Azurmendi, "Vista panorámica de la fábrica textil La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366314. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 5. Colección Juan A. Azurmendi, "Fábrica La Colmena vista desde el camino real", ca. 1888 © Núm. Inv. 366349. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 6. Colección Juan A. Azurmendi, "Hacienda de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366365. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 7. Colección Juan A. Azurmendi, "Hacienda de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366375. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 8. Colección Juan A. Azurmendi, "Casa rústica con mujer, niña y niño en los alrededores de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366421. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 9. Colección Juan A. Azurmendi, "Casa rústica con personaje en los alrededores de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366355. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 10. Colección Juan A. Azurmendi, "Personaje no identificado con cámara fotográfica y perro en el Monte Bajo", ca. 1888 © Núm. Inv. 366681. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 11. Colección Juan A. Azurmendi, "Juan Antonio Azurmendi con cámara", ca. 1888 © Núm. Inv. 366069. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 12. Colección Juan A. Azurmendi, "Sendero en el bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366342. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH



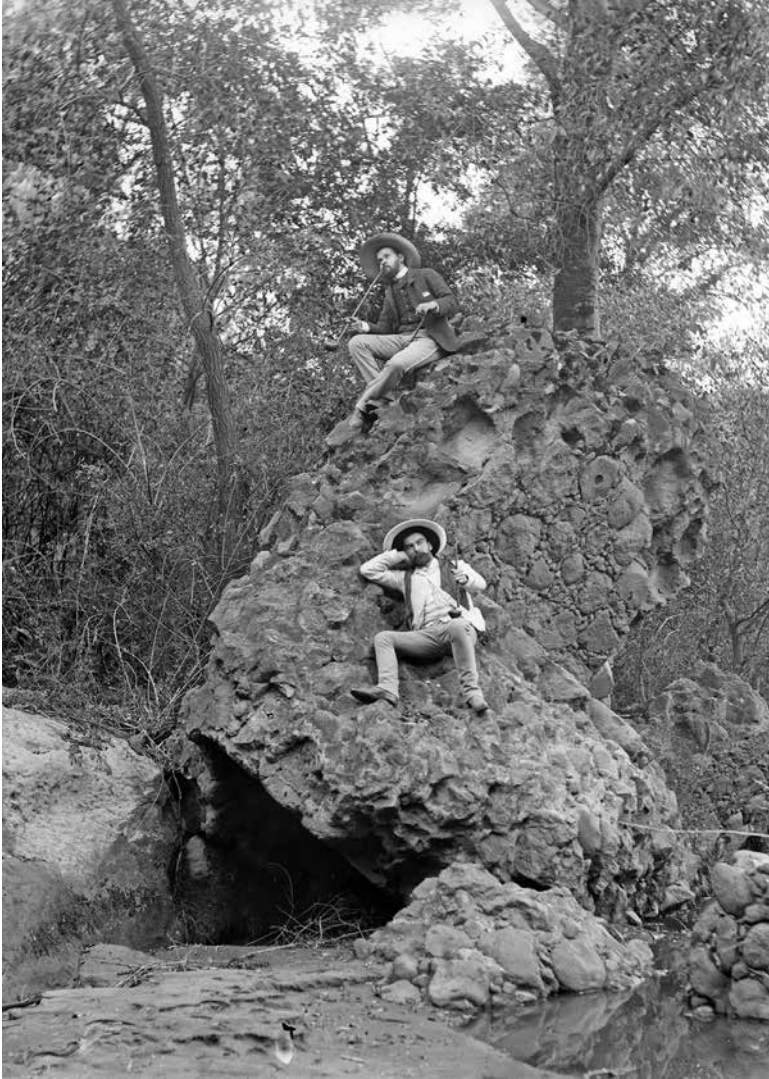
Fotografía 13. Colección Juan A. Azurmendi, "Niño en un sendero del bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366364. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 14. Colección Juan A. Azurmendi, "Arroyo en el bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366329. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 15. Colección Juan A. Azurmendi, "Bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366345. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 16. Colección Juan A. Azurmendi, "Dos personajes no identificados en el bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366070. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 17. Colección Juan A. Azurmendi, "Dolores de Teresa con acompañante no identificada en el bosque de La Colmena", ca. 1888 © Núm. Inv. 366332. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 18. Colección Juan A. Azurmendi, "Dolores de Teresa con sus dos hijas en la hacienda de La Colmena", ca. 1893 © Núm. Inv. 366340. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



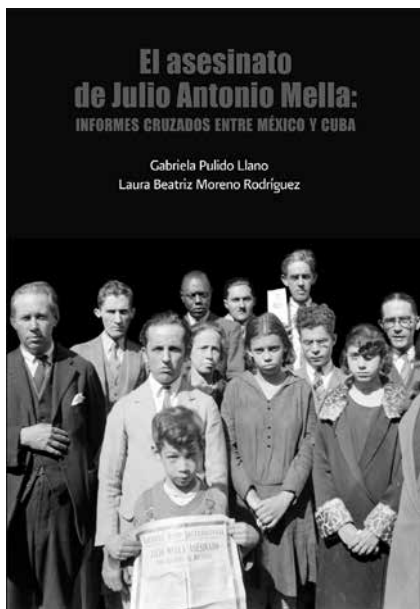
Fotografía 19. Colección Juan A. Azurmendi, "Bosque de La Colmena", ca. 1888
© Núm. Inv. 366366. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 20. Colección Juan A. Azurmendi, "Arroyo en el bosque de La Colmena", ca. 1888 (placa con iniciales inscritas) © Núm. Inv. 366346. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Fotografía 21. Colección Juan A. Azurmendi, "Bosque de La Colmena", ca. 1888 (placa con iniciales inscritas) © Núm. Inv. 366363. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH.



Gabriela Pulido Llano /
 Laura Beatriz Moreno
 Rodríguez,
**El asesinato de Julio
 Antonio Mella: Informes
 cruzados entre México
 y Cuba,**
 México, Secretaría de Cultura-
 INAH, 2018, 194 pp.

Un rompecabezas policiaco entre México-Cuba

Joven, guapo, de cabellera ondulada,
 de un suave perfil, quijada saliente, ros-
 tro de huesos firmes —quién no podría

caer profundamente enamorada de ese cubano—, que además era un gran líder estudiantil, de buena pluma, de excelente verbo, audaz y atrevido, con una máquina de escribir que delataba, al parecer, sus inclinaciones políticas. Comunista confeso, fue asesinado al ir del brazo de su novia, la fotógrafa italiana, un poco mayor que él, que llevaba por nombre Tina Modotti.

Ahí, en la calle de Abraham González, en pleno centro de Ciudad de México, cuando caminaban de regreso a su casa después de una reunión política, con el frío invernal de aquel enero que les pegaba de frente en el rostro y en el cuerpo, enfrente de una panadería la pareja fue interceptada. Ahí, el joven Julio Antonio Mella recibió varios disparos que provocaron su muerte.

Por supuesto, en ese año de 1929, cuando el juicio del asesinato artero en contra del general Álvaro Obregón había desembocado en la condena a morir en el paredón a su asesino confeso José de León Toral, este nuevo crimen llenó de especulaciones a la opinión pública. Aunado a las recreaciones del asesinato por parte de la policía, los militantes comunistas y los artistas, se generó una serie de especulaciones alrededor de los móviles que habían motivado ese artero crimen: que si era de tipo pasional, que si fue parte de las secuelas políticas y de las represalias claras del dictador cubano Antonio Machado, que si intervinieron algunas facciones del estalinismo, que si la policía había sido

partícipe de este crimen en suelo mexicano. Los encuentros para realizar la reconstrucción del crimen con la policía fueron tres: con Diego Rivera, con los colegas del Partido Comunista Mexicano y con la policía, este último fotografiado por los fotoreporteros de la familia Casasola y por Enrique Díaz, entre otros más, quienes lo publicaron en los diarios y revistas más destacados de la época.

Esta historia que contiene una variedad de tintes y de alto contrastes de esos momentos, es ahora rescatada y narrada de manera magistral por Gabriela Pulido y Laura Beatriz Moreno, quienes reunieron sus talentos, intereses y capacidades varias para (re)trabajar estas historias, pero desde otro ángulo.

Esta historia, que ha sido contada sobre todo desde la perspectiva de la fotógrafa italiana, de la necesidad de esconder su nombre en las declaraciones previas, de la invasión de su hogar y de ver las fotos de Karl Marx y la simbología comunista en las paredes de su hogar, de conocer su sexualidad exaltada, sus diversas parejas amorosas que iban desde el escritor y poeta canadiense Roubaix de L'Abrie Richey, el fotógrafo estadounidense Edward Weston, el pintor mexicano Xavier Guerrero, esa mítica figura que ha alcanzado las plumas de Christian Barkhausen, Mildred Constantine, Pino Canucci, Margaret Hooks, Elena Poniatowska, Antonio Saborit, por citar algunos, merecía ser leída desde otro lugar. Esta historia que ha sido motivo de películas rodadas en el extinto Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC), en otras esferas del cine de arte, de exposiciones nacionales e internacionales, con sus

diversas especulaciones y muchos artículos que hemos escrito en torno a ella, la fotógrafa, que nos fascinó y sedujo. También de Edward Weston se ha derramado mucha tinta, además de la plata sobre gelatina, y en mucho menor escala, me parece, del militante Julio Antonio Mella.

El joven Mella, nos cuentan las autoras, encontró su destino fatal aquella noche fría de 10 de enero de 1929, el tiempo de un clima político muy intenso en el país. Las tensiones sociales, políticas, económicas se dejaban sentir en el ambiente; no eran tiempos fáciles, y la presencia del Partido Comunista en México, aunado a la presencia de los rebeldes cubanos, ponía muy nerviosas a las autoridades locales.

En el caso que nos ocupa, estas investigadoras nos van a introducir a un mundo absolutamente insospechado, pues es justamente lo que el historiador Antonio Saborit —seducido indudablemente por el talento y arrojo de esa mujer—, pensaba que era una de las tramas políticas más complicadas, de tintes policiacos, de asunto entre espías, de intrigas internacionales y de crímenes de nota roja.

Es así como lo hacen las autoras, que, a la limón, presentan sus capítulos y nos van introduciendo en un mundo insospechado de letras vivas, denuncias, presencias varias; al meterse a los archivos de la Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales en México, que se abrieron públicamente para luego volver a cerrar sus entrañas, fue factible encontrar expedientes, notas, relatos, informes de los agentes más extraños que se dedicaban al asunto del espionaje nacional. Aunque usted no lo crea.

La documentación que presentan Laura Beatriz Moreno y Gabriela Pulido muestra de manera cabal todas las contradicciones del gobierno en turno de Pascual Ortiz Rubio, que heredara los servicios engendrados bajo la lupa de Plutarco Elías Calles. Es así como las autoras nos van enseñando la reconstrucción de los eventos en Cuba de la militancia, del grupo Jóvenes de Cuba, y de los mecanismos que tenían que usar los militantes para procurar derrocar un régimen dictatorial y buscar alternativas políticas en su país. La cercanía que hemos tenido geográfica e históricamente con el país caribeño nos permite ser parte de su escenario social, político, ideológico, y ser parte del apoyo de ese país. Y podemos comprender, con este libro, el tipo de alianzas establecidas entre los poderes presidenciales y las contradicciones del gobierno mexicano al alentar la entrada de los cubanos y, a la par, de vigilar de cerca a aquellos que tocaban suelo mexicano.

Es por ello que este libro resuelve un rompecabezas muy complejo que por años ha quedado incierto, en donde parece que la pieza faltante es saber a ciencia cierta qué pasó: si fue Magriñat y los asesinos que encontraron culpables, o bien, fue una conjura internacional en la que las fuerzas estalinistas buscaron derrocar las posiciones trotskistas de Mella, como lo evidencia la foto que Tina Modotti captara de manera oblicua y en un ángulo poco convencional, esa estética del fragmento que envuelve el texto que escribiera Mella en su máquina de escribir y que parece provenir de las letras trotskianas. Aparecen en este texto los supuestos asesinatos en la cárcel, la desaparición sospe-

chosa de Magriñat, la presencia de más cubanos que vinieron en 1933 a recoger las cenizas —como lo muestra la foto publicada en 1933 en *Todo*—, de esos jóvenes que tuvieron la misión de recogerlas y devolver al líder cubano a su isla.

Esos son los entramados que nos van decantando Pulido y Moreno sobre un país posrevolucionario que contenía en sus entrañas personajes de todo tipo, los aliados al poder mexicano, los aliados cubanos, los contestatarios rebeldes, los aliados a la dictadura, los traidores a la causa comunista; en fin, son amplios los escenarios, múltiples las lecturas y la riqueza que nos presenta la dupla de investigadoras que disparan sus metodologías, sus capacidades varias que aplicaron en la consulta de materiales en México y en la isla, donde no había sido escudriñado el tema, el archivo y la documentación, en la cual ahora podemos conocer de manera más puntual, sobre todo, la versión cubana de los espionajes, las condiciones de la dictadura respecto de México, las denuncias de los militantes en este país en torno a la muerte del joven líder comunista, quien contaba con tan sólo 27 años de edad.

El trabajo en el archivo con la recuperación de documentos poco conocidos, de los textos ya elaborados, de las cartas de Tina, de la bibliografía sobre Tina Modotti y de otros más de procedencia archivístico-documental internacional, con una valiosa presencia de materiales fotográficos que colocaron las autoras en la parte casi final del libro, es una recopilación que da cuenta clara de muchos de los momentos y de los eventos de esa época, de lo complejo

de la trama y de la urdimbre de esos eventos que pueden pasar por nota roja y que acaban mostrando un mundo mucho más sórdido y de múltiples capas y verdades a medias. En esas imágenes están Tina Modotti y el retrato magistral que realizó del joven y guapo Mella, aunado a su declaración inicial con la policía y con Valente Quintana —quien era el inspector General de la policía capitalina—, y dicho sea de paso, esto presente en la declaración de José de León Toral, finalmente condenado a muerte por fusilamiento el 9 de febrero de 1929, por encontrarlo culpable.

A su vez, aparecen las imágenes del féretro llegando a San Ildefonso, cargado en hombros por sus colegas de la Escuela de Derecho, y al fondo sobresale por su corpulencia el pintor Diego Rivera. Además, están los pasos que siguieron los contingentes que llevaron el féretro a Mesones 54, sede del PCM, y al caer la tarde por las calles de la ciudad hasta el Panteón Francés, en donde fueron colocados sus restos mortales. Vemos a los contingentes de mujeres comunistas y feministas, a la propia Tina agotada, quien libró a la policía en su primer declaratoria y logró acudir al sepelio, a la marcha fúnebre. Ahí están en la crónica visual que acompaña el texto, un mundo de personajes que se encontraban en ese momento frente a las grandes tensiones nacionales e internacionales.

Dicho sea de paso, es evidente que algunas de estas fotografías del *Gordito Díaz* y de Casasola las usó la propia Elena Poniatowska para elaborar las descripciones de ella con su sombrero de hongo, con las cerezas adheridas a él en su hermoso libro *Tinísima*. He ahí que

confirmamos el valor intrínseco de la imagen. Surgen distintos momentos más en las imágenes, como el homenaje que realizaron los miembros del Partido Comunista y simpatizantes en una reunión en donde podemos observar la presencia de una manta elaborada con el rostro de perfil del líder cubano, con los preclaros brochazos inequívocos del gran David Alfaro Siqueiros.

Otras imágenes más: Tina Modotti en su casa en el momento en que la caetan con el cuadro de Karl Marx al fondo y su propia versión fotográfica del simbolismo del Comunismo Mexicano, la emblemática hoz y el martillo y las cananas mexicanas. Así, cada una de las imágenes vienen a denotar y mostrar la importancia de los reporteros gráficos ante la nota del día. Y como señalan las autoras, pasa a ser nota roja, nota política teñida de rojo carmín, con una gran dosis de intriga internacional, piezas dispersas entre el Mar Caribe y la Ciudad de México, que da pie a grandes elucubraciones, algunas de ellas aún no resueltas a pesar de los años y los archivos consultados, muchas de ellas tan bien resguardadas por seguridad nacional, de México, de Cuba, de la Unión Soviética. Pero eso se lo dejo a los lectores para que develen los misterios o aumenten su curiosidad sobre los eventos.

De la nota rosa al rojo carmín y al amarillismo puro es el tránsito que recorren las autoras con la conciencia clara de los avatares sociales y políticos de la época, hasta que corren a la Modotti del país acusada de atentar en contra de Pascual Ortiz Rubio en febrero de 1930, apenas después de que presentó la fotografía su primera *solo* exposición en la

Biblioteca Nacional, en el centro de la ciudad, seguramente planeada con su conocida Esperanza Velázquez Bringas, directora de ese lugar hasta 1929. Justo en diciembre de este año se llevó a cabo la exhibición que fue amenizada con unos acordes musicales de Concha Michel y, por supuesto, dedicada a Julio Antonio Mella.

Así son los días que transcurren y que van desgranando las autoras del libro, entre las intrigas y el rompecabezas poco claros, como suele suceder cuando no conviene saber a fondo la verdad política de ciertas muertes. Para culminar su obra con el epílogo sobre cómo se desvanece Mella y llega la organización *Joven Cuba*, es decir, como va a tener continuidad el movimiento

en contra de los dictadores que llevaría a la renuncia de Gerardo Machado por un golpe de Estado orquestado por el general Fulgencio Batista, y que se convertiría en otro terrible capítulo de la vida política cubana, que duraría por décadas con sus múltiples vaivenes político-sociales. Es así como aquel movimiento llamado *Joven Cuba*, en aquel mayo de 1934, devolviera las cenizas de Julio Antonio Mella a Cuba, justo cuando seguían los contubernios cada vez más profundos y endurecidos; fue justo en esa era, cuando a pesar de la ausencia del líder comunista, éste estuvo más presente que nunca.

REBECA MONROY NASR
Dirección de Estudios Históricos, INAH



María del Carmen Vázquez Mantecón,
Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana,
México, IIH-UNAM, 2017, 260 pp. e ils.

El libro que el lector tiene en sus manos huele a pólvora y respira algarabía. En él se aborda un tema inusual en la investigación histórica: el arte de la pirotecnia y su empleo en la guerra y las festividades. La obra tiene el acierto de despertar el interés y la imaginación en cada una de sus páginas merced a la conjunción de una acuciosa investigación y la reflexión acerca del uso de la pirotecnia en las celebraciones tanto religiosas como profanas. La autora recorre un periodo muy amplio que va desde finales del siglo XVI hasta la pri-

mera mitad del siglo XIX. En ese trayecto pasa revista a una serie de asuntos donde analiza la evolución de las técnicas de la pirotecnia gracias al empleo de nuevos materiales para su elaboración y la creación de novedosos artificios que alegraron las festividades, sorprendiendo cada vez más a los espectadores.

Pero a la vez que el arte de la cohertería fue evolucionando e inspirando la creación de nuevos elementos visuales, su uso se fue ampliando y pasó del ámbito religioso y cortesano al de la fiesta popular, donde el pueblo hizo suyos los fuegos artificiales y los popularizó echando raíces en los cimientos de la sociedad para constituir el alma festiva de los eventos masivos. En este trayecto, la pirotecnia jugó un papel importante en la evolución de las costumbres, lo que permite entender algunos de los aspectos del sentir festivo en la cultura popular que han identificado a la sociedad mexicana.

El despliegue de luces constituía el centro de atención de la fiesta popular e implicaba gastos excesivos en los que no reparaban los organizadores. Tal aspecto fue criticado por Max Weber, quien señaló que a diferencia de la ética protestante, la católica fomentó una cultura del despilfarro. Sin embargo, la autora explora una parte de la práctica cultural que es el concepto de regocijo y el valor que tiene exaltar la exuberancia de la festividad en ambientes de pobreza. Podríamos señalar que estas emociones pocas veces han sido historiadas y analizadas a la luz de otros conceptos, por lo que al destacar sus motivaciones adquieren una dimensión que pocos autores aceptan filosóficamente. En el

gozo es, entonces, cuando los objetos adquieren un sentido distinto y los valores se imponen por encima de la parte material. Las raíces de este comportamiento se entienden a partir de la revisión que la autora hace a través del tiempo, enmarcando las diferentes funciones de la fiesta y de la forma de celebrarla. Los motivos de los festejos y los resultados del arte efímero, que al estallar en luces multicolores, en un instante, embelesan al espectador y lo motivan a pensar que su contribución, para tal efecto, bien valió la pena, son uno de los motores que han fortalecido los cimientos del arte de la pirotecnia.

El libro está dividido en trece capítulos y un epílogo, en los que van aflorando las luces para iluminar el ambiente historiado. Fue concebido como una obra en eclosión donde convergen tradiciones originadas en el mundo antiguo, con los aportes de las diferentes civilizaciones, para culminar en la historia de la pirotecnia en México a partir del contacto con los españoles hasta el siglo XIX. Por él transita un conjunto de prácticas que fue incorporando la coherencia a la vida popular. Destacaremos ciertas ideas extraídas de algunos de los trece apartados, invitando al lector a continuar por ese viaje de regocijo no sin antes señalar que una obra de estas características, escrita con rigor, posee el soporte documental que abre líneas de investigación y sugiere abordar la fiesta desde diferentes ángulos. A ello se agrega un extra que es la amenidad en la redacción, pues escribir sobre dicha festividad sin diversión no tiene sentido, y la lectura de este libro nos deja un grato sabor de boca al concluirla.

Es de conocimiento general que el origen de la pólvora se atribuye a los chinos, pero es poco conocido su trayecto hacia Europa y el papel del mundo árabe. Vázquez Mantecón señala la ruta del explosivo a través de Asia Menor, llegando a su perfeccionamiento en el mundo clásico y después resguardada la técnica por los árabes, quienes la trasladaron a España y la aplicaron en los primeros combates, uno de ellos durante el cerco de Algeciras. Los árabes la utilizaron para conmemorar sus festejos, formando parte del bagaje cultural introducido en España. Señala la escritora que la segunda etapa de la alquimia, que superó los conocimientos de los griegos, la encontramos en el mundo musulmán en los textos de Jabir Ibn Hayyan, utilizados por alquimistas famosos como Roger Bacon y Ramón Llull. De ahí pasó a Italia donde adquirió carta de ciudadanía, popularizándose en las *girándulas*, juegos de luces mejorados por Miguel Ángel Buontalenti, conocido como Bernardo delle Girandole. El trabajo de los maestros alquimistas fue conocido en Europa y la pirotecnia italiana llegó a las fiestas cortesanas en Versalles, donde maravilló a propios y extraños con la imaginación que construyó.

La pólvora revolucionó las tácticas de guerra pero también el ambiente festivo. La pirotecnia en la guerra y en las festividades fueron de la mano. Vázquez Mantecón destaca una serie de puntos en común en las acciones y anota que, además del empleo de la pólvora para las armas, su uso en las festividades sirvió para reforzar la forma de hacer las conmemoraciones, pues la quema de cohetes fue una metáfora de

la guerra. Celebraciones como las *nau-maquias* (combates navales) y la morisma reavivaron en la diversión popular las acciones bélicas de los escenarios, culminando en juegos de luces; eran recursos didácticos para reforzar en el imaginario popular los eventos históricos. Pero además de estas escenificaciones, la pirotecnia fue construyendo ambientes con fines políticos y de diversión. Cámaras, salvas de cohetes y quema de artificios fueron frecuentes en los festejos religiosos y civiles. Los estruendos sirvieron para romper la rutina, pero también para recrear en la memoria los triunfos de uno u otro bando. En este sentido, dos acciones antagónicas como la guerra y la fiesta se conjugaron y fueron construyendo un escenario de regocijo que alimentó el imaginario popular.

Los ambientes festivos fomentaron la imaginación y establecieron una relación con los prodigios naturales. La bóveda celeste sirvió de inspiración a los artífices de la pirotecnia para elaborar sus obras. Vázquez Mantecón señala que las figuras recrearon los fenómenos naturales para ofrecer el despliegue de luces durante la noche y apunta que la pirotecnia no es otra cosa que la emulación de un cielo diurno y nocturno mirado a simple vista. Del cielo diurno los artífices de la pirotecnia recrearon el arcoíris, el halón o corona del sol, las auroras boreales, “los juegos de los distintos tipos de nubes y sus diversos matices, los atardeceres y amaneceres con sus magníficos colores, la lluvia, la tempestad, las culebras de agua, las nieblas, el rayo, el relámpago, el trueno, la nieve, el granizo y los vientos furiosos”. Estos fenómenos estuvieron presentes

como metáforas en los “fuegos de alegría”. Para corroborar dichas inspiraciones retoma varias opiniones de autores de época que exaltaron los juegos de luces y se valieron de metáforas tomando como referencia los fenómenos naturales. Baste señalar como ejemplo, durante la canonización de San Pascual Bailón, que los festejos nocturnos fueron bautizados como “La competición entre las luces artificiales y las estrellas”. Los cohetes que explotaban produciendo astros fueron ideados para los festejos y desde el siglo XVI se inventaron en Italia las girándulas, definidas como “ciertas ruedas de cohetes que dando vueltas a la redonda y girándose despiden de sí *rayos de fuego a modo de cometas* con muy grandes tronidos”. Los manuales instruían a sus lectores sobre el modo de fabricar todo tipo de soles, lunas, estrellas y cometas, que se constituyeron en las figuras protagónicas. En las máquinas de artificios, señala Vázquez Mantecón que: “el sol de fuego jugó el simbólico papel principal en los festejos cortesanos de Versalles con ciertos tintes de propaganda política”. En el siglo XIX hubo innovaciones en la elaboración de los fuegos artificiales. Se introdujo el color gracias al empleo de clorato de potasio y el azotato de estronciana que a decir de la autora, “abrió una nueva época en el arte de la pirotecnia y apasionó al público por las estrellas brillantes que salían de los cohetes y por las bombas ardiendo en el espacio con una luz igual a la de los meteoros luminosos”. Se desarrollaron varias figuras producto de la imaginación. En México, por ejemplo, Genaro Vergara creó en 1903 el sol endiablado, que consistía en ruedas giratorias. Los in-

formas sobre los espectáculos bautizaron los efectos recurriendo a lo que estaba a su vista y buscaron un paralelo con la naturaleza; las luces parecían bandadas de luciérnagas, girones de estrellas o fragmentos de sol.

La importancia del fuego en las culturas y la forma en que lo divinizaron y encontraron su explicación en la naturaleza, se remonta a prácticas ancestrales. Como lo señala Vázquez Mantecón, las nociones e importancia de los fuegos sagrados con las hogueras prendidas en el día de San Juan subsisten todavía en Europa, como puede apreciarse en las celebraciones en Portugal y en Cataluña, España; un ejemplo de esta costumbre lo tenemos en la célebre canción de Joan Manuel Serrat titulada *La Fiesta*. En el centro de México, los pueblos mesoamericanos daban un lugar importante al fuego y, en sus mitos, uno de los soles estaba relacionado con este elemento y el tlacuache, el Prometeo mesoamericano lo había robado a los dioses, fijando el mito con un sello particular en la bóveda celeste, pues el *mamalthuaztli*, instrumento para su elaboración, se asociaba con una constelación del Cinturón de Orión. El fuego tenía en general una función en los ritos de purificación y en los fuegos artificiales no hubo excepción. Tales visiones se plasmaron en el arte de la orfebrería.

Este trayecto le sirve de pretexto a la autora para introducir el trabajo de los artífices, demostrando cómo a través del lenguaje surgieron términos que fueron definiendo las actividades. En ese sentido, los artífices de la pirotecnia llegaron a dominar el arte de la cohetería. Explica, Vázquez Mantecón, tres términos que dan cuenta de ese tra-

bajo peculiar: *arte, artificio y artificial*. Unidos a la pirotecnia, se entienden como el arte que trata de todo género de invenciones de fuego, tanto en máquinas militares como en distintos artificios. Señala que en Europa, el término “artificiero” era empleado para todos aquellos que fabricaban artillería y poco a poco a los que se encargaban de los espectáculos celebrativos de los monarcas. El discurso ilustrado novohispano prefirió llamar artífices a los que elaboraban fuegos de artificio, aunque también encontramos que fueron mentados —en pocas ocasiones— como maestros coheteros, demeritando su obra. Los funcionarios virreinales nunca permitieron que los artífices de cohetería formaran un gremio, y paralelamente empezó a utilizarse la palabra *juego* para referirse a la pirotecnia. Tales artificios fueron llamados juguetes de pólvora, como en España, o más nacionalmente, juguetes de carrizo. Se utilizó también el término “invenciones” o “ingenios” para designar los productos u otros como gusto e invención. En el siglo XVIII, con el desarrollo científico cambió la concepción de las artes mecánicas; los términos —ingenio e invención— pasaron de moda en el lenguaje pirotécnico. No obstante, como señala Vázquez Mantecón: “los fuegos artificiales festivos a lo largo del siglo XIX no perdieron su buena dosis de perspicacia y su carácter innovador, ligado a partir de entonces a otros imaginarios no menos religiosos ni imaginativos, aunque románticos y promotores de la modernidad, de las naciones y de sus nuevos caudillos”.

La autora explora un ámbito diferente de la cohetería analizando el uso

y significado de la pólvora en sus diferentes motivaciones. Este elemento jugó un papel importante en la Conquista. No sólo por su fuerza destructora sino por los estridentes truenos de las armas que dan pie a la reflexión sobre la relación entre las acciones de los rayos y el papel del complejo de deidades pluviales. Los españoles buscaron fuentes para abastecerse de dicho producto e hicieron incursiones en busca de azufre para elaborarla. Los sitios donde incursionaron fueron el Popocatepetl y el Pico de Orizaba. Cuatro fueron las expediciones, llegando una hasta donde había unos cúes dedicados a los dioses de la lluvia. Consolidado el poder colonial, el producto fue clave para el avance colonizador. El estanco de la pólvora estuvo controlado por la Corona. Primero se estableció el asiento en las Casas Reales, donde se manufacturaba en las azoteas; luego se trasladó a Chapultepec. En 1780 fue inaugurada una nueva fábrica en las lomas de Santa Fe. La venta no pudo controlarse y hubo producción sin licencia. El gobierno se dio a la tarea de regular su fabricación, pero el contrabando fue parte de la práctica cotidiana. Varias denuncias dan cuenta de las fórmulas utilizadas para la producción, así como las fuentes de abasto. La pólvora se forjaba con salitre, azufre y carbón. El azufre se obtenía de las minas de Taximaroa. Se trató de reglamentar el trabajo y los productos, imponiendo sanciones a quienes no hicieran los cohetes y las ruedas a la medida y el grosor estipulado. La quema llevaba implícito el peligro y se trató de proteger a la población prohibiendo los cohetes voladores, pero esto era lo que atraía a la gente. La Iglesia defendió a ultranzas

la quema dado que aseguraban que eso fomentaba la devoción, pero como lo señalaba un funcionario público: “no conducían ni al culto ni a la devoción, como debiera presumirse, sino a una breve diversión de la gente ignorante del vulgo, que lejos de moverse a los actos de piedad a que la Iglesia santa dirige sus solemnidades, las profanan, quebrantan y convierten en usos inicuos”. Los permisos para ser maestro cohetero se solicitaban al virrey, quien a su vez pedía informes al director de la pólvora. Se impusieron castigos a quienes utilizaban explosivo de contrabando. En la Ciudad de México, los barrios de Acatlán y San Antonio eran los sitios donde había el mayor número de coheteros. En 1842, el Estanco de la Pólvora quedó agregado al Estanco del Tabaco, pero como en ese entonces ocasionaba pérdidas considerables al erario, en 1846 se declaró que su elaboración y venta eran libres en toda la República. En 1869, la Fábrica Nacional de Pólvora estaba situada en el ex convento de Belén de los Padres. Surgió posteriormente el proyecto de rehabilitar el edificio de Santa Fe. En el porfiriato ya estaba establecida en ese lugar y seguía dependiendo del Departamento de Artillería de la Secretaría de Guerra y Marina, siendo reformada en 1907 por la casa alemana Krupp, con el propósito de elaborar la moderna pólvora sin humo para la carga de los cartuchos Mausser.

La cohetería tiene una historia que ofrece ricas vetas para la investigación, que hace de este libro un ejercicio de imaginación y de reflexión, que invita a los lectores a adentrarse en la historia de esta práctica festiva y la forma en que se utilizó para construir el mundo

de la diversión, donde una pléyade de formas trasladó la cotidianeidad a la pirotécnia. En este recorrido, Vázquez Mantecón no deja títere sin cabeza y nos ofrece un amplio panorama del empleo de la pirotecnia en todos los ámbitos. Por este mundo fascinante desfilan todas las forma inimaginables, en las que los fuegos de artificio recrearon la realidad, remontándose al medievo y el asalto a las ciudades, que culminaron en la construcción de los famosos castillos, o las prácticas ganaderas con las corridas de toros y las callejoneadas tra-

ducidas en la construcción de los “toritos”, o bien, los castigos punitivos llevados a cabo por la Inquisición, hasta la crítica severa a todos aquellos traidores “a la religión y la patria” que se concretaron en los judas. En todos estuvo presente el hallazgo de los chinos que ha cautivado a propios y extraños, y hasta aquellas sociedades más austeras no han podido evitar caer en el embeleso de lo efímero.

TOMAS JALPA
Dirección de Etnohistoria, INAH

**El patrimonio cultural: entre la historia
y la memoria colectiva**

Jesús Antonio Machuca R.

Resumen: Este escrito muestra tanto lo que comparte como lo que distingue al patrimonio cultural de la memoria colectiva, además del papel que juegan uno en relación con la otra y viceversa. Un ejemplo de ello es cuando el patrimonio —participando tanto de la historia como de la memoria— desempeña una función de mediador en la oposición que ocurre entre ambas (Nora). Asimismo, se destaca la importancia de la “memoria cultural” (Assmann) como una categoría que permite aplicar mayor profundidad al análisis del patrimonio cultural.

Palabras clave: patrimonio cultural, memoria, memoria colectiva, memoria cultural.

Abstract: In this paper, the main purpose is to show what is common to cultural heritage and collective memory as well as what is different from each other by means of certain transformations that play a key role in the inner relationship involving both of them. This analysis goes beyond and states that cultural heritage is equally in the heart of history and memory, as much as they appear to oppose (Nora). Furthermore, in doing so, “cultural memory” (Assmann) as a category proves to have more relevance in order to enlighten the depths of the significance of cultural heritage.

Keywords: cultural heritage, memory, collective memory, cultural memory.

El *performance* de la memoria histórica en el norte de Guerrero

Anne W. Johnson

Resumen: En este texto examinaré algunos de los nexos entre la historia y la memoria en México, para luego poner a consideración las representaciones de esta memoria histórica en el norte del estado de Guerrero como eje de identidades y de relaciones locales y nacionales. Me concentraré en la noción de la memoria como un *performance*, un acto de repetición-con-diferencia que, aunque hace referencia al pasado, se realiza en el contexto concreto del presente.

Palabras clave: memoria histórica, conmemoración, *performance*, Guerra de Independencia, estado de Guerrero.

Abstract: In this article, I examine some of the links between history and memory in Mexico, and then consider the representations of this historical memory that are presented in the northern region of the state of Guerrero and contribute to local and national identities and relations. I concentrate on the notion of memory as performance, an act of repetition-with-difference that, although it references the past, takes place in the concrete context of the present.

Keywords: Historical memory, commemoration, performance, Mexican War for Independence, Guerrero State.

La configuración de la memoria a través de la narrativa. Una exploración etnográfica a partir del caso de los “dueños” entre los nahuas de Pahuatlán

Eliana Acosta Márquez

Resumen: Centrado en los nahuas de Pahuatlán de la Sierra Norte de Puebla, el artículo explora la configuración de la memoria a través de la narrativa. Ligando la etnografía con el enfoque dialógico de Mijail Bajtin y tomando como eje dos entidades extrahumanas, la Sowapili y el Nahpateko —conocidas localmente como dueños y en su lengua originaria como *itekome*—, aborda dos problemas primordiales: la narrativa como expresión de una memoria localizada en el espacio, en lugares que los nahuas identifican como parte sustancial de su cosmología y, por otro, la conformación de la memoria desde el pasado y a partir del presente, a saber, desde un pasado remoto, en gran medida inconsciente para los actores, y a partir del contexto actual vivido por los serranos.

Palabras clave: memoria, narrativa, dueños, *itekome*, Sowapili, Nahpateko.

Abstract: Focused on the Nahuas of Pahuatlán de la Sierra Norte de Puebla, the article explores the configuration of memory through narrative. Linking ethnography with the dialogical approach of Mikhail Bakhtin and taking as an axis two extrahuman entities, the Sowapili and the Nahpateko —known locally as owners and in their original language as *itekome*—, addresses two fundamental problems: the narrative as an expression of a localized memory in space, in places that the Nahuas identify as a substantial part of their cosmology and, on the other, the conformation of memory from the past and from the present, namely, from a remote past, largely unconscious for the actors, and from the current context lived by the mountain people.

Keywords: Memory, narrative, owners, *itekome*, Sowapili, Nahpateko.

Algunos rasgos gramaticales de las lenguas indígenas y su posible relación con la historia de sus pueblos

E. Fernando Nava L.

Resumen: En el marco de la hipótesis del relativismo lingüístico se establece una diferencia entre la noción general de “tiempo” y la de “tiempo lingüístico”. Se presentan construcciones gramaticales de diferentes lenguas indígenas mexicanas con las que se ilustran diferentes formas y valores de la conjugación del tiempo verbal. Y se proponen unas reflexiones sobre la relación que puede existir entre el tiempo verbal y la historia de los pueblos indígenas.

Palabras clave: relativismo lingüístico, lenguas indígenas, flexión verbal de tiempo, pueblos indígenas, historia sociocultural

Abstract: A contrast is established between the general notion of “time” and that of “linguistic time” in the framework of the hypothesis of linguistic relativism. Grammatical constructions of different indigenous Mexican languages are presented to illustrate different forms and values of tense conjugation. Some reflections on the relationship that may exist between verbal time and the history of indigenous peoples are proposed.

Keywords: Linguistic relativism, indigenous languages, tense verbal inflexion, indigenous communities, socio-cultural history.

Memoria y psicología

Alfredo Guerrero Tapia

Resumen: En este trabajo se expone la forma como la psicología enfoca la memoria, particularmente la memoria social y algunos de sus conceptos y hallazgos. Se hace una nota metodológica aclaratoria ya que dicha disciplina es un *corpus* de conocimientos muy amplio, diverso y contradictorio, con infinidad de teorías y métodos, lo cual se refleja en el estudio de la memoria. En el texto se habla de la memoria desde la perspectiva de la psicología social y de la memoria colectiva, más que de los modelos de la memoria individual productos de la psicología experimental. Se enfatiza la necesidad de aproximarse a través de enfoques transdisciplinarios y de complejidad. Así, se examinan las dimensiones de la memoria colectiva en relación con la temporalidad, la historia, y el conocimiento, problematizando y mostrando algunas ejemplificaciones. Finalmente, a partir del reconocimiento de que las perspectivas psicológicas sobre la memoria se circunscriben a ciertos ámbitos y dimensiones de los seres humanos en su individualidad y grupalidad, en la vida cotidiana, dando lugar a visiones fragmentadas, se hace una incursión a lo que significa la complejidad de la memoria. Se revisan los planteamientos de Rupert Sheldrake (1981, 1988) sobre la *hipótesis de la causación formativa*, con la cual propone que la memoria es inherente a la naturaleza, con lo cual abre nuevos horizontes de investigación que prometen ser integrativos de conocimientos antropológicos, biológicos y psicológicos.

Palabras clave: psicología, memoria colectiva, campo mórfico.

Abstract: In this work, the way in which psychology focuses on memory, particularly social memory, is presented, along with some related concepts and findings. A methodological clarification is made, because psychology itself is a wide, diverse, and oftentimes contradictory *corpus* of knowledge, containing a multitude of theories and methods; this is reflected in its study of memory. This paper delves into memory from a perspective of social psychology and collective memory, more so than from that of individual memory models from experimental psychology. The need for an approach from a perspective of transdisciplinarity and complexity is stressed. Thus, the dimensions of collective memory are examined in relation to temporality, history, and knowledge, problematizing the issue and providing some examples. Finally, we foray into what the complexity of what memory means through the recognition that, psychological perspectives on memory are circumscribed to certain fields and dimensions of human beings in their individuality and their grouping within day-to-day life, providing a fragmented vision. Hence, the proposals by Rupert Sheldrake (1981, 1988) on the Hypothesis of Formative Causation are reviewed. In these, he poses that memory is inherent to nature, which expands new horizons for research that have the potential to integrate anthropological, biological, and psychological knowledge.

Keywords: psychology, collective memory, morphogenetic field.

Año 27, vol. 79, mayo-agosto, 2020

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Milpas de guerra: bumedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México*
- ◆ *Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: El Reaccionario y La Familia Enferma*
- ◆ *La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico*
- ◆ *El santo tiene polvo en su ojo: la conversión presbiteriana en Cbitik, un paraje de Chenalbo, Chiapas*
- ◆ *Escenarios de la economía étnica de una comunidad nabua del Alto Balsas en Playa del Carmen*
- ◆ *Representaciones de la risa en la fotografía de los inicios del siglo xx*