

Retóricas de la alteridad, imágenes de la diferencia Perspectivas contemporáneas en la historiografía

Coordinadores: Ana Nahmad y Álvaro Vázquez Mantecón



Retóricas de la alteridad, imágenes de la diferencia

**Perspectivas contemporáneas
en la historiografía**

COLECCIÓN HUMANIDADES

Retóricas de la alteridad, imágenes de la diferencia

**Perspectivas contemporáneas
en la historiografía**

Ana Daniela Nahmad Rodríguez
Álvaro Vázquez Mantecón
(coordinadores)

Con la colaboración de
René Robles Pacheco

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. José Antonio De Los Reyes Heredia

Secretaria General

Dra. Norma Rondero López

Unidad Azcapotzalco

Rectora

Dra. Yadira Zavala Osorio

Secretario

Mtro. Salvador Ulises Islas Barajas

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director

Dr. Jesús Manuel Ramos García

Secretario Académico

Lic. Gilberto Mendoza Martínez

Jefe del Departamento de Humanidades

Dra. Katia Irina Ibarra Guerrero

Coordinador de Difusión y Publicaciones

Dr. César Daniel Alvarado Gutiérrez

Primera edición, febrero 2025

© Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo No. 420 Col. Nueva el Rosario C.P. 02128

Alcaldía Azcapotzalco, CDMX, Tel. 53189109

www.publicacionesdcsh.azc.uam.mx

ISBN de la colección: 978-607-477-114-5

ISBN de la obra: 978-607-28-3369-2

Imagen de portada: fragmento del *Códice Osuna*, Siglo XVI.

“Esta obra es resultado de investigación académica.

El contenido de esta obra fue dictaminado por pares bajo la modalidad de doble ciego”

Se prohíbe la reproducción por cualquier medio sin el consentimiento del titular de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

CONTENIDO

Introducción
Ana Daniela Nahmad Rodríguez y Álvaro Vázquez Mantecón 13

I. Repensar el México antiguo y colonial

¿Por qué la conquista no puede ser pasado?
Federico Navarrete Linares 33

La participación de Tetzco en la conquista. Un acercamiento desde los procesos y las dinámicas mesoamericanas
Sergio Ángel Vázquez Galicia 61

Vivir y morir en la frontera. Gabriel Moraga, colonizador y explorador en Alta California (1776-1823)
Martha Ortega 95

Engalanar el mérito. Usos de los escudos emplumados en el mundo mexica
María Olvido Moreno Guzmán y Laura Filloy Nadal 119

Los itinerarios interpretativos de Xochipilli (ss. XIX y XX)
Angélica Morales Sarabia y Jaime Marroquín Arredondo 159

Serpientes y escaleras. Primeras estrategias en la representación y apropiación del pasado prehispánico en el arte público de Diego Rivera
Itzel A. Rodríguez Mortellaro 195

II. Alteridad, arte y medios

El turismo como una tarea imperial. Las guías de viaje de Baedeker sobre Siria y Palestina (1875-1912) <i>Elmy Grisel Lemus Soriano</i>	213
Filmar los márgenes del Estado: la rebelión de Tomóchic y su representación en el México echeverrista <i>Israel Rodríguez</i>	239
Complot de mujeres o el retorno a lo primitivo: un acercamiento a la comunidad femenina en la isla de Cabo Verde en <i>Casa de Lava</i> (1994) de Pedro Costa <i>Lucrecia Arcos Alcaraz</i>	259
Identidad, arte contemporáneo y comida: la construcción estética actual de una nación <i>María Paz Amaro</i>	279
Comunidad, digitalidad y exclusión. Apuntes para pensar los cierres identitarios en la era digital <i>Aída Sofía Padilla Santa Cruz</i>	291

III. Memoria y sus lugares

Acervos de conocimiento de sentido común como mapas del mundo. El contexto de la distinción nosotros/ellos en los mundos de vida <i>Margarita Olvera Serrano</i>	319
Museos memoriales y omisiones del pasado <i>Jimena Jaso</i>	349
Vandalización o reinscripción del discurso histórico en los monumentos. Un análisis de caso para Nuevo México <i>Danna A. Levin Rojo</i>	377
Monumentos históricos y antimonumentos: geosímbolos y desplazamientos en el territorio de la memoria <i>Laura Angélica Moya López</i>	401

IV. Cambios en la mirada

Miradas nativas de una historia compartida: diálogos metodológicos entre la antropología y la historia <i>María Isabel Martínez Ramírez</i>	431
De la historiografía a la sociología de la imagen. Un acercamiento a la obra de Silvia Rivera Cusicanqui <i>Ana Daniela Nahmad Rodríguez</i>	459
¿México imaginario? ¿México profundo? Meditaciones sobre criollismo, blanquitud y pigmentocracia <i>Alejandro Ramos Ortiz</i>	489
Apuntes sobre representaciones de la otredad, representaciones de la diferencia <i>Silvia Pappé</i>	511
El tiempo histórico entre fantasma y sueño: afasias del archivo poscolonial <i>Mario Rufer</i>	543

Introducción

Ana Daniela Nahmad
Álvaro Vázquez Mantecón

El 13 de agosto del 2021, tras una impresionante travesía marítima y después de recorrer Europa por algunos meses, un grupo de indígenas llegó a Madrid para rememorar la caída de México-Tenochtitlan. La acción fue ejecutada por el “Escuadrón 421”, integrado por cuatro mujeres, dos hombres y una mujer trans, pertenecientes al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.¹

Este acto reiteró la disputa histórica sobre el hecho de conquista y la dominación colonial, anunciando que los pueblos indígenas siguen aquí, que no han sido exterminados. Al tiempo significó una afrenta y un desafío a la práctica historiográfica contemporánea, pues con este viaje, realizado quinientos años después de la caída de la capital del imperio mexica, se planteó la posibilidad de la reversibilidad de la historia, la viabilidad de ser contada al revés. Y, desde nuestro punto de vista, esta acción también constituyó una irrupción en el escenario historiográfico de quienes han quedado al margen de la escritura de la historia,

¹ Según el comunicado de los zapatistas titulado “Escuadrón 421”, al desembarcar en Europa Marijose diría las siguientes palabras: “A nombre de las mujeres, niños, hombres, ancianos y, claro, otros zapatistas, declaro que el nombre de esta tierra, a la que sus naturales llaman ahora ‘Europa’, de aquí en adelante se llamará: SLUMIL K’AJXEMK’OP, que quiere decir ‘Tierra Insumisa’ o ‘Tierra que no se resigna, que no desmaya’. Y así será conocida por propios y extraños mientras haya aquí alguien que no se rinda, que no se venda y que no claudique”. *Enlace Zapatista* [<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escuadron-421/>] (consultado el 1 de julio de 2022).

cuestionando las formas unívocas de las narraciones sobre el pasado y en especial sobre los relatos de la conquista.

Desde el 2019 y en específico en el 2021, los calendarios estuvieron marcados por el signo de la conmemoración. En el 2019 se recordaron, dentro de los terrenos académicos y las agendas políticas, los quinientos años del desembarco de Hernán Cortés en los territorios indígenas, y en el 2021, fue polémica la conmemoración de la caída de Tenochtitlan. Estos eventos estuvieron plagados de discursos gubernamentales y celebraciones institucionales, a la par de intensos debates y publicaciones historiográficas que problematizaron el tema/problema de la conquista. Los textos que se presentan en este libro fueron escritos en el marco de esta discusión.

La historiografía mexicana retomó la conquista y volvió a poner en el centro de la reflexión la relación con los otros y los múltiples relatos sobre la alteridad. Sin embargo, esos debates estuvieron acompañados, y siempre en tensión, con la propia voz contemporánea de los pueblos y comunidades indígenas, voz y acciones que, como la zapatista, reiteraron la conflictividad de dicha representación.

Un problema fundamental de la historiografía, desde sus orígenes, ha sido la inscripción de la diferencia en los textos. Hace algunos años, François Hartog reflexionaba sobre la obra de Heródoto, dedicando una parte central a lo que nombró “retórica de la alteridad”, evidentemente por la centralidad que las diferencias humanas tomaron en la obra fundante *Historias*. Para Hartog:

Desde que se la expresa o transcribe, la diferencia se vuelve significativa, puesto que queda atrapada entre los sistemas de la lengua y la escritura. Comienza entonces este trabajo, incesante e indefinido como el de las olas al romper sobre una playa arenosa, que consiste en traer de vuelta el otro al mismo. [...] A partir de la relación fundamental que instaura entre dos conjuntos la diferencia significativa, se puede desarrollar una retórica de la alteridad que desplegarán los relatos que hablan principalmente del otro, los relatos de viaje en sentido amplio.

Un narrador, que pertenece al grupo **a**, va a referir **b** a la gente de **a**; están el mundo donde se relata y el mundo relatado; cómo inscribir de manera persuasiva el mundo relatado en el mundo donde se relata: tal es el problema del narrador, quien se ve confrontado con un problema de traducción.²

Desde la perspectiva de Hartog, la noción del otro en Heródoto—considerado habitualmente como el padre de la noción occidental de Historia—juega un papel importante. En su obra valora la existencia de las culturas externas al mundo helénico y descubre un proceso de miradas complejas, marcadas por los viajes y las guerras. Entendiendo que en el relato herotodiano no encontramos únicamente una descripción de los grupos a los que alude (los escitas, por ejemplo), sino también la imagen que los griegos tienen sobre ellos. El relato para Hartog es entonces un espejo.³

En otras palabras, en la construcción del otro desde la historia hay implícita una reflexividad: las sociedades construyen y discuten la alteridad en un ejercicio de definirse a sí mismas, de mostrar las preocupaciones y dilemas que las constituyen. Al nombrar a estas características del relato histórico como *retóricas de la alteridad*, Hartog da fundamento a una noción contemporánea de historiografía, en el sentido que la entiende como una práctica reflexiva sobre la manera en que el historiador lee analíticamente a otros historiadores y se pregunta por la manera en que se construyen el pasado.

² François Hartog, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 207.

³ Leyendo el texto de Hartog, Norma Durán se pregunta lo siguiente a propósito del título: “¿A qué se refiere Hartog con ‘espejo’? De inmediato al conocer el subtítulo del libro pensamos que ‘espejo’ expresa que el otro es, y sólo será estudiado, desde la representación del griego. Espejo, en esta obra, se refiere a una distinción que recorre todo el argumento: el relato que se hace del otro y desde donde se hace el relato”. Norma Durán, “La historiografía como experiencia de lectura”, en José Ronzón (coord.), *Historiografía: nueve trayectorias*, México, UAM-Azcapotzalco, 2023, p. 60.

En ese sentido, la “historiografía consiste en una particular forma de leer”, como lo ha planteado Norma Durán, en sus *lecturas* de Hartog.⁴ Desde nuestro punto de vista, ese principio analítico de la historiografía puede ser expandido a otros registros y soportes del pasado, como pueden ser la memoria y los diversos medios de transmisión de la misma y de construcción de figuras históricas.

Repensar la alteridad puede ayudar a reflexionar sobre las formas en que ciertos grupos han sido marginados o privilegiados al elaborar narraciones sobre el pasado y, al tiempo, entender las dinámicas que intervienen en la construcción de la historia y los reclamos contemporáneos hacia las narrativas del pasado que han sido excluyentes por razones étnicas, identitarias o de género. En esta búsqueda es importante realizar un enfoque multidisciplinario, al incorporar perspectivas afines a la historia, como la antropología, la sociología y la etnología, entre otras, para analizar —desde esa amplitud— las múltiples capas de significado que constituyen los relatos sobre el pasado.

Uno de los temas centrales en la discusión sobre la alteridad en México tiene como punto de partida el proceso de conquista iniciado hace quinientos años, del que la caída de México-Tenochtitlan fue una fecha relevante, aunque no determinante de la colonización de los territorios indígenas.

La historiografía mexicana vuelve una y otra vez al problema de la conquista, refrendando o confrontando las nociones de encuentro, encubrimiento, enfrentamiento o invasión, tanto en el pasado como su continuidad en nuestros presentes.⁵ Enten-

⁴ *Ibid.*, pp. 57-89.

⁵ La historiografía americana tiene larga data en las formas que ha retratado el pasado y las formas de la otredad, tanto en los códices de conquista y los relatos contemporáneos sobre dicho hecho histórico como en sus formulaciones subsecuentes a lo largo de la conformación de la disciplina historiográfica en el continente. Justo en 1992, en el marco de la conmemoración del quinto centenario del llamado “descubrimiento de América” hubo un despliegue de múltiples definiciones y distinciones historiográficas y fecundas problematizaciones. Estos debates también han constituido el arsenal de discusiones

diendo las posibilidades y continuidades de este acontecimiento histórico leído en un marco procesual de suma conflictividad.

En este contexto de debates signados por las rememoraciones, el Posgrado en Historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, convocó a especialistas a debatir en torno a conceptos como *otredad* y *exclusión*, aplicados al análisis historiográfico del sometimiento y conquista, así como a su contraparte: las resistencias.

En ese sentido, el objetivo fue reflexionar sobre los problemas implícitos en la representación, la identidad, las prácticas de sujeción y dominación entre distintas sociedades o al interior de una misma sociedad y sobre la manera en que se reflejan en la producción historiográfica contemporánea, expresadas en fuentes de carácter diverso: iconográficas, artísticas, cinematográficas, o en la cultura material, incluida la tecnología.

Mucho más allá de la conquista, nos interesaba propiciar una reflexión sobre la diferencia y su papel en la interacción social a lo largo de la historia en distintas regiones. Se invitó a una discusión académica sobre los procesos de colonización y descolonización, interculturalidad y transculturación tanto en América como en otras geografías. Aquella discusión es el origen de este libro.

Desde el inicio de la disciplina, la escritura de la historia estuvo marcada por las inscripciones de la diferencia a través del relato de viajes o de las guerras. Para el caso de América Latina, la guerra fundante se despliega en el hecho/proceso de conquista y en sus múltiples consecuencias. Es indudable que el proceso de colonización implicó el inicio de una serie de batallas por la memoria que llega hasta nuestros días. Ese es un tema central que ha eclipsado la historiografía en el territorio llamado México y que está presente nuevamente en las reflexiones sobre la escritura del pasado que se revisan en este libro.

en la historiografía contemporánea sobre los problemas de la otredad y la diferencia conformando múltiples repertorios de textos donde las retóricas sobre la alteridad han sido parte determinante.

Más adelante, junto a los relatos historiográficos, el registro de la diferencia también ha estado marcado por su inscripción visual, por medio de las tecnologías de producción de imágenes, elaboradas de forma manual, mecánica o digitalmente. El tema de las imágenes y sus múltiples inscripciones de la diferencia tiene lugar importante en este libro y da cuenta de la multiplicidad de registros sobre el pasado que superan la grafía en sus formas escriturales hegemónicas.

Finalmente, otro de los asuntos centrales que transitan transversal y temáticamente muchos de los textos de esta compilación es el tema/problema de la memoria histórica, tanto como tensión con la escritura y fijación de la historia como referente *otro* de la práctica historiográfica en términos generales.

Dentro de los textos aquí reunidos se cuestiona también el monopolio de la memoria como ocasión de inscripción domesticadora de la otredad, así como sus formas monumentales que encarnan el pasado y su disputa con las maneras comunitarias de recordar. La memoria tiene un lugar central problemático y es un espacio privilegiado donde aparece la inscripción de los otros en pasados hegemonizados por las formas escriturales.

Al calor de las preguntas por la otredad, la diferencia y los márgenes, aparecen las imágenes del pasado presentes en esta compilación y dan cuenta de un momento y de perspectivas específicas de la práctica historiográfica contemporánea.

La organización de las miradas aquí reunidas está enmarcada por dos textos que recuperan de forma central el debate actual sobre las temporalidades históricas y sus inscripciones en múltiples narraciones sobre el pasado. Estos textos están elaborados por dos historiadores de la diferencia, quienes son un referente de la producción historiográfica de nuestro país: Federico Navarrete y Mario Rufer.

La apertura y cierre del libro con dichos textos es un punto de partida de las reflexiones dispuestas en su interior. Ambos textos se ocupan de la posibilidad de múltiples temporalidades sociales, combaten las nociones de linealidad de la narración

moderna de la historia y muestran la complejidad de las escrituras sobre el pasado en sociedades como las nuestras.

Abrimos el debate con los cuestionamientos lanzados por Federico Navarrete, quien se pregunta “¿Por qué la conquista no puede ser pasado?”, reflexionando sobre los debates mediáticos sobre la conquista y el interés que hubo en el 2021 sobre dicho tema, cuando se rememoraba un acontecimiento central en la conquista de lo que hoy conocemos como México.

Por otro lado, la compilación termina con las preguntas lanzadas por Mario Ruffer a la historiografía contemporánea sobre las posibilidades de la escritura de la diferencia, y revisita el archivo poscolonial pensando en nuevas posibilidades para éste. El texto que cierra este libro, titulado “El tiempo histórico entre fantasma y sueño: afasias del archivo poscolonial”, cuestiona la centralidad de un tiempo único, unilineal, vacío y homogéneo.

En el marco de estos dos textos, organizamos cuatro bloques reflexivos que ponen en tensión perspectivas de la historiografía en diversos períodos históricos y que se ubican en espacios geográficos diversos, con preguntas complejas que rondan los sentidos de la alteridad, la diferencia y la otredad.

El primer bloque lo hemos nombrado “Repensar el México antiguo y colonial”, donde las y los autores lanzan nuevas miradas a problemas historiográficos de la historia anterior y posterior a la conquista, así como durante la Colonia, nombrando y examinando los ecos y apropiaciones de dicha historia en los siglos posteriores.

El bloque inicia con el texto de Federico Navarrete antes mencionado, donde propone que la conquista no puede ser pasado porque el entrelazamiento de mundos iniciado en 1519 sigue operando hoy, y aboga por una visión de la historia que no continúe con la visión hegemónica de Occidente y que sea capaz de tomar en cuenta las narrativas nativas de otros lugares, con sus propios cronotopos (configuraciones espacio-temporales).

En ese mismo sentido, Ángel Vásquez escribe sobre “La participación de Texcoco en la conquista”, con el interés de

comprender el proceso de la conquista desde la perspectiva de los grupos indígenas que participaron en ella. Esto naturalmente propicia una narrativa más compleja sobre el proceso, al romper la hegemonía de la mirada española y proponer una lectura crítica de otras fuentes de la época problematizando los mecanismos y costumbres de guerra mesoamericanos puestos en práctica por los indígenas aliados de Cortés.

En diálogo con dicha reflexión, se encuentra el texto de Martha Ortega, titulado “Moraga explorador de Alta California (1776-1823)”, quien vuelve a analizar la figura de los conquistadores, descentrando su geografía. En este caso Ortega revisita la figura de un conquistador del norte de México, lo que determina su participación, y plantea el sentido marginal y poco homogéneo en estas complejas y diversas figuras históricas. Ortega nos hace pensar que los procesos de conquista y colonización no se ubicaron únicamente en el siglo XVI, sino que se extendieron siglos adelante, y muestra cómo estos anónimos soldados de presidio novohispanos impusieron un orden colonial a los naturales de la Alta California, pero también padecieron la guerra.

Más adelante tenemos el texto de María Olvido Moreno Guzmán y Laura Filloy, “Engalanar el mérito”, que plantea un exhaustivo recorrido por el arte plumario en la época prehispánica, entretejiendo sus múltiples significados y pormenores. Al examinar puntualmente los diversos usos prácticos, simbólicos, metafóricos de dichos escudos, tanto en el mundo prehispánico como en los años posteriores al contacto con los europeos, las autoras proponen una manera de reconstruir los sentidos culturales que estos objetos portaban desde el punto de vista historiográfico.

Se trata de un conocimiento interrumpido, que es también el tema de Angélica Morales y Jaime Marroquín con los “Itinerarios interpretativos de Xochipilli, siglos XIX y XX”. Los autores presentan las maneras en las que la historiografía —primero novohispana y después mexicana— fue cambiando la visión de Xichipilli, la deidad mesoamericana asociada a las artes y el placer. Se hace una reflexión desde la historiografía de la ciencia sobre

las apropiaciones de las plantas medicinales y las formas en que han confrontado las perspectivas médicas y científicas hegemónicas. El trabajo pone de relieve cómo la historiografía del siglo XIX y principios del XX desestimó el valor que las plantas alucinógenas habían tenido en el mundo mesoamericano, para llegar a lo que nombran como “producción cultural de la ignorancia” en torno a los psicotrópicos y su consumo, que nos conduce de manera natural a la reflexión sobre cómo el conocimiento sobre el México antiguo está en una evolución constante.

Hacia el final de esta sección, Itzel Rodríguez Mortellaro estudia la manera en que el México posrevolucionario incorporó y resignificó elementos de la cultura prehispánica, al analizar la obra muralista temprana de Diego Rivera. En su trabajo señala que no fue una apropiación simple, sino que estuvo marcada por las preocupaciones y temas de debate social después de la lucha armada, que condujeron hacia la elaboración compleja de una nueva iconografía donde el pasado indígena adquirió una nueva potencia simbólica hasta convertirse en una esencia de la identidad nacionalista.

Este grupo de textos plantean la complejidad que los procesos de conquista le han significado a la historiografía, así como las múltiples disputas y apropiaciones sobre el pasado indígena, sus formas y conocimientos en las perspectivas sobre el pasado.

El segundo bloque, titulado “Alteridad, arte y medios”, agrupa varios trabajos que abordan los procesos de construcción la diferencia en soportes que van más allá de la escritura académica de la historia, como es el caso de las guías de viaje, el cine, el arte o incluso las intersección entre arte y gastronomía en torno al discurso identitario.

Elmy Lemus analiza cómo una guía de viaje del siglo XIX puede funcionar como una fuente historiográfica, en la medida que ilustra la manera de viajar y conocer el mundo en una época determinada. Demuestra que más que consejos para el viajero, estas guías ordenan una visión de mundo, en este caso entre Europa y el Medio Oriente. La autora se acerca a la noción de

imperialismo cultural, como ha sido planteada por Edward Said, como una manera de entender la complejidad de miradas entre las metrópolis y los países coloniales. Lemus demuestra que las guías turísticas decimonónicas construyen de manera compleja una retórica de la alteridad, puesto que establecen una visión jerarquizada del mundo en donde el occidente europeo intentaba reflejarse ufano y complacido al realizar una descripción de lo que consideraba como la precariedad civilizada del otro.

Por su parte, Israel Rodríguez analiza los usos de la historia en el cine al revisar cómo la producción cinematográfica del sexenio echeverrista construyó una visión del pasado, concretamente en el caso de la rebelión de Tomóchic, narrada primero por Heriberto Frías y filmada casi un siglo después por el cineasta Gonzalo Martínez. Demuestra que el mismo relato opera de maneras diferentes: la crítica literaria al porfiriato, convertida al cine se convierte en una manera de renegociar políticamente los márgenes. Así, la representación fílmica y la reelaboración de la historia se convierten en expresiones del poder político de las batallas contemporáneas por la historia.

Lucrecia Arcos induce la pregunta sobre cómo operan las imágenes cinematográficas en la noción de memoria al realizar el análisis de una película que entra de lleno en la problemática del mundo poscolonial africano. *Casa de lava*, cinta del cineasta portugués Pedro Costa que se adentra en las imágenes de la memoria, del desarraigo y del exilio que articulan la relación entre las colonias y sus exmetrópolis. El texto analiza cómo el director de la película construyó una película sobre el recuerdo y el desarraigo en clave femenina, puesto que en Cabo Verde, como muchos países de emigrantes, las mujeres ocupan una posición central en la dinámica social. Al analizar una película sobre los fantasmas de la colonización en Cabo Verde, Arcos incursiona en la estética de lo no dicho, de una espectralidad que constituye una forma silenciosa de memoria del colonialismo.

El trabajo de María Paz Amaro analiza los cruces entre arte y comida contemporáneos como signos de procesos identitarios

complejos, en donde artistas y activistas cuestionan los procesos de colonización y buscan generar mecanismos de resistencia cultural. Sigue con atención diversas piezas de arte contemporáneo mexicano que aluden a la comida, o bien la nueva presencia mediática de la alimentación *gourmet*. El surgimiento de una nueva cultura global establece también nuevas formas de colonización que delimitan estrategias de resistencia cultural que pasan tanto por el discurso estético como por la comida.

El último ensayo de esta sección está a cargo de Sofía Padilla, quien aborda la manera en que desde diversos medios digitales se construyen discursos comunitarios. Así, las comunidades imaginadas de Benedict Anderson adquieren una nueva dimensión en el mundo digital, aunque la autora matiza al entender que las nuevas comunidades digitales encuentran prácticas alternativas en donde la ensoñación puede permitir el “atrincheramiento identitario”.

El tercer bloque, “La memoria y sus lugares”, está conformado por cuatro ensayos que establecen un análisis sobre los espacios en los que se concentran diversos procesos de rememoración en la sociedad contemporánea, como acervos, documentos y memoriales.

Margarita Olvera alude a las estructuras significativas del mundo y su posición en torno a los acervos de conocimiento de sentido común. Analiza la idea de *concepto de conocimiento* como una cartografía que permite a actores sociales conducirse en la vida. Este análisis nos dirige hacia una reflexión sobre las aportaciones metodológicas para la historiografía. Preguntarse cómo se comprende y fundamenta conceptualmente la diferencia le permite abordar la manera en que históricamente los “encuentros de mundos” han implicado problemas de sentido que han intervenido en la construcción de las alteridades y, consecuentemente, en los procesos de exclusión y dominación.

Por su parte, Jimena Jaso analiza las construcciones de la memoria contemporánea en América Latina en torno a los memoriales. Entiende el proceso histórico con el que se construye-

ron, pero analiza también de manera crítica las omisiones en su discurso para señalar la forma en que los gobiernos asociados al resurgimiento de la democracia en América Latina han realizado una suerte de “monopolio de la memoria”, en donde la reivindicación de los derechos humanos de quienes fueron víctimas de las dictaduras también ha ocultado la agencia política revolucionaria y consecuentemente despolitizado a los militantes del pasado reciente.

Danna Levin y Laura Moya analizan los monumentos como dispositivos que concentran las luchas contemporáneas por la memoria. Al analizar la disputa por los monumentos entre las diferentes comunidades que conforman la sociedad actual de Nuevo México, Danna Levin demuestra cómo la memoria es un territorio en disputa, donde diversos actores sociales intentan pautar el recuerdo y a la vez legitimar posiciones políticas del presente.

Por último, Laura Moya ve a los monumentos y antimonumentos como geosímbolos, dispositivos encaminados a marcar la memoria colectiva. Por supuesto, son marcas en un territorio en disputa. Así, se apunta hacia una “geografía de la memoria” en la que no solo intervienen los monumentos, sino también el calendario de las festividades cívicas. Concibe a los antimonumentos como parte de una estrategia política contingente, capaz de articular distintas visiones, incluso distópicas, del futuro. Le interesa comprender la manera como se articulan esas representaciones de memoria en el espacio público. La dinámica monumento-antimonumento permite entender cómo se conforman las identidades sociales.

Cerramos nuestros recorridos historiográficos con un apartado que titulamos “Cambio en la mirada” que da cuenta de las transformaciones contemporáneas sobre la historia a raíz de su relación con la diferencia, desde perspectivas que cuestionan las estructuras hegemónicas que han tenido lugar en las diversas operaciones de construcción del pasado. Este último apartado refleja la profunda transformación en la práctica historiográfica

que ha cuestionado el lugar de poder de la escritura y ha trabajado con las miradas desde la diferencia o la otredad, específicamente desde los pueblos indígenas y comunidades que habitan en los márgenes, convirtiendo esas miradas en potenciales espacios de conocimiento y elaboración de narraciones sobre el pasado y del mundo.

Esta sección inicia con la perspectiva lanzada por María Isabel Martínez Ramírez en el texto titulado “Miradas nativas de una historia compartida: diálogos metodológicos entre la antropología y la historia”, quien desde los cruces de la historia con la práctica y la teoría antropológica construye una novedosa propuesta teórica-metodológica para acercarnos a las inscripciones sobre el pasado, pero también a la elaboración de conceptos y mundos de vida, de las experiencias nativas. Es importante destacar que esta propuesta se desarrolla a través de la intersección de los pueblos indígenas, en este caso los rarámuri, con las hegemonías estatales y culturales.

Dentro de esta propuesta es importante el aporte a la noción de “mirada nativa” que María Isabel Martínez Ramírez recupera como principio heurístico y conjunto de herramientas para que, desde las prácticas académicas, se pueda dialogar y restituir los puntos de vista de comunidades indígenas. Esta propuesta está acompañada por la elaboración y puesta en práctica de este principio en el trabajo documental con el pasado y la experiencia histórica rarámuri plasmada en los documentos oficiales contruidos por miradas indigenistas.

El marco del conflicto y las negociaciones de la historia indígena en su relación con el Estado y el análisis documental derivado de dicha relación es analizado metodológicamente con la intención de poder desentrañar esa “mirada nativa”, miradas otras, no como algo estático o exógeno, sino como posibilidad transgresora de los marcos académicos que han desestimado y negado a estas experiencias la posibilidad de construcción de conocimiento.

Para continuar con el debate del análisis de los cambios y rupturas de las prácticas historiográficas contemporáneas tenemos el texto de Alejandro Ramos Ortiz titulado “¿Qué tan profundo es el México imaginario? ¿Qué tan imaginario es el México profundo? Meditaciones sobre criollismo, blanquitud y pigmentocracia”, que visita de nuevo un tema complejo y espinoso de la historiografía mexicana, las discusiones sobre el racismo. Recuperando los aportes del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla y las teorizaciones del filósofo Bolívar Echeverría, Alejandro Ramos Ortiz se lanza a la revisión histórica y conceptual de las formas en que términos como criollismo, blanquitud y pigmentocracia han operado en la cultura mexicana. El texto transita desde las perspectivas de las élites en el poder y la conformación de ese “México imaginario” tipificado por Bonfil Batalla, en franca confrontación con la configuración del “México profundo”. Ese recorrido es desarrollado para comprender las formas de dominación en México y las posibilidades de la resistencia.

Estas tensiones no sólo se expresan en los ámbitos de la historia mexicana, el texto de Ana Nahmad da cuenta de la proyección latinoamericana de la diferencia y de los giros que también están cuestionando la escritura de la historia en países como Bolivia. A través de la revisión de la obra de la historiadora y socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, Nahmad recupera conceptos claves que pueden servir como espacios de renovación epistémica de la práctica historiográfica. Se recupera la trayectoria de esta historiadora representante de la historiografía crítica latinoamericana y sus aportes y giros historiográficos, desde sus acercamientos y renovación de la historia oral en el continente, con su trabajo con las organizaciones campesinas e indígenas en Bolivia y su participación en la fundación del Taller de Historia Oral Andina, hasta sus giros epistemológicos y propuestas de sociología de la imagen. El texto pone en el centro los debates sobre las posibilidades de lectura de una “reversibilidad histórica” y sus cuestionamientos al tiempo lineal de las narraciones históricas hegemónicas.

Frente a la tensión presente en torno a las imágenes de la otredad, Silvia Pappe pone sobre la mesa matices en torno a la crítica historiográfica y su relación con el presente. Analiza los debates en torno a representaciones estéticas del pasado que en su puesta en escena del presente crean debates por el lugar de su misma representación en el orden espinoso de “lo políticamente correcto”. Específicamente, analiza los debates en torno a la posibilidad de volver a representar *Otelo* de Shakespeare e historiza el conflicto de la representación contemporánea.

Finalmente, estas perspectivas en torno a las posibilidades alternativas en la narración histórica se cierran de forma contundente con el análisis de Mario Rufer en el texto titulado “El tiempo histórico entre fantasma y sueño: afasias del archivo poscolonial”. Como el título indica, plantea el tema de la afasia en su relación con la escritura y pensamiento de la historia, entendida como ese daño neurológico que afecta la capacidad de comprensión. Para Rufer nos encontramos ante un problema de los estudios históricos y sus posibilidades o no de comprender historias alternativas y dejar de concebirse como unívocos, universales y homogéneos. La primera tentativa es lanzada contra el vínculo entre grafía y dominio que ha signado nuestra disciplina, para preguntar por las otras formas que podrían concebirse en relación con experiencias temporales diversas. La alternativa es plantear una imaginación categórica frente a la imposibilidad de nombrar la diversidad de experiencias temporales en un “presente colonial”. Las conclusiones de Rufer se sustentan también en experiencias de trabajo con comunidades de la ciudad de México y las posibilidades de nombrar su propia historia y las múltiples memorias que la habitan. Es así que el sueño y lo fantasmagórico cobran lugar en la revisión de las experiencias contemporáneas de espacios diversos de narración del pasado, que confrontan las formas hegemónicas que los relatos de la modernidad han impuesto en las miradas sobre el pasado.

El texto de Rufer puede interpretarse también a través de la experiencia narrada al inicio de esta introducción. El viaje zapatista

puede leerse desde preceptos negados muchas veces en los discursos ortodoxos de la historiografía y que Mario Rufer pone sobre la mesa, como son las posibilidades de repetición histórica, la heterotemporalidad y la actualización de tiempos diversos que son puestos a prueba y actualizados con experiencias, como la llegada del escuadrón zapatista a Madrid, en la misma fecha en la que quinientos años atrás caía Tenochtitlan.

Este libro nos deja vislumbrar las tensiones y posibilidades que las experiencias de la otredad le imponen a los historiadores, planeando posibilidades para superar las afasias y cegueras operadas desde las formas tradicionales de escribir y construir el pasado. Nuestra intención es hacer una aportación a la investigación académica sobre las inscripciones de la diferencia en el relato historiográfico y en la memoria histórica. Esperamos que este conjunto de perspectivas permita mirar desde la diferencia los pasados que releemos y reescribimos en la contemporaneidad en conflicto que habitamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (introducción y traducción de Bolívar Echeverría). México, Editorial Itaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Durán, Norma. “La historiografía como una experiencia de lectura”, en José Ronzón (coord.), *Historiografía: nueve trayectorias*. México, UAM-Azcapotzalco, 2023.
- Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Bolivia, Plural, 1994.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Siglo XXI Editores, 2000.
- Hartog, François. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro* (trad. Daniel Zadunaisky). Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.

- _____. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007.
- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Paidós Básica, 61). Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.
- León Portilla, Miguel. *La visión de los vencidos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Semo, Enrique. *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*. México, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del Otro*. México, Siglo XXI Editores, 1992.

Cibergrafía

- Enlace Zapatista* [<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escuadron-421/>] (consultado el 10 de enero de 2023).

I

Repensar el México antiguo y colonial

¿Por qué la conquista no puede ser pasado?

Federico Navarrete Linares*

El tema de este trabajo se relaciona directamente con las preocupaciones centrales del posgrado en Historiografía de la UAM, pues se trata de una pregunta de teoría de la historia: ¿por qué la llamada conquista de México no es pasado?, ¿por qué no puede convertirse en pasado?

En 2019, celebramos el 500 aniversario de la llegada de la expedición de Hernán Cortés, y en 2020, los cinco siglos de la estancia de la expedición de Hernán Cortés en México-Tenochtitlan y del inicio de la guerra final que culminaría en 1521. En este periodo han quedado más que claras la actualidad, la vigencia, las pasiones y la identificación que generan estos eventos tan remotos en el tiempo. Temporalmente, la llamada conquista es mucho más distante que la independencia o la revolución, procesos que además dieron origen a nuestro orden nacional e institucional, pero de todas maneras, volvemos a los acontecimientos de hace 500 años como si fueran realmente nuestro origen y nuestra más directa explicación de quiénes somos, así como el fundamento de nuestras afiliaciones culturales y políticas.

Es muy frecuente, por ejemplo, que se afirme que Hernán Cortés es el padre de los mexicanos, o de la nacionalidad, y que Malinche, su madre. Como ha señalado Sandra Messinger Cypess, México es excepcional entre los países americanos por la

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

utilización de metáforas de parentesco para construir su origen nacional mítico,¹ estableciendo una filiación directa y siempre vigente con estos personajes, en abierta contradicción con los cinco siglos que nos separan.

Para demostrar y aprovechar esta cercanía, en 2019, inicié en la UNAM un proyecto de difusión histórica sobre la conquista, llamado *Noticonquista*,² cuya premisa central ha sido precisamente contar los sucesos de entonces, como si sucedieran hoy mismo, irlos relatando semana a semana para establecer una sincronía entre lo que sucedió entonces y lo que sucede hoy, a partir de las coincidencias en el calendario.

Cuando planteé esta idea, tenía la hipótesis de que podría encontrar una buena acogida, pero nunca me imaginé a qué grado. Cuando abrimos la primera cuenta de Twitter [*@Noticonquista*], y anunciamos nuestra intención de contar las noticias de la conquista como si fueran hoy, en menos de 2 días teníamos arriba de 5000 seguidores. Esto, a mi juicio, fue una demostración clara de que a muchas personas les parecía natural, casi lógica, casi inevitable, la idea de hablar de hace 500 años como si fueran hoy. O al menos no les resultaba descabellada o extraordinaria.

Esta naturalidad con que asumimos la llamada conquista como presente es el tema que discutiré desde un punto de vista teórico en este trabajo. También, desde luego, se podría analizar desde un punto de vista social y cultural, sobre todo centrándose en la manera en que la conquista constituyó formas de relaciones sociales y de dominación colonial que se han practicado en México desde entonces hasta hoy. Igualmente, podríamos discutir cómo muchas de nuestras prácticas políticas y epistemológicas siguen basándose en la idea de la imposición de un dominio unilateral del polo occidental, asociado de manera simplista al conquistador español, sobre todo aquello que no

¹ Sandra Cypess, *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*, University of Texas Press, 1991.

² Véase en <https://www.noticonquista.unam.mx>.

corresponde a él, asociado a los “indios vencidos”. Esta perspectiva no será desarrollada ahora, como tampoco tendremos espacio para abordar la construcción ideológica realizada en el siglo xx alrededor del “trauma de la conquista”, que utilizó una metáfora psicoanalítica para tratar de explicar ese pasado que no se va, que sigue presente y que no deja de generar “síntomas”, lo que demuestra justamente la incapacidad de los mexicanos para superarlo. Esta idea fue cuestionada en *Noticonquista* por Andrés Ríos, historiador de la psicología y la cultura *psi*.³ En cambio, nos concentraremos en dos reflexiones teóricas complementarias sobre la historia en sí misma que me parecen más pertinentes para esta publicación.

La primera reflexión propone que la conquista no puede convertirse en pasado porque los mundos históricos que se comenzaron a entrelazar, conocer y enfrentar en 1519 siguen haciéndolo hoy.

Mi propuesta, desde una postura que he definido como cosmo-historia,⁴ parte de la premisa de que hay una multiplicidad de mundos históricos, tanto los que existían y existen en lo que hoy llamamos México, como los que se han afincado en su territorio, provenientes de África, Europa, Asia y otros lugares. También cuestiona la capacidad de la historia supuestamente universal, construida desde Occidente, y que llama monohistoria, para incluir, comprender, asimilar y digerir completamente esos mundos históricos diferentes en su relato único, lineal y progresivo. Más allá de los relatos de esta monohistoria y de las representaciones de las historias nacionalistas que sustenta, siguen existiendo diferentes mundos históricos, o “cosmohistóricos.”

³ Andrés Ríos Molina, “México al diván: el trauma de la conquista”, en *Noticonquista* <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1834/1827>.

⁴ Federico Navarrete, “La cosmo-historia: cómo construir la historia de mundos plurales”, en Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (eds.), *Cosmopolítica y cosmo-historia: una antisíntesis*, Buenos Aires, SB Editora, 2021.

La cosmohistoria como planteo en *Historias mexicas*,⁵ cuestiona la existencia de esta historia única de la humanidad que se desarrollaría en el marco de una realidad universal compartida por todos los seres humanos. En suma, cuestiona la idea de la historia cosmopolita de Kant,⁶ y también de las filosofías de la historia de Hegel y de Marx, que son los fundamentos de la visión moderna de la historia occidental, el régimen de historicidad moderno, como lo definió Hartog.⁷ Cada uno de los mundos “cosmohistóricos” tiene sus propios cronotopos, es decir, sus propias configuraciones espacio-temporales que van mucho más allá de la simple dicotomía clásica entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico, porque generalmente implican la combinación de diferentes temporalidades en cada uno.⁸

Igualmente, cada mundo cosmohistórico tiene su propia definición de quiénes son los actores de la historia, que no son solo los seres humanos, sino también diversos tipos de agentes no-humanos (desde dioses hasta animales). De igual forma son tan diferentes las definiciones de lo que es ser humano, atravesadas por diferentes concepciones del género, la corporalidad, la relación con otros seres, que no pueden ser reducidas a la idea de la universal de “el hombre” que parte de los siglos XIX y XX y que siempre usaba el colectivo masculino para referirse a la totalidad de la especie.⁹

Si la monohistoria occidental hubiera sido capaz de deglutir y tragar completamente a los otros mundos históricos, a estos

⁵ Federico Navarrete, *Historias mexicas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Turner Ediciones, 2018.

⁶ Friedrich Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1987.

⁷ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007, p. 131.

⁸ Federico Navarrete, “Diálogo con M. Bajtin sobre el Cronotopo”, en Mariana Debal (ed), *Ixiptla*, Berlín, Bom día, Boa tarde, Boa Noite, 2014.

⁹ Federico Navarrete, “Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria”, en *Nikon Raten Amerika Gakakai (Anales del I. Japonés de Estudios Latinoamericanos)*, 2016.

diferentes cronotopos, a estas distintas formas de ser humano, la conquista sí podría convertirse en pasado, porque esos mundos hubieran muerto al ser absorbidos por ella, pero el hecho de que esos mundos históricos sigan vivos hace que la conquista no pueda quedar atrás.

La segunda reflexión aborda un asunto que se ha vuelto de gran interés en la historiografía y en la teoría de la historia en las últimas décadas: las diferentes relaciones que se tejen en el tiempo entre pasado, presente y futuro.

A partir del colapso de las utopías y de las grandes narrativas metahistóricas del siglo xx, Occidente ha descubierto que el futuro es histórico también y ha surgido una historia del futuro que estudia la manera en que los diferentes presentes imaginaron sus futuros y actuaron en función de estas expectativas, y luego las complejas maneras en que esos futuros imaginados se encabalaron con lo que realmente sucedió en el porvenir de esos pasados, creando diversas disonancias y consonancias.¹⁰

Esta es otra manera de explicar por qué 500 años después, la conquista no puede ser pasado: seguimos viviendo de alguna manera entre esos diferentes futuros que se han imaginado desde el siglo xvi, siempre encabalgados y en conflicto, y que siguen en juego y en intercambio también en el siglo xxi.

Como desarrollo en mi libro *¿Quién conquistó México?*, la conquista no debe ser entendida como un evento singular en una monohistoria, es decir, como un acontecimiento singular que forma parte de una narrativa histórica única o universal, incluso si consideramos que ese suceso fue clave en la misma historia universal —ya sea entendida en los términos cristianos del siglo xvi o en los términos ilustrados modernos de los siglos xviii, xix y xx.¹¹ Por el contrario, debemos entenderla como un conglomerado de eventos cosmohistóricos que acontecieron al mismo tiempo

¹⁰ Lucian Hölscher, *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

¹¹ Federico Navarrete Linares, *¿Quién conquistó México?*, México, Debate, 2019.

en los diferentes mundos históricos que entraban en contacto y que jugaron de manera diferente dentro de cada uno.

Estos eventos estaban relacionados de manera causal, sin duda, pero no de manera teleológica ni de sentido, es decir, no pertenecían a un devenir único, sino a varios, paralelos o incluso divergentes. Por ello, la interpretación cosmo-histórica, no busca establecer un relato compuesto de la verdad de eventos únicos y singulares, contruidos a partir de una concepción particular de la historia, de la humanidad y de la misma realidad física “natural”. Intenta más bien establecer negociaciones entre los diferentes mundos históricos, reconstruir la manera en que cada uno vivió esos diferentes eventos, a partir de sus relaciones causales, pero también de los diferentes marcos teleológicos y de sentido en que se insertaban. De esta manera negocia otro tipo de verdades que funcionen tomando en cuenta las diferencias irreductibles entre cada mundo histórico. Cualquier verdad que podamos generar no será la imposición unilateral de una concepción sobre las otras, sino debe ser una negociación entre estos diferentes mundos históricos.

Esta ha sido la base de la interpretación de la conquista que he construido y que resumiré ahora de manera muy breve. En primer lugar, rechazo la idea tradicional de este evento como la incorporación de los indígenas a la historia universal. Esta es una idea que surgió en el propio siglo XVI, en el marco de la historia trascendental de la salvación cristiana, pero se mantuvo en los siglos XVIII al XX con la idea de la historia universal de la humanidad; actualmente, sobrevive en las grandes narrativas de la historia evolucionista, estos relatos lineales y simplistas de la “evolución de la humanidad” que le gusta tanto escribir a las élites en situación de blanquitud del primer mundo.¹²

Todas estas visiones explican la llamada conquista de México y la conquista de América como la necesaria e inevitable incorpo-

¹² Jared Diamond, *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*, Madrid, Debate, 1998.

ración en el devenir histórico central de la humanidad, qué sucedía en el viejo mundo, de pueblos y personas que habían estado excluidos de la misma. Aunque violenta, esta incorporación es vista como inevitable y ultimadamente benéfica. Estos beneficios se definieron en términos cristianos en el siglo XVI, a partir de la conversión religiosa de los indígenas para la salvación de sus almas y de su incorporación a la monarquía española como súbditos; posteriormente se ha planteado en muchos otros términos: participación en un mundo superior tecnológicamente, su incorporación a la razón universal, como dirían Hegel y Marx, o incorporación a la modernidad y al progreso.

Sin embargo, el hecho es que la conquista no fue esta incorporación unilateral de los mundos de Mesoamérica en el mundo “único” de la historia universal, ni en 1519 ni más adelante. Fue, desde un principio, una compleja red de conexiones, un entramado de relaciones complejas y contradictorias entre mundos históricos plurales que eran inconmensurables. Esto quiere decir que ninguno de los participantes ni los españoles podían conocer por completo el mundo histórico de los indígenas, ni los indígenas podían conocer el mundo histórico de los españoles. Esto por establecer una dicotomía muy simple porque en realidad la relación era mucho más compleja. Existían también los mundos mediterráneos, moriscos, africanos, y los mundos históricos indígenas no eran uno solo, sino había una pluralidad, lo mismo que Occidente tampoco era la unidad que nos gusta imaginar.

Una dimensión de esta pluralidad de mundos que solemos ignorar es también la del género, pues las mujeres mesoamericanas interactuaron de manera autónoma y particular con los hombres y mujeres venidos de lejos.

Esto significa, entre muchas otras cosas, que los españoles que llegaron a México no representaban la totalidad de los mundos mediterráneos y occidentales, ni los traían consigo. De hecho, ni siquiera eran un muestreo representativo de ese “mundo occidental” al que solemos asociarlos. En realidad eran un montón de varones de clase baja, iletrados, provincianos, que

tenían muy escasas relaciones con las metrópolis culturales europeas y su pensamiento de “vanguardia”. Estaban lejos de ser representantes del humanismo y del espíritu renacentista, a cuyas virtudes —como empirismo, racionalidad, espíritu crítico— historiadores como Todorov atribuyen su victoria.¹³ Profesaban una ideología bélico-religiosa que ya era anticuada en su época, la de la guerra santa contra los paganos y los infieles, que vinieron a extender en América porque era el único lugar donde podían seguirla practicando.

Insistir en presentar y explicar a este pequeño contingente de varones marginales como plenos representantes de la “superioridad” del mundo cultural occidental, es en el fondo un razonamiento racista porque supone que por su simple origen continental o de linaje, más que por sus atributos particulares, este grupo de personas encarna en sí mismo todas las virtudes de un mundo. Sin embargo, sorprende cómo ese tipo de razonamientos se repiten una y otra vez en la historiografía hasta el siglo XXI, como en el caso de Enrique Semo¹⁴.

Lo que comenzó entre 1519 y 1521, entonces, no fue el encuentro entre dos mundos, sino el muy parcial, gradual y contradictorio entrelazamiento entre muchos más mundos en redes plurales y complejas. Tampoco fue la súbita integración de un mundo más pequeño, atrasado o aislado, a otro más grande. Fue el arranque de las interacciones ambivalentes entre diferentes mundos históricos, cada uno parte de extensos y complejos sistemas de intercambio. Por ello, el choque inicial, eso que llamamos conquista, tuvo desde su presente mismo, en sus sucesos y sus acciones, sus palabras y sus violencias, una pluralidad de sentidos y de interpretaciones.

Lo que llamaríamos los eventos históricos fueron experimentados de maneras contrastantes, y significaron, y significan, cosas

¹³ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

¹⁴ Enrique Semo, *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*, México, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

irreductiblemente distintas para los diferentes actores involucrados, mujeres y hombres, mesoamericanos, africanos, caribeños y mediterráneos, humanos y no humanos. Y estas experiencias, sentidos e interpretaciones sobrevivieron a los “hechos” de la conquista y se han mantenido desde entonces hasta la fecha.

El mejor ejemplo es la mujer y el personaje que conocemos como Marina, Malintzin o Malinche. En la versión tlaxcalteca de la conquista, vertida con gran consistencia en historias visuales como el *Lienzo de Tlaxcala*¹⁵ y escritas como “La Historia de Tlaxcala”¹⁶ y la “Descripción de Tlaxcala”¹⁷ de Muñoz Camargo, Malintzin es el personaje central de la conquista, su organizadora e impulsora.

El personaje Malintzin en este documento es por un lado la mujer intérprete Doña Marina, la esclava que los españoles recibieron como regalo y que se convirtió en su traductora y cuyo talento le permitió comunicarse con los gobernantes indígenas, a todo lo largo de estos dos años de la guerra. En mi libro *Malintzin, o la conquista como traducción* he intentado demostrar que su labor de traducción fue la llave de la comunicación entre los mundos inconmensurables y que su rostro femenino y mesoamericano, su carisma y su habilidad lingüística fueron tan importantes para el éxito de la alianza indígena-española como la hombría, el liderazgo y la capacidad bélica de Hernán Cortés y sus hombres.¹⁸

Bolívar Echeverría propuso que Malintzin tuvo una gran capacidad de codigofagia, lo que le permitió tomar elementos de los dos mundos para generar acuerdos y acciones comunes, generando un discurso que no pertenecía realmente a ninguno

¹⁵ Véase en [<https://lien zodetlaxcala.unam.mx>].

¹⁶ Diego Muñoz, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), México, CIESAS-Gobierno de Tlaxcala-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.

¹⁷ Diego Muñoz, “Descripción de la ciudad y provincias de Tlaxcala”, en René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México*, México, UNAM-IIA, 1984.

¹⁸ Federico Navarrete, *Malintzin, o la conquista como traducción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

de los mundos originarios.¹⁹ Tampoco, añadiría yo, a los hombres que creían controlarla.

Pero el personaje Malinche va más allá. Bernal Díaz del Castillo nos dice que Malinche era el nombre que los indígenas le daban a Cortés. De hecho, desde la primera conversación entre los tlaxcaltecas y los españoles, cuando estos se dirigen al capitán como Malinche, el autor usa ese nombre de manera sistemática en todas las conversaciones entre mesoamericanos y españoles.²⁰ Él mismo explica que el nombre Malinche era dado a Cortés porque era “el capitán de Marina”. Todo mundo ha dado por sentado que esto confirma que él mandaba sobre ella, aunque en la época, los militares se llamaban los capitanes y servidores de sus reyes. Esta seguridad se basa en una subordinación, considerada natural, del polo femenino e indígena al polo masculino y español.

Todo mundo lo ha creído desde entonces porque confirma las premisas básicas de la monohistoria: la supremacía de los hombres sobre las mujeres, la supremacía de los blancos sobre los indígenas, la supremacía de los guerreros sobre los indefensos, la supremacía de los que tienen un estatus de capitán sobre aquellos que tienen el estatus inferior de esclavo. Por eso, se ha inventado también la absurda leyenda del enamoramiento de Malintzin por Cortés, otra fábula de supremacía masculina y blanca, que la transforma en su instrumento.

Sin embargo, si examinamos con detalle las historias visuales indígenas del siglo XVI, tanto las tlaxcaltecas como las mexicas, por ejemplo, la del libro XII del Códice Florentino, Malintzin, la mujer traductora, siempre aparece en el centro, controlando las interacciones, y es tanto o más importante visualmente que el capitán español. El ser que se llamaba Malinche, a ojos de los mesoamericanos, bien podía ser principalmente la mujer: ella hablaba,

¹⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Siglo XXI Editores, 2000, pp. 25-26.

²⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), México, Editorial Patria, 1983, pp. 193-194.

entendía, negociaba, mientras que Cortés amenazaba con su violencia incontrolable, pero no podía comunicarse. La mujer no era simplemente un instrumento como lo ven los españoles, sino era la portavoz, la representante, la *ixiptla*, imagen viviente de un ser complejo que la integraba con su capitán. Sobre todo, ella controlaba la violencia de los españoles.

Se trataba de un ser dual como los que se construían en el ritual en Mesoamérica y entre otros pueblos amerindios, integrando seres de diversas calidades, humanas y divinas, animales e inmateriales. Ella era a la vez un ser masculino y femenino que incorporaba la identidad del capitán español, varonil, violento agresivo y temible, y la identidad de la mujer indígena, con su retórica excepcional y su belleza extraordinaria, con su don de lenguas.

Desde una perspectiva cosmohistórica es imposible decidir quién fue Malinche, el capitán español o la esclava mesoamericana, así como tampoco podemos saber si este ser complejo fue construido *a posteriori* o fue un personaje que se forjó entre 1519 y 1521 en la experiencia de la comunicación y la codigofagia. En realidad, fue, ha sido y sigue siendo todas esas cosas al mismo tiempo, un eje clave en las relaciones entre los diferentes mundos históricos que comunica, entonces como ahora.

Por eso, la disputa sobre el papel que jugó Malintzin durante y después de la llamada conquista, sigue siendo central en nuestra visión de esos eventos. De hecho, las brutales agresiones retóricas a las que fue sometida por los intelectuales mestizos del siglo xx en México, encabezados por Octavio Paz,²¹ son una demostración de cómo finalmente todavía en el siglo xx, es necesario sobajar y degradar a la mujer, “ponerla en su lugar”, para proceder a exaltar y confirmar la superioridad del hombre, sea el conquistador o el escritor. Porque en el siglo xxi, lo masculino no se ha acabado de imponer, ni lo femenino ha dejado de operar, por eso hoy todavía ella tiene que ser humillada y denostada

²¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, pp. 77-78.

hasta la abyección para cimentar el orden patriarcal racista del México contemporáneo.

En términos más abstractos, si hasta el día de hoy no podemos establecer la verdad objetiva de los personajes y los sucesos de hace 500 años es porque no existió una verdad objetiva de los personajes y los sucesos hace 500 años. Como resultado del entrecruzamiento entre mundos que eran plurales e inconmensurables cada uno construyó su propia verdad sobre ellos, pero la verdad de ninguno de estos mundos puede abarcar completamente la verdad de los otros.

Por eso debemos cuestionar particularmente la “verdad histórica” construida por Hernán Cortés en sus *Cartas de relación* y que ha constituido la base de lo que hasta la fecha llamamos historia de la conquista de México, lo que yo llamo más bien la visión colonialista de la conquista. Esta ha sido la versión dominante, seguida y apuntalada por los mejores historiadores de los últimos cinco siglos, todos hombres blancos, desde López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo, hasta Solís, Prescott y Thomas. Esta consiste básicamente en transformar en verdad histórica el argumento jurídico que Cortés tejió en sus cartas dirigidas al rey para demostrar la legalidad de sus acciones y los servicios que prestaba a la corona y para construir una verdad jurídica e institucional que le permitiera sacar provecho de acontecimientos tan complejos, y para él mayormente incomprensibles, de 1519 a 1521.

En esta ficción jurídica, él como gobernador de la nueva provincia había comandado todas las acciones en una implacable sucesión de actos jurídicos de alianza y guerra y los mesoamericanos solo fungían como súbditos y vasallos.²² La historia como disciplina académica, centrada en la escritura alfabética, la lengua española, y la cultura letrada, no ha podido escapar de esta invención jurídica de Cortés y ha transformado su trama argumentativa en una supuesta verdad histórica, la llamada conquista española de México.

²² Véase en [<https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2386/2386>].

Sin embargo, esta verdad “histórica” de la conquista sigue sin poder dar cuenta, sin poder subsumir, sin poder desplazar otras verdades de otros mundos históricos, versiones que se manifestaron en los discursos visuales de la historia indígena, en relatos y “leyendas” y, hasta el día de hoy, en los rituales y conmemoraciones de la memoria social de muchísimas comunidades, barrios y personas, desde los concheros hasta las danzas-teatro de conquista,²³ las canciones y leyendas.

Estas otras historias y memorias se centran en Malintzin, transformada en diosa, madre y reina, siempre cumpliendo un papel mediador; también, en la alianza entre los indígenas conquistadores y los expedicionarios. Existen diversos indicios que vinculan esta memoria con la elaboración que hicieron los tlaxcaltecas de estos acontecimientos en el siglo XVI. Ésta, por cierto, no es la visión de los vencidos porque los tlaxcaltecas desde luego no lo fueron, ni en ese siglo ni hasta el siglo XIX en que fueron convertidos en traidores. Como ellos, a la fecha, la mayoría de las comunidades que conmemoran la conquista se identifican como conquistadores, no como conquistados.

Podemos decir que la historiografía nacionalista mexicana académica lleva dos siglos combatiendo y tratando de subordinar, refutar y eliminar esas otras memorias históricas y sociales.²⁴ Si no las ha logrado vencer hasta la fecha es porque no tiene poder para hacerlo. Desde su fuerza institucional, desde la convicción de su propia superioridad epistemológica, no logra imponer su verdad sobre las otras verdades, sobre las otras memorias, sobre los otros mundos históricos que siguen existiendo en el presente. De hecho, en las últimas décadas, con la decadencia de los discursos nacionalistas y la emergencia de voces y actores más

²³ Carlo Bonfiglioli, “Las danzas-teatro de la conquista de México”, en *Noticonquista* [<https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2021-02/bonfiglioli-teatro-danza-final.pdf>].

²⁴ Federico Navarrete, “Cómo los historiadores mexicanos ‘vencieron’ a los indios”, en *Noticonquista* [<https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2021-04/navarrete-como-los-historiadores-final.pdf>].

plurales, su autoridad se ha hecho cada vez menor y las Academias han preferido atrincherarse en su elitismo.

Claro que esta es una versión muy simplificada de la pluralidad de tradiciones y memorias que vinculan a la llamada conquista de México con nuestro presente. La colonialista tiene una historia más compleja que no tenemos tiempo de ver con detalle, encabalgada entre los discursos jurídicos y los históricos, la historia cristiana y la historia moderna. Tampoco es única ni ha sido incólume. Bernal Díaz del Castillo, sin ir más lejos, muestra una fuerte influencia de la tradición tlaxcalteca, lo que lo distingue claramente de la versión de Cortés en puntos claves, particularmente en la importancia que atribuye a Malintzin.²⁵

Igualmente complejas y plurales son las diferentes historias y memorias sociales indígenas, todas relacionadas con las colonialistas, influidas e incluso controladas por actores españoles. Tradiciones y memorias que han sido continuadas y retomadas por grupos y personas que ya no necesariamente se consideran indígenas a partir de los siglos XIX y XX y que han sido reinventadas y reformuladas en múltiples ocasiones. De hecho, no conocemos bien el complejo desarrollo de estas tradiciones, orales y rituales, visuales y performativas, porque como finalmente no son “historia” con mayúscula, ni se escriben, ni son producidas por el tipo de varones blancos que son aquellos que han sido tradicionalmente los únicos autorizados para hacer historia, han sido mayormente ignoradas.

Me sorprende, por ejemplo, que Camilla Townsend, la historiadora que ha escrito la reconstrucción biográfica más completa y sugerente de la persona de Malintzin, afirme que su figura fue “olvidada” durante el periodo colonial porque no se le mencionaba en las obras escritas en lenguas europeas, ignorando o menospreciando la presencia de Malintzin en imágenes y documentos

²⁵ Federico Navarrete, “Bernal Díaz del Castillo, conquistador tlaxcalteca”, en *Noticonquista* [https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2020-10/navarrete_-_bernal_diaz_del_castillo_-_final.pdf].

escritos en lenguas indígenas, como la Relación de Querétaro, y en las tradiciones orales y rituales²⁶. Me parece un reflejo del logocentrismo inherente a la historia académica, que no ha dejado de identificar verdad con escritura y escritura con escritura alfabética.

Esta ignorancia o ceguera, sin embargo, no logra borrar la vigencia de estas memorias históricas, pues ellas se transmiten por medios orales, rituales y performativos que están, precisamente, más allá de los límites de la historia. Lo que más me impresiona, volviendo a la propuesta que realicé al principio de ver a la conquista como una relación social, es que aun hoy día la historia académica se empeña en ningunear e ignorar las otras versiones del pasado que existen en la sociedad mexicana a las que tacha de ignorantes, ideologizadas o manipuladas, para poder afirmarse como la única dueña de la verdad histórica, para intentar preservar su autoridad. La operación es análoga a la que realizaron los escritores mestizos varones con Malintzin, pues en este caso tampoco la historia colonialista ha podido eliminar ni subordinar a las otras memorias históricas, sino que las combate y subordina continuamente.

Desde esta perspectiva cosmohistórica, la visión de los vencidos debe comprenderse como un producto de la historiografía moderna mexicana del siglo XX, que no tiene que ver de forma directa con la manera en que los propios pueblos indígenas hablaban o recordaban la conquista en el periodo colonial.

La obra y el concepto histórico de León-Portilla tuvo el significativo impacto de incluir a las historias escritas en alfabeto latino por autores mesoamericanos en el canón de las fuentes históricas reconocidas, antes ocupado casi exclusivamente por las historias escritas por españoles. Sin embargo, al incluir las versiones tlaxcaltecas al lado de las mexicas, mantuvo la supremacía de la versión colonialista, subordinando a los indígenas conquistadores.

²⁶ Camilla Townsend, *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México*, México, Ediciones Era, 2015.

La última consecuencia de una interpretación cosmo-histórica de la conquista es que debemos renunciar a la idea de que puede existir una sola narración de los eventos de 1519 a 1521 por más que los podamos organizar cronológicamente y los podamos ligar causalmente, pues también se encadenaron de manera causal e intencional con varios mundos históricos inconmensurables y estos a su vez determinaron los mismos eventos.

Por eso no son reducibles a un discurso lineal, único, monológico, por más que este pretenda generar verdades universalmente válidas y que se esfuerce por abarcar los “puntos de vista” de los mundos que se enfrentaron. Se ha comprobado una y otra vez, en 500 años, que todo intento de hacer una historia cronológica y lineal de la conquista termina reproduciendo la ficción jurídica de Cortés, pues él fue quien experimentó e inventó esa forma de contar y vivir esa historia.

De ahí la necesidad de abandonar este tipo de narrativa histórica y experimentar con otras formas dialógicas, polifónicas de narración, como tratamos de hacer en *Noticonquista*. Estas no deben tener como objetivo final llegar a una verdad única, que sabemos es imposible, sino que deben mostrar las confrontaciones y las negociaciones de las verdades siempre subjetivas. Deben utilizar procedimientos epistemológicos que no subordinen interpretaciones, ni delimiten de manera prematura lo que es historia y lo que no es historia, lo que es “verdad” de lo que no es “verdadero”. Esto no implica dejar de ejercer la crítica histórica, pero sí implica utilizarla de una manera diferente, dejar atrás el logocentrismo, la identificación entre escritura y verdad, y sobre todo, no instrumentalizar la crítica como una herramienta de dominación de una versión sobre las otras.

El otro tema que abordaré es la multiplicidad de futuros de eso que llamamos conquista. En los últimos 30 años, a partir de las reflexiones de Koselleck²⁷ y de Hartog sobre los cambios

²⁷ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1993.

históricos en los futuros y más específicamente de la investigación de Lucian Holscher,²⁸ se ha construido una nueva historia del futuro. Estas investigaciones se pueden conectar de manera fructífera con la propuesta que ha hecho Jörn Rüsen sobre cómo “mejorar el pasado”, recuperando los excesos de posibilidad, los futuros no realizados que han inspirado siempre las acciones humanas.²⁹

Juntando estas ideas podemos plantear que en cada momento se construyen diversos horizontes de expectativas, o visiones del futuro, que se convierten en objetivos de la acción racional de las personas y otros agentes. Por racional aquí entendemos una acción orientada a fines, siguiendo a Weber.³⁰ Como esas expectativas y esos porvenires nunca se cumplen cabalmente, se generan dialécticas complejas entre los futuros que realmente acontecieron y los que fueron imaginados. Los primeros, pese a producir incontables decepciones y ajustes en las expectativas, no logran por ello anular, o eliminar, las esperanzas asociadas al porvenir por los diferentes actores históricos. Por eso el pasado siempre conserva lo que podríamos llamar un excedente de futuros incumplidos, pero no por eso carentes de valor y de fuerza de atracción, y tampoco de pertinencia y de vigencia a lo largo del tiempo frente a los porvenires reales y diferentes que no han dejado de acontecer.

Esos excedentes son los que permiten mejorar el pasado, según Rüsen, en primer lugar, porque hacen que el pasado nunca quede por completo fijo y cerrado, como pretende el historicismo. Siempre permanece abierto porque esos excesos de futuro en el pasado también se transmiten en el tiempo y se pueden

²⁸ Lucien Hölscher, “Historische Zukunftsforschung. Zur Einführung in ein neues Forschungsfeld”, en *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*, Lucian Hölscher, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009.

²⁹ Jörn Rüsen, “¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en la historia”, en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM-Iztapalapa, 2003.

³⁰ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Johannes Winkelman (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

relacionar con el presente, modificando los dos tiempos y nuestra idea del devenir entre ellos. Esto se vincula con las reflexiones de Walter Benjamin en sus “Tesis sobre la historia” cuando hablaba de los momentos-ahora y de la relación no lineal entre los instantes mesiánicos.³¹

Una concepción muy similar ha sido desarrollada por el pensamiento histórico afroamericano, que privilegia cada vez más la potencia histórica explicativa y política de mantener y fortalecer el vínculo entre las opresiones del pasado esclavista y las del presente racista, así como de establecer un puente interpretativo y expresivo entre las esperanzas y prácticas de liberación del pasado y las luchas del presente, como ha planteado Saidiya Hartman.³²

A partir de estas premisas, reflexionaremos ahora sobre la relación entre los diferentes futuros que se construyeron en la llamada conquista entre 1519 y 1521, y también sobre la relación entre esos futuros pasados y los futuros realmente acontecidos en los cinco siglos subsecuentes.

Todas las interpretaciones históricas de la conquista la conciben como un evento fundador que marcó una división tajante en el tiempo, por eso hablamos con tanta naturalidad del mundo prehispánico y del mundo colonial. Este parteaguas incuestionable es consagrado en la arquitectura de los museos, en la conformación disciplinaria y burocrática de las instituciones académicas, arqueológicas e históricas, en otras mil formas. Por ello la llamada conquista es también una generadora permanente de futuro.

La imaginaria “victoria absoluta” de los españoles —una construcción del siglo XIX y XX— funda de manera incuestionable un solo futuro particular para lo que “será” México, el de la monohistoria occidental, el de un orden social único, el colonizador; un futuro singular que ha sido la base de los sucesivos progresos

³¹ Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Ítaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

³² Saidiya Hartman, *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

prometidos por los regímenes políticos modernizadores. También ha sido la base del dominio epistemológico de las ciencias de tradición occidental, que se conciben como las únicas capaces de generar conocimiento científico moderno, de “vanguardia”.

Esta capacidad de generación de futuros de la conquista es fundamental, en el sentido más literal del término, porque cada vez que un autor establece su genealogía social, de clase, de raza o intelectual con relación a los eventos del siglo XVI se está colocando como el porvenir de ese pasado, se legitima a sí mismo como el futuro inevitable de aquello que sucedió en el siglo XVI.

Desde el punto de vista de la cultura ilustrada mexicana, por ejemplo, la conquista es el momento en que la cultura occidental se convierte en la cultura hegemónica y dominante en México, y a partir del cual cualquier posibilidad discursiva, de generación de conocimientos de creación de verdades, de prestigio social vinculado con la labor intelectual pasa exclusivamente por ella, superando necesariamente otras formas políticas culturales sociales, las de las culturas indígenas, de las culturas africanas, de las culturas populares y siempre plurales. También, para volver a la perspectiva de género, la conquista sería el momento en que se estableció de manera tan violenta como irreversible el dominio de los varones españoles blancos sobre las mujeres indígenas que parirían a la futura raza mestiza.

En todas estas visiones generalizadas y dominantes en la cultura mexicana, nosotros somos el producto de una convergencia entre el futuro que crearon e imaginaron los españoles, los conquistadores del siglo XVI, y el futuro que realmente aconteció. Esa convergencia define y justifica la hegemonía y dominación de la cultura europea, la cristianización y la occidentalización de México. Por ello es importante reconocer que se trata de una construcción ideológica que confirmamos cada vez que asumimos que los conquistadores españoles tenían razón, que estaban del lado correcto de la historia, ya sea porque traían la verdadera religión o porque sabían leer signos mejor que los mexicanos, como dice Todorov, o porque tenían armas superiores, como

afirma Townsend, entre muchos otros, o porque tenían una organización social más compleja o evolucionada como dice Semo.

Cualquier elemento de superioridad que elijamos pasa a ocupar el papel central en esta narrativa teleológica y sirve para establecer un futuro único e inevitable, el de la confirmación de esa misma superioridad en la persona o grupo que lo construye. Porque quien emite esta interpretación se coloca como heredero, como poseedor de esa misma superioridad en su relación con las otras personas con las que convive en el siglo XXI.

De esta manera, la imaginaria confluencia de futuros convierte cualquier afirmación de superioridad española en la conquista del siglo XVI en la confirmación de una superioridad de la lengua española, de la cultura occidental de élite, en el siglo XXI, basada a su vez en la supuesta superioridad que se estableció una vez y para siempre en el siglo XVI. Se genera así una tautología temporal, un movimiento temporal circular que paradójicamente se presenta como confirmación de una verdad histórica lineal e irreversible. Desmintiendo esta supuesta linealidad, y la idea de que hay que dejar “atrás” la conquista, cualquier cuestionamiento a lo que sucedió en el siglo XVI es percibido en el siglo XXI como una amenaza directa a las hegemonías y a los poderes que se ejercen hoy.

La impaciencia, incluso la intemperancia, de quienes se enojan con los cuestionamientos a la imaginaria superioridad de Hernán Cortés, a la inventada “victoria española” y a la exagerada destrucción de los mundos indígenas, se debe a que la posibilidad de que haya otra lectura, otro futuro de esos acontecimientos, es concebida como una amenaza directa al “único” futuro que, supuestamente, se estableció en el siglo XVI. Esta es otra manera en que el pasado, el presente y el futuro de eso que llamamos la conquista de México se ligan de una manera inextricable. Este nudo temporal es inseparable de las relaciones sociales de conquista que justifica, y mientras ellas existan, no podremos deshacerlo.

Por otro lado, la idea de que los conquistadores tenían razón histórica, los coloca en una posición de dominación, los convierte

en los actores determinantes de la conquista, los únicos que sabían ver hacia adelante. En contraste, el propio Cortés construye la representación negativa de los indios como supersticiosos, como incapaces de entender lo nuevo, pues si los españoles tienen razón ellos deben estar equivocados. De esta manera funciona el binomio Cortés-Moctezuma en la ficción jurídica que tejó Cortés en sus *Cartas de relación*: el “emperador azteca” aparece como un pusilánime y cobarde que no supo qué hacer, que no supo definir un futuro para su pueblo, porque esa es la única manera en que podemos creer que el capitán español estaba en control de los acontecimientos y que él era el único que definía el futuro para los expedicionarios, sus incontables aliados y los atacados mexicas. A partir de ahí, la imaginaria convergencia de los futuros hace que la dominación occidental sea vista como la causa más eficaz y como el único e inevitable resultado de la conquista.

De esta manera, en una inversión explicativa en la que incurren todos los autores de la versión colonialista de una manera u otra, se explica el pasado en función de su supuesto futuro. Como se da por hecho que la dominación occidental se estableció de manera tajante y completa, a partir de 1521, entonces se explica la conquista misma (lo que pasó entre 1519 y 1521), que es anterior cronológica y lógicamente a esa dominación en función de lo que vino después. Es por eso que la mayor parte de las explicaciones de la conquista son en realidad retroactivas, explican el pasado en función del futuro que vino posteriormente. Esta inversión temporal y causal (explicar las causas por las consecuencias) desdice desde luego todas sus pretensiones de positivismo histórico y de ser sistemas explicativos que combinan la causalidad mecánica y la cronología lineal.

Estas operaciones ideológicas de convergencia sirven también para establecer una divergencia contraria y de dimensión equivalente: la diferencia absoluta entre los posibles futuros imaginados por los indígenas del siglo XVI con los futuros que realmente les advinieron. Esta es la idea central de la visión de los vencidos: define la concepción que tuvieron los indígenas del

futuro que les esperaba con los españoles únicamente en los términos de la “superstición”, retomando la fábula cortesiana, y de esa manera la descalifica de antemano y la convierte en una explicación de su inevitable derrota, tanto en 1521 como después.

Solo dentro de esta lógica retroactiva tiene sentido que León-Portilla, hace 50 años, haya incluido a los tlaxcaltecas entre los vencidos de la conquista, anulando de un plumazo toda posible concepción de futuro que hubieran podido tener como vencedores, como partícipes dominantes en el régimen colonial.

Una idea similar surge, con frecuencia, en las conferencias en las que planteo que los actores fundamentales de la llamada conquista fueron los tlaxcaltecas y los indígenas conquistadores. Según me replican muchas personas, su iniciativa y su pretensión de dominio y victoria fueron fallidas, porque el futuro no les deparó lo que su victoria prometía. Los indígenas conquistadores bien pudieron imaginar un futuro en el que ellos iban a ser triunfadores, pero en la realidad terminaron vencidos como todos los indios. Esta divergencia absoluta, como la convergencia inversa que la sustenta entre los futuros españoles, es una elaboración ideológica del siglo XIX y XX que tampoco responde a las realidades del siglo XVI.

Más allá de señalar las distorsiones en ambas, es interesante notar cómo esta visión también explica el pasado en función del futuro porque hechos posteriores se utilizan para comprender y modificar los hechos anteriores. Al afirmar retrospectivamente que los indios se equivocaron, reducimos su capacidad de iniciativa y de acción hacia el futuro, durante los años mismos de 1519 a 1521, y los confinamos así al papel de títeres “manipulados” por los españoles.

La consecuencia última de esta postura es la cancelación de cualquier futuro indígena a partir de la conquista. De manera paralela al concepto de lo “prehispánico” implica que, a partir del 13 agosto 1521, los indígenas dejaron de tener futuro en nuestro país y ya solo pudieron ser pasado. Desde entonces, el porvenir perteneció únicamente a aquellos que no son indígenas y el único

prospecto que les restó a ellos fue aculturarse, incorporarse, subordinarse y, por ello, dejar de ser indígenas. A la fecha, nuestra medida común de la “indigenidad” de una práctica o elemento cultural es siempre la referencia al pasado prehispánico, no una relación con otros posibles presentes y futuros indígenas.

Más allá de esta imaginaria convergencia completa entre los futuros españoles y la igualmente imaginaria divergencia absoluta de los futuros indígenas, vistas más de cerca las cosas son más ambiguas. En ambos bandos hubo profundas divergencias entre los futuros imaginados en el siglo XVI y el futuro que vino después. Nadie puede dudar que cuando decidieron aliarse con los expedicionarios españoles en 1519, los tlaxcaltecas no podían tener idea de cuál iba a ser la naturaleza del régimen colonial que se establecería varias décadas más tarde. Nada en su tradición cultural y política les permitía imaginar la imposición de un régimen racista y excluyente que terminaría por subordinar a todos los nativos de la Nueva España de manera sistemática, y contra el que iban a tener que resistir a lo largo de los siguientes 300 años.³³

Al mismo tiempo, debemos admitir que los conquistadores mismos, empezando por el propio Hernán Cortés, tampoco vieron cumplida su visión del futuro: ellos querían establecer en la Nueva España un régimen señorial racializado en el que los indígenas serían para siempre sus siervos o encomendados, en los que ellos iban a ser por siempre unos señores feudales, viviendo una fantasía de privilegio señorial que era imposible ya vivir en la península Ibérica.

Por ello podemos decir que los conquistadores se equivocaron de manera más contundente e inmediata que los propios tlaxcaltecas: al cabo de dos generaciones, ninguno de ellos tenía encomiendas y su grupo social había virtualmente desaparecido como estamento dominante en la Nueva España. El futuro

³³ Federico Navarrete Linares, “Las historias tlaxcaltecas de la conquista y la construcción de una memoria cultural”, en *Revista Iberoamericana*, 2019.

cumplido de la dominación de la corona española no fue, para nada, el futuro que ellos imaginaban.

Tampoco se cumplió, si nos vamos a eso, el futuro que imaginaba Carlos I, quien pensaba que con las riquezas de las Indias iba a derrotar a los protestantes y establecer una hegemonía duradera como emperador. En última instancia, el futuro de la dominación occidental, que se impuso entre los siglos XVI y XIX, no hubiera podido ser predicho por ninguno de los actores sociales del siglo XVI. La ilusión de la continuidad y de la convergencia de los futuros europeos es un efecto falso de la visión teleológica de la monohistoria.

Reconocer las divergencias entre las diferentes visiones occidentales del futuro y los futuros realmente acontecidos es fundamental para romper esa falsa linealidad histórica, esas explicaciones retroactivas, en función de consecuencias, que nos impiden realmente comprender la conquista a partir de sus causas.

Por otra parte, del lado indígena, encontramos más convergencias entre los futuros imaginados en el siglo XVI y lo que sucedió de las que solemos reconocer. Por eso resulta fundamental conocer más a fondo la memoria histórica construida por los tlaxcaltecas en el siglo XVI y la manera en que se reprodujo y se difuminó por toda la Nueva España, no solo como una representación del pasado, sino como un proyecto de futuro para los indígenas conquistadores.

No creo exagerar demasiado al afirmar que esta visión construida por los tlaxcaltecas fue una de las visiones hegemónicas de la conquista en la sociedad novohispana de los siglos XVI al XIX, al menos entre la mayoría indígena, aunque también influyó sobre los conquistadores como Bernal Díaz del Castillo.

En ese sentido, la cristianización y el reconocimiento a la corona deben comprenderse como parte de los proyectos de futuro de los indígenas conquistadores y no solo como una imposición unilateral de los futuros españoles. Por eso la primera labor de la historiografía nacionalista del siglo XIX fue agredir y destruir esa memoria social, y su capacidad de generar futuros,

para imponer una nueva hegemonía occidental, centrada en los futuros definidos por la modernidad.

Y hoy, cinco siglos después, los pueblos indígenas, los afroamericanos, las diferentes colectividades que han llegado a México, que no son todas europeas, siguen construyendo memorias propias, siguen generando futuros particulares. Y sus representaciones del porvenir siguen sin reducirse a las representaciones hegemónicas de las élites occidentales.

Más allá de la insistencia ideológica de ciertos círculos privilegiados, no existe la convergencia entre el futuro español del siglo XVI y nuestro presente. Lo que tenemos en la actualidad — como hace 500 años— es una convivencia de diferentes futuros a lo largo del tiempo y en el presente, y un mosaico de convergencias-divergencias con las realidades históricas que es mucho más complejo de lo que solemos imaginar.

Por eso mismo, volviendo a las reflexiones de Jörn Rüsen, el ayer de la conquista se puede mejorar, se puede modificar, precisamente porque tiene estos futuros que no han sido suprimidos, subordinados ni avasallados 500 años después. Sigue teniendo esas potencialidades diferentes que hacen que la conquista no esté ganada de manera definitiva por quienes nos quieren convencer que la ganaron, y que tampoco esté perdida de una vez por todas para quienes nos quieren convencer que la perdieron.

El día de hoy, en su compleja imbricación de pasados, presentes y futuros, la llamada conquista sigue siendo una relación, un entrelazamiento conflictivo entre mundos históricos inconmensurables y sigue siendo pues la convergencia y divergencia entre futuros cuyas potencialidades distan mucho de estar agotadas.

A mí me emociona personalmente pensar que el trabajo de reflexionar sobre lo que sucedió hace 500 años tiene y puede tener injerencia muy directa sobre lo que sucede en México en el siglo XXI. Porque la suerte no está echada: si la conquista no es pasado, sino sigue siendo presente, significa que la podemos seguir combatiendo, que podemos seguir buscando otros pasados, otros presentes y otros futuros, que no consistan solo en la

imposición unilateral de una verdad sobre las demás, de una historia singular sobre la riqueza infinita de otros mundos históricos.

Tal vez todavía podemos encontrar, en esos años turbulentos, de la mano de figuras como Malintzin, formas diferentes de convivir en lo social, desde luego y de manera fundamental, pero también en nuestra producción de conocimiento, en nuestra reflexión intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, Editorial Ítaca-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008 (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría).
- Bonfiglioli, Carlo. “Las danzas-teatro de la conquista de México”, en *Noticonquista* <https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2021-02/bonfiglioli-teatro-danza-final.pdf>, 2021 (acceso el 2 de febrero de 2022).
- Cypess, Sandra M. *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin, University of Texas Press, 1991.
- Diamond, Jared. *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*. Madrid, Debate, 1998.
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Carmelo Sáenz de Santa María (ed.). México, Editorial Patria, 1983.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Siglo XXI Editores, 2000.
- Hartman, Saidiya V. *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*. Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007.
- Hölscher, Lucian. *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

- _____. “Historische Zukunftsforschung. Zur Einführung in ein neues Forschungsfeld”, en *Semantik der Leere. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft*. Lucian Hölscher, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, pp. 131-156.
- Kant, Immanuel. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1993 (Paidós Básica, 61).
- Muñoz Camargo, Diego. “Descripción de la ciudad y provincias de Tlaxcala”, en René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI*: México, vol. 4. México, UNAM-IIA, 1984, pp. 229-269.
- Muñoz Camargo, Diego. *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*. México, CIESAS-Gobierno de Tlaxcala-Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Navarrete Linares, Federico. *¿Quién conquistó México?* México, Debate, 2019.
- _____. “Bernal Díaz del Castillo, conquistador tlaxcalteca”, en *Noticonquista*. https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2020-10/navarrete_-_bernal_diaz_del_castillo_-_final.pdf, 2020 (acceso del 30 de enero de 2022).
- _____. “Cómo los historiadores mexicanos ‘vencieron’ a los indios”, en *Noticonquista*. [<https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2021-04/navarrete-como-los-historiadores-final.pdf>], 2021 (acceso el 15 de enero de 2022).
- _____. “Diálogo con M. Bajtin sobre el Cronotopo”, en Mariana Debal (ed.), *Ixiptla*. Berlín, Bom día, Boa tarde, Boa Noite, 2014, pp. 1-17.
- _____. *Historias mexicas*. México, Instituto de Investigaciones Históricas-Turner Ediciones, 2018.
- _____. “La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales”, en Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (eds.), *Cosmopolítica y cosmohistoria: una antisíntesis*. Buenos Aires, SB Editora, 2021, pp. 23-39.

- _____. “Las historias de América y las historias del mundo: una propuesta de cosmohistoria”, en *Nikon Raten Amerika Gakkai (Anales del I. Japonés de Estudios Latinoamericanos)*, 2016, pp. 1-31.
- _____. “Las historias tlaxcaltecas de la conquista y la construcción de una memoria cultural”, *Revista Iberoamericana*, 2019, vol. 19, núm. 71, pp. 35-50.
- _____. *Malintzin, o la conquista como traducción*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021 (México 500).
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970 [1950-59].
- Ríos Molina, Andrés. “México al diván: el trauma de la conquista”, en *Noticonquista*. https://www.noticonquista.unam.mx/sites/default/files/2019-11/rios_molina_-_mexico_al_divan_-_final.pdf, 2019 (acceso el 10 de enero de 2022).
- Rüsen, Jörn. “¿Puede mejorar el ayer? Sobre la transformación del pasado en la historia”, en Gustavo Leyva (coord.), *Política, identidad y narración*. México, UAM-Iztapalapa, 2003, pp. 477-501.
- Semo, Enrique. *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*. México, Siglo XXI Editores-Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del Otro*. México, Siglo XXI Editores, 1992.
- Townsend, Camilla. *Malintzin. Una mujer indígena en la conquista de México*. México, Ediciones Era, 2015.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Johaness Winckelman (ed.). México, Fondo de Cultura Económica, 1984 [1944].

La participación de Tetzcocho en la conquista. Un acercamiento desde los procesos y las dinámicas mesoamericanas

Sergio Ángel Vásquez Galicia*

INTRODUCCIÓN

Actualmente es de suma importancia dar voz a la explicación de las conquistas de los pueblos mesoamericanos desde el sistema de creencias, los procesos históricos, las dinámicas políticas, los actores sociales y el enfoque indígena.

A partir del análisis de códices, historias, relaciones y documentos de archivo elaborados por los indígenas coloniales, se busca destacar a los grupos mesoamericanos como los protagonistas de su historia y no como espectadores. Este enfoque nos debe llevar a una mejor comprensión de un proceso histórico complejo, pues en la actualidad la mayoría de estudios siguen centrados en la mirada española de la conquista.¹

Este trabajo se suma a la explicación de la conquista desde la perspectiva indígena. Abordaremos un caso muy importante,

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Véase Laura Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2007.

pero poco estudiado: el tetzcocano.² Recordemos que en 1428, Tetzco se convirtió en uno de los centros políticos más relevantes de la Cuenca de México, después de derrotar, en alianza con Tenochtitlan y otros pueblos de los lagos y del valle de Puebla-Tlaxcala, a los tepanecas de Azcapotzalco.³ Un par de años más tarde, formó parte de la poderosa Excan Tlahtoloyan, junto con Tenochtitlan y Tlacopan, que para 1520 había impuesto su sistema tributario en buena parte de Mesoamérica.

Los tetzcocanos conocían bien a los tenochcas, a su ciudad y su potencial bélico. Como parte de la alianza tripartita, estaban al tanto de las características geográficas de las provincias que tenían sometidas, de sus rutas de acceso, de las dinámicas políticas en cada localidad y del funcionamiento del sistema tributario. Dominaban las formas efectivas de hacer la guerra en cada región, y contaban con amplios recursos, humanos y materiales, para emprender conquistas. Así, el caso tetzcocano ofrece múltiples ventajas para conocer con profundidad de qué forma los procesos y dinámicas indígenas definieron el sometimiento de los pueblos mesoamericanos.

Proponemos que fueron los conflictos por el poder entre facciones tetzcocanas los que concretaron su peculiar alianza con los castellanos; que gracias a la colaboración de los aculhuas, las conquistas en Mesoamérica se desarrollaron siguiendo las formas de hacer la guerra establecidas por la Excan Tlahtoloyan, y que el sometimiento de pueblos fuera de la Cuenca de México fue

² Pablo García Loaeza, “Tetzco en la Conquista”, en Javier Eduardo Ramírez López (coord.), *De Catemahco a Tetzco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*. Texcoco, Diócesis de Texcoco, 2017, pp. 93-117. La etimología de Tetzco es discutible, sin embargo, en este trabajo se emplea el nombre para dar cuenta de la ciudad de tiempos mesoamericanos, a diferencia de su variante Texcoco que se refiere a la ciudad durante el siglo XIX. Véase Javier Eduardo Ramírez López, “Estudios de Tetzco y Tezcoco”, en Javier Ramírez (coord.), *De Catemahco a Tetzco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*, p. 23.

³ Véase Clementina Battcock, *Construcciones y significaciones de un hecho histórico, La guerra entre México-Tenochtitlan y Azcapotzalco*, Saarbrücken, Lap Kambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011.

considerado como un proceso de reconquista de aquellos que se habían rebelado a la alianza tripartita, y no como un proceso de pacificación española.⁴

LA INTRODUCCIÓN DE LOS CASTELLANOS AL SISTEMA DE ALIANZAS MESOAMERICANO

En la historiografía de tradición española, las alianzas con los centros políticos indígenas son planteadas como consecuencia de las acertadas decisiones de Hernán Cortés (1485-1547), que supo aprovechar los conflictos contra los mexicas en su favor.

No obstante, las cosas son distintas en las obras de tradición indígena. En ellas se destaca que fueron los naturales (gobernantes, funcionarios y traductores) quienes decodificaron para los españoles el funcionamiento del sistema de alianzas mesoamericano. Asimismo, las obras de autores indígenas dan cuenta de que los intereses locales y los procesos políticos que atravesaba cada pueblo fueron determinantes en la concreción de las alianzas. Es bien conocido, por ejemplo, que los cempoaltecas se unieron a los castellanos (junio de 1519) para sacudirse el dominio de la Excán Tlahtoloyan, y que los tlaxcaltecas (septiembre de 1519) lo hicieron para derrotar a sus grandes rivales: los mexicas.⁵

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (c. 1574-1650) conoció con detalle, a través de las fuentes a las que tuvo acceso (códices, historias, relaciones, cantos y tradición oral),⁶ de su conocimiento del náhuatl y de su formación en la tradición indígena trans-

⁴ Algunos de los puntos planteados están inspirados en el artículo de Michel R. Oudijk y Matthew Restall, “Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century”, en Restall y Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, pp. 28-63.

⁵ Véase Florine Asselbergs, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala*, Colorado, University Press of Colorado, 2004, pp. 99-104.

⁶ Sobre las fuentes de Alva, véase Sergio Ángel Vásquez Galicia, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica*, tesis doctoral. México,

mitida en el seno familiar,⁷ del funcionamiento de las alianzas mesoamericanas; por eso, en su *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco* (1608), las establecidas con los castellanos fueron planteadas como iniciativas indígenas. Por ejemplo, sobre la alianza cempoalteca dice:

animó más a los españoles para ver a Motecçuma, especialmente cuando supieron, por el señor de Çempoalan, cómo había bandos en esta tierra, y asimismo, cómo se le ofreció el señor de Çempoalan de dalle su favor y gente de socorro.⁸

Aunque el anterior párrafo es cercano al relato de la *Historia de la Conquista* de Francisco López de Gómara (1511-1566), obra que el historiador tetzcocano conocía bien y siguió de cerca en múltiples ocasiones,⁹ nada dice de las acciones de Cortés para conseguir la alianza.¹⁰ Por el contrario, Alva enfatiza que fue el

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 2013, pp. 161-183.

⁷ José Rubén Romero Galván, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 354. Gordon Whittaker considera que aprendió tardía, pero competentemente, el náhuatl. Gordon Whittaker, “The identities of Fernando de Alva Ixtlilxochitl”, Brokaw y Lee (ed.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, pp. 41-53.

⁸ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio histórico de los reyes de Tetzcoco*, “Trecena relación. De la venida de los españoles y principio de la ley evangélica”, vol. 2, p. 361.

⁹ Esta obra es la única de tradición española a la que Alva consideraba digna de fe. Sobre los motivos véase Vásquez, *op. cit.*, pp. 178-180.

¹⁰ El historiador soriano reconoce que fue el gobernante de Cempoala quien informó a los españoles sobre la enemistad entre Tlaxcala y México. No obstante, caracteriza la alianza como un logro de Cortés, quien supo identificar que esos conflictos podían ser útiles a su propósito. Francisco López de Gómara, *La historia de las Indias y conquista de México*, Zaragoza, Agustín Millán, 1552, f. 22r-23v. Por su parte, Bernal Díaz del Castillo presenta una versión todavía más favorable a Cortés. En ella, el extremeño es un líder astuto que a través de una triquiñuela consolidó la alianza. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. xlvii, pp. 89-90.

gobernante totonaca quien informó al extremeño de la existencia de “bandos” y lo introdujo al sistema de alianzas ofreciéndole “su favor”. Es más, Alva Ixtlixóchitl destacó a los españoles como incapaces de identificar el sistema. Esto se observa en un pasaje en el que se refiere a la desastrosa expedición para conquistar Pánuco encabezada por Francisco de Garay en 1520:¹¹

[en un pueblo] se hallaron los cueros de los españoles de Garay que los habían desollado [...] en lo cual se echa de ver claramente que los primeros españoles que vinieron a estas partes, sin amigos eran de poco efeto, y siempre llevaban lo peor, lo cual sucedió muy a la contra [a] Cortés, que donde quiera que él iba a sujetar [...] salía siempre vencedor por tener amigos...¹²

Según el párrafo, Garay no entendió que sin alianzas (“amigos”) de nada servirían sus esfuerzos por someter a los pueblos (“de poco efe[c]to”). En contraste, Cortés, al ser incorporado al sistema, obtuvo “amigos” y resultados favorables. Sobre el tema de la incompreensión del sistema de alianzas volveremos más adelante.

LOS CONFLICTOS ENTRE FACCIÓNES ACULHUAS Y LA ALIANZA CON LOS CASTELLANOS

Por las expectativas políticas, sociales y económicas de sus autores, el *Compendio*, las *Noticias relativas a la Conquista desde la llegada de Cortés a Tetzcoco hasta la toma del templo mayor de México* (principios del siglo XVII) y los memoriales y cartas de petición redactadas por los nobles tetzcocanos, destacan que la cabecera del Aculhuacan se unió a los castellanos para implantar el Evangelio en estas tierras y para someter a los mexicas al dominio del emperador

¹¹ Véase Manuel Toussaint, *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948, pp. 31 y 74-107.

¹² Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 429.

Carlos V.¹³ Sin embargo, en sus narraciones subyace información de tradición indígena que indica que lo hicieron siguiendo conflictos políticos anteriores a la llegada de los europeos.

Siendo puntuales, la alianza tetzcocana se definió por la tensa relación que tenían con el gobernante tenochca, Motecuhzoma Xocoyotzin (1502-1520), y por la lucha entre facciones por el gobierno del Aculhuacan. Para explicar ambos puntos, es necesario referirnos a la última Excan Tlahtoloyan.

Es común señalar que tenochcas y tetzcocanos iniciaron la alianza en igualdad de importancia, la cual quedó representada en la posibilidad de que ambos centros políticos disfrutaran de dos quintas partes de los tributos recaudados, mientras que a Tlacopan le correspondía una. No obstante, Pedro Carrasco ha mostrado que el reparto de tributos y tributarios fue sumamente complejo, y que desde el inicio las mayores ventajas fueron para Tenochtitlan.¹⁴ Esta relación asimétrica fue creciendo al ritmo de la expansión militar, de tal forma que los tenochcas terminaron dominando la alianza.¹⁵

La situación alcanzó su máxima expresión cuando Motecuhzoma Xocoyotzin fue electo gobernante de Tenochtitlan, pues una de sus primeras acciones fue tomar el control de la Cuenca, imponiendo gobernantes de su familia en los principales centros políticos, incluyendo Tetzco. Según Alva, “lo que era de Tez-

¹³ Véase Patrick Lesbre, *Historiographie acolhua du premier siècle de la colonisation*, tesis doctoral. Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, p. 421; Emma Pérez-Rocha, “Estudio preliminar”, en Pérez-Rocha y Tena (comps.), *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, pp. 11-72.

¹⁴ Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del Imperio tenochca*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 328-331.

¹⁵ Un momento clave fue el gobierno de Axayácatl (1468-1481), cuando los tenochcas se apoderaron de las conquistas de los tetzcocanos en el valle de Puebla-Tlaxcala. Robert H. Barlow, “Conquistas de los antiguos mexicanos”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Obras completas de Robert Barlow. Vol. 3. Los mexicas y la triple alianza*, Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Universidad de las Américas, 1990, pp. 131-138.

cuco y sus reinos y provincias, [Motecuhzoma] lo mandaba todo, porque el rey Cacama era su sobrino y puesto por su mano...”.¹⁶

La intervención del *tlabtoani* tenochca en el *tlabtocáyotl* (Estado) tetzcocano fue posible gracias a la crisis de gobierno generada por los propios aculhuas. Esta situación, que se encuentra narrada en la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada (c.1562-1624), en el *Compendio* y en la *Historia de la nación chichimeca* de Alva Ixtlilxóchitl, ha sido sintetizada por Pablo García Loaeza de la siguiente forma:

Las discordias estallaron en 1515 tras la muerte de Nezahualpilli. Como el *tlabtoani* de Tetzco no había designado a su sucesor, la elección quedó en manos de la alta nobleza acolhua, que debía escoger entre tres de sus hijos que estaban en condiciones de asumir el poder: Cacama, Coanacochtli e Ixtlilxóchitl.¹⁷

Con el apoyo de su tío Motecuhzoma, la decisión fue favorable a Cacama; sin embargo, Ixtlilxóchitl no la aceptó “arguyendo que Tetzco perdería su autonomía porque Cacama estaría siempre sujeto a la voluntad de su tío”.¹⁸

Molesto, Ixtlilxóchitl y su gente salieron de la capital aculhua rumbo a Meztitlan. En el camino encontraron apoyo de la mayoría de los pueblos de la sierra y con ellos preparó la toma de Tetzco.¹⁹ En 1517, el enfrentamiento entre Ixtlilxóchitl y Cacama (este último con apoyo de Coanacochtzin), parecía inevitable. Ixtlilxóchitl se apoderó de Otompan y sitió la cabecera aculhua, “poniendo sus fronteras y presidios en los pueblos

¹⁶ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 360.

¹⁷ García, *op. cit.*, pp. 94-95.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, vol. II, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. *Obras históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 190-191.

de Papalotla, Acolman, Chiuhnautlan, Tecacman, Tzompanco y Huehuetocan”.²⁰

Según la *Historia de la nación chichimeca*, existieron algunos enfrentamientos menores,²¹ pero en la *Monarquía indiana* se señala que Ixtlilxóchitl se mantuvo sin hacer “mal a los tetzcoanos”, porque su principal “enojo [era] con su tío”, quien mostraba “querer para sí el imperio, tan antiguo, de nuestros antepasados los chichimecas y aculhuas”.²² Como quiera que haya sucedido, ambas obras coinciden en que los tres hermanos acordaron dividir el gobierno del Aculhuacan de la siguiente forma: Ixtlilxóchitl se quedaría “con el señorío y mando de todas las provincias del septentrión”,²³ y Cacama con “el reino de Tetzcuco y las demás provincias a él sujetas y que tenía determinado compartir con su hermano Coanacotzin la otra tercia parte de sus rentas”.²⁴ Según Torquemada, a pesar del acuerdo, Ixtlilxóchitl expresó la esperanza de que en algún momento el Aculhuacan se uniera nuevamente, bajo el gobierno de “la persona que por valor lo mereciere”.²⁵

Recientemente, Javier Eduardo Ramírez, siguiendo las propuestas de Patrick Lesbre, ha propuesto que la división territorial generada por el conflicto entre facciones es una “invención de los cronistas”,²⁶ pues una glosa del *Mapa de Oztoticpac* (primera mitad del siglo XVI) destaca a Cacama concediendo tierras en Tollancinco, sitio ubicado en los dominios que correspondían a Ixtlilxóchitl. No obstante, el dato aislado de la glosa solo señala

²⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, lib. II, cap. LXXX, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1983, p. 309; Alva, *Historia de la nación chichimeca*, vol. II, cap. LXXVI, p. 191.

²¹ Alva, *Historia de la nación chichimeca*, vol. II, cap. LXXVI, pp. 191-192.

²² Torquemada, *op. cit.*, vol. I, lib. II, cap. LXXX, p. 310.

²³ Alva, *Historia de la nación chichimeca*, vol. II, cap. LXXVI, p. 192.

²⁴ Torquemada, *op. cit.*, vol. I, lib. II, cap. LXXX, p. 310; García, *op. cit.*, pp. 95-96.

²⁵ Torquemada, *op. cit.*, vol. I, lib. II, cap. LXXX, p. 311.

²⁶ Javier Eduardo Ramírez, “Ponencia. Hernán Cortés en las fuentes indígenas aculhuas”, *Congreso Internacional: 500 años de encuentro entre acolhuas y españoles*.

que “está en dudas q’ ychtilxuchli lo dio a Carlos”,²⁷ lo cual no descarta la posibilidad, sino que expresa otra versión aculhua favorable a Cacama como poseedor de esas tierras.

Así mismo, se debe tomar en cuenta que el *Memorial* tetzcano que seguía fray Toribio de Benavente “Motolinía” (1482-1569), el *Mapa Quinatzin* (mediados del siglo xvi), el *Memorial* de Hernando Pimentel (mediados del siglo xvi) y la *Historia de las Indias* de Diego Durán (ca.1537-1588) destacan que, desde el gobierno de Nezahualcóyotl, el Aculhuacan se organizaba en dos partes.²⁸ Por lo cual, el reparto entre dos facciones (Cacama e Ixtlilxóchitl) es factible como continuación de una forma tradicional de organizar el territorio.

Así pues, el panorama político que se vivía en Tetzco a la llegada de los españoles era frágil. Su presencia, destaca García Loaeza, “perturbó el delicado equilibrio que se había establecido entre las distintas facciones”.²⁹ Cada grupo respondió de acuerdo con sus intereses, por eso la participación de Tetzco en la Conquista se presenta ambivalente. Cacama reaccionó como integrante de la Excan Tlahtoloyan y aliado de Motecuhzoma. El *chichimecatecutli* recibió a Cortés en Ayotzinco, le ofreció resguardo en Tetzco y, luego de que el extremeño rechazara la invitación, lo acompañó a Iztapalapa para preparar su entrevista con el *tlahtoani* tenochca.³⁰ Posteriormente, Cacama tuvo voz y voto en las discusiones de la Excan Tlahtoloyan para definir

²⁷ *El Mapa de Oztotitpac y el Fragmento de Humboldt*, núm. 6. Estudio introductorio de Xavier Noguez, Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2016, sección C-T-1 y C-T-2, p. 41.

²⁸ Toribio de Motolinía, *El libro perdido*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, cuarta parte, cap. xxx, p. 627; *Mapa Quinatzin*, lám. II; Hernando Pimentel, *Memorial*, vol. II, pp. 171-173; Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, vol. I, “Tratado de Historia”, cap. XLIII, p. 395.

²⁹ García, *op. cit.*, p. 96.

³⁰ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 361. Las *Noticias relativas* registran que Cortés Ixtlilxóchitl recibió a la alianza y la condujo a Tetzco. Sin embargo, por Cortés, López de Gómara y Díaz del Castillo, sabemos que eso nunca pasó. *Noticias relativas a la Conquista desde la llegada de*

qué harían con los extranjeros; el *Compendio* señala que Cuitláhuac, gobernante de Iztapalapa, fue partidario de combatirlos, mientras que Cacama propuso recibirlos como marcaba la tradición.³¹ La propuesta del gobernante de Tezcoco fue la que encontró consenso.

El 8 de noviembre de 1519, Cacama estuvo presente cuando Motecuhzoma se entrevistó con Cortés en la entrada sur de Tenochtitlan.³² Luego, cuando el extremeño decidió capturar al *tlaoani* tenochca, el *chichimecatecutli* se negó a seguir entregando servicio a los españoles y comenzó a organizar la liberación de su tío. En ese momento, Cortés decidió capturarlo y colocó en el gobierno de Tetzco a Coanacochtzin.³³ Finalmente, Cacama murió en oscuras circunstancias el 30 de junio de 1520, durante la violenta expulsión de la alianza hispano-indígena de la ciudad de Tenochtitlan.³⁴

Por su parte, Ixtlilxóchitl, que encabezaba la otra facción tetzcocana, intervino en el proceso después que los españoles se recuperaron en Tlaxcala y reorganizaron la ofensiva. A finales de diciembre de 1520, los aliados europeos e indígenas se dirigieron a Tetzco.³⁵ Antes de llegar, Coanacochtzin salió al encuentro y les ofreció su hospitalidad, pero Cortés le reclamó por los españoles que les mataron durante la expulsión de Tenochtitlan y por aliarse con Cuauhtémoc.

Coanacochtzin huyó a Tenochtitlan, así que fue Ixtlilxóchitl—quien fuera bautizado como Fernando Cortés Ixtlilxóchitl—quien recibió a los españoles en el *tecpan* de Nezahualcōyotl. En

Cortés a Tetzco hasta la toma del templo mayor de México, en Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1987, pp. 135-136.

³¹ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 362.

³² *Idem*.

³³ Alva, *Historia de la nación chichimeca*, vol. II, cap. LXXXVI, pp. 222-223.

³⁴ Según Alva, lo mataron los españoles. Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 367; según López de Gómara, Cortés intentó protegerlo. López de Gómara, *op. cit.*, vol. II, f. 64r.

³⁵ Hernán Cortés, *Tercera carta de relación*, en *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963, pp. 115-149.

ese momento se concretó la alianza con Tetzco. Cortés colocó, o aceptó, según la versión, a Tecocoltzin, hijo natural de Nezahualpilli, como *chichimecatecuhli*.³⁶

Tetzco se convirtió en la base de operaciones para realizar la conquista de los mexicas;³⁷ ahí se realizó la zanja para echar los bergantines al lago y se planeó la distribución de los contingentes para sitiar a las ciudades gemelas. Durante este proceso murió Tecocoltzin, y otro hijo natural de Nezahualpilli, don Carlos Ahuaxpitzactzin, fue nombrado *chichimecatecuhli*, pero también falleció pronto, así que “por pedimento de Cortés y los demás [*pipiltin*], hicieron señor a Yxtlilxuchitl”.³⁸

Según el *Compendio* y la *Monarquía indiana*, Cortés Ixtlilxóchitl fue nombrado *tlahtoani* de Tetzco durante los preparativos del sitio final de Tenochtitlan y Tlatelolco.³⁹ En esas mismas obras, se le reconoce como uno de los principales apoyos en la Conquista.⁴⁰ Alva, sin duda exagera los servicios de su tatarabuelo,⁴¹ sin embargo, algunas crónicas de tradición española coinciden

³⁶ Según Gómara, el extremeño les dijo a los principales que hacía a Tecocoltzin “su rey”. López de Gómara, *op. cit.*, VII, f. 21v. Alva señala que Cortés lo aceptó a pedimento de los principales. Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 370.

³⁷ García, *op. cit.*, p. 100.

³⁸ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 373.

³⁹ *Idem*; Torquemada, *op. cit.*, vol. II, lib. IV, cap. LXXXII, p. 253. Jongsoo Lee señala que Cortés Ixtlilxóchitl no era el protagonista en esta parte de la historia, como lo pinta Alva, sino que actuaba bajo el mando de Tecocoltzin. Jongsoo Lee, “Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl’s Chronicles and the *Cacicazgo* of Teotihuacan”, en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*, Arizona, University of Arizona Press, 2016, p. 138.

⁴⁰ Sobre la construcción de la imagen de Cortés Ixtlilxóchitl desde los ideales caballerescos, véase Pablo García Loaeza, “Ixtlilxóchitl, flor de la caballería en la conquista de México”, García y Costilla (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México*, pp. 208-212; y desde los pasajes bíblicos, véase Vásquez, *op. cit.*, pp. 330-338.

⁴¹ Véase Clementina Battcock y Sergio Ángel Vásquez Galicia, “El protagonismo de Tetzco en la Conquista a través del lente de Fernando Alva Ixtlilxóchitl”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 66.

en que fue importante.⁴² Una de las referencias más significativas fue consignada por Durán, casi treinta años antes de que Alva escribiera su *Compendio*:

[el Marqués fue] aposentado y bien recibido y servido con mucha reverencia y respeto, especialmente de un hermano del rey *Coanacochtzin*, que á la sazón reinaba, hijo de *Nezqualpilli* que abía por nombre *Yxtlilxochitl*, el cual agradó y sirvió al Marques con tanta diligencia, que tomándole el Marques grandísimo amor y afición no le permitía apartar de sí [...] preciose mucho el Marques de honralle y de llevalle consigo á México, á quien dió una espada dorada que Don Hernando Cortes traya y una rodela, con la cual en la conquista de México el dicho *Yxtlilxochitl* hizo maravillas, tantas y tan señaladas, que al nombre de *Ixtlilxochitl* y á su apellido huían los mexicanos [...] como el demonio al apellido de Jesucristo; donde después el Marques, viendo sus grandezas y proezas y lo mucho que le abía ayudado en la conquista de México, por muerte de *Coacochtzin* su hermano, le hizo Señor de Tezcucó...⁴³

La consignada por Durán es una versión muy cercana a la de Alva, así que pensar que la participación de Cortés Ixtlilxóchitl en la conquista es una “invención” del cronista tetzcocano es incorrecto. Durán y Alva recogen una interpretación del proceso bien arraigada en la memoria de cierto sector aculhua, la cual aún encontró viva Diego García Panes a finales del siglo XVIII.

Por otra parte, a partir de la *Tira de Tepechpan* (siglo XVI) y del *Códice mexicanus* (siglo XVI), Lori Boornazian Diel y Bradley Benton han destacado que Cortés Ixtlilxóchitl recibió el gobierno

⁴² Francisco de Aguilar señala: “por manera que éste por ser muy valiente fue gran cuchillo para los suyos”. Francisco de Aguilar, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, p. 96; Díaz del Castillo menciona que Cortés Ixtlilxóchitl fue de los únicos soldados que no abandonaron a Cortés en los momentos difíciles. Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. CLIII, p. 395.

⁴³ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, vol. I, pp. 636-637.

de Tetzcocho hasta 1522.⁴⁴ Mientras que Julia Madajczak, basada en una relación anónima tetzcocana (1560) copiada por Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin (*Código Chimalpahin*), y la *Séptima relación* del historiador chalca, propone que esto sucedió en 1526.⁴⁵

Independientemente de las discrepancias entre las fuentes y los académicos, lo importante es marcar que Cortés Ixtlilxóchitl también respondió a partir de los intereses de la facción que encabezaba. Según Torquemada, cuando el conquistador extremeño lo reconoció como gobernante de Tetzcocho, el mando del Aculhuacan se volvió a unificar.⁴⁶ Desde luego, al conseguir la alianza, los españoles intervinieron en la política tetzcocana validando a los gobernantes, sin embargo, fue el peso de las decisiones de los *tlabtoque* indígenas y la continuidad de los procesos competitivos entre facciones que se vivían desde 1515 los que definieron la alianza de Tetzcocho.

LA EXCAN TLAHTOLOYAN Y SUS FORMAS DE HACER LA GUERRA

En la historiografía de tradición española, el liderazgo de las conquistas de los pueblos mesoamericanos es de Cortés y sus soldados. Autores modernos, incluso consideran que fueron los propios españoles quienes, en momentos convenientes, cedieron

⁴⁴ Lori Boornazian Diel, *The Tira de Tepechpan*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. 66; Bradley Benton, “El provecho de la alianza: efectos a largo plazo de la participación tetzcocana en la Conquista”, en Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México*, Perú, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo, 2021, pp. 60-64.

⁴⁵ Julia Madajczak, “La carrera de Ixtlilxóchitl: una comparación entre fuentes pictóricas y escritas”, en Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado (coords.), *Códices del centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Universidad de Varsovia, 2013, pp. 49-51.

⁴⁶ El franciscano señala que los que se habían ido a la sierra volvieron a Tetzcocho y fueron bien tratados. Torquemada, *op. cit.*, vol. II, lib. IV, cap. IXXXII, p. 253.

algo de protagonismo a los naturales.⁴⁷ Aunque por su formación e intereses novohispanos, los cronistas indígenas también reconocieron a las conquistas como una empresa hispana, una lectura atenta de sus obras revela que, en el fondo, fueron planteadas como procesos que respondían a intereses, dinámicas y formas de hacer la guerra mesoamericanas. Esto se puede observar en la “Trecena relación” del *Compendio* de Alva Ixtlilxóchitl, que es la única obra tetzcocana que se refiere de forma extensa al sometimiento de los pueblos después de la caída de Tenochtitlan.

Sabemos que Alva fue un autor tardío, que tuvo educación europea y que su interés por conservar para su familia el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, y por obtener cargos en la administración indígena, condicionaron el contenido de sus crónicas.⁴⁸ No obstante, también tuvo un amplio conocimiento de la conquista desde la perspectiva indígena, la cual le llegó a través de sus informantes, Lucas Cortés Calanta, Jacobo de Mendoza Tlaltecatzin, Gabriel de Segovia Acapipiotzin, Francisco Ximénez y Alonso Izhuezcatocatzin Axayacatzin, que habían vivido el proceso o fueron muy cercanos a él; de las historias, relaciones y cartas de petición de la nobleza indígena tetzcocana que tuvo a su disposición;⁴⁹ y, seguramente, de la tradición oral que conoció en el ámbito familiar.

Estos saberes le permitieron dar cuenta de las conquistas mesoamericanas como una empresa de la Excan Tlahtoloyan. Para argumentar la propuesta, primero explicaremos cuáles eran

⁴⁷ Bernad Grunberg, “Hernán Cortés y la guerra de los conquistadores”, en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Silex Ediciones, 2015, p. 569.

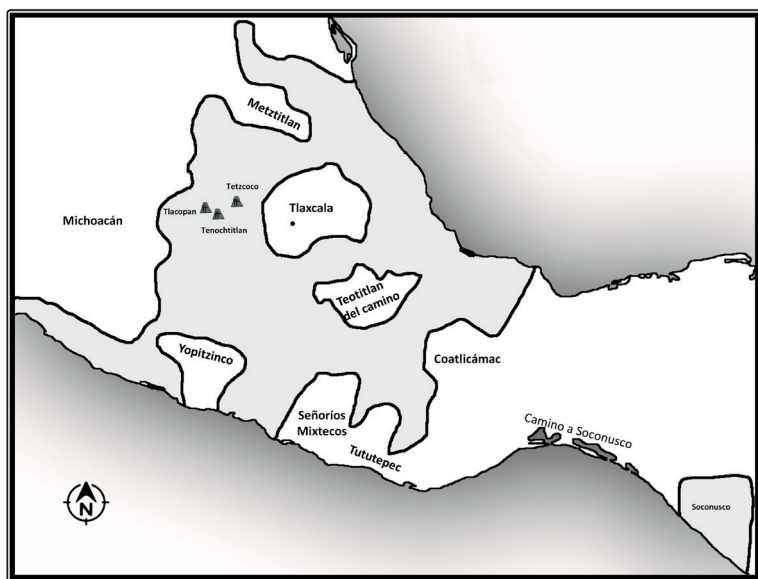
⁴⁸ Sobre su educación véase Vásquez, *op. cit.*, pp. 135-140. Sobre los intereses particulares véase Lee, *op. cit.*, pp. 122-152; Sergio Ángel Vásquez Galicia, “Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, pp. 145-163.

⁴⁹ Según Alva, sus informantes habían consultado los “archivos reales” de Tetzco y estaban emparentados con los *pípiltin* aculhuas. Véase Vásquez, *La identidad*, *op. cit.*, pp. 161-175.

las normas de la alianza tripartita para hacer la guerra y luego analizaremos cómo se presentan en la narración del *Compendio*.

En Mesoamérica, la alianza política fue una institución que implicaba un acuerdo recíproco entre dos o más ciudades-Estado para satisfacer intereses y necesidades comunes.⁵⁰ La alianza entre Tenochtitlan, Tetzco y Tlacopan fue militar con fines hegemónicos. Impuso su sistema tributario en un amplio territorio, que ofrecemos representado en el siguiente mapa de Robert Barlow (figura 1).

FIGURA 1. LOS DOMINIOS DE LA EXCAN TLAHTOLOYAN, SEGÚN ROBERT BARLOW



Fuente: elaboración propia con base en López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 234.

⁵⁰ Hemos construido esta definición a partir de las propuestas de Ross Hassig y Clementina Battcock. Véanse Ross Hassig, *Aztec Warfare, Imperial Expansion and Political Control*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1988, p. 23; Battcock, *op. cit.*, p. 55.

La alianza se encargó de la distribución de tributarios y tributos, aunque los mayores beneficios fueron para Tenochtitlan, luego para Tetzco y finalmente para Tlacopan. Tuvo poder judicial sobre el territorio dominado. Los casos difíciles eran juzgados en Tetzco, mientras que los tenochcas daban solución a los asuntos de guerra.⁵¹

La Excan Tlahtoloyan tenía reglas para realizar las guerras de conquista. El primer paso era la declaración. El detonante debía ser una “causa justa”; el principal era el asesinato de los pochtecas, como lo registró Motolinía,⁵² y la lámina 50 del “Tratado de Historia” de la *Historia de las Indias* de Durán. Cuando el agravio se presentaba, los *tlabtoque* de la Excan Tlahtoloyan enviaban un conjunto de embajadores-intérpretes para negociar las condiciones del sometimiento pacífico o del enfrentamiento bélico.⁵³

De acuerdo con Jerome A. Offner y Justyna Olko,⁵⁴ la declaratoria estaba integrada por un “complejo sistema de triple advertencia” (figura 2) que es explicado por Alva a partir de la lámina III del *Mapa Quinatzin*. La primera la daban los embajadores de Tenochtitlan, y estaba dirigida al gobernante y los sabios ancianos.⁵⁵ En ella, se solicitaba el sometimiento pacífico, se llamaba a la reparación del daño y se entregaban armas “para que estuviesen apercebidos y no dijese que los tomaban a trai-

⁵¹ María del Carmen Herrera Meza, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs, “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 46, pp. 22-24.

⁵² Motolinía, *op. cit.*, cuarta parte, cap. xiv, p. 574.

⁵³ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, vol. 1, lib. segundo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, cap. xxvi, p. 248.

⁵⁴ Jerome A. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Nueva York, University of Cambridge, 1983, pp. 71-75. Justyna Olko, “Los mensajeros reales y las negociaciones de paz”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, p. 135.

⁵⁵ Según Juan José Batalla Rosado, es posible que el orden fuera a la inversa: primero los embajadores de Tlacopan, luego los tezcocanos y finalmente los tenochcas. Tomado de Olko, *op. cit.*, p. 135

Si la rendición era rechazada, a los veinte días se presentaban los embajadores de Tetzco con la segunda advertencia, ahora dirigida al gobernante y sus familiares. Se pintaba al mandatario con *tízatl* y se le colocaba un *tecpilotl* (tocado de plumas), que aludía a su próxima muerte ritual, pues el difrasismo, “la tiza, las plumas”, se refería al sacrificio humano.⁵⁸ Nuevamente, se le entregaban armas “para esforzarle a que pudiese resistir la furia del ejército de las tres cabezas del imperio”.⁵⁹

Veinte días después llegaban los embajadores de Tlacopan con la tercera advertencia. El mensaje estaba dirigido a los militares, a quienes se les prometía el castigo exclusivo de su gobernante, si aceptaban la rendición. De lo contrario, les entregaban armas y les advertían que pronto llegarían los guerreros de la Excan Tlahtoloyan a castigarlos.⁶⁰ El sistema de advertencia demuestra que la prioridad era buscar el sometimiento pacífico para evitar muertes y “ganar tributarios sin gastos o a un costo muy bajo”.⁶¹

Para la Excan Tlahtoloyan existieron tres niveles de guerra de conquista: el primero se presentaba cuando los pueblos se sometían pacíficamente. En este caso, “tributaban como amigos” y se les consideraba aliados.⁶² Se les aplicaba un gravamen moderado, que se limitaba a productos de fácil acceso. Además, se les respetaba la organización política y administrativa, así como a sus pueblos tributarios. Al segundo nivel, pertenecían los centros políticos que se negaban hasta en tres ocasiones a someterse. A ellos se les reprimía militarmente, se les imponía un tributo alto y difícil de obtener, y se les asignaba un gobernante del centro de México. El tercer nivel llegaba cuando un pueblo previamente conquistado se rebelaba. En este caso, el sometimiento era muy violento, se podía llegar a la guerra de exterminio y a la im-

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 137-138. Offner, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁹ Alva, *Historia de la nación chichimeca*, citado por Olko, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 142.

⁶² Mendieta, *op. cit.*, vol. I, lib. segundo, cap. xxvi, p. 249.

sición de una colonia militar con población y gobernante de la Cuenca de México.⁶³

Ross Hassig explica que la Excan Tlahtoloyan atacaba secuencial o escalonadamente. Aunque en muchas ocasiones, la intimidación era suficiente para imponerse.⁶⁴ Aprovechaba los recursos que el último centro político conquistado podía ofrecer para ir por el siguiente; es decir, una ciudad sometida servía de trampolín para realizar la próxima conquista.⁶⁵

EL SISTEMA DE ADVERTENCIA EN LA CONQUISTA

En el momento en que Tetzco se unió a la conquista, las formas de hacer la guerra de la Excan Tlahtoloyan entraron en acción, pero el sistema se adaptó a las circunstancias inusuales que se vivían. Así sucedió con la justificación de la guerra. Para la facción tetzcocana liderada por Cortés Ixtlilxóchitl, la “causa justa” fue la intervención de Motecuhzoma Xocoyotzin en la política tetzcocana para apoderarse del control del gobierno aculhua.

También se adaptó el sistema de advertencia; no es posible identificar con claridad sus tres etapas, su parte ritual, ni el intento de persuadir a distintos grupos sociales para aceptar la rendición. Lo que sí se puede observar es que se evitó el ataque por sorpresa y se buscó el sometimiento pacífico a través de la negociación. Por ejemplo, sobre el sitio final de Tenochtitlan, iniciado el mes de mayo de 1521, el *Compendio* registra numerosas referencias como:

otro día tornaron los nuestros hacia el lugar en donde estaban los enemigos y no pelearon, aguardando por ver si se rendían los mexicanos [o] seis días estuvieron aquí, en donde salían todos los días a pelear y escaramuzar con los mexicanos, procurando

⁶³ Olko, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁴ Hassig, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁵ Oudijk y Restall, *op. cit.*, p. 43.

siempre si pudían ver al rey Quauhtemoc para tratar con él si quería darse de paz.⁶⁶

La historiografía española adjudica la decisión de buscar la paz a Cortés, pues él mismo menciona que la solicitó a Cuauhtémoc hasta en cinco ocasiones, mientras que Díaz del Castillo consigna siete.⁶⁷ Sin embargo, no se toma en cuenta que el sistema de advertencia era fundamental para la Excan Tlahtoloyan, ni que los embajadores eran funcionarios indígenas. Por ejemplo, el *Compendio* señala que “enviaron Cortés y Yxtlilxuchitl a un infante tío suyo, hermano de su madre[...] rogándole que fuese a tratar de paces con Quauhtemoc...”.⁶⁸ Como se podrá notar, la decisión de negociar la paz surgió de manera conjunta entre el conquistador extremeño y Cortés Ixtlilxóchitl, y fue un *pípiltin* el que se desempeñó como embajador.

En este orden de ideas, las múltiples negativas de Cuauhtémoc para asistir a negociar la paz no se debieron, exclusivamente, a que ya estaba resuelto a luchar hasta las últimas consecuencias, sino a que los procedimientos indígenas marcaban que la negociación la hacían los embajadores. Por eso señala Alva que Cuauhtémoc consideró como

infamia muy grande ir un rey como él delante de sus enemigos por aquella vía [...], que tornasen y le dijese a Yxtlilxuchitl que dijese a Cortés que él le daba su palabra de que él cumpliría todo lo que sus embajadores concertasen con ellos.⁶⁹

Al final, tampoco los embajadores mexicas obtuvieron buenos resultados, pues, aunque “fueron y le requirieron [a Cuauhtémoc] hartas veces, él respondía siempre que esto había de haber sido

⁶⁶ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, pp. 411 y 374.

⁶⁷ María Castañeda de la Paz, “Ponencia. Cuauhtemoc. Auge y caída de una leyenda”, Seminario por la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco.

⁶⁸ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 411.

⁶⁹ *Ibid.*, vol. 2, p. 412.

antes y no agora que ya estaba todo perdido”.⁷⁰ Las múltiples negativas de Cuauhtémoc a darse de paz justificaron, desde el sistema indígena, la guerra de conquista.

El uso del sistema de advertencia también se observa en las conquistas que siguieron a la caída de los mexicas. En el *Compendio* se detalla la relevancia de los aculhuas en el sometimiento de Tochtepec, Cuauhtochco, Cuatzacualco, Pánuco, Tototepec, Colima y Cuauhtemallan, y dedica un espacio particular al viaje a las Hibueras.⁷¹ No abordaremos estos sucesos en estricto orden cronológico, solo pondremos algunos ejemplos significativos sobre las formas de hacer la guerra entre los indígenas. Sobre la conquista de Tochtepec, la obra menciona:

Yxtlilxuchitl envió con ellos treinta mil hombres de guerra, y por capitanes a ciertos hermanos suyos [...] Y llegados a Huatoxco, envió el general de los aculhuas a apercibir a los desta provincia se diesen de paz, si no querían guerra, los cuales ellos se dieron de paz y luego fueron sobre Tochtepec, que también se dio de paz...⁷²

Como se podrá notar, en este caso, Cortés Ixtlilxóchitl nuevamente envió a un familiar suyo como embajador. Según la cita, el sistema funcionaba eficazmente, pues, además de Cuauhtochco, se rindió Tochtepec.

Otro pasaje confirma la eficacia del sistema. En este caso se trata de una provincia cercana a Cuauhtemallan, cuyo nombre no se menciona:

Corrían la tierra los nuestros y prendieron ciertos hombres, de los cuales fueron enviados tres o cuatro dellos para que fuesen a rogar a sus señores se diesen de paz, que serían bien recibidos,

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ Sobre esto véase García, *Tetzçoco en la Conquista*, pp. 93-117.

⁷² Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 420.

y si no, les destruirían sus tierras y casas. Ellos respondieron que querían paz...⁷³

Aunque en este caso los embajadores fueron sustituidos por mensajeros oriundos del lugar, la cita da cuenta de la búsqueda del sometimiento pacífico mediante la promesa de tomarlos como amigos, pero acompañada de la amenaza de destruirlos, si se negaban.

TETZCOCO Y LA PACIFICACIÓN DE LOS DOMINIOS DE LA EXCAN TLAHTOLOYAN

En las crónicas y estudios con perspectiva española, las conquistas que siguieron a la caída de las ciudades mexicas son planteadas como parte de un proceso de pacificación de pueblos que ya habían ofrecido vasallaje.⁷⁴ Como ha mostrado Miguel Pastrana, esto es sumamente dudoso para el caso de los mexicas, pues la decisión de entregar el poder no correspondía a un *tlahtoani*, sino al consenso de un órgano de gobierno complejo, en el que el *cihuacóatl* y el *tlahlocan* (“consejo” del *tlahtoani*) tenían voz y voto, y del que participaban los gobernantes de los otros miembros de la Excan Tlahtoloyan.⁷⁵ Como veremos a continuación, para la tradición aculhua tampoco se trató de una pacificación española.

En apartados anteriores señalamos que, según Alva Ixtlilxóchitl, los primeros castellanos fueron incapaces de identificar el funcionamiento del sistema indígena de alianzas. Esto ocasionó un proceder imprudente que, por una parte, los puso en peligro, como le sucedió a Garay, y por otra, alteró el orden político establecido por la Excan Tlahtoloyan y el funcionamiento de su sistema tributario.

⁷³ *Ibid.*, vol. 2, p. 434.

⁷⁴ Grunberg, *op. cit.*, pp. 563-568.

⁷⁵ Miguel Pastrana Flores, “La entrega del poder de Motecuhzoma. Una propuesta crítica”, *Estudios de historia novohispana*, núm. 62, pp. 111-144.

En este contexto, los pueblos aprovecharon la oportunidad para rebelarse, así que las conquistas fueron concebidas como parte de un proceso de reconquista o de pacificación emprendido por la alianza tripartita y encabezado por los aculhuas. Como evidencia, en el *Compendio* tenemos abundantes referencias como las siguientes: “[fueron] para apaciguar ciertos pueblos que estaban rebelados”,⁷⁶ “[los pueblos] se habían tornado a rebelar”,⁷⁷ y “[las provincias] sujetas a las tres cabeceras estaban rebeladas”.⁷⁸

Como vimos, la Excan Tlahtoloyan empleaba el grado más extremo de guerra para castigar a los pueblos rebeldes. El sometimiento podía ser muy violento e incluso llegar al exterminio. No obstante, las rebeliones posteriores a la caída de México fueron consideradas atípicas y el sistema de sometimiento se adaptó a su peculiaridad. Los tetzcocanos exculparon a sus pueblos sujetos, porque entendieron que fue el proceder imprudente de los europeos el que ocasionó su rebelión. Esto se observa en los pueblos del sur de Mesoamérica:

los de Quauhtemalan, Otlatlan, Chiapan, Xoconuchco y otras provincias de la costa del sur sujetas a las tres cabeceras estaban rebeladas, pocos días había, y hacían guerra a los que eran de la parte de los cristianos, sus mortales enemigos, porque les habían hecho ciertas insolencias y agravios.⁷⁹

La situación es todavía más clara en la zona de Pánuco: “hicieron tantas insolencias a los de Panuco, que les fue forzado a rebelarse, no pudiendo sufrir a los españoles”.⁸⁰

Las “hartas insolencias y agravios” cometidos por los castellanos⁸¹ desataron una reacción en cadena que llevó a la rebelión de los pueblos de distintas zonas dominadas por la Excan Tlah-

⁷⁶ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 456.

⁷⁷ *Ibid.*, vol. 2, p. 439.

⁷⁸ *Ibid.*, vol. 2, p. 431.

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 430.

⁸¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 434.

toloyan. Así, señala Alva: “luego sucesivamente en este tiempo se rebelaron Tututepec del Norte, con otros veinte y tantos pueblos sujetos a la ciudad de Tezcucó”,⁸² y tuvo que “enviar otra armada sobre los de Mixtecapan y Tzapotecapan, que se habían tornado a rebelar”.⁸³

Como la culpa no fue de los indígenas, la Excan Tlahtoloyan ajustó la forma de reconquistarlos. Se siguió empleando el sistema de advertencia y los embajadores para solicitar la paz; solo en algunos casos se procedió al sometimiento violento, empleando el sistema escalonado de conquista, como sucedió cuando pidieron apoyo al gobernante de Cuauhtemalan: “[el cual] les envió más de cuatro mil hombres de guerra, con los cuales pelearon con sus enemigos y diéronles tanta priesa que los sujetaron”.⁸⁴

En la mayoría de los casos se perdonó su rebeldía, siempre y cuando se sometieran y entregaran el tributo al que habían faltado. Por ejemplo, sobre la zona de Pánuco dice el *Compendio*: “Y estuvieron aquí [en Ayutuxtítlan] cuatro días descansando, en donde vinieron los lugares de Tezcucó que estaban rebelados a darse y trujeron todos los tributos de los años que no habían dado, Yxtlilxuchitl les perdonó”.⁸⁵ Lo mismo hicieron Quecholan, Cihuatlan, Quetzaltepec, Tabasco, que eran “pueblos y lugares sujetos, así de Tezcucó como de Mexico y Tlacopan, requiriéndoles se diesen de paz y fuesen amigos de los españoles, los cuales así lo hicieron[...], y les dieron los tributos que había casi dos años que no le habían acudido a Tezcucó”.⁸⁶

A pesar de que en las conquistas posteriores a la caída de los mexicas participó una gran cantidad de grupos indígenas de distintas regiones de Mesoamérica (mexicas, xochimilcas, tlaxcaltecas, cholultecas, cuauhquecholtecas, mixtecas, zapotecas,

⁸² *Ibid.*, vol. 2, p. 430.

⁸³ *Ibid.*, vol. 2, p. 439.

⁸⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 433.

⁸⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 428.

⁸⁶ *Ibid.*, vol. 2, p. 421.

etcétera).⁸⁷ Alva Ixtlilxóchitl no reparó en hazañas ajenas, y las caracterizó como un proceso de reconquista o pacificación de la Excan Tlahtoloyan, pero encabezado por los tetzcoanos; por eso los tributos se entregan a Tetzco.

Un párrafo que cierra el relato del proceso es contundente sobre el liderazgo aculhua: “con esto quedó todo el imperio de las tres cabeceras, Tezcuco, Mexico y Tlacupan, sujeto, que corría lo más dello cuatrocientas leguas a la redonda, desta laguna grande de Tezcuco hasta las costas de la Mar del Sur y Norte”.⁸⁸

A pesar de que antiguamente la alianza tripartita era encabezada por los tenochcas, en las nuevas circunstancias, Alva tuvo la precaución de mencionar en primer lugar a los tetzcoanos para mostrar que la pacificación de los pueblos rebelados a la Excan Tlahtoloyan estuvo bajo su dirección.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo, mostramos que, a diferencia de lo que marca la historiografía de tradición española, la alianza tetzcoana se definió por procesos que habían iniciado antes del arribo de los europeos.

Las disputas por el poder entre dos facciones aculhuas definieron la naturaleza compleja y ambigua de la alianza. Ambos bandos respondieron a la situación buscando su propio beneficio. Uno, encabezado por Cacama, creyó conveniente mantenerse fiel a Motecuhzoma Xocoyotzin, quien lideraba el dominio político y económico más grande de Mesoamérica y se encontraba cerrando filas para lograr el control total de la Cuenca de México. El otro, encabezado por Cortés Ixtlilxóchitl, consideró oportuno sumarse a los castellanos para vencer al *tlahtoani* que se había entrometido en el gobierno tetzcocano. A corto plazo, Cortés

⁸⁷ Aseelbergs, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁸ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 439.

Ixtlilxóchitl fue el más beneficiado. Ya sea durante o después del sometimiento de los mexicas, fue el tatarabuelo de Alva quien volvió a unificar al gobierno del Aculhuacan. Otro asunto es lo que sucedió a largo plazo, pues, como ha demostrado Benton, el nuevo orden colonial terminó otorgando mayores beneficios al linaje de Coanacochtzin.⁸⁹

Por otra parte, también vimos que las conquistas de pueblos indígenas siguieron dinámicas, y formas de hacer la guerra mesoamericanas. Por lo menos en los primeros sometimientos, los líderes fueron los propios naturales, no los castellanos. Ellos eran los conocedores de los territorios, los caminos y las dinámicas políticas de cada región en la que se desarrollaron las conquistas narradas por Alva Ixtlilxóchitl, pues eran espacios dominados por la Excan Tlahtoloyan. Aunque adaptadas al contexto conflictivo que se vivía, las formas de hacer la guerra que se emplearon fueron las de la alianza tripartita, como sucedió con el uso del sistema de advertencia y el sometimiento escalonado.

Estos aspectos revelan que, por lo menos en los primeros años después de la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco, para los aculhuas, las campañas de sometimiento fueron empresas de la Excan Tlahtoloyan, lideradas por Tetzco, para controlar a los pueblos tributarios que se les habían rebelado. Desde luego, en la práctica esta idea se rompió muy pronto, una vez que los castellanos comenzaron a establecer claramente su dominio en territorio mesoamericano.

Quizá, como señala Florine Asselbergs, si los tetzcoanos hubieran previsto este desenlace, no se hubieran aliado con los españoles.⁹⁰ No obstante, la memoria histórica sobre su destacada participación en la Conquista, fue la base para que en el contexto colonial, los nobles aculhuas obtuvieran para Tetzco el título de ciudad (1551), para que pidieran escudos de armas (Hernando Pimentel, Francisco Verdugo, etcétera), para que los

⁸⁹ Benton, *op. cit.*, pp. 67-73.

⁹⁰ Asselbergs, *op. cit.*, p. 101.

descendientes de las tres cabeceras solicitaran a Felipe II (1562) ser “amparados y restituidos en los que theníamos de nuestros señoríos”,⁹¹ para que los tetzcocanos que sirvieron en la conquista del sur de Mesoamérica recibieran tierras y fundaran Ciudad Vieja, en Guatemala,⁹² y para que Alva Ixtlilxóchitl argumentara que su madre, Ana Cortés Ixtlilxóchitl, tenía legítima posesión de las tierras del cacicazgo de San Juan Teotihuacan por ser la sucesora de los gobernantes de la alianza tripartita.⁹³

Tanto para los *pipiltin* coloniales como para el historiador tetzcocano, las hazañas de la conquista fueron de los “naturales soldados”,⁹⁴ no de los españoles; quizá por eso, con cierta reserva, Alva se refiere a estos últimos como: los “que llaman conquistadores”.⁹⁵

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Francisco de. *Relación breve de la Conquista de la Nueva España*. 7ª ed. (Edición, estudio preliminar, notas y apéndice de Jorge Gurriá Lacroix). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, 226 p. (Historiadores y cronistas de indias, 7).

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Compendio histórico de los reyes de Tetzco*, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Cuatro obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Edición basada en los manuscritos autógrafos del Códice Chimalpahin*, 2 vols. México, Universidad

⁹¹ “Carta de los señores de la Nueva España al rey Felipe II”, en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (comp.), *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 254.

⁹² Véase Laura E. Matthew, *Memories of Conquest. Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2012.

⁹³ Destacado por Lee a partir de una pregunta del interrogatorio preparado por Alva para la “Probanza” de su madre. Lee, *op. cit.*, pp. 127-128.

⁹⁴ Alva, *Compendio histórico*, “Trecena relación”, vol. 2, p. 489.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 470.

- Autónoma Metropolitana, 2021, vol. II, pp. 292-495 (Colección Cultura Universitaria).
- _____. “Historia de la nación chichimeca”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 vols, vol. II, prefacio de Miguel León-Portilla. Edición, estudio introductorio y apéndice documental de Edmundo O’Gorman. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 7-263. (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 4).
- Asselbergs, Florine. *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan: A Nahuatl Vision of the Conquest of Guatemala*. Colorado, University Press of Colorado, 2004, 372 pp.
- Barlow, Robert H. “Conquistas de los antiguos mexicanos”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés (eds.), *Obras completas de Robert Barlow. Vol. 3. Los mexicas y la triple alianza*. Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de las Américas, 1990, pp. 131-138.
- Battcock, Clementina. *Construcciones y significaciones de un hecho histórico. La guerra entre México-Tenochtitlan y Azcapotzalco*. Saarbrücken, Lap Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011, 221 pp.
- Benton, Bradley. “El provecho de la alianza: efectos a largo plazo de la participación tetzcocana en la Conquista”, en Pablo García Loaeza y Héctor Costilla Martínez (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México*. Perú, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo, 2021, pp. 55-75.
- Carrasco, Pedro. *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996. 670 pp. (Sección de Obras de Historia).
- Carta de los señores de la Nueva España al rey Felipe II: en español, México, 10 de marzo 1562, en Emma Pérez-Rocha y Rafael Tena (comps.), *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 460 pp. (Colección obra diversa).

- Castañeda de la Paz, María. “Ponencia. Cuauhtemoc. Auge y caída de una leyenda”. Seminario por la Caída de Tenochtitlan y Tlatelolco, organizado por el Museo del Templo Mayor. <https://www.youtube.com/watch?v=cv1Edx6dfwM> (acceso el 27 de julio de 2021).
- Cortés, Hernán. *Tercera carta de relación*, en *Cartas y documentos*. Introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba. México, Porrúa, 1963, pp. 115-202. (Biblioteca Porrúa, 2).
- Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Edición crítica por Carmelo Saenz de Santa María. Madrid, Instituto Fernández de Oviedo, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM 1982, 687 pp.
- Diel, Lori Boornazian. *The Tira de Tepechpan. Negotiating Place Under Aztec and Spanish Rule*. Austin, University of Texas Press, 2008, 160 pp.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vols. Estudio preliminar de Rosa Camelo Arredondo y José Rubén Romero Galván. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995. Láms. (Cien de México).
- El Mapa de Oztotípac y el Fragmento de Humboldt núm. 6*. Estudio introductorio de Xavier Noguez. Estado de México, El Colegio Mexiquense, 2016, 63 pp.
- García Loaeza, Pablo. “Ixtilxóchitl, flor de la caballería en la conquista de México”, en García y Costilla (eds.), *Nuevos asedios a la conquista de México*, pp. 208-212.
- . “Tetzco en la Conquista”, en Javier Eduardo Ramírez López (coord.), *De Catemahco a Tetzco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*. Texcoco, Diócesis de Texcoco, 2017, pp. 93-117. (Biblioteca tetzcocana, 1).
- Grunberg, Bernad. “Hernán Cortés y la guerra de los conquistadores”, en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Silex Ediciones, 2015, pp. 557-576. (Serie Historia General, 34).

- Hassig, Ross. *Aztec Warfare. Imperial Expansi3n and Political Control*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman and London, 1988, 404 pp. (The Civilization of the American Indians Series, 188).
- Lee, Jongsoo. "Colonial Writings and Indigenous Politics in New Spain: Alva Ixtlilxochitl's Chronicles and the *Cacicazgo* of Teotihuacan", en Galen Brokaw y Jongsoo Lee (eds.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*. Arizona, University of Arizona Press, 2016, pp. 122-152.
- Lesbre, Patrick. *Historiographie acolhua du premier siecle de la colonisation. Gen3se d'une culture m3tis3e*. Tesis doctoral. Toulouse, Universit3 de Toulouse-Le-Mirail, Institut Pluridisciplinaire d'3tudes sur l'Am3rique Latine 3 Toulouse, 1997, 744 p.
- L3pez Austin, Alfredo y Leonardo L3pez Luj3n. *El pasado ind3gena de M3xico*. M3xico, Fondo de Cultura Econ3mica, El Colegio de M3xico, Fideicomiso Historia de las Am3ricas, 1997, 306 pp. (Secci3n de Obras de Historia, Serie Hacia una Nueva Historia de M3xico).
- L3pez de G3mara, Francisco. *La historia de las Indias y conquista de M3xico*. Zaragoza, Agust3n Mill3n, 1552.
- Madajczak, Julia. "La carrera de Ixtlilxochitl: una comparaci3n entre fuentes pict3ricas y escritas", en Miguel 3ngel Ruz Barrio y Juan Jos3 Batalla Rosado (coords.), *C3dices del centro de M3xico. An3lisis comparativos y estudios individuales*. Varsovia, Universidad de Varsovia, 2013, pp. 43-54.
- Mapa *Quinat3zin*. En *Amoxcalli*. https://www.amoxcalli.org.mx/laminas.php?id=011-012&ord_lamina=011-012_2&act=-con (acceso el 12 de mayo de 2022).
- Matthew, Laura. *Memories of Conquest: Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2012. 318 pp.
- Matthew, Laura y Michel Robert Oudijk (eds.). *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2007.

- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. 2 vols. Noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta. Estudio preliminar de Antonio Rubial. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997. (Cien de México).
- Motolinía, Toribio de. *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de fray Toribio*. Dirección de Edmundo O’Gorman. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, 686 pp. (Quinto Centenario).
- Noticias relativas a la Conquista desde la llegada de Cortés a Tetzcoco hasta la toma del templo mayor de México. En Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*. 4ª ed. Examen de las obras y estudio de cronología mexicana por Manuel Orozco y Berra. México, Porrúa, 1987, pp. 134-149. (Biblioteca Porrúa, 61).
- Offner, Jerome. *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Nueva York, University of Cambridge, 1983, 340 pp. (Cambridge Latin American Studies).
- Oudijk, Michel R. y Matthew Restall. “Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century”, en Restall y Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors: Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, pp. 28-63.
- Pérez-Rocha, Emma. “Estudio preliminar”, en Pérez-Rocha y Tena (comps.). *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, pp. 11-72.
- Pimentel, Hernando. *Memorial*, en Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*. vol. II. México, Porrúa, 1960, pp 171-173. (Biblioteca Porrúa, 17-20).
- Ramírez López, Javier Eduardo. “Ponencia. Hernán Cortés en las fuentes indígenas aculhuas”. *Congreso internacional: 500 años de encuentro entre acolhuas y españoles*, organizado por la Diócesis de Texcoco. <https://www.youtube.com/watch?v=rOEnXL6z-IA&t=7645s> (acceso el 11 de mayo de 2022).
- _____. “Estudios de Tetzcoco y Tezcoco: Una aproximación a la legitimidad de su pasado”, en Javier Eduardo Ramírez

- López (coord.), *De Catemahco a Tetzcoco: origen y desarrollo de una ciudad indígena*. México, Diócesis de Texcoco, 2017, pp. 23-54.
- Romero Galván, José Rubén. “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, pp. 351-366. (Historiografía Mexicana, I).
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. 3ª ed. 7 vols. Edición de Miguel León-Portilla. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1983. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5).
- Toussaint, Manuel. *La conquista de Pánuco*. México, El Colegio Nacional, 1948, 325 pp.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*. Tesis doctoral. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 2013, 422 pp.
- Whittaker, Gordon. “The Identities of Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, Brokaw y Lee (ed.), *Fernando de Alva Ixtlilxochitl and His Legacy*. University Arizona Press, 2016, pp. 29-76.

Hemerografía

- Battcock, Clementina y Sergio Ángel Vásquez Galicia. “El protagonismo de Tetzcoco en la Conquista a través del lente de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 66. enero-junio, 2021, pp. 153-184.
- Herrera Meza, María del Carmen, Alfredo López Austin y Rodrigo Martínez Baracs. “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 46, julio-diciembre 2013, pp. 7-35.

- Olko, Justyna. “Los mensajeros reales y las negociaciones de paz. El concepto de guerra justa entre los aztecas”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 2004, pp. 125-148.
- Pastrana Flores, Miguel. “La entrega del poder de Motecuhzoma. Una propuesta crítica”, *Estudios de historia novohispana*, núm. 62, 2020, pp. 111-144.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel. “Aportes a la biografía del historiador tetzcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, *Revista Fuentes Humanísticas*, año 27, núm. 53, julio-diciembre, 2016, pp. 145-163.

Vivir y morir en la frontera. Gabriel Moraga, colonizador y explorador en Alta California (1776-1823)

Martha Ortega*

En este artículo analizaré la vida de un soldado de cuera, quien pasó la mayor parte de su vida en Alta California. Gabriel Moraga era oriundo de la provincia de Sonora, por tanto, no podía ocupar altos cargos administrativos en Alta California porque estaban reservados para los españoles peninsulares, y siguió la única carrera posible que un mestizo podía abrazar: la de soldado de presidio.

Moraga se dedicó a someter neófitos de las misiones y a encabezar expediciones punitivas en contra de los nativos que huían de ellas y en contra de los gentiles que atacaban los poblados españoles, pero como mestizo vivió la exclusión, pues solo podía aspirar a recibir órdenes de gobernadores enviados desde la metrópoli y de capitanes de presidios que pasaban por españoles o lo eran. Si bien Gabriel Moraga realizó varias expediciones al interior de Alta California no aparece ente los exploradores renombrados ni siquiera del septentrión novohispano.

Mi objetivo es rescatar la figura de Gabriel Moraga, un soldado que facilitó la consolidación de los asentamientos colonizadores en Alta California, teniendo la certeza de la legitimidad

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

de la ocupación y el dominio de la corona española tanto sobre los nativos, fueran neófitos o gentiles, como sobre personas como él: mestizos de quienes se esperaba lealtad y sumisión con la única gratificación de sentirse dignos vasallos de Su Majestad Católica. En personajes como Moraga descansó en gran medida la transformación que implicó para los habitantes de la región la presencia de los colonizadores y la emergencia de una sociedad diferente a la originaria. Ellos impusieron la discriminación, la exclusión y la dominación, pero también fueron sus víctimas.

Gabriel Moraga es un ejemplo paradigmático de lo que fue nacer, vivir y morir en la frontera norte del virreinato de Nueva España. Sus ancestros inmediatos también vivieron en ella y participaron en extenderla, experiencia que el propio Gabriel experimentó.

En este artículo, presentaremos la historia de un hombre de frontera, quien no tuvo un papel destacado en la política de la provincia en la que vivió, de ahí que sea poco mencionado en las historias sobre Alta California. Sin embargo, como miembro de la segunda generación de colonizadores de la provincia, fue un importante explorador, entre sus logros más importantes se encuentra sus expediciones al Valle de San Joaquín y su descubrimiento del Valle de Sacramento al que Moraga le asignó su nombre.

Su biografía permite vislumbrar la vida cotidiana de los hombres de armas, los presidiales, quienes fueron fundamentales para inducir a los naturales a congregarse en las misiones, así como para que realizaran las tareas y practicaran las conductas que los misioneros les enseñaban. Los presidiales mismos fueron el germen de la población mestiza que colonizó Alta California y quienes en el periodo colonial pertenecieron a un grupo social que tenía la obligación de someter a los nativos, pero los cuales no tenían derecho a desempeñarse como altos funcionarios en el esquema colonial.

LOS PRIMEROS AÑOS

Gabriel Moraga nació en 1767 en el presidio de Fronteras, ubicado en la provincia de Sonora. Fue hijo de José Joaquín Moraga y María Pilar de León y Barceló.¹ El año de su nacimiento coincide con el de la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles, fecha singularmente significativa para la historia del noroeste del virreinato de la Nueva España.

En efecto, a partir del extrañamiento de los jesuitas, la política reformista impulsada por la corona española llegó a la frontera del noroeste de Nueva España. Uno de sus artífices principales y quien incluso viajó a la región para ponerlas en práctica, fue el Visitador General de Nueva España, José de Gálvez.

Entre las principales preocupaciones del gobierno metropolitano estaba proteger la frontera noroeste del virreinato de posibles invasiones extranjeras. Se tenía noticia de que los rusos habían llegado al noroeste del continente americano y se temía que sus establecimientos pudieran extenderse hasta los dominios españoles. También se recelaba de los ingleses y estadounidenses, quienes ya navegaban por el norte del Pacífico y podían apoderarse de territorio español en esa región.

Ante tales amenazas y en virtud de que se esperaba conseguir que las poblaciones fronterizas fueran autosuficientes para reducir los gastos que la corona tenía que hacer para protegerlas, Gálvez tenía la comisión de elaborar un plan de protección y reducción de costos. Por tanto, el visitador y el virrey de Nueva España, Francisco de Croix se dieron a la tarea de elaborar una propuesta. Fue así como presentaron el *Plan para la erección del gobierno y Comandancia General que comprende la península de California y las provincias de Sonora, Sinaloa y Nueva Vizcaya*.

Entre las sugerencias de los autores se encontraba colonizar el territorio de Alta California. Desde el siglo XVII, Sebastián

¹ Gabriel Moraga, *The Diary of Ensign Gabriel Moraga's Expedition of Discovery in the Sacramento Valley 1808*, Glen Dawson, 1957, p. 6.

Vizcaíno había explorado la costa de manera que se tenía un conocimiento relativamente bueno de las condiciones que privaban en dicho territorio. De hecho, el entonces virrey conde de Monterrey había planeado fundar un establecimiento que sirviera como puesto de refugio y abastecimiento para el galeón de Manila. Sin embargo, la falta de recursos había obligado a las autoridades novohispanas y metropolitanas a abandonar el proyecto.

Ahora, en el último tercio del siglo XVIII, era imperativo colonizar Alta California con el fin de consolidar la frontera y proteger a las provincias de Sonora y Alta California.²

La colonización inició en 1769. No es propósito de este artículo relatar el proceso colonizador, tan solo aludiremos a él en la medida en que nos permita conocer cómo fue que la familia Moraga se trasladó a Alta California y de qué manera esta situación influyó en la vida de Gabriel.

El plan de colonización incluía fundar misiones, presidios y pueblos. Estos últimos establecimientos tenían como objetivo arraigar a una población sin que quedara bajo el control de los misioneros, sino de las autoridades que representaban el poder del Estado, como el gobernador de Las Californias, los comandantes de los presidios y, en los pueblos, los alcaldes.

Una vez establecidos los primeros presidios y misiones, el gobierno español autorizó que el comandante del presidio de Tubac en Sonora, Juan Bautista de Anza, organizara una expedición de exploración, con el fin de descubrir una ruta terrestre que comunicara a Sonora con Alta California para que ambas provincias pudieran relacionarse con facilidad, lo que a su vez fomentaría el desarrollo de las dos.

Acompañado por los frailes Francisco Garcés y Juan Marcelo Díaz y 34 personas más, Juan Bautista de Anza inició la expedición el 8 de enero de 1774. Ésta fue todo un éxito y motivó

² Martha Ortega Soto, *Alta California una frontera olvidada del noroeste de México*, México, UAM-I / Plaza y Valdés, 2001, pp. 23-27; Stephen G. Hyslop, *Contest for California from Spanish Colonization to the American Conquest*, Norman, Oklahoma, The Arthur H. Clark Company, 2012, pp. 47-49.

al virrey a ordenar un segundo viaje con fines colonizadores. El para entonces teniente coronel Juan Bautista de Anza conduciría a un grupo de colonos reclutados en las provincias de Sonora y Sinaloa para que se fundaran el presidio y la misión de San Francisco y el primer pueblo en la provincia recién ocupada.

Estas familias también reforzarían a la población colonizadora de Alta California. Algunos miembros de la familia Moraga formaron parte del contingente que De Anza llevó a Alta California a través de la ruta del Colorado, en esta segunda entrada efectuada entre 1775 y 1776, de hecho, José Joaquín Moraga, acompañado por su hijo Gabriel, fue el segundo al mando para dirigir a los colonos hacia su destino al que llegaron prácticamente sin contratiempos.³

Vale la pena señalar que en la mayoría de los diarios de expediciones no se anotaban los nombres de los soldados que participaban, el anonimato era una forma de exclusión para que se recordaran los nombres de los comandantes y los misioneros. En este caso, conocemos el nombre del teniente y el sargento que apoyaron a De Anza porque fue una indicación explícita del virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa.

El capitán Fernando de Rivera y Moncada, gobernador de Las Californias cuando De Anza condujo a los colonos, no se mostró cordial ni cooperativo con este último. Instalados los colonos en Monterrey, De Anza solicitó a Rivera y Moncada que apurara la fundación del presidio de San Francisco, uno de sus enviados fue el teniente José Joaquín Moraga en quien el gobernador delegó hacer los preparativos para la fundación de los asentamientos en la bahía de San Francisco, una vez que el de Sonora se había marchado.⁴ El padre de Gabriel tuvo un papel importante en la colonización de Alta California, especialmente

³ Ortega, *op. cit.*, pp. 48-49; Mark Santiago, *Massacre at the Yuma Crossing. Spanish Relations with the Quechans, 1779-1782*, Tucson, The University of Arizona Press, 2010, pp. 23-33; Moraga, *op. cit.*, p. 6.

⁴ Fernando de Rivera y Moncada, *Diario del capitán comandante*, vol. 1, Madrid, José Porrúa, 1967, pp. 246, 259, 317.

en la zona nortea lo que nos explica por qué realizó casi toda su carrera en esa región de la provincia.

En la expedición colonizadora encabezada por el capitán Fernando de Rivera y Moncada que transitó por la región del Colorado en 1781 siguiendo la ruta trazada por Juan Bautista de Anza, Gabriel, quien al parecer había regresado a Tubac con Juan Bautista de Anza, retornó a Alta California. Su madre participó en este viaje porque las autoridades le ordenaron mudarse, para reunirse con su esposo, quien permaneció en Alta California; la acompañó su hijo de 12 años.⁵

En 1776, José Joaquín Moraga había solicitado regresar a alguno de los presidios en la provincia de Sonora en donde radicaba su familia; tanto él como José Francisco de Ortega lograron que el comandante general de las Provincias Internas, Teodoro de Croix, ordenara el traslado de sus familias a Alta California, con cargo a las Real Hacienda y que se les subiera el sueldo para mantenerlas.⁶ Todo indica que los Moraga se unieron al contingente que viajó por tierra por la parte sur de la región del Colorado y llegó a la misión de San Gabriel el 14 de julio de 1781. Así fue como desde entonces, Gabriel se avecindó definitivamente en Alta California en donde murió en 1823, y no volvió a salir de la provincia.

Como soldado de cuera participó en las compañías presidiales de San Francisco, Monterrey y Santa Bárbara y tuvo experiencias tales como capturar “indios rusos” que cazaban nutrias de manera ilegal. Escribió un diario de la expedición que dirigió entre 1804 y 1805. La mayor parte de su vida transcurrió durante el periodo

⁵ Moraga, *op. cit.*, p. 6.

⁶ Carta de José Joaquín Moraga al virrey, San Francisco 18 de octubre de 1776 y Orden del Caballero de Croix, sin lugar, 15 de agosto de 1778 en Archivo General de la Nación, México (AGNM), ramo Californias, vol. 70, exp. 1, fs. 138-140; Carta con firma ilegible al gobernador de Californias, Chihuahua 19 de agosto de 1778 y Carta del Comandante de Nueva Arizpe al virrey Bucareli Nueva Arizpe, 17 de abril de 1781 en AGNM, ramo Californias, vol. 2 exp. 6, fs. 177-180 y 187-188.

colonial, por ello considero que es un ejemplo del colonizador que se arraigó definitivamente en esta provincia fronteriza del noroeste del virreinato de Nueva España en gran medida porque era un hombre de frontera.

SU VIDA EN ALTA CALIFORNIA

En 1784, Gabriel Moraga se enlistó como soldado en el presidio de San Francisco, donde su padre sirvió. Ahí inició su carrera como soldado de cuera. Cuatro años después fue trasladado al presidio de Monterrey con el rango de cabo. Permaneció varios años en ese presidio y participó como escolta en las misiones de los alrededores. También se desempeñó como comisionado, es decir, administrador militar, del pueblo de San José de Guadalupe y, en 1797, fue enviado a la Villa de Branciforte para ejercer la misma función.⁷

La organización de los presidios en Alta California se ajustó al Reglamento emitido en 1772 y a las Instrucciones de Bernardo de Gálvez decretadas en 1786;⁸ de acuerdo con ellos, los soldados presidiales recibían su pago de la Real Hacienda a través del situado. En general, se les pagaba en especie de los abastecimientos que año con año llegaban en los barcos abastecedores, los cuales salían del puerto de San Blas y arribaban al de Monterrey. Los soldados solicitaban lo que deseaban, se elaboraba una memoria que el oficial habilitado surtía en la Ciudad de México.⁹ Se les retenía parte del sueldo para invertirlo en sus uniformes, armas y municiones. De acuerdo con la solicitud del capitán del presidio de San Francisco, José Argüello, cuando Gabriel for-

⁷ [http://www.factcards.califa.org/exp/moraga.html]. Fecha desconocida. *Toucan Valley Publications, Inc.* [con acceso el 23 de febrero de 2016].

⁸ M. L. Moorhead, *The presidio. Bastion of the Spanish Borderlands*, Oklahoma, University of Oklahoma Press: Norman, 1975, pp. 103-110.

⁹ Ortega, *op. cit.*, pp. 61-66 y 72-80.

maba parte de la tropa, la memoria pedía: maíz, arroz, harina en flor, panocha, azúcar, chile, camarón (cabe aclarar que casi no se aprovechaban los recursos marinos de la región), cabestros nuevos (pese a que los soldados no araban), metates, 36 pares de botas de gamuza que no estuvieran usadas y 62 pares de zapatos.¹⁰

Como se puede apreciar en esta relación, las misiones y los pueblos no cubrían todas las necesidades alimentarias de los presidiales, las botas de gamuza eran parte del uniforme y, como precisamos, comprarlas corría por cuenta de los soldados. Era costumbre de los habilitados surtir el situado con productos de baja calidad, por ejemplo, se mandaban botas de chivo y usadas, pero no las cambiaban, solo les bajaban el precio.¹¹

Así que la vida de los presidiales, a pesar de recibir salario de la Real Hacienda, no disfrutaba de abundancia de bienes. A ello se debe añadir que frecuentemente los fardos con el situado llegaban dañados o incompletos; los habilitados generales y los capitanes de los barcos abastecedores participaban en el robo a los soldados.¹² Para aumentar la penuria, frecuentemente los barcos abastecedores se retrasaban porque las mercancías no llegaban a tiempo a San Blas.¹³ En suma, un presidial no tenía certeza de recibir lo que requería. Por ello, si lograban retirarse, buscaban concesiones de tierras para convertirse en rancheros, camino que no siguió Gabriel Moraga.

Los problemas de abastecimiento se complicaban por las guerras en las que participaba el imperio español. A fines del siglo

¹⁰ Memoria firmada por José Argüello, San Francisco, 21 de mayo de 1787 en AGNM, ramo Californias, vol. 82, exp. 17, f. 180.

¹¹ Pedro Fagés a don José María Morales, Monterrey, 11 de septiembre de 1786 en AGNM, ramo Californias, vol. 27, exp. 24, f. 407.

¹² Reporte del Fiscal de la Real Hacienda, México, 23 de febrero de 1789 en AGNM, ramo Californias, vol. 27, sin exp., fs. 183-184; Informe del Real Tribunal de Cuentas, México, 11 de agosto de 1793 en AGNM, ramo Californias, vol. 6, exp. 6, fs. 218-223; Real orden del comandante D. Josef Romeau, México, sin fecha [1793] en AGNM, ramo Californias, vol. 61, sin exp., fs. 168-178.

¹³ Carta de José de Arvide al virrey Revillagigedo, México, 17 de marzo de 1791 en AGNM, ramo Californias, vol. 70, sin exp., f. 61.

xviii, había productos que no se podían obtener en la metrópoli.¹⁴ En esos momentos, como cabo del presidio de Monterrey, Gabriel Moraga ganaba 13 pesos al mes.¹⁵ Es difícil precisar si era una paga suficiente, pues tampoco conocemos con detalle los precios de los artículos de consumo, solo es posible señalar que si los bienes provenían de la metrópoli o de la capital del virreinato, tenían un alto costo, debido a todas las cargas que se añadían por concepto de transporte y pago de impuestos.

Al parecer, el salario era magro pues, en 1799, Diego Borica pedía que se subiera el sueldo a los soldados debido a que sus esposas e hijos subsistían lavando ajeno, amasando pan para vender y remendando ropa para otros.¹⁶ Lo más probable es que esta petición no se atendió, ya que más tarde, durante las guerras napoleónicas, ni los barcos llegaron desde San Blas, de manera que los soldados tuvieron que ignorar la prohibición de comerciar con los extranjeros, como veremos más adelante. Cabe señalar que, al no llegar el situado, tampoco recibían su sueldo.

En los presidios había ganado vacuno y equino que pertenecía al rey, los soldados a veces los cuidaban, pero por lo común esta labor recayó en los nativos. Puede decirse que, en la práctica, nadie se ocupaba de los animales, por eso la carne no tenía calidad. Cuando el número de cabezas se convertía en un problema, lo mataban y repartían la carne entre los nativos que estaban en el presidio y entre los gentiles que tenían buena relación con los españoles.¹⁷

De cualquier manera, tener vacas en los presidios era necesario para consumir leche.¹⁸ Los soldados preferían consumir los

¹⁴ Informe al gobernado de Californias Borica, México 19 de agosto de 1797 en AGNM, ramo Californias, vol. 6 segunda parte, sin exp., f. 61

¹⁵ Contaduría Mayor de Cuentas, México 30 de julio de 1795 en AGNM, ramo Californias, vol. 9, sin exp., f. 314.

¹⁶ Diego Borica al virrey Azanza, Monterrey 18 de marzo de 1799 en AGNM, vol. 9, exp. 12, f. 462v

¹⁷ Reporte de Hermenegildo Sal, Monterrey, 30 de octubre de 1798 en México, AGNM, ramo Californias, vol. 21, exp. 13 f. 410.

¹⁸ *Ibid.*, f. 409.

bienes que se producían en las misiones. No obstante, los franciscanos cobraban caro las mercancías que vendían a los presidios, por ejemplo, en 1798, el presidio de Monterrey debió pagar la fanega de frijol a tres pesos cuatro reales a la misión de San Carlos. A pesar de ello, los misioneros se quejaban de que, a partir del establecimiento de los pueblos, los capitanes procuraban abastecerse de esta producción.¹⁹

La vida en los presidios no estaba exenta de peligros, en 1789, se quemó el presidio de Monterrey donde se encontraba Gabriel Moraga. Los informes no especifican si hubo heridos o muertos, pero como las construcciones eran de madera, se quemaron por completo. El año siguiente, los soldados, con ayuda de los gentiles, para no pagarles jornal a los neófitos de las misiones, reconstruyeron los edificios.²⁰

Es preciso aclarar que las misiones estaban encargadas de evangelizar a los nativos y enseñarles a vivir a la usanza española, los soldados solo debían apoyar a los franciscanos y defenderlos de posibles ataques de los naturales. Sin embargo, los comandantes de los presidios recurrían a los gentiles porque los misioneros exigían que se les pagara el jornal correspondiente por el trabajo de los neófitos y, lo más importante, estos procuraban mantener alejados a los indios de misión de los seglares, fueran soldados o colonos.²¹ En consecuencia, los franciscanos se quejaban tanto de los soldados como de los colonos porque empleaban nativos gentiles, sin embargo, como veremos a continuación, las autori-

¹⁹ Hermenegildo Sal a Diego de Borica, Monterrey 13 de agosto de 1798 en AGNM, ramo Californias, vol. 48 segunda parte, exp. 12, f. 374; H. H. Bancroft, *History of California 1542-1800*, t. I, 1884, p. 406. Una fanega equivale a 54.52 litros. El peso equivalía a 4.6 gramos de oro aproximadamente, pero en Alta California era solo un parámetro porque no circulaba moneda.

²⁰ Informe de Pedro Fagés al brigadier don Jacobo de Ugarte y Loyola, Monterrey, 2 de junio de [1790] en AGNM, ramo Californias, vol. 46, sin exp., f. 31.

²¹ Martha Ortega Soto, "Breve descripción del sistema misional de Alta California 1769-1845", en *Iztapalapa* 67, 30 julio-diciembre 2009, México, UAMI, pp. 199-223.

dades de Alta California permitieron que los indios capturados trabajaran en los presidios.

Un problema con el que los presidiales lidiaban constantemente consistía en que los nativos robaban y mataban el ganado, ya fuera el que pertenecía a las misiones, a los colonos o el que había en los presidios.

En 1799, el gobernador Diego Borica emitió una orden para que los soldados persiguieran y arrestaran a los infractores. Cuando los presidiales atrapaban a los nativos, algunos neófitos que habían escapado de las misiones y otros gentiles, debían llevarlos al presidio y mantenerlos presos durante un mes, en el transcurso del cual los obligarían a trabajar en alguna obra pública, entiéndase en el presidio. Al capturarlos y al dejarlos en libertad deberían darles quince azotes para que aprendieran a no disponer del ganado ajeno. Si reincidían, estarían presos dos meses y además del trabajo y los 30 azotes, cada domingo recibirían 12 azotes como castigo. Una tercera captura significaba seis meses en custodia, trabajo forzado y doce azotes cada domingo. Si durante este lapso, los misioneros querían a los capturados podían llevárselos, de lo contrario su trabajo beneficiaría a la tropa y se les alimentaría por cuenta del rey.²² Capturar y castigar a los naturales fueron de las tareas más importantes que Moraga desempeñó como soldado de presidio.

En Monterrey, adquirió fama como persecutor de indios en las campañas punitivas para apresar a quienes robaban el ganado, principalmente se dirigían en contra de indios gentiles y los neófitos que habían regresado a sus comunidades. Cuando era necesario, los soldados también perseguían a los neófitos que huían de las misiones.²³ En 1800, tuvo lugar la primera refriega que comandó y resultó tan exitosa que mereció su ascenso como

²² Órdenes firmadas por Diego de Borica, Monterrey, 1 de noviembre de 1799 en AGNM, ramo Californias, vol. 21, exp. 14, f. 420. La carne que los soldados no querían se la daban como ración a los nativos.

²³ Rivera y Moncada, *op. cit.*, p. 80.

teniente del presidio de Monterrey. Ahí falleció su primera esposa, Ana María Bernal en 1802.²⁴

En cuanto a la relación de los soldados con los habitantes de los pueblos cabe señalar que aquellos tenían que protegerlos, pero también vigilar su buen comportamiento. Los colonos conducidos por De Anza se acercaron en asentamientos del norte como en el pueblo de San José junto al río Guadalupe y cercano al presidio de San Francisco, establecido en 1777. Controlar a los colonos no era tarea sencilla, sobre todo porque los misioneros insistían en que sus habitantes llevaran una vida ordenada y no emplearan a los gentiles. De ahí que además de las autoridades del cabildo, los pueblos estuvieran también a cargo de algún comisionado militar y tres escoltas.²⁵

Como señalé líneas arriba, Gabriel Moraga fungió como comisionado en San José, pueblo que su padre fundó. Este se encontraba bajo la jurisdicción del presidio de Monterrey al que el cabo estaba adscrito. Más tarde, cuando se estableció la Villa de Branciforte en 1797 entre los presidios de Monterrey y San Francisco, Gabriel Moraga fue asignado como comisionado militar.²⁶ Así pues, padre e hijo desempeñaron un papel importante en el arraigo de los colonos en Alta California.

A medida que los pueblos prosperaron, los soldados pudieron comprar cereales y leguminosas a los colonos. Sin embargo, los colonos no estaban del todo conformes porque se les pagaba en especie de manera que parte del situado se trocaba con ellos. Empero, los capitanes de los presidios primero repartían los artículos a los soldados y solo se saldaba la deuda con los colonos, si quedaban artículos que eran de su interés. De otra manera, la Real Hacienda tomaba nota del débito que se pagaría en alguna

²⁴ Howe Hubert Bancroft, *History of California 1801-1824*, t. II, San Francisco, A.L. Bancroft and Company, Publishers, 1884, p. 571, y *History of California 1840-1845*, t. IV, San Francisco, The History Company, Publishers, 1886, p. 744.

²⁵ Ortega, *op. cit.*, pp. 81-87.

²⁶ Bancroft, *History of California 1542-1800*, t. I, 1884, pp. 310-313, 349, 570.

otra ocasión.²⁷ A la larga, tanto soldados como colonos fueron acreedores de la Real Hacienda.

Otro aspecto importante de considerar son las relaciones entre los soldados presidiales y los misioneros. En un principio tuvieron que apoyar a los frailes tanto en congregar a los nativos como en levantar los primeros edificios en las misiones. Ahí iniciaron las tensiones entre los capitanes de los presidios, el gobernador de Las Californias y los misioneros. La disputa por la fuerza de trabajo de los soldados dejó a los presidiales en medio de ese conflicto. Más tarde, la disputa fue por disponer del trabajo de los neófitos. Los misioneros tenían como prioridad atender a los neófitos, pero también debían ocuparse de soldados y colonos.

En medio de los altercados, los frailes enfatizaban que, si oficiaban misa en los presidios y atendían las necesidades espirituales de los soldados era por caridad, cuando en realidad tenían la obligación de hacerlo.²⁸ A pesar de las querellas, los soldados y sus familias recibían los servicios religiosos de los misioneros.

La carencia más grave que tenían los presidios eran las armas para la defensa, en caso de alguna incursión extranjera. Como señalé el motivo principal para colonizar Alta California fue defender la frontera del noroeste de la Nueva España de posibles invasiones extranjeras, por ello se planeó ubicar cuatro presidios en la costa.²⁹ En efecto, se fundaron cuatro presidios: de sur a norte, San Diego, Santa Bárbara, Monterrey y San Francisco.

Nuestro personaje desarrolló su carrera básicamente en los presidios del norte, pero los cuatro puestos militares tenían las mismas carencias. Desde 1792, el gobernador interino de Las Californias, José Joaquín de Arrillaga, solicitó fortificar los presidios y proporcionales armamentos útiles a los soldados. La Real Hacienda autorizó el gasto gracias a lo cual se efectuaron algunas

²⁷ Fray José Leñán al virrey Branciforte. México, 14 de mayo de 1796 en AGNM, ramo Californias, vol. 49 primera parte, exp. 4, f. 204.

²⁸ Informe de Pedro Fagés al virrey, Monterrey 26 de septiembre de 1785, es copia en AGNM, ramo Californias, vol. 12 exp. 2, f. 12v.

²⁹ Ortega, *Alta California: una frontera...*, pp. 25-33.

remodelaciones en Monterrey y San Francisco. Sin embargo, las armas para la tropa no llegaron y se enviaron dos cañones, uno más inservible que el otro, los cuales viajaron de Manila a Veracruz y de ahí a San Blas para dejarlos en San Francisco en 1797.³⁰ A pesar de este tipo de sinsentidos, el desaliento no cundió entre los presidiales y a lo largo de su carrera la mayoría se comprometieron a defender la provincia.

Sin embargo, no todo eran desventajas, en el presidio de Monterrey, al que estaba adscrito Gabriel Moraga, había un sangrador y un cirujano en 1799.³¹ Al menos contaban con personas que atendían sus heridas y sus dolencias.

GABRIEL MORAGA, EXPLORADOR

Cuando José Joaquín de Arrillaga tomó el cargo de gobernador interino de Alta California por segunda ocasión en 1804, emprendió un programa de exploración al interior de la provincia.³² Tras el desastre en las misiones del río Colorado en 1781, el gobierno virreinal ya no promovió exploración de rutas para comunicar por tierra Alta California con otras provincias del virreinato. Sin embargo, quienes vivían en la frontera comprendían la necesidad de vincularse entre sí para promover el intercambio y para

³⁰ José Joaquín de Arrillaga al virrey Revillagigedo, Monterrey, 22 de septiembre de 1792 y 8 de julio de 1793; Gutiérrez y Paliza firmas por la Real Hacienda, México, 28 de enero de 1794; informe de Miguel de Costanzó al virrey, México, 16 de octubre de 1794; Cayetano González al Marqués de Branciforte, México, enero de 1797 en AGNM, ramo Californias, vol. 9, exps. 3 y 4, fs. 37-206.

³¹ Situado del presidio de Monterrey firmado por Hermenegildo Sal, Monterrey, 15 de marzo de 1798 en AGNM, ramo Californias, vol. 73, exp., 3 f. 36.

³² Moraga, *op. cit.*, p. 3; Ma. Luisa Rodríguez Sala, *Los gobernadores de las Californias, 1769-1804*, 2003, México, Instituto de Investigaciones Sociales/ Ejecutivo de Baja California/ El Colegio de Jalisco/ Instituto de Cultura de Baja California/ Universidad Autónoma de Baja California, 2003, pp. 306-307.

concertar estrategias de defensa en contra de los asaltos de los nativos que hacían peligrar la permanencia de sus asentamientos.

En el caso de Alta California, era indispensable, además, localizar nuevos sitios en los que fuera posible fundar misiones. Gabriel Moraga fue enviado en 1805 por el gobernador a explorar el Valle de San Joaquín. Fue él quien designó con el nombre de San Joaquín al río que se encuentra en la zona.³³

En 1806, Gabriel Moraga fue transferido como alférez al presidio de San Francisco con un salario 400 pesos anuales.³⁴ En ese mismo año, el gobernador Arillaga le ordenó explorar el valle de Los Tulares, localizado al sureste del presidio de Monterrey. Al año siguiente, realizó una nueva expedición al valle de San Joaquín y a la sierra.³⁵ Moraga redactó un diario del reconocimiento efectuado en 1808 que se prolongó casi por un mes.³⁶ La descripción de los lugares que visitó, así como la enumeración de las ranherías que encontró, muestran el interés del alférez por señalar sitios para fundar misiones en el futuro. En esta ocasión, bautizó al río Sacramento y de esta manera al valle, que hoy todavía ostenta dicho nombre.

Moraga continuó sus participaciones en las excursiones punitivas en contra de los naturales. De hecho, Gabriel Moraga participó en varias entradas tanto al valle de San Joaquín como al valle Central de la provincia,³⁷ es probable que se combinara la exploración de la región con la persecución a los nativos neófitos y gentiles. Debido a su buen desempeño militar, en 1811, recibió el nombramiento de sargento del presidio de San Francisco.

³³ [<http://www.factcards.califa.org/exp/moraga.html>]. Fecha desconocida. Toucan Valley Publications. Inc. [con acceso el 23 de febrero de 2016].

³⁴ Situado para el presidio de San Francisco firmado por José Argüello, San Francisco, 17 de febrero de 1806 en AGNM, vol. 21, exp., 2, f. 61.

³⁵ Bancroft, *History of California 1801-1824*, t. II, San Francisco, A. L. Bancroft and Company, Publishers, 1885, pp. 46, 571.

³⁶ Moraga, *op. cit.*, texto completo.

³⁷ [<http://www.factcards.califa.org/exp/moraga.html>]. Fecha desconocida. Toucan Valley Publications. Inc. [con acceso el 23 de febrero de 2016]; Bancroft, *History of California 1801-1824*, t. II, 1885, p. 46.

En los primeros años del siglo XIX, las condiciones de vida para los habitantes de la provincia empezaron a cambiar debido a que dejaron de llegar los situados, pero no así las órdenes reales, sobre todo aquellas que urgían a los gobernadores a prevenirse contra posibles ataques de los enemigos del imperio español. Los pobladores, incluidos los presidiales, debieron encontrar maneras para hacerse de las manufacturas que ya no llegaban desde San Blas, a pesar de que desde la metrópoli se insistió en impedir el contrabando.

En cuanto a los bienes agropecuarios, tanto en las misiones como en los pueblos, se producía lo necesario para sostener a toda la población en los asentamientos españoles. En 1807, Gabriel Moraga informaba a su capitán que, vigilando la bahía de San Francisco, era frecuente avistar indios gentiles en canoas que pescaban nutrias, incluso los nativos gentiles de la región intercambiaban pieles de nutria por manufacturas con comerciantes que llegaban en barcos extranjeros.³⁸ La cacería de nutria de rusos y estadounidenses se había extendido hasta las costas de las Californias. En breve, y a falta de manufacturas, los habitantes de Alta California empezaron el intercambio también con los comerciantes estadounidenses e ingleses.³⁹

La posibilidad de que los presidiales evitaran estas incursiones no parecía factible. En 1804, el gobernador informaba que no contaba con elementos suficientes para cumplir con todas las tareas que tenían asignadas los soldados quienes servían de correos, acarreaban las mercancías hacia su presidio sumadas a todas las tareas ya descritas. Con estas carencias auestas, el gobierno virreinal amenazaba con sacar a una compañía de artilleros de la provincia.⁴⁰ Esta situación muestra que los soldados

³⁸ Luis Agüello y J. J. Arillaga, San Francisco, 31 de marzo de 1807 y 15 de mayo de 1807; Gabriel Moraga a Luis Argüello, San Francisco, 29 de mayo de 1807 en AGNM, ramo Californias, vol. 51, exp., 12 fs. 127-130.

³⁹ Ortega, *Alta California una frontera...*, pp. 216-239.

⁴⁰ José Joaquín de Arrillaga al virrey Iturrigaray, Loreto 27 de marzo de 1804 en AGNM, ramo Californias, vol. 50, exp., 4, fs. 26-27.

no tenían respiro y que la corona no comprendía la situación de la provincia.

En 1812, la Compañía Ruso Americana —la cual tenía el monopolio de la explotación y venta de pieles preciosas, principalmente de nutria marina—, en el norte del Pacífico, fundó un fuerte en la bahía de Bodega, la cual Moraga conocía al dedillo, pues también la había explorado. Los rusos deseaban tener una porción de territorio en donde producir cereales para abastecer sus posesiones en el noroeste de América, también esperaban comerciar con los asentamientos españoles en Alta California que, para entonces, levantaban cosechas abundantes y tenían hatos de ganado mayor y menor grandes, justo lo que necesitaban. Así que la Compañía decidió fundar un enclave en la frontera de los poblados españoles.⁴¹

El comandante del presidio de San Francisco despachó a algunos de sus soldados, al mando del teniente Gabriel Moraga, a Fuerte Ross —como se nombró el establecimiento ruso— para denunciar ante el jefe, Iván A. Kuskov, que los aleutianos cazaban nutrias marinas ilegalmente en la bahía de San Francisco, los rusos fueron indiferentes a su reclamo.⁴² Al regresar del puerto de Bodega, Gabriel Moraga informó en su diario de la expedición que dos “indios onlaskas”, como los españoles llamaban a los aleutianos, se quejaban de que los presidiales habían matado a algunos de sus compañeros. También señaló que había alrededor de 60 cazadores de nutrias.⁴³

⁴¹ Martha Ortega Soto, “La Compañía Ruso-americana en Alta California, 1812-1841” en *Calafia*, vol. I, núm. 9, 2005, pp. 19-25; Martha Ortega, “Fuerte Ross: la incapacidad de las autoridades españolas para proteger Alta California”, en *Antología de la Baja California hispánica*, México, Corredor Histórico CAREM, 2016, pp. 277-296.

⁴² Michael Mathes, *La frontera ruso-mexicana. Documentos mexicanos para la historia del establecimiento ruso en California 1808-1824*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1990, p. 8.

⁴³ Gabriel Moraga, “Diario de su expedición al puerto de Bodega”, San Francisco 3 de octubre de 1812 en *ibid.*, pp. 75-76.

Hay que aclarar que Joseph O'Cain, comerciante angloamericano, llevaba estas partidas de cazadores de América rusa a las costas de las Californias, pues tenía un acuerdo con el gobernador de las colonias rusas, Aleksandr Baranov, para obtener pieles de nutria con cazadores nativos del noroeste de América y repartir las ganancias.

En enero de 1813, Gabriel Moraga y sus hombres fueron comisionados de nueva cuenta para investigar en dónde exactamente se habían instalado los rusos, cuántos eran y en qué condiciones estaban sus edificios. Moraga aprovechó la visita para comerciar con los rusos, la buena disposición del sargento para el intercambio se debió a que desde 1811, como consecuencia del inicio de la guerra insurgente, no habían arribado barcos abastecedores a Alta California.⁴⁴ Esto implicaba que los productos agropecuarios se estaban acumulando en la provincia al mismo tiempo que había pocas manufacturas para distribuir entre los habitantes. Por eso, Moraga estudió la situación de Fuerte Ross y simultáneamente realizó algunas transacciones comerciales a fin de aliviar un poco la penuria de los habitantes de la provincia española. Cabe señalar que, desde ese año, ni los misioneros habían recibido el sínodo ni los soldados del presidio su situado, las deudas se acumularon, pero nadie las pagó.

El gobernador José Joaquín de Arrillaga recibió del virrey la notificación fechada en agosto de 1813 de que la ocupación rusa era ilegal y lo instó a defender los derechos de la corona española. Con la intención de cumplir las órdenes del virrey, Gabriel Moraga, regresó al año siguiente a Fuerte Ross para entrevistarse con Kuskov, todavía el jefe, y comunicarle que debía desocuparlo, ya que se había levantado en territorio español.⁴⁵ Moraga no llevaba armas para obligar a los rusos a dejar el fuerte, tenía que cumplir su mandato con su elocuencia.

⁴⁴ Bancroft, *History of California 1801-1824*, t. II, 1885, pp. 303-304.

⁴⁵ *Idem.*

Es pertinente enfatizar que las armas de los presidiales servían para perseguir a los nativos y obligarlos a permanecer en los presidios y las misiones, pero no tenían la potencia ni eran suficientes como para afrontar un combate con otras fuerzas militares por reducidas que fueran. Ante la impotencia evidente de los españoles, Kuskov declaró que permanecería en el sitio a menos que recibiera órdenes expresas del gobernador de América Rusa de abandonarlo, pero Alexander Baranov ni siquiera escribió algún comunicado para justificar la presencia de la avanzada de la Compañía Ruso Americana al norte de San Francisco.

Como la Compañía Ruso Americana consideraba legítima la fundación de Fuerte Ross en la bahía de Bodega, en 1814, Kuskov solicitó que los aleutianos, apresados por los españoles cuando cazaban en las costas de las Californias, así como los desertores que se habían acogido a la protección del comandante del presidio de San Francisco, fueran liberados y enviados al establecimiento ruso.⁴⁶ Por el momento, las autoridades de Alta California los mantuvieron presos porque para ellas, los cazadores habían cometido un delito al usufructuar las costas españolas. Más tarde, el gobernador y los comandantes de los presidios de Alta California comprendieron la inutilidad de retener a los prisioneros con la intención de presionar a los directivos de la Compañía Ruso Americana y continuar gastando en ellos los pocos recursos que se tenían en el presidio de San Francisco. En consecuencia, le entregaron algunos presos al capitán Otto von Kotzebue, al servicio de la flota rusa, en 1816, como un gesto de amistad.⁴⁷

Como es claro, el sargento Moraga vivió los cambios que experimentó el imperio español como consecuencia de las guerras en Europa que a su vez catalizaron los movimientos de las colonias en América a favor de la autonomía y más tarde de la independencia.

⁴⁶ Mathes, *op. cit.*, pp. 9, 77-78, 81-82.

⁴⁷ Hyslop, *op. cit.*, pp. 170-173.

En este escenario de cambios, las autoridades de Alta California debieron enfrentar la aparición cada vez más frecuente de barcos extranjeros en sus costas: ingleses y estadounidenses principalmente, pero no fueron los únicos, los franceses también arribaron a Alta California. El comandante de navío, M. Camille de Roquefeuil partió del puerto de Burdeos, Francia, a bordo del navío *Bordelais* en 1816 para realizar un viaje alrededor del mundo. Según los propios editores de su diario, fue el tercer navegante francés que realizó este tipo de viaje⁴⁸ precedido por Louis-Antoine de Bougainville y Jean-Francoise de Lepérouse.⁴⁹ El objetivo de su expedición efectuada entre 1816 y 1819 era comercial.

Al fondear por vez primera en Alta California, el 4 de agosto de 1817, los franceses fueron recibidos por el comandante interino del presidio y puerto de San Francisco, el sargento Gabriel Moraga. Éste, acompañado por el alférez Manuel Gómez, abordó el *Bordelais* para darle la bienvenida a Roquefeuil y revisar sus papeles. Al día siguiente, los franceses pudieron desembarcar y visitar el presidio.

Los viajeros pisaron tierra en el pequeño puerto de Hierba-buena y de ahí se dirigieron a caballo al presidio. Durante el trayecto, Roquefeuil hizo su primera apreciación: el camino estaba boscoso, pastaban libremente vacas y caballos, es decir, no había ninguna manifestación “cultural”, entiéndase de civilización, debido a la “negligencia nacional” propia de los habitantes de Alta California.⁵⁰ Los juicios del francés fueron comunes entre los navegantes que desembarcaron en Alta California a finales del periodo colonial.

⁴⁸ Camille de Roquefeuil, *Journal d'un voyage autour du monde, t. I pendant les années 1816, 1817, 1818 et 1819, par... Lieutenant de Vaisseau, chevalier de Saint-Louis et de la Légion-d'Honneur, commandant le navire le Bordelais, armé par M. Balguerie Junior, de Bordeaux*, t. I, Paris, Bonthieu Librerie, Lesage Librerie, Gide Fils Librerie, 1823, p. xvii.

⁴⁹ Bougainville realizó su viaje entre 1766 y 1769 mientras que Lapérouse lo hizo entre 1785 y 1788.

⁵⁰ Roquefeuil, *op. cit.*, p. 150.

En abril de 1818, Gabriel Moraga, en ese momento ya un hombre de 51 años, fue enviado al presidio de Santa Bárbara, zona de Alta California en la que nunca había vivido. A pesar de que en ese mismo año solicitó su baja de la Compañía presidial debido a la artritis que sufría, todavía participó al año siguiente en una entrada a la región del río Colorado. Después de todo, su vida había transcurrido entre correrías en contra de los nativos y la exploración de la provincia. Tal vez pensando en quién le atendería en su vejez, se casó con María Joaquina Alvarado.

Al parecer, en 1822 envió una solicitud al emperador Agustín de Iturbide para que se le diera de baja y se le pagaran todos los sueldos que se le debían desde 1810.⁵¹ Probablemente su petición ni siquiera fue tramitada, pues al año siguiente el imperio se esfumó y Gabriel Moraga murió.

CONCLUSIÓN

La escasez de datos sobre los presidiales, la mayoría de ellos mestizos, y la dificultad para encontrarlos, muestran la exclusión que los soldados sufrían, pues bastaba con escribir su profesión y los rangos para quedar registrados en los documentos españoles.

Al intentar reconstruir la vida de Gabriel Moraga he debido relacionar datos generales con las escasas noticias específicas que existen sobre sus andanzas. La ocupación española del territorio de Alta California tuvo éxito gracias al esfuerzo y el incansable trabajo de militares, los soldados de cuera, no adscritos formalmente al ejército novohispano, quienes adquirirían su destreza militar en la práctica, como Gabriel Moraga.

A esta situación de subordinados de los españoles peninsulares, por demás escasos en la provincia, se debe añadir que recibían un salario reducido mismo que disminuía aún más porque

⁵¹ Bancroft, *History of California 1801-1824*, t. II, 1885, p. 571, y *History of California 1840-1845*, t. IV, 1886, p. 744.

no gozaban de ningún trato preferencial por servir a la corona. Los bienes que adquirirían eran sumamente costosos ya que provenían, en el mejor de los casos, del centro del virreinato y de la metrópoli; además sobre el precio de las mercancías recaían los gastos de trasportación y todos los impuestos.

Sin intentar debatir sobre el derecho de la corona española a colonizar el territorio de Alta California y a someter a sus habitantes es evidente que los personajes anónimos que integraban las compañías de presidiales fueron quienes guerrearon con los nativos, se avicindaron permanentemente en las provincias y, en el caso de la frontera, estaban preparados para afrontar rebeliones indígenas. En otras palabras, impusieron el dominio colonial con sus armas y castigos convencidos de la legitimidad de la ocupación y, al mismo tiempo, fueron ellos quienes convivieron constantemente con los indios.

En el periodo independiente, la mayoría de los presidiales mestizos, aunque no fue el caso de Moraga, fundaron familias poderosas en sus respectivas regiones. Como lo demuestran sus acciones, para Gabriel Moraga no había duda del derecho español a la conquista de los naturales americanos, por ello participó entusiastamente en las empresas punitivas y exhortó a los rusos para que salieran del territorio hispano, no obstante, atento a las necesidades de sus paisanos, no rechazó comerciar con ellos a pesar de contravenir las reales órdenes.

La mayoría de estos soldados mestizos comprendieron y asumieron que no tendrían la oportunidad de desempeñar cargos importantes reservados a los peninsulares y criollos y, a pesar de ello, cumplieron cabalmente las tareas que la corona les pedía porque amaban su terruño y aprendieron a coexistir, muchas veces violentamente, con la población indígena y con los colonos, siempre sometidos a las autoridades religiosas o seculares que representaban a un rey que no conocían ni esperaban conocer.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México (AGNM)

Obras consultadas

Bancroft, Howe Hubert. *History of California 1542-1800* t. I in *The Works*, v. XVIII. San Francisco, A. L. Bancroft and Company, Publishers, 1884, 744 pp. mapas y cuadros.

_____. *History of California 1801-1824*, t. II, en *The Works*, vol. XIX. San Francisco, A. L. Bancroft and Company, Publishers, 1885, 796 pp., mapas.

_____. *History of California 1840-1845*, t. IV, en *The Works*, vol. XXI. San Francisco, The History Company, Publishers, 1886, 786 pp., mapas.

Hyslop, Stephen G. *Contest for California from Spanish Colonization to the American Conquest*. Norman, Oklahoma, The Arthur H. Clark Company, 2012, 448 pp., ils. y mapa.

Mathes, Michael. *La frontera Ruso-Mexicana. Documentos mexicanos para la historia del establecimiento ruso en California 1808-1842*. México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1990, 314 pp., lams. (Archivo Histórico Diplomático Mexicano).

Moorhead, M. L. *The presidio. Bastion of the Spanish Borderlands*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, Norman, 1975, 288 pp., planos.

Moraga, Gabriel. *The Diary of Ensign Gabriel Moraga's Expedition of Discovery in the Sacramento Valley 1808*. Trad. Donald C. Cutter. (California), Glen Dawson, 1957, 36 pp.

Ortega Soto, Martha. *Alta California: una frontera olvidada del noroeste de México 1769-1846*. México, UAM-I, Plaza y Valdés, 2001, 494 pp., ils., cuads. y mapas.

- _____. “Breve descripción del sistema misional de Alta California 1769-1845”, *Iztapalapa 67 Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nueva época, año 30, julio-diciembre, 2009, pp. 199-223.
- _____. “Fuerte Ross: la incapacidad de las autoridades españolas para proteger Alta California”, en Julia Bendímez Patterson y Lucila del Carmen León Velasco (coords.), *Antología de la Baja California hispánica*. México, Corredor Histórico CAREM A. C. 2016, pp. 277-296.
- _____. “La Compañía Ruso-Americana en Alta California, 1812-1841”, en *Calafia*, nueva época, vol. I, núm. 9, enero-junio, 2005, pp. 19-28.
- Rivera y Moncada, Fernando de. *Diario del capitán comandante*, 2 vols., ed., prolg. y notas Ernest J. Burrus. Madrid, José Porrúa, 1967, mapas, docs. (Colecc. Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, 34 y 25).
- Rodríguez-Sala, Ma. Luisa et al. *Los gobernadores de las Californias, 1769-1804. Contribuciones a la expansión territorial y del conocimiento*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, Ejecutivo de Baja California, El Colegio de Jalisco, Instituto de Cultura de Baja California, Universidad Autónoma de Baja California, 2003, 390 pp.
- Roquefeuil, Camille de. *Journal d'un voyage autour du monde. t. I pendant les années 1816, 1817, 1818 et 1819, par..., Lieutenant de Vaisseau, chevalier de Saint-Louis et de la Légion-d'Honneur, commandant le navire le Bordelais, armé par M. Balguerie Junior, de Bordeaux*. Paris, Bonthieu Librerie, Lesage Librerie, Gide Fils Librerie, 1823, 336 pp.
- Santiago, Mark. *Massacre at the Yuma Crossing. Spanish Relations with the Quechans, 1779-1782*. Tucson, The University of Arizona Press, 2010, 222 pp., mapas.
- <http://www.factcards.califa.org/exp/moraga.html>. Fecha desconocida. Toucan Valley Publications. Inc. (acceso el 23 de febrero de 2016).

Engalanar el mérito. Usos de los escudos emplumados en el mundo mexicana

María Olvido Moreno Guzmán*

Laura Filloy Nadal**

INTRODUCCIÓN

Con el propósito de entrar directamente al tema que nos ocupa, en primer lugar, se hace necesario recordar que las fuentes del siglo XVI reportan que uno (o varios) de los talleres de los plumajeros de la Triple Alianza se ubicaban en Azcapotzalco, en el barrio de Amatlán, que ahora se conoce como San Miguel Amantla o San Miguel Ahuexotla. Por esa razón, estos artesanos recibían el nombre de “amanteca”, gentilicio que significa “fabricante de objetos de pluma”.¹

Tales especialistas realizaban la decoración de palanquines, altares o templos; y confeccionaban una amplia variedad de ornamentos, artefactos, indumentaria y divisas.² Entre las últimas, el escudo (*chimalli*, en náhuatl) ocupa un lugar relevante. Parte de su importancia radica en que solo se han conservado cuatro ejem-

* Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, INAH.

** Museo Nacional de Antropología, INAH.

¹ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 2014, p. 68.

² Laura Filloy Nadal, “De la pluma y sus usos en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 159, 2019, pp. 20-21.

plares físicos de manufactura prehispánica,³ con una biografía cultural que cuenta con poco más de quinientos años (figura 1).⁴

Hacia finales del siglo xv, en la cultura mexica predominaban los escudos circulares mismos que, por su formato, los hispanos llamaron rodela en el episodio de la conquista. En este texto, hacemos una revisión del uso práctico, simbólico, metafórico y escenográfico que se dio a los escudos mexicas emplumados, tanto en el contexto mesoamericano, como a partir del contacto con el Viejo Continente y durante su permanencia en Europa.

FIGURA 1. CUATRO CHIMALLIS MEXICAS



- 1.2) *Cuexyo chimalli* o escudo huasteco; dibujo digital: Citlali Coronel Sánchez. 1.2) *Xicalcolihqui chimalli* o escudo con greca y círculo; dibujo digital: Idian Rocío Álvarez Alcántara, cortesía del proyecto La pintura mural prehispánica en México, IIE-UNAM. 1.3) *Xicalcolihqui chimalli* o escudo con greca verde; dibujo digital: Idian Rocío Álvarez Alcántara, cortesía del proyecto La pintura mural prehispánica en México, IIE-UNAM. 1.4) Escudo del cánido emplumado o escudo de Viena; dibujo digital: Idian Rocío Álvarez Alcántara, cortesía del proyecto La pintura mural prehispánica en México, IIE-UNAM.

³ Nos referimos a los siguientes objetos: 1) *Cuexyo chimalli* o escudo de Chapultepec, Museo Nacional de Historia, México, número de inventario 10.92267 (67.5 cm de diámetro); 2) Escudo del cánido, Museo del Mundo de Viena, Austria, número de inventario 43.800 (69 cm de diámetro); 3) *Xicalcolihqui chimalli* o escudo de fondo naranja; número de inventario KK_orange_6 (75.5 cm de diámetro); 4) *Xicalcolihqui chimalli* de greca verde; número de inventario E1402 (71.5 cm de diámetro). Los dos últimos se resguardan en el Museo Estatal de Württemberg, Alemania.

⁴ Igor Kopytoff, “La biografía cultural de las cosas”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Conaculta-Grijalbo, 1986, p. 96.

ESCUDOS EN LA CULTURA MEXICA

En la plástica mesoamericana, desde el periodo Clásico hasta el Posclásico, aparece de manera frecuente la representación de una amplia variedad de escudos en diversos soportes. Los encontramos en pintura mural, cerámica, escultura en piedra, orfebrería y códices; en formatos circulares o cuadrangulares, y pueden presentar colgantes que decoran sus bordes total o parcialmente.

La superficie del lado frontal (que también se denomina campo), puede ser lisa o mostrar diseños iconográficos. Los tamaños varían desde las miniaturas de unos cuantos centímetros, hasta aquellos que se aprecian en escala real, de tal manera que protegen el torso de un humano adulto. Sobre este tema, debemos puntualizar que aún es tarea pendiente hacer un catálogo completo de estos objetos en el que se incluyan todas las culturas de Mesoamérica, temporalidades e influencias. Al respecto, Ross Hassing⁵ hizo un estudio sobre los escudos, considerándolos como armas defensivas; sin embargo, los usos que se les dieron, como lo explicamos a lo largo de este trabajo, van más allá.

Por lo que respecta al mundo mexica, contamos con datos sobre 33 variantes de chimallis de los que se sabe su nombre en náhuatl. Gracias a los documentos que los mencionan e ilustran, sabemos su asociación con guerreros, gobernantes, nobles y deidades; y también conocemos algunas de sus características físicas, cualidades formales, iconografía y simbolismo.⁶

Por otro lado, la información sobre sus materiales constitutivos y técnicas de manufactura se complementa con los resultados de la investigación de los cuatro ejemplares que se conservan. De esta manera, tenemos la certeza de que en la confección de los escudos se usaban preciadas materias primas tales como: la piel de ocelote (con sus características manchas), láminas y cuentas de

⁵ Ross Hassig, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, 1992.

⁶ Justina Olko, *Insignia of Rank in the Nahuatl World*, UPC Press, Boulder, Colorado, 2014, pp. 427-432.

oro, el mosaico de turquesa y las perlas, entre otros. Se mencionan cuando menos 20 especies de aves que aportaban una amplia gama de plumas con brillos, iridiscencia e intensos colores⁷ —además de borlas de plumón y pieles taxidermizadas que conservaban su plumaje—. Gracias a la primera lámina que acompaña el texto de Zelia Nuttall, *On Ancient Mexican Shields*,⁸ podemos tener una aproximación a este universo de objetos (figura 2).

FIGURA 2. EJEMPLOS DE ESCUDOS MESOAMERICANOS



La variedad de escudos mesoamericanos incluye formatos circulares, cuadrangulares y rectangulares; diseños tomados de Zelia Nuttall: *On Ancient Mexican Shields. An Essay*, 1982, lámina 1; dibujos digitales: Emilia López Filloy.

⁷ Laura Filloy Nadal y María Olvido Moreno Guzmán, “Precious Feathers and Fancy Fifteenth-Century Feathered Shields”, en Deborah L. Nichols, Frances F. Berdan y Michael E. Smith (eds.), *Rethinking the Aztec Economy*, Tucson, University of Arizona Press, 2017, pp. 166-167.

⁸ Zelia Nuttall, “On Ancient Mexican Shields. An Essay”, *Internationales Archiv für Ethnographie*, P. W. M. Trap, Publisher, Leiden, 1892, lámina I.

La relevancia del *chimalli* lo llevó a ser un objeto votivo, por esta razón también se facturó en materiales preciados como oro y turquesa. Este tipo de piezas se representaron en pequeños formatos y, entre otros bienes, formaron parte de los dones que se ofrendaban. Un ejemplo de esta práctica lo tenemos en el escudo de lámina de oro —con una bandera de sacrificio—, que se encontró en las excavaciones del Recinto Sagrado (Ofrenda 174) (figura 3.1). Esta miniatura (9.2 cm de alto por 5.8 cm de ancho) fue colocada sobre el esqueleto de un lobo mexicano (*Canis lupus*) y se recuperó junto con otros 11,800 objetos en el *Cuanhxiccalco*, estructura del Recinto Sagrado donde se sepultaban los restos cremados de los gobernantes de Tenochtitlan.⁹

De esta categoría queremos destacar dos ejemplos más que se conocen como “Pectoral de Yanhuítlan” (figura 3.2)¹⁰ y “*Chimalli* del pescador” (figura 3.3).¹¹ En la manufactura de ambos se utilizaron las técnicas metalúrgicas de aplanado, repujado, filigrana y cera perdida; aunque se desconoce su lugar de procedencia. El primero, con su diseño de meandro o greca —que se define por medio de un fino mosaico de turquesa—, representa un *xicalcolinbqui chimalli*, con cuatro flechas que lo atraviesan y alude a la guerra. Por su parte el “*Chimalli* del pescador”, con una secuencia de bandas curvas y tres motivos en forma de media luna, corresponde a una de las variantes del *cuexyo chimalli*; tiene cinco flechas y dos banderas, metáfora de la guerra. La bandera del extremo derecho está grabada con el monograma del emperador Carlos V (letra “C” coronada); esta marca indica que el objeto formó parte del quinto real que se enviaba a España. La embarcación con el gravamen se hundió en las costas de Veracruz y parte del cargamento fue recuperado en 1976 por el pescador

⁹ Información proporcionada por María Barajas Rocha, Proyecto Templo Mayor, 6 de julio, 2021.

¹⁰ Actualmente se exhibe en la sala Culturas de Oaxaca del Museo Nacional de Antropología.

¹¹ Forma parte de la colección Tesoro del Pescador que se resguarda en el Museo Baluarte de Santiago, Veracruz.

Raúl Hurtado, a unos 20 km al norte del puerto de Veracruz.¹² Estos dos diseños de chimallis (con grecas y lunas) son los que aparecen con mayor frecuencia en las pictografías del siglo XVI.¹³

En las excavaciones de la plaza aledaña al Templo Mayor, se encontró otro escudo asociado a emblemas de guerra y a restos óseos de un águila; este *chimalli* posiblemente formaba parte del atavío del ave. Mide 9 cm de diámetro y para su confección se usaron aproximadamente 45 varillas que se cortaron y pegaron, para dar la forma al disco central y a un fleco que sobresale en el borde inferior (figura 3.4).¹⁴ Es interesante destacar que 20 varillas se colocaron en sentido vertical (urdimbre) y 25 en sentido opuesto (trama) para crear un petate que se asemeja, en miniatura, a las esteras que dan soporte a los cuatro escudos mexicas que se conservan.¹⁵

¹² Daniel Nahmad y Humberto Besso-Oberto, “Las Joyas del Pescador”, *Arqueología Mexicana*, núm. 1, México, Editorial Raíces, 1993, p. 61.

¹³ Laura Filloy Nadal y María Olvido Moreno Guzmán, “From “Rich Plumes” to War Accoutrements: Feathered Objects in the Codex Mendoza and Their Extant Representatives”, en Marteen Jansen, Virginia M. Llado-Buisán y Ludo Snijders (eds.), *Mesoamerican Manuscripts: New Scientific Approaches and Interpretations*, Brill, Leiden, Boston, 2019, pp. 59-61.

¹⁴ Laura Filloy Nadal, María Barajas Rocha y Adriana Sanromán Peyron, “El escudo miniatura de estera de la ofrenda 141”, *Arqueología Mexicana*, núm. Especial 91, 2020, pp. 89-90. La sección que sobresale en el borde inferior de los escudos se denomina rapacejo y, por lo general, se conformaba de una serie de elementos colgantes emplumados.

¹⁵ *Idem.*

FIGURA 3. ESCUDOS VOTIVOS DE PEQUEÑO FORMATO

3.1



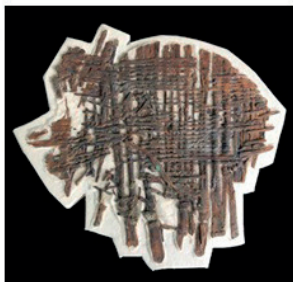
3.2



3.3



3.4



3.1) *Chimalli* miniatura en lámina de oro, Ofrenda 174, Cuauhxicalco del Recinto Sagrado del Templo Mayor de Tenochtitlan; Museo del Templo Mayor. 3.2) *Xicalcolihqui chimalli* mixteco en oro y mosaico de turquesa o “Pectoral de Yanhuítlán”; Museo Nacional de Antropología. 3.3) *Cuexyo chimalli* de oro quintado o “Chimalli del pescador”; Museo Baluarte de Santiago, Veracruz. 3.4) *Chimalli* de estera miniatura; Museo del Templo Mayor; fotografías Mirsa Islas.

Es difícil imaginar el catálogo de rodela que los hispanos vieron en el primer cuarto del siglo XVI. Solo nos podemos acercar a su riqueza material y repertorio de motivos iconográficos por medio de las fuentes documentales y mediante el estudio de los cuatro ejemplares ya mencionados.¹⁶ Usemos el caso del *chimaltetepontli*

¹⁶ Las restauradoras Renée Riedler (Austria), Melanie Korn (Alemania) y las autoras de este trabajo realizan el estudio interdisciplinario de este *corpus* que está en marcha.

o escudo con pata, para ilustrar un solo ejemplo de aquellos chimalis que no lograron llegar a nuestros días.

Fray Bernardino de Sahagún menciona que, en el caso de los cautivos presos que serían quemados vivos —en la fiesta del décimo mes *Xócotl Huetzi*—, estos se presentaban para el sacrificio de la siguiente manera:

raían todo el cuerpo teñido con color amarillo y la cara con color bermejo; traían un plumaje, como mariposa, hecho de plumas coloradas de papagayo; llevaban en la mano izquierda una rodela, labrada de pluma blanca, con sus rapacejos que le colgaban a la parte de abajo; en el campo de esta rodela iban piernas de tigre o de águila, dibujados de pluma al propósito; llamaban a esta rodela chimaltetepontli.¹⁷

ESCUDOS PARA HOMBRES Y DIOSES

Durante los periodos Clásico y Posclásico, los artefactos de plumas eran muy apreciados por mexicas, mixtecos y sus vecinos, y se usaron como distintivos de deidades —masculinas y femeninas— e insignias para gobernantes, altos funcionarios, sacerdotes y exitosos guerreros. Los manuscritos ilustrados del siglo XVI contienen representaciones de humanos y dioses que portan sofisticados tocados, ornamentos de plumas y divisas, como los escudos que desempeñan un papel preponderante. De esta manera, los encontramos tanto en contextos rituales y de gobierno, como en escenas bélicas.

¹⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro II, México, Porrúa, 2013, pp. 125-126.

**FIGURA 4. PERSONAJES QUE PORTAN *CHIMALLI*
EN BRASEROS DE CERÁMICA**

4.1



4.2



4.1) Brasero con representación de un guerrero muerto; Museo Nacional de Antropología; fotografía: María Olvido Moreno. 4.2) Brasero con representación del dios *Xipe Totec*; Museo Nacional de Antropología; fotografía: Alberto Moreno.

En dos objetos de cerámica del Posclásico Tardío, que se resguardan en el Museo Nacional de Antropología, tenemos representaciones de un guerrero y de una deidad que se acompañan de un *chimalli*. El primero es un brasero que se exhibe en la Sala Mexica al que se adosó la efigie de un guerrero muerto (figura 4.1); parte de su atavío es un collar de manos cortadas y corazones que se asocian con las deidades de la muerte.¹⁸ Al observar los detalles del modelado en barro y de la policromía de este escudo, nos percatamos de su complejidad, tiene: el campo dividido por la mitad, cuatro cordeles de los que penden 15 componentes circulares, nueve elementos colgantes cuadrangulares en el borde inferior y vestigios de cuatro flechas que lo atraviesan. Pertenece a un conjunto de braseros de gran formato (90 cm de altura en promedio) que se han encontrado en Tenochtitlan

¹⁸ Bertina Olmedo, cédula de objeto “Brasero de guerrero muerto”. Disponible en [https://www.mna_inah.official] (consultado el 20 de junio de 2021).

y Tlatelolco, y que comparten ciertas características formales e iconográficas; debieron de utilizarse en diversas ceremonias en relación con la muerte.¹⁹

La segunda pieza corresponde a otro brasero con la efigie del dios *Xipe Totec* y procede de Azcapotzalco (figura 4.2). Esta deidad, por lo general, se representa con dos tipos de escudos. El primero corresponde al *anahuayo*, con decoración a base de círculos concéntricos, tal vez aludiendo a *Anáhuatl Itécul* o “El señor del redondel del agua” (otro de los nombres de *Xipe Totec*). El segundo diseño se divide en tres áreas: una mitad —también con secciones de círculos concéntricos— y la otra contenía dos partes iguales con imágenes del agua y de piel de jaguar.²⁰ Es posible que sobre el campo de este brasero, que aún conserva restos de colores amarillo y rojo, estuviera representado alguno de estos dos diseños iconográficos.

ESCUDOS PARA MUJERES Y DIOSAS

El uso de los chimallis en el mundo mexica no se acota al género masculino. Recordemos que las mujeres que morían en el momento del parto eran consideradas como diosas guerreras y que, como tales, se honraban y adornaban. En la ceremonia, antes de su entierro, Sahagún menciona que se pronunciaban las siguientes palabras:

¡Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada! Valiente mujer; hermosa y tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado y trabajado como valiente, habéis vencido, habéis hecho como vuestra madre la señora *Cihuacóatl* o *Quilaztli*; habéis peleado valientemente, habéis usado la rodela y la espada como va-

¹⁹ Eduardo Matos Moctezuma, *Dioses del México antiguo*, 1995, p. 185.

²⁰ Carlos Javier González González, *Xipe Totec y la regeneración de la vida*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2016, p. 39.

liente y esforzada, lo cual os puso en la mano vuestra madre la señora.²¹

Por otro lado, el franciscano describe de manera elocuente la indumentaria plumaria de *Uixtocíhuatl*, diosa de la sal. Además de la riqueza de su tocado, bastón, huipil y cacles, porta un complejo escudo con una amplia variedad de plumas (figura 5):

Tenía una rodela pintada con unas hojas anchas de la yerba que se llama *atlacuezona*... y colgando unos rapacejos de plumas de papagayos, con flores en los cabos, hechos de plumas de águila; tenía pluma pegada de *quetzal*, también plumas del ave que se llama *zaquan* y otras plumas de ave que se llaman *teoxólotl*.²²

FIGURA 5. UIXTOCÍHUATL, DIOSA DE LA SAL CON CHIMALLI



Fuente: *Uixtocíhuatl*, diosa de la sal con escudo; viñeta: *Códice Florentino*, Libro II, folio 49r; Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia.

²¹ Sahagún, *op. cit.*, Libro VI, p. 365.

²² *Ibid.*, Libro II, p. 116.

CHIMALLI, UN CONCEPTO POLIVALENTE

Sabemos que, en el mundo mexica, el *chimalli* representaba diversos conceptos. Lo encontramos en: petroglifos, acotando límites territoriales;²³ en el *Códice Mendoza* (figura 6.1), señalando un pueblo conquistado; acompañado de flechas que lo cruzan y, en ocasiones, con banderas o un lanza dardos como símbolo de guerra (*atlatl-tlachinollí*). También fue parte del sistema de escritura incorporándose en topónimos como “Chimalhuacán” y en nombres propios como el de “Chimalpopoca” (escudo que humea)²⁴ y el de Chimalma, mujer legendaria, madre de Quetzalcóatl.

Una de las leyendas en torno a esta última nos dice que Mixcóatl, dios de la caza y de la guerra, vio a Chimalma mientras cazaba en el valle de Morelos y se enamoró de ella. Al fracasar en sus intentos de cortejo, se enfadó y le disparó cinco flechas, mismas que la mujer capturó con sus manos desnudas, por lo que recibió su nombre que significa “mano-escudo”.²⁵

FIGURA 6. EL CHIMALLI, UN CONCEPTO POLIVALENTE EN EL CÓDICE MENDOZA



6.1) *Chimalmatl*, con su nombre jeroglífico sobre la cabeza; *Tira de la peregrinación*, lámina 4; Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. 6.2) Guerreros con cautivos reciben escudos como reconocimiento; *Códice Mendoza*, folio 65r; Biblioteca Bodleiana, Oxford. 6.3) Partera carga a recién nacido frente a las insignias propias de su género entre las que se encuentra un escudo con flechas; *Códice Mendoza*, folio 57r; Biblioteca Bodleiana, Oxford.

²³ Patricia Plunket y Gabriela Uruñuela, “La escultura posclásica del Valle de Atlixco”, *Notas Mesoamericanas*, núm. 13, 1991-1992, pp. 35-49.

²⁴ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, “From Rich Plumes...”, *op. cit.*, p. 54.

²⁵ Alfredo Chavero, “La piedra del Sol”, *Anales del Museo Nacional*, México, 1882, pp. 291-292.

TRAJES DE GUERRA Y ESCUDOS

Los mexicas contaban con instituciones y tradiciones militares bien establecidas. Por medio de los diferentes atavíos e insignias se distinguían los rangos, las filiaciones y los méritos en un sistema jerárquico. Entre la amplia variedad de los trajes bélicos tenemos: el *ichcabuiipilli* (gruesa túnica de algodón acolchada que se acompañaba de un escudo simple); el *ebuatl* (túnica con una falda corta que podía estar decorada con plumas), y el *tlabuiẏtli*, atavío guerrero por excelencia.²⁶ Este último estaba compuesto por un yelmo y un traje elaborado con plumas de diferentes colores que cubría el cuerpo (incluyendo los brazos y las piernas); en ocasiones se acompañaba de una divisa de espalda y desde luego contaba con un *chimalli*.²⁷ Se trata de un conjunto que, además de proteger el cuerpo, era emblema identitario que revelaba el grupo al que el portador estaba asociado.

En el *Códice Mendoza* se describen y muestran los *tlabuiẏtli* que distintas provincias tributaban a la capital del imperio mexica.²⁸ Las combinaciones de colores, componentes y texturas nos dejan ver la complejidad de estos trajes. Por ejemplo, de los yelmos los hay triangulares, con un cráneo, con la cabeza de un animal o acompañados de resplandores o manojos de plumas de diferentes colores y longitudes. Por su parte, los trajes se observan lisos, con bandas, con motivos iconográficos o elaborados con piel de felino y en colores amarillo, azul, blanco, rojo y verde.

En este documento tributario, predominan los *cuexyo chimalli* que aparecen en 54 ocasiones (con cuatro motivos lunares: uno

²⁶ Patricia Anawalt, *Indian Clothing before Cortés*, University of Oklahoma Press, Norman, 1981, pp. 46-58.

²⁷ Entendemos *túnica* como la prenda que cubre el cuerpo desde el cuello hasta las piernas y que tiene mangas.

²⁸ Patricia Anawalt, "A Comparative Analysis of the Costumes and Accoutrements of the Codex Mendoza", en Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt (eds.), *The Codex Mendoza*, vol. 1, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 103-150.

arriba y tres abajo, como en el escudo que se resguarda en el Museo Nacional de Historia) y los *xicalcolibuhqui chimalli* que se registraron 31 veces (en combinaciones de colores amarillo y verde, similares al escudo de greca verde que se encuentra en Stuttgart).²⁹

En el repertorio iconográfico del *Códice Mendoza* no es posible proponer una asociación directa entre el diseño de ciertos *tlabuiçtli* con algún *chimalli* en especial.³⁰ Lo que sí sabemos, gracias a las glosas e ilustraciones de la tercera sección del documento (folio 65r) es que, dependiendo del número de cautivos que un guerrero sometía—de uno a seis—, recibía un reconocimiento, tal y como se lee en esta glosa: “El mismo alfaquí de atrás contenido por haber cautivado en la guerra a seis de sus enemigos y por señal de su esfuerzo y valentía se le hizo de merced por el señor de México la divisa de armas que tiene puestas” (figura 6.2).³¹

En el folio 57r del mismo códice aparece la escena de una partera que sostiene a un bebé desnudo. A un lado se identifican las insignias correspondientes a niños varones: un escudo, un manojo de flechas y algunos implementos de trabajo que usaban los hábiles artesanos (carpinteros, plumajeros, pintores y orfebres). El otorgar un *chimalli* en el momento del nacimiento de los varones es un distintivo de género que se puede interpretar como un símbolo del papel de guerrero que el infante desempeñaría en el futuro... quizás siguiendo los pasos de su padre (figura 6.3).³²

Además de su uso como nominativo, topónimo, símbolo de guerra y conquista, o armamento de defensa, el *chimalli* es fundamental en las metáforas recuperadas de los textos escritos en náhuatl, ya que significa el reconocimiento a valores como la valentía, el esfuerzo, el triunfo y el trabajo. En la magna obra de Sahagún, también encontramos la retórica de las exhortaciones

²⁹ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, “From Rich Plumes...”, *op. cit.*, pp. 48-55.

³⁰ Frances Berdan y Patricia Anawalt, *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley, University of California Press, 1992.

³¹ Disponible en [<https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/>] (consultado el 20 de junio de 2021).

³² Filloy Nadal y Moreno Guzmán, “From Rich Plumes...”, *op. cit.*, pp. 56-57.

que el gran señor hacía a gobernantes, nobles y guerreros. Entre las recomendaciones de orden moral, que se entrelazan con las teológicas, la siguiente cita ilustra el importante lugar que escudos y plumas ocupaban en el pensamiento bélico-religioso de los mexicas. Eran parte de las dádivas que los dioses otorgaban a los hombres:

Lo que habéis de desear y buscar son los lugares para la guerra señalados, donde andan y viven y nacen los padres y madres del sol, que tienen cargo de dar de beber y comer al sol y a la tierra, con la sangre de sus enemigos.

...éstos son los que tienen por riqueza la rodela y las armas, y allí merecen las orejeras ricas y los bezotes ricos, y las borlas de la cabeza; allí merecen, allí hallan las cuentas de oro y las plumas ricas; todas estas cosas las ganan y les son dadas con mucha razón, porque son valientes; allí se gana la riqueza el señorío que nuestro señor dios tiene guardado y lo da a los que lo merecen y se esfuerzan con sus enemigos.³³

EL CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DE ESCUDOS EMPLUMADOS EN DOS CAPITALES DE LA CUENCA DE MÉXICO: TENOCHTITLAN Y AZCAPOTZALCO

En el seno del imperio mexica, la confección de escudos emplumados se llevaba a cabo en talleres donde laboraban artesanos especializados que trabajaban con materiales exóticos y caros. En las relaciones tributarias también se consignaron las provincias que enviaban, semestralmente, escudos a la capital tenochca. A partir de estos documentos, podemos inferir que, aproximadamente, existían talleres de amantecas en una tercera parte de los territorios conquistados.³⁴

³³ Sahagún, *op. cit.*, pp. 320-321.

³⁴ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, "From Rich Plumes...", *op. cit.*, p. 48. Del análisis de productos tributados por las 38 provincias del imperio, en el *Códice*

En Tenochtitlan había tres clases de trabajadores de la pluma. El primero era el de los plumajeros que residían en el palacio y confeccionaban exclusivamente los artículos de lujo que el soberano ofrecía como regalo y “las insignias de rango”, que serían usadas por los dioses, o en festividades y combates rituales. Un segundo grupo era responsable de producir objetos preciosos para el soberano mexica.³⁵ El último grupo de amantecas estaba asociado a los barrios. Estos artesanos vendían sus productos en el mercado y producían la parafernalia para el equipamiento militar. Como ya lo mencionamos, entre éstos destacan los Amantlan –uno de los barrios mexicas de mayor antigüedad en Azcapotzalco.

La producción de escudos que se consideran como insignias de rango se hacía en talleres especializados, posiblemente en aquellos asociados al palacio del *tlatonani* y que se ubicaban en el *totocalli* (o casa de las aves, hoy bajo el Palacio Nacional)³⁶ –espacio de cautiverio y fuente de proveduría de plumas. En este recinto, los artesanos podían disponer en abundancia de materias primas de alta calidad. Además, los plumajeros tenían la posibilidad de trabajar de manera coordinada con los orfebres.

Los plumajeros en Azcapotzalco

Desde el siglo XI, la cuenca de México estaba habitada por gente tolteca y en esa época llegaron varios grupos chichimecas que venían del norte. Entre estos pueblos se encontraban los tepanecas, quienes entablaron alianzas matrimoniales, establecieron nuevos señoríos, fueron ganando influencia y fundaron la casa

Mendoza se estipula que 29 de estas tributaban trajes y divisas emplumadas: Berdan y Anawalt, *op. cit.*

³⁵ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, “Precious Feathers...”, *op. cit.*, pp.168-169.

³⁶ Leonardo López Luján y José Luis Ruvalcaba Sil, “El oro de Tenochtitlan: la colección arqueológica del Proyecto Templo Mayor”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 49, 2015, p. 19.

real de Azcapotzalco.³⁷ En 1428, Tenochtitlan, bajo el reinado de Itzcóatl, venció por las armas a este señorío, dando lugar a una importantísima presencia mexicana en esta ciudad. La urbe quedó dividida en dos sectores que eran gobernados por su propio *tlatoani*: Mexicapan al oriente (con 14 barrios donde vivían los colonos mexicanos) y Tepanecapan al poniente (con 12 barrios habitados por tepanecas).

Azcapotzalco se fundó en un área fértil que contaba con ríos, importantes manantiales, ojos de agua y lagos de agua dulce y salada. Este entorno propició el aprovechamiento de variados recursos, situación que fue determinante en la existencia de los numerosos barrios que se consolidaron en el Posclásico Tardío.³⁸ Es altamente probable que fuera Mexicapan, el lugar donde se asentaron los distintos talleres de expertos lapidarios, plumajeros y los famosos “plateros del gran Montezuma”, cuya excelencia y maestría mencionan reiteradamente Bernal Díaz del Castillo y Hernán Cortés. Por su parte, los conquistadores requirieron de los servicios de los orfebres azcapotzalcos, ya que, a título personal, les dieron la tarea de hacer bajo pedido “joyas de muchas diversidades de hechuras”, “grandes cadenas de oro y otras piezas de vagillas para su servicio”.³⁹

En el periodo colonial se conservó el gobierno independiente de mexicanos y tepanecas, y las actividades artesanales se perpetuaron en Azcapotzalco. Sin embargo, en el nuevo orden social (siglos XVI y XVII) las necesidades cambiaron, se producían —en bronce— campanas y piezas de artillería, así como joyas y ornamentos de plata.⁴⁰

³⁷ María Castañeda de la Paz, *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/ UNAM, 2013, pp. 40-41.

³⁸ *Ibid.*, p. 108.

³⁹ Leonardo López Luján *et al.*, “Azcapotzalco y los orfebres de Moctezuma”, *Arqueología Mexicana*, 2015, p. 51.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 53.

Nos resulta interesante citar un listado de los 27 barrios y pueblos que componían la feligresía del curato de Azcapotzalco en 1856.⁴¹ En este documento se anotan los oficios a los que, a mediados del siglo XIX, se dedicaban los pobladores de cada uno de estos sectores. Entre otros aparecen tinajeros, coheteros, ollereros, comaleros, tequesquiteros, carboneros y salineros. En el renglón que corresponde a las actividades de San Miguel Amanta se lee la palabra “Zopilotes”; pensamos que quizás refiere a estos animales como un genérico de las aves.

Desafortunadamente, poco sobrevivió de este universo de producción, los talleres y los espacios para el cultivo de las aves y la colecta de plumas.

LAS PLUMAS EN LOS ESCUDOS

Centenares de escudos, como productos terminados o como parte de los trajes *tlahuiztli*, se recibían semestralmente en las arcas del imperio de Moctezuma Xocoyotzin. Los folios tributarios del *Códice Mendoza* reportan que 38 provincias enviaban escudos a la capital tenochca (figura 7).

En el mismo periodo, de aquellos que habían sido elaborados con “plumas ricas” se enviaba un ejemplar, mientras que de los que se habían hecho con plumas baladí o comunes, se enviaban 20 piezas. Lo importante en este sentido es destacar que el mismo diseño de escudo se hacía tanto en su versión “fina” como “común”.

⁴¹ Castañeda de la Paz, *op. cit.*, p. 110.

FIGURA 7. MAPA CON LAS 38 PROVINCIAS QUE ENVIABAN ESCUDOS



Provincias que tributaban *tlahuiztli*, escudos y otras insignias confeccionadas con plumas; basado en Berdan y Anawalt, 1992; mapa digital: Samara Velázquez y Mariana López Filloy.

Sobre el uso que se dio a las plumas para confeccionar escudos, además de lo que conocemos por las fuentes, contamos con información relevante que hemos constatado mediante la observación al microscopio de los cuatro ejemplares que sobreviven y la replicación de ciertos de sus componentes—bajo la metodología de la arqueología experimental. Estas actividades fueron realizadas en conjunto con las restauradoras Renée Riedler y Melanie Korn, quienes tuvieron a su cargo el estudio de los escudos que se encuentran en Europa.

Hoy sabemos que para la elaboración del borde y de los colgantes (rapacejo), en los cuatro chimallis se ataron decenas de millares de plumas. Las técnicas de anudado dieron como resultado: la creación de superficies con volúmenes y texturas, el ocultamiento de materiales de los estratos inferiores, la posi-

bilidad de movimiento en estos componentes (sin dañarse unos con otros) y el lucimiento de las cualidades cromáticas y efectos iridiscentes de la materia prima.

En cuanto al campo de estas rodelas, los motivos iconográficos se definieron básicamente con la técnica del mosaico. Finas capas de papeles, a los que se pegaron centenares de plumas, se recortaron con precisión para crear los diseños requeridos. En los dos *xicalcoliubqui chimalli*, sobre el soporte se pegaron plumas de baja calidad (amarillas y verdes conforme al diseño de las grecas) creando una primera capa de base que se cubrió con vistosas plumas finas o ricas. De esta manera, se potenciaban los colores y el brillo natural de las plumas sobre la superficie visible de los escudos.⁴² Por lo que corresponde al *chimalli* del cánido, en el fondo se pegaron plumas que se observan opacas; están teñidas con grana cochinilla y conforman la base sobre la que se emplazaron las plumas finas de tonalidades rojizas de ibis espátula rosada.⁴³

Los saberes ancestrales de la tradición del *amantecayotl*⁴⁴ incluyen la interacción del hombre con la avi-fauna (distribución, comportamiento, migración, alimentación, sobrevivencia en cautiverio, ciclos de muda y hábitat, entre otros importantes aspectos). Además, el manejo de las aves y sus plumajes implica el conocimiento de su anatomía y la conservación de las plumas, así como de sus propiedades ópticas y físicas. En este contexto, la amplia variedad de plumas “ricas y comunes” favoreció la práctica artesanal y el desarrollo de un lenguaje simbólico.

En la selección de las plumas que serían incorporadas a los objetos, de manera especial a las insignias divinas (para uso ex-

⁴² Melanie Ruth Korn. *Zwei Federmosaikschilde im Landesmuseum Württemberg, Stuttgart. Eine materialtechnische Untersuchung*, tesis no publicada. Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin, Fachbereich Gestaltung, 2016, pp. 25-32.

⁴³ René Riedler, “Materials and Technique of the Feather Shield Preserved in Vienna”, en Alessandra Russo, Gerhard Wolf y Diana Fane (eds.), *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe 1400-1700*. Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max-Planck-Institute, Hirmer Verlag GmbH, Munich, 2015, p. 336.

⁴⁴ “Arte del mosaico de las plumas”, disponible en [<https://gdn.iib.unam.mx/diccionario/amantecayotl/>] (consultado el 26 de junio de 2021).

clusivo de los personificadores de los dioses, gobernantes, nobles y guerreros de alto rango) se consideraban diversos factores. El más importante se relaciona con el *tonalli* que contenían ciertos materiales, fuerza animada derivada del Sol. A partir de este concepto, las plumas se clasificaban en dos rubros: las *tlaxobibuiltl* (plumas preciosas, finas o preciadas) y las *macehualibuiltl* (plumas comunes u ordinarias).⁴⁵

En la primera categoría se consideraban: las cualidades estéticas (intensidad en los colores, variedad de tonos, brillo, iridiscencia, efectos tornasol, forma y dimensiones); la procedencia (de ecosistemas remotos) y la rareza (abundancia o escasez que se debían a los periodos de muda, reproducción y a su emplazamiento en el cuerpo del ave). En este grupo destacan, por su belleza, las plumas verdes del quetzal (*Pharomachrus mocinno*), las azules y violetas del charlador turquesa (*Cotinga amabilis*), las rojizas del ibis espátula rosada (*Platalea ajaja*) y las de varias especies de colibrí. En el segundo grupo se ubican aquellas plumas predominantemente opacas, pálidas, sin matices y de tonalidades oscuras, es decir, sin brillo ni vivacidad cromática; como ejemplos tenemos las plumas de la garza blanca (*Egretta thula*), las azules del hombro y la cola de la guacamaya roja (*Ara macao*), las negras del zanate (*Quiscalus mexicanus*) y las teñidas.⁴⁶

Tomando en consideración las cualidades formales, la alta calidad de las técnicas de manufactura, la abundancia de ricos materiales y el lucimiento de las plumas de quetzal, cotinga y platalea, de los chimallis que se resguardan en museos públicos de México y Europa —propias de insignias de rango—, podemos plantear que estamos frente a cuatro objetos que, en los momentos de su confección y uso, se consideraban animados y que desplegaban la fuerza solar.

⁴⁵ Allison Caplan, “The Living Feather: *Tonalli* in Nahua Featherwork Production”, *Etnohistory. The Journal of the American Society for Ethnohistory. Birds and feathers in the Ancient and Colonial Mesoamerican World*, vol. 67, no. 3, 2020, p. 381.

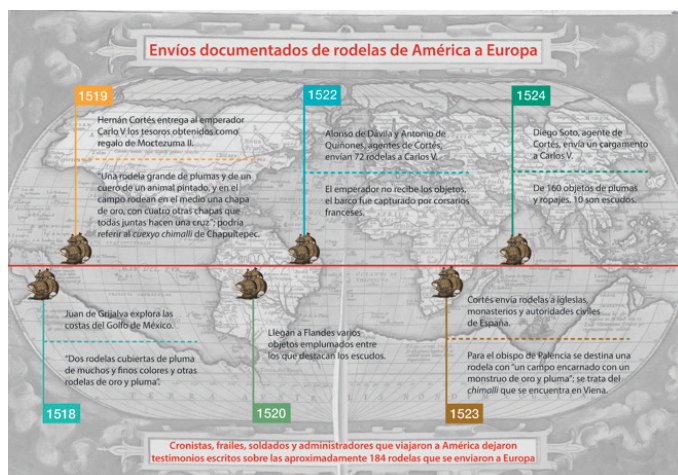
⁴⁶ *Ibid.*, p. 391.

CHIMALLIS ENTRE MÉXICO Y EUROPA

Desde 1518, Juan de Grijalva reporta la presencia de escudos como parte del sistema defensivo de los habitantes de las costas de la península de Yucatán. Las crónicas del primer desembarco en Cozumel, mencionan que “... los indios salieron a recibirlos [...] cubiertos con unos paños o mantas de algodón, y con sus armas, arcos y flechas y rodela...”⁴⁷

En los subsecuentes encuentros, que tuvieron lugar antes y después de la conquista, se colectaron cientos de rodela que se enviaron al Viejo Continente (figura 8). En Europa sorprendieron por su belleza y ricos materiales: plumas multicolores, perlas, conchas y caracolas marinas, cuentas verdes de piedras semipreciosas y componentes de oro, ya fuera laminados, en cascabeles o en variadas formas —como pequeñas ranitas.⁴⁸

FIGURA 8. RELACIÓN DE LOS ENVÍOS DOCUMENTADOS DE LAS RODELAS QUE SE ENVIARON A EUROPA ENTRE 1524 Y 1528



Cronología de envíos de escudos a Europa; dibujo: Citlali Coronel Sánchez.

⁴⁷ José Enrique Ortiz Lanz, *Las verdaderas historias del descubrimiento de la Nueva España. Las expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva 1517-1518*, 2018, p. 35.

⁴⁸ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, "Precious Feathers...", *op. cit.*, p. 156.

En este contexto, diversos objetos preciados de América fueron transferidos en una serie de intercambios, de Moctezuma a Cortés; del conquistador a su propio soberano Carlos V, y de este Emperador a varios miembros de la familia Habsburgo. Es decir: de América a la península Ibérica y Flandes, luego al resto de Europa Central y a todo el Sacro Imperio Romano.

Más allá del Atlántico, los objetos americanos eran compatibles con la cultura del coleccionismo, ya que cortes y nobles acumulaban bienes y tesoros. La posesión de piezas lujosas, como ejemplares maravillosos o exóticos, que otros individuos no podían tener, incrementaba el prestigio de las casas reales europeas y de los nobles. De esta manera, algunos conjuntos se integraron a gabinetes de curiosidades y armerías. Sabemos que además de coleccionarse y ser símbolos de estatus, estos objetos se usaron como parte de la parafernalia que representaba a la lejana e ignota América. Prueba de ello la dan los dos *xicalcolihqui chimalli* que se usaron en el “Desfile de la Reina de América en el Carnaval de Stuttgart” de 1599.

En la acuarela, que formó parte de los bocetos del vestuario, dos personajes portan escudos emplumados mexicas que el artista probablemente copió de las colecciones de armas de un castillo alemán. En la misma imagen, estas dos rodela aparecen junto con indumentaria del Amazonas y otros ropajes emplumados de pueblos americanos (figura 9).

Con el propósito de promover las riquezas de los territorios recientemente conquistados, entre 1519 y 1522, Hernán Cortés mandó magníficos regalos a su rey. Los lotes se acompañaban de relaciones y detallados reportes de sus acciones. Desde luego, con esta estrategia Cortés también buscaba la aprobación del monarca para continuar la conquista de nuevos territorios (con la que en esos momentos no contaba).

En su Segunda Carta de Relación, el extremeño deja en claro que “asignó y separó”, como parte del quinto real, joyas de valor y belleza excepcionales. Al describir la maestría en la elaboración de los objetos de oro y plumas, escribió: “... eran tales y maravi-

llosas que consideradas por su novedad y su extrañeza, no tenían precio ni es de creer que alguno de todos los príncipes del mundo, de quien se tiene noticia pudiese tener tales y de tal calidad”.⁴⁹

Como ya lo mencionamos, a la fecha solo conocemos cuatro escudos emplumados mexicas que viajaron a Europa; gracias a las gestiones de Maximiliano de Habsburgo uno retornó a México en 1865. Por sus motivos en forma de media luna —que estaban cubiertos con láminas de oro—,⁵⁰ se denomina *cuexyo chimalli* o escudo huasteco. Es el único de este *corpus* que presenta piel de ocelote sobre el campo,⁵¹ con las características manchas de estos felinos que sin duda lo hacían impactante a la vista (ver figura 1.1).

Como señalamos al inicio de este texto, otras dos rodela —con diseños de meandros o grecas—, se encuentran en Alemania desde el siglo XVI. Se denominan *xicalcoliubqui chimalli* y en su estado original contaban con una serie de elementos emplumados que pendían del borde inferior y que los españoles describen como “rapacejo” (ver figuras 1.3 y 1.4). El cuarto forma parte de las colecciones del Museo del Mundo de Viena y ostenta la representación de un cánido emplumado que se delineó con finas láminas de oro. Se ignora su nombre en náhuatl y a la fecha no se conocen representaciones pictográficas de esta divisa (es probable que se trate de una pieza única y que haya pasado de una generación de gobernantes a otra) (ver figura 1.2).

Dada la complejidad en sus técnicas de manufactura, la finura de la confección, la presencia de materiales preciosos —como plumas ricas, pieles de felinos y láminas de oro—; y la asombrosa cantidad de materias primas, algunas procedentes de ecosistemas lejanos, consideramos que se trata de cuatro “insignias de rango”,

⁴⁹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, Colección Sepan cuántos, 2013, p. 75.

⁵⁰ José Luis Ruvalcaba Sil y Miguel Ángel Maynez Rojas, Informe del estudio del chimalli del Museo Nacional de Historia con técnicas no invasivas *in situ*: fluorescencia de rayos X, Raman y Fors, 2018.

⁵¹ Montserrat Morales, Cynthia Elizalde y Juan Carlos López, “Identificación de pelos procedentes del escudo *chimalli*”, 2016.

es decir, estamos frente a piezas que no fueron manufacturadas como armas defensivas para el campo de batalla.

Las hipótesis sobre los usos que se pudieron dar a estos cuatro chimallis se pueden vislumbrar en varios escenarios. Servir como marcadores de estatus, posiblemente dentro de las jerarquías religiosas o militares; formar parte de la exuberante parafernalia de los jefes de los grupos que participaban en ceremonias de corte bélico, en las que se danzaba con los chimallis; o estar asignados a los responsables de los ejércitos que dirigían a cierta distancia las estrategias de ataque y defensa. Por otro lado, la rodela que se exhibe en Viena quizás estuvo asociada a una deidad o existe la posibilidad de que fuera una divisa para el uso exclusivo del *tlatoani*.

Estos chimallis en su estado original estaban profusamente ornados con millares de plumas multicolores, brillantes o iridiscentes. Su poco peso (de alrededor de un kilogramo) y sus dimensiones (70 cm de diámetro en promedio) permitían un total lucimiento y fácil manipulación. Durante su uso, que podía ser prolongado, la combinación de los movimientos, el ángulo de incidencia de la luz y el punto de vista del observador, hacían que las plumas “cobraran vida” y que parecieran transfigurarse e irradiar luz. Con estas cualidades se consideraban dentro de la categoría de objetos que eran repositorios de fuerzas divinas, cálidas, celestes y solares.⁵² Por esta razón, los escudos emplumados mexicas eran divisas divinas que “engalanaban los méritos” y, como ya vimos, se relacionaban con nobles valores y conceptos de esfuerzo, valentía, triunfo militar y conquista.

En el contexto de los primeros años posteriores a la caída de Tenochtitlan, la importancia y significado de los escudos emplumados cambió. Por lo que respecta a las comunidades indígenas, éstas adaptaron elementos de su tradición religiosa a la liturgia cristiana. En esta dinámica los escudos —además de las flores y las plumas entre otros elementos—, conservaron un lugar pre-

⁵² Filloy Nadal, *De la pluma y sus usos*, op. cit., p. 21.

ponderante. A lo largo del siglo XVI, se hicieron grandes rodela para ser usadas en las danzas y ceremonias acordes con el nuevo orden religioso.⁵³

En manos de los europeos, el uso que los conquistadores dieron al *chimalli* fue el de símbolo del despojo a los indígenas, que quedaban sin su protección física y divina. Les quitaron sus armas defensivas que pasaron a ser testimonio del éxito de la empresa europea, ahora engalanando los méritos de los soldados españoles. En Europa, la exhibición pública de los objetos americanos también ayudaba a la legitimación y a enaltecer al soberano que había logrado hazañas impensables. Así, el despliegue de estas armas, como trofeos de victoria, aseguraría que las noticias triunfalistas de la conquista se difundieran en el reino y más allá.

En varios documentos de la época de la conquista, las descripciones de los chimallis que se enviaron al Viejo Continente despliegan sobre el campo un amplio repertorio de motivos iconográficos “labrados en oro”.⁵⁴ Se mencionan: figuras y cabezas de hombres, flores, abejones, aves, cigarras, mariposas, serpientes, patas de águila, caracoles, lazos, barras, ruedas y “monstruos”, entre otros.⁵⁵ En la relación de objetos que Hernán Cortés prepara para enviar a Carlos V (Coyoacán, 19 de mayo de 1522), después de las barras de oro “fundido y marcado”, los objetos de mayor valor y peso eran seis rodela de oro.⁵⁶ El monarca nunca

⁵³ Pablo Escalante, “Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia”, *Corpus 21: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, vol. I, no. 1, 2021 pp. 72-74.

⁵⁴ En la “Memoria de piezas, joyas y plumajes enviados al rey desde la Nueva España, y que quedaron en las Azores en poder de Alonso de Ávila y Antonio de Quiñones [1522?]”, además de las rodela labradas de plumas, también se mencionan las de plata y de pedrería, en Hernán Cortés, *Documentos Cortesianos I. 1518-1528 Secciones I a II*, Fondo de Cultura Económica/ UNAM, 1993, pp. 240-241.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 242-249.

⁵⁶ Hernán Cortés, “Relación del oro, plata, joyas y otras cosas que los procuradores de Nueva España llevan a su majestad”, en José Luis Martínez (ed.), *Documentos Cortesianos I. 1518-1528 Secciones I a II*, Fondo de Cultura Económica/ UNAM, 1993, p. 232.

vería tal riqueza, pues el pirata Juan Florín robó los navíos que transportaban el quinto real y los presentes que estaban a cargo de los procuradores Antonio de Quiñonez y Alonso de Ávila.⁵⁷

Las rodela son objetos que aparecen de manera frecuente en las relaciones de los envíos e, independientemente de que estaban elaboradas con materiales orgánicos (de origen vegetal y animal), ante los ojos ajenos que desconocían los valores y significados que les dieron origen, sus componentes metálicos seguramente las hicieron presa fácil de la rapiña y su destrucción fue inevitable.

CHIMALLIS ENTRE ESPAÑA Y FRANCIA

Recordemos que los objetos que Hernán Cortés remitió al Viejo Continente tuvieron una amplia movilidad. En España no se conservan piezas de la época del primer contacto, sin embargo, la investigación documental nos permite seguir algunas pistas de los escudos emplumados —al menos se enviaron 150 ejemplares—;⁵⁸ de los que, en general, no ha sido posible trazar las rutas que siguieron.

Sabemos que a la muerte de Carlos V, en los inventarios imperiales, entre otros objetos aparecen rodela y que, a partir del listado del castillo de Simancas, se hace un reinventario para ejecutar la testamentaría del emperador. En este último documento, junto con objetos peruanos, se mencionan cinco rodela, posiblemente “aztecas”.⁵⁹

A pesar de estos vacíos en la historiografía de la época, contamos con información más precisa que data del siglo XVII. En

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Filloy Nadal y Moreno Guzmán, “Precious Feathers...”, *op. cit.*, 2017, p. 161, *apud* Feest, 1990.

⁵⁹ María Paz Cabello Carro, “Las colecciones perdidas de Cortés y Pizarro. Descubriendo un Museo Real desaparecido”, *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Arqueología / IV Jornadas de la Creación del Museo Arqueológico Nacional*, 2017, *apud* Checa, 2010, pp. 890 y 892.

Madrid, en la ermita de San Antonio de los Portugueses (que se ubica en los jardines del Buen Retiro), entre 1666 y 1667, visitantes de Inglaterra y Francia recorrieron las habitaciones especiales. En estos recintos se resguardaban riquezas que indicaban el potencial económico de las Indias. Los testimonios señalan vestidos de Moctezuma, cortinas de pluma y plumajes. La ermita de San Antonio, la más grande y espléndida, se ubicaba en una isla artificial con acceso navegable y, según la historiadora del arte María Paz Cabello, era una alegoría de la América transoceánica y sus escondidas riquezas.⁶⁰

Al paso del tiempo, el Retiro perdió importancia y significado. Entre reconstrucciones, cambios de uso y mudanzas, algunos de los objetos que se habían resguardado en la ermita terminaron en el Real Gabinete de Historia Natural (hoy Museo del Prado). Al parecer, las colecciones de vestidos y armas americanas del siglo XVI existían todavía en 1773, pero no se trasladaron al Gabinete.⁶¹ En 1784, el Retiro estaba abierto al público y en un estado de abandono. En este lugar, en 1808, los ejércitos franceses ocuparon una parte como cuartel y en diciembre del mismo año Napoleón Bonaparte convirtió unas áreas en una ciudadela amurallada. Es en ese momento que desaparecen los indicios de las colecciones de Cortés y Pizarro... “si aún quedaban algunos objetos, el emperador francés debió verlos”.⁶²

El 27 de enero de 1809, Napoleón encargó a Gaspard Spontini una ópera propagandística que él mismo supervisó y patrocinó. Su propósito era apoyar la invasión a España. “Fernand Cortez, ou La conquete du Mexique” (Fernando Cortés o la conquista de México) se estrenó en la Ópera de París el 28 de noviembre de 1809. Para la puesta en escena se puso especial atención al vestuario. Según Paz Cabello, el diseñador habría tenido acceso a objetos como los remitidos a Europa por los conquistadores

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 984-986.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 987-988.

⁶² *Ibid.*, p. 989.

Cortés y Pizarro en el primer cuarto del siglo XVI. De esta manera, la hipótesis de que Napoleón hubiese tomado, como parte del botín de guerra, colecciones que se encontraban en la ermita de San Antonio, resulta factible.⁶³

Lo aquí expuesto nos lleva a reflexionar sobre el vestuario de la citada ópera. En las láminas que dibujó François-Guillaume Ménageot –en donde se mezclan prendas y objetos incas con mesoamericanos–, los dibujos revelan el propósito de reflejar la materialidad, iconografía y características de los elementos representados.

FIGURA 9. BOCETO EN ACUARELA DEL VESTUARIO PARA EL “DESFILE DE LA REINA DE AMÉRICA” EN EL CARNAVAL DE WÜRTTEMBERG, STUTTGART, 1599



Diseño de vestuario para el “Desfile de la Reina de América” en el carnaval de Württemberg de 1599; dos participantes portan *xicalcolihqui chimalli*; Weimarer Klassik und Kunstsammlungen Museen Grafische Sammlung Munich; acuarela: anónimo.

En los escenarios de Francia, hacia inicios del siglo XIX, el interés por la veracidad del vestuario se convirtió en una obsesión. En una primera etapa del diseño, la reconstrucción de épocas, lugares y entornos lograba un grado de fidelidad con respecto a los ambientes originales que se evocaban en las obras. En una

⁶³ *Idem.*

segunda etapa, el diseño del vestuario se hace a partir de referencias históricas e información arqueológica. Ménageot sobresale entre los pintores y escenógrafos que propugnaban por una precisión histórica:

Los diseños de Ménageot son el resultado de una rigurosa búsqueda histórica que se refleja no sólo en los figurines de personajes clásicos de Grecia y Roma, sino también en aquellos que representaban otras épocas y otros países.⁶⁴

FIGURA 10. VESTUARIO PARA LA ÓPERA “FERNAND CORTEZ OU LA CONQUÊTE DU MEXIQUE”. DIBUJOS DE FRANÇOIS-GUILLAUME MÉNAGEOT, 1809

10.1



10.2



10.1) Vestuario para tres guerreros indígenas, lámina 4. 10.2) Panoplia indígena: escudo, arco, flechas, macana, *macuáhuatl* y carcajes, lámina 7. Biblioteca Nacional de Francia.

⁶⁴ María Sierra, “La indumentaria desde la puesta en escena: de Buontalenti a Diaghilev”, 2014, pp. 176-177.

María Sierra Roldán considera que los trajes de la ópera “Fernand Cortez...” eran románticos y que estaban inspirados en el Renacimiento romano-español.⁶⁵ Dentro de este estilo, reconocemos en las láminas 4 y 7 de Ménageot, los siguientes aspectos.

Lámina 4 (figura 10.1). Aparecen tres “personajes mexicanos”. El primero es un soldado que muestra su arma defensiva por la parte posterior; en ésta el soporte y las enarmas no corresponden a la tecnología de los escudos mexicanos. A su izquierda, dos oficiales sostienen chimallis con características que revelan el conocimiento, quizás directo, de estos objetos: ambos se aprecian ligeros, con un diámetro suficiente para cubrir el torso de un adulto y tienen un rapacejo de colgantes emplumados en el borde inferior. En la rodela central el diseño de greca escalonada refiere a un *xicalcoliuhqui chimalli* que, como ya mencionamos, es una de las iconografías más representadas en los documentos del siglo XVI. En el otro escudo reconocemos, sobre un fondo azul, una secuencia de bandas curvas y tres motivos en forma de media luna; se trata de una de las variantes de *cuexyo chimalli*. En este caso, resulta interesante recordar que este diseño es igual al que se observa en el *Chimalli* del pescador (ver figura 3.3).

Lámina 7 (figura 10.2). Al centro se ubica un escudo. Presenta borde perimetral y rapacejo emplumado. No es posible identificar la iconografía del campo en la que se plasmaron varios motivos en formas de: serpiente, luna, greca, puntos y un par de “estrellas”. Es claro que los diseños estelares no corresponden al repertorio gráfico de la iconografía mesoamericana.

Sin duda, en estas láminas hay claros indicios del conocimiento directo —o posesión— de ciertos objetos tales como un *macuáhuitl* (bastón de madera de 70 a 80 cm de largo, provisto de navajas de obsidiana en cada uno de sus dos lados),⁶⁶ aunque

⁶⁵ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁶ El término se compone de *mailt* “mano” y *cuáhuitl* “madera o palo”. Esta arma ofensiva azteca que cumplía con la función de cortar. Marco Cervera Obregón, “El macuáhuitl. Un arma del Posclásico Tardío en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, 2007, p. 60.

también los diseños de otros elementos difieren de las culturas mesoamericanas —por ejemplo el calzado y el arco. Queda pendiente un análisis más detallado de la indumentaria que aparece en el conjunto que conforman las siete láminas de Ménageot.

En el contexto operístico francés de la primera mitad del siglo XIX, las rodela en el escenario eran parte de un claro mensaje: Napoleón Bonaparte se convertía en un nuevo Hernán Cortés y justificaba su dinastía y la conquista de España. De esta manera, casi tres siglos después de estar en voga en el mundo mexicano, escudos emplumados engalanaron los escenarios de París. En la ópera, los chimallis se usaron como recurso político, con valores y significados ajenos a su origen.

Para terminar nuestras reflexiones hacemos una referencia inspirada en el trabajo de Federico Navarrete Linares.⁶⁷ En el marco de la conquista, el historiador ubica a Malitzin⁶⁸ como un eje clave en las relaciones y comunicación entre los diferentes mundos históricos. En el análisis de sus imágenes, tanto en el *Lienzo de Tlaxcala* como en el Libro XII del *Códice Florentino*, la identifica como la mujer traductora que, desde el centro de las escenas, controla las interacciones, habla, entiende y negocia.

A lo largo de los siglos, para los españoles y para algunos “historiadores”, esta singular mujer se ha considerado simplemente un instrumento, pero en la interpretación de Navarrete ella era la portavoz, la representante, “la ixiptla”, es decir, la imagen viviente de un ser complejo que la integraba con su capitán. Nosotras consideramos que en este tratamiento como un ser dual, el hecho de que en la lámina 45 del *Lienzo de Tlaxcala* sostenga un escudo de metal de tradición europea, cobra singular importancia: no sólo la coloca en una asociación con el bando hispano,⁶⁹ sino que en la memoria e intereses de quienes la re-

⁶⁷ Título: ¿Por qué la conquista no puede ser pasado?

⁶⁸ Conocida también como Marina o Malinche.

⁶⁹ María Olvido Moreno Guzmán y Laura Filloy Nadal, “Divina Protección: adarga y escudos emplumados del siglo XVI en México y Europa”, *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, 2020, pp. 119-120.

presentaron hacia la segunda mitad del siglo XVI, portando un huipil y una rodela metálica, siguió comunicando las relaciones entrecruzadas de dos mundos inconmensurables.

Finalmente recordemos también que tanto en las láminas de Ménageot (ver figuras 10.1 y 10.2) como en la acuarela del “Desfile de la Reina de América” (ver figura 9), se observan escudos de origen mesoamericano junto con prendas y accesorios procedentes de otras culturas. En ambos materiales gráficos se muestra la importancia de los objetos elaborados con plumas, mismos que sirvieron para la construcción de la idea de “lo americano” en el imaginario europeo.

LOS CHIMALLIS EN UN MUNDO GLOBAL

A la polivalencia de los chimallis como marcadores de territorios, componentes de los sistemas de escritura –topónimos y nominativos–, se suman, según el contexto, códigos asociados a conceptos de esfuerzo, estatus, filiación, género, guerra, jerarquía, identidad, lujo, mérito, prestigio, poder, reconocimiento, trabajo, triunfo y valentía. Por su parte, el conjunto de las representaciones de escudos, los cuatro chimallis mexicas y las fuentes historiográficas, han guiado nuestro recorrido que abarca desde el ámbito mesoamericano hasta escenarios europeos de la primera década del siglo XIX.

El aprecio que los chimallis tuvieron a través del tiempo es una constante. La *Historia Tolteca Chichimeca*, escrita en el siglo XVI, refiere el arribo (hacia finales del siglo XII) de pueblos chichimecas a Cholula, lugar donde, sujetos de servidumbre, fueron aceptados.⁷⁰ Con el afán de danzar ante los *tlatoque*, estos siervos obtuvieron permiso de los locales para recolectar y usar sus insignias viejas:

⁷⁰ Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia Tolteca Chichimeca*, México, INAH, 1976, fojas 11v y 12r, párrafos 135-157, pp. 155-156.

Y ellos se dedican a recoger las insignias viejas, los *ichcaupilli* viejos, los arcos viejos, los escudos viejos, las macanas viejas, buscan y recogen por todas partes.⁷¹

...luego ya reparan los escudos viejos y las macanas viejas; las pintan de rojo, las pintan de azul, y cosen los *ichcaupilli* viejos.⁷²

En estos y otros párrafos del mismo documento, queda explícita la intención de conservar las insignias viejas, así como el temor de dañar aquellas que se encontraban en buen estado; todo ello revela el aprecio que los tolteca-chichimecas tenían por las insignias, inclusive por aquellas que habían pertenecido al grupo que les sometía.

En el contexto de la conquista, en los inventarios de los envíos que Hernán Cortés hace desde el Nuevo Mundo para instituciones y altos dignatarios de Europa, destacan los escudos emplumados, tanto por su abundancia, como por el nivel de detalle con el que se describen,⁷³ mismo que permite calificarlos como espectaculares. Las menciones a estos objetos se ubican en la misma categoría que el oro, la plata, las joyas, los plumajes, las mantas y los ropajes.

Desde 1522, los artesanos indígenas elaboraban objetos bajo el patrocinio de los conquistadores y estaban sujetos a nuevos diseños. Esta manera de hacer escudos y otros artículos deriva en el grupo que se ha denominado “Objetos Cortesianos”.⁷⁴ Así, en ese momento de cruce de culturas, una vez más los chimallis conjugan múltiples dimensiones (histórica, política, simbólica y artística).

⁷¹ *Ibid.*, párrafo 155.

⁷² *Ibid.*, párrafo 157.

⁷³ Al incluir términos como morisco o adarga, ajenos al mundo mesoamericano, Alessandra Russo considera que algunas de estas descripciones son híbridas. Alessandra Russo, “Cortés’s Objects and the Idea of New Spain”, en *Journal of the History of Collections*, Oxford University Press, 2011, pp. 9-10.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

El punto anterior nos lleva a una pregunta final: ¿en qué momento se dejaron de manufacturar los escudos de tradición indígena? La supervivencia de estos objetos hacia la segunda mitad del siglo XVI se hace evidente en el friso principal del templo agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan, Hidalgo. Sobre los muros, en los escudos representados por la cara posterior, se descifran con claridad las técnicas y los materiales que corresponderían a estas armas defensivas indígenas,⁷⁵ sin embargo, aún se desconocen las circunstancias bajo las cuales su producción se interrumpió y dejaron de tener vigencia.

Como conservadoras aún tenemos preguntas abiertas con respecto a la materialidad de los chimallis mexicas que se resguardan en museos públicos de México, Austria y Alemania. Por ejemplo, del escudo que se encuentra en el Castillo de Chapultepec, queda pendiente la identificación de la especie proveedora de las plumas que se anudaron sobre el campo (con longitud de 6 a 8 cm y de tonalidades gris-negro); de confirmarse la presencia de un ave rapaz, se abren otras posibilidades para continuar con la investigación sobre el simbolismo de este *cuexyo chimalli*. En este sentido, la caracterización de las materias primas espera el desarrollo de más técnicas de análisis no invasivas.

Para finalizar se hace necesario considerar que, desde la arqueología experimental y la mecánica, otros especialistas actualmente estudian la resistencia de los escudos, evaluando sus formatos, materias primas constitutivas y las técnicas de manufactura; los resultados aportarán valiosa información para enriquecer el conocimiento sobre el armamento mesoamericano.

⁷⁵ Arturo Vergara Hernández, *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangeliización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?*, México, Universidad Autónoma de Estado de Hidalgo, 2010, pp. 8-10.

BIBLIOGRAFÍA

- Anawalt, Patricia R. "A Comparative Analysis of the Costumes and Accoutrements of the Codex Mendoza", en Frances F. Berdan y Patricia R. Anawalt (eds.), *The Codex Mendoza*, vol. 1. Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 103-150.
- _____. *Indian Clothing before Cortés*. University of Oklahoma Press, Norman, 1981, pp. 46-58.
- Berdan, Frances y Patricia R. Anawalt (eds.). *The Essential Codex Mendoza*. Berkeley, University of California Press, 1992, 4 Vols.
- Cabello Carro, Paz. "Las colecciones perdidas de Cortés y Pizarro. Descubriendo un Museo Real desaparecido". *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Arqueología / IV Jornadas de la Creación del Museo Arqueológico Nacional*. Andrés Carretero Pérez, Concha Papí Rodes y Gonzalo Ruiz Zapatero (eds.). España, 2017, pp. 977-996.
- Caplan, Allison. "The Living Feather: Tonalli in Nahua Featherwork Production", en *Etnohistory. The Journal of the American Society for Etnohistory. Birds and feathers in the Ancient and Colonial Mesoamerican World*, vol. 67, núm. 3, July 2020, pp. 381-406.
- Castañeda de la Paz, María. *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlán y Tlaxelolco (siglos XII-XVI)*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2013, 501 pp.
- Cervera Obregón, Marco. "El macuáhuitl. Un arma del Posclásico Tardío en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana*, núm. 84, 2007, pp. 60-65.
- Chavero, Alfredo. "La piedra del Sol", *Anales del Museo Nacional*, México, 1882, Época 1ª, tomo II, no. XVI, pp. 291-310.
- Checa Cremades, Fernando *et al.* *Los inventarios de Carlos V y la familia imperial*, vol. I. Madrid, Fernando Villaverde Editores, 2019,

- Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá. México, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuántos, núm. 7, 2013, 399 pp.
- . “Relación del oro, plata, joyas y otras cosas que los procuradores de Nueva España llevan a su Majestad”, en José Luis Martínez (ed.), *Documentos Cortesianos I 1518-1528 Secciones I a II*. México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1993, pp. 232-238.
- . “Memoria de los plumajes y joyas que enviaba Hernán Cortés a iglesias, monasterios y personas de España”, en José Luis Martínez (ed.), *Documentos Cortesianos I 1518-1528 Secciones I a II*. México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1993, pp. 242-249.
- Díaz el Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1969.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. “Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia”, *Corpus 21: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, vol. I, núm. 1, 2021, pp. 61-80.
- Feest, Christian. “Vienna’s Mexican Treasures: Aztec, Mixtec, and Tarascan Works from 16th Century Austrian Collections”, *Archiv für Völkerkunde*, núm. 44. Viena, 1990, pp.1-64.
- Filloy Nadal, Laura. “De la pluma y sus usos en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm.159, pp.18-23.
- Filloy Nadal, Laura, María Barajas Rocha y Adriana Sanromán Peyron. “El escudo miniatura de estera de la ofrenda 141”, *Arqueología Mexicana*, núm. especial 91, 2020, pp. 86-91.
- Filloy Nadal, Laura y María Olvido Moreno Guzmán. “Precious Feathers and Fancy Fifteenth-Century Feathered Shields”, en Deborah L. Nichols, Frances F. Berdan y Michael E. Smith (eds.), *Rethinking the Aztec Economy*. Tucson, University of Arizona Press, 2017, pp. 156-194.
- Filloy Nadal, Laura y María Olvido Moreno Guzmán. “From Rich Plumes to War Accoutrements. Feathered Objects in the Codex Mendoza and Their Extant Representatives”, en

- Marteen Jansen, Virginia M. Llado-Buisán y Ludo Snijders (eds.), *Mesoamerican Manuscripts: New Scientific Approaches and Interpretations*, vol. 8. Brill, Leiden, Boston, 2019, pp. 45-93.
- Filloy Nadal, Laura y María Olvido Moreno Guzmán. “El *cuexyo chimalli* del Castillo de Chapultepec”, *Arqueología Mexicana*, núm. 159, 2019, pp. 59-62.
- González González, Carlos Javier. *Xipe Tótec y la regeneración de la vida*. México, Secretaría de Cultura, INAH, 2016, 239 pp.
- Hassig, Ross. *War and Society in Ancient Mesoamerica*. Los Angeles, California, University of California Press, 1992.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. *Historia Tolteca Chichimeca*. México, INAH, 1976, 287 pp.
- Kopytoff, Igor. “La biografía cultural de las cosas”, en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, CONACULTA-Grijalbo, 1986, pp. 989-124.
- Korn, Melanie Ruth. *Zwei Federmosaikschilde im Landesmuseum Württemberg, Stuttgart. Eine materialtechnische Untersuchung*. Tesis no publicada. Hochschule für Technik und Wirtschaft Berlin, Fachbereich Gestaltung, 2016, 126 pp.
- López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. México, UNAM, 2014, 209 pp.
- López Luján, Leonardo y José Luis Ruvalcaba Sil. “El oro de Tenochtitlan: la colección arqueológica del Proyecto Templo Mayor”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 49, 2015, pp. 7-57.
- López Lujan, Leonardo, Jorge Arturo Talavera González, María Teresa Olivera y José Luis Ruvalcaba Sil. “Azcapotzalco y los orfebres de Moctezuma”, *Arqueología Mexicana*, núm. 136, 2018, pp. 50-59.
- Matos Moctezuma, Eduardo. “Brasero antropomorfo”, cédula de objeto para la exposición *Dioses del México antiguo*. México, CONACULTA, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1995, 197 pp.
- Memoria de piezas, joyas y plumajes enviados al rey desde la Nueva España, y que quedaron en las Azores en poder de Alonso de Ávila y Antonio de Quiñones [Sevilla, 1522?]. *Documentos Cortesianos I 1518-1528 Secciones I a II*, José Luis

- Martínez (ed.). México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1993, pp. 239-241.
- Morales Mejía, Montserrat F., Cynthia Elizalde Arellano y Juan Carlos López Vidal, “Identificación de pelos procedentes del escudo *chimalli*”, diciembre 2016. Informe inédito. Disponible en el archivo de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH.
- Moreno Guzmán, María Olvido y Laura Filloy Nadal. “Divina Protección: adarga y escudos emplumados del siglo XVI en México y Europa”, *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, nueva época, año 4, núm. 8, enero-junio, 2020, pp. 114-130.
- Nahmad, Daniel y Humberto Besso-Obert. “Las Joyas del Pescador”, *Arqueología Mexicana*, no. 1, 1993, pp. 56-63.
- Nuttall, Zelia. “On Ancient Mexican Shields. An Essay”, en *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. V. P. W. M. Trap, Publisher, Leiden, 1892, pp. 34-53.
- Olko, Justyna. *Insignia of Rank in the Nahua World. From the Fifteenth to Seventeenth Century*. UPC Press, Boulder, Colorado, 2014, 492 pp.
- Ortiz Lanz, José Enrique. *Las verdaderas historias del descubrimiento de la Nueva España. Las expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva 1517-1518*. México, Cámara de Diputados, LXIII Legislatura, 2018.
- Plunket, Patricia y Gabriela Uruñuela. “La escultura posclásica del Valle de Atlixco”, en *Notas Mesoamericanas*, núm. 13, 1991-1992, pp. 35-49.
- Riedler, René. “Materials and Technique of the Feather Shield Preserved in Vienna”, en Alessandra Russo, Gerhard Wolf y Diana Fane (eds.), *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe 1400-1700*. Munich, Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max-Planck-Institute, Hirmer Verlag GmbH, 2015, pp. 330-341.

- Russo, Alessandra. "Cortés's Objects and the Idea of New Spain", en *Journal of the History of Collections*. Oxford University Press, 2011, pp. 1-24.
- Ruvalcaba Sil José Luis y Miguel Ángel Maynez Rojas. *Informe del estudio del chimalli del Museo Nacional de Historia con técnicas no invasivas in situ: fluorescencia de rayos X, Raman y Fors*, 2018. Informe inédito. Disponible en el Museo Nacional de Historia-INAH.
- Sahagún, Bernardino. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. México, Editorial Porrúa, decima primera edición, primera reimpresión, 2013, 1061 pp.
- Sierra Roldán Moral, María. "La indumentaria desde la puesta en escena: de Buontalenti a Diaghilev", Memoria para optar al grado de doctor realizada bajo la dirección de la Dra. Doña Leticia Álvarez Recio. Doctorado en Ciencias del Espectáculo. Departamento de Literatura Española, Universidad de Sevilla, 2014, 512 pp.
- Vergara Hernández, Arturo. *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan ¿Evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?* México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010, 200 pp.

Los itinerarios interpretativos de Xochipilli (ss. xix y xx)¹

Angélica Morales Sarabia*

Jaime Marroquín Arredondo**

INTRODUCCIÓN

Xochipilli es el príncipe de las flores y protector de la música, la danza y los placeres. En su efigie hoy más conocida, preservada en el Museo Nacional de Antropología e Historia en México, lleva sobrepuesta una piel de flores olorosas, embriagantes y sanadoras. Del rojo que alguna vez causó admiración, hoy tan solo quedan sedimentos que se aferran a los poros de la piedra.² Su cara apunta al cielo y el cuerpo descansa en una base donde están cincelados una mariposa, hongos que embeodan (*mazāhuacan nanactl*)³ y glifos solares. En el pasado sus manos sostuvieron un pendón, sin este, hoy parecen realizar un gesto mudo.

* CEIICH-UNAM.

** Universidad de Western Oregon.

¹ Este capítulo se hizo en el contexto del proyecto PAPIIT No. IN401020.

² En determinados contextos, Xochipilli viste una piel desollada y maloliente de la cual nacen flores. Esta condición particular permanece vinculada con un proceso de regeneración, en el que la putrefacción da paso a la vida, al nacimiento de las flores. También está vinculada con Xipe Totec, durante las festividades de Tecuilhuitonli. Mantiene otras afinidades con “el conjunto de dioses *Macuilli*, al cual pertenecía la figura de Xochipilli-Macuixóchitl. Dupey, “De pieles hediondas y perfumes florales”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 45, 2013, pp. 20-21, 26.

³ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (vols. 1 & 2), México: en Casa de Antonio Espinosa, 1571, p. 50. [<https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A19313>].

Esta pequeña estatua de Xochipilli fue encontrada, desnuda de significaciones, en las faldas del volcán Iztaccíhuatl. Después de su desentierro, lentamente los historiadores, etnobotánicos y etnofarmacólogos fueron poniéndole nuevos ropajes simbólicos: primero lo vincularon con el sol y el fuego; más adelante con la música, el placer, la juventud y el mundo florido;⁴ y, finalmente, con el mundo enteogénico (o psicotrópico).

¿Qué sucedió para que Xochipilli, de ser una pieza del Museo a finales del siglo XIX, se transformase en la segunda mitad del siglo XX en una escultura emblemática del pasado náhuatl? En la actualidad, su imagen es predilecta por editores de revistas, libros o carteles que abordan algún tema vinculado con la cultura náhuatl y, en específico, con las plantas alucinógenas; un símbolo para los movimientos y expresiones culturales vinculadas con la utilización de plantas alucinógenas, como los movimientos de *New Age*, la medicina holística, los portales de consumo o la venta de plantas alucinógenas y sustancias sintéticas en la web, entre otros ámbitos de expresiones culturales y comerciales.

En este capítulo nos interesa explorar la *producción cultural de la ignorancia* en torno a las plantas alucinógenas, tomando como caso paradigmático la escultura de Xochipilli. Nos valemos del concepto de *agnotology* o “producción de la ignorancia”, propuesto por Robert N. Proctor y Londa Schiebinger, en *Agnotology. The Making & Unmaking of Ignorance* (2008). Este concepto nos permite analizar los procesos sociales y culturales que, desde el siglo

⁴ Justino Fernández hizo precisiones a la identificación de Xochipilli del siglo XIX. Ubicó el nombre calendárico de Xochipilli como *Ce Xochitl*, 1-Flor, el cual estaba vinculado con *Macuilxochitl*, 5-Flor, ambas manifestaciones de una misma deidad: el Sol. También vinculó a la deidad con Xochiquetzal, su opuesta complementaria: señaló que guardaba una estrecha analogía con Xipe Totec, Macuil Xóchitl Innan y Cintéotl. Para Fernández, Xochipilli representaba el sol naciente, el sol niño, el verano. En suma, una “deidad benéfica, como lo es el sol y señoreaba todos los aspectos amables y felices de la existencia”. Faustino Fernández, “Una aproximación a Xochipilli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 1, 1959, pp. 35-36 y 38.

xvi, contribuyeron a la invisibilización de las prácticas rituales, profanas y medicinales relacionadas con las plantas alucinógenas.

Como señalan Proctor y Schiebinger, la ignorancia se levanta como una contraparte de la memoria que solo un ejercicio de reflexión histórica puede aspirar a restituir. De ahí que no debamos renunciar a explorar qué es lo que produce el abandono, la miopía, el secretismo, el olvido o la supresión; ni tampoco, cuáles su procedencia, ya sea ésta de actos conscientes, inconscientes o estructurales.⁵

La producción de la ignorancia no es el resultado de la ausencia de conocimiento sobre “algo”; por el contrario, es la expresión de luchas que se expresan en el ámbito de la cultura.⁶ Estas luchas pueden rastrearse, con mayor o menor precisión, a través de ciertos sujetos, instituciones y discursos.

Como queda claro, más que profundizar en aspectos de orden cosmológico o mítico en este capítulo, la estatua de Xochipilli nos interesa como documento histórico, por lo que hemos rastreado sus itinerarios interpretativos en diversos momentos.

Siguiendo este propósito, analizamos las primeras descripciones de Xochipilli emitidas por Alfredo Chavero (1841-1906), Manuel Orozco y Berra (1818-1881), Francisco del Paso y Troncoso (1842-1916) y Faustino Fernández (1904-1972), así como sus implicaciones epistemológicas e historiográficas. Todos ellos fueron especialistas en la historia y el arte mesoamericano y desarrollaron sus interpretaciones sobre Xochipilli en dos momentos históricos diferentes. Los tres primeros estuvieron de una u otra forma vinculados con el Museo Nacional durante el siglo XIX, momento clave en que se comenzó la profesionalización de la historia prehispánica; el cuarto de ellos formó parte del movimiento intelectual y académico que impulsaron los estudios sobre la literatura y arte en Mesoamérica, en el siglo XX. Y si bien

⁵ Robert N. Proctor y Londa Schiebinger, *Agnology. The making & unmaking of ignorance*, United States of America, Stanford University Press, 2008, pp. 2-3.

⁶ *Ibid.*, p. 152.

todos ellos contribuyeron a la interpretación de la escultura de Xochipilli, sus resultados no siempre fueron coincidentes.

Partimos de la hipótesis de trabajo de que no existió una falta de conocimiento sobre las plantas alucinógenas y sus usos prehispánicos al momento en que los historiadores/curadores/botánicos dilucidaron sobre la identidad de Xochipilli en el siglo XIX; lo que encontramos entonces es la desarticulación de los saberes y las prácticas de la tradición antigua en relación con las plantas alucinógenas, en la construcción histórica de ese siglo. Esta desarticulación provocó que las élites intelectuales de México consideraran que su uso formaba parte de prácticas atávicas, reminiscencias de un pasado que tenía que desaparecer en pro de la nueva nación, moderna y científica.

Desde el siglo XVI, la Iglesia se valió de la construcción de la ignorancia para referirse al uso de determinadas plantas, como el peyote (*Lophophora williamsii*), el ololiuqui (*Turbina corymbosa*), los hongos alucinógenos (*Psilocylocibe*) y el toloache (*Datura stramonium*). Prueba de ello son las denuncias y procesos de mujeres y hombres ante el Santo Oficio por utilizar plantas alucinógenas.⁷ También podemos reconocer su desaprobación en el *Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1569). Estas plantas fueron calificadas de diabólicas.⁸ Sin embargo, éstas siguieron presentes en las culturas indígenas y en amplios sectores de la población durante el periodo colonial y el mismo siglo XIX.

⁷ Angélica Morales Sarabia, "The Culture of Peyote: Between Divination and Disease in Early Modern New Spain", en John Slater y José Pardo Tomás (eds.), *Medical Cultures of the Early Modern Spanish Empire*, Farnham, Ashgate, 2014, pp. 21-39.

⁸ Todavía en el siglo XVIII, existía una fuerte resistencia de los pames en el Valle del Maíz a ser reducidos en las misiones. Los misioneros toleraban el uso de sus hierbas para usos medicinales, pero cuando estas fueron utilizadas para usos adivinatorios fueron prohibidas. Patricia Gallardo Arias, "La transgresión al ideal femenino critiano y una acusación por brujería en el Valle del Maíz", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, 2011, pp. 77-111.

LA DESARTICULACIÓN ENTRE LA TRADICIÓN ANTIGUA
MESOAMERICANA Y LA TRADICIÓN POPULAR
CON PLANTAS ALUCINÓGENAS

Las plantas alucinógenas continuaron formando parte de las prácticas medicinales y mágicas de la medicina popular en la Ciudad de México a lo largo del siglo XIX. Sólo que ya no eran los misioneros los responsables de intentar prohibir las prácticas paganas apoyadas en ellas; ahora era el Estado liberal quien censuraba el consumo de estas plantas bajo un nuevo argumento, al mismo tiempo científico y moral: el cuidado de la salud pública.

En la prensa médica se cuestionó el consumo de la mariguana (*Cannabis sativa*), el toloache, el estafiate (*Artemisia ludoviciana*), los codos de fraile (*Thevetia peruviana*) y, por supuesto, el uso sin prescripción médica del opio y la cocaína, entre otras sustancias causantes de intensa e inusual actividad en el sistema nervioso central.⁹ Se trató de un momento histórico en que las instituciones sanitarias en Europa y América se abocaron a escribir códigos y reglamentos para controlar el uso de “medicamentos heroicos”.¹⁰

En México, por esos años se puso en marcha uno de los proyectos científicos de largo aliento en el porfiriato (1877-1911): el estudio de la flora mexicana. En seguimiento de las grandes expediciones botánicas de la colonia (sobre todo las de Francisco

⁹ Ricardo Pérez Montfort, “El veneno ‘faradisiaco’ o el olor a tortilla tostada”, pp. 149-156.

¹⁰ En el siglo XIX se consideraron medicamentos heroicos a todos aquellos que tenían una acción drástica en el organismo. Los principales exponentes de este tipo de medicamentos eran el opio y la coca, aunque también se solían incluir: “aceite de crotón, cantáridas, agua de laurel cerezo, cicuta, belladona, digital, beleño, cuernecillo de centeno, estramonio, zoapatli, marihuana, cloroformo, ácido cianhídrico, tartratos de potasa y antimonio y nitrato ácido de mercurio”. Es importante señalar que todos los medicamentos heroicos contenían alcaloides. Mariana Ortiz Reynoso, “Farmacia química en el siglo XIX mexicano”, en Angélica Morales Sarabia, Mauricio Sánchez Menchero, *Signa Naturalia. Concepciones y práctica en torno a la materia médica, la farmacia y la salud (siglos XVI-XX)*, México, CEIICH-UNAM, 2016, pp. 173-174.

Hernández [1571-1577] y la Real Expedición Botánica a Nueva España (1786-1803), encabezada por Matín Sessé y Mariano Mociño, las plantas de México se convirtieron en el objeto de estudio de diversas instituciones, sociedades y comisiones científicas de la época.¹¹

La botánica médica y comercial vivió una efervescencia que permitió llevar muy diversas plantas locales a laboratorios de química, fisiología y clínica experimental, y de ahí a las exhibiciones de productos comerciales en las exposiciones universales en diversas ciudades de los Estados Unidos y Francia.¹² En esos años de entre siglos, los médicos naturalistas mexicanos fueron consultados por instituciones científicas extranjeras sobre la utilidad farmacológica del peyote, el zapote blanco (*Casimiroa edulis*) y el chicalote (*Argemone mexicana*), todas ellas plantas reconocidas por su acción en el sistema nervioso central.¹³

Los médicos y farmacéuticos estaban interesados en todos aquellos alcaloides que fueran igual o más poderosos que los contenidos en la amapola (*Papaver somniferum*), la coca, la digital (*Digitalis purpurea*) o la corteza del árbol de la quina (*Cinchona offi-*

¹¹ Nina Hinke, *El Instituto Médico Nacional. La política de las plantas y los laboratorios a finales del siglo XIX*, México, Cinvestav/UNAM, 2012; Angélica Morales Sarabia, *La consolidación de la botánica mexicana. Un viaje por la obra de José Ramírez 1879-1904*, México, CEIICH-UNAM, 2015; Consuelo Cuevas-Cardona, *Un científico mexicano y su sociedad en el siglo XIX. Manuel María Villada, su obra y los grupos de los que formó parte*, México, Universidad Autónoma de Hidalgo/Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 2002; Luz Fernanda Azuela, *Tres sociedades científicas en el porfiriato: las disciplinas, las instituciones y las relaciones entre la ciencia y el poder*, México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, 1996; Rafael Guevara Fefer, *Los últimos años de la historia natural y los primeros días de la biología en México. La práctica científica de Alfonso Herrera, Manuel María Villada y Mariano Bárcena*, México, Instituto de Biología-UNAM, 2002; Patricia Aceves Pastrana, Liliana Schifter Aceves, Angélica Morales Sarabia, “La farmacología nacional y la farmacopea mexicana”, *Revista Estudios do Século XX*, no. 12.

¹² Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*.

¹³ Angélica Morales Sarabia y Mariana Ortiz Reynoso, “Research on psychoactive plants at Mexico’s National Medical Institute, 1888-1915”.

cinalis).¹⁴ Prueba de este interés son las publicaciones que hizo el Museo Nacional y el Instituto Médico Nacional. Entre ellas se encuentran el estudio de Manuel Urbina, “El peyote y el Ololiuhqui” (1900); los de José Ramírez, “El Peyote. *Anhalonium lewini* y *Anhalonium willansii*. Cateas” (1900) y “El ololiuhqui. *Ipomoea sindaefoli*. Convolvulaceas” (1903); y el de Fernando Altamirano “Peyotes. Datos para su estudio” (1900). Al redescubrir el peyote, los botánicos llegaron a otra planta igual o más importante en la tradición antigua: el ololiuhqui (planta al parecer inscrita en el herbario de piedra de Xochipilli).

Manuel Urbina (1844-1906)¹⁵, José Ramírez (1852-1804)¹⁶ y Fernando Altamirano (1848-1908)¹⁷ eran especialistas en plantas mexicanas y, por lo mismo, conocedores de las obras de Francisco Hernández, Bernardino de Sahagún y Francisco Ximénez todas ellas del siglo XVI. En estas obras canónicas de la historia antigua de México se abordó, con diferente profundidad, el tema de las plantas alucinógenas. Las observaciones de los botánicos del porfiriato, basadas en estos autores, son un tanto paradójicas, ya que en sus obras estos últimos declararon saber muy poco sobre estas plantas.

¹⁴ Los alcaloides son “moléculas farmacológicamente activas generalmente de acción energética. Se denominan así porque son sustancias alcalinas (bases)”. Su naturaleza “química, básica y nitrogenada” permitió el desarrollo de un método general de análisis de las plantas dirigido a la búsqueda de alcaloides. Ortiz Reynoso, *op. cit.*, p. 164.

¹⁵ Manuel Urbina fue director del Museo Nacional en tres ocasiones: en 1885, de 1890 a 1891 y de 1892 a 1902. Desde 1885, fue responsable de las colecciones botánicas del museo y a partir de 1891 contó con el nombramiento de colaborador honorario del Instituto Médico Nacional. Además, fue uno de los especialistas en la obra de Francisco Hernández (1515-1587); Morales Sarabia, *La consolidación...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁶ Fue jefe de la Sección Primera de Historia Natural del Instituto Médico Nacional entre 1889 y 1904.

¹⁷ Fue director del Instituto Médico Nacional de 1899 a 1908, médico de profesión. Se convirtió en uno de los colectores botánicos más importantes de esta institución.

En su práctica cotidiana como botánicos mantenían contacto con herbolarios y era frecuente que realizaran visitas consuetudinarias a los mercados y plazas en donde se vendían plantas medicinales, entre las que no podían faltar plantas alucinógenas. Tan es así que el propio Altamirano dejó testimonio en su memoria de 1900 que los herbolarios sabían distinguir entre las diversas especies de peyotes que circulaban por los mercados y por colecciones botánicas privadas. Sin embargo, los tres botánicos declararon que entraron en contacto con estas plantas gracias a investigaciones farmacológicas y etnográficas publicadas en el extranjero.¹⁸ Aún así, no tuvieron ningún problema en declarar que estos recursos herbolarios habían sido presa del olvido a mano de los misioneros, quienes habían borrado de la memoria el “hermoso rito religioso” con peyote,¹⁹ logrando en poco tiempo “el fin que se habían propuesto”:²⁰ proscribir al célebre cacto norteamericano en la Nueva España.

Siguiendo ese argumento sería difícil imaginar que los historiadores decimonónicos hubiesen estado en mejores condiciones que los botánicos para establecer alguna relación entre Xochipilli y las prácticas medicinales y religiosas con las plantas alucinógenas mexicanas. La desarticulación entre el pasado antiguo y aquel presente con respecto al uso medicinal y ritual de los alucinógenos hacía muy difícil imaginar vínculos posibles.

¹⁸ James Mooney, “The mescal plant and ceremony” (1896) y Carl Lumholtz, “Tharahumari dances and plant worship” (1894); Carl Lumholtz, *Unknown Mexico: A Record of Five Year's Exploration among the Tribes of the western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan* (1902). León Diguët, *La Sierra du Nayarit et ses indigènes*, (1899). Coulter, John M., *Preliminary Revision of the North American Species of Cactus, Anhalonium, and Lophophora*, The U. S. National Herbarium, Perrine, Daniel M. “Visions of the night. Western Medicine Meets Peyote 1887-1899”.

¹⁹ Manuel Urbina, “El peyote y el Ololiuhqui”, *Anales del Museo Nacional*, 1900, p. 21.

²⁰ José Ramírez, “El ololiuhqui. *Ipomea sidaefolia*. *Convolvulaceas*”, *La Naturaleza*, 1897-1903, p. 361.

Esta desarticulación se verifica en el terreno de la cultura. Una desvinculación que se fue tejiendo desde el púlpito y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, convirtiéndose en estructuras sociales. Es decir, las instituciones virreinales mantuvieron una política de prohibición y condena al uso de plantas alucinógenas por parte de los indígenas, mestizos, españoles, negros y mulatos. Este prejuicio y condena continuó presente en el siglo XIX, en el campo de la educación y la ciencia.

Esto nos lleva a sostener que los historiadores/curadores/botánicos del Museo Nacional y el Instituto Médico Nacional no eran ajenos al mecanismo de la producción cultural de la ignorancia que firmemente se estableció en el siglo XVI en torno a las plantas alucinógenas, por el contrario, eran partícipes de este proceso. Ellos también rechazaron su uso, sobre todo cuando eran utilizados para fines no medicinales. Ramírez aceptaba que a pesar de que el peyote es un “medicamento eficiente de las facultades cerebrales” en las “tribus” que quedaron “sin someterse”, como los huicholes, tarahumaras o kiowas,²¹ en algún momento, las mismas “tribus” terminarían por ceder ante la integración nacional.

EL DESENTERRAMIENTO DE XOCHIPILLI

El descubrimiento de Xochipilli fue azaroso, pues no respondió a un proceso de excavación sistemático. Aunque en el catálogo del libro *El imperio azteca*, las autoras señalan que fue hallado durante “los trabajos de exploración arqueológica realizados en esa localidad”,²² persisten grandes lagunas sobre la historia de su desenterramiento.

²¹ José Ramírez, “El Peyote. *Anhalonium lewini* y *Anhalonium willansii*. Cateas”, *Anales de Instituto Médico Nacional. Continuación de El Estudio*, 1900, p. 242.

²² En la ficha catalográfica se señala: 252. Xochipilli Azteca, ca. 1500. Piedra y pigmentos 115 x 53 x 43 cm. Procedencia Tlalmanalco, Estado de México. MNA, Conaculta-INAH, 10-22116 0/2. La autora señala que: “Expuesta en el

Es igualmente escasa la información que existe sobre Xochipilli, una vez que llegó al Museo Nacional. Sabemos que la escultura perteneció por algún tiempo a Alfredo Chavero, aunque carecemos de información que nos aclare cómo fue que llegó a sus manos.²³ O qué fue lo que lo llevó más tarde a donarla al Museo Nacional de México.²⁴ Xochipilli, como otros objetos

Museo Nacional, esta pieza fue descubierta en Tlalmanalco, Estado de México, durante los trabajos de exploración arqueológica realizados en esa localidad. Esta escultura de Xochipilli, el dios del amor, de las flores, del canto, la danza y todo cuanto se relacionaba con la lujuria, es sin duda una de las más notables representaciones de la deidad. Su cintura ésta ceñida por *máxtlatl*, y como parte de sus ornamentos corporales lleva orejeras de doble le disco, brazaletes, finas sandalias y un pectoral de piel de jaguar. En su caja torácica se observa una pequeña cavidad que tal vez sirvió para colocar una piedra fina a manera de corazón. Su cuerpo está adornado con trece flores distintas en diferentes etapas de floración. Descansa sobre un hermoso asiento decorado con flores y mariposas, y conserva vestigios de pintura roja, lo que nos recuerda los elementos con los que se relacionaba la deidad. V V". "Catálogo de obra y bibliografía", *El imperio Azteca*, s/n.

²³ Fue un prolífico dramaturgo e historiador además de ser abogado. En sus obras recurrió al pasado indígena para ambientarlas. Entre sus libros destacan la *Historia antigua y de la conquista, primer tomo de México a través de los siglos*, y de varios estudios: *Calendario azteca* (1876), *Calendario de Palenke* (1902), y *El monolito de Coatlinchán* (1904). Fue director interino del Museo Nacional, tan solo por tres meses (2 de diciembre de 1902 al 18 de marzo del 1903) y subsecretario de Relaciones Exteriores. Participó activamente en las comisiones de representación de México en diversas exposiciones universales. Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete nacionales y extranjeros, en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH/ UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007, p. 46.

²⁴ Los procesos de conformación de las colecciones es un tema complejo para la época en que Xochipilli llegó al Museo Nacional. Algunas de las piezas que llegaron a esta institución fueron obsequio de algún colector, otras fueron adquiridas a través de convenio de compra-venta, o bien, de procesos de excavación específicos. Sin embargo, no siempre se siguieron los canales institucionales que uno podría suponer. Los coleccionistas nacionales y extranjeros se las ingeniaron para vender al margen de la ley las antigüedades mexicanas (Miruna Achim, "Maleta de doble fondo", Miruna Achim, Irina Podgorny (eds.), *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*, Rosario, Argentina, Prohistoria ediciones, 2013; Adam T. Sellen, "Vestido como falsos dioses las urnas zapotecas en la memoria museística", Mario

coleccionables, estuvo expuesto a ser regalado, vendido e intercambiado.²⁵

A pesar de esta escasez de información, lo que a nosotros nos parece relevante subrayar, partiendo de los trabajos de Miruna Achim e Irina Podgorny, es que los objetos coleccionables, como la estatua de Xochipilli, no se agotan en su exhibición. Los objetos también coleccionan personas: “las ponen en contacto, promueven sus acuerdos y desacuerdos, producen y reproducen jerarquías, articulan sus relaciones”.²⁶ Y son justamente estas interconexiones las que exploramos en relación a Xochipilli. De entrada, podemos confiar en que Chavero compartió el espíritu colaborativo que llevó a muchos de los profesores vinculados con el Museo Nacional a donar sus colecciones personales (historia natural, antropología física, teratología, historia y arqueología), además de que tuvo un profundo interés en la historia del pasado indígena.²⁷

La primera interpretación de Xochipilli fue publicada en *México a través de los siglos* (1882). Chavero se encargó de escribir el tomo I, “Historia Antigua y la Conquista”, en donde incluyó una breve nota sobre Xochipilli. Describió la escultura del Museo Nacional como una deidad del sol nascente, Ixcozauhtli, teniendo como fuente de consulta la *Historia general de las cosas de la Nueva*

Humberto Ruz y Adam T. Sellen (coords.), *Las vitrinas de la memoria, los entresijos del olvido. Coleccionismo e invención de memoria cultural*, México, Centro Peninsular en Humanidades/ Ciencias Sociales-UNAM, 2010; Mechthild Rutsch, *Entre el campo y el gabinete nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*, México, INAH/ Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 2007; Rodrigo Vega y Ortega Báez, “Dos viajeros europeos colaboran con el Museo Nacional de México, 1830-1832”, *Gaceta de Museos*, 2016; Leonardo López Luján, “El ídolo sin pies ni cabeza: la Coatlicue a fines del siglo XVIII”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 42, 2011.

²⁵ Miruna Achim e Irina Podgorny, Irina (eds.), *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*, Rosario, Argentina, Prohistoria ediciones, 2013, p. 18.

²⁶ *Op. cit.*, p. 23.

²⁷ Sellen, *op. cit.*, p. 95.

España de Bernardino de Sahagún.²⁸ La descripción de la escultura fue sumamente escueta, dejando asentado que:

Existe en el Museo una hermosa estatua de piedra roja sentada en un pedestal de la misma piedra: confúndense en ella los atributos del sol y del dios del fuego; se ven sobre ella la conocida aurora de ondas de este dios y varios signos cronográficos referentes á aquel astro; en el pedestal están símbolos del firmamento: la estatua representa á Ixcozauhqui.²⁹

Xochipilli no solo renació bajo el nombre de Ixcozauhtli o Ixcozauhqui (están consignadas las dos variaciones ortografías en su texto), sino que sus atributos fueron interpretados de manera forzada. Si revisamos el capítulo en el que Sahagún hace referencia a Yxcocauhqui (y utiliza una ortografía distinta a la de Chavero), encontramos pocas coincidencias entre la descripción textual y la escultura del Museo Nacional. Sahagún escribió lo siguiente:

Este dios de fuego llamado Xiuhtecutli, tiene también otros dos nombres: el uno es Yxcocauhqui, que quiere decir cariamarillo; y el otro es Cuccaltzin, que quiere decir llama de fuego. También se llamaba Viuetcutl, que quiere decir dios antiguo, y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía, porque quema, y la llama enciende y abrasa.³⁰

²⁸ Chavero está haciendo referencia al tomo I, “Libro Primero, en la que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra, que es la Nueva España, Capítulo XIII, Que trata de los dioses que son menores en dignidad los arriba dichos, y el primero de estos es, el que llaman Xiuhtecutli: es otro Vulcano”. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. I, México, Impr. Del ciudadano A., 1829, pp. 16-19.

²⁹ Cabe destacar que existe una variación ortográfica, ya que a pie de la ilustración aparece el nombre de *Ixcozauhtli* y en la descripción textual *Ixcozauhqui*; y también varía con respecto a la ortografía consignadas por Sahagún. Alfredo Chavero, *Historia Antigua y de la Conquista*, p. 95.

³⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 46.

Entre las características más notables de Yxcocauhqui, que recogió Sahagún, destacaba su desnudez, su barba negra teñida con *ulli*, un barbote de piedra colorada, una corona de papel de múltiples colores y, en lo alto, unos penachos de plumas verdes a manera de llamas de fuego, además de llevar orejeras con turquesas, por mencionar algunos de los rasgos de su vestimenta.³¹ Salta a la vista que ninguna de las características enunciadas por Sahagún coincide con la escultura del Museo Nacional. De hecho, Sahagún en realidad se refiere a una deidad diferente, el “Dios Viejo”, también llamado Huehuetotl, comúnmente conocido como dios del fuego y padre de los dioses.

No es sorprendente que, para la errada identificación de Xochipilli por parte de Chavero, las flores esculpidas en la base de la efigie no hayan sido significativas. El mundo florido no tuvo relevancia alguna al momento de asentar por primera vez su identidad. En su descripción, tampoco fueron relevantes las orejeras de doble disco, la cavidad que se ubica en la caja torácica, las garras o la máscara que cubre su rostro. Para Fernández, la máscara de Xochipilli probablemente estaba vinculada con la tierra, ya que no estaba desprendida del todo de su rostro. Además, la cavidad de los ojos le parecía haber sido ocupado por alguna piedra, que muy probablemente le brindó una expresión distinta a la que se observa en la actualidad. Sumado a esto, Fernández consideró que la máscara tenía una “tensión dramática y cierta ternura, pues la mirada está pendiente de algo ‘más allá’ que parece mirar fijamente y, como ya se dijo prolonga su ser y así el sol dura brillando; el gesto de la boca tensa horizontalmente con los labios un poco entreabiertos sugiere cierto esfuerzo de elevación quizá un canto que fuese al mismo tiempo una plegaria a los dioses para hacer su curso celeste libremente”.³²

Los elementos arriba citados de Xochipilli pasaron inadvertidos por el historiador decimonónico o, por lo menos, no le

³¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

³² Fernández, *op. cit.*, p. 49.

resultaron significativos. Los motivos cincelados en el pedestal en que descansa Xochipilli, los atribuyó a elementos celestes. De acuerdo con Sahagún, Yxcocauhqui quiere decir cariamarillo,³³ de ahí que Chavero haya vinculado el amarillo y el rojo con el sol y el fuego, autorizándolo a reconocer en la escultura atributos del dios del sol y del fuego.³⁴

En Chavero, la descripción textual se impone sobre la escultura. El contexto del desenterramiento de Xochipilli no tuvo un peso relevante para el historiador. Las fuentes escritas, por el contrario, fueron el punto de partida para su identificación de la identidad de la divinidad representada en la efigie. Xochipilli, como muchas otras antigüedades al entrar a un museo, fue *disciplinado y desencantado*; tal y como explica Achim, con regularidad a las antigüedades se les desliga de las culturas que las vieron

³³ Chavero escribió que “Sahagún interpreta como cariamarillo, traducción generalmente admitida; pero otro es el verdadero significado de la palabra y por cierto muy interesante. Compónese de *ixtli* y de *cozauhqui*: *ixtli* significa entre otras cosas la luz y se escribe también *iztli*; en cuanto á *cozauhqui* no solamente quiere decir amarillo, sino también rubio: *cocauqui*, cosa amarilla o rubia. Así toda la palabra significa luz amarilla, rubia, de oro; la luz del sol, el sol mismo. El señor Orozco, como Torquemada, le llaman el dios rojo ó bermejo. Confúndanse, pues, en uno solo el fuego y el sol, y son en este caso el ixcozauhqui, el fuego del sol”. Alfredo Chavero, *Historia Antigua y de la Conquista*, p. 95.

³⁴ El rojo junto con el negro, verde-azul, amarillo y blanco constituyen los colores cosmogónicos en el mundo mesoamericano. El rojo tuvo un valor simbólico específico en la pictografía mesoamericana y su significado puede cambiar dependiendo, si este era utilizado para pintar una planta, una escultura o una vestimenta. El rojo podía denotar las características físicas de los objetos o bien enfatizar su utilidad práctica. Existía un color para designar las cuatro direcciones cardinales y en algunas culturas se asignaba un quinto color en el centro, aunque es importante señalar que la asignación del color a la región cósmica variaba entre una y otra cultura en Mesoamérica. Los colores asociados a las regiones cósmicas eran el rojo o amarillo para el este; negro, rojo y amarillo para el norte; blanco o azul para el oeste; rojo y azul para el oeste. Cada región tenía asignado un árbol y un color, y también un par de dioses. Salvador Reyes Equiguas, “Plants and Colors in the Florentine Codex”, en *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru New Questions and Approaches*, Los Angeles, California, Getty Research Institute, 2014, pp. 135-136.

nacer.³⁵ Este *disciplinamiento* estaba sin duda presente en la historiografía positivista de la época para la cual la materialidad del objeto quedó en segundo término tras el documento escrito.

Hasta donde sabemos, la ilustración de la escultura de Xochipilli del Museo Nacional, en su “Historia Antigua y la Conquista”, se puede considerar como la primera representación moderna de Xochipilli. Estuvo a cargo del dibujante R. Cantú (figura1), quien realizó un trabajo en tinta negra que dista de ser una reproducción fiel del original y que no captura su belleza. En esta imagen, la escultura aparece de frente, destacándose sus elementos más característicos: el pectoral, las garras, su máscara de aparente éxtasis y, por supuesto, las flores cinceladas en las rodillas, piernas y brazos. Cantú además cometió un error, al invertir la posición de los signos solares en la base de la escultura. El dibujo, pues, fue de menor calidad artística que muchas otras representaciones de antigüedades mexicanas que ilustraron la “Historia Antigua y la Conquista”.

FIGURA 1.



Fuente: R. Cantú, en Alfredo Chavero, *México a través de los siglos: historia general y completa*, Tomo 1. Historia Antigua y de la Conquista.

³⁵ Miruna Achim, *From Idols to Antiquity, Forging the Nacional Museum of Mexico*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2017, p. 255.

Dos años antes de esta publicación de Chavero, su mentor y reconocido historiador, Manuel Orozco y Berra, dejó un breve comentario sobre Xochipilli en su *Historia antigua y de la Conquista de México*.³⁶ Orozco y Berra se refirió a la pieza como la “escultura sentada” del Museo Nacional. De ella escribió:

Pasando á la escultura, los grandes trozos esculpidos que nos quedan no pueden servir para formar acertado juicio acerca de la aptitud de los artífices mexicas, pues por lo general son bultos mitológicos, en que los atributos alegóricos y simbólicos predominan, presentándose á nuestra vista como deformes é inartísticos. Sin embargo, se encuentran objetos que revelan gran adelantamiento en el arte. La estatua sentada, en el Museo Nacional, si está lejos de sostener un paralelo con las obras griegas y romanas, ofrece lineamientos firmes, toques vigorosos, buen conocimiento de la anatomía humana.³⁷

La descripción de Orozco y Berra nos permite reconocer el punto de partida de los estudiosos de las antigüedades, que se movían entre dos aguas: por un lado, estaban determinados a rescatar el pasado indígena de los prejuicios de la época colonial y, por el otro, al momento de estudiarlas tenían el horizonte epistemológico de la historia del arte europeo, que las devaluaba al compararlas con el arte antiguo de las culturas mediterráneas. Algunas piezas arqueológicas monumentales fueron altamente valoradas y otras, como la historia de la arqueología nos demuestra, no corrieron con tan buena suerte.³⁸

La Piedra del Sol fue considerada un ejemplo sin paralelo de la antigua tradición, en el que el Estado-nación liberal se asume como el legítimo heredero de los logros de su perfección cien-

³⁶ Fue Faustino Fernández quien consideró que la descripción de Orozco y Berra era una referencia a Xochipilli. Fernández, *op. cit.*, p. 31.

³⁷ Manuel Orozco y Berra, *Historia Antigua y de la Conquista de México*, México, Tipografía de Gonzálo A. Esteva, 1880, p. 354.

³⁸ López Luján, *op. cit.*, pp. 203-232.

tífica.³⁹ Es también el momento en que se concreta la alianza de la arqueología con el Museo Nacional, como también señala Achim.⁴⁰

No pasó lo mismo con la escultura colosal de la diosa Coatlicue, que estuvo expuesta en la torre de la nueva catedral, de 1790 a 1885, y que fue situada en un segundo plano con respecto a la Piedra del Sol, a pesar de que fueron exhumadas el mismo año. En cierta forma, la Piedra del Sol “evocaba a las élites coloniales”, los conocimientos “geométricos, calendáricos y astronómicos de los mexicas”. Coatlicue, por el contrario, era un recordatorio de las razones por las que los misioneros lucharon en contra de las prácticas idolátricas y sanguinarias de los antiguos, incluida la monstruosidad.⁴¹

Cuando Orozco y Berra señala que las esculturas le parecen “bultos mitológicos” con “atributos alegóricos y simbólicos”, nos hace saber que los monolitos siguen siendo en su mayoría crípticos para los estudiosos, quienes estaban lejos de alcanzar un entendimiento de sus significaciones simbólicas. No menos importante para Orozco y Berra es el hecho de que las esculturas son producto de una sociedad que debía ser entendida primordialmente en clave religiosa, minusvalorando rasgos o ámbitos relacionados con la vida material.

En el mismo año que Chavero publicó “Historia Antigua y la Conquista”, Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez publicaron el *Catálogo de las Colecciones Histórica y Arqueológica del Museo Nacional arreglada* (1882), en el que incluyeron la siguiente descripción escueta sobre Xochipilli:

³⁹ Achim, *From Idols to Antiquity...*, *op. cit.*, pp. 251-252.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ López Luján, *op. cit.*, p. 216.

Objetos Colocados en Pedestales.
Un Ídolo Pintado de rojo. Altura 1,10 m. Procedente del pueblo de Tlalmanalco, en el Estado de México: según el sr. Chavero, representa al dios sol *Izcozauhqui*.⁴²

Al final del *Catálogo*, los autores integraron una sección de “Notas” en la que escribieron:

El sol tenía diversos nombres como dios, según la manera con que se le consideraba ó los atributos con que se le ponía. Uno de estos nombres era rostro bermejo ó *Izcozauhqui*. La estatua está toda pintada de rojo y sus atributos y adornos son todos referentes al sol y á la cuenta del tiempo.⁴³

Nuevamente dejaron fuera de su descripción cualquier alusión a las flores labradas en *Xochipilli*, apegándose a la descripción de Chavero. Estas omisiones son entendibles, pues era reciente la adecuación de los espacios de exposición del museo. Apenas el 16 de septiembre de 1887 se había inaugurado oficialmente la Galería de Monolitos, por tanto, estaban por estudiarse la mayoría de las esculturas que conformaban la colección. El propio Orozco y Berra nos advierte de la dificultad que enfrentaban los estudiosos para descifrar correctamente la identidad de las esculturas.⁴⁴

En la “Introducción” al *Catálogo* de 1882, Mendoza y Sánchez reconocen que todavía en 1865 no existía un espacio adecuado para la exhibición de las antigüedades mexicanas, siendo hasta ese mismo año, cuando contaron con un edificio en mejores condiciones.⁴⁵ A pesar de ello, ciertas esculturas habían captu-

⁴² Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez, “Colecciones Histórica y Arqueológica del Museo Nacional arreglada por Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez”, *Anales del Museo Nacional*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1882, p. 485.

⁴³ *Ibid.*, p. 484.

⁴⁴ Orozco y Berra, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁵ En 1877, el Museo Nacional experimentó varias mejoras como el alumbrado de gas, el arreglo de un salón como biblioteca, la instalación de un pequeño laboratorio para análisis mineralógico y botánico, y el aumento de las

rado el interés de los historiadores desde tiempo atrás. En varios artículos publicados en los *Anales del Museo Nacional* desde su primera época (1877), se hacía notar que se tenían avances en la interpretación de piezas como la Coyoxahuqui, la Piedra de Tizoc, la Piedra del Sol, el Tablero de Palenque y la Coatlicue.⁴⁶

Chavero fue por supuesto consciente de la importancia de apegarse a la veracidad, al momento de revisar los documentos históricos de la tradición antigua: “Para emprender tan ardua empresa existen elementos, y á dar razón de ellos nos creemos obligados, pues la veracidad de una historia depende de las fuentes de donde se ha tomado, así como el caudal y hermosura de un río de la abundancia y claridad de sus manantiales”.⁴⁷

La historia positivista tuvo la aspiración de tratar el pasado de forma exacta, sin alterarlo, ni cambiarlo en absoluto. Los documentos escritos fueron tratados como testigos en general fieles de los acontecimientos del pasado.⁴⁸ Así lo entendieron Chavero y Orozco y Berra, para quienes los documentos coloniales debían convertirse en la fuente primordial al momento

colecciones para del Departamento de Arqueología (secciones de paleontología, zoología y botánica). Además de esto, se impulsó la publicación de la revista de *Los Anales*. En 1895, se realizaron otras mejoras al Museo, ya que este albergó parte de las actividades del XI Congreso Internacional de Americanistas. Federica Sodi Miranda, “Historia de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de Antropología en México. Un acercamiento a través de la política ideología que imperaban a fines del siglo XIX y principios del XX”, en Mario Ruz y Adam Sellen (coords.), *Las vitrinas de la memoria, los entresijos del olvido. Coleccionismo e invención de memoria cultural*, México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales-UNAM, 2010, pp. 113, 120.

⁴⁶ El catálogo fue elaborado en 1882 por Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez. Con respecto a las piezas arqueológicas, Alfredo Chavero sólo está describiendo las que están en el patio central, las cuales fueron reubicadas más adelante, en el primer piso interior “galerías del piso bajo”. Mendoza y Sánchez, *op. cit.*, pp. 447-449.

⁴⁷ Chavero, *op. cit.*, p. IV.

⁴⁸ Guillermo Zermeño Padilla, “Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México”, en *La nación y su historia, independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación*, México, El Colegio de México, 2009, pp 104-105.

de dar cuenta del pasado indígena, junto con los análisis de los jeroglíficos y el estudio lingüístico.⁴⁹

Para Chavero, era en los jeroglíficos donde mejor se preservaban los anales y las efemérides de la historia indígena. Al respecto escribía:

nuestros primeros pueblos no tuvieron escritura propiamente dicha, sino que de jeroglífica se valían; pero si sus signos gráficos servían solamente para conservar el recuerdo y la fecha de los sucesos, los ayudaban con la tradición de los pormenores que oralmente se enseñaba, pues siempre se cuidó en las escuelas de los templos de instruir en ellos á la juventud, á fin de guardar viva la historia que de generación en generación iba pasando.⁵⁰

Así, al establecer la identidad de la “hermosa estatua de piedra roja”, los documentos escritos y pictográficos tuvieron para él un valor epistemológico superior a la materialidad de la escultura. Era esta una arraigada tradición académica del Museo Nacional, que seguía la “Escuela de León y Gama”, en la que la arqueología aún era vista como una herramienta complementaria de la historia.⁵¹

A partir de las fotografías que se conservan de la Galería de Monolitos del Museo Nacional, podemos reconstruir el espacio que ocupó Xochipilli. Las esculturas fueron colocadas para su exhibición en un pedestal, con una brevísima ficha que, seguramente, es la misma consignada en el *Catálogo* de Mendoza y Sánchez.

A través del registro fotográfico reconocemos que poco a poco la escultura de Xochipilli fue ganando relevancia con respecto a otras, quizá porque sus cánones de belleza resultaban accesibles a los valores estéticos decimonónicos de las élites

⁴⁹ Haydeé López Hernández, “Nación y Ciencia. Reflexiones en torno a la historia de la arqueología mexicana durante la posrevolución”, en Frida Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayo sobre la historia de la ciencia en América Latina*. México, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 100.

⁵⁰ Chavero, *op. cit.*, p. IV.

⁵¹ Rutsch, *op. cit.*, p. 31.

afrancesadas, como hicieron notar tanto Chavero como Orozco y Berra.

José María Velasco realizó un dibujo de Xochipilli en 1888, expuesto junto con otros 23 registros, todos hechos a lápiz, pluma y acuarela, sobre las principales piezas arqueológicas del Museo Nacional en la Exposición Histórico-Americana de Madrid en 1892. De “la preciosa escultura”, como la llamó Francisco del Paso y Troncoso, se hizo un modelo en yeso que se colocó en un pedestal en la Sala II del Pabellón mexicano.⁵² Significativamente, Del Paso y Troncoso introdujo en el catálogo una corrección trascendente sobre la identificación de la escultura. La descripción del catálogo iniciaba con signos de interrogación sobre su nombre: “Número CXXXV. 9.- ¿Ixcozauhqui? (Tlalmanalco, Estado de México)”, señalando que:

Por las figuras que adornan su cuerpo, he juzgado que se le pueden aplicar los dos nombres *Xochipilli*, señor de las flores y *Nahui ácatl*, «cuatro cañas», señor del fuego. Dentro de la última función entra el nombre de *Ixcozauhqui*, «el del rostro amarillo», aunque sólo por extensión, por ser este último nombre característico del sol, y aquél de nuestro padre, *totátzin*, como llamaban al fuego, que muy especialmente juzgaban ser ascendiente del sol.⁵³

El historiador, a diferencia de sus antecesores, no pasó de largo la existencia de las flores en la escultura; además asentó por primera vez el nombre y la identidad con la que la pieza sería reconocida de ahí en adelante: Xochipilli, el Señor de las flores, señalando que su identidad como *Ixcozauhqui* era correcta solo por extensión.

La literatura náhuatl del periodo colonial ha dado mucha información a los estudiosos contemporáneos para entender de mejor manera la estética de los antiguos mexicanos. Fue en el

⁵² Exposición Histórico-Americana de Madrid, *Catálogo de la Sección de México*, 1893, p. 233.

⁵³ *Ibid.*, p. 238.

siglo XIX cuando comenzaron a circular publicaciones de esta literatura náhuatl, aunque no se estableció entonces ningún vínculo entre la estética del mundo florido con la escultura de Xochipilli.

Antonio Peñafiel publicó los célebres *Cantares Mexicanos* como parte de *Documentos para la historia mexicana* (1899) y Daniel Brinton realizó una traducción al inglés, dándolos a conocer en *Ancient Nahuatl Poetry* (1887) y *Rig Veda Americanus* (1890).⁵⁴ Pasarían varias décadas para que el mundo florido de la poesía náhuatl, conocido a través de la metáfora de *flor y canto* (*in xochitl in cuicatl*), nos develase su importancia para la cosmovisión nahua. *Flor y canto* condensa lo sutil y lo efímero, lo más cercano, afirma Birgitta Leander. Es una poesía íntimamente unida a la música, al canto y la danza. Subraya Leander, la poesía en la tradición antigua no se declama, se canta.⁵⁵

Por otro lado, las investigaciones sobre el cristianismo náhuatl reconocieron el paralelismo entre el mundo florido indígena y las concepciones cristianas de lo sagrado. Las flores, los cantos y las danzas de la tradición antigua, aparecen en la nueva tradición religiosa cristiana del siglo XVI, dentro de la construcción de jardines paradisiacos ubicados en la tierra.⁵⁶ La estética náhuatl de lo sagrado continuó presente a través de esos jardines simbólicos, llenos de plantas y pájaros aceptados por los frailes, tal y como lo muestran la *Psalmódia Cristiana*, el convento de Malinalco y otros textos y códices indígenas.⁵⁷

⁵⁴ Birgitta Leander, *In Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los Aztecas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 20.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁶ En la *Psalmódia Christiana y sermonario de los santos*, de Bernandino de Sahagún, publicada en 1583, quedó inscrito el jardín simbólico náhuatl. Los escribanos indígenas integraron en su mundo florido a la *yolloxochitl* (*Talauma mexicana*), *cacaloxochitl* (*Quararibea funebris*), la flor de cuervo (*Plumer*), *huacalxochitl*, (*Philodendron affine*), *izquioxochitl* (*Bourreria huanita*) y *cacahuaxochitl* (*Quararibea funebris*). Louise M. Burkart, *Flowery Heaven*, pp. 90-91.

⁵⁷ Marie Sautron, "In Izquioxochitl in cacahuaxochitl. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, 2007, pp. 243-264; Berenice Alcántara Rojas, "In Nepapan Xochitl: The Power of Flowers in the Works of Sahagún", en *Colors*

Uno de estos estudiosos, Faustino Fernández, dio un paso muy significativo para la identificación de la identidad de Xochipilli, al vincular los símbolos labrados en su cuerpo con la poesía y rituales de *flor y canto*. Fernández posiblemente tuvo a vistas los trabajos de Ángel María Garibay, y más tarde, los de Miguel León Portilla. La importancia de las flores en la escultura comienza a develarse, si bien alejada de la función extática que un par de décadas más tarde establecerían, como veremos, Shultes, Hofmann, Wasson y Díaz.

XOCHIPILLI, COMO UN HERBARIO DE PIEDRA⁵⁸

Una de las interpretaciones más populares hoy sobre el significado de las flores de Xochipilli se produjo en el contexto de las investigaciones sobre sustancias alucinógenas o psicoactivas que encabezaron científicos de Europa y Estados Unidos, durante la segunda mitad del siglo xx. Las investigaciones del biólogo y etnobotánico Richard Evans Schultes (1915-2001) y del químico Albert Hofmann (1906-2006) en particular fueron importantes en el contexto mexicano. Ellos publicaron *Plants of the Gods: Origins of Hallucinogenic Use* (1979), donde dieron a conocer a Xochipilli como un herbario de piedra.

Between two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún, Florencia, Villa I Tatti/The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies. Kuntshistorisches Institut in Florenz/Max Planck-Institut, 2011, pp. 107-132; Dupey García, “De pieles hediondas...”, *op. cit.*, pp. 7-36, y “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, núm. 135, pp. 24-29; Diana Magaloni Kerpel, “The Colors of Creation: Materials and Techniques in the Florentine Codex”, en *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru New Questions and Approaches*, Los Angeles, California, Getty Research Institute, 2014, pp. 175-189; Constanza Vega Sosa, “El curso del sol en los glifos de la cerámica azteca tardía”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 17, 1984, pp. 126-170.

⁵⁸ *Herbario de piedra* es un concepto que proponemos para dar cuenta del proceso en el que Xochipilli de ser una deidad dedicado al placer, la danza y la música en el mundo náhuatl, en el siglo xx, fue transformada por los etnobotánicos en un herbario en el que creyeron reconocer diversas plantas alucinógenas.

A partir de esta publicación, se consideró que los bajorre-
lieves de Xochipilli eran un mundo florido de plantas alucinó-
genas: un recordatorio de la experiencia exótica de la tradición
antigua mesoamericana.⁵⁹ Esta interpretación no contradecía la
afirmación de Xochipilli como deidad solar, pero ofreció una
nueva clave de interpretación: el uso ritual y festivo de las plan-
tas alucinógenas. Claramente, la interpretación no provenía del
paradigma cosmogónico dominante en la academia mexicana.⁶⁰

En México, el libro de Hofmann y Schultes atrajo la atención
de legos y expertos sobre Xochipilli. A su línea de investigación se
sumaron otras voces, como la del micólogo Gordon Wasson,
quien fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la
producción cultural de la ignorancia en torno a la identidad de
la escultura de Xochipilli. En un artículo de 1988, se preguntaba
cómo Eduard Seler (1849-1922), Manuel Gamio (1883-1960) y
Faustino Fernández, expertos en el arte mesoamericano, no ha-
bían profundizado en el estudio de las trece plantas labradas en
el cuerpo de la deidad.⁶¹ Para Wasson era fundamental desentra-
ñar el significado simbólico de las flores, máxime que Xochipilli
había sido desenterrado en las faldas del volcán Popocatepetl,
en un lugar muy cercano al lugar donde Roger Heim había “des-

⁵⁹ En este contexto, también se debe considerar de Alberto Santoscoy Na-
yarit: colección de documentos inéditos históricos y etnográficos, acerca de
la Sierra de ese nombre / compilados, Guadalajara, Jal.: Tipo-Lit. y Enc. De
J. M. Yguíniz, 1899.

⁶⁰ Para Navarrete una de las “anomalías” del paradigma cosmogónico se ex-
presa en la “devaluación epistemológica de la cosmovisión”, la cual perma-
nece aprisionada por el determinismo cultural y simbólico. Al ser la cultura
la mediación entre los seres humanos y el “mundo exterior y real”, existe una
subordinación de los saberes empíricos y prácticos a la cultura y a lo simbólico,
provocando con ello que “las formas de ser y actuar, de conocer y de hablar”
indígena queden articulados bajo la égida de la religión, sobre cualquier otro
ámbito de reproducción social. Federico Navarrete, “Más allá de la cosmovi-
sión en el mito. Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de Cultura
Náhuatl*, núm. 56, 2018, pp. 16-17.

⁶¹ Gordon Wasson, “Xochipilli, ‘Príncipe de las Flores. Una nueva interpre-
tación’”, *Revista de la Universidad*, 1982, núm. 11, p. 11.

cubierto”, con apoyo de los habitantes del lugar, la especie de hongo *Psilocybe aztecorum*, que probablemente correspondía a los hongos sagrados representados en la escultura de Xochipilli.⁶²

Algunos de los bajorrelieves del Señor de las Flores se pueden encontrar en otras esculturas del Posclásico; se trata de variaciones de algunos símbolos y objetos, como el pectoral, las orejeras de doble disco, las garras que adornan su pecho y tobillos, la máscara, así como su extraordinario tocado compuesto por los glifos *tonallo* y *tlapapalli*.⁶³ *Tonallo* aparece representado a manera de círculos concéntricos y *tlapapalli*, mediante cuatro líneas paralelas.⁶⁴ Otros elementos, por el contrario, hacen de Xochipilli una escultura única, como la abundancia de flores cinceladas en su cuerpo y en la base de la escultura. Están labradas flores de cuatro y cinco pétalos, flores en botón, y representaciones abstractas semejantes a las que se observan en el caso de los que parecen ser hongos alucinógenos. Conviven así imágenes simbólicas y naturalistas.

⁶² *Ibid.*, p. 12.

⁶³ El tocado está compuesto de dos glifos: el glifo *tonallo* es solar y “connota la estación cálida, la tibieza del sol, la luz, y mariposas”. El otro glifo, *tlapapalli*, a manera de cuadrado dividido por cuatro franjas y representa “la alegría suprema, la dicha incomparable”; Wasson, *op. cit.*, pp. 12-13. Para otros, el *tonallo* significa calor solar y “estos discos suelen acompañar los atavíos de diferentes deidades solares como Xochipilli, los dioses Macuilli e Ixtlilton”. Y el *tlapapalli* puede considerarse como un “símbolo del multicolor, lo abigarrado, lo alegre”; Adriana Araujo Madeira, *El sol nocturno entre los antiguos nahuas*, tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 2021, p. 213.

⁶⁴ “Desde la frente cuelga hacia atrás un tocado, quizá de algodón, bordeado de plumas, que deja visibles las orejas, con sus orejeras de discos con punto al centro; le cubre por completo la parte posterior de la cabeza y la espalda, hasta un poco más arriba de la cintura. Visto por la parte posterior el tocado tiene una flor sobre la cabeza y de ella salen y penden, en relieve, tres colgajos que rematan en dos pumas cada uno formando una especie de borlas. Sobre la espalda, en el lienzo del tocado a los lados de los colgajos y sobre la cabeza, hay grupos de cuatro discos con puntos al centro y grupos de cuatro barras verticales, todos ellos con símbolos solares”. Fernández, *op. cit.*, p. 34.

La perspectiva de Hofmann y Schultes hizo evidentes los límites epistemológicos del paradigma cosmogónico. Desde el descubrimiento de la estatua en el siglo XIX, hasta las primeras décadas del siglo XX, este paradigma no había generado ninguna explicación contundente sobre el herbario de piedra cincelado en el cuerpo de Xochipilli. Con el apoyo de este paradigma había hecho notar que las flores tenían un peso simbólico y ritual sin duda, pero se habían ignorado sus aspectos medicinales y profanos. Como señala Federico Navarrete, el énfasis interpretativo basado en el desentrañamiento de la cosmovisión mesoamericana, prevalente sobre todo a partir de la década de los ochenta del siglo XX, se ha concentrado en el estudio de “las creencias, los rituales y las representaciones simbólicas”. La mayoría de las investigaciones históricas, antropológicas y aun arqueológicas, utilizaron este enfoque teórico-metodológico al momento de acometer sus investigaciones, dejando en segundo plano, otros ámbitos, más mundanos y materiales, de la vida de los indígenas del pasado.⁶⁵

Schultes y Hofmann creyeron reconocer siete glifos que representaban: “un hongo; el zarcillo de la maravilla; la flor del tabaco; la flor de la sagrada maravilla; el botón del sinicuiche; y, en el pedestal, hongos estilizados del género *Psilocybe aztecorum*”.⁶⁶ Algunos años más adelante, Daniel Díaz propondría algunas correcciones a la primera identificación, manteniendo al sinicuiche (*Heimia sadicifolia*), el ololiuhqui (*Urbina corymbosa*), los hongos (*Psilocibe aztecorum*), la flor de tabaco (*Nicotina tabacum*), y sumando a la lista una planta de gran importancia en la cultura sensorial y ritual de Mesoamérica y colonial: la *cacahuaxóchitl* o *poyomatli* (*Quararibea funebris*).⁶⁷ No pudo identificar una séptima flor, de

⁶⁵ Navarrete, “Mas allá de la cosmovisión...”, *op. cit.*, pp. 11, 15.

⁶⁶ Evans Schultes y Richard Hofmann, *Plantas de los dioses*, 2000, p. 63.

⁶⁷ La *cacahuaxóchitl* es mencionada en el *Libellus de medicinalibus indorum herbis* de Martí de la Cruz en la receta “Contra la mente de abdera”, f. 53v. También ésta representada en el *Códice florentino*.

cuatro pétalos.⁶⁸ Los hongos alucinógenos y la mariposa estilizada en la base de la escultura ocupan un lugar preponderante, con respecto al resto de las flores. De cada una de las plantas existen por lo menos dos formas de representación, si tomamos como ciertas las identificaciones de Schultes, Hofmann y Díaz, con excepción de la *cacahuaxóchitl* o *poyomatli*, que solo aparece una vez. Las flores, por tanto, tienen diversas dimensiones y variaciones, representadas en distintos momentos de floración. Es probable que exista un orden simbólico en la disposición de las flores en el cuerpo de Xochipilli, aunque está aún por ser desentrañado.

Los hongos y la *cacahuaxóchitl*⁶⁹ o *poyomatli* fueron ampliamente utilizados en prácticas de hechicería desde el siglo XVI. El ololiuhqui y el tabaco se incorporaron como medicina en los primeros libros de cirugía y medicina publicados en la Nueva España durante el siglo XVI, y continuaron presentes en la medicina popular de los siglos. Estudios recientes acerca del mundo sensorial náhuatl otorgan a las flores un lugar central, pues estas se encuentran presentes en diversas actividades y cumpliendo diversas funciones: son objeto/sujeto imprescindible en las fiestas religiosas y reuniones profanas; están asociadas a los dioses y a las fiestas de los meses, como a las guerras floridas y son también, por supuesto, parte de la cultura poética religiosa de *Flor y canto*.⁷⁰

Las flores son objetos preciosos, valoradas por sus olores agradables y sus colores y formas diversas. En la cerámica náhuatl tardía se han registrado diversos glifos que aluden a flores de cuatro y cinco pétalos o a la flor multipétala, todas ellas relacionadas con los dioses solares.⁷¹ Se sostiene hoy que, para los nahuas,

⁶⁸ Daniel Díaz, “Xochipilli. Príncipe de las Flores”, *Arqueología Mexicana*, núm. 39, pp. 52-53.

⁶⁹ En la edición de Bustamante es descrito el *cacahuaxóchitl* de la siguiente manera: “Hay también otros árboles que se llaman cacauaxochitl, en que se hacen unas flores que se llaman también cacaoaxochitl, son pequeñas y á manera de jazmines, tienen muy suave olor, y muy intenso”. Sahagún, *op. cit.*, t. III, p. 292.

⁷⁰ Fernández, *op. cit.*, p. 54.

⁷¹ Constanza Vega Sosa en su investigación sobre cerámica señala que, en ocasiones, el centro de la flor podía estar representada por “centros concén-

de la piel hedionda de Xochipilli nacían las flores, manteniendo relación con el mito de la creación de las flores y los ritos de las fiestas de las celebraciones de la veintena, o mes, de *Tozoztontli*.⁷²

En los cantos de *Psalmódia Cristiana* elaborada por Sahagún y sus estudiantes, se han reconocido un conjunto reducido de flores, entre las que se citan la *cacahuaxóchitl*, el *yolloxochitl* (*Talauma mexicana*), el *cacaloxochitl* (*Quararibea funebris*), el *huacalxochitl*, (*Philodendron affine*) y el *izquixochitl* (*Bourreria huanita*).⁷³ Estas flores formaron parte también del jardín de Motecuhzoma Ilhuicamina en Huaxtepec. Todas ellas, en su conjunto, integran una estética religiosa.⁷⁴ El difrasismo: *in izquixochitl in cacahuaxóchitl* da lugar a “un binomio léxico o metafórico” que aparece estrechamente vinculado con el mundo de los gobernantes y guerreros. Esto sugiere que las flores *izquixóchitl* y *cacahuaxóchitl* fueron altamente apreciadas por las élites, seguramente por el placer que producían sus olores y su belleza.⁷⁵ No sería sorprendente entonces que la

tricos, a manera de una espiral desdoblada y también como media flor con centro en espiral desdoblada. Cada una de ellas representa diversos momentos del día. Vega Sosa, *op. cit.*, p. 154.

⁷² Elodie Dupey García analiza la reactualización de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas, valiéndose de la iconografía Xochipilli. Considera que los mitos y rituales de esta festividad se “explican mutuamente”, ya que la concepción del tiempo mítico en los nahuas nació lo aromático, que surge directamente de la descomposición. Aquí las flores perfumadas y olorosas nacen de las pieles hediondas y pútridas que han sido arrancadas de cuerpos sacrificiales que son sobrepuestas en otros cuerpos. También señala que las pieles hediondas, más adelante, son sepultadas en el interior de la tierra para terminar su descomposición. De este proceso cíclico nacen las flores olorosas. Pero aquí lo que nos interesa subrayar es que Dupey García toma como punto de partida de su argumento la iconografía de Xochipilli, cuyo cuerpo también está cubierto por una piel desollada, maloliente, y al igual que el mito de creación de las flores y los ritos de la fiesta *Tozoztontli*, de la piel hedionda de Xochipilli también nacen las flores. Dupey García, “De pieles hediondas...”, *op. cit.*, p. 19.

⁷³ Louise M. Burkhart, *Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl*, pp. 90-92. Véase también a Alcántara Rojas, *op. cit.*, pp. 107-132.

⁷⁴ Burkhart, *op. cit.*

⁷⁵ Sautro, *op. cit.*, p. 244.

séptima y aún misteriosa flor de la efigie de Xochipilli resultase ser la reconocida *izquixóchitl*.

Estudios recientes, publicados en el contexto de la exposición de la escultura de Xochipilli en el Museo Nacional de Antropología, en 2018, nos precaven de no ir demasiado lejos en la identificación de las flores esculpidas en la pieza como plantas con propiedades necesariamente enteógenas. Frente al entusiasmo de Hofmann, Schultes, Wasson y Díaz por rescatar la importancia de las plantas alucinógenas en Mesoamérica, Aurora Montúfar López y Bertina Olmedo Vera ponen en duda la identificación de los hongos alucinógenos y de algunas de las flores labradas. Les parece que la representación floral en la escultura es muchas veces incierta para la identificación de especies individuales, por lo que les parece más conveniente solo fijar las familias de las flores esculpidas en la efigie y su base. Identifican, en ese sentido, a la familia *Convolvulaceae* (a la que pertenece el *ololiuhqui*, planta con muy elevada probabilidad de ser una de las esculpidas en la escultura); la *Astarecae* (a la que pertenecen las dalias y, en particular, el *cempoalxúchitl*, que también muy probablemente se encuentra esculpido), la *Malvaceae* (de flores colgantes, como la de la ceiba, también probablemente identificable en la escultura), la *Hydrangeaceae* (quizá el jazmín de cuatro pétalos en la estatua de Xochipilli) y la *Solanaceae* (a la que pertenece el tabaco o *picietl*, identificado correctamente por Schultes y Hofmann como una de las plantas de la efigie).⁷⁶

CONCLUSIONES

Lo dicho hasta aquí nos permite reconocer que el estudio de Xochipilli estaba inclinado hacia una historiografía centrada en los

⁷⁶ Aurora Montúfar López, *Las flores de Xochipilli, un acercamiento taxonómico*, pp. 38-44; Bertina Olmedo Vera, *La escultura de Xochipilli*, “Príncipe de las Flores”, pp. 33-34.

documentos históricos y la traducción de los jeroglíficos, en la que la materialidad de la escultura ocupaba un lugar secundario al momento de establecer su identidad. Las flores fueron simplemente pasadas de largo.

Encontramos en la botánica mexicana del mismo periodo, elementos comunes con la historia que estaban escribiendo en el Museo Nacional, que nos permiten reconocer una cultura de época en la que prevaleció una construcción cultural de la ignorancia en torno a las plantas alucinógenas. Tendría que pasar poco más de medio siglo para que los botánicos e historiadores en México establecieran vínculos entre Xochipilli y las plantas alucinógenas o simplemente rituales, descritas en las crónicas e historias naturales del siglo XVI.

Como bien lo expresó José Ramírez: “las propiedades consignadas por aquellos escritos [crónicas e historia naturales], á medida que iban pasando el tiempo, aparecían más y más fantásticas, y por último, llegaron á tener la apariencia del relato de una leyenda”.⁷⁷ Tendría que pasar poco más de medio siglo para que los botánicos e historiadores en México establecieran vínculos entre Xochipilli y las plantas alucinógenas o sagradas descritas en las crónicas e historias naturales del siglo XVI.

Actualmente, la imagen de Xochipilli es la predilecta de editores de revistas, libros y carteles que abordan alguna temática vinculada con la cultura náhuatl y las plantas alucinógenas; se ha vuelto un símbolo para movimientos y expresiones culturales vinculados con la utilización de plantas alucinógenas, como los movimientos *New Age*, la medicina holística, y los modernos portales de consumo y venta de plantas alucinógenas. En una nueva vuelta de tuerca historiográfica, hoy se nos previene contra un posible reduccionismo del entendimiento del Señor de las Flores como deidad de plantas exclusivamente enteógenas, lo que gene-

⁷⁷ José Ramírez, “El ololiuhqui. *Ipomea sidaefolia*. *Convolvulaceas*”, *La Naturaleza*, 1897-1903, p. 361.

raría una nueva “inducción de la ignorancia” que pasa de largo el significado más amplio del mundo florido mesoamericano.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Pastrana, Patricia, Liliana Schifter Aceves, Angélica Morales Sarabia. “La farmacología nacional y la farmacopea mexicana”, *Revista Estudios do Século XX*, núm. 12 (Histórias de saúde: privada, pública e social), 2012, pp. 197-216.
- Achim, Miruna. “Maleta de doble fondo y colecciones de antigüedades Ciudad de México, ca. 1830”, en Miruna Achim, Irina Podgorny (eds.), *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*. Rosario, Argentina: Prohistoria ediciones, 2013, pp. 99-125 (Colección de historia de la Ciencia).
- _____. *From Idols to Antiquity. Forging the National Museum of Mexico*. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 2017.
- Achim, Miruna e Irina Podgorny (eds.). *Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870*. Rosario, Argentina, Prohistoria Ediciones, 2013. (Colección de historia de la Ciencia).
- Alcántara Rojas, Berenice. “In Nepapan Xochitl: The Power of Flowers in the Works of Sahagún”, en Gerhard Wolf and Joseph Conrns (eds.), Luis A. Waldman (collaboration), *Colors Between two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Florencia, Villa I Tatti/The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies. Kuntshistorisches Institut in Florenz/Max Planck-Institut, 2011, pp. 107-132.
- Altamirano, Fernando. “Peyote. datos para su estudio”, *Anales del Instituto Médico nacional. Continuación de El Estudio*, t. IV. México, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1900, pp. 203-214.
- Araujo Madeira, Adriana. *El sol nocturno entre los antiguos nahuas*. Tesis de doctorado. México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2021.

- Azuela, Luz Fernanda. *Tres sociedades científicas en el porfiriato: las disciplinas, las instituciones y las relaciones entre la ciencia y el poder*. México, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología, 1996.
- Burkhart, Lois M. *Flowery Heaven: The aesthetic of paradise in Nahuatl devotional literature*. Estados Unidos, Cambridge, 1992, pp. 90-92.
- Chavero, Alfredo. *México a través de los siglos: historia general y completa, Tomo 1. Historia Antigua y de la Conquista*. México, 2018, 824 pp.
- Cuevas-Cardona, Consuelo. *Un científico mexicano y su sociedad en el siglo XIX. Manuel María Villada, su obra y los grupos de los que formó parte*. Pachuca, Hidalgo, Universidad Autónoma de Hidalgo, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 2002.
- Díaz, Daniel. “Xochipilli. Príncipe de las Flores”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 39, 1999, pp. 52-53.
- Dupey García, Èlodie, “De pieles hediondas y perfumes florales. La reactualización del mito de creación de las flores en las fiestas de las veintenas de los antiguos nahuas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 45, enero-junio, 2013, pp. 7-36.
- . “Olores y sensibilidad olfativa en Mesoamérica”, *Arqueología Mexicana*, vol. XXIII, núm. 135, 2015, pp. 24-29.
- Exposición Histórico-Americana de Madrid. *Catálogo de la Sección de México*, t. II, Madrid, 1893.
- Fernández, Faustino. “Una aproximación a Xochipilli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 1, 1959, pp. 31-47.
- Fomento Cultura Banamex. *El Imperio Azteca. Exposición curada por Felipe Solís*. México, 2004.
- Galindo y Villa, Jesús. *Breve noticia histórico descriptiva del Museo Nacional de México*. Imprenta del Museo Nacional, 1896.
- Gallardo Arias, Patricia. “La transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en el Valle del Maíz”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 44, enero-junio, 2011, pp. 77-111.

- Guevara Fefer, R. *Los últimos años de la historia natural y los primeros días de la biología en México. La práctica científica de Alfonso Herrera, Manuel María Villada y Mariano Bárcena*. México, Instituto de Biología-UNAM, Serie Cuadernos de Biología, núm. 35, 2002.
- Hinke, Nina. *El Instituto Médico Nacional. La política de las plantas y los laboratorios a finales del siglo XIX*. Laura Cházaro (ed.). México, Cinvestav/UNAM, 2012.
- Leander, Birgitta. In *Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los Aztecas*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1972, p. 20.
- López Hernández, Haydeé. “Nación y Ciencia. Reflexiones en torno a la historia de la arqueología mexicana durante la pos-revolución”, en Frida Gorbach, Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales. Ensayo sobre la historia de la ciencia en América Latina*. México, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 83-110.
- López Lujan, Leonardo. “El ídolo sin pies ni cabeza: la Coatlicue a fines del siglo XVIII”, *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 42, 2011, pp. 203-232.
- Magaloni Kerpel, Diana. “The Colors of Creation: Materials and Techniques in the Florentine Codex”, en Thomas B. F. Cummins, Emily A. Engel, Barbara Anderson y Juan M. Ossio A., *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru New Questions and Approaches*. Los Angeles, California, Getty Research Institute, 2014, pp. 175-189.
- Mendoza, Gumesindo y Jesús Sánchez. “Colecciones Histórica y Arqueológica del Museo Nacional arreglada por Gumesindo Mendoza y Jesús Sánchez”, *Anales del Museo Nacional*, t. II. México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1882, pp. 445-486.
- Montúfar López, Aurora. “Las flores de Xochipilli, un acercamiento taxonómico”, en *Xochipilli el señor de las flores. Una pieza, una cultura*. México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, 126 pp.
- Morales Sarabia, Angélica. “The Culture of Peyote: Between Divination and Disease in Early Modern New Spain”, en John Slater y José Pardo Tomás (eds.), *Medical Cultures of the Early Modern Spanish Empire*. Farnham, Ashgate, 2014, pp. 21-39.

- _____. *La consolidación de la botánica mexicana. Un viaje por la obra de José Ramírez 1879-1904*. México, CEIICH-UNAM, 2015.
- Morales Sarabia, Angélica y Mariana Ortiz Reynoso. “Research on psychoactive plants at Mexico’s National Medical Institute, 1888-1915”, *Circumscribere*, vol. 16, 2015, pp. 123-137.
- Navarrete, Federico. “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 30, 1999, pp. 231-256.
- _____. “Más allá de la cosmovisión en el mito. Una propuesta de renovación conceptual”, *Estudios de cultura Náhuatl*, núm. 56, julio-diciembre, 2018, pp. 9-43.
- Olmedo Vera, Bertina. “La escultura de Xochipilli, ‘Príncipe de las Flores’”, en *Xochipilli el señor de las flores. Una pieza una cultura*. México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018, p. 126.
- Orozco y Berra, Manuel. *Historia antigua y de la Conquista de México*, tomo primero. México, Tipografía de Gonzálo A. Esteva, 1880.
- Ortiz Reynoso, Mariana. “Farmacia química en el siglo XIX mexicano. Una mirada a través de los alcaloides”, en Angélica Morales Sarabia y Mauricio Sánchez Menchero, *Signa Naturalia. Concepciones y práctica en torno a la materia médica, la farmacia y la salud (siglos XVI-XX)*. México, CEIICH-UNAM, 2016.
- Pérez Montfort, Ricardo. “El veneno ‘faradisiaco’ o el olor a tortilla tostada. Fragmentos de historia de las drogas en México 1879-1920”, en *Hábitos, normas y escándalo. Prensa, criminalidad y drogas durante el porfiriato tardío*. México, Plaza y Valdés, 1997, pp. 143-210.
- Proctor, Robert N. y Londa Schiebinger. *Agnotology. The making & unmaking of ignorance*. United States of America, Stanford University Press, 2008.
- Ramírez, José. “El ololiuhqui. *Ipomea sidaefolia*. *Convolvulaceas*”, *La Naturaleza*, segunda serie, t. III, 1897-1903, pp. 361-364.

- _____. “El Peyote. *Anhalonium lewini* y *Anhalonium willansii*. Cateas”, *Anales de Instituto Médico Nacional. Continuación de El Estudio*, t. IV, 1900, pp. 233-250.
- _____. “El ololiuhqui. *Ipomoea sindaefoli*. Convolvulaceas”, *La Naturaleza*, segunda serie, t. III, años 1897 a 1903, 1903, pp. 362-365.
- Reyes Equiguas, Salvador. “Plants and Colors in the Florentine Codex”, en B. F. Thomas, Emily A. Engel, Barbara Anderson y Juan M. Ossio A., *Manuscript Cultures of Colonial Mexico and Peru New Questions and Approaches*, Cummins. Los Angeles, California, Getty Research Institute, 2014, pp. 134-155.
- Rutsch, Mechthild. *Entre el campo y el gabinete nacionales y extranjeros en la profesionalización de la antropología mexicana (1877-1920)*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2007.
- Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, Bustamante, Carlos María de (ed.), tomo I-III. México: Impr. Del ciudadano A., 1829.
- Sautron, Marie. “In Izquioxochitl in cacahuaxochitl. Presencia y significación de un binomio floral en el discurso poético náhuatl prehispánico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, 2007, pp. 243-364.
- Schultes, Evans y Richard Hofmann. *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 63.
- Sellen, Adam T. “Vestido como falsos dioses: las urnas zapotecas en la memoria museística”, en Mario Humberto Ruz y Adam T. Sellen (coords.), *Las vitrinas de la memoria, los entresijos del olvido. Coleccionismo e invención de memoria cultural*. México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales-UNAM, 2010, pp. 87-106.
- Sodi Miranda, Federica. “Historia de las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de Antropología en México. Un acercamiento a través de la política ideología que imperaban a fines del siglo XIX y principios del XX”, en Mario Humberto

- Ruz y Adam T. Sellen (coords.), *Las vitrinas de la memoria, los entresijos del olvido. Coleccionismo e invención de memoria cultural*. México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales-UNAM, 2010, pp. 107-125.
- Tenorio Trillo, Mauricio. *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 409 pp.
- Urbina, Manuel. “El peyote y el Ololiuhqui”, *Anales del Museo Nacional*, t. VII, 1900, pp. 25-48.
- Vega y Ortega Báez, Rodrigo Antonio. “Dos viajeros europeos colaboran con el Museo Nacional de México, 1830-1832”, *Gaceta de Museos*, tercera época, abril-julio, 2016. pp. 14-23. (A 150 años del Museo Público de Historia Natural, Arqueología e Historia).
- Vega Sosa, Constanza. “El curso del sol en los glifos de la cerámica azteca tardía”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 17, 1984, pp. 126-170.
- Wasson, R. Gordon. “Xochipilli, ‘Príncipe de las Flores’. Una nueva Interpretación”, *Revista de la Universidad de México*, nueva época, vol. XXXVII, núm. 11, 1982, pp. 10-19.
- Xochipilli el Señor de las Flores*. Ciudad de México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.
- Zermeno Padilla, Guillermo. “Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México”, en *La nación y su historia, independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación*. México, El Colegio de México, 2009, pp. 81-112.

Serpientes y escaleras. Primeras estrategias en la representación y apropiación del pasado prehispánico en el arte público de Diego Rivera

Itzel A. Rodríguez Mortellaro*

La extensa bibliografía que estudia y discute el uso artístico e ideológico del pasado prehispánico en la obra de Diego Rivera coincide en situar el inicio de este proceso de apropiación y reelaboración creativa en la década de 1920.¹ En general, los análisis dedicados al indigenismo artístico de Rivera se abocan a estudiar su gráfica y pintura de caballete, con especial atención a programas murales realizados a partir de 1929, año en que pintó el

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Algunos referentes académicos que abordan la aproximación de Diego Rivera a la antigüedad indígena son: Betty Ann Brown “El pasado idealizado: la utilización de la imagerie precolombina por Diego Rivera”, en *Diego Rivera. Retrospectiva*, España, Ministerio de Cultura/Dirección General de Bellas Artes y Archivos/Centro Nacional de Exposiciones, 1987; Barbara Braun, “Diego Rivera: Heritage and Politics”, en *Precolumbian Art and the Post-Columbian World. Ancient American Sources of Modern Art*, Nueva York, H. Abrams, 1993; Itzel Rodríguez Mortellaro, “Arte nacionalista e indigenismo en México en el siglo xx. El renacimiento de la mitología indígena antigua en el movimiento muralista”, en *México y España: huellas contemporáneas. Resimbolización, imaginarios, iconoclastia*, España, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2010; y, en los últimos años, diversos textos publicados en *Picasso & Rivera. Conversaciones a través del tiempo*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 2017.

Palacio de Cortés en Cuernavaca y el primer mural del tríptico dedicado a la historia de México en el Palacio Nacional.

En los trabajos académicos dedicados a este tema, los murales de la Secretaría de Educación Pública (1923-1928) se mencionan únicamente para dar cuenta del momento en que Rivera reelaboró por primera vez un monumento de la antigüedad indígena para incorporarlo a su narrativa plástica. El objetivo del presente texto es acudir al programa mural de la Secretaría de Educación Pública con el objetivo de ahondar en la indagación acerca de las distintas formas en que Diego Rivera aludió al pasado indígena en relación al tiempo presente como parte sustancial de su primera interpretación comprensiva de la identidad cultural mexicana. Para ello me valdré de un análisis iconográfico —el uso de la serpiente en distintos frescos y la prefiguración de Quetzalcóatl en el mural de una escalera, símbolo de la espiral evolutiva— en el marco de la historia cultural del nacionalismo posrevolucionario, donde Rivera participó como ideólogo y creador de imaginarios visuales.

RIVERA Y LA APROPIACIÓN DEL PASADO INDÍGENA

En 1921, el pintor Diego Rivera regresó a México después de una larga estancia europea. A unos meses de su llegada, comenzó a incorporar íconos de la antigüedad indígena mesoamericana a su producción gráfica. En octubre de ese año, el artista diseñó una portada para la revista *El Maestro*; la imagen está compuesta por elementos aparentemente disímiles: una hoz y un martillo, un ojo místico, una estrella pitagórica, glifos antiguos y una tipografía que se aprecia inspirada por los volúmenes de la escultura prehispánica. Esta amalgama de símbolos y formas, provenientes del esoterismo ocultista, del comunismo y de un temprano indigenismo estético, nos hablan de un eclecticismo que, desde temprano, será el sello característico del indigenismo de Diego Rivera.

Esta primera aproximación gráfica del artista al pasado ancestral de México —no exento de una sensibilidad *fin de siècle*— dará paso al desarrollo de un complejo sistema de representación visual que se expresó especialmente en sus pinturas murales. Será en los últimos años de esa década de los veinte, cuando el artista incorpore decididamente interpretaciones de la historia y de la cosmovisión de las antiguas culturas indígenas del actual territorio mexicano. El indigenismo artístico riveriano se mantuvo, por un lado, en diálogo estrecho con discursos científicos de las disciplinas arqueológica, histórica y antropológica de su época; por otro, asociado a concepciones culturales y de trascendencia espiritual.

La obra del artista donde se representa al pasado indígena tendrá un lugar protagónico en el imaginario nacionalista del siglo XX mexicano. Las imágenes creadas por Rivera contribuyeron a dar visualidad a la idea de que el fundamento mítico de la nación se encuentra en la antigüedad indígena. Roland Barthes afirmó que la fuerza del mito radica en que para sus consumidores su significado se presenta como naturaleza y eternidad, no como intención histórica.² En este sentido, el mito logra eliminar la confusión de la realidad contradictoria y expone “la simplicidad de las esencias”, confiriéndole a las cosas “una claridad que no es la de la explicación sino de la comprobación”.³ De este modo, los discursos artísticos y culturales que proponen como “evidente” la esencia indígena en la identidad nacional, consiguen mostrar un mundo sin fisuras que permite asimilar una lógica de continuidad entre el pasado y el presente. El pensamiento nacionalista monopoliza el mito, lo oficializa, con la finalidad de que contribuya a la cohesión social y a la legitimación de instituciones, de prácticas sociales y del poder constituido.

² Roland Barthes, “El mito hoy”, en *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999, p. 199.

³ *Ibid.*, p. 239.

Como se ha establecido en la historiografía del tema, las primeras imágenes del pasado indígena, pintadas por Rivera en los muros de un edificio público, se sitúan en el programa mural de la Secretaría de Educación Pública (SEP) (1923-1928). En estos años, se establecieron los pininos iconográficos de Rivera que dieron visualidad a la concepción de un vínculo esencial entre el pasado ancestral, las identidades de los mexicanos y el destino político del México revolucionario. Si bien Rivera comenzó este proceso de conformación de un repertorio visual sobre la relevancia del pasado prehispánico en la identidad nacional mientras pintaba en la SEP, también deben mencionarse la tesis agrarista presentada en los murales en la Escuela Nacional de Agricultura en la exhacienda de Chapingo (1924-1929) y la aproximación histórica del ciclo mural del Palacio de Cortés (1929), en la ciudad de Cuernavaca. En esos años, las representaciones inspiradas por el caudal histórico y mítico permitirán al artista fraguar un relato pictórico totalizador que asignó un *sentido* a la historia nacional —en el tríptico mural que pintó en el Palacio Nacional entre 1929 y 1935—, donde el mundo indígena será la piedra clave del relato.

Consecuente con la visión nacionalista propuesta por la antropología de Manuel Gamio, Diego Rivera presentó en sus murales de la SEP al “pueblo de México”. En sus imágenes se reconoce la acusada persistencia del pasado —racial, cultural y económico— en la forma de vida, en la espiritualidad y en las aspiraciones sociales de los grupos de población del México posrevolucionario.⁴ Según vemos en las pinturas, la herencia indígena se mantiene especialmente vigorosa en las comunidades rurales del país; manifestándose este legado en el color de la piel de las personas, la cercanía con la naturaleza, el apego a cultivos como el maíz, la espiritualidad y sus rituales, la tecnología artesanal y la persistencia de prácticas tradicionales en general. En los

⁴ Este aspecto es analizado por Renato González Mello, en “Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology” en *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 45, 2004.

primeros murales que pintó Rivera en este edificio, entre 1923 y 1926, se aprecian escenas de formas de trabajo y de fiestas —*n.g.* la fiesta del maíz o el Día de Muertos— claramente arraigadas a la concepción de un “México eterno”. Es decir, estas representaciones fincan, en la raíz indígena, el eje esencial de una cultura nacional mestiza.

En este escenario, las manifestaciones icónicas provenientes del pasado indígena pueden pasar inadvertidas, pero no dejan de ser significativas. En el espacio arquitectónico que se conoce como el Patio del Trabajo, donde Rivera realizó su primera etapa de trabajo mural, hay cuatro dinteles con fragmentos de poemas nahuas, uno de ellos atribuido al tlatoani sabio de Texcoco, Nezahualcōyotl (1402-1472). La selección de poesía náhuatl demuestra el interés del artista por alinear la lírica antigua con sus propias convicciones, políticas y esotéricas. Por ejemplo, el mural que muestra a trabajadores vencidos por el esfuerzo ingresando a la oscuridad de la boca de una mina está enmarcado por dos poemas: “Ni con un montón de tesoros podrás avivar tu vasallaje, porque los tesoros humo son: ensalza solo a los cantares y a las flores que cubren la tierra por que ellos embriagarán tu alma”, y “Toda la redondez de la tierra es un sepulcro. No hay cosa que sustente que con título de piedad no la esconda y la entierre. Nezahualcoyotl”. En este caso, el artista revolucionario integró el arte público de signo social a la poesía náhuatl para generar un entramado de sentido donde el pasado antiguo se pone al servicio de nociones contemporáneas a Rivera acerca del trabajo, la justicia social y el papel del arte.

Como veremos, Diego Rivera creará imágenes con la densidad simbólica necesaria para conformar una “iconografía”. Las referencias a la cosmovisión antigua hablan elocuentemente de la primera etapa de un proceso que implicó apropiación, adaptación y re-significación, y que llevó a este artista a consagrarse como el “pintor nacional” por excelencia, con una legión de seguidores en el campo del arte y de la cultura nacional.

SERPIENTES

Un observador atento encontrará numerosas imágenes de serpientes —de cascabel, emplumadas o con mazorcas en el cuerpo— en distintos espacios murales del edificio de la SEP. Estas representaciones se cuentan entre las primeras realizadas por el artista como parte de su repertorio iconográfico alusivo al pasado indígena. Las serpientes se convertirán en un ícono clásico del imaginario riveriano, que al paso de los años veremos plasmadas en innumerables obras realizadas sobre múltiples soportes y mediante una variedad de materiales, por ejemplo, en portadas de la revista *Mexican Folkways*, realizadas a partir de 1925. La inclusión de serpientes en los murales de la SEP revela el interés de Rivera por asociar su obra con las investigaciones arqueológicas e históricas de su tiempo, así como con símbolos de carácter universal.

Gracias a la labor arqueológica, las imágenes de estos reptiles vivieron un renacimiento durante las primeras décadas del siglo xx. En 1918, Manuel Gamio excavó un templo en Teotihuacan donde sacó a la luz sendos mascarones de serpientes emplumadas. Este edificio se denominó el Templo de Quetzalcóatl y el descubrimiento reactivó la discusión en torno al papel de Quetzalcóatl en el mundo antiguo. Este momento fue determinante para situar a este personaje, en su forma de animal híbrido o como gobernante de la mítica *Tollan*, en el centro de las reelaboraciones modernas del pasado prehispánico. En los discursos académicos de aquella época —debidos especialmente a Manuel Gamio, Miguel Othón de Mendizábal y al arqueólogo Enrique Juan Palacios— se afirma que la urbe teotihuacana fue la patria del Quetzalcóatl histórico y que, desde allí, la cultura del gobernante se irradió al resto de los pueblos indígenas.⁵

⁵ Enrique Juan Palacios y Miguel Othón de Mendizábal, *Quetzalcóatl y la irradiación de su cultura en el antiguo territorio mexicano: revelaciones del magno monumento de Teotihuacán*, México, Museo Nacional de Antropología, 1921.

El poder simbólico y cultural atribuido a Quetzalcóatl en la década de los veinte —en ámbitos científicos, literarios y artísticos—, es fundamental para entender la forma en que Rivera echó mano de este mito para legitimar su presente cultural y político. En este punto, también debe mencionarse la visita del pintor al sitio arqueológico de Chichén Itzá, en diciembre de 1921, donde pudo ver, en las pilastras del Templo de los Guerreros, una manifestación constructiva de la serpiente emplumada como animal mítico. También es relevante recordar la pertenencia de Diego Rivera al grupo Rosacruz de la Logia Quetzalcóatl —organización para la que el artista pintó un cuadro de serpiente emplumada multicolor—, una experiencia política y esotérica que lo proveyó de símbolos y un lenguaje que potenció el alcance de sus imágenes.⁶

La expresión “arqueología vitalizada”, acuñada por el escritor José Juan Tablada en la novela teosófica *La resurrección de los ídolos* (1924), nos sirve para precisar la exitosa estrategia plástica que inauguró Rivera en estos años, cuando “da vida” a esculturas antiguas.⁷ El primer monolito arqueológico “vitalizado” por el pincel de Rivera se encuentra en uno de los muros de la SEP y se trata del dios Xochipilli, cuya escultura pétrea se encontraba en la galería de monolitos del Museo Nacional. En un tramo mural pintado en el cubo de una escalera lateral del edificio de la Secretaría, Rivera pintó al dios mexica en su forma humana, como protagonista de una escena devocional que se desarrolla en plena selva. En años subsiguientes, el artista continuará “vitalizando” piezas arqueológicas de la cultura mexica, como el

⁶ La pertenencia de Diego Rivera a la Logia Quetzalcóatl fue documentada por primera vez por Raquel Tibol y analizada a profundidad por Renato González Mello en *La máquina de pintar: Rivera, Orozco y la invención de un lenguaje. Emblemas, trofeos y cadáveres*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas, 2008.

⁷ José Juan Tablada, *Obras completas VII. La resurrección de los ídolos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003, p. 51. Tablada escribió: “el maestro tuvo algo como una reminiscencia arqueológica vitalizada por un presentimiento de vidente”.

célebre *Caballero águila* (cuya imagen se publicó en *Forjando Patria*) y el monumental *Teocalli de la Guerra Sagrada* —un monolito desenterrado por Alfonso Caso en 1926—, usados para los murales del Palacio Nacional; así como la imponente escultura mexicana de la *Coatlicue*, en murales pintados en Estados Unidos: en el patio central del Instituto de Artes de Detroit (1932-1933) y en el mural “Unidad Panamericana” (1940) realizado en San Francisco, California. Con ello, Rivera afianzará la práctica de transfigurar piezas monumentales de la cultura mexicana, dotándolas de nueva vida para contribuir a discursos culturales sobre la historia nacional, la modernidad mexicana e incluso la interrelación entre México y los Estados Unidos.

Los murales de la SEP entronizan a la serpiente como símbolo potente del pasado indígena. Enormes víboras de cascabel con el cuerpo cubierto de plumas reptan por los muros del cubo de los elevadores, un espacio oscuro y relativamente oculto, que alberga escenas de mujeres indígenas bañándose en aguas del entorno tropical del Istmo de Tehuantepec. La asociación entre cuerpos femeninos morenos y desnudos, la exuberante naturaleza y la serpiente mitológica, relacionada con el medio acuático, hablan de un estado primario, natural e intuitivo, de un Paraíso en tierras mexicana que recoge el discurso de tintes primitivistas de diversos viajeros, escritores y artistas que visitaron ese territorio mexicano desde el siglo XIX. También refiere directamente al viaje de Rivera al Istmo donde se reencontró con su patria, la naturaleza americana y la otredad indígena, a la que comenzó valorando desde parámetros exotistas.

Entre 1928 y 1929, a su retorno de un viaje a la Unión Soviética, Rivera pintó sus últimos murales en la SEP. Entonces realizó en el tercer piso del edificio dos ciclos murales que se conocen como el “Corrido de la revolución proletaria” y el “Corrido de la revolución agraria”. En este espacio, encontraremos imágenes de numerosas serpientes inspiradas por piezas arqueológicas ubicadas en el Museo Nacional. Rivera representó a los reptiles

míticos únicamente en los paneles murales dedicados al *Corrido de la revolución agraria*, un ciclo pictórico dedicado a las transformaciones revolucionarias de los pobladores y trabajadores rurales, así como a la lucha de Emiliano Zapata.

Estos frescos muestran la vida y el trabajo en el campo en cercanía con íconos de la “arqueología vivificada” por Rivera. Con ello, se proyecta una fórmula del nacionalismo posrevolucionario: el vínculo esencial del campesino mexicano con el “ser indígena” y, por lo tanto, con el pasado original de la Nación. En los paneles murales que analizamos, hay serpientes enroscadas sobre sí mismas y también otras que reptan en movimiento sinuoso. Estas últimas corresponden a la dinámica progresista que Rivera imprimió a sus concepciones acerca de la transformación revolucionaria en el campo.

En estos murales, el discurso de una utopía moderna y revolucionaria muestra que el trabajo en el campo mexicano produce frutos gracias a la adopción de la tecnología más vanguardista —como los tractores, introducidos a México en 1917— y que los habitantes rurales gozan de una conciencia socialista que hace posible el trabajo colectivo, la solidaridad de clase, la organización política y la defensa de sus tierras. En estos escenarios rurales, la omnipresencia de serpientes revela las corrientes subterráneas que dotan de sustancia nacional a la identidad del campesinado, es decir, afirman una integración entre la condición campesina y la “raza indígena”, así como una conexión con el tiempo y el espacio originales.

La dicotomía visual, marcada con los “íconos arqueológicos” que enmarcan al mundo rural y la modernidad expresada por la tecnología y la ideología revolucionaria, habla elocuentemente de los contrapuntos que definen el nacionalismo mexicano de esos años y que Diego Rivera supo traducir a imágenes sobre la relación entre el pasado y el presente en la historia nacional y el balance entre la tradición y la modernidad.

ESCALERAS

Los tres niveles del edificio de la SEP, inaugurado en 1921, se conectan por medio de dos escaleras monumentales. Una de ellas, que tiene forma espiral, contiene un extenso mural que presenta su narrativa pictórica en forma ascendente. Su tema expone, en palabras del artista, “el movimiento del paisaje” expresando paralelamente “la evolución del pueblo”.⁸ La espiral plástica que cubre los muros del cubo de la escalera apunta hacia una idea de evolución, que se desenvuelve en varios niveles: espiritual, social y artística. Esta evolución también involucra el plano del aprendizaje artístico de Diego Rivera, pues el primitivismo de los primeros tramos —con escenas que remiten a obras de Pierre Puvis de Chavanne, Paul Gauguin y Henri Rousseau— va transformándose progresivamente hasta alcanzar la cumbre del “estilo mexicano” de Rivera, donde predominan las escenas y alegorías revolucionarias. La espiral muestra contrastes significativos entre el entorno natural y el social, la inocencia y la conciencia sociales y el transcurso de la oscuridad de los primeros murales a la luminosidad que da nitidez a los mensajes revolucionarios de los últimos murales.

Como ya se dijo, en uno de los segmentos centrales de esta espiral plástica, se identifica la figura de Xochipilli, deidad mexicana que ampara la música, el canto, la danza, el juego y el placer sexual. Rivera se valió de la escultura del dios para recrear un ritual que se desarrolla en un ambiente paradisiaco, donde se destaca un hombre en estado de éxtasis (ataviado como Xochipilli), rodeado de mujeres desnudas. La escena comunica un estado de “inocencia original”, con connotaciones de fertilidad, sensualidad y espiritualidad. Esta estrategia plástica “vivifica” la arqueología a partir de la perspectiva del primitivismo moderno. Cabe notar que, en esta escena, Rivera aún no realiza una visión “nacional”

⁸ Diego Rivera “Los patios de la Secretaría de Educación Pública”, en *Diego Rivera. Textos de arte. Tomo I*, México, El Colegio Nacional, 1996, p. 78.

de los objetos arqueológicos. Por el contrario, la pauta simbólica está marcada por la pintura moderna europea, especialmente deudora del imaginario visual del aduanero Rousseau.

El clímax y corolario del mural en la escalera presenta las representaciones más acabadas de la retórica revolucionaria predicada en el mural. Aquí vemos alegorías de reciente creación, como la tríada del obrero, campesino y soldado. Para los fines de este análisis, nos centraremos en la escena final, que culmina la narrativa del mural y que constituye una alegoría del México posrevolucionario. La protagonista es una maestra, rodeada de alumnos y flanqueada por maternidades, médicos, soldados, campesinos, obreros y constructores ocupados en edificar un inmueble, probablemente una escuela. Cada uno de los personajes encarna un principio de regeneración revolucionaria; pero la maestra, ubicada al centro de la representación, personifica el esfuerzo de reeducación de la sociedad para asegurar el triunfo e implementación del reformismo estatal. La imagen de la maestra rural, que también encontramos en un célebre mural del Patio del Trabajo, da concreción a una de las ideas centrales del pensamiento ateneísta, a su vez herencia del liberalismo, que tuvo relevancia en el discurso cultural de la primera mitad de los años veinte: el magisterio civilizador que acabará con la barbarie de la guerra.

José Vasconcelos concebía la imagen del maestro como la más poderosa del México revolucionario. Henríquez Ureña recogió estas palabras del ministro de Educación acerca del fresco de Rivera en la SEP:

Tal vez el mejor símbolo del México actual es el vigoroso fresco de Diego Rivera en donde, mientras el revolucionario armado detiene su cabalgadura para descansar, la maestra rural se encuentra rodeada de niños y adultos, pobremente vestidos como ella, pero animados con la visión del futuro.⁹

⁹ Pedro Henríquez Ureña, “La influencia de la Revolución mexicana en la vida intelectual de México”, en *Estudios mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica/ Secretaría de Educación Pública, 1984, p. 295.

Vasconcelos y Rivera creían que los artistas también cumplían con el deber de educar, de guiar al pueblo en su tránsito del presente al futuro. Esta idea generará imágenes de gran potencia simbólica. Como parte del programa artístico del edificio de la Secretaría de Educación, José Vasconcelos encargó al escultor Manuel Centurión cuatro bajorrelieves para colocar en los ángulos del patio del Trabajo. En ellos se aprecian los nombres y siluetas de cuatro personajes cardinales en el pensamiento del ministro de Educación: Bartolomé de las Casas, Platón, Buda y Quetzalcóatl. Cada uno de estos ilustres nombres cumplen un papel en el humanismo espiritual profesado por Vasconcelos. Concentrémonos en el americano, Quetzalcóatl, quien fue entendido por el ministro como “el primer educador de esta zona del mundo”.¹⁰

Cabe notar que, al aura renovada de la serpiente emplumada gracias a la arqueología, se sumó la comprensión moderna y enaltecida del relato del rey sacerdote Quetzalcóatl. Miguel Othón de Mendizábal, voz oficial de la historiografía prehispánica en el primer periodo revolucionario, explicó al personaje como un “sacerdote tolteca [...] que inspiraba costumbres dulces, pacíficas y laboriosas”. Existen numerosos testimonios de la época que presentan a Quetzalcóatl como el dios más benéfico del panteón indígena, como un gobernante modelo, e incluso como un iluminado, a la altura de los más insignes espíritus universales.

José Vasconcelos, en su *Indología*, publicada en 1927, describió a Quetzalcóatl como un hombre “cargado de ciencia y de virtud, que enseñó las artes y reformó las costumbres [...] humilde sabio que se le hizo entrega de todo el poder para que cambiase de raíz los hábitos de las gentes y los fundamentos mismos del Esta-

¹⁰ José Vasconcelos, “Discurso pronunciado en el acto de inauguración del nuevo edificio de la Secretaría” en *José Vasconcelos, discursos 1920-1950*, México, Ediciones Botas, 1950, p. 39.

do”.¹¹ El filósofo lo denomina, explícitamente, un “educador”. El maestro, como mente ilustrada que guía al pueblo y lo saca de su atraso, es el protagonista del proyecto cultural vasconceliano.

Diego Rivera, un artista perteneciente a la generación del Ateneo, también creyó firmemente en el magisterio civilizador como medio para reconstruir cultural y espiritualmente al país. En un boceto que data de 1927, del tríptico mural de la historia de México que Rivera pintó en el Palacio Nacional, se aprecia cómo el artista integró a su narrativa el liderazgo de Quetzalcóatl, como personaje que tiene un carácter espiritual, pero también político, porque gobierna para conseguir el bienestar social en términos de un paradigma civilizatorio. Si bien Rivera no representa a Quetzalcóatl en su forma humana en los murales de la SEP, es necesario asociar el ejercicio benéfico, redentor y constructivo de la maestra, ubicada en el cenit del ascenso evolutivo marcado por la escalera, con la acción civilizatoria de Quetzalcóatl, el protagonista de la historia pintada en los muros del Palacio Nacional en 1929.

Las composiciones artísticas de ambas escenas son muy similares y por ello comparables. El entorno constructivo y revolucionario, que da centralidad a la maestra rural en el mural de la SEP, es el antecedente directo del entorno civilizado que rodea al sacerdote Quetzalcóatl en el mural “México antiguo” (1929) en el Palacio Nacional. Es indudable la identidad entre el liderazgo moral asignado a la educadora y la comprensión moderna del héroe indígena. Hay afinidades entre la “misión” del magisterio revolucionario y el “reformismo” ético atribuido a Quetzalcóatl por la comunidad intelectual de la que formó parte Diego Rivera. Por ello, ambos educadores, implicados en espirales evolutivas, se sitúan frente a una arquitectura (escuela o templo) que simboliza la (re)construcción simbólica de México. De este modo, el artista consiguió integrar a sus representaciones tanto

¹¹ José Vasconcelos, “Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana” en *Obras completas*, México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958, p. 1229.

las reflexiones contemporáneas de arqueólogos e historiadores, como los intereses culturales y esotéricos que caracterizaron a su propia generación.

CONCLUSIONES

Para Diego Rivera, los años que van de 1923 a 1929 fueron de intenso trabajo, aprendizaje, compromiso y consolidación de idearios políticos, sociales y artísticos. En la Secretaría de Educación Pública inauguró formas de representación que dieron concreción visual a nociones esencialista del nacionalismo del siglo XX, como la continuidad cultural entre el pasado prehispánico y el México contemporáneo.

En su trabajo mural en la SEP descubrió, para el arte público, el enorme potencial retórico y expresivo implicado en la apropiación del legado de la antigüedad indígena. Fue aquí donde el artista acudirá por primera vez a la cantera mítica de la cosmovisión antigua y donde iniciará su exitosa estrategia de “vitalización” de los vestigios arqueológicos. A partir de la recuperación de poesía náhuatl, la ubicación de serpientes emplumadas en sitios específicos del relato visual y la alusión al magisterio que prefigura su entendimiento de Quetzalcóatl como educador y civilizador, Rivera dará concreción al discurso nacionalista que privilegia la continuidad entre el pasado indígena y el presente nacional y que legitima al poder constituido como revolucionario y moderno. Este discurso seminal continuará dando frutos durante las siguientes décadas y tendrá impacto perdurable en la Escuela Mexicana de Pintura. Los murales de la SEP constituyen un importante primer paso en el camino que erigirá a Diego Rivera como el artista nacional por excelencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland. *Mitologías*. 12ª edición. México, Siglo XXI, 1999.
- Braun, Barbara. “Diego Rivera: Heritage and Politics” en *Pre-columbian Art and the Post-Columbian World. Ancient American Sources of Modern Art*. Nueva York, H. Abrams, 1993.
- Brown, Betty Ann. “El pasado idealizado: la utilización de la imaginaria precolombina por Diego Rivera”, en *Diego Rivera. Retrospectiva*. España, Ministerio de Cultura/Dirección General de Bellas Artes y Archivos/Centro Nacional de Exposiciones, 1987.
- Diego Rivera. Textos de arte. Tomo I*. Compilación de Xavier Moyssén. México, El Colegio Nacional, 1996 (Obras de Diego Rivera).
- González Mello, Renato. “Manuel Gamio, Diego Rivera and the politics of Mexican Anthropology” en *RES: Anthropology and aesthetics*. Cambridge, vol. 45, Spring, 2004, pp. 161-185.
- . *La máquina de pintar: Rivera, Orozco y la invención de un lenguaje. Emblemas, trofeos y cadáveres*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas, 2008.
- Henríquez Ureña, Pedro. “La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México”, en *Estudios mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica, Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas mexicanas, 65).
- José Vasconcelos, *discursos 1920-1950*. México, Ediciones Botas, 1950.
- Palacios, Juan Enrique y Miguel Othón de Mendizábal. *Quetzalcóatl y la irradiación de su cultura en el antiguo territorio mexicano: revelaciones del magno monumento de Teotihuacán*. México, Museo Nacional de Antropología, 1921.
- Picasso & Rivera. Conversaciones a través del tiempo*. México, Instituto Nacional de Bellas Artes / Palacio de Bellas Artes / Los Angeles County Museum of Art, 2017.
- Rodríguez Mortellaro, Itzel. “Arte nacionalista e indigenismo en México en el siglo xx. El renacimiento de la mitología indígena antigua en el movimiento muralista”, en Alicia Azuela

- y Carmen González Martínez (eds)., *México y España: huellas contemporáneas. Resimbolización, imaginarios, iconoclastia*. España, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2010 (Colección Vestigios de un mismo mundo, vol. 3).
- Tablada, José Juan. *Obras completas VII. La resurrección de los ídolos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003 (Nueva Biblioteca Mexicana, 152).
- Vasconcelos, José. “Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana”, en *José Vasconcelos. Obras Completas*. México, Libreros Mexicanos Unidos, 1958.

II

Alteridad, arte y medios

El turismo como una tarea imperial. Las guías de viaje de Baedeker sobre Siria y Palestina (1875-1912)

Elmy Grisel Lemus Soriano*

En 1875, Karl Baedeker publicó la primera edición de su guía de viaje a Palestina y Siria. Para entonces, la editorial fundada en 1832 por el publicista germano, originalmente radicada en Koblenz y más tarde en Leipzig, había revolucionado la industria editorial en lengua alemana, al crear una serie de guías de viaje sobre Europa en un formato estructurado a partir de las necesidades propias del viajero: hospedaje, rutas, comida, entre otros.

Las guías fueron fundamentales para los relatos de Jules Verne sobre buena parte del globo terráqueo y en los años sesenta, el cómic *Asterix Gladiador* ponía en manos de un viajero romano, un libro cuya portada muestra claramente BAEDEKER.¹ A diferencia de la literatura de viaje, hecha bajo la impronta de la memoria personal, el famoso libro rojo de Baedeker pertenecía al grupo de las guías de viaje decimonónicas que tenía un propósito cuasi prescriptivo al especificar los lugares a visitar, las mejores rutas, hoteles, restaurantes, así como los precios y horarios del transporte. En suma, sus libros no eran una rememoración del pasado, sino una preparación para el futuro. Por ello, tuvieron un profundo impacto en la forma de comprender

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

¹ Peter Günther, *Indien in Baedeker-Reiseführern*, tesis de maestría, Universidad de Viena, 2008, pp. 6-8.

la acción de viajar en sí misma, en un contexto en el que el turismo surgía como una actividad propia de la burguesía.

Sincrónicamente, es posible observar que el Medio Oriente se convertía en un renovado sitio de peregrinaje y exploración. Durante el siglo XIX, científicos, teólogos, historiadores, arqueólogos y peregrinos decidieron visitar Tierra Santa con el propósito de escribir su “verdadera historia”, atraídos tanto por los nuevos medios de transporte, como por la apertura del territorio después de las reformas del Imperio Otomano, gracias a las cuales tanto el comercio como el turismo fueron permitidos. Se trataba del redescubrimiento de un espacio conocido en Europa principalmente a través de los relatos bíblicos y de las fuentes creadas por las Cruzadas, lo que abría una oportunidad para la exploración y explotación de dicho territorio, algo que sería aprovechado por la ya mencionada editorial Baedeker.

Más aún, la característica que hacía de la *Guía Baedeker* un documento excepcional es que su escritura fue encargada a Albert Socin y después a Immanuel Benzinger, dos orientalistas de renombre y activos en la Universidad de Leipzig. Entre la primera edición en alemán en 1875 y la última en inglés en 1912, tanto Palestina como Siria sufrieron cambios dramáticos, en buena parte como consecuencia de la presencia europea en la zona. Por tal motivo, el libro de Baedeker es un buen testimonio de estos cambios, pues a través de la descripción del espacio, la arquitectura y los sitios turísticos nos permite reconocer las correlaciones entre los intereses occidentales y su visión de lo que la Tierra Santa debía ser.

A través de la guía es posible revisitar diversas ideas sobre los asentamientos judíos en Palestina, un proceso central a finales del siglo XIX. Por lo tanto, aquí proponemos un análisis historiográfico de la guía de viaje sobre Siria y Palestina, a través de dos conceptos que nos parecen fundamentales: el primero y más amplio es aquel de imperialismo cultural, mientras que el segundo refiere las consecuencias epistémicas de la perspectiva del informante nativo.

1. ALEMANIA Y PALESTINA: TIERRA SANTA COMO ZONA DE CONTACTO

Hasta el paso de Napoleón por Palestina en 1799, el Medio Oriente había sido desconocido por el común de los europeos de la Edad Moderna, principalmente desde la formación del imperio otomano, el cual impuso reglas sumamente estrictas para el tránsito de cristianos en su territorio. Más tarde, la ocupación de El Levante por el sultán egipcio Muhammad Ali Pasha desencadenó un proceso de apertura que atrajo la atención de poderes europeos. La ofensiva británica y austriaca en 1840 permitió la separación de Siria y Palestina de la hegemonía egipcia, pero solo para ser reincorporada al territorio otomano. En todo caso, esta intervención europea resultó en la serie de reformas conocidas como *tanzimats* en 1846, lo que permitió que ciudadanos de Francia, Austria, Inglaterra, Rusia y Prusia pudiesen transitar libremente en el imperio, comprar tierra y formar algunos asentamientos. La guerra de Crimea también aceleraría la intervención francesa y británica.² Particularmente, la relación entre Alemania y Palestina era profunda e implicaba diversos niveles de impacto.

Solo cuatro años antes de la publicación de la primera *Guía Baedeker* para Palestina y Siria, había sido fundado el imperio alemán. Tanto Wilhelm I, como Friedrich III y Wilhelm II mostraron un interés político, económico e incluso religioso en Medio Oriente, respondiendo en parte a los problemas internos del imperio, particularmente entre protestantes y católicos, así como al contexto internacional que incluía la actuación de otros poderes en la zona, particularmente Francia e Inglaterra.

Así, la inauguración del canal de Suez el 17 de noviembre de 1869 no solo facilitó la navegación en el Medio Oriente, sino que fue la excusa perfecta para la visita del príncipe prusiano —y después emperador alemán con el nombre de Friedrich III—, quien llegó a Jerusalén para recibir unas tierras que el sultán otomano

² Ilan Pappé, *Historia de la Palestina Moderna*, Madrid, Akal, 2007, p. 50.

Abdülaziz le había concedido. Posteriormente, Wilhelm II y su esposa visitaron Jerusalén en 1898, esta vez para inaugurar un templo protestante.

Durante la inauguración, el emperador alemán no dudó en expresar: “Desde Jerusalén llegó el esplendor de luz gracias al cual la nación germana devino grande y gloriosa, y lo que el pueblo germano ha llegado a ser lo hizo bajo la señal de la cruz, el emblema de abnegada caridad. Que se haga hoy, así como se hizo hace dos mil años... ‘Paz en la Tierra’”.³ Así, discursivamente se establecía una continuidad -vía el cristianismo- desde el nuevo imperio alemán hasta el imperio romano, pasando por el Sacro Imperio y los cruzados que habían combatido a los musulmanes.

Solo doce años después, en 1910, su hijo, el príncipe Eitel Friedrich, acompañado por su esposa la duquesa Sophia Charlotte, visitó Jerusalén con el propósito de inaugurar el complejo conocido como “Augusta Victoria”, nombre de la esposa de Wilhelm II, quien había comprado los terrenos donde se construyeron un hospicio y un templo protestantes, convirtiendo a Palestina en un renovado crisol de religiones. De igual forma, cabe advertir que todas estas visitas de la realeza germana se proponían fortalecer las relaciones alemanas con el imperio otomano, pero eran, sobre todo, exhibiciones de poder, tanto para Oriente como Occidente.

Así, a pesar de que algunas voces proponían una ocupación militar de Medio Oriente,⁴ el imperio alemán prefirió fomentar la migración y mantener una presencia económica y religiosa, lo

³ [“From Jerusalem came the light in splendor from which the German nation became great and glorious; and what the Germanic people have become, they became under the banner of the cross, the emblem of self-sacrificing charity. As was done nearly 2000 years ago so today shall. ‘Peace on earth’”] “Sultan’s Gift to the Kaiser”, *San Francisco Call*, vol. 84, núm. 155, 1898, p. 9.

⁴ Este era el parecer del general prusiano Helmuth Graf von Moltke —quien había asesorado al imperio otomano en su enfrentamiento con Egipto— expresado en su artículo de 1841 “Alemania y Palestina”. Markus Kirchhoff, “Deutsche Palästinawissenschaft im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts: Die Anfänge und Programmatik des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas”, en

que provocó la llegada de intelectuales, científicos, banqueros, empresarios y hombres de fe, quienes alteraron la fisonomía y el desarrollo de Palestina. Por ejemplo, en 1868 fueron fundadas las primeras colonias de migración cristiana alemana del grupo conocido como Templario cuyo propósito era restablecer el cristianismo en esta zona; en total, serían formados siete asentamientos. La ciudad de Jerusalén se convirtió así en lo que Mary Louise Pratt ha llamado una zona de contacto, un escenario en el que los habitantes de las potencias europeas se veían en la necesidad de establecer relaciones con los habitantes de aquellas regiones que suscitaban su interés tanto militar como comercial. Estas zonas de contacto eran fundamentales para conformar una caracterización de la alteridad que, en buena parte, definía las medidas ulteriores, haciendo tabla rasa de las diferencias étnicas.

Este escenario imperial implicaba entonces un marcado interés en Alemania por la zona y sus habitantes. La guía de viaje de Baedeker entonces cumplía un doble propósito, era hecha no solo como una referencia fundamental para aquel que quisiera visitar o migrar a la zona de contacto, sino también para quien, desde casa, estuviese interesado en conocer los hechos más relevantes en Palestina.

Esto es evidente por el hecho de que la guía no solo describía el escenario palestino, sino que también describía la conducta y valores de los habitantes, clasificándolos y jerarquizándolos. Las guías de viajero daban a conocer la situación de los países descritos y a través de sus reediciones, actualizaba la información para el público lector. Tan solo la versión alemana de la guía contó con siete ediciones, en las que se modificaban las rutas propuestas; por ejemplo, en la última, se proponía también un *tour* en la isla de Chipre. Aquí hemos revisado ediciones en alemán e inglés entre 1875 y 1912. Particular atención hemos dado

Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert), München, R. Oldenburg, 2004, p. 36.

a la edición original de 1875 y su traducción al inglés, publicada solo un año después.

2. LA EDITORIAL BAEDEKER

Originalmente, las primeras *Guías Baedeker* fueron un compendio de notas escritas por el mismo Karl Baedeker durante sus viajes por Europa,⁵ aunque con el tiempo, la demanda le requirió contratar autores, algunos de la talla del jurista e historiador Theodor Mommsen, para redactar las notas sobre las ruinas romanas en Alemania y Francia. Cuando Karl Baedeker falleció en 1859, sus hijos decidieron continuar con el ya redituable negocio. La primera serie sobre países europeos había resultado un éxito, pero sería su tercer hijo, Fritz Baedeker, quien decidiría aventurarse allende el mar y comenzar a publicar guías de viaje sobre sitios de Oriente Medio.

Con el propósito de conformar guías de viaje exactas y objetivas, Fritz decidió contratar a expertos en la materia. En efecto, en el siglo XIX y conforme se iba ampliando la brecha entre el campo intelectual de las ciencias sociales y el de las humanidades, un nuevo tipo de estudios nació: los estudios orientales. Universidades europeas y posteriormente estadounidenses fundaron facultades y formaron estudiantes con el propósito específico de investigar el “Oriente” que, si bien incluía geográficamente a Asia en general, en realidad había devenido un espacio imaginado:

En el sistema de conocimientos sobre Oriente, este es menos un lugar que un *topos*, un conjunto de referencias, un cúmulo de características que parecen tener su origen en una cita, en el fragmento de un texto, en un párrafo de la obra de otro autor que ha escrito sobre el tema o una amalgama de todo esto. La

⁵ Luis Lavaur, “El Baedeker y su siglo (1839-1939)”, *Estudios Turísticos*, núm. 26, 1970, p. 22.

observación directa o la descripción circunstancial de Oriente son las ficciones que presentan las obras sobre Oriente.⁶

Los estudios incluían literatura, cultura, religión, historia y arqueología. Así, la nueva ola de visitantes a Medio Oriente pretendía alcanzar un conocimiento sistemático de la región, basado en sus observaciones. Este retrato fue presentado en Europa y sirvió como referente para establecer las renovadas relaciones con el imperio otomano. Particularmente, la *Guía Baedeker* no puede ser entendida, si no tenemos en cuenta la importancia del Orientalismo en la Universidad de Leipzig donde, con la ayuda del Dr. Heinrich Leberecht Fleischer, un autodidacta en árabe y hebreo, se formó una importante generación de estudiosos particularmente interesados en el mundo árabe, quienes lograrían que Leipzig fuese conocida como la “Mecca” de los estudios árabes en Europa.⁷ En Leipzig se conformaría también la primera asociación científica alemana para Medio Oriente, la Deutsche Morgenländische Gesellschaft, fundada en 1845.

Como ya hemos mencionado, la elaboración de la guía sobre Palestina y Siria fue encargada a un orientalista activo en Leipzig, el suizo Albert Socin y después de su retiro de la vida académica, a su pupilo Immanuel Benzinger. Ambos orientalistas participaron activamente en la fundación y organización de la Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas (Sociedad Alemana para la Exploración en Palestina), en adelante DVEP, cuyo modelo fue tomado de la Palestine Exploration Fund (Fundación para la Exploración de Palestina), en adelante PEF. De origen inglés, esta organización fue fundada en 1865 por el arqueólogo George Grove y tenía el propósito de ampliar las investigaciones tanto históricas como arqueológicas en Palestina. Sin embargo, la asociación tenía también un sentido teológico, pues se proponía la búsqueda de la verdad histórica escrita en la Biblia. En

⁶ Edward Said, *Orientalismo*, Barcelona, De Bolsillo, 2008, p. 243.

⁷ Holder Preissler y Daniel Kinitz, “Arabistik”, en Franz Häuser (ed.), *Geschichte der Universität Leipzig, 1409-2009*, Vol. 4, 2009, p. 422.

suma, se trataba de una asociación cuyos miembros eran en su mayoría cartógrafos, arqueólogos, historiadores, pero también teólogos cristianos.⁸

Las expediciones organizadas por la PEF fueron acompañadas por miembros del Cuerpo de Ingenieros Reales del ejército británico, quienes estaban más interesados en el conocimiento topográfico de Palestina para la paulatina ocupación del territorio. Este escenario compartido de interés científico en un marco positivista de diferenciación del conocimiento y la búsqueda de expansión territorial de las potencias europeas, conformó una serie de preconcepciones sobre la región que pasarían a las guías de viaje. En el caso particular de la *Guía Baedeker*, esta tomaría como fundamento las obras publicadas por la PEF, en especial en lo concerniente a los sitios arqueológicos, la población palestina y su historia.⁹ En cuanto a la guía editada en inglés, en 1876, fue revisada por el oficial británico Claude Reignier Conder, a cargo de la expedición de la PEF en aquel momento.¹⁰

Posteriormente, la Sociedad Alemana para la Exploración en Palestina o DVEP fue fundada y organizada por los ya mencionados Albert Socin e Immanuel Banzinger, así como por el mismo Fritz Baedeker. Copiando el modelo de la PEF, la DVEP, fundada en 1877, buscaba un conocimiento de Medio Oriente, a medio camino entre la historia, la geografía, la arqueología y la teología. Sin embargo, esta organización, a diferencia de la PEF,

⁸ Vide Ulrich Hübner, “Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas: seine Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis in die Weimarer Zeit”, en *Palaestina exploranda*, Wiesbaden, 2006, p. 3.

⁹ Albert Socin refiere haber revisado la publicación periódica de la PEF, “Quarterly Statement” para el conocimiento de Palestina y Siria. Albert Socin, *Reisehandbuch Palestine und Syrien*, Leipzig, Baedeker, 1875, p. 130.

¹⁰ En la edición inglesa de 1872 se refiere extensamente la expedición de la PEF comenzada en 1872 y cuyo propósito era hacer el estudio topográfico de toda Palestina, así como una suerte de censo sobre la población. Dicha expedición, de acuerdo a la guía, fue atacada en 1875 por una “turba fanática y armada” en Safed, donde el Lugarteniente Conder fue herido. Vide Fritz Baedeker, *Palestine and Syria. Handbook for travelers*. London, Dulau and Co., 1876, p. 126.

nunca contó con apoyo del ejército alemán y en su mejor momento, contaría solamente con un poco más de 400 miembros.¹¹

A través de la editorial Baedeker, la DVEP publicaba su Anuario de investigación (*Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*) dirigido a un público especializado; en cambio, la *Guía Baedeker* constituyó un mejor medio de difusión de los avances de la PEF y de la DVEP para la población letrada, lo que se mostraría en la ampliación de las rutas propuestas y el número de mapas y planos.

3. IMPERIALISMO CULTURAL

Las guías de viaje suelen ser desdeñadas como objetos de estudio historiográfico por no corresponder al estilo de las memorias de viajero. Su estilo más práctico, descriptivo y prescriptivo, carece del encanto de la narración extensa. Por ello, para analizar esta guía de viaje desde el punto de vista historiográfico, recurrimos a la noción de imperialismo cultural, en buena parte planteado por Edward Said al encontrar vínculos esenciales entre las representaciones culturales y las prácticas imperialistas: “[...] La cultura es una especie de teatro en el cual se enfrentan causas políticas e ideológicas [...] puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras”.¹² Así, mientras que la representación de la alteridad es una práctica común en cualquier literatura, cuando esta representación va acompañada de una retórica que apela al control —como entre los imperios decimonónicos y la región de Medio Oriente— la cultura se convierte en un instrumento que valida dicho sometimiento.

La cultura imperial define las concepciones sobre un mundo dividido entre una tarea colonizadora y una predisposición a ser

¹¹ Kirchhoff, *op. cit.*, p. 34.

¹² Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Penguin Random House, 2018, p. 11.

colonizado, una noción que influyó también en la forma en que los científicos concebían su propio análisis del Oriente, a pesar de su supuesta rigurosidad académica.¹³ Autores posteriores han retomado este concepto para concebir la existencia de culturas imperiales que tanto en las metrópolis como en las colonias imponían representaciones simbólicas, artísticas y geográficas que justificaban las prácticas políticas. Por ejemplo, la geógrafa Susan P. Mains define el imperialismo cultural como:

[...] un proceso de influencia desproporcionada sobre las prácticas sociales y las ideologías [...] un término que encapsula un rango de relaciones espaciales y temporales complejas. Estas relaciones afectan e influyen en el acceso diferencial al poder, el espacio y la habilidad para producir o desafiar ideas dominantes sobre la gente y los lugares.¹⁴

Desde esta perspectiva, la información geográfica tiene un impacto en la forma en que un territorio es comprendido y aprehendido y, por ende, afecta la manera en que las potencias políticas ocupan dichos espacios. Específicamente, al clasificar el espacio a través de las rutas planeadas, supone escenarios que son más valiosos que otros y difunde imaginarios no solo sobre la arquitectura, sino también sobre la forma de vida de los habitantes.

Creemos que esta aproximación nos permite profundizar en el alcance y repercusiones de la elaboración de una guía de viajes hecha por dos orientalistas en un contexto político de una zona en disputa entre los imperios otomano, británico, francés, alemán y ruso. Aunque Alemania no obtuvo el control militar de la zona —como sí lo hicieron Francia e Inglaterra—, sí que com-

¹³ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴ “[...] a process of disproportionate influence over social practices and ideologies... a term that encapsulates a range of complex spatial and temporal relationships. These relationships reflect and influence differential access to power, space, and the ability to produce or challenge dominant ideas about people and places”. Susan P. Mains, “Cultural Imperialism”, en *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 4, Amsterdam, Elsevier, 2009, p. 322.

partía una perspectiva imperialista que apelaba a una conquista cultural cuya base era la idea de la recuperación de Tierra Santa, como se dejaba ver en el discurso pronunciado por Wilhelm II en Jerusalén.

Más aún, la guía es una ventana al industrializado mundo del siglo XIX, donde el viaje se convierte en una posibilidad para un público mucho más amplio, acortando las distancias y generando la necesidad de tener control sobre horarios, medios de transporte y costos. Las ediciones Baedeker nacieron para satisfacer dichas necesidades; sin embargo, precisamente ese contexto de industrialización generaba una particular diferencia y, por ende, una comparación en la forma de comprender aquellos lugares donde los medios de transporte de la era industrial todavía no existían o se encontraban en construcción, manteniendo así la idea de la aventura a lo desconocido.

Por ejemplo, en la guía original de 1875, las tres primeras líneas rezaban así:

Una anticipada planificación del viaje en Oriente no puede ser elaborada con exactitud, puesto que los medios de transporte no se encuentran en el estado de la mayoría de los países europeos.¹⁵

Un año después, en la edición inglesa de 1876, la misma frase había sido corregida de la siguiente manera:

En la mayoría de los países europeos, los viajeros tienen la posibilidad, debido a los modernos servicios de locomoción, de organizar su tiempo de la mejor forma [...] pero en el Este, todavía semibárbaro, el viajero debe contentarse con elaborar un plan general de su viaje y debe resolver los detalles de acuerdo a las circunstancias [...].¹⁶

¹⁵ [“Ein vor Antritt der Reise entworfener Reiseplan lässt sich im Orient nicht so genau durchführen als die Verkehrsverhältnisse in den meisten europäischen Ländern gestatten”]. Socin, *op. cit.*, p. 1.

¹⁶ [“In most European countries travellers are enabled by the modern facilities for locomotion, and with the aid of time-tables, to mete out their time

Evidentemente, las guías de viaje, a pesar de su pretendida objetividad, contienen también formas de ver el mundo, de percibirse a sí mismo en el espacio habitado por el otro, de mostrar las diferencias entre “nosotros” y “ellos”. La guía se convierte en el manual para vincularse con “los diferentes”, pero desde el inicio esa relación, ese “encuentro” se plantea como una relación desigual, en donde se asume *a priori* la inferioridad del interlocutor.

En suma, la guía de viaje aquí analizada es una ventana al Orientalismo en el sentido más estricto de la palabra, tal y como lo describió Edward Said: “el estilo occidental de dominar, reestructurar y tener autoridad sobre el Oriente [...]”.¹⁷ Históricamente, la guía presenta también una diferencia importante entre el interés y asombro por el pasado y el desinterés y hasta desconfianza por el presente. Se trata de conocer monumentos arqueológicos y el contacto con las diversas culturas se concibe como una necesidad ciertamente no deseable. En la segunda edición de la guía, en 1880, la introducción de Socin comenzaba:

Un viaje a Palestina y Siria no puede considerarse como un viaje turístico en el pleno sentido de la palabra. Esta tierra ofrece poca belleza natural. El tipo de Oriente colorido que nos imaginamos se encuentra mejor representado en Egipto que en Siria. Tampoco se puede esperar gran placer estético. El único propósito de un viaje a Palestina corresponde pues a los vestigios históricos de esta tierra.¹⁸

to the best possible advantage... but the traveller in the still semi-barbarous East must be content with framing a more general plan for his tour, and must leave the minuter details to be filled in according to circumstances and he proceeds on his way”]. Baedeker, *Palestine and Syria*, *op. cit.*, p. 1.

¹⁷ Said, *Orientalismo*, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ [“Eine Reise nach Palästina und Syrien kann nicht als Touristentour im gewöhnlichen Sinne des Wortes gelten. Die relativ spärlichen Naturschönheiten, welche das Land bietet, lohnen die mit einer solchen Reise verbundenen Beschwerden keineswegs. Des Typus des Orients, wie wir ihn uns in seinem bunten Farbenreichtum vorstellen, ist ein Ägypten ausgeprägteren als in Syrien. Ebenso wenig hat man große Kunstgenüsse zu erwarten... Der einzige Zweck eine Reise nach Palästina kann darin bestehen, des großartigen histo-

Asimismo, la guía suele describir al entorno urbano como un espacio en ruinas, lo que remite únicamente a la valoración del pasado hebreo y que, a su vez, contribuye a una narrativa que representa principalmente a los grupos árabes como poco desarrollados. Así, Socin nos advierte: “El Jerusalén actual decepcionará al visitante. De la reluciente capital del reino judío parece haber sobrevivido muy poco”.¹⁹

Doctorado en la Universidad de Basel y profesor en Leipzig, Albert Socin dedicó su vida al estudio principalmente de la lengua y literatura árabes en sus diversas variantes. Socin fue editor de importantes antologías de poesía, relatos y canciones populares. No obstante, la *Guía Baedeker* sería sin lugar a dudas su publicación más extensa, siendo traducida al inglés y francés. Aunque editada y ampliada, la introducción escrita por Socin se mantendría prácticamente sin cambios. En ella, el orientalista describía detalladamente cuestiones prácticas como el uso de moneda, las opciones de viaje y dónde comer. Siendo su tema de estudio la lengua, Socin también incluyó una tabla con la pronunciación de los caracteres árabes y un breve compendio de expresiones útiles como llamar a un camarero, saludar, agradecer, etcétera.

Sin embargo, su descripción no podía dejar de incluir concepciones sobre el mundo árabe, sobre cómo negociar precios y sobre las costumbres del día a día. En su introducción, Socin incluía un apartado llamado “Reglas para la relación con los orientales”. El autor comienza diciendo que los “orientales” piensan que los europeos hacen todo al revés, como lo muestra su escritura o el hecho de no descalzarse antes de entrar a una casa. Por lo tanto, prescribe una serie de pasos al visitar una casa habitada por árabes, entre los que se recomienda siempre aceptar el café

rischen Erinnerungen dieses Land nachzugehen”]. Fritz Baedeker, *Palästina und Syrien, Handbuch für Reisender*, 2a. ed., Leipzig, Baedeker, 1880, p. XV.

¹⁹ [“Das heutige Jerusalem wird den Besucher zunächst enttäuschen. Von der glänzenden Hauptstadt des jüdischen Reichs scheint gar zu wenig übrig geblieben zu sein”]. Baedeker, *Palästina und Syrien, Handbuch für Reisender*, 6a. ed., Leipzig, Baedeker, 1904, p. 29.

ofrecido y no apresurarse.²⁰ Socin también recomienda evitar por completo la interacción con las mujeres, incluso preguntar sobre ellas podría ser considerado profundamente irrespetuoso.²¹ Finalmente, agrega: “[el lector] no debe olvidar que se relacionará con gente que en muchos sentidos se comporta como niño”.²² En esta breve, pero poderosa frase, Socin delimita dos formas diferentes y hasta opuestas de ver el mundo, cada una siendo contraria a la otra.

El infantilismo atribuido a los “orientales” muestra una relación desigual con los europeos, lo cual refleja concepciones ilustradas sobre la necesidad de educar a los no europeos. La guía de viajes demuestra que el diálogo entre los dos solo es posible, si se presupone de antemano esta oposición. En un sentido más pragmático, la edición inglesa de 1876, editada en parte por Fritz Baedeker, recomendaba al lector no viajar solo en la región: “las ventajas del apoyo y la compañía mutuas son invaluable en un país de cuyo lenguaje y costumbres somos tan ajenos y con cuyos habitantes es difícil —o incluso imposible— cualquier tipo de contacto social”.²³ Así, la guía fue hecha para disfrutar los monumentos y ruinas, evitando tener interacción con la población local.

Sin embargo, el mejor ejemplo de la alteridad se encuentra en la descripción detallada de la figura del *dragomán* o, en árabe, *terjumán*: “La palabra dragomán es derivada del caldeo ‘targem’, que significa explicar o explicación. El término árabe ‘terjem’ significa interpretar [...]”.²⁴ El dragomán es el guía de viaje, pero

²⁰ Socin, *op. cit.*, pp. 39-40.

²¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

²² [“Man hat nie zu vergessen, dass man es mit Leuten zu thun hat, die in vielen Beziehungen Kinder sind”]. *Ibid.*, p. 41.

²³ [“The advantages of mutual support and companionship are invaluable in a country with whose language and customs we are as yet unfamiliar, and with those inhabitants any social intercourse is difficult or impossible”]. Baedeker, *Palestine and Syria, op. cit.*, p. 2.

²⁴ [“Das arabische ‘terdjem’ bedeutet dolmetschen; der Dragoman war also ursprünglich nur ein erklärender und dolmetschender Fremdenführer”]. *Ibid.*, p. 17.

también es el vínculo personal con Oriente y tal relación debe ser traducida a términos occidentales: “Los dragomanes en Siria son más que meros intérpretes, ellos son los encargados del manejo de tours y caravanas y ellos mitigan las dificultades de preparación el viaje y de relación con los nativos”.²⁵

Así, Socin transcribe uno de los contratos legales para solicitar los servicios del dragomán. Después de la transcripción, Socin hace comentarios particulares a cada una de las cláusulas y es aquí donde se establece claramente el tipo de relación con el dragomán. Por ejemplo, mientras en el contrato se establece que se dará comida durante el viaje, Socin demanda que se puntualice qué tipo de comida y si habrá cargos extras, pues, si no, el dragomán aprovechará para otorgar un menú básico sin carne. Ante todo, se pretende advertir al lector sobre las posibles trampas que el dragomán podría llevar a cabo, con el fin de evitar el cumplimiento del contrato.

Para entender esta relación, es útil recurrir al concepto de informante nativo tal y como lo ha desarrollado Gayatri Chakravorty Spivak. En un sentido literal, el dragomán sería el primer informante nativo para el viajero, quien es más que un testigo que explica su cultura al colonizador, sino que en realidad representa la recodificación del otro: “[el informante nativo] es un espacio en blanco, aunque generador de un texto de identidad cultural que solo Occidente [...] podría inscribir”.²⁶ Aunque este concepto ha sido discutido por algunos como una posición extrema de desconfianza y autoridad,²⁷ consideramos que puede ser útil para comprender la agencia de los informantes, así como

²⁵ [“Die Dragomane in Syrien sind eigentlich Unternehmer von Reisen und Karawanen; sie entheben den Fremden jeder Mühe der Vorbereitung und des Verkehrs mit den Landeseingebornen”]. *Ibid.*, p. 20.

²⁶ Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010, p. 18.

²⁷ *Vide* Philip Leonard, “In the Shadow of Shadows’: Spivak, Misreading, the Native Informant”, en *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 103-126.

su forma de concebir la verdad. De igual forma, Mains ha enfatizado que esta posición es naturalmente consecuente con las premisas del imperialismo cultural: “Perspectivas occidentales de culturas no occidentales fueron vistas como mejor informadas y objetivas que aquellas provistas por los habitantes de las localidades mismas”.²⁸

En suma, el concepto nos ayuda a comprender la *Guía Baedeker* porque contiene la descripción de Siria y Palestina desde el punto de vista de alguien que conoce bien la región, pero que es totalmente ajeno a la situación y al entorno social. Socin explica a sus lectores cómo son los orientales y cómo deben actuar frente a ellos basándose en sus viajes a la región únicamente. El hecho de que las “Reglas para interactuar con los orientales” sean presentadas junto a la sección donde se habla de la moneda o de los horarios de los transportes nos da una idea sobre un propósito meramente pragmático. Los “orientales” son instrumentalizados y el conocerlos es solamente una forma de tener acceso a los sitios históricos. Pero más aún, el conocimiento europeo es considerado como más confiable que el de un habitante de la región o que el del mismo dragomán. Por ejemplo, en la introducción a la edición inglesa, Fritz Baedeker insiste en que ha hecho correcciones al texto de Socin para adaptarlo al estado actual de las exploraciones hechas por la PEF. Así, su principal tarea es corregir mapas y rutas presentadas en la edición de 1875, porque: “Él sabe por experiencia propia cuán poco se puede confiar en la información dada por los nativos, incluso si el viajero es versado en la lengua”.²⁹ En suma, la verdad no puede obtenerse de los locales y, por tanto, es necesario obtenerla de los europeos.

²⁸ [“Western perspectives of non-Western cultures were viewed as more informed and objective than those provided by inhabitants of the various locals themselves”]. Mains, *op. cit.*, p. 325.

²⁹ [“He [the editor] knows by experience how little reliance can be placed on guidance or information sought from the natives, even when the traveller is thoroughly conversant with their language”]. Baedeker, *Palestine and Syria*, *op. cit.*, p. vi.

Uno de los aspectos básicos de las *Guías Baedeker* fue el aumento paulatino del espacio concedido a la cartografía, como formas sintetizadas de comprender la región a explorar. El número de mapas y planos aumentó en cada edición, mientras que el número de ilustraciones decreció. En el primer Baedeker de 1876 había 17 mapas, 41 planos, 1 panorama de Jerusalén y 8 ilustraciones. Para la última edición alemana de 1910, la guía contenía 21 mapas, 56 planos y solo 1 panorama de Jerusalén. Todo ello conformaba la ilusión del conocimiento verdadero y posesión de la zona, con el propósito ulterior de dar confianza y seguridad al viajero.

Al llegar al punto sobre la etnografía de Palestina y Siria, la descripción pretende ser más detallada. De acuerdo con Socin, la población está compuesta según su etnia por sirios, griegos, árabes, turcos, judíos y francos o europeos; según su religión por mahometanos, cristianos, judíos y “otras religiones”. Líneas adelante, vuelve a mezclar ambas clasificaciones, al decir: “En poco tiempo se puede llegar a identificar a los habitantes de Siria según su fisonomía y reconocerlos ya sea como judíos, cristianos o musulmanes”.³⁰ Su descripción se encuentra cargada de concepciones sobre la comparación de inteligencia o capacidad entre unos y otros. Dice sobre los beduinos: “son externamente musulmanes, pero se mantienen ocupados con sus correrías [...] y se interesan poco en religión”,³¹ mientras que, sobre los turcos, dice: “están menos capacitados intelectualmente que los árabes, pero en general son bondadosos”.³²

Posteriormente, Socin aborda el tema de las religiones, asumiendo que el lector es cristiano. Por ello, aunque trata las diferencias dogmáticas entre las vertientes cristianas del Levante,

³⁰ *Ibid.*, p. 87.

³¹ [“...äußerlich Muslimen; in der Regel aber beschäftigen sie sich nur mit ihren Heerden [sic] und Raubzügen und wenig mit Religion”]. Socin, *op. cit.*, p. 87.

³² [“Der Türke ist geistig weniger befähigt als der Araber, im Ganzen aber gutmütig”]. *Ibid.*, p. 88.

es el Islam el que se describe de forma más extensa: su historia, las diferencias entre las diversas variantes y, en general, las ideas sobre dios, el juicio final y la muerte. Después de la descripción, Socin comentaba: “modernas investigaciones muestran claramente la poca originalidad de sus historias, y cómo Mahoma simplemente repitió lo que había aprendido de muy distintas fuentes (primero judías y luego cristianas), algunas veces malentendiendo completamente la información con ellas adquiridas”.³³

Al respecto, encontramos una importante adición hecha por los editores ingleses:

los musulmanes [...] todavía se ven a sí mismos como los poseedores de la gracia especial de dios y como líderes del mundo, preferidos por él sobre todas las naciones. En Egipto, la influencia europea [...] ha mitigado la arrogancia de los musulmanes hacia los extranjeros, pero en Siria el contraste entre las diferentes sectas es todavía muy clara. El-Islam, siendo consciente de tener el control sobre la población, despliega abiertamente su verdadero espíritu fanático, lo que lo hace más interesante para el estudioso de la naturaleza humana.³⁴

En todo caso, hay que enfatizar que Socin también usó el adjetivo “fanático” para referirse a los musulmanes y a los ortodoxos.³⁵ Es interesante observar cómo el orientalista se debate entre explicar

³³ [“Die neueren Untersuchungen bringen mehr und mehr ans Licht, wie wenig Originelles an allen diesen Erzählungen ist, wie Mohammed immer nur nacherzählt und entweder trübe Quellen hat (erst jüdische, später auch christliche) oder sie missversteht”]. *Ibid.*, p. 97.

³⁴ [“The Muslims... still regard themselves as possessors of the special favour of God, and as Rulers of the world, preferred by Him to all other nations. In Egypt European influence, having been encouraged at court since the beginning of the present century, has greatly mitigated the arrogance of Muslims towards strangers; but in Syria the contrasts between the different sects are still very marked. El-Islam, being conscious here of having retained its hold on the bulk of the population, displays unmasked its true fanatical spirit, and thus renders itself more interesting to the student of human nature”]. Bae-deker, *Palestine and Syria*, *op. cit.*, p. 86.

³⁵ Socin, *op. cit.*, p. 91.

las diferencias dogmáticas y comparar los usos y costumbres de los musulmanes, midiéndolas desde su perspectiva cristo-europea en la cual católicos y protestantes son jerarquizados como superiores, lo que incluye también su perspectiva sobre los judíos. Lo anterior es muy claro cuando Socin habla del trato que las mujeres reciben en cada una de estas religiones:

El que las mujeres sean tratadas como una mercancía es una vieja usanza en el Oriente y el mayor error del Islam, aunque la posición de la mujer entre los cristianos orientales y los judíos solo es un poco mejor.³⁶

Pero esta jerarquía es vista también como una suerte de estadios de las sociedades: “El viajante se dará cuenta fácilmente de que los hábitos que los locales aceptan como verdaderos en mucho se asemejan a aquéllos que se encuentran en el Antiguo y Nuevo Testamentos”.³⁷ Socin despliega una concepción del devenir histórico donde el catolicismo y el protestantismo pertenecen a sociedades más desarrolladas, en tanto que en la práctica han actualizado los viejos dogmas; las mujeres, por ejemplo, gozan de una mayor libertad de la que cualquier mujer en el Oriente puede gozar.³⁸ Las concepciones de Socin influyeron fuertemente en las ediciones hechas por su pupilo, Immanuel Benzinger, quien también decidió señalar las “fallas” de los ortodoxos y judíos en cuanto al rol de la mujer, quien es tratada prácticamente como “esclava”. Sin embargo, atribuye estos errores a la antigua in-

³⁶ [“Dass die Frau wie eine Waare behandelt wird, ist uralte hergebrachte Sitte des Orients und der größte Fehler des Islâm, obwohl die Stellung der Frau bei den orientalischen Christen und Juden wenig besser ist”]. *Ibid.*, p. 100.

³⁷ [“Der Reisende wird leicht die Bemerkung machen, dass die Sitten, welche er bei den Landeseinwohnern wahrnimmt, in vieler Beziehung denen gleichen, die uns im alten und neuen Testament entgegentreten”]. *Ibid.*, p. 105.

³⁸ [“Eine Frau würde sich für beschimpft halten, wenn man ihr zumuthete, mit der Freiheit aufzutreten, welche die Frauen in Europa geniessen”]. *Ibid.*, p. 100.

fluencia de la poligamia oriental.³⁹ Con ello, Benzinger posiciona definitivamente la superioridad de Occidente sobre el Oriente, pero también se postula una correlación entre el buen trato de la mujer y el del débil o colonizado.

Cuando Albert Socin decidió retirarse de la vida académica, su alumno Immanuel Benzinger asumió el rol de editor de la *Guía Baedeker*, tarea que desempeñó desde la tercera edición de 1891 y hasta la séptima en 1910. La introducción escrita por Socin se mantuvo en lo esencial, aunque a diferencia de su maestro, Benzinger no solo visitó Jerusalén, sino que también vivió ahí casi 11 años (1901-1912), por lo que en sus ediciones se documentan puntualmente los cambios de la ciudad, tanto por la ya mencionada llegada de colonos alemanes, como por el incremento de la población judía. Sin embargo, a pesar su puntualidad en cuanto a los datos estadísticos y la documentación de cómo la ciudad de Jerusalén comenzaba a crecer extramuros, Benzinger también consideraba que el contacto entre Occidente y Oriente beneficiaba principalmente al segundo, gracias en especial a las colonias alemanas.⁴⁰

A pesar del conocimiento de primera mano de la diversidad de la población judía, sorprende que Benzinger conservara algunos comentarios de Socin que hacían tabla rasa de dicha población, enunciando, por ejemplo, que el judío español tenía un aspecto más cuidado que el del sucio polaco.⁴¹

³⁹ [“Mit der Polygamie steht die altorientalische Anschauung in Verbindung, dass die Frau ein untergeordnetes Wesen sei; daher wird wie vielfach und zwar auch bei den orientalischen Christen und Juden als Ware, als Sklavin betrachtet”]. Baedeker, *Palästina* (1891), p. xcix.

⁴⁰ [“Unter der türkischen Herrschaft ist die wirtschaftliche Entwicklung des Landes beständig zurückgegangen; erst in den letzten Jahrzehnten hat sie sich, besonders in Palästina, wieder gehoben, vor allem durch den Einfluss der deutschen und anderen Fremdenkolonien”]. Baedeker, *Palästina*, *op. cit.* (1904), p. xlix-l.

⁴¹ [“Der spanische Jude unterscheidet sich durch ein gepflegteres und freieres Äußere vorteilhaft von dem schmutzigen polnischen”]. Socin, *op. cit.*, p. 193.

En todo caso, llama la atención que ninguno de estos autores mostrase interés en lo que hoy sería considerado patrimonio intangible, no hay recomendaciones de platillos locales o descripciones de fiestas y tradiciones. El viajero es invitado a recorrer Palestina compartiendo la mirada del experto que califica, mide y jerarquiza tanto espacios como personas y sus conductas.

4. CONCLUSIÓN

Hasta el inicio del siglo XIX, constituía una práctica común el que aventureros europeos escribiesen y publicasen las memorias de sus viajes para compartir con el mundo occidental sus experiencias, emociones e impresiones respecto a los paisajes, culturas y religiones observadas.

Al final de siglo, una industria editorial renovada había elaborado con éxito una literatura mucho más pragmática: la guía de viaje. En contraste con las memorias, las guías de viaje intentaban dar recomendaciones puntuales para facilitar la jornada de los viajeros, haciéndola de hecho menos intrépida y más segura. A este proceso había contribuido no solo el desarrollo de modernos medios de transporte, sino también sucesos políticos como la reforma y consecuente apertura del imperio otomano, de lo cual tanto los europeos como estadounidenses tomaron ventaja, al menos hasta el inicio de la Gran Guerra.

La *Guía Baedeker* fue una de las muy exitosas guías de viaje publicadas principalmente en Inglaterra, Alemania y Francia. La descripción de los paisajes inspiró al mismo Jules Verne, pero fueron las rutas, mapas y planos los que convencieron a una mayor audiencia que incluyó lectores ávidos, exploradores científicos, misioneros religiosos e incluso militares expedicionarios. El hecho de que tanto Karl Baedeker como sus hijos contrataron especialistas para escribir las guías fue una de las claves de su éxito y su reconocimiento como libros objetivos y certeros.

En el caso específico de la guía para Palestina y Siria, Fritz Baedeker mostró un mayor compromiso e interés, no solo al contratar dos orientalistas para su edición, sino también al financiar sus viajes para explorar la zona e incluso editando él mismo la versión inglesa de la guía y participando directamente en la DVEP como miembro y como editor de su anuario. Todo esto tuvo definitivamente un impacto en la forma en que el Medio Oriente fue descrito, así como en las múltiples impresiones y ediciones en alemán, inglés y francés desde 1875 hasta 1912.

Por tanto, la guía de viaje de *Baedeker* para Palestina y Siria ofrece una ventana a un contexto decimonónico donde la ciencia en desarrollo es crucial para la exploración de nuevas regiones, se trata de elaborar una forma sistemática de conocimiento aplicable a todo, incluso a los llamados “lugares santos”. Los editores de la guía nos permiten ver algunas concepciones orientalistas que establecen una distinción entre el pasado glorioso referido en la Biblia y el presente visto como caótico y poco confiable. Las concepciones sobre la población árabe y turca, así como la crítica al Islam, revelan el poco interés por ellos, más allá de su relación con el mundo cristiano. La guía se ofrece a aquel viajero que busca conocer vestigios pero que necesita conocer de antemano las reglas de juego de los “orientales”. Por tanto, el conocimiento del otro es instrumental. En ese sentido, la guía nos ofrece un vistazo a un momento crucial en el desarrollo del conocimiento sobre Oriente Medio, mismo que se desenvuelve en un contexto de cambio en las relaciones con el Imperio Otomano.

Asimismo, los silencios también nos revelan concepciones del mundo, pues al hacer tan poca referencia a la intervención de facto de potencias europeas, se establece una suerte de naturalidad imperialista justificada por la necesidad de acabar con los déspotas de Medio Oriente, como se refieren al gobernador de Egipto, apoyados en el discurso –medieval, sí– de la protección de los lugares santos.

Por otro lado, es claro el poco interés por aspectos más puntuales de la vida en Palestina, por ejemplo, no se invita al viajero a

probar su comida o bebida que, en general, son descritos como de mala calidad. El espacio es separado de la población, convirtiéndose en el lugar de la visita o expedición europeas. La geografía, al igual que la flora, fauna, poblaciones y religiones son todas clasificadas y jerarquizadas. Al hacerlo, la vida es desarticulada y nos encontramos frente a un espacio reconfigurado para el turista-observador, a manera de una escenografía predispuesta para satisfacer sus intereses.

A pesar del múltiple número de ediciones, es difícil medir el impacto de la guía de viajes de Baedeker entre sus lectores. No podemos encontrar a viajeros decimonónicos que visitaron Palestina acompañados únicamente por su guía de viaje. Tampoco podemos asumir que los viajeros realmente creían en la falta de lealtad o en el infantilismo de los adultos árabes viviendo en la región. De tal suerte que la recepción solamente puede ser probada de manera parcial. No obstante, podemos identificar al tipo de lector que ambos orientalistas Socin y Benzinger tenían en mente al escribir su guía. Es claro que ambos escribían para un viajero que buscaba conocer los días gloriosos de Palestina y Siria a través de sus monumentos y sus sitios arqueológicos y religiosos. Se trata de un viajero que necesitaba información práctica para ahorrar tiempo y dinero, un viajero que demandaba contar con rutas planeadas alrededor de las principales atracciones, así como con comentarios y consejos sobre los lugares a evitar. El lector también quería información puntual sobre la flora, fauna, el clima, la población y las situaciones sociales, pero en cambio, se interesaba poco por la política o la economía de la zona. Sin importar la afiliación religiosa del lector, este viaje no era concebido como una peregrinación y por ello, se recomendaba por igual visitar templos judíos, musulmanes o cristianos. Finalmente, la característica más importante del lector es que podía o no visitar el Levante, puesto que la supuesta objetividad hacía de la *Guía Baedeker* una fuente y un reporte.

Al respecto, cabe decir que la búsqueda de objetividad implicaba de hecho un contraste entre un observador activo y un

sujeto pasivo observado, sin voz en el reporte final sobre su vida, su lenguaje y su forma de interactuar con otros sujetos. La falta de voz se reflejaba no solo en la forma en que el investigador habla sobre el nativo, sino también en el hecho de que su propio testimonio es considerado como no científico y por ello es ignorado. Mientras que la postura objetiva era una de las demandas epistemológicas a las humanidades y ciencias sociales, su aplicación en un libro de viaje es dramática. El científico es remplazado por el viajero que se asume como observador tanto del paisaje como de las poblaciones locales, concibiendo su interacción con los “orientales” como inevitable e indeseable.

En este sentido, dos conceptos han sido fundamentales para comprender el marco intelectual de los escritores de la *Guía Baedeker*. El primero ha sido el de imperialismo cultural: las concepciones sobre un mundo dividido entre una proeza imperialista y una predisposición a ser colonizado también influyeron en la forma en que los científicos sociales concebían su propio análisis. En segundo lugar, el concepto de informante nativo: el científico toma el lugar del nativo y asume que sus observaciones reflejan mejor la sociedad del colonizado. Al ser difundidas estas concepciones, no solo entre reportes y expediciones científicas, sino también en novelas y guías de viaje, hicieron de la actividad turística una suerte de tarea imperialista, positiva para el conocimiento y desarrollo de las sociedades visitadas.

Con respecto a los conceptos de identidad y alteridad, la guía nos muestra relaciones complejas. Si las identidades tienen múltiples niveles, evidentemente las alteridades también. Los cristianos ortodoxos, los del rito oriental, los católicos y protestantes son descritos como parte de un mismo conjunto unido bajo una identidad cristiana, las diferencias se muestran como pequeñas, son más similares a “nosotros”. Los “orientales”, principalmente definidos en la guía por los musulmanes, se encuentran descritos en el espectro opuesto y Socin se permite comentarios sobre su inteligencia, su espiritualidad y hasta sobre la poca originalidad del dogma.

Es de notar que la guía sirve también como un doble espejo, pues no solo expresa concepciones europeas sobre Oriente, sino también concepciones europeas sobre lo que se cree que los “orientales” piensan de Europa, una doble asunción que separa y opone discursivamente dos mundos, en donde la religión juega un papel central –para unir, para distinguir– y que, a pesar de pretender comprenderse desde el punto de vista científico, mantiene una compleja y evidente inequidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Baedeker, Fritz (ed.). *Palestine and Syria. Handbook for travelers*. London, Dulau and Co., 1876, 610 pp.
- _____. *Palästina und Syrien, Handbuch für Reisender*, 2 ed. Leipzig, Baedeker, 1880, 517 pp.
- _____. *Palästina und Syrien, Handbuch für Reisender*, 6 ed. Leipzig, Baedeker, 1904, 395 pp.
- _____. *Palestine and Syria with routes through Mesopotamia and Babylonia and the islands of Cyprus. Handbook for travelers*. 4 ed. London, Dulau and Co., 1912, 462 pp.
- Gudova, I. V. “Cultural Imperialism: A Concept and a Phenomenon”, en *Facets of Culture in the Age of Social Transition*. <https://knepublishing.com/index.php/KnE-Engineering/article/view/3601/7516#info> (acceso el 21 de mayo de 2021).
- Günther, Peter. *Indien in Baedeker-Reiseführern*. Tesis de Maestría. Universidad de Viena, 2008.
- Hübner, Ulrich. “Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas: seine Vorgeschichte, Gründung und Entwicklung bis in die Weimarer Zeit”, en *Palaestina exploranda*. Wiesbaden, 2006, pp. 1-52. (Trabajos de la Deutschen Palästina-Vereins, 34).
- Kirchhoff, Markus. “Deutsche Palästinawissenschaft im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts: Die Anfänge und Programmatik des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas”, en Dominique Trimbur (ed.), *Europäer in der Levante. Zwischen*

- Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert)*. München, R. Oldenburg, 2004, pp. 31-55.
- Lavaur, Luis. “El Baedeker y su siglo (1839-1939)”, *Estudios Turísticos*, núm. 26, 1970, pp. 15-53.
- Leonard, Philip. “‘In the Shadow of Shadows’: Spivak, Misreading, the Native Informant”, en *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory*. New York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 103-126.
- Mains, Susan P. “Imperialism, Cultural”, en Rob Kitchin y Nigel J. Thrift, *International Encyclopedia of Human Geography*, vol. 4. Amsterdam, Elsevier, 2009, pp. 322-329.
- Pappé, Ilan. *Historia de la Palestina Moderna*. Madrid, Akal, 2007, 480 pp.
- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, Fondo de Cultura Económica, 2010. 471 pp.
- Preissler, Holder y Daniel Kinitz, “Arabistik”, en Franz Häusser (ed.), *Geschichte der Universität Leipzig*, 1409-2009, vol. 4, 2009, p. 422.
- Sultan’s Gift to the Kaiser, *San Francisco Call*, vol. 84, núm. 155, noviembre, 1898, p. 9.
- Said, Edward. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona, Penguin Random House, 2018.
- . *Orientalismo*, 2nd ed. Barcelona, De Bolsillo, 2008. 510 pp.
- Socin, Albert. *Reisehandbuch Palestine und Syrien*. Leipzig, Baedeker, 1875, 586 pp.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Akal, 2010, 415 pp.
- Statuten des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästina’s, *Zeitschrift des Deutschen Palaestine-Vereins*, vol. 1, 1878. pp. 1-2.

Filmar los márgenes del Estado: la rebelión de Tomóchic y su representación en el México echeverrista

Israel Rodríguez*

Durante los últimos años del echeverrismo, la industria del cine mexicano, que atravesaba por un importante proceso de renovación y que se encontraba ya bajo el control del gobierno, produjo varias cintas en las que se realizó una amplia revisión de la historia nacional. En esa revisión, la caracterización del régimen porfirista y de la Revolución mexicana ocuparon un lugar principal. Aunque el contenido de estas cintas era sin duda el producto de complejas negociaciones entre las propuestas creativas de sus autores, los límites impuestos por las oficinas de censura, las exigencias comerciales de compañías distribuidoras y las necesidades políticas del régimen priista, es en varias de las cintas producidas durante aquellos años donde más claramente se percibe la apuesta gubernamental de revisión histórica emprendida en ese tiempo.

Dentro del *corpus* de cintas producidas a mediados de los setenta como parte del proyecto filmico oficial, la película *Longitud de guerra*, del creador chihuahuense Gonzalo Martínez, se presenta como uno de los ejemplos más claros de este fenómeno. Filmada en 1975 como parte del último impulso oficial de producción filmica, la cinta que rescata el episodio histórico de la masacre de

* Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM.

Tomóchic puso además en el centro del debate, la relación entre las comunidades periféricas y el Estado nacional, uno de los temas más importantes para un régimen que en aquel momento llevaba adelante varios proyectos con los que intentaba reconstituir su hegemonía en los márgenes territoriales y simbólicos.

El presente trabajo realiza una lectura de las condiciones de producción, de los contenidos temáticos y de la recepción de esta cinta. El objetivo principal de este trabajo es contribuir, a partir del análisis de un caso particular, al debate sobre la compleja relación entre representación fílmica, revisión histórica y ejercicio del poder político.

1. SOBRE LOS MÁRGENES DEL ESTADO

Hasta hace medio siglo, los historiadores seguían convencidos de que escribir las historias de las naciones significaba atender únicamente lo acontecido en el centro político y geográfico de éstas. Todo lo que ocurría en las orillas era información residual y su importancia en la historia política parecía mínima. Aunque desde los años sesenta los espacios marginales ocuparon cada vez más la atención de la historia social, para la historia política los bordes eran generalmente zonas de silencio.¹ La historia política, entendida generalmente como la historia de la administración del Estado y de los grupos que ejercían el poder o que se lo disputaban, sólo se interesaba por los márgenes en tanto límite del espacio dominado y lugar de contacto entre dicho Estado y la otredad, entre fieles y gentiles, entre nacionales y extranjeros, entre la civilización y la barbarie, entre el orden y el caos.²

Sin embargo, como afirma el antropólogo Talal Asad, más que en los núcleos centrales, es en los márgenes donde se debate

¹ Jean-Claude Schmitt, “La historia de los marginados”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (comps.), *La nueva historia*, Bilbao, El Mensajero, 1988, p. 400.

² *Ibid.*, p. 405.

tanto la hegemonía política de un grupo dentro del Estado como la existencia misma de éste.³ Si entendemos el Estado no como una organización estática, sino como un proceso histórico en el que una o varias comunidades humanas conviven, negocian o se enfrentan dentro de un complejo espacio político-institucional de dominación y de reproducción social y material,⁴ los márgenes de este entramado territorial, político e institucional se muestran como el espacio por excelencia en el que el Derecho y el orden se ponen en juego.

Y es que, como anotaron Veena Das y Deborah Poole, y como ha estudiado ampliamente James Scott, es en estos espacios liminares donde la creatividad de las comunidades se hace presente, donde las formas alternativas de organización económica y de imaginación política son ensayadas o directamente instituidas, deslegitimando en el discurso y en la práctica tanto la hegemonía de un régimen como la existencia de la institución estatal.⁵ Por ello, es en los márgenes, lugares físicos o simbólicos en los que el Estado se evidencia como un proyecto siempre inacabado, donde su existencia debe ser constantemente enunciada, donde el orden institucional necesita manifestarse de forma más contundente y donde, invocando la existencia de lo salvaje, lo vacío y lo caótico, un régimen se presenta como protector del conjunto social.⁶

Este continuo proceso de construcción estatal, apunta también Talal Asad, es esencialmente autoritario. La ambigüedad de los espacios marginales atenta contra el Estado porque este

³ Talal Asad, “Dónde están los límites del Estado”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27, 2008, p. 60.

⁴ David Chávez, “The Eagle and the Serpent on the Screen: The State as Spectacle in Mexican Cinema”, *Latin American Research Review*, vol. 45, núm. 3, 2010, p. 116, n. 1.

⁵ Veena Das y Deborah Poole, “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27, 2008, p. 34; James Scott, *The Art of Not Being Governed*, New Haven, Conn., London: Yale University Press, 2011, *passim*.

⁶ Das y Poole, *op. cit.*

debe distinguir claramente lo que está fuera e imponer la ley a quienes están dentro. Más allá de la teoría liberal de la ciudadanía voluntaria, en los Estados “la autoridad es siempre anterior al acto de sumisión, sea ésta por consenso o coerción”. Por ello, el (re)establecimiento constante de los límites del Estado y el continuo llamado a la ley y al orden en estos espacios no puede ser más que un acto de arbitrariedad. La pertenencia al Estado nunca es opcional.⁷

El México de los años setenta se presenta como un ejemplo claro de la forma en que, en esos espacios y frente a esos sujetos liminares, la burocracia estatal se esforzó, por todos los medios y como nunca antes, por asegurar el control político.⁸ Pocos momentos como el régimen echeverrista se muestran tan claramente como un intento retórico y paradigmático del Estado por llegar a aquellos espacios políticos, sociales o geográficos donde en las últimas dos décadas había perdido presencia o a los que nunca había podido (o no había querido) llegar. Aunque, como afirmaron hace algunos años Ariel Rodríguez Kuri y Renato González Mello, durante el siglo xx, el régimen priista buscó con mayor o menor éxito administrar los márgenes y la disidencia,⁹ en los años setenta particularmente, mediante un amplio abanico de prácticas de cooptación, coerción o represión. Reposicionar la presencia del Estado y la hegemonía del régimen en los márgenes se volvió una verdadera obsesión.

Por supuesto, esto respondía a un fenómeno mundial en el que los espacios marginales se habían convertido en un centro político a nivel nacional e internacional, pues entre los años cincuenta y setenta, a la luz de fenómenos como la independencia argelina o la revolución cubana, todo mundo parecía estar con-

⁷ Asad, *op. cit.*, p. 62.

⁸ Una visión amplia de este debate en Das y Poole, *op. cit.*, p. 34.

⁹ Ariel Rodríguez Kuri y Renato González Mello, *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, p. 711.

vencido de que las revoluciones vendrían de los márgenes.¹⁰ En América Latina, por ejemplo, desde la década de los sesenta el término “marginal” comenzó a ser utilizado para designar, no a los grupos o países “atrasados”, sino a aquellos que padecían, desde la periferia, las consecuencias del proceso modernizador y de concentración de riqueza que caracterizaba a la llamada edad dorada del capitalismo y que, por lo tanto, llevarían adelante la lucha contra el imperialismo y contra las élites nacionales. Los habitantes de los márgenes eran, pues, los nuevos sujetos impulsores del cambio social, y por ello se convirtieron en una importante preocupación para los regímenes estatales y en el principal objetivo de los grupos de disidentes y opositores.¹¹

Quizá por ello fue que, en las producciones del cine echeverrista, las imágenes de estos espacios liminares y de los sujetos que los habitaban inundaron las pantallas. Los mineros anarquistas de la Araucanía chilena (*Actas de Marusia*, Miguel Littín, 1975), los seris de la isla Tiburón (*Los que viven donde el viento sopla suave*,

¹⁰ Una genealogía mínima del estudio del término “marginal” y, sobre todo, de su uso en América Latina debe comenzar sin duda con el texto clásico de Gino Germani, “Aspectos teóricos de la marginalidad”, *Revista Paraguaya de Sociología*, núm. 23, 1972, e incluir también el revelador texto de Veronika Bennholdt-Thomsen y Anneliese Garrido, “Marginalidad en América Latina. Una crítica de la teoría”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, núm. 4, 1981. En fechas más recientes, Andrea Delfino realizó un seguimiento historiográfico puntual del itinerario del concepto en la teoría latinoamericana. Véase Andrea Delfino, “La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad”, *Universitas Humanística*, núm. 74, 2012.

¹¹ La caracterización clásica de esta era dorada del capitalismo en Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1997, cap. 9, “Los años dorados”; Delfino, *op. cit.*, p. 23. La idea de la periferia marginal como espacio revolucionario ha sido ampliamente estudiada. Para una revisión profunda de este fenómeno en el ámbito internacional, véanse Christoph Kalter, “A Shared Space of Imagination, Communication, and Action: Perspectives on the History of the ‘Third World’”, en *The Third World in the Global 1960s*, New York, Berghahn Books, 2013, pp. 24-31; Gilbert Rist, *The history of development*, 2008, p. 140; Arif Dirlik, “Foreword. The Third World in 1968”, en *The Third World in the Global 1960s*, New York, Berghahn Books, 2013, p. xii.

Felipe Cazals, 1973), los lacandones de Chiapas (*Cascabel*, Raúl Araiza, 1976), los imaginarios pobladores de San Garabato (*Calzonzin inspector*, Alfonso Arau, 1974), los fanáticos habitantes de San Miguel Canoa (*Canoa*, Felipe Cazals, 1975) o los insumisos pobladores de Tomóchic (*Longitud de guerra*, Gonzalo Martínez, 1975) se convirtieron en los principales protagonistas del proyecto cinematográfico oficial. Desde cintas tempranas, como *El castillo de la pureza*, hasta las realizadas hacia el final del sexenio, como *Longitud de guerra*, el tema de las acciones y las violencias sociales ejercidas fuera del control estatal se convirtió en una obsesión de la industria fílmica mexicana.

En el cine patrocinado por el régimen, sobre todo al final del sexenio echeverrista, la ausencia del Estado parecía una de las principales preocupaciones. Sin embargo, de entre todas las cintas producidas *Longitud de guerra* es la que parece sintetizar mejor esta retórica y en la que se muestran más claramente dos de las principales características del discurso político del régimen echeverrista: la enunciación desde el poder de la existencia de grupos que intentan ejercer su acción política al margen del Estado y la fatídica imposibilidad de llevar adelante dicha acción.

2. DE TOMÓCHIC A LONGITUD DE GUERRA

En octubre de 1892, tras varios meses de tensión política y religiosa, los batallones noveno y undécimo del ejército mexicano arrasaron casi por completo el pueblo de Tomóchic, una pequeña población del municipio de Guerrero enclavada en la Sierra Madre Occidental. La mayoría de los hombres y varias de las mujeres del pueblo murieron combatiendo al ejército o fueron fusilados tras la rendición. Con aquella matanza, el régimen porfirista y el gobierno estatal pretendían poner fin de manera definitiva a una aparente rebelión en la que se combinaban elementos religiosos con desacatos al poder civil.

Si bien la matanza de Tomóchic se configuró posteriormente en la historiografía nacional como uno de los primeros indicios de la descomposición del régimen de Porfirio Díaz y, por lo tanto, como un importante antecedente de la Revolución mexicana, hoy sabemos que lo ocurrido con aquel pueblo no era excepcional. El gran historiador Paul Vanderwood ha demostrado ya que durante prácticamente toda la segunda mitad del siglo XIX, las convulsas tierras del valle de Papigochi vivieron pocos días de paz.¹² Entre el final de la guerra de los colonos chihuahuenses y los apaches del norte y los constantes intentos del gobierno mexicano por controlar y fiscalizar la zona, los habitantes de aquella región habían pasado varias generaciones con las armas en la mano, negociando o guerreando con pueblos y gobiernos durante décadas.

La matanza de Tomóchic estaba condenada a ser un episodio más de imposición gubernamental registrada en la larga lista regional de agravios recibidos. Sin embargo, la presencia en el noveno batallón de Heriberto Frías, un joven con más vocación literaria que militar, rescató la trágica historia y la dio a conocer a la opinión pública. Publicada en 42 entregas en el diario *El Demócrata*, la novela *Tomóchic* llamó la atención entre los habitantes de las ciudades sobre los trágicos hechos ocurridos en la sierra de Chihuahua e impregnó a este episodio desde muy temprano del carácter de estoicismo con el que pasó a la historia. Aunque la novela de Frías tuvo buena acogida en su publicación original y, sobre todo, tras el triunfo revolucionario que configuró a Tomóchic, junto con Cananea y Río Blanco, como antecedentes de la lucha contra el régimen de Díaz, durante el siguiente medio siglo, la historia de la resistencia y destrucción de los tomochitecos había quedado prácticamente en el olvido hasta que, en 1975, con el generoso patrocinio del régimen echeverrista, el director de

¹² Paul Vanderwood, *Del púlpito a la trinchera: el levantamiento religioso de Tomóchic*, México, Taurus, 2003, pp. 41-49.

cine Gonzalo Martínez decidió llevar a la pantalla grande aquel episodio en la magna producción *Longitud de guerra*.

Coproducida entre la empresa estatal Conacine y la nueva compañía DASA Films (integrada ésta por los directores consentidos del régimen echeverrista), *Longitud de guerra* se filmó durante ocho semanas en distintas locaciones del estado de Chihuahua como Creel, las Barrancas del Cobre y, por supuesto, el pueblo de Tomóchic. Dicho esfuerzo de producción, que incluyó el desplazamiento de un gran número de personal y tecnología a los complicados territorios chihuahuenses, elevó los costos de la cinta a más de 19 millones de pesos, es decir, casi cuatro veces más dinero del promedio gastado por el Estado en otras producciones. *Longitud de guerra* se convirtió por ello en la cinta más cara del cine mexicano hasta ese momento.¹³ Aunque el costo de esta cinta resultaba excepcional vista a la luz de la historia de la producción cinematográfica mexicana, no lo era en el contexto político de finales del echeverrismo, cuando los presupuestos filmicos parecían ilimitados.¹⁴

Longitud de guerra narra la crónica de una muerte anunciada. Tras una larga secuencia en la que, a manera de prólogo, se muestra cómo Joaquín Terrazas (Mario Almada) gana la guerra contra los apaches provenientes de Arizona, la cinta narra la forma en que varias circunstancias se conjugan fatalmente contra los descendientes de los norteros que defendieron, civilizaron e hicieron productiva aquella región. La lejanía geográfica y la auto-

¹³ Rodolfo Echeverría, *Cineinforme general de la actividad cinematográfica de Banco Nacional Cinematográfico S. A. y sus filiales*, México, Banco Nacional Cinematográfico, 1976, p. 57.

¹⁴ Durante los últimos años del proyecto cinematográfico echeverrista, las cintas en las que se plasmó la revisión histórica exigida desde la presidencia recibieron del Banco Nacional Cinematográfico presupuestos tres o cuatro veces mayores al que obtenía el promedio de las películas financiadas. Si para la mayor parte de las cintas del periodo el promedio de dinero otorgado era de 2 millones de pesos, producciones como *Las fuerzas vivas*, *Actas de Marusia*, *Mina: vientos de libertad*, *Longitud de guerra* o *Nuevo Mundo* fueron beneficiadas con créditos que, en promedio, ascendían a los 15 millones. *Ibid.*, pp. 51-60.

suficiencia económica habían configurado al pequeño pueblo de Tomóchic como un idílico espacio en relativa autonomía de toda institución religiosa o estatal. En el universo local de Tomóchic, los integrantes de la comunidad se han visto obligados a ocupar los espacios que el clero o la burocracia estatal no han logrado cubrir: administran justicia, organizan el trabajo, imparten los sacramentos, etcétera. En ese contexto dos hechos se conjugarán y llevarán a los tomochitecos, lenta pero inevitablemente, a desconocer toda autoridad y a proclamar que sólo obedecerán la voluntad suprema de dios: por un lado, los insultos proferidos por el cura visitante contra el culto regional a Teresa Urrea, la santa de Cabora, que parecía extenderse en los estados de Sonora y Chihuahua y que ponía en entredicho la autoridad de la Iglesia católica; por otro lado, la colusión entre el poder económico, representado por los empresarios mineros extranjeros, y el poder político, personificado tanto por el gobernador del Estado como por el jefe político de la zona, progresivamente van reduciendo el complejo universo social a un enfrentamiento entre el pueblo y las autoridades.

Si bien en la historia presentada por Gonzalo Martínez la confrontación con la Iglesia por la deformación local del dogma católico o con el gobierno por haber enfrentado al presidente seccional son el origen del antagonismo, en realidad el motivo tanto de la resistencia del pueblo como de la brutal represión es más abstracta que material y se encuentra en el terreno simbólico. La suerte del pueblo se debate entre la necesidad estatal del control y en la negativa del pueblo a manifestar abiertamente su sumisión. De este modo, la cinta se articula dramáticamente como la imposibilidad progresiva de conciliar autonomía local y poder central. Conforme avanza la cinta y la represión parece inminente, autoridades locales insisten en que pueden detener al ejército si los habitantes del pueblo manifiestan su obediencia a los poderes civil y religioso. Sin embargo, la esperada subordinación nunca llegará y, como consecuencia, los últimos minutos

de la cinta mostrarán con lujo de detalle el sangriento castigo de este pueblo.

Longitud de guerra se convirtió, hacia el final del sexenio, en la última cinta en repetir un esquema narrativo que había ya demostrado su eficacia comercial y política dentro del nuevo cine latinoamericano al que la industria mexicana deseaba asimilarse: el esquema de la represión inevitable. De este modo, la cinta se sumaba a la larga lista de producciones latinoamericanas que, como *Caliche sangriento* (Helvio Soto, 1969) o *La Patagonia rebelde* (Héctor Olivera, 1974), se dedicaron a mostrar una y otra vez que el auge del capitalismo latinoamericano entre los siglos XIX y XX estuvo acompañado de violentos actos represivos ejecutados contra las comunidades periféricas de los distintos países de la región.

En este contexto, sin embargo, *Longitud de guerra* marca una distancia importante respecto a otras cintas latinoamericanas: la de Tomóchic no es una insurrección popular, sino la manifestación explícita de una autonomía intolerable en el discurso, pero ya existente en los hechos. Como en tantas otras películas producidas por el régimen mexicano (*Actas de Marusia*, *Cananea*, *La casa del sur*), la obra de Gonzalo Martínez jugaba con una doble imagen del Estado: mostrando, por un lado, los espacios en los que era comprensible su falta de legitimidad, pero también explicitando una imagen intimidatoria de aquello que ocurre cuando grupos o individuos se rebelan frente al control estatal.

En la cinta, la condición autónoma de los tomochitecos se presenta como algo natural, producto del alejamiento del centro político y de la historia de defensa territorial de los habitantes de esta sierra que, a lo largo de décadas, han desarrollado prácticas económicas, políticas y religiosas heterodoxas, lejos del dogma eclesástico y del control gubernamental. La primera secuencia de la cinta, en la que se muestra la negociación entre el general Joaquín Terrazas y el indio Jerónimo, pretende dejar claro de inicio que, en esa región, la legitimidad de la autoridad local se ha ganado a sangre y que no dimana del Estado central. En ese

ambiente, la figura del dirigente local Cruz Chávez (interpretado por Bruno Rey) adquiere cada vez mayor relevancia, pues, ante la ausencia de autoridades es éste quien realiza bodas o dirime querellas. Frente a su creciente figura, severa pero justa y comprensiva, la imagen del poder central parece cada vez más pequeña. La figura del cura visitante, autoritario y soberbio, pero a la vez incompetente, se corresponde con las de toda la cadena del poder civil donde el presidente seccional está coludido con el cacique local y donde el gobernador del Estado defiende los intereses de los mineros capitalistas. En el extremo de esta cadena, la representación de Porfirio Díaz a través de un telégrafo, instrumento por el cual se dictan las órdenes de aniquilar al pueblo de Tomóchic sin posibilidad de que el general encargado de esta misión pueda apelar dicho mandato, completa el cuadro de deslegitimación del poder.

Como en otras cintas de la época, en este contexto de autonomía se desarrollará un proceso que irá de la libertad al caos, una narrativa en la que la posibilidad de un espacio de imaginación política fuera del control estatal quedará cancelada de inmediato y por la fuerza. Desde que, al ser infructuosamente persuadidos por el jefe político para que reconozcan el poder estatal, los tomochitecos declaran, en voz de Cruz Chávez: “Sabemos y entendemos que en la sociedad debe existir un gobierno que la dirija, pero entre los que tenemos y seguimos padeciendo y no tener ninguno, preferimos lo último, ya no necesitamos de ustedes para regir nuestros actos y nuestras vidas”, la suerte está echada y no habrá marcha atrás.

3. NADA FUERA DEL ESTADO

Y es que para cualquier espectador que se basara únicamente en las producciones industriales del cine echeverrista, en los márgenes, fuera del control estatal, siempre terminaba reinando el caos. Como apuntó desde muy temprano Jorge Ayala Blanco en

sus críticas a *Canoa* y *Actas de Marusia*, y como anotó brillantemente Ignacio Sánchez Prado al analizar *Calzonzin inspector*, en el cine mexicano controlado para mediados de los setenta por el régimen echeverrista, la retórica de la masacre inevitable ejercida por el Estado contra las comunidades marginales obligaba a una lectura presentista.

El crítico Ayala Blanco, al analizar cintas como *Longitud de guerra*, *Actas de Marusia* o *Canoa*, denunció constantemente la retórica autoritaria del cine de producción oficial en el que, más allá de las causas justas de los masacrados o las condiciones concretas en las que se realizaban los actos de violencia estatal, el Estado se presentaba una y otra vez como el portador del orden y de la civilidad frente a comunidades al borde de la barbarie en las que impera el caos y la ignorancia.¹⁵

Fue en esta situación en la que se presentó uno de los grandes éxitos del cine echeverrista: la representación de la violencia en la historia. Aunque se presentaban al final alegorías o explicaciones que anunciaban que la revolución y el nuevo régimen habían terminado con aquellas situaciones, cintas como *Cananea*, *Longitud de guerra* o *Actas de Marusia* enfrentaron al espectador como nunca a la cruda visualidad de la violencia tanto ejercida por el Estado como permitida por su ausencia.

Por supuesto, el cine estatal de los setenta tuvo buen cuidado en colocar estas situaciones en lugares y tiempos seguros, lejos del presente echeverrista o del espacio controlado por el régimen. Así, el cine echeverrista mostraba, como lo había hecho desde 1947, *Río Escondido* (Emilio Fernández), el peligro social que representaba la ausencia del Estado y la autonomía de los sujetos periféricos, agentes antimodernos que debían ser superados en el México moderno. Ya desde los años ochenta esta constante fue advertida por el escritor Alberto Ruy Sánchez, quien en su hoy inconseguible libro *Mitología de un cine en crisis*, apuntó que:

¹⁵ Jorge Ayala Blanco, “Masacrofilia. La retórica de la masacre; la folclorización del sufrimiento”, *La Cultura en México, Siempre!*, 1193, 1976.

enunciar la violencia en tiempo pasado era para el poder echeverrista una manera de autenticar su hegemonía presente, pues las abundantes escenas de represión estaban sutilmente formuladas como algo que no puede ser obra del poder actual. El efecto buscado era simple: el público puede presenciar cruentas escenas de represión en la pantalla sin asociarlas jamás con la represión real desplegada a lo largo del país, porque la represión es obra de los Emisarios del Pasado, traidores populares en la Historia, y enemigos actuales del pueblo y del Estado [...], además, después del golpe militar en Santiago de Chile, el Estado mexicano encontró una fórmula ideológica que ilustraba bien los mecanismos de la demagogia de aquellos años. La única disyuntiva política era —según los intelectuales ligados al Estado— apoyar al gobierno o dejar que el fascismo llegara al país [...]. Así, representar la represión era una manera de demostrarle al público lo que pasaría si el Estado actual no era apoyado lo suficiente.¹⁶

Por ello, la violencia ejercida por el Estado en el cine echeverrista nunca es esperanzadora. Para los pobladores de Tomóchic, como para los mineros del norte chileno o para los estudiantes poblanos, no hay más que castigo y destrucción. Aunque las cintas estén dedicadas a estos pueblos, para ellos no habrá tampoco justicia, ni política ni cinematográfica. Los líderes de las insurrecciones populares contra el régimen, como en el caso de Cruz Chávez, constantemente terminan derrotados, solos e incluso enloquecidos. Aunque sus historias sean preludeo de la lucha revolucionaria, los hechos mostrados en la pantalla terminarán siempre como una lacerante lección de disciplina y como una consecuencia lógica de la forma en que el poder estatal al final logra restituir el orden y la gobernabilidad.

En su brillante lectura del cine de los setenta, Ignacio Sánchez Prado propone que el núcleo del cine echeverrista radica en la representación visual y narrativa de la ruptura del contrato social entre el Estado y la ciudadanía y en la marcada inexistencia del pueblo como sujeto político organizado. Para este autor, el cine

¹⁶ Alberto Ruy Sánchez, *Mitologías de un cine en crisis*, México, Premia, 1981, p. 96.

producido por el Estado, presentado como altamente politizado y como muestra de conciencia social, se funda, en realidad, “en la representación visual de la imposibilidad de la construcción de un sujeto colectivo organizado fuera del Estado”.¹⁷ Efectivamente, ya sea al hablar de la corrupción, de la revolución, de la explotación o de la efervescencia social, en estas películas el Estado siempre termina siendo el protagonista: corrupto, por momentos desdibujado o evadido, al final el Estado se presenta o restituye frente a un caótico pueblo que, descontento, violento, explotado o corrupto, es siempre incapaz de mostrarse como colectividad políticamente significativa.¹⁸ Al mismo tiempo, en muchas de estas películas, como en *Longitud de guerra*, los problemas sociales y las críticas son reorientados y depositados en la sociedad, generalmente ignorante, fanática, corrupta, violenta e incapaz de organizarse. Al mismo tiempo, frente a ese pueblo caótico, frecuentemente se presentó a un Estado que, aunque plagado de corrupción y fallas, figuraba como invencible, omnipresente y, en ocasiones, como única opción política posible para llevar adelante el cambio deseado.¹⁹

Aunque resulta obvio que estos códigos de representación de la violencia estatal no fueron resultado de un plan específico del Estado, sino de un complejo proceso de negociación entre las propuestas de los creadores, los deseos oficiales y los difusos límites de lo permitido por el sistema, no deja de resultar sorprendente que el gobierno mexicano de los años setenta inundara las pantallas con cintas que denunciaban la violencia estatal en el

¹⁷ Ignacio Sánchez Prado, “Alegorías de un cine sin pueblo: el cine echeverrista y la crisis del contrato social de la cultura mexicana”, *Chasqui*, vol. 44, núm. 2, 2015, p. 51.

¹⁸ *Idem*. Esta idea es también desarrollada por David Chávez, *op. cit.*, p. 133; y en Iris Pascual, “La reformulación del autoritarismo”, 2006, pp. 35-36.

¹⁹ Una revisión del discurso bonapartista del Estado mexicano en los años setentan en Soledad Loaeza, “México, 1968: los orígenes de la transición”, en *La transición interrumpida: México 1968-1988*, México, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 28.

pasado a la vez que llevaba adelante una sistemática política de represión de la disidencia en el presente. Sin embargo, la sorpresa disminuye y el fenómeno se explica al leer las declaraciones de Gonzalo Martínez que, al ser cuestionado sobre su obsesión por representar los conflictos políticos del pasado, contestó: “Creo que actualmente no existen ya conflictos sociales que valga la pena exponer”.²⁰

CONCLUSIÓN: EL CINE ECHEVERRISTA Y EL DEBATE POR LA HISTORIA

Aunque generalmente (y erróneamente) se asume que todo el cine producido durante el sexenio de Luis Echeverría estuvo determinado por el control estatal o por los impulsos presidenciales, en realidad la cronología y los procesos de la sujeción del cine a los designios oficiales es más compleja de lo que se piensa. Aun así, si podemos referirnos a algún periodo con el término “cine echeverrista”, este abarcaría, sin duda, los dos años comprendidos entre abril de 1975 y diciembre de 1976, es decir, la última etapa de un gobierno que durante cuatro años intentó renovar los temas y los mecanismos del cine industrial hasta que, en la recta final, decidió echar mano de la autoridad presidencial para salvar tal proyecto del fracaso y para imponer su agenda política como parte de las temáticas de sus películas.

En el terreno concreto del cine histórico ocurrió un fenómeno parecido. Aunque a lo largo del sexenio se filmaron varias películas sobre distintas etapas de la historia nacional, hasta 1975, la mayoría de estas cintas no eran encargos directos del régimen ni mucho menos visiones tradicionales de la historia oficial. Como botón de muestra, baste citar el enérgico reclamo que, en abril de 1975, en plena entrega de los Arieles, el propio Luis Echeve-

²⁰ “Gonzalo Martínez dice que recurre al pasado porque actualmente no existen conflictos que valga la pena exponer”, *Excélsior*, 4 de marzo de 1976.

rría hizo a los dirigentes del cine nacional, a quienes, dijo: “He pedido infructuosamente películas sobre los pintores muralistas de México, sobre los héroes de México, sobre la Revolución mexicana, sobre los grandes temas de nuestra historia; películas de profunda crítica social en donde se analicen, con gran sentido artístico, los problemas de la historia de México y se aporten soluciones para el pueblo. Hasta ahora no las he visto”.²¹

A partir de aquel reclamo y de las acciones oficiales emprendidas desde entonces,²² la visión oficial de la historia nacional permeó en el cine mexicano hasta apoderarse de él. No es de extrañar, pues, que la mayor parte de las cintas históricas, las que refieren las biografías de los grandes muralistas o reviven la épica revolucionaria se filmaran en las postrimerías de aquel sexenio.

Aunque es verdad que en las nuevas versiones filmicas de la historia los efectos de la apertura impulsada por el régimen eran evidentes, resulta también innegable que hacia el final de aquel sexenio, lo que se había promovido como una posibilidad de debate abierto y democrático terminó por consolidarse nuevamente como la repetición de una retórica oficialista que intentó por todos los medios demostrar la vigencia de la Revolución mexicana y del régimen que la representaba. De esta forma, hacia el final del echeverrismo, el régimen terminó llenando las pantallas, no de versiones plurales y libres de la historia nacional, sino de decenas de épicas tercermundistas ubicadas en distintos momentos del pasado.

En 1976, el crítico Jorge Ayala Blanco concluía su crítica de *Longitud de guerra* lanzando una serie de preguntas a los lectores de su columna semanal: “¿A quién pertenece la historia de México? —interrogaba el crítico—, ¿a los discursos del PRI? ¿A la nomenclatura de las calles? ¿A los fascículos coleccionables de

²¹ “Texto íntegro del discurso Luis Echeverría en la entrega de los Arieles el día martes 22 de abril de 1975” en *Sucesos para Todos*, 2189, mayo de 1975.

²² Para un análisis detallado, véase Israel Rodríguez, “Renovación filmica y autoritarismo en México, 1970-1976. Revisión a la idea del Estado cineasta”, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 58, 2022, pp. 115-124.

cualquier posfranquista editorial Salvat? ¿Al santoral laico de los libros de texto gratuitos? ¿A los tabiques elaborados por investigadores hormiguitas de El Colegio de México? ¿A los vicios institucionales y deformaciones sexenales, dependiendo de los cincuentenarios o centenarios? ¿O ahora a la geografía de la represión que elabora el cine echeverrista?”²³ Al lanzar esta pregunta, el férreo crítico llamaba una vez más la atención de los lectores para que se asumiera que la versión de la historia nacional depositada en el cine mexicano no era inocente ni fortuita, que jugaba en el espacio público y que pretendía imponer una visión particular del pasado, una visión en la que muchas veces se trataba de dejar claro, como ocurría en varias películas, y como se mostraba en *Longitud de guerra*, que nada era posible fuera del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Asad, Talal. “Dónde están los límites del Estado”, *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 2008.
- Ayala Blanco, Jorge. “Masacrofilia. La retórica de la masacre; la folclorización del sufrimiento”, *La Cultura en México, Siempre!*, 1193, 5 de mayo, 1976.
- _____. *La condición del cine mexicano*. México, Posada, 1986.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika y Anneliese Garrido. “Marginalidad en América Latina. Una crítica de la teoría”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, núm. 4, octubre-diciembre, 1981.
- Chávez, David. “The Eagle and the Serpent on the Screen: The State as Spectacle in Mexican Cinema”, *Latin American Research Review*, vol. 45, núm. 3, 2010.
- Das, Veeda y Deborah Poole. “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27, 2008.

²³ Jorge Ayala Blanco, *La condición del cine mexicano*, México, Posada, 1986, p. 183.

- Delfino, Andrea. “La noción de marginalidad en la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad”, *Universitas Humanística*, núm. 74, julio-diciembre, 2012.
- Dirlik, Arif. “Foreword. The Third World in 1968”, en Samantha Christiansen y Zachary Scarlett, *The Third World in the Global 1960s*. Nueva York/ Oxford, Berghahn, 2013.
- Echeverría, Rodolfo. *Cineinforme general de la actividad cinematográfica de Banco Nacional Cinematográfico S. A. y sus filiales*. México, Banco Nacional Cinematográfico, 1976.
- Germani, Gino. “Aspectos teóricos de la marginalidad”, *Revista Paraguaya de Sociología*, año 9, núm. 23, enero-abril, 1972.
- Gutiérrez, Pascual. “La reformulación del autoritarismo mexicano durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976). La política cinematográfica como ejemplo”, *Millars: Espai i història*, vol. 41, núm. 2, 2016.
- Hobsbawm, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica, 1997.
- Kalter, Christoph. “A Shared Space of Imagination, Communication, and Action: Perspectives on the History of the ‘Third World’”, en Samantha Christiansen y Zachary A. Scarlett (eds.), *The Third World in the Global 1960s*. New York, Berghahn Books, 2013.
- Loaeza, Soledad. “México, 1968: los orígenes de la transición”, en Ilán Semo *et al.*, *La transición interrumpida: México 1968-1988*. México, Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Pascual Gutiérrez, Iris. “La reformulación del autoritarismo mexicano durante la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976): la política cinematográfica como ejemplo”, *Millars. Espai i Història*, vol. 23, núm. 41, 2006, pp. 15-43.
- Rist, Gilbert. *The history of development: from Western origins to global faith*. Londres, Zed Books, 2008.
- Rodríguez Kuri, Ariel y Renato González Mello. “El fracaso del éxito, 1970-1985”, en *Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México, 2010.

- Rodríguez, Israel. “Renovación filmica y autoritarismo en México, 1970-1976. Revisión a la idea del Estado cineasta”, *Historia y Grafía*, año 29, núm. 58, enero-junio, 2022, pp. 87-131.
- Ruy Sánchez, Alberto. *Mitologías de un cine en crisis*. México, Premia, 1981.
- Sánchez Prado, Ignacio. “Alegorías de un cine sin pueblo: el cine echeverrista y la crisis del contrato social de la cultura mexicana”, *Chasqui*, vol. 44, núm. 2, 2015.
- Schmitt, Jean-Claude. “La historia de los marginados”, en Jacques Le Goff, Roger Chartier y Jacques Revel (comps.), *La nueva historia*. Bilbao, El Mensajero, 1988.
- Scott, James. *The Art of Not Being Governed*. New Haven, Conn., London, Yale University Press, 2011.
- Vanderwood, Paul. *Del púlpito a la trinchera: el levantamiento religioso de Tomochic*. México, Taurus, 2003.

Complot de mujeres o el retorno a lo primitivo: un acercamiento a la comunidad femenina en la isla de Cabo Verde en *Casa de Lava* (1994) de Pedro Costa

Lucrecia Arcos Alcaraz*

El verano de 1980, en el cine portugués, se erigió como una metáfora del relevo de Fernando Pessoa a Manoel de Oliveira; de la poesía al cine.¹ Los cineastas se centraron en decir, cuestionar la dictadura, nombrar la revolución, evidenciar sus secuelas. El objetivo era crear una transición entre la idea salazarista de Portugal y la nueva definición.

Unos años antes, en filmes como *O Mal-Amado*, de Fernando Matos Silva, se venía denunciando ya la guerra colonial, se comenzaba a hablar de la destrucción, del trastorno, de la herida. De aquí que algunos cineastas, en estas nuevas generaciones, decidieran centrarse en hablar de las colonias, *del lado de acá*. Destacan Manoel de Oliveira con *No, o la vana gloria de mandar* (1990) o Fernando Matos Silva en *Acto dos feitos da Guiné* (1980), donde muestra imágenes de la guerra colonial en Guinea Bissau.

Otros realizadores que osaron pronunciar la cuestión colonial en el cine fueron Alberto Seixas Santos (con, por ejem-

* Investigadora independiente.

¹ Cfr. Jacques Lemièrre, “Le cinema et la question du Portugal après le 25 avril 1974”, en *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, no. 80, 2005. Mémoires d’avril : 1974-2004, trente ans de la révolution des Oeillets au Portugal, p. 49.

plo, *Paraíso Perdido*, 1992) y António Reis (*Trás-os-Montes*, 1976), quien decidió alejarse del marcado carácter urbano que tuvo el cine posterior a la dictadura, para acercarse a los movimientos migratorios que estaban aconteciendo dentro del país. Así, Reis se centró en retratar una de las regiones más despobladas, la que dejaban atrás aquellos campesinos que migraban a la capital y al extranjero, Trás-os-Montes.

Posterior a la revolución fílmica que implicó el Cinema Novo, así como los filmes que rompieron con la producción portuguesa dominante, desde la década de los años sesenta, la generación que empezó a filmar en la década de 1980 y 1990 también se vio heredera, de cierta forma, de esa contestación y de esa ruptura. Entre ellos se encuentra Pedro Costa.

Pedro Costa es hoy el cineasta que mejor guarda la sabiduría del maestro António Reis: por la poética propia, por la exigencia formal, por el alejamiento de la narrativa tradicional, por la búsqueda de universos no cinematográficos, por la familia que fue adoptando como suya, lejos de la literatura y de la sociología, que tanto afectan al cine portugués.²

Como Alberto Seixas Santos y otros de sus predecesores, Costa también vivió un doble exilio: uno interno en el aparato cinematográfico y otro externo, en la búsqueda de reconocimiento al exterior de Portugal.³ Y, así como su maestro António Reis, quien decidió acercarse a las periferias y regiones despobladas, también Costa eligió mostrar, a través del cine, las implicaciones del día a día de inmigrantes o personas que “quieren irse, se han ido, han vivido el exilio, o se han exiliado de sí mismos”.⁴ Y en un deseo por alejarse de este carácter urbano tan marcado, también decidió retratar una región desolada, colonizada y fuer-

² Fausto Cruchinho, “Pedro Costa: Relações de Sangue”, *Portuguese Cultural Studies*, vol. 3, no. 1, 2010, p. 1.

³ Cfr. Jacques Lemièrre, “Le cinema...”, *op. cit.*, p. 58.

⁴ Pedro Costa en BFF: Interview with Pedro Costa @FNC2014. [https://www.youtube.com/watch?v=eAgJ0j4BH9A].

temente dañada e implicada en el régimen dictatorial salazarista: el archipiélago de Cabo Verde.

Para tal propósito, en el presente texto me centraré en el filme *Casa de Lava* (1994) con el objetivo de aportar elementos al estudio de la producción cinematográfica de Pedro Costa y, de manera particular, ampliar la gama de abordajes críticos en torno al filme, a partir de una indagación de sus dimensiones políticas, históricas y estéticas.

Es imperioso mostrar afinidades y convergencias no solo cinematográficas, sino sociopolíticas, entre las condiciones históricas de Cabo Verde y su relación con la memoria y la colonia, en y a través del cine, ya que el *clamor silencioso* de la gente marginal y oprimida junto con la que Pedro Costa realiza un trabajo de co-representación, nos atañe porque la naturalidad que en el presente ha cobrado la violencia en diversas regiones geográficas —favorecidas materialmente en grado diverso— se ha reproducido y repetido, una y otra vez, bajo lamentables condiciones de impunidad.

Casa de Lava abre con casi dos minutos de imágenes silentes, un montaje de erupciones volcánicas, fumarolas y las faldas de un volcán. Son imágenes de archivo del documental titulado *Erupção da Ilha do Fogo* (1951) del geógrafo Orlando Ribeiro. La cámara se mueve, hay cortes abruptos y explosiones. El minuto 2 irrumpe en el silencio ígneo con una sonata para viola,⁵ donde el ritmo acelerado de las cuerdas, los cambios bruscos de tono y las percusiones esporádicas inauguran la intranquilidad advertida en un primer instante por la imagen, reiterada, en seguida, por la música.

Luego, así como las imágenes iniciales preceden el sonido, este cumple una función análoga y preludia un segundo montaje introductorio: cinco mujeres y una niña. Antes de ver sus rostros, vemos a la niña de espaldas, frotándose la cara, y a una

⁵ Paul Hindemith, Sonata para Viola Solo No. 1, Op. 25 – 3. Rasendes Zeitmaß Wild. Tonschönheit ist Nebensache.

de las mujeres, también de espaldas, inmóvil, con las manos cruzadas en la parte posterior. Después vienen los rostros. Todas están filmadas en planos medios cortos, al atardecer, con la mirada perdida fuera de cuadro (figura 1). Y detrás de ellas, la silueta de la montaña, las rocas, la tierra, la nada, aún el ritmo acelerado de la viola.

Mujeres de la nada, con la mirada hacia la nada, mujeres esfinge⁶ asumiendo una majestuosidad muda, estática, idéntica a aquella del montaje volcánico inicial. Nuevamente, el origen viene de la oscuridad, del negro, y resuenan Matisse y João Bénard da Costa: “el negro es un color”,⁷ resuena esta posibilidad pictórica en el cine de Pedro Costa donde, en cuanto mayor negrura exista, mayor luminosidad hay. Además, al pensar el negro no como ausencia de luz, ni sombra, sino como la absorción de todos los colores y, por ende, un color, se vuelve así, no solo el primer grado de lo oscuro, sino el origen de lo visible.⁸

⁶ Es curiosa la figura de la esfinge en el cine de Costa. Por una parte, estas mujeres son una metáfora o retrato similar a una esfinge, por su estaticidad y majestuosidad, al momento previo de entrar a un lugar, casi como guardianas. Por otra parte, en las descripciones de los personajes en el primer argumento del filme titulado *Down to Earth*, Leão es descrito como un “hombre con ojos de esfinge.” Así como se establece que el trabajo del espectador y realizador frente a este filme será como “desenterrar una antigua esfinge del viejo mundo, revelando así una aquietada multitud que llora un rugido mudo” o como lo indica el título del presente trabajo: “un clamor silencioso”.

⁷ João Bénard da Costa explica que esta frase atribuida a Matisse “Le noir est une couleur”, surgió en el año de 1946, después de la guerra, como energía y esperanza y se convirtió, justamente, en un color. *Cfr.* João Bénard da Costa, “O Negro É Uma Cor ou o Cinema de Pedro Costa”, *Cem Mil Cigarros. Os filmes de Pedro Costa*, Lisboa, Orfeu Negro, 2009, pp. 15-28.

⁸ *Cfr.* Da Costa, *op. cit.*

FIGURA 1



Fuente: fotograma de *Casa de Lava* (1994, Dir. Pedro Costa).

En 1995 se estrenó *Casa de Lava*, el segundo largometraje del cineasta portugués Pedro Costa que se erigió como un parteaguas en su filmografía y que narra la historia de Leão, migrante caboverdiano en Lisboa que tras sufrir un accidente en la construcción donde trabaja, entra en estado de coma y es trasladado a su país de origen por Mariana, una enfermera lisboeta.

La película se filmó en la ex colonia portuguesa de Cabo Verde que fue un punto importante para las rutas de tráfico de esclavos a partir del siglo XVI y donde se creó el campo de concentración de Tarrafal en el siglo XX, a donde fueron enviados tanto los opositores al régimen portugués como los presos políticos relacionados con el movimiento independentista africano: los detenidos de Angola, Mozambique y Guinea-Bissau. Finalmente, fue una prisión, conocida como el campo de muerte lenta, para numerosas víctimas de la lepra.

FIGURA 2



Fuente: fotograma de *Casa de Lava* (1994, Dir. Pedro Costa).

En resonancia con su primera obra *O Sangue* (1989), que fue un ejercicio monocromático con referencias evidentes a numerosos realizadores clásicos, como Nicholas Ray o Robert Bresson,⁹ *Casa de Lava* conserva una ofrenda referencial al cine clásico. Esta es, a la vez, el epicentro de un recorrido donde las estructuras formales de la poética de Costa comienzan a articularse en paralelo con la gestación de las transformaciones características de la narrativa de su cine desde entonces.¹⁰ Es un filme bisagra cuya trascendencia se debe, en primer lugar, a su inserción en el cine portugués de denuncia de la guerra colonial durante la dictadura.

A nivel formal, cabe destacar un manejo de la imagen que parte de una estética de montaje/*collage*, con aproximaciones cinematográficas, literarias y visuales, como la fotografía y pintura.¹¹ Además, el filme contiene una paleta de colores primarios:

⁹ Cfr. Nuno Barradas Jorge, “Pedro Costa on the Island of the Dead: Distant Referencing and the Making of *Casa de Lava* (1995)”, *Adaptation*, 2014, p. 253.

¹⁰ Cfr. Ricardo Matos Cabo, “As casas queimadas”, *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*, 2009, pp. 9-14.

¹¹ *Idem*.

azul, amarillo y rojo, casi augurando y encarnando el papel de filme origen y fundador. En los espacios, el rojo se repite en la lava, en la grava y en los tonos cálidos de las pieles (figuras 2 y 3). Como si la ruina, de cierta forma, se construyese a partir de los colores primarios. También, la paleta de colores a partir de la cual se construyen varios de los personajes se basa en esta elección tripartita.

FIGURA 3



Fuente: fotograma de *Casa de Lava* (1994, Dir. Pedro Costa).

Otra particularidad de la obra —y el interés que motiva el presente análisis— es la condición intersticial del filme, ya que Cabo Verde, al ser una isla no forma parte del territorio continental, no es África y tampoco es Portugal. La repetición de los personajes enfermos, dormidos, en camas y febriles, es un elemento más que contribuye al ambiente intersticial entre la vida y la muerte, al letargo eterno que parece sugerirse: los niños enfermos, el coma de Leão. El punto medio yace también en la lengua: el portugués de Mariana la enfermera y el crioulo de los habitantes. Surge la imposibilidad de comunicación o quizá resistencia de parte de los caboverdianos, entonces emergen el silencio, las sombras, la oscuridad: *el negro es un color*.

Si las personas que Costa nos muestra llegasen a ser percibidas como muertos vivientes es debido a la condena a deambular eternamente en ese purgatorio producto de la historia, en el limbo geográfico y existencial. Ya que al ser un filme “lleno de silencio, un filme de lo no dicho, de lo callado y solo de lo visto y de lo oído”,¹² que busca restituir, recordar, reconstruir esa cadena de sufrimiento para pronunciar el olvido de un pueblo en ruinas terriblemente dañado por la historia. Todo el filme está a nivel de lo sonámbulo y es un retrato del otro lado del exilio, no de los que se van, sino de las que se quedan. Cabo Verde es un testimonio, también es un intersticio.

FIGURA 4



Fuente: fotograma de *Casa de Lava* (1994, Dir. Pedro Costa).

Casa de Lava está compuesto, en su mayoría, por personajes femeninos y todas se relacionan de cierta forma con la memoria. Por una parte, está Mariana, la enfermera portuguesa que bajo pretexto de regresar a Leão a su país de origen, tiene cierta necesidad de olvidar y dejar atrás Portugal. En su caso, la ausencia

¹² Cruchinho, *op. cit.*, p. 5.

de memoria viene de una voluntad propia. Por otro lado, se encuentra “Edite —una madre, viuda de un prisionero muerto en un campo [y] que nunca regresó a Portugal— y su hijo”¹³, quien afirma que su madre solo habla criollo porque olvidó el portugués; ambos representan “la siniestra consecuencia de los crímenes de Tarrafal”.¹⁴ Y ella, particularmente, es:

una figura de sufrimiento absoluto, y oriunda del campo de los justos, de los que fueron presos por resistencia al salazarismo, y cuyo sufrimiento continuo fue prueba de la violencia de un régimen que practicaba el crimen en el silencio interno y en el honor nacional.¹⁵

El olvido de Edite es impuesto por la dictadura (figura 4). Tanto Leão como Edite coinciden en el silencio, casi como síntoma de la enfermedad que cada uno padece. Al contrario de estos dos personajes, Mariana se caracteriza por un exceso de palabra, por la búsqueda continua de entender y de ser entendida, lo que acentúa la barrera entre el crioulo y el portugués, y muestra, nuevamente, que es en este mundo de silencio donde lo no-dicho parece decir o significar más.

El rostro de Edite es una cara de muerte —como lo describe Costa—, y cuando ella nos ve pareciera que fuera la misma muerte quien lo hace.¹⁶ Entonces, su personaje resuena con el prólogo del filme, con las imágenes de archivo del volcán de Orlando Ribeiro. Primero, porque surge la hipótesis de la posible catábasis, ya que ella pareciera habitar este limbo, quizá purgatorio, como una eterna errante. Por otra parte, es la única que, a pesar del silencio y la condición de extremo letargo que la caracterizan, posee una memoria concreta que ancla a los habitantes con Portugal y a la

¹³ Jacques Lemièrre, “‘Terra a Terra’, O Portugal e o Cabo Verde de Pedro Costa”, *Cem Mil Cigarros. Os filmes de Pedro Costa*, 2009, p. 104.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Cfr. Vasco Câmara, “Convalescer na Ilha dos Mortos”, entrevista con Pedro Costa, *Público*, 1995, p. 3.

ficción con la realidad. Esta memoria material consiste en un baúl lleno de archivos que sitúan dentro del drama a un personaje desaparecido en este campo y que aparece como el esposo fallecido de Edite: Vicente Bento Águas. En esta secuencia, Mariana abre un cajón lleno de cartas, de fotografías de Vicente, del hijo de pequeño, de Edite de joven, recibos, notas postales, y una declaración que atestigua, en los archivos de la PIDE (Policía Internacional y de Defensa del Estado), la transferencia de Vicente a la prisión de Tarrafal en el año de 1958, con fecha de muerte registrada en el 62.

Pedro Costa explica que siempre tuvo una concepción de *Casa de Lava* como un filme sumamente femenino, por Edith Scob, por los dos niños, por la enfermera y por las mujeres.

Está filmando en un país que es —no digo que sea regido o dominado por mujeres—, pero las mujeres están en todos lados, son muy presentes y visibles, como en otros países de grande inmigración. La inmigración comienza por los hombres [...]. Son siempre los hombres y son siempre los niños. Las mujeres y las niñas siempre se quedan, se quedan para esperar [...]. Por ese lado también, porque me parecía que sería un filme del lado femenino, y me quedé siempre con esa sensación.¹⁷

En la secuencia inicial, donde se nos presentan estas mujeres esfinge, se inaugura ya una disponibilidad formal para los personajes y espacios de Costa que se mantendrá para los filmes posteriores. Por una parte, personajes que nos miran y nos contemplan, y a la vez:

nos desafían en su propia pasividad y verdad como máscaras mortuorias removidas de cadáveres de muertos recientes.

¹⁷ Pedro Costa, “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, 2020, [s.p.], entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz. [<http://www.lafuriahumana.it/index.php/72-lfu-38/938-lucrecia-arcos-alcaraz-filmar-lo-incomprensible-perseguir-esa-pequena-luz-una-entrevista-con-pedro-costa>].

Transitivos e intransitivos, sus miradas se sumergen en nuestra mirada de espectadores para mantenernos a distancia e invitarnos a seguir mirando, siempre, y así entramos en el propio filme sin entrar en él.¹⁸

No sólo no entramos en el filme, sino que pareciera que no somos bienvenidos en la isla. “Há muita coisa que a menina não sabe nem adivina”,¹⁹ le dicen a Mariana los caboverdianos. Son mujeres totalmente estáticas que contrastan inmediatamente con el personaje de Mariana que asume, de manera ingenua, un papel condescendiente y colonialista. Así como durante el tiempo de la dictadura, el Ministerio de Salud en Portugal compró vacunas contra el sarampión, la rubeola y las paperas que al resultar defectuosas fueron enviadas a Cabo Verde y otras colonias, así también Mariana recorre la isla buscando ayudar a todos, proporcionando las vacunas necesarias a los niños. Casi al final del filme, la mayoría de los niños vacunados yacen gravemente enfermos y las mujeres caboverdianas culpan a Mariana, la mujer extranjera que toma un papel de madre que, por derecho, no es suyo.

Si volvemos al montaje inicial, observamos los rostros y los grandes planos que inauguran dos espacios: el espacio que habitan las mujeres, la isla, y por otro, el espacio fuera de cuadro, hacia donde miran. Se anuncia también nuestra imposibilidad de entrar y pertenecer, casi como una inscripción que nos invita a no entrar, un cine de puerta entreabierta,²⁰ porque “oculta algunas cosas, te dice que puedes sentir dolor, pero no todo, y así

¹⁸ Carlos Melo Ferreira, *Pedro Costa*, Porto, Edições Afrontamento, 2018, p. 23.

¹⁹ Hay muchas cosas que la muchacha no sabe ni adivina.

²⁰ Pedro Costa, en su conferencia titulada “A Closed Door That Leaves Us Guessing” hace la distinción entre el cine de puerta abierta y el cine de puerta cerrada. El primero refiere al cine de Hollywood que permite una inmediata identificación del espectador con los personajes y donde se le da toda la información. Mientras el cine de puerta cerrada o de puerta entreabierta es aquel que nos descoloca en tanto que espectadores y que nos quita algo porque no nos muestra, porque oculta. Costa explica que a veces en el cine es tan importante no ver, ocultar, como ver y mostrar. Para él, Ozu, Mizoguchi y Naruse son ejemplos de esto.

sugiere un poco de problema”.²¹ Exige también la participación del espectador —descrita por Jacques Rancière en *El espectador emancipado*—, esa consciencia de estar frente a algo importante y artístico que exige su participación para completar el sentido.

Aquí hay una imposibilidad de identificación, a diferencia del cine hollywoodense que permite una inmediata identificación del espectador con los personajes y la trama. Si existe una identificación es con Mariana, siempre ajena, siempre externa. “Mariana —explica Costa— es la única cosa de ficción en el filme”.²²

Además, no solo el papel de todos los personajes es incierto, sino que la incertidumbre del destino femenino se acentúa más. No se sabe si Bassoé y sus hijos lograrán irse a Portugal, no se sabe si Leão despertará o no, no se sabe si Bassoé es su padre. Pero, ¿qué sucede con las mujeres?, ¿qué sucede con las que se quedan? *Casa de Lava*, según Chris Fujiwara, es un juego de sustitución, intercambio y equivalencia:

El filme es un juego de dobles, de personas que intercambian papeles: ya en la secuencia en Portugal, Mariana y otra mujer hablan lado a lado, mirándose en el espejo. La muchacha del mercado confronta a Mariana como siendo su doble; y junto con las sandalias le ofrece un mensaje sobre todo gestual de solidaridad e identidad. Mariana se aproxima a Edite, y las dos mujeres hacen que Tina sea mensajera en un mundo de deseo. Las dualidades atraviesan y vuelven a atravesar el filme, complicando la búsqueda de los orígenes, minando, subvirtiendo la certeza de los destinos.²³

²¹ Pedro Costa, “A Closed Door That Leaves Us Guessing”, Tokyo Film School, 12-14 de marzo del 2004 [http://www.rouge.com.au/10/costa_seminar.html].

²² Vasco Câmara, *op. cit.*, p. 3.

²³ Chris Fujiwara, “O mistério das origens”, *Cem Mil Cigarros. Os Filmes de Pedro Costa*, Portugal, Orfeu Negro, 2009, p. 121.

Es cierto que quienes están más presentes son las mujeres, ya sea como madres, como mensajeras o como herederas. La dimensión textual y económica es regida por ellas: la carta que le llega a Leão está escrita con letra femenina, Mariana da dinero a la muchacha por las sandalias, Edite da cartas a Tina y recibe una pensión de su difunto esposo, y además ella realiza la correspondencia con Portugal para que los hombres puedan ir a trabajar allá. Las mujeres ejercen un papel de intermediarias y se erigen como los nodos y pilares que sostienen esa isla, la historia.

Tina, la niña, hija de Bassoé, funge también como intermediaria y como uno de los cuerpos sustitutos. Todos los textos pasan por ella de una manera u otra. Ella lee la carta en *crioulo* cuando Mariana se lo pide, recibe las cartas de Edite también. Asimismo, si volvemos al uso de la paleta de colores primarios, observamos que Mariana, al principio del filme, llega a la isla con un vestido rojo que usa hasta, aproximadamente, la mitad. Después es Tina quien usa un vestido rojo-naranja, y finalmente la mujer sin nombre, en el festejo del final del filme, usa un vestido rojo. Parecería una forma de sugerir una relación cercana y de multiplicidad de significado de una intimidad y relación entre ellas que se genera en el espacio- tiempo que habitan, muy ajena y distinta a la de los hombres. Y a la que, tanto Costa como nosotros, espectadores, no podemos entrar, por el *crioulo*, por la historia, por la imposibilidad de identificación.

Los hombres, a diferencia de esta gran presencia femenina, están completamente ausentes. El único grupo de hombres que aparece es el de Bassoé y sus hijos, todos músicos, con una urgencia imperante de ir a trabajar a Portugal, sin pensar siquiera en las consecuencias de su partida. Leão, por otra parte, se encuentra ausente la mayor parte del filme, en un limbo entre la vida y la muerte. Edite es viuda y su hijo ni siquiera tiene nombre. Incluso Costa dice que:

en lo alto del volcán que se llama Cha das Caldeiras, [su único] recuerdo de hoy en día es de mujeres. Y de un ejército de mujeres,

jóvenes y más viejas, con los momentos locos, delirantes que son los hombres completamente inútiles, ebrios, locos, perdidos, desesperados, casi muertos. El trabajo de las mujeres, la energía, la contemplación, el descanso, los hombres eran puros fuegos de locura y de miseria, miseria en un sentido vasto.²⁴

Por otra parte, hay tres secuencias que no aparecen en el guion original: 1) la secuencia inicial, con los rostros de las mujeres; 2) la secuencia en la que lavan la ropa en el esqueleto del campo de concentración de Tarrafal, y 3) una deambulación de sombras y siluetas que es eco de la secuencia inicial, pero contrariamente a la estaticidad primera, está en constante movimiento, no de la cámara, sino de los cuerpos. Pedro Costa explica que, durante el rodaje, comenzó a darse cuenta que esa forma de trabajo, con tantos equipos, tiempos de producción, no era lo que él quería; que ese pueblo, esa gente, tras haber sido engañada por todo, por la tierra, por los fantasmas, por los portugueses, no podía ser engañada una vez más por el cine.²⁵ Así que una vez terminado el filme, como marcaba el guion original, se dio cuenta de que algo faltaba:

las mujeres o la tensión, la observación de otro modo, pero para eso era necesario no tener cincuenta técnicos, no tener plan de rodaje, estar un poco más, la palabra no es buena, pero al sabor del documental. No es que fuese la idea, la idea no era hacer un documental, pero ¿por qué no? Porque, en un sentido, el rodaje de un documental es un poco más de ese lado, del sentido de la disponibilidad, de estar con las personas, volver al día siguiente, al día después, repetir, experimentar, esperar.²⁶

²⁴ Pedro Costa, “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, 2020, [s.p.], entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz.

²⁵ *Cfr.* Vasco Câmara, *op. cit.*

²⁶ Costa, “Filmar lo incomprensible...”, *op. cit.*

Estas tres secuencias serían el resultado de eso que él llama “momentos de locura”. Secuencias y eventos con lo que, por lo tanto, habría que experimentar en el montaje. Entender “la idea muy precisa de que el plano es un corte geológico, donde pensamos ver apenas la superficie pero sobre la cual se sedimenta la historia, al punto de gobernar los actos de los vivos”, y que un filme se hace entre dos planos, que en un plano se liga una cosa muerta con otra viva en otro plano, y que aquello que está entre los dos es el cine. Ese punto medio, ese *entre*, el intersticio, es la posibilidad de la cosa de renacer.²⁷

FIGURA 5



Fuente: fotograma de *Casa de Lava* (1994, Dir. Pedro Costa).

En diferentes ocasiones, Pedro Costa ha propuesto como uno de los cometidos centrales de la producción cinematográfica aquel de contribuir —casi como remedio o elíxir— al reconocimiento de los desequilibrios de la realidad histórica en la que tiene lugar el ejercicio del quehacer fílmico. Así, por ejemplo, la recuperación de las imágenes fotográficas de los combatientes abatidos de

²⁷ Cfr. Vasco Câmara, *op. cit.*

la Comuna de París en 1871 o las imágenes fílmicas de obreros al final de una jornada de trabajo registradas por los hermanos Lumière son acontecimientos determinantes para mostrar las ansiedades e inquietudes de la sociedad en aquella época.²⁸

La empresa de Pedro Costa en el cine es un intento por volver a ese origen, a esa intención de mostrar y representar ese malestar latente y desacertado. En este caso, el malestar y la herida yacían en este archipiélago, en los estragos de la colonia, en el silencio posterior a la muerte, en el encuentro asimétrico de Portugal y un Cabo Verde olvidado. Se busca entonces que el silencio y la espectralidad que permean en este filme se erijan como posibilidades de decir lo acallado y de enunciar y pronunciar desde nuevos lugares de la práctica cinematográfica.

Casa de Lava se erige como un filme “lleno de silencio, un filme de lo no dicho, de lo callado y solo de lo visto y de lo oído”,²⁹ que busca restituir, recordar, reconstruir esa cadena de sufrimiento y pronunciar el olvido de un pueblo en ruinas terriblemente dañado por la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Arcos Alcaraz, Lucrecia. “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, núm. 38, 2020. <http://www.lafuriaumana.it/index.php/72-lfu-38/938-lucrecia-arcos-alcaraz-filmar-lo-incomprensible-perseguir-esa-pequena-luz-una-entrevista-con-pedro-costa>

²⁸ Pedro Costa, “A Closed Door That Leaves Us Guessing”, curso intensivo en la Tokyo Film School, 12-14 de marzo de 2004, transcripción Valérie-Anne Christen, traducción al inglés de Dowling Roberts. http://www.rouge.com.au/10/costa_seminar.html

²⁹ Fausto Cruchinho, *op. cit.*, p. 5.

- Barradas Jorge, Nuno. “Pedro Costa on the Island of the Dead: Distant Referencing and the Making of *Casa de Lava* (1995)”, *Adaptation*, vol. 7, núm. 3, December, 2014, pp. 253-264.
- Bénard da Costa, João. “O Negro É Uma Cor ou o Cinema de Pedro Costa”, Ricardo M. Cabo (ed.), *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*. Portugal, Orfeu Negro, 2009, pp. 15-28.
- Câmara, Vasco. “Convalescer na ilha dos mortos”, entrevista con Pedro Costa, *Público*. Lisboa, febrero, 1995, pp. 2-4.
- Costa, Pedro. “A Closed Door That Leaves Us Guessing”, curso intensivo en la Tokyo Film School, 12-14 de marzo, 2004, transcripción Valérie-Anne Christen, traducción al inglés Dowing Roberts. http://www.rouge.com.au/10/costa_seminar.html
- _____. En BFF: Interview with Pedro Costa @FNC2014. <https://www.youtube.com/watch?v=eAgJ0j4BH9A> (consultado el 31 de enero, 2024).
- _____. “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Umana*, 2020, entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz. <http://www.lafuriaumana.it/index.php/72-lfu-38/938-lucrecia-arcos-alcaraz-filmar-lo-incomprensible-perseguir-esa-pequena-luz-una-entrevista-con-pedro-costa>
- Cruchinho, Fausto. “Pedro Costa: Relações de Sangue”, *Portuguese Cultural Studies*, vol. 3, núm. 1, primavera, 2010.
- Fujiwara, Chris. “O mistério das origens”, Ricardo M. Cabo (ed.), *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*. Lisbon, Portugal, Orfeu Negro, 2009, pp. 117-124.
- Hindemith, Paul. Sonata para Viola Solo no. 1, Op. 25-3. Rasendes Zeitmaß Wild. Tonschönheit ist Nebensache.
- Lemière, Jacques. “Le cinema et la question du Portugal après le 25 avril 1974”, en *Matériaux pour l’histoire de notre temps*, núm. 80, 2005. Mémoires d’avril: 1974-2004, trente ans de la révolution des Oeillets au Portugal, pp. 48-60.

- _____. “‘Terra a Terra’. O Portugal e o Cabo Verde de Pedro Costa”, Ricardo M. Cabo (ed.), *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*. Lisbon, Portugal, Orfeu Negro, 2009, pp. 99-106.
- Matos Cabo, Ricardo. “As casas queimadas”, Ricardo M. Cabo (ed.), *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*. Lisbon, Portugal, Orfeu Negro, 2009, pp. 9-14.
- Melo Ferreira, Carlos. *Pedro Costa*. 1ª ed. Edições Afrontamento, Porto, 2018.
- Nuno Barradas, Jorge. “Pedro Costa on the Island of the Dead: Distant Referencing and the Making of *Casa de Lava* (1995)”, *Adaptation*, 2014, p. 253.
- Paul Hindemith, Sonata para Viola Solo No. 1, Op. 25 – 3. Rasendes Zeitmaß Wild. Tonschönheit ist Nebensache.
- Pedro Costa en BFF: Interview with Pedro Costa @FNC2014. <https://www.youtube.com/watch?v=eAgJ0j4BH9A> [Consultado el 31 de enero de 2024]
- _____. “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, 2020, [s.p.], entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz. <http://www.lafuriahumana.it/index.php/72-lfu-38/938-lucrecia-arcos-alcaraz-filmar-lo-incomprensible-perseguir-esa-pequena-luz-una-entrevista-con-pedro-costa>
- _____. “A Closed Door That Leaves Us Guessing”, Tokyo Film School, 12-14 de marzo del 2004, http://www.rouge.com.au/10/costa_seminar.html
- _____. “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, 2020, [s.p.], entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz.
- _____. “Filmar lo incomprensible, perseguir esa pequeña luz: una entrevista con Pedro Costa”, *La Furia Humana*, 2020, [s.p.], entrevista realizada por Lucrecia Arcos Alcaraz.
- _____. “A Closed Door That Leaves Us Guessing”, curso intensivo en la Tokyo Film School, 12-14 de marzo de 2004, transcripción Valérie-Anne Christen, traducción al inglés de

Dowing Roberts. http://www.rouge.com.au/10/costa_seminar.html

Ricardo Matos Cabo, “As casas queimadas”, *Cem Mil Cigarros: Os Filmes de Pedro Costa*, 2009, 9–14.

Vasco Câmara, “Convalescer na Ilha dos Mortos”, entrevista con Pedro Costa, *Público*, 1995, p. 3.

Identidad, arte contemporáneo y comida: la construcción estética actual de una nación

María Paz Amaro*

El siguiente texto pretende ilustrar algunas de las relaciones actuales entre el fenómeno gastronómico mexicano y los temas tratados por el arte contemporáneo nacional, entendidos ambos como fenómenos socioculturales que reflejan el trazo de una historia que ha pasado por procesos de colonización. Efecto de lo anterior son una serie de articulaciones que han intentado desalienarse de los lugares comunes históricos de antaño y que hoy pretenden mostrarse como el resultado de ciertos mecanismos de resistencia y de alteridad. Contrario a lo que habitualmente se desprende tanto de la teoría como del carácter popular, vale la pena cuestionar si la comida mexicana y sus representaciones en el arte contemporáneo persisten como un proceso identitario que nos unifica como nación, entre otros tantos puntos a debatir.

En la renombrada galería neoyorquina *White Cube*, la pieza *Tortillas Construction Module* (1998) hecha por el artista mexicano Damián Ortega, descansa bajo un capelo prístino cuando no se encuentra itinerante en exposiciones a lo largo del mundo. La obra en cuestión se exhibió en la South London Gallery en 2016 y en el Museo Jumex en 2015, a propósito del proyecto

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

Bajo el mismo sol. Arte de América Latina hoy, curado por Pablo León de la Barra. Con una franca referencia a un formalismo moderno recontextualizado, el cual abrió las puertas del mercado global artístico contemporáneo a ciertos artistas mexicanos a partir de la década de los noventa, la obra mencionada pretende abordar también, los discursos alrededor de los productos locales y los asuntos de orden geopolítico e identitario que derivan de ellos.

Pese a su rigor geométrico, que emula el lenguaje visual heredado de las vanguardias artísticas con Malevich, Klee, Mondrian y otros, no hay que olvidar el contraste entre el objeto geométrico puro al que apelaban los artistas mencionados, en oposición al simbólico que constituye la tortilla dentro de un contexto tanto local como global. Cabría hacerse una serie de preguntas al analizar dicha pieza, relativas al proceso de modernización de este lado del mundo, en los que el proyecto desarrollista del anterior siglo sucumbió hasta quedar solo en una imagen aparente de una modernidad deseada más nunca lograda. Se trata de una de las piezas artísticas que confrontan el orden alimentario en México, tópico al que otros artistas mexicanos han hecho alusión, como Eduardo Abaroa y Rubén Ortiz Torres con *Maíz Transgénico* (2002), obra en la que se muestra un conjunto de elotes a medio roer exhibida en el MUAC en su versión fosforescente a propósito de la retrospectiva de Ortiz Torres, cuyo color refuerza aún más el contexto de artificialidad de las nuevas semillas.

En los ejemplos mencionados, la identificación de lo mexicano en alusión a determinadas representaciones propias de un imaginario común son más que evidentes. *Tortillas Construction Module* fue una de las obras que ilustró parte de los textos de la expo ya referida, diseminados para dar a conocer la inquietud curatorial que presenta a México como la región que delimita geográficamente a un sistema de países con un pasado colonialista dotado de otros tantos elementos en común: lo que Néstor García Canclini denominaría “un modernismo exuberante

dentro de una modernización defectuosa”.¹ Esta exposición fue patrocinada por la Guggenheim UBS Map Global Art Initiative, organismo que “no solo pretende incorporar la obra de artistas y regiones a los cánones de los que han sido previamente excluidos, sino que también posicionan la obra de arte y el museo como cajas de herramientas, como lentes y amplificadores con el poder de cambiar las maneras en que vemos y nos relacionamos con el resto del mundo.”²

La amplia noción del “México Contemporáneo” reconocible a nivel internacional desde fines de los noventa es una mezcla compleja en la que se disgregan desde el narco, pasando por los films de Alejandro González Iñárritu a partir de *Amores Perros* (2000), hasta el tequila y el mezcal. De igual forma, las experiencias culinarias, artísticas y culturales presentes en un sector turístico cada vez más sofisticado hallado en los corredores del Centro, la Condesa y la Roma en la Ciudad de México, los Pueblos Mágicos en Oaxaca, San Cristóbal de las Casas y otros dispersos por todo el país, nos muestran que los aires de gentrificación llegaron para quedarse en un presente que se antoja eterno.

En este caso, el arte contemporáneo nacional, al igual que la experiencia gastronómica, pretenden ser reconocidos por su singularidad dentro del espectro mundial. Este imaginario local, como tantos otros exotizados, se ha construido a partir de lo que Occidente y su tendencia a mitificar —o más exactamente a encasillar bajo estereotipos propios de una cultura hegemónica proclive al cliché turístico mediatizado— los órdenes culturales, sociales y raciales distintos de sí mismo. Ni los artistas mismos, ni los propios chefs, ni los gestores culturales, los curadores o

¹ Néstor García Canclini, “Modernity after posmodernity”, en Gerardo Mosquera (ed.), *Beyond the fantastic: Contemporary Art Criticism from America Latina*, Londres, Iniva, 1995, p. 23.

² Pablo León de la Barra, *Bajo el mismo sol. Arte de América Latina hoy*, México, Fundación Jumex, 2015. El PDF del catálogo de la exposición está disponible en [<https://www.fundacionjumex.org/es/exposiciones/27-bajo-un-mismo-sol-arte-de-america-latina-hoy>] (consultado el 28 de julio de 2021).

los mercadólogos, se excluyen de fomentar tanto una representación como una identificación y una reflexión en torno a cierta demarcación geopolítica que, en últimas instancias, opera bajo el uso de ciertas formas e imágenes ya reconocibles, que han ido construyendo en paralelo un *ethos* identitario singular. Representaciones mediáticas como la del chef Enrique Olvera, en el canal de tendencias *Nownews*, apelan a una configuración recurrente, implícita tanto en el uso de la música y los colores, como las alusiones a las pirámides y a personajes del arte como Frida Kahlo, repetidas *ad nauseam* en este símil de escaparate mundial.³

Rick A. López recuerda que parte de este constructo se desprende de un marco histórico peculiar en el que la identidad nacional indigenizada surgió de manera orgánica de la historia particular de mestizaje racial y cultural en México. Sus expresiones estéticas y su apreciación generalizada fueron resultado de un esfuerzo intencionado que recurrió a los estereotipos para cumplir un mandato popular, en el sentido de incorporar en una comunidad-nación unificada e indigenizada, a todos los pueblos que vivían dentro del territorio reclamado por el Estado. Estos estereotipos fueron asimilados y mezclados a una estética mitad autóctona-mitad europea, visible en obras de arte a partir de la segunda mitad del siglo XIX, las cuales contribuían a forjar una identidad mexicana vernácula al tiempo que cosmopolita.⁴

Como López, Johanna Lozoya sostiene que el imaginario arquitectónico nacionalista es fundamentalmente la representación de una identidad natural mestiza, resultado de la fusión entre las formas civilizatorias de la raza española y la resistencia del espíritu prehispánico. A partir de los años treinta del siglo XX, el mestizaje de corte indigenista —concepto/forma consolidado como una identidad política hegemónica y homogénea de

³ Ver *What makes mole sauce?* [<https://www.youtube.com/watch?v=Q4WD-mXh6CT0>]. (Última recuperación: 26 de diciembre de 2023).

⁴ Rick A. López, “Olinalá y la indigenización transnacional de la cultura nacional mexicana”, en *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, 2015, pp. 285-335.

la nación— puede ser imaginado como “verdadero” en el pensamiento arquitectónico mexicano.⁵

Amaya Larrucea Garritz también propone, como Lozoya y López, que la elucubración del imaginario paisajístico, como género en la pintura nacional, coincide con la creación de la nación mexicana independiente. Hacia la segunda mitad del siglo XIX, con el desarrollo de la cartografía moderna después de Alexander von Humboldt, la representación del mapa nacional inaugura su imagen como símbolo asociado a la idea de una nación. La inclusión de imágenes en los mapas, las cuales no siempre eran representaciones reales de los paisajes o de los sitios, contribuían a conformar la fantasía y el orgullo de la antigüedad y la grandeza mexicana: volcanes o ruinas eran enaltecidas, proveyendo así de un imaginario a los mexicanos que, incluso, no conocían estos sitios pero que, a cambio, les permitiría forjarse un sentido de pertenencia común. Su valor iba más allá de la exactitud de su representación y su inclusión constituyó el imaginario sobre el que se basaba la supuesta noción de nación.⁶

A diferencia de los cánones del pasado ya mencionados, el arte es ahora aprehendido como un fenómeno de experiencia distinto, que va más allá de la obra y abarca una vivencia hecha un ritual contemporáneo en el que se incluye también el espectro gastronómico: el peregrinaje que inicia en el museo o la galería para tomarse la *selfie* que legitime la visita, subirlo a las redes, comprar una bolsa de diseño en cuya etiqueta se lea que el precio es el pago justo al fruto del trabajo artesanal, para así, calmar nuestras conciencias y sentirnos menos culpables cuando nos dirijamos a seguir con deleite hedonista a coronar la procesión en un restaurante de cocina de autor al engullir escamoles sumergidos en mole madre.

⁵ Ver Johanna Lozoya, *Las manos indígenas de la raza española. El mestizaje como argumento arquitectónico*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

⁶ Ver Amaya Larrucea Garritz, *País y paisaje. Dos invenciones del siglo XIX mexicano*, México, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

Hoy en día, las series sobre chefs famosos, documentales y *reality shows* que forman parte de la programación de Netflix y otros sitios de *streaming*, replican sus formas de representación en los sitios, tanto de prestigiadas marcas de alimentos a lo largo del mundo, como en locales de comercio alternativo compatibles con un determinado activismo político.⁷ Por medio de estos canales, las personalidades y mentes visionarias de empresarios y chefs reconocidos a nivel internacional, como el anteriormente citado Enrique Olvera, se equiparan a las de Ferrán Adriá o Jiro Ono, en virtud de que se trata de seres de carne y hueso cuyos guiones de historias de vida posibles se intersectan o coinciden con el encanto de las estrellas de cine, sin quedar necesariamente disociados del mundo plausible de los noticieros, los documentales, los periódicos y otras formas de proyección, en tanto proveen recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano.

Reitero la idea sugerida en el primer párrafo: un nuevo espectro de nación se configura en torno al fenómeno gastronómico en México, en el que intervienen desde tendencias estéticas y activismos políticos que apuntan a proyectos gentrificadores del Estado y la cúpula empresarial, rodeados de un sofisticado *marketing* en las nuevas marcas culinarias. En el otro polo, un debate sociopolítico y económico alrededor de la recuperación y conservación de numerosos alimentos ancestrales confronta, en paralelo, nuevas nociones de patrimonio y propiedad cultural, turismo gastronómico, así como la creación y defensa de productos de denominación de origen, los cuales se mercantilizan a

⁷ Ya lo decía también de otra manera Arjun Appadurai en *La modernidad desbordada*, en donde apuesta por un conglomerado de dimensiones de flujos culturales globales dispuestos en los paisajes étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico. El trabajo de la imaginación es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que individuos y grupos buscan anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno. Ver Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 6.

través de diseños en los que una considerable dosis de exotismo se mezcla con la explotación de lo folclórico. Todo parece indicar que estamos frente a un escenario fuertemente respaldado por prácticas poscoloniales en las que la llamada *colonización de la belleza* aún clama por su restitución en museos públicos y privados que forman parte de una retórica *glocal* subvertida en un programa neoliberal.

En este complejo conglomerado advierto que alrededor de ciertos productos ancestrales y de gran carga simbólica como el maíz, el cacao y otros que, como el mezcal, han sido respaldados por una gran tradición, al igual que una proyección reciente de ventas a nivel internacional, se manifiestan dos tendencias: dentro del contexto actual, se erige una estética que, en apariencia, responde también a las dinámicas de la resistencia pero que, en última instancia, se vuelca en repetir patrones mercantiles comunes al mercado capitalista. Sin embargo, esta “estética de la resistencia” es emulada, asimismo, por organizaciones no gubernamentales, instituciones de apoyo agroalimentario y activismo comunitario o social que producen, en primer orden, una “estética para la resistencia”.⁸

Ejemplos de lo anterior son los graffitis, estenciles y otras muestras de arte urbano del colectivo de arte público *Lapiztola*,⁹ los cuales reflejan la problemática alimentaria local y nacional, al igual que el activismo de colectivos como MAMAZ¹⁰ en el que, por medio de distintas manifestaciones artísticas, se mueve a tomar conciencia sobre la preservación de la biodiversidad, la autonomía alimentaria y la importancia del desarrollo de huertos urbanos a nivel estatal.

⁸ Debo esta reflexión a la Dra. Miriam Bertran Vilá desarrollada en un seminario de investigación durante un trabajo de campo en la ciudad de Oaxaca y alrededores, en noviembre de 2016.

⁹ Ver [<https://medium.com/eco-santos/colectivo-lapiztola-301169264c98>]. (Última recuperación: 27 de diciembre de 2023).

¹⁰ [<https://colectivomamaz.blogspot.com/>]. (Última recuperación: 27 de diciembre de 2023).

Teóricas como Claudia Briones y Rita Laura Segato dilucidan las distintas formas en que estas nuevas hibridaciones se han dado a partir de la imposición de posturas poscoloniales teóricas y económicas, las cuales homogeneizan y gentrifican aspectos particulares evidenciados en la actual participación del Estado y otros agentes –instituciones, empresas, medios masivos, nuevas tecnologías, cultura administrada y cultura popular– que, en cada país latinoamericano, resumen una problemática sui géneris.

En el caso mexicano, las nuevas “míticas” esparcidas e impuestas bajo un nuevo contexto de mercantilización, en los que operan discursos, objetos, prácticas y formas de lo otro exotizado, se reincorporan a una historia nacional agraria, energética y de migración enmarcada por un proceso de poscolonización que adquiere nuevas connotaciones. La primera campaña publicitaria de la marca *La Casa Tropical*¹¹ es claro ejemplo de lo anterior, respecto de lo que se ha sabido capitalizar a partir de ciertas figuras líderes dentro de una cultura del diseño internacional, para así restituir el valor de una planta originaria –el cacao– y un producto –el chocolate– que aluden a nuestra identidad.

En la historia contemporánea mexicana, numerosas manifestaciones activistas en contra de la proliferación del maíz transgénico a la par de otros productos, los cuales antaño fueron el emblema de la nación, han devenido una clase peculiar de arte crítico. Artistas reconocidos convergen con muestras públicas y anónimas en los que el reconocimiento del cacao y otros alimentos ancestrales toman lugar en un debate social, político y económico. Paradójicamente, la declaración de la gastronomía mexicana como patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO en 2010, se lee como un hecho resultado de una producción cultural y social encaminada a fortalecer un nacionalismo que desea sonar como que desea sonar como incluyente y diverso.

¹¹ [<https://thedieline.com/blog/2014/9/2/la-casa-tropical/>]. (Última recuperación: 27 de diciembre de 2023).

Dentro del sistema capitalista se favorece la creación de instituciones y/o agentes que se convierten en centros de formación del discurso dominante para el ejercicio del poder. De acuerdo con David Harvey, en este proceso interesa principalmente la proyección de imágenes y representaciones a un público en general. La nueva noción de identidad a través del fenómeno gastronómico refleja su inserción en lo exótico, lo propio y lo ajeno como representación de México en un contexto de identidades globales. La producción actual del mercado, sus usos, circulaciones y símbolos nacionales se disponen en muestras culturales y estéticas gastronómicas presentes en ferias, bienales y otros. El pasado y la cultura material se restituyen bajo un nuevo contexto de mercantilización en el que la idea de patrimonio implica también prácticas y formas de lo indígena exotizado.

Si como antaño sostuvo Bolívar Echeverría, el Barroco novohispano fue la forma irredenta de vomitar el resultado de la Conquista por medio del *Tequitqui*, hoy resulta urgente examinar si los fenómenos gastronómicos y artísticos sufren una suerte de homogeneización o de diferenciación: diversidad *versus* estereotipos. Lo que se tiende a olvidar es el carácter mercantil que los contextualiza y deglute a partir de un fin económico claro y preciso. El resultado radica en la complejidad por intentar establecer diferencias entre la “estética de la resistencia” y la “estética para la resistencia”.

En términos de representación e imagen, las obras artísticas nacionales y la estética de los productos gastronómicos ancestrales o con denominación de origen que aluden al problema alimentario, constituyen un constructo difícil de discernir a simple vista, en virtud de que no es claro si derivan de los intereses de la “nueva” cocina mexicana y sus distintos agentes o, si representan al activismo en defensa de las prácticas alimentarias y los ingredientes alimentarios ancestrales, en los que artistas y colectivos serán eventualmente absorbidos, como tantos otros, para convertirse en los nuevos emblemas del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Amaro, María Paz. ¿Hacia dónde va el arte? (Exit through the gift shop) <http://blogdecritica.com/hacia-donde-va-el-arte/> (consultado el 12 octubre 2017).
- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Trilce-Fondo de Cultura Económica, 2001, 209 pp.
- García Canclini, Néstor. “Modernity after posmodernity”, en Gerardo Mosquera (ed.), *Beyond the fantastic: Contemporary Art Criticism from America Latina*. Londres, Iniva, 1995, 344 pp.
- Harvey, David. *Espacios del capital. Hacia una geografía Crítica*. Madrid, Akal, 2007, 448 pp.
- Larrucea Garritz, Amaya. *País y paisaje. Dos invenciones del siglo XIX mexicano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, 2016, 223 pp.
- León de la Barra, Pablo. *Bajo el mismo sol. Arte de América Latina hoy*. México, Fundación Jumex, 2015, 47 pp. PDF del catálogo de la exposición disponible en: <https://www.fundacionjumex.org/es/exposiciones/27-bajo-un-mismo-sol-arte-de-america-latina-hoy> (acceso el 28 de julio de 2021).
- López, Rick A. “Olinalá y la indigenización trasnacional de la cultura nacional mexicana”, en Daniela Gleizer y Paula López Caballero (coords.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 2015, 443 pp.
- Lozoya, Johanna. *Las manos indígenas de la raza española. El mestizaje como argumento arquitectónico*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010, 214 pp.
- Ramadan, Dina. “Regional Emissaries: Geographical Platforms and the Challenges of Marginalisation in Contemporary

Egyptian Art”, Conferencias Apexart: “Reassessing International Cultural Influence”. Honolulu, Hawaii (julio 2004). <https://apexart.org/conference/ramadan.htm> (acceso el 28 de julio de 2021).

Comunidad, digitalidad y exclusión. Apuntes para pensar los cierres identitarios en la era digital¹

Aída Sofía Padilla Santa Cruz*

Desde que Marshall McLuhan hablara de una *retribalización* del mundo en la era de los medios electrónicos, muchos estudios se han dirigido a comprender el surgimiento de diversas tribus y comunidades en un mismo espacio-tiempo: la red. En tanto constituye la base tecnológica de la forma organizativa que caracteriza a la era digital e informativa, la red posibilita la conectividad y, por tanto, direcciona la sociabilidad humana. Las plataformas de medios sociales se han sumado a estas nuevas prácticas de conectividad y sociabilidad mediante la comunicación cotidiana, la construcción de espacios comunitarios, así como de organización y participación sociopolítica.

Se asume que la red y las plataformas de medios sociales son la vía de expresión e interacción en el siglo XXI, tanto en el nivel individual como en el nivel comunitario y social, al tiempo que los mundos *online* y *offline* se muestran cada vez más interpenetrados. En este sentido, las preguntas se han orientado, inevitablemente, a comprender cómo es el desplazamiento experiencial e identitario

* Instituto Politécnico Nacional.

¹ Agradezco profundamente a las investigadoras Aurelia Valero, Laura Moya, Margarita Olvera y Silvia Pappe por los comentarios realizados a mi tesis doctoral, *Comunidades nacionalistas en red. Digitalidad, política e identidad*, sin los cuales difícilmente hubiera podido escribir estos apuntes.

entre las comunidades del mundo de vida y las comunidades del mundo digital: ¿la red está siendo un espacio idóneo para reproducir comunidades?, ¿cómo se experimentan las comunidades en línea?, ¿las comunidades virtuales sustituyen a las comunidades materiales?, ¿en qué difiere el funcionamiento de una comunidad digital respecto de una comunidad mayormente tradicional?

La complejidad del problema que representa lo anterior se ha resuelto, *grosso modo*, de dos maneras. Por un lado, las investigaciones sugieren ya no separar el espacio físico del espacio digital ni diferenciar entre comunidades virtuales o comunidades reales, sino entender el espacio *online* como extensión del espacio *offline*. Destaco dos de sus máximos exponentes. Manuel Castells apunta que la interacción *online* es añadida a las relaciones sociales previamente existentes y que, incluso, las comunidades espaciales son sustituidas por las redes como formas principales de sociabilidad. Para el autor, la clave está en el desplazamiento de la comunidad a la red como medio principal de interacción organizativa.²

Luciano Floridi, por su parte, va más allá y propone fusionar los mundos online y offline mediante el neologismo onlife, que se refiere a la nueva experiencia de una realidad hiperconectada dentro de la cual ya no es sensato preguntarse si se puede estar en línea o fuera de línea.³

² Manuel Castells, *La galaxia Internet*, Madrid, Areté, 2001, pp. 140 y 148.

³ Luciano Floridi, "Introduction", en *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Oxford, 2015, p. 1. Además de Castells y Floridi véase también Nancy K. Baym, "La emergencia de comunidad *on-line*", en *Cibersociedad 2.0: Una nueva visita a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*, Barcelona, Editorial UOC, 2003; Steven G. Jones, "Información, Internet y Comunidad: apuntes para una comprensión de la comunidad en la Era de la información", en *Cibersociedad 2.0, Una nueva visita a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*, Barcelona, Editorial UOC, 2003; Peter Kollock y Marc A. Smith, "Communities in Cyberspace", en *Communities in Cyberspace*, Londres, Routledge, 2005; Israel V. Márquez, "Comunidades virtuales en tiempos de flujos: el caso de Second Life", *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 13, 2008; y David Ramírez y José Antonio Amaro, "Comunidades vir-

Por otro lado, las investigaciones aluden al carácter imaginado de las comunidades digitales, cuya discusión es rastreada en el concepto de *comunidades imaginadas* propuesto por Benedict Anderson.⁴ La idea de Anderson de que “todas las comunidades mayores que las aldeas primordiales de contacto directo (y quizá incluso estas) son imaginadas”,⁵ soluciona de alguna manera que una comunidad virtual carezca de la materialidad y de la interacción cara a cara que caracteriza a una comunidad tradicional.

Ambas líneas de discusión han logrado dar salida a aquel hilo de discusiones entre la utopía y la distopía de las comunidades *online* que Howard Rheingold inauguró desde que popularizara el término de *comunidad virtual* en 1993.⁶ Un debate que se generó entre las posturas optimistas de las comunidades virtuales por su accesibilidad y aquellas posturas nostálgicas de la otrora comunidad espacialmente limitada y cohesiva.

Sin embargo, en la monumental tarea de comprender el desplazamiento espaciotemporal, así como experiencial-identitario entre las comunidades del mundo de vida y las comunidades del mundo digital, quedan muchos vacíos y muchas preguntas por responder especialmente porque el auge de los estudios sobre comunidades virtuales en los años noventa y la primera década del nuevo milenio ha ido a la deriva. Esto tiene diversas razones, pero podría adjudicarse a la inestabilidad de la red, la rápida aparición de nuevos medios y, en general, a la naturaleza dinámica

tuales, nuevos ambientes mismas inquietudes: el caso de Taringal”, *Polis*, vol. 12, núm. 34, 2013.

⁴ Cfr. Baym, *op. cit.*; Jones, *op. cit.*; Márquez, *op. cit.*; Ramírez y Amaro, *op. cit.*; y Jonathan Skinner, “At the Electronic Evergreen: A Computer-Mediated Ethnography of Tribalism in a Newsgroup from Montserrat and Afar”, en *Electronic Tribes. The virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*, Austin, University of Texas Press, 2008.

⁵ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 24.

⁶ Cfr. Howard Rheingold, *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras*, Barcelona, Gedisa, 1996.

y poco convencional de las relaciones humanas en línea.⁷ Los múltiples problemas que emergen de una comunidad en línea van desde su estructura temporal, normativa y organizativa hasta las relaciones entre usuarios, vínculos emocionales y niveles de compromiso.

En este trabajo me enfocaré, no obstante, en los procesos de exclusión y homogeneidad de las comunidades digitales que, si bien ya algunos de los estudios citados infieren, es necesario revisitar a la luz de nuevas dinámicas en la red, así como de otras discusiones teóricas que pueden revertir, a la vez que sumar, algunas de las líneas de resolución.

En este sentido, tomo como punto de partida las dos líneas de abordaje expuestas para pensar las tendencias de atrinchamiento identitario en la era digital y los mecanismos inmunitarios y de exclusión. La perspectiva historiográfica posibilitó pensar estas tendencias en un horizonte espaciotemporal que no solo implica un cambio comunicacional, sino un desplazamiento en la propia experiencia identitaria de los sujetos y las comunidades; las identidades, que se trazan mediante relaciones de identificación entre los miembros de un mismo grupo y de relaciones de exclusión con respecto a los miembros de otros grupos, comparten una interpretación del tiempo y responden a determinados cambios, rupturas e incluso continuidades epocales.

Cabe mencionar que las reflexiones y los apuntes teóricos vertidos aquí sobre la relación entre comunidad, digitalidad y exclusión forman parte de una investigación más amplia sobre comunidades nacionalistas digitales, por lo que no descarto otras formas de acción e imaginación en la red.

⁷ William Sims Bainbridge, *The Social Structure of Online Communities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 6 y 26. Este completo estudio sobre comunidades online es de los pocos de reciente aparición.

SOBRE LA (DES)IMAGINACIÓN DEL “OTRO”

El carácter imaginativo que Anderson le otorga a la comunidad nacional no solo radica en el capitalismo impreso y las lenguas vernáculas como elementos simbólicos e identitarios, que posibilitaron a un número creciente de personas imaginarse a sí mismas como miembros de una comunidad y de actuar en nombre de ella sin tener contacto cara a cara.

La gran innovación de la comunidad nacional estriba en su matriz temporal a la vez que espacial. La comunidad nacional, en tanto comunidad imaginada, requiere de la formulación de un único tiempo: el tiempo vacío y homogéneo. Lo que le permite entonces a Anderson poner de relieve la naturaleza imaginaria de la nación es la invención de una forma del tiempo vacío-homogéneo, que prioriza la coincidencia temporal sobre la heterogeneidad y la realización. Es esta coincidencia la que posibilita vincular a los miembros de la comunidad, aunque no sepan de su existencia mutua, dada su función sincrónica y pedagógica, pero no prefigurativa del tiempo. He aquí la crítica poscolonial de la antropología a la obra de Anderson.

En realidad, la problematización del tiempo homogéneo *versus* tiempo heterogéneo está originada en Walter Benjamin quien distinguió un “principio constructivo” de la historia de un “procedimiento aditivo” que “proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío”.⁸

Partiendo de lo anterior, la comunidad imaginada contempla únicamente una dimensión del espacio-tiempo representada en su máxima “los muchos como uno” que excluye por tanto a los “muchos otros” que no habitan, no comparten, ni imaginan esa comunidad. La homogeneidad de la comunidad no permite la aparición del otro ni, mucho menos, la posibilidad de narrarse.

⁸ Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Argentina, Taurus, 1989, p. 190.

⁹ Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI, CLACSO, 2008, p. 62.

La imaginación del otro interrumpe el *continuum* de la lógica comunitaria. Si una comunidad digital puede ser definida como una comunidad imaginada es, ante todo, porque desimagina al otro. En la comunidad imaginada no cabe la diferencia, solo caben las similitudes y los sentimientos comunes. La red también prioriza la coincidencia temporal sobre la heterogeneidad de la diferencia.

La inmensidad de la red no necesariamente nos obliga a convivir con la diversidad; los usuarios-miembros de las comunidades *online* pueden abandonarla con un simple clic.¹⁰ Incluso, la abundancia de información se torna en acumulación e impide su apropiación o su posible modificación. Byung-Chul Han describe la información digital como una “masa”, una masa de datos e información meramente acumulativa y aditiva,¹¹ tal como Benjamin define el tiempo homogéneo.

La comunidad andersoniana se imagina, además, limitada a un espacio fijo y con fronteras finitas.¹² La demarcación de un territorio que Anderson describe para el caso de la nación pareciera no tener sentido en el espacio de la red, un espacio que, por cierto, se imagina inmenso, abierto y sin límites. Pero es precisamente la interconexión y la flexibilidad de la red, que difuminan los límites de la pertenencia, las que generan la formación de fronteras digitales, así como la tendencia del grupo “nosotros” a la autoasignación de mayor valor que el grupo “ellos” como sentido de pertenencia e identificación.¹³

En este sentido, y siguiendo mi argumentación sobre la lógica de la imaginación espaciotemporal en las comunidades en red, si una comunidad digital es entendida como comunidad

¹⁰ Baym, *op. cit.*, p. 56.

¹¹ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, Barcelona, Herder, 2019, p. 65.

¹² Anderson, *op. cit.*, pp. 24-25.

¹³ Manuel Castells, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. II “El poder de la identidad”, México, Siglo XXI, 2001, p. 89; Margarita Olvera, “Mapas del mundo social, distancias y cierres identitarios”, *XII Encuentro Internacional de Historiografía “Representación de la diferencia en el discurso histórico: exclusiones, sometimientos y resistencias”*, 2020.

imaginada es porque traza fronteras entre el nosotros y ellos. Y si transferimos la idea de Anderson de que ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad,¹⁴ de igual manera ninguna comunidad digital se imagina con las dimensiones de la red. En el juego imaginario de la coincidencia temporal y la delimitación espacial, se niega la diferencia y se excluye al otro.

Las fronteras que separan el nosotros de los otros se vuelven, de hecho, más accesibles en ámbitos digitales. Señala Zygmunt Bauman, en *Retrotopía*:

El trazado de las líneas del frente entre «nosotros» y «ellos», se han convertido en instantáneos y se han reducido al mínimo movimiento de un simple dedo. Se han vuelto accesibles a cualquiera y en cualquier momento. En un mundo así, las posibilidades de «ejercer poder sobre la otra persona» y, con ello, de propiciar ocasiones con las que «obtener el agradable sentimiento de la superioridad propia» son ilimitadas y prácticamente infinitas.¹⁵

Bauman concluye que los medios digitales no fomentan la apertura, sino “el cierre hermético ante todo aquello que altanera-mente desechamos por encontrarlo demasiado poco manejable, incómodo y molesto”.¹⁶ En esta misma línea, Han cree que la eficiencia y la comodidad digital evita lo real y blindo de lo otro. El medio digital “desmonta lo real y totaliza lo imaginario”, abre una esfera narcisista e imaginaria en la que *yo* me incluyo y no habla el *otro*.¹⁷ El otro no cabe en la totalización de lo imaginario. En la medida en que el medio digital despoja a la comunicación de su carácter táctil y corporal, y por esto entiéndase no solo el contacto visual y físico, sino la pluralidad de dimensiones y estratos en la percepción humana; la comunicación se vuelve pobre en complejidad, eliminando toda forma de negatividad como

¹⁴ Anderson, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ Zygmunt Bauman, *Retrotopía*, Barcelona, Paidós, 2017.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Han, *op. cit.*, p. 42.

virtud esencial del pensamiento, de la experiencia y del conocimiento de lo otro. En palabras del propio Han:

El *smartphone* es un aparato digital que trabaja con un *input-output* pobre en complejidad. Borra toda forma de negatividad. Con ello se olvida de *pensar* de una manera compleja. Y deja atrofiar formas de conducta que exigen una *amplitud* temporal o una *amplitud de mirada*. Fomenta la visión a corto plazo. Fomenta el corto plazo y la mirada de corto alcance, y ofusca la de *larga duración y lo lento*. El *me gusta* sin lagunas engendra un espacio de positividad. La experiencia, como irrupción de lo *otro*, en virtud de su negatividad interrumpe el narcisismo imaginario. La positividad, que es inherente a lo digital, reduce la posibilidad de tal experiencia. La positividad continúa lo *igual*. El teléfono inteligente, como lo digital en general, debilita la capacidad de comportarse con la negatividad.¹⁸

La coincidencia temporal de la comunidad imaginada impide la amplitud temporal y la amplitud de mirada de la que habla Han. Para este autor, la comunicación digital es también pobre en mirada. La mirada, que no se reduce a lo visual o al ojo humano, es el otro que me mira, me aprehende, me interpela. La falta de mirada, entonces, es la ausencia de la negatividad y del otro. El creciente narcisismo del medio digital hace desaparecer la mirada y hace desaparecer al otro.¹⁹ La propia tecnología posibilita la pobreza de la mirada y de la complejidad. La pantalla táctil (*touchscreen*) blindada frente a la mirada del otro y el simple acto de palpar con la punta de los dedos en la pantalla tiene una consecuencia en la relación con el otro:

Elimina aquella distancia que constituye al otro en su alteridad. Se puede palpar la imagen, tocarla directamente, porque ha perdido ya la mirada, la faz. Al tocar con la yema de los dedos, yo

¹⁸ *Ibid.*, pp. 42-43.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 43-45.

dispongo del otro. Alejamos al otro con la punta de los dedos para hacer allí nuestra imagen reflejada.²⁰

Los *likes* y el acto de “likear” o de dar al botón “me gusta”, simplifican el conocimiento y, por extensión, simplifican la complejidad del otro. Dar clic o “clickear” facilita cerrar o abandonar grupos, bloquear usuarios, eliminar amigos/enemigos, dejar de “seguir” la diferencia. Desplazarse en las redes sociodigitales (*scroll*) posibilita, con bastante rapidez y ceguera, omitir la verdad e ignorar al otro. El acto de “scrolear” no da tiempo ni pausa de conocer al otro y lo desplaza.

¿COMUNIDAD O INMUNIDAD?

Cuando Han habla del imaginario narcisista en el medio digital (y en el régimen neoliberal) se refiere a la ausencia de comunidad, a la ausencia del *nosotros*, pues lo único que domina es la referencia al *yo*, al sí mismo. La comunicación digital erosiona la comunidad y por ello el filósofo surcoreano opta por hablar de *comunicación sin comunidad* que compara, sin nostalgia,²¹ con la otrora *comunidad sin comunicación*.

Lo que define principalmente a una comunidad, sin adjetivos, son los ritos en tanto acciones simbólicas que transmiten y representan aquellos valores y órdenes que le permiten mantenerse cohesionada.²² Ya Scott Lash enfatizaba que la comunidad se refiere, ante todo, a las prácticas rutinarias y los significados

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona, Herder, 2020, p. 9. Desde el prefacio Han aclara que esbozará una genealogía de la desaparición de la comunidad sin nostalgia o sin definirla como lugar añorado. Sin embargo, es inevitable hacer una lectura de su obra sin pensar en términos binarios.

²² *Ibid.*, p. 11.

compartidos.²³ Los símbolos son un signo de reconocimiento y, sobre todo, la forma de relato que le otorga sentido y durabilidad a la comunidad.²⁴ Esta percepción simbólica, constitutiva de la comunidad, en tanto estructura de reflexividad, está siendo hoy vaciada, desplazada por aquello que Lash ya había anunciado desde los años noventa, las estructuras informativas y comunicacionales, y que ahora Han atribuye al medio digital.

¿Cuáles son esos vacíos simbólicos en la era digital?, ¿por qué hablar de una comunicación sin comunidad? Los rituales ordenan el tiempo, lo hacen habitable y además que la vida sea duradera. Pero la percepción simbólica, especialmente en términos temporales, cede cada vez más a la *percepción serial* que no es capaz de experimentar la duración, pues solo hay una “captación sucesiva de lo nuevo” que, sin detenerse, va de un punto a otro.²⁵ Esta captación sucesiva de lo nuevo hace imposible la repetición que genera intensidad y duración, rasgos esenciales de los rituales.

La comunicación digital es de carácter extensivo y no intensivo porque solo se limita a establecer conexiones, pero no relaciones.²⁶ Asimismo, es de carácter rutinario y no repetitivo porque el consumismo genera la necesidad de lo nuevo convirtiéndose en un hábito serial y eliminando intencionadamente la duración.²⁷ Lo nuevo y lo serial, pero también lo inmediato y lo efímero de la red, no es durable y tampoco es habitable. Me detengo ahora en esta última acepción. Una de las funciones fundamentales —diría ontológicas— de la comunidad, además de hacer la vida duradera, es hacer habitable este mundo, situarse en este mundo. Lash plantea casi poéticamente que la comunidad debe

²³ Scott Lash, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 194.

²⁴ Han, *La desaparición de los rituales*, *op. cit.*, p. 12; Lash, *op. cit.*, p. 196.

²⁵ Han, *La desaparición de los rituales*, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 22. La oposición entre repetición y rutina contrasta con lo planteado por Lash, dado que un rasgo esencial de la comunidad, del nosotros, es la consecución rutinaria de significado. *Cfr.* Lash, *op. cit.*, p. 195.

ser un mundo, estar “mundanizada”, y que el tipo de reflexividad que le ataña, hermenéutica –no cognitiva ni estética– debe estar *en-el-mundo* y habitarlo:

La comunidad, en un sentido muy fundamental, debe ser un «mundo», o estar «mundanizada». Incluso la reflexividad en el contexto de la comunidad, debe estar «en-el-mundo». Ni el conocimiento cotidiano ni el de las ciencias humanas es una cuestión de relación entre un sujeto cognoscente y el mundo como lo es en la epistemología. El conocimiento comunal es, por el contrario, conocimiento hermenéutico, y este solo es posible cuando el conocedor está en el mismo mundo y «habita entre» las cosas y los demás seres humanos cuya verdad busca. La comunidad no implica una problematización crónica del significativo, sino que está arraigada en significados compartidos y prácticas rutinarias de base.²⁸

Han agrega en este punto los sentimientos. Los sentimientos colectivos que consolidan una comunidad. La comunicación digital es manejada predominantemente por emociones y por pasiones, carece de los sentimientos capaces de hacerse comunitarios.²⁹ Las redes sociodigitales parecen actuar como plataformas de descarga emocional y expresión de las pasiones del yo. En tanto que las emociones son efímeras y consumibles, se intensifica la referencia narcisista al sí mismo, no hay ninguna referencia al mundo, ni a las cosas, ni a la comunidad, solo al propio ego.³⁰

Ya se decía en líneas anteriores que el conocimiento comunal es estar en el mundo, habitar entre las cosas e implica otros seres humanos. En esto ayuda, inherentemente, la dimensión corporal de la comunidad. Los rituales son procesos corpóreos que posibilitan la compenetración, el vínculo, la pertenencia mutua y la escucha en común. Cuando desaparece la cercanía corporal, se comunica en exceso, y en la medida que es una comunicación

²⁸ Lash, *op. cit.*, p. 194.

²⁹ Han, *La desaparición de los rituales*, *op. cit.*, p. 24.

³⁰ *Ibid.*, pp. 15-16.

descorporeizada, la comunidad sin comunicación cede ante la comunicación sin comunidad.³¹

La comunicación narcisista, en palabras de Han, o la reflexividad de tipo estética, planteada por Lash, de esencia individualista, emocional, efímera y consumista impide cualquier interpretación del nosotros; no tiene ninguna referencia al mundo, al otro. La comunicación digital no solo está vaciando o desplazando las estructuras de sociabilidad y reflexividad comunitarias, sino que revierte el sentido originario de la comunidad, e incluso puede constituir su negación.

El análisis que hace Roberto Esposito desde el origen de la cosa misma, es decir, desde la etimología del término latino *communitas* y su opuesto *immunitas*; es muy sugerente para pensar la nula referencia al mundo-otro en ambientes digitales y su tendencia a la protección e inmunización. En la mayoría de las teorías organicistas y neocomunitarias, incluyendo las de las comunidades virtuales, la comunidad ha sido asociada con la propiedad, con lo que es “lo propio”, erigida sobre la base de sus propios intereses, valores, afinidades y proyectos.

En *Communitas: origen y destino de la comunidad* (1998), Esposito invierte esta lógica. Lo que realmente indica el término *communis* es lo opuesto, lo que *no* es propio y que empieza donde lo propio termina: “lo común”, lo que concierne a muchos. El *munus* es el deber, una vez que alguien lo acepta está obligado a retribuirlo en términos de bienes o servicios, por lo que el *munus* es un deber y una obligación que se ha contraído con el otro.³² El *cum* es lo que vincula el *munus* del *communis*, es lo que nos pone los unos *frente* a los otros.³³ Lo que formula Esposito es:

³¹ *Ibid.*, pp. 23 y 45.

³² Roberto Esposito, *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 25 y 27.

³³ Jean-Luc Nancy, “*Conloquium*”, en *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 15-16.

un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio, inconscientemente presupuesta por las filosofías comunitarias, y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio —o, más drásticamente, lo otro— lo que caracteriza a lo común [...]. Una despropiación que inviste y descentra al sujeto propietario, y lo fuerza a salir de sí mismo. A alterarse.³⁴

Para fomentar lo común en la red³⁵ habría que *despropiar* o *alterar* la misma, salir de la esfera narcisista.

En este sentido, lo que se ha asociado con la comunidad, con la propiedad, es en sí la *immunitas*, lo opuesto a la *communitas* y lo común. La inmunidad, del término latino *immunitas*, es un vocablo privativo que carece del *munus*, del deber hacia con los

³⁴ Esposito, *op. cit.*, p. 31.

³⁵ El estudio de “lo común” en la red ha sido revisado por los interesados en los movimientos sociales en Internet o las llamadas *multitudes conectadas*. Lo peculiar de estas multitudes es que no buscan fundar unidad ni construir comunidad, mucho menos formar una masa; sólo buscan compartir su indignación de manera común, abierta y global. Para Han, las olas de indignación no constituyen ningún *nosotros* capaz de acción común. He aquí una crítica importante a su obra: la ausencia de cualquier agencia social y política. Han insiste en comparar una *masa* con el *enjambre* digital que sólo consta de individuos aislados, y esto no los hace ninguna multitud pues carece de solidaridad, de congregación y de interioridad. No obstante, es precisamente esto lo que caracteriza a las multitudes: su espontaneidad y maleabilidad para la acción así como su imposibilidad de cierre convocando a numerosos indignados que llegan con sus propias motivaciones y objetivos pero dispuestos a descubrir una acción común. No es la intención de las multitudes fusionarse ni unificarse, y esto no indica que sean movimientos incoherentes o fragmentados sin ningún impacto sociopolítico. La literatura es extensa pero para una mayor discusión véase Manuel Castells, *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*, Madrid, Alianza Editorial, 2012; Byung-Chul Han, *En el enjambre*, *op. cit.*; Guiomar Rovira, *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*, México, Icaria/ UAM-Xochimilco, 2017; Javier Toret, *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distributiva*, Barcelona, Universidad Obrera de Catalunya-Internet Interdisciplinary Institute, 2013. En este sentido, los presentes apuntes no indican que no exista ninguna pulsión de lo común en la red, las multitudes conectadas lo son, pero mi interés aquí es analizar lo opuesto, “lo propio”.

otros; pero es además un vocablo comparativo en cuanto que hay una diferencia respecto de la condición ajena, esto es, no solo el *munus* está ausente, sino que su antónimo es la *communitas*.³⁶

La inmunidad —dice Esposito— “en cuanto categoría privativa, no adquiere importancia más que como modalidad, precisamente negativa, de la comunidad. Del mismo modo en que, desde un ángulo de visión especularmente inverso, la comunidad parece hoy estar inmunizada, atraída y engullida por completo en la forma de su opuesto”.³⁷ La comunidad destituida por la *immunitas* no está mundanizada, por usar las palabras de Lash, sino inmunizada. La inmunización se activa como protección ante un peligro, el peligro que amenaza a lo común responde la defensa de lo inmune. La forma del mecanismo inmunitario, así como el lugar en el cual se sitúa la amenaza, es siempre la frontera entre el interior y el exterior, el límite entre lo propio y lo extraño; y es aquí donde la comunidad queda protegida dentro de sí misma, lo *proprium*, y aislada de su exterior, la *communis*.³⁸

El paradigma inmunitario se presenta entonces en términos de *reacción* y no de acción;³⁹ de reacción contra los otros, y no de acción común. Las comunidades digitales cada vez más parecen actuar —o más bien reaccionar— así. Paradójicamente, estas comunidades son la *immunitas* y no la *communitas*: edifican trincheras como lugares seguros frente a enemigos, escenarios hostiles o posturas que no correspondan a la visión que las comunidades tienen de la realidad; levantan fronteras que permiten cerrar filas y, de este modo, resguardarse de los otros que amenazan o que no forman parte de la identidad grupal. Ya se decía que las fronteras que separan el nosotros de los otros se vuelven más accesibles en ámbitos digitales. Las comunidades usan términos para diferenciar entre los miembros y no-miembros, como

³⁶ Roberto Esposito, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 14-15.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁸ Esposito, *Communitas*, *op. cit.*, pp. 44-45; Esposito, *Immunitas*, *op. cit.*, p. 10.

³⁹ Esposito, *Immunitas*, *op. cit.*, p. 17.

“*slashers*”⁴⁰ y “mundanos”; pueden establecer filtros (grupos y listas de amigos), ocultarse y protegerse del mundo tradicional/ exterior para evitar a los no-miembros y la crítica o discriminación por parte de los mismos; excluyen a los grupos externos e, incluso, pueden hacer divisiones dentro de sus tribus usando sus propios términos.⁴¹

SOBRE LA INMUNIZACIÓN Y SUS MECANISMOS

La inmunización, en tanto proceso de protección, se ampara en la seguridad que una comunidad se supone debe brindar. Pero de nueva cuenta esta seguridad es entendida como contención para mantener las amenazas y los peligros fuera. La inmunidad, de la mano de la seguridad, siempre activa mecanismos de defensa para evitar daños que atenten contra la integridad o simplemente evitar cosas que nos incomodan y molestan. La inmunización es entonces un proceso combativo, reactivo y privativo que, no obstante, queda velado por el discurso de la *securitas*. Vista así, la comunidad se retrae y se interioriza. Cabría preguntarse cuál es el impulso que lleva a construir refugios, de dónde vienen los llamados a levantar muros y, en sí, a qué responden estas tendencias reactivas y cuáles son sus mecanismos inmunitarios.

Castells plantea que la *sociedad red*, inducida por la revolución de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo, se caracteriza —entre muchas cosas más— por expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización y el orden social imperante.⁴² Estas expresiones son diversas pero, *grosso modo*, se orientan en dos sentidos opuestos: los movimientos sociales y los movimientos reactivos.

⁴⁰ El término *slasher* es un anglicismo que alude al signo de barra inclinada (*slash*) y usado en la red para asumir múltiples identidades.

⁴¹ Ronald E. Rice, “Foreword”, en *The virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*, Austin, University of Texas Press, 2008, p. x.

⁴² Manuel Castells, *La era de la información, op. cit.*, pp. 23-24.

Los movimientos reactivos constituyen identidades de resistencia generadas por aquellos actores dominados y excluidos que construyen trincheras bajo discursos y categorías fundamentales de la existencia milenaria, como la localidad y lo propio (la nación, la familia, la etnia), ahora amenazadas por las fuerzas tecnoeconómicas y por las transformaciones espaciotemporales.⁴³ Las identidades de resistencia conducen a la formación de comunidades como formas de resistencia colectiva para la autoafirmación identitaria y como expresiones de lo que Castells llama *la exclusión de los excluidos por los excluidos*, esto es:

La construcción de una identidad defensiva en los términos de las instituciones/ideologías dominantes, invirtiendo el juicio de valor mientras que se refuerza la frontera. En este caso, surge el tema de la comunicabilidad recíproca entre estas identidades excluidas/excluyentes. La respuesta a esta cuestión, que solo puede ser empírica e histórica, determina si las sociedades siguen siendo tales o se fragmentan en una constelación de tribus, a las que algunas veces se vuelve a llamar eufemísticamente comunidades.⁴⁴

Las comunas —como prefiere llamarlas Castells— presentan dos rasgos principales. El primero es que son reacciones a las tendencias sociales imperantes a las que se resiste desde la propia identidad y organización, en tanto formas autónomas de sentido y experiencia. El rechazo a las sociedades civiles, pero también a las instituciones públicas y políticas, desemboca en el cierre de las fronteras de la comuna. El segundo rasgo es que son identidades defensivas que funcionan como refugio para protegerse y resguardarse de un mundo hostil e inhabitable. Una respuesta inmunitaria frente a las migraciones, los intercambios y las comunicaciones globales que transforman el mundo haciéndolo

⁴³ *Ibid.*, pp. 24 y 30. Contrastando con Han, para Castells el individualismo que es diferente de la identidad individual, también puede ser una forma de identidad colectiva que forma parte de una cultura narcisista.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

incontrolable e inaprensible. Una reacción defensiva contra la interconexión y la flexibilidad que difumina los límites de la pertenencia y la participación.⁴⁵

Los extraños solo se suman a este escenario como la representación por excelencia de la inseguridad y el peligro, convirtiéndose en el “chivo expiatorio”. El mecanismo inmunitario más poderoso es la identidad. Es esta la que legitima –desde un discurso de poder– trazar fronteras y límites, desimaginar y excluir al otro, privar y apropiar; imaginarios y dispositivos que se han estado discutiendo a lo largo del capítulo. La misma necesidad de conformar comunas, tribus o comunidades obedece a preocupaciones identitarias.

Sin embargo, encontramos otros mecanismos usados cada vez más en internet y en las redes sociodigitales que, por un lado, refuerzan e incluso exacerban estos cierres identitarios, pero que, por otro lado, pueden generar procesos de desidentificación. Es el caso del *anonimato*. El sujeto anónimo se esconde, prefiere ocultar su identidad que queda asegurada por una pantalla, por un sobre-nombre, por una etiqueta o por una imagen falsa. El anonimato, en tanto disimulación y ocultación, favorece la desinhibición como conducta que permite expresar resentimientos y quejas a la vez que insultos y odios contra los otros, a los que por cierto se desconoce. El anónimo entonces se desinhibe y se inmuniza.

Ambos procesos se corresponden mutuamente: el anonimato da valentía para reaccionar contra lo otro y al mismo tiempo protege de cualquier amenaza. Uno de los mejores recursos de inmunidad en la red es sin duda alguna el anonimato. Y es así porque no hay ninguna represalia ni consecuencia y, por tanto, es muy fácil eludir la responsabilidad por lo que se dice y se hace en la red.⁴⁶ El respeto va unido al nombre, y el nombre a su vez

⁴⁵ Para una mayor discusión véase Manuel Castells, *La era de la información, op. cit.*, en especial el primer capítulo “Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red”, pp. 27-90.

⁴⁶ Raúl Trejo Delarbre, “Intolerancia en línea. Entenderla, exhibirla, debatirla”, en *Mensajes de odio y discriminación en las redes sociales*, México, Consejo

va unido a prácticas como la responsabilidad y la confianza; la comunicación anónima fomentada por el medio digital destruye el respeto y por tanto el nombre y la responsabilidad.⁴⁷ Si no hay respeto-nombre-responsabilidad se generan discursos de odio y exclusión (*hate speech online*).

La ocultación de los anónimos está íntimamente ligada a la desidentificación. Hay una línea muy delgada, casi desdibujada. El anonimato posibilita, sí, la conformación de múltiples identidades (la cultura *slasher* es muestra de ello), pero muchas pueden ser falsas o difíciles de rastrear: “El anonimato puede ser utilizado para inventar versiones alternativas del propio yo y para desarrollar formas de interacción inexperimentadas, problematizando teóricamente la noción de *yo real*”.⁴⁸ Esto no quiere decir que no existan múltiples identidades del yo en ambientes tradicionales, pero la identidad en línea deja atrás los cuerpos, haciéndola más difusa, y esto tiene un gran impacto en la comunidad.

Muchos miembros anónimos —o mejor dicho “seguidores”— de las comunidades digitales pueden moverse de una comunidad a otra y pueden pertenecer a múltiples comunidades, no obstante, la comunidad desde la teoría social requiere del contacto y conocimiento íntimo entre sus miembros. Incluso, deja de adquirir importancia la identidad cuando esta deja paso al usuario-anónimo que se dedica únicamente a opinar, a quejarse y a agredir, en lugar de contribuir a la comunidad y su causa. Como se puede observar, es una tensión constante entre la identidad y la desidentificación, cuyos efectos no constituyen un desplazamiento entre el mundo de vida y el mundo digital *per se*.

El anonimato se complejiza cuando los anónimos asumen el rol de expertos y de portadores de la verdad. Cuando circulan noticias falsas (*fake news*), cuando afirman una cosa y después otra, cuando desacreditan a alguien sin sustento, cuando reescriben

Nacional para Prevenir la Discriminación, 2015, p. 39.

⁴⁷ Han, *En el enjambre*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸ Baym, *op. cit.*, p. 74.

y editan información sin ninguna responsabilidad. Aquí entramos al terreno de la *posverdad*, tan difundida en redes sociales y ejercida por muchas comunidades en línea. El mecanismo de la verdad como cierre identitario y como superioridad del nosotros.

La posverdad se caracteriza por prescindir de los hechos, no importando si son verdad o no, y por rechazar aquellos que no encajan con nuestras creencias y emociones. Solo buscamos, seguimos o compartimos lo que nos interesa, lo que va conforme a nuestras opiniones, y lo que corresponde a los nuestros. En la era digital, y ahora también en la era de la posverdad, cada comunidad pasa a habitar un mundo social propio y crea su propia burbuja de verdad. En la medida que no hay ningún escrutinio racional –hay que recordar que en el medio digital se evita la complejidad, la negatividad y la mirada–, los afectos y las emociones prevalecen sobre la capacidad de discernir entre lo que es verdad y es mentira, muchas veces de manera deliberada. La posverdad no tiene que ver con la realidad o con los hechos, sino con las creencias y emociones que cada usuario o comunidad tiene; poco importa si es verdad o mentira, o si se corresponde la verdad con lo que se cree y se siente. Ya se decía que la comunicación digital es manejada predominantemente por emociones.

El peso de las emociones en el manejo de la verdad y de la percepción del mundo, tiene un impacto mayor en las comunidades digitales del que se le ha otorgado en la literatura de las comunidades *online*. Genera una tendencia a refugiarse en un grupo que, además de otorgar placer por la afinidad y la homogeneidad, resiste ante cualquier amenaza exterior, incluida la amenaza que representan verdades diferentes a la propia.⁴⁹ De esta forma, el nosotros y los otros también se usa para afirmar y delimitar

⁴⁹ Para una mayor discusión sobre la posverdad y las emociones véase Manuel Arias Maldonado, “Informe sobre ciegos: Genealogía de la posverdad”; Jordi Ibáñez Fanés, “Introducción”; Remedios Zafra, “Redes y posverdad”, incluidos todos en el libro *En la era de la posverdad. 14 ensayos*, Barcelona, Calambur, 2017.

nuestra verdad y rechazar la de *ellos*. Manuel Arias describe muy bien este fundamento emocional en la distinción nosotros/ellos:

La existencia de comunidades de significado impermeable a la argumentación, proclives por tanto a producir su propia «verdad», resulta imposible de evitar. Y nótese que esa adscripción tribal resta importancia al *contenido* de las creencias, para otorgársela a los *sentimientos* que experimentamos. Las creencias serán como un pretexto, una justificación racional de las emociones que nos llevan a rechazar a quienes pertenecen a un grupo rival. En este sentido, parece comprobado que lo que hay detrás de las *fake news* no es otra cosa que tribalismo moral: un sesgo emocional que nos lleva a aceptar las noticias falsas favorables a los *nuestros* y a rechazar las que benefician a *ellos*.⁵⁰

Si bien lo emocional reafirma el cierre identitario de la comunidad, usando el mecanismo de la verdad como salvaguarda, termina por generar el efecto contrario. La apariencia de verdad, desde luego más estética que ética, no favorece lazos de confianza, de responsabilidad o de respeto. El anonimato, en este sentido, es un aliado de la posverdad.

Como apunta Remedios Zafra, la posverdad afecta las formas de confianza y vínculo colectivo que deviene en livianos lazos afectivos, aunque las comunidades *online* aparenten gran homogeneidad y cohesión.⁵¹ Esta tesis refuerza lo planteado por Han. Los escasos vínculos apenas se atan por las mentiras y los discursos de odio que se convierten en su razón de ser, pero que dada su intensidad los hace perecederos. Es el caso de muchos grupos xenófobos y de corte fascista que se desinhiben en redes sociales y se hacen tan populares, incluso en democracias consolidadas. El odio y la violencia suplen a la confianza y el respeto, elementos de una comunidad que se viven como durables y habitables.

Los algoritmos hacen más complicado el escenario descrito hasta aquí, precisamente porque actúan como facilitadores y

⁵⁰ Arias, *op. cit.*, p. 72.

⁵¹ Remedios, *op. cit.*, p. 187.

aceleradores de la inmunidad digital. Son el “caldo de cultivo” de la posverdad. Los algoritmos de (des)personalización, cada vez más inteligentes, direccionan las búsquedas, los gustos y la información; e imponen sesgos emocionales que se adaptan perfectamente a lo que queremos leer, mirar, escuchar, sentir y seguir, acercándonos con aquellos que queremos estar en la red y aislándonos de los que nos *alteran*. Estas operaciones (no narraciones) parecen estar ganando la carrera de la inteligencia, la racionalidad y la capacidad de observación e indagación. Sin que los usuarios o miembros de una comunidad *online* se den cuenta, los algoritmos atrapan e inmovilizan y resulta difícil escapar.

Es lo que Néstor García Canclini llama *gubernamentalidad algorítmica*, cuya correlación de datos y producción automatizada de conocimiento, no exige ni deja margen a la intervención humana.⁵² Esto podría interpretarse también como una comodidad del usuario, pero la búsqueda de la verdad se obstaculiza. El desplazamiento entre la *gubernamentalidad estadística* (característica de la modernidad temprana) y la *gubernamentalidad algorítmica* es en realidad un cambio en el registro de la experiencia. Su carácter paralizador estriba en que los sujetos no sabemos cómo actuar, pensar o decidir ante los algoritmos; no sabemos cómo aproximarnos a la verdad; tampoco sabemos cómo convivir con la diferencia en la red. El paradigma inmunitario se convierte en una de las salidas más accesibles y seguras. Re-imaginar la red o restaurar la comunidad en línea es una labor posible pero mucho más ardua. Las *multitudes conectadas* o las *culturas algorítmicas* apuntan en este sentido. Esta última reflexión me da pie para hacer una posible conclusión.

⁵² Néstor García Canclini, *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*, Alemania, CALAS, 2020, p. 53.

CONCLUSIÓN

Los procesos de imaginación de las comunidades digitales ya no se pueden seguir entendiendo en el sentido andersoniano del concepto, esto es, como procesos que desdeñan las prácticas inmunitarias o de resistencia. Coincido completamente con García Canclini que la imaginación-ensañación internauta forma parte de la búsqueda de alternativas ante los frustrantes poderes públicos, las fuerzas tecnoeconómicas y las mismas imposiciones de acción y conexión de la red, ya planteadas también por Castells.

Entre estas alternativas está la búsqueda de formas renovadas de comunidad donde quizá nos podamos desempeñar como sujetos y no como anónimos, como datos o como perfiles. En oposición y ante los logros obstaculizados de estos recursos, la ensañación internauta busca otras salidas como la “aspiración comunitaria” entendida más bien como “aspiración inmunitaria”: lugar protegido y seguro, libre de amenazas como los extraños o la propia verdad. Estos escapes constituyen, de hecho, regresiones antitecnológicas.⁵³ Aquí radica la lógica inmunitaria digital. Lo que propone Canclini es que la imaginación debe entenderse desde la experiencia de los ciudadanos a los que se les impone la categoría de usuarios-consumidores.

Los desplazamientos entre las comunidades del mundo de vida y las comunidades del mundo digital no deben entenderse tampoco como procesos automáticos de extensión o de fusión. Me parece que abona más al debate entender estos desplazamientos como tensiones, constantes tensiones entre la identificación y la desidentificación, la imaginación y la desimaginación, la homogeneidad y la heterogeneidad, la inclusión y la exclusión, la estética y la ética.

⁵³ Cfr. García Canclini, *op. cit.*, en especial véase el capítulo “De los ciudadanos mediáticos a los monitorizados”, pp. 43-57, donde discute lo público y lo imaginario.

Los apuntes elaborados aquí, orientados a pensar de manera alterna las grandes vías de resolución en los estudios sobre comunidades *online*, indican que las tendencias de atrincheramiento identitario y sus mecanismos de exclusión e inmunidad son expresión de estas tensiones y de procesos de fragmentación, de miedo y de odio a los otros que fenómenos como el anonimato, los algoritmos y la posverdad recrudecen. Estos fenómenos, que obedecen a nuevas condiciones de producción y enunciación, alteran funciones fundamentales del conocimiento y de la acción humana como es la verdad.

Se ha señalado que es posible construir identidades incluyentes, respetuosas y responsables, aunque constantemente se ven frustradas. Pues, si no estamos en-el-mundo, en el mismo mundo, si no habitamos entre las cosas y entre los demás seres humanos —citando nuevamente a Lash—; ¿qué verdad se puede buscar?, ¿cómo podemos convivir con los otros?, ¿cómo podemos hacer este mundo habitable? Definitivamente es un reto monumental en la era digital, en la era de la posverdad y en la era de los algoritmos pero que, si no se emprende, perdemos no solo el sentido inicial de la red y la utopía depositada en el mundo digital, se pierde algo mayor: el sentido que orienta el mundo de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, 315 pp. (Colección Popular, 498).
- Arias Maldonado, Manuel. “Informe sobre ciegos: Genealogía de la posverdad”, en Jordi Ibáñez Fanés (ed.), *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Barcelona, Calambur, 2017, pp. 65-77. (Colección Criterios, Ensayo, 5).
- Bauman, Zygmunt. *Retrotopía*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona, Paidós, 2017. (Estado y Sociedad).

- Baym, Nancy K. “La emergencia de comunidad *on-line*”. Trad. Ricard Faura y Steven G. Jones (ed.), *Cibersociedad 2.0: Una nueva visita a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*. Barcelona, Editorial UOC, 2003, pp. 55-84. (Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad).
- Benjamin, Walter. “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Argentina, Taurus, 1989, 206 pp.
- Castells, Manuel. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. 3ra. ed. Trad. Carmen Martínez Gimeno, vol. II. El poder de la identidad. México, Siglo XXI, 2001, 495 pp. (Sociología y Política).
- _____. *La galaxia Internet*. Trad. Raúl Quintana. Madrid, Areté, 2001, 317 pp.
- _____. *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Trad. María Hernández. Madrid, Alianza Editorial, 2012, 294 pp.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Trad. Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio. Buenos Aires, Siglo XXI, CLACSO, 2008, 296 pp. (Sociología y Política).
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, 214 pp. (Mutaciones).
- _____. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, 251 pp. (Mutaciones).
- Floridi, Luciano. “Introduction”, en *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*. Oxford, Springer Open, 2015, pp. 1-13.
- García Canclini, Néstor. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Alemania, CALAS, 2020, 174 pp.
- Han, Byung-Chul, *En el enjambre*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona, Herder, 2019, 109 pp. (Pensamiento Herder).

- _____. *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona, Herder, 2020, 120 pp. (Pensamiento Herder).
- Ibáñez Fanés, Jordi. “Introducción”. *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Barcelona, Calambur, 2017, pp. 11-136. (Colección Criterios, Ensayo, 5).
- Jones, Steven G. “Información, Internet y Comunidad: apuntes para una comprensión de la comunidad en la Era de la Información”. Trad. Ricard Faura, *Cibersociedad 2.0: Una nueva visita a la comunidad y la comunicación mediada por ordenador*. Barcelona, Editorial UOC, 2003. pp. 21-53. (Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad).
- Kollock, Peter y Marc A. Smith. “Introduction. Communities in Cyberspace”. *Communities in Cyberspace*. Londres, Routledge, 2005, pp. 3-24.
- Lash, Scott, “La reflexividad y sus dobles: estructura, estética, comunidad”, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, trad. Jesús Alborés. Madrid, Alianza Editorial, 2001, pp. 137-208.
- Márquez, Israel V. “Comunidades virtuales en tiempos de flujos: el caso de Second Life”, *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 13, 2008, pp. 183-193. <https://revistas.ucm.es/index.php/CIYC/article/view/CIYC0808110183A/7245>.
- Nancy, Jean-Luc. “*Conloquium*” en *Communitas: origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 9-19. (Mutaciones).
- Olvera Serrano, Margarita. “Mapas del mundo social, distancias y cierres identitarios”, *XII Encuentro Internacional de Historiografía “Representación de la diferencia en el discurso histórico: exclusiones, sometimientos y resistencias”*. Ciudad de México, 15-17 de enero, 2020.
- Ramírez Plascencia, David y José Antonio Amaro López. “Comunidades virtuales, nuevos ambientes mismas inquietudes:

- el caso de Taringal”, *Polis*, vol. 12, núm. 34, 2013. <https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/940/1798>.
- Rheingold, Howard. *La comunidad virtual. Una sociedad sin fronteras*. Trad. José Ángel Álvarez. Barcelona, Gedisa, 1996, 384 pp. (Colección Límites de las Ciencias).
- Rice, Ronald E. “Foreword”, en Tyrone L. Adams y Stephen A. Smith (eds.), *Electronic Tribes. The virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*. Austin, University of Texas Press, 2008, pp. 7-12.
- Rovira, Guiomar. *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de Internet*. México, Icaria, UAM-Xochimilco, 2017, 254 pp. (Antrazyt, 452).
- Sims Bainbridge, William. *The Social Structure of Online Communities*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 329 pp. (Structural Analysis in the Social Sciences, 48).
- Skinner, Jonathan. “At the Electronic Evergreen: A Computer-Mediated Ethnography of Tribalism in a Newsgroup from Montserrat and Afar”, en Tyrone L. Adams y Stephen A. Smith (eds.), *Electronic Tribes. The virtual Worlds of Geeks, Gamers, Shamans, and Scammers*. Austin, University of Texas Press, 2008, pp. 124-140.
- Toret, Javier. *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15 M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Barcelona, Universidad Oberta de Catalunya-Internet Interdisciplinary Institute, 2013, 178 pp.
- Trejo Delarbre, Raúl. “Intolerancia en línea. Entenderla, exhibirla, debatirla”, en Mario Campos *et al.*, *Mensajes de odio y discriminación en las redes sociales*. México, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, 2015, pp. 37-48. (Colección Matices).
- Zafra, Remedios. “Redes y posverdad”, en Jordi Ibáñez Fanés (ed.), *En la era de la posverdad. 14 ensayos*. Barcelona, Calambur, 2017, pp. 181-192. (Colección Criterios, Ensayo, 5).

III

Memoria y sus lugares

Acervos de conocimiento de sentido común como mapas del mundo. El contexto de la distinción nosotros/ellos en los mundos de vida

Margarita Olvera Serrano*

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos que mayor visibilidad tiene en nuestras sociedades, condicionadas, como bien sabemos, por una experiencia del tiempo tendencialmente presentista, así como por los efectos de la virtual eliminación del lapso que separa la emisión de un mensaje, de su transmisión, recepción y eventual reacción frente a él, es la proliferación de múltiples grupos y comunidades “nosotros”, con reclamos y demandas hacia grupos “ellos” que son definidos como oponentes, competidores, cuando no directamente como contrincantes, incluso, como enemigos.

En este trabajo presento un conjunto de elementos, teóricos y conceptuales, dirigidos a ubicar esta dimensión de la experiencia histórico-social contemporánea, como parte de lo que la teoría social de corte fenomenológico y la historiografía han conceptualizado a partir del concepto *acervos de conocimiento* de sentido común, como “mapas” del mundo social que, en los mundos vitales, actores y grupos reciben y cuyos elementos modifican, redefinen, confirman, o bien, corrigen o rechazan en cada presente contemporáneo.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

El propósito principal es aportar coordenadas conceptuales historiográficamente pertinentes, para comprender la lógica histórico-social de la construcción intersubjetiva de los acervos señalados, puesto que distinciones de uso frecuente en la vida práctico-política como nosotros/ellos, solo pueden comprenderse cabalmente como parte de los lenguajes y tipificaciones que los organizan y estructuran diacrónicamente en los mundos de vida de los actores, en función de los propósitos prácticos que fijan para su actuar.

La relevancia de la comprensión de estas cuestiones, va más allá de lo académico; justamente una de las tendencias que se ha abierto paso con mayor fuerza en la última década en distintas sociedades y “puntos” de lo que había sido la geometría política recibida de la primera modernidad, es la intensificación de autocierras identitarias de corte predominantemente afectivo, que atomizan la esfera de lo público en contextos comunicativos en los que los puentes y canales declinan frente a los muros y las clausuras, dicho en lenguaje metafórico.

La observación historiográfica puede desentrañar algunas de las dimensiones más relevantes de estos procesos a partir de una comprensión de los acervos de conocimiento de sentido común como cartografías, como mapas que ubican a los actores en realidades múltiples, en mundos intersubjetivamente compartidos en los que sus actos de interpretación y significación les atribuyen un orden, sentido, límites, posiciones y una ubicación biográfica e histórica en la cadena antecesores, contemporáneos y sucesores. Es decir, en lo que Paul Ricoeur llamó *sucesión de generaciones*.¹

De lo anterior se desprenden fronteras simbólicas, pertenencias, certezas sobre la realidad sociohistórica, identidades, lenguajes, narrativas, memorias y expectativas que son parte del sustrato experiencial en el que arraiga la tipificación nosotros/

¹ Reinterpretando la sociología fenomenológica de Alfred Schutz, a quien se debe la primera formulación del concepto acervos de conocimiento. Esta recuperación se encuentra en Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996.

ellos y sus funciones prácticas en un mundo de *contemporáneos*. Este mundo incluye, desde aquellos con los que los actores pueden tener relaciones cara a cara en situaciones espacio-temporales comunes, pasando por ámbitos de acción intermedios decantados en colectividades, hasta entidades a las que subyacen actores anónimos, pero que se perciben bajo la forma de abstracciones de un alto grado de generalidad, por ejemplo, mercado, dinero, humanidad, etcétera. Esto delinea un *continuum* en el que, en un extremo, se encuentra la relación nosotros “pura”, en la que los flujos temporales de los actores son simultáneos y hay acceso directo a la comprensión del otro; en el extremo contrario, se encuentran actores anónimos, individuales o colectivos, con los que no necesariamente se tiene trato directo, pero que son comprendidos a través de tipificaciones. Por ejemplo, las nociones “nosotros” y “ellos”, entre muchas otras.

La relevancia historiográfica de la reflexión conceptual sobre los acervos de conocimiento de la vida ordinaria, radica en el potencial que tienen para analizar, por ejemplo, la resignificación de tradiciones previas y la formación de nuevas tradiciones; la relación entre determinados mapas del mundo y la constitución de sentidos históricos de pertenencia e identidades; la heterogeneidad experiencial que atraviesa los mundos de vida en nuestras sociedades; las interrelaciones y condicionamientos mutuos que existen entre el conocimiento científico y el conocimiento ordinario, o bien, las razones ontológicas y socio-históricas profundas por las que en la vida cotidiana, los actores operan en función de una fe práctica que se resiste a lo que los observadores llamarían “prueba de realidad”.

En la primera parte del trabajo, presento las contribuciones de la fenomenología de Edmund Husserl que son retomadas por Alfred Schutz en su reflexión sobre las estructuras significativas del mundo de la vida cotidiana, y la posición central que en estas tienen los acervos de conocimiento de sentido común. En la segunda, hago un trazo general de la forma como Schutz integra críticamente, en su reconducción de la fenomenología a

las disciplinas histórico-sociales, también el legado de la teoría de la acción de Max Weber. En la tercera, examino el concepto acervos de conocimiento como cartografías, como mapas del mundo que posibilitan a los actores para contribuir a la construcción significativa del mundo social, de manera suficientemente congruente para los propósitos de sus vidas prácticas. En la nota final, enuncio brevemente algunas de las posibilidades que esta noción abre al análisis historiográfico, a partir del ejemplo de la tipificación nosotros/ellos.

I. La fenomenología sociológica de Alfred Schutz (1899-1959), deudora directa de la reflexión de Edmund Husserl (1859-1938) y de la teoría de la acción de Max Weber (1864-1920), elaboró a principios de los años treinta del siglo XX una reflexión dirigida a esclarecer cómo era que en los mundos vitales, los seres humanos contribuían a la construcción del mundo social a través de actos de interpretación del mundo físico, del mundo social o intersubjetivo y del mundo subjetivo. En su obra *La fenomenología del mundo social* (1932), este autor analiza la realidad social desde lo que llamó actitud reflexiva o fenomenológica. Esta actitud se caracteriza por un poner entre paréntesis toda certeza acerca del mundo, y en su lugar, partir de la duda sobre lo real para identificar y describir la experiencia, tal y como es aprehendida por el actor como integrante del mundo de la vida, antes de cualquier reflexión. El contraconcepto de la actitud reflexiva es la actitud natural, propia del actor en el mundo ordinario que, en contraste, parte de una especie de fe práctica en el mundo, suspendiendo cualquier cuestionamiento al respecto.

Esta distinción procede directamente de la fenomenología de Edmund Husserl, quien sostuvo que las ciencias europeas estaban en crisis y que ello expresaba la crisis de la humanidad misma. Frente a ello propuso “volver a las cosas mismas”, es decir, regresar al mundo de vida desdeñado y olvidado por las ciencias positivas como prejuicio, como tradición, como autoridad; en suma, como obstáculo epistemológico que había que remover para descubrir las conexiones causales que gobernaban

el mundo empírico. La crisis de las ciencias reducidas a meras ciencias de “hechos”, diagnosticó Husserl, se desprendía de la especialización y la fragmentación de sus objetos y lenguajes, los cuales las habían alejado de su base de sentido originaria, olvidando justamente los mundos vitales (su condición de posibilidad) que debían orientar y para los cuales sus discursos resultaban ininteligibles y carentes de sentido

Para nuestra indigencia vital [...] esta ciencia no tiene nada que decirnos. Justamente ella excluye por principio las preguntas que en nuestros desdichados tiempos son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido ¿no exigen de parte de todos los seres humanos también reflexiones generales y su respuesta a partir de intelecciones racionales?²

De esta manera, la fenomenología de Husserl daba forma discursiva a una experiencia sociohistórica impactada por el cuestionamiento de la racionalidad científica, de la idea de progreso y de la frustración de las expectativas abiertas por ésta. Estas expectativas se vieron radicalmente desmentidas desde el último tercio del siglo XIX, pero, sobre todo, por lo que los contemporáneos de aquella época llamaron *la Gran Guerra*, que terminó, no solo con la confianza ciega en el progreso, sino también con el orden imperial de Europa. La crisis de orientación resultante, fue uno de los estímulos intelectuales más importantes de la reflexión fenomenológica de Husserl.³

La cuestión que plantea Husserl es la necesidad de remontar la enorme brecha que se abría entre una ciencia cada vez más es-

² Edmund Husserl, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 50.

³ A ello se sumó, poco después, el colapso civilizatorio que representó el nacional-socialismo alemán. Norbert Elías, *Los alemanes*, México, Instituto José María Luis Mora, 1999. Lyotard señala en su estudio sobre la fenomenología, que Herman Leo Van Breda, discípulo de Husserl, fue quien llevó clandestinamente a Lovaina la biblioteca y los escritos inéditos de su maestro. Jean F. Lyotard, *La fenomenología*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

pecializada y abstracta, con lenguajes técnicos altamente formalizados sin conexión entre sí, por una parte, y los mundos de vida individuales y colectivos que eran su referencia a-priori *olvidada* fundamental, por otra. En este sentido, la ciencia moderna se apartaba radicalmente de la forma como se entendía en la antigüedad clásica, es decir, como un saber que hundía sus raíces en la vida misma, y que tenía como propósito aportar criterios de orientación para la práctica.

Hay que señalar que el concepto *mundo de vida* elaborado por Husserl se refiere al mundo tal y como se presenta a la conciencia del actor, antes de toda consideración científica. Es el ámbito de lo que damos por sentado en la vida ordinario, lo que percibimos como familiar en su tipicidad por medio de la experiencia y que para el adulto alerta está siempre “ahí”, pre-dado como horizonte, como campo necesario de toda praxis posible. Como tal, es un mundo que involucra una anterioridad triple: histórica, puesto que el conocimiento científico surge en una fase reciente de la larguísima historia de la humanidad; biográfico-individual, ya que los actores viven y actúan en él antes de atender consideraciones científicas; epistemológica, en tanto que es un supuesto pre-reflexivo de la actividad científica.⁴

Tematizar, problematizar y esclarecer filosóficamente estas cuestiones, se convirtieron en cuestiones fundamentales de la reflexión de Edmund Husserl; el llamado a “volver a las cosas mismas” se entiende, en este contexto, como un esfuerzo por replantear las relaciones entre sujeto y objeto, entre mirada y cosa, desde ángulos capaces de superar los límites del naturalismo positivista que postuló que estas dimensiones mantenían entre sí relaciones de exterioridad.⁵

⁴ Javier Bengoa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1997, p. 47.

⁵ Bodei ubica la reflexión fenomenológica en lo que llama las “filosofías del impulso”, que se centran en el examen de la conciencia, el tiempo subjetivo y la intencionalidad. Remo Bodei, *La cultura del 900*, México, Siglo XXI, 1985.

La fenomenología se dirigió así a la investigación filosófica de lo que “aparece” y ha de ser descrito en la experiencia directa de la conciencia, para mostrar lo que está ante la mirada del sujeto y se hace evidente antes de cualquier reflexión racional. Para cumplir con ello, la filosofía tenía que hacer frente a la exigencia de descartar todo prejuicio, todo supuesto y “ver” el fenómeno no como un hecho objetivo, sino como algo “dado” en la interioridad de la conciencia, que se convertía así en el lugar de origen del mundo mismo, reconduciendo el concepto de fenómeno y su mera descripción, a un concepto de correlación que se pregunta cómo y para cuál conciencia la “cosa”, el “objeto” se muestra de una u otra manera.

En este orden de discusión, una de las principales aportaciones de Husserl es el esclarecimiento de las relaciones entre conciencia y mundo, entre objeto y sujeto, es decir, la noción de *intencionalidad* como una categoría que da cuenta de la peculiaridad de las vivencias de la conciencia de ser conciencia de algo

una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo [...] se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia.⁶

Bajo esta argumentación, no existen, por un lado, los objetos, y por otro, los sujetos, sino un nexo mutuamente constitutivo entre ellos. Los objetos existirían en la medida en que una conciencia selecciona algo entre la multiplicidad de elementos inconexos e incongruentes que constituye lo real, y le atribuye el estatuto de “objeto” para ella, en tanto lo percibe, lo desea, lo experimenta, lo padece, o lo posee. Husserl advierte que estos procesos de constitución de los objetos quedan ocultos, escapan al conoci-

⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 199.

miento de los actores en sus mundos de vida, en tanto en ella se desenvuelven en la actitud natural, en la orientación pre-reflexiva hacia el mundo, no en la actitud reflexiva.

Un antecedente de esta distinción para Husserl es el planteamiento cartesiano (dudo, luego pienso; pienso, luego existo), cuyo método radicó en la suspensión de todas las creencias y la aceptación como verdaderas solo de aquellas que aparecían tan autoevidentes ante la conciencia que no dejaban lugar para la duda. Husserl recupera de esta reflexión, sobre todo al yo pensante, así como la decisión de poner en duda todo lo recibido como verdadero, pero radicalizando el argumento, en el sentido de que el ego ya no sería solo el fundamento sólido sobre el cual se levantaría la certeza del conocimiento, sino también productor directo de *mundo*.

Este estatuto lo compartirían tanto los actores como los observadores, puesto que ambos están primariamente adscritos a mundos de vida pre-reflexivos cuyos presupuestos debía tematizar y esclarecer la reflexión fenomenológica para acceder a la experiencia tal y como aparece en aquellos. Para Husserl, sin ello no era posible un conocimiento científico reflexivo, con capacidad de orientación para la vida mundana. En otras palabras, la ciencia debía rememorar lo olvidado, reconocer y asumir que sus intereses, énfasis, selecciones, objetos y procedimientos, arraigaban en el suelo experiencial primario del mundo de la vida.

Si el científico y el fenomenólogo, antes de ser tales, son integrantes del mundo de la vida, se plantea aquí el problema de cómo desplazarse desde la actitud natural, a la actitud reflexiva. Husserl propone que esto es posible a través de dos operaciones fundamentales: por una parte, lo que llamó “reducción trascendental”, que consiste en poner entre paréntesis la tesis del mundo, es decir, abstenerse de todo juicio sobre lo real y dejar de participar de la certidumbre existencial primaria al respecto:

Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo

no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ella, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base.⁷

Lo anterior se refiere a una actitud intelectual, a un artificio mental que deja en “suspense”, entre paréntesis, la realidad de un mundo objetivo externo y en modo alguno supone su negación. Por otra parte, se encuentra la “reducción eidética” que implica no solo suspender la tesis del mundo, sino también todos los elementos involucrados con la situación biográfica del fenomenólogo, junto con sus referencias espaciales, temporales, históricas, sociales, culturales, vivenciales y experienciales.⁸

Habiéndose llevado a cabo estas operaciones, se llega al yo “puro”, concebido como centro de la realidad, a la conciencia como única entidad para la cual existe un mundo experimentado, percibido, recordado, y en donde existen otros egos dotados también de estructuras de conciencia. Desde este yo “trascendental” se realiza el recorrido inverso, la recuperación de lo que quedó entre paréntesis como resultado de las reducciones señaladas: las realidades concretas, temporales y espaciales que podrán ser problematizadas, aprehendidas y descritas así por la actitud reflexiva.

II. La enseñanza más importante que Alfred Schutz obtiene de la fenomenología de Edmund Husserl, es el reconocimiento de la necesidad de fundamentar la filosofía y las ciencias en la experiencia humana de los individuos en la vida común y corriente. Para acercarse al cumplimiento de este programa fenomenológico, lo reconduce al campo de la sociología, redefiniéndola como una disciplina que debe partir de la vida pre-científica en la que los seres humanos actúan unos con otros, comprendiendo e interpretando la realidad para poder vivir sus vidas y seguir adelante.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ Juliana González, “La fenomenología”, en *La filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

La ciencia, para la fenomenología sociológica de Schutz, es una actividad que debe ocuparse de lo que tiene sentido primariamente, es decir, la experiencia común y corriente en la que la comprensión tiene un estatuto ontológico, anterior al estatuto epistemológico y metodológico que tiene para un observador científico.

En este contexto, la tarea central de una sociología fenomenológica es la descripción del mundo social desde la actitud reflexiva que posibilitaría al observador desentrañar la forma como los actores viven sus realidades vitales, interpretándolas y comprendiéndolas desde la actitud natural como significativas: interpretar las interpretaciones de los actores de forma sistemática, aclarando cómo es que a través de ellas contribuyen a la construcción significativa del mundo social.⁹

Esta postura implica considerar toda sociología no fenomenológica como sociología ingenua, centrada pre-reflexivamente en el carácter dado que la realidad tiene en la actitud natural, en vez de investigar y esclarecer cómo es que se construye desde las interpretaciones y la intencionalidad de los actores. Intencionalidad que da cuenta, no de una actividad unilateral de la conciencia humana, sino justamente de la forma como están entrelazados y mutuamente constituidos objeto y sujeto.

El mundo sensible percibido es el estrato fundamental del mundo de vida, en el que todos los objetos comienzan constituyéndose como cuerpos espacio-temporales; por encima de este nivel, algunos objetos reciben significaciones que los moldean, por ejemplo, bajo la forma de utensilios, objetos científicos, artísticos, culturales, fines, medios, etcétera. La percepción aquí es el acto de una conciencia sumergida en el mundo que llega a un conocimiento de las cosas a través de acciones intenciona-

⁹ Un análisis de las contribuciones de Schutz, pero en un registro de discusión específicamente sociológico, se encuentra en Margarita Olvera, "El problema de la intersubjetividad en Alfred Schutz", *Sociológica*, núm. 14, 1990; un primer acercamiento a un orden de recepción historiográfico está en Olvera, 2000.

les motivadas por intereses prácticos arraigados en la vida cotidiana. Este conocimiento puede estar “a mano” como recuerdo-retención (pasado), como anticipación-protención (futuro), o decantar en las situaciones “ahora”(presente) en las que tienen lugar la proyección y la acción. Este sustrato fundamental y la precomprensión que lo atraviesa es anterior e independiente de los observadores científicos que, con sus propios mapas especializados del mundo, seleccionan determinados elementos y los constituyen como objetos que son

esencialmente inteligibles y, como tales accesibles a la interpretación científica. Pero el hecho es que cada una de estas estructuras significativas puede reducirse además a ciertos elementos a partir de los cuales se ha constituido. Esos elementos no son sino procesos de establecimiento y de comprensión de significado que ocurren dentro de los individuos, procesos de interpretación de la conducta de otras personas y procesos de autointerpretación. Pero esos procesos no han recibido aún la atención que merecen.¹⁰

La redefinición de las tareas de la sociología, efectuada por Schutz en los términos referidos antes, está en deuda no solo con la fenomenología de Edmund Husserl, sino también con teoría de la acción de Max Weber, específicamente, y sobre todo, con el estatuto que le otorga al significado subjetivo de la acción.

Schutz hace una recepción de la teoría de la acción de Weber bajo un orden de interrogación que se desprende de la fenomenología filosófica; asume el individualismo metodológico weberiano y la centralidad que otorga a la acción como conducta con sentido, así como la argumentación epistemológica relativa a los tipos ideales (sociológicos y/o históricos) como la vía procedimental más adecuada para imputar una inteligibilidad

¹⁰ Alfred Schutz, *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 41.

racional a los fenómenos propios del mundo humano.¹¹ En su célebre definición de lo que una ciencia sociológica debía tener como objeto, Weber plantea:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción, *enlacen* a ella *un sentido subjetivo*. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo.¹²

Schutz argumenta que es a Weber a quien se debe el haber reconocido que los fenómenos y “realidades” sociales en su conjunto están referidos a acciones significativas de individuos, e identificado el problema del significado y su comprensión como cuestiones cruciales de las ciencias que toman como objeto el mundo humano:

Lo que nos interesa es el hecho de que Weber reduce todas las clases de relaciones y de estructuras sociales, todas las objetivaciones culturales, todos los dominios del espíritu objetivo, a las formas más elementales de conducta individual. Todos los complejos fenómenos del mundo social retienen sin duda su significado, pero este es precisamente el que los individuos implicados atribuyen a sus propios actos. La acción del individuo y el significado a que esta apunta son lo único sujeto a comprensión. Además, solo mediante tal comprensión de la acción individual

¹¹ Un examen de las aportaciones epistemológicas y metodológicas que la reflexión weberiana sobre los tipos ideales, históricos y sociológicos, representó para las llamadas Ciencias del Espíritu, y su valor heurístico, se encuentra en Laura Moya y Margarita Olvera, “Carl Menger y Max Weber: encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales”, *Sociológica*, núm. 53, 2003.

¹² Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 5.

puede la ciencia social acceder al significado de cada relación y estructura social, puesto que estas están, en último análisis, constituidas por la acción del individuo en el mundo social.¹³

Sin embargo, la adhesión de Schutz a estas contribuciones va de la mano de una crítica a los conceptos de acción elaborados por Weber. A juicio de Schutz, los aportes de Weber al reconocimiento de la comprensión del sentido subjetivo de la acción, como elemento fundamental del objeto de la sociología, se ven comprometidos por las dificultades que representan para dar cuenta de los presupuestos no tematizados sobre los que el propio Weber construye los conceptos fundamentales de su propuesta de sociología comprensiva. Es decir, Schutz encuentra en los conceptos de acción elaborados por este autor, una dimensión pre-reflexiva que le impide a Weber comprender que son los actos de interpretación de los actores en la vida ordinaria, los que le dan su textura de sentido a la realidad social, por lo que ésta debe entenderse no como un dato, sino como una construcción intersubjetiva de los actores en sus mundos de vida, y previa a la observación sociológica.¹⁴

La conceptualización weberiana distingue entre acción, acción social y relación social. La acción se define como todo comportamiento que tiene un sentido subjetivo, a diferencia de la conducta meramente reactiva; para que una acción pueda alcanzar el

¹³ Alfred Schutz, *La fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 36. Hay que señalar que el deslizamiento subjetivista que, sin duda, es el límite de la fenomenología sociológica de Schutz, le impide entender que para Max Weber, ciertamente la comprensión del sentido subjetivo de la acción era un problema central de la sociología, pero no menos que la explicación causal de las consecuencias objetivas, desarrollos y tendencias a las que daba lugar, desprendiéndolas de la intencionalidad. Como tales, para Weber no eran ya la experiencia de nadie.

¹⁴ En este sentido, por ejemplo, la distinción que Weber hace entre comprensión observacional y comprensión por los motivos queda descartada, puesto que no existiría para Schutz “observación” pura alguna. Todo “dato” del observador ha pasado por la hermenéutica de primer grado del actor, con anterioridad a la consideración científica.

estatuto conceptual de acción social, debe estar referida a otro, o a otros actores (pasados, presentes o futuros, conocidos o desconocidos, empíricos o tipificados) en su “curso desarrollo y efectos”; si además de tener esta referencia, ese otro u otros consideran al primer actor como parte de sus motivos, condiciones, medios o fines, en vez de acción social, el concepto es relación social, en tanto hay de por medio una referencia “cruzada” que implica reciprocidad. Esto no supone que Weber esté imputando a la relación social homogeneidad a nivel del significado, puesto que como bien lo aclara, una relación social puede ser de competencia, lucha, amor, odio, solidaridad. En suma, para que un caso de acción pueda ser tipificado por el observador como relación social, basta con que exista reciprocidad mutua; el significado para cada parte de la relación social puede, o no, ser semejante.

El análisis que Schutz hace de estos conceptos, le lleva a argumentar que hay dimensiones de las nociones de acción que no quedan resueltas, entre las más relevantes, cómo puede el actor atribuir un sentido a su propia acción; la aclaración de los elementos que permiten que este pueda comprender la acción de otros y tomarla como referencia para su propia acción; el ajuste interpretativo y la reorientación que supone para los actores la reciprocidad postulada en el concepto relación social, y sobre todo, qué significa ontológica y epistemológicamente que el conjunto de los aspectos anteriores se constituya en fundamento de la definición del objeto de una disciplina científica como la sociología. En otras palabras, para Weber quedan inadvertidas al menos dos cuestiones fundamentales: por una parte, que los actores interpretan y significan sus mundos, para poder vivir en ellos; por otra, que el objeto de la sociología supone, en consecuencia, una hermenéutica doble.

En resumen, Schutz considera que, si bien a Max Weber se debe el haber fundamentado epistemológicamente la comprensión del significado como el eje central de las ciencias sociales e históricas, sus principales limitaciones radican en haber pasado por alto que sus conceptos de acción se construyen sobre una

serie de presupuestos y niveles de sentido que no están tematizados ni aclarados, como se refirió en el párrafo anterior.

El primero de ellos está asociado al sentido subjetivo que el actor atribuye a su acción; el segundo, a la referencia a otro u otros que el observador exige para que la acción sea tipificada como social; el tercero, a la mutua reciprocidad que supone el que dos actores se tomen como referentes para su actuar para que exista relación social; el cuarto, se ubica en el “momento” del ajuste del sentido de la orientación del actor, una vez que establece que hay otro que debe tomar en cuenta en el curso de acción elegido. El quinto nivel de significado se sitúa en el plano, no del mundo de vida de los actores como los anteriores, sino en el de la observación científica: el conjunto de la complejidad experiencial que abarcan estos cuatro niveles de significado, se constituye como el objeto de la sociología comprensiva.

Para Schutz el que Weber no problematizara estos registros diferenciados de significado, condicionaron el que su argumentación no le permitiera desentrañar los procesos interpretativos que hacen posible que los actores comprendan sus mutuos significados, definan en común situaciones, lleguen a algunos consensos y puedan interactuar. Es decir, la teoría de la acción weberiana da por sentado el acuerdo intersubjetivo en vez de investigar cómo es posible, perdiendo de vista que en la vida social el mundo es primariamente significativo para quienes viven en él, no solo para sus intérpretes científicos.

La argumentación de Schutz llega a una consideración de crucial importancia para la epistemología de las disciplinas histórico-sociales: el mundo que toma como objeto la sociología weberiana es un mundo pre-comprendido por los actores que interpretan y significan la realidad en su conjunto, su propia acción, la acción de otros, así como los ajustes que en la actitud natural han de hacer para poder adjudicar significados que les otorguen un mínimo de certezas, orientarse y actuar y vivir en un mundo intersubjetivo, por lo que los datos de los científicos son siempre entidades pre-interpretadas.

Esto quiere decir que la comprensión no es únicamente, como planteaba Weber, un problema para el observador científico, sino también y con anterioridad para el actor en su vida ordinaria. Por ello, la comprensión tiene un estatuto ontológico: el mundo es interpretado por los actores en independencia de que haya, o no, observadores. Por otro lado, Schutz argumenta que la comprensión no está reservada a la acción, sino que se extiende al conjunto de la realidad social; es decir, los seres humanos interpretan la totalidad de los objetos sociales, físicos, culturales, geográficos de los mundos en los que están insertos; en contraste, para Weber lo comprensible únicamente la acción.¹⁵

Así, los objetos de la ciencia en general, y de la sociología en particular, hunden sus raíces en la experiencia del mundo de la vida donde han sido previamente significados en función de los *acervos de conocimiento de sentido común* y las tipificaciones que los organizan, por lo que los sistemas de conceptos de los observadores son, por definición, elaboraciones de “segundo grado” que se erigen sobre las elaboraciones/tipificaciones de “primer grado” en la vida ordinaria. Habría aquí una hermenéutica del actor que es parte fundamental de la hermenéutica del observador y de los lenguajes conceptuales en los que radica: las tipificaciones de los acervos de conocimiento de sentido común de los actores son la base de sentido de los acervos de conocimiento especializados de los observadores —y de los lenguajes conceptuales que los constituyen— en independencia de que estos tengan o no conciencia de ello.

Los elementos que Schutz recibe de la fenomenología de Edmund Husserl, con todo y las limitaciones que supone su des-

¹⁵ Esto quiere decir que los acervos de conocimiento de sentido común, no solo incluyen tipificaciones de actores, de acciones, de proyectos, de intenciones (del actor y de los otros), sino también del espacio físico, y de otros seres vivos. Así, por ejemplo, señala que un mero lugar geográfico puede ser significado como “mi pueblo”, o bien, un ejemplar de la especie “perro”, como “mi mascota”. Schutz, *La fenomenología...*, *op. cit.*, y Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

lizamiento subjetivista, le permiten entender que antes que ser un problema metodológico del observador, la comprensión es una forma de estar en el mundo de los actores que le atribuyen a su realidad(es) significados previos. Esta atribución se hace desde la actitud natural y posibilita que los actores perciban la realidad de los “objetos” del mundo y sus procesos, a los otros actores y a sí mismos como entidades comprensibles y significativas, no como los aglomerados incongruentes de elementos dispersos y caóticos que serían en ausencia de la intencionalidad de la conciencia de “egos” que tienen la capacidad de imputar orden y sentido a lo real.

Una dimensión historiográficamente relevante de las correcciones de Schutz a los conceptos de acción de Weber, radica en la tematización de la experiencia del tiempo, no solo como un presupuesto ontológico del mundo humano mismo, sino también de la concepción de segundo grado de los observadores. En otras palabras, la reflexión fenomenológica de Schutz reconoce que la formación de las categorías y conceptos de los acervos de conocimiento de los practicantes de las disciplinas sociales e históricas, están fundadas en una estructura temporal.

La muestra paradigmática de ello es la redefinición del concepto acción de Schutz, que ordena y fija lingüísticamente la experiencia humana de actuar bajo la orientación de un proyecto (futuro); en la noción de acto como acción completada (pasado); en la tematización de la forma estratificada en que en el mundo social se “da” al actor la alteridad del otro y sus distintos registros y capas temporales (antecedentes, contemporáneos, sucesores); en la distinción de motivos de la acción que arraigan en el pasado (motivos “porque”), de los que apuntan al futuro (motivos “para”).

En estas redefiniciones puede verse la deuda intelectual que la fenomenología de Schutz tiene con el legado de Edmund Husserl, que le permite identificar los nexos que asocian la estructura significativa del mundo histórico y social, con la estructura

temporal de la intencionalidad como algo intrínseco a la “conciencia” humana.¹⁶

III. La descripción fenomenológica del mundo social a la que procede Schutz a partir de la integración de las aportaciones de Husserl y de sus correcciones a los conceptos de acción de Weber, da cuenta puntual de los elementos que la actitud natural presupone y que no requieren explicitación por parte de los actores.

Ese mundo es el ámbito de realidad fundamental que el adulto “alerta” da por sentado en la actitud de sentido común o natural y que asume como aproblemático “hasta nuevo aviso”.¹⁷ En dicha actitud, el actor da por hecho que el mundo en el que vive existe con anterioridad a su propio curso vital, y que continuará existiendo cuando él muera, por lo que él forma parte de una cadena que liga continuamente a antecesores, a contemporáneos y a sucesores; que él pertenece a un mundo de contemporáneos con los que comparte coordenadas espacio-tiempo; que dicho mundo abarca un *continuum* que va, de aquellos con los que puede tener relación cara a cara, hasta congéneres anónimos con los que nunca tendrá trato directo, pero que puede conocer a través de tipificaciones; que el mundo es coherente

¹⁶ “Por lo tanto, quien quiera analizar los conceptos básicos de las ciencias sociales, debe estar dispuesto a embarcarse en un laborioso viaje filosófico, pues la estructura significativa del mundo social solo puede deducirse a partir de las características más primitivas y generales de la conciencia. La investigación de estos estratos profundos se ha abierto [...] merced a los grandes descubrimientos filosóficos de Husserl y Bergson. La filosofía de la duración de Bergson y la fenomenología trascendental de Husserl hicieron por fin posible la solución de los enigmas del establecimiento y la interpretación del significado”. Schutz, *La fenomenología...*, *op. cit.*, p. 42. Se refiere aquí Schutz a la distinción tiempo objetivo/tiempo subjetivo de Bergson; el primero es el tiempo convencional medido por calendarios y relojes, el segundo, se refiere a la duración vital, al flujo temporal subjetivo experimentado internamente por el actor, en independencia del primero.

¹⁷ El énfasis ese adulto alerta, excluye el examen de “realidades” como las de la fantasía, el sueño, la embriaguez, la imaginación, o bien, el delirio, así como de las experimentadas por los infantes. Schutz retoma de William James la noción de realidades múltiples, pero se interesa fundamentalmente en la realidad social al alcance del adulto en estado de vigilia.

y ordenado, no un mero agregado de elementos inconexos sin sentido; que existen congéneres que están provistos de una estructura de conciencia semejante a la suya, con intenciones y motivos equivalentes a los suyos que dirigen su actuar, por lo que el mundo no es una entidad privada, sino intersubjetiva en la que se puede articular un “nosotros”; que puede comprender y actuar sobre sus semejantes, y ellos pueden comprenderlo y actuar sobre él; que experimenta sus vínculos y relaciones con los demás de forma semejante a la que experimentan ellos; que los objetos sociales, físicos y culturales ofrecen una resistencia a sus planes y proyectos que tiene que superar a través de su actuar. El imperativo fundamental en el mundo ordinario para el actor es de orden pragmático: continuar adelante con su vida, independientemente del contenido empírico que esto pueda tener en cada caso.

Schutz argumenta que en el mundo ordinario, los seres humanos están situados bajo determinadas coordenadas espacio/temporales biográficamente determinadas que les dan acceso a cierto sector de la realidad social, a determinados horizontes y un mundo a su alcance, y a otros no, por lo que no habría una realidad unívoca, sino *realidades múltiples*, una diversidad de mundos que representan una realidad fragmentada, dependiente precisamente de dichas coordenadas:

En cualquier momento de su vida diaria, el hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir, en un medio físico y sociocultural que él define y dentro del cual ocupa una posición, no solo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de su *status* y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral e ideológica. Decir que esta definición de la situación está biográficamente determinada equivale a decir que tiene su historia; es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizada en el patrimonio corriente de su acervo de conocimiento a mano y, como tal, es su posición exclusiva, dada a él y solo a él. Esta situación biográficamente determinada incluye ciertas posibi-

lidades de actividades prácticas o teóricas futuras a las que denominaremos “propósito a mano”.¹⁸

Para orientarse en el sector del mundo, actuar en él, los actores cuentan con “mapas” sociales: en cada momento de su vida, los actores comprenden e interpretan la realidad natural y social a partir de estos acervos de conocimiento, diacrónicamente estructurados y recibidos de la tradición, de la autoridad, de los padres, de los maestros, de las socializaciones y, en menor medida, de su experiencia directa o de primera mano. Estos acervos contienen la sedimentación de las experiencias intersubjetivas acumuladas, pasada y presentes, que han pasado la prueba de realidad, que han confirmado (provisionalmente) la idealización del “puedo hacerlo de nuevo”, dejando inadvertidas para los actores las zonas de indeterminación e incertidumbre que los rodean. Como “recetas” típicas eficientes que indican qué hacer para obtener resultados típicos por medios típicos, funcionan aportando un mínimo de confiabilidad y certeza a lo real:

A ese acervo de conocimiento a mano pertenece nuestro conocimiento de que el mundo en que vivimos es un mundo de objetos más o menos bien determinados, con cualidades más o menos definidas, entre los cuales nos movemos, que se nos resisten y sobre los cuales podemos actuar. Sin embargo ninguno de esos objetos es percibido como si estuviera aislado, sino como situado desde un primer momento dentro de un horizonte de familiaridad y trato previo, que, como tal, se presupone hasta nuevo aviso como el acervo incuestionado —aunque cuestionable en cualquier momento— de conocimiento inmediato.¹⁹

El contexto de experiencia biográfico tiene vínculos inescindibles con la estructuración de los acervos de conocimiento; el contenido total de la experiencia del actor es integrado y coordinado en

¹⁸ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrotu, 1974, p. 41.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

cada momento de su curso vital, por lo que aquellos contienen un núcleo creciente de saber acumulado y estratificado temporalmente bajo modalidades de comprensión y significación que no pasan por la conciencia reflexiva. De esta manera, en cada “aquí y ahora”, el actor se orienta por las experiencias pasadas que se le presentan provistas de un orden que le permite saber qué puede esperar en su situación, definir y redefinir situaciones, reinterpretar el pasado, elaborar expectativas de futuro y ajustar su actuar a ellas.

En paralelo, acumula nuevos elementos en sus acervos, ya que en cada punto de “actualidad” las cosas se perciben y experimentan de una forma distinta, en tanto que la vida es un flujo temporal continuo que se abre (y cierra) a una multiplicidad de horizontes. Es decir, el repositorio de conocimiento que el actor tiene se desplaza y cambia constantemente redefiniendo sus horizontes y esquemas de orientación, independientemente de que los viva como entidades objetivas estables y coherentes:

Por lo tanto en cada Aquí y Ahora existe una coherencia total de nuestra experiencia. Esto significa meramente que la configuración total de nuestra experiencia es una síntesis de nuestras experiencias ya-vividas, producida por una construcción paso a paso. A esta síntesis corresponde un objeto total, a saber, el contenido de nuestro conocimiento en el Aquí y Ahora. Por supuesto, dentro de esta coherencia total de la experiencia, pueden ocurrir experiencias contradictorias sin que se deteriore la unidad total.²⁰

Lo anterior supone el reconocimiento de procesos de distribución social diferenciada de conocimiento. Existe un acervo de conocimiento teóricamente asequible para cualquiera acumulado por la experiencia práctica, la ciencia, la cultura, etcétera. Pero

²⁰ Schutz, *La fenomenología...*, *op. cit.*, p. 111.

ese acervo no es homogéneo ni estable; aunque lo viva así el actor, en realidad tiene fronteras lábiles, porosas, indeterminadas.²¹

Desde la actitud reflexiva puede verse como una yuxtaposición de sistemas de conocimiento con distintos grados de coherencia/incongruencia interna, que no mantienen relaciones de compatibilidad necesaria entre sí. Las situaciones biográficas filtran y condicionan el acceso y las modalidades de integración de los acervos de conocimiento. Se puede ser experto en determinado campo de conocimiento, pero lego en otro; o bien, ser una persona común que tiene solo un saber mínimamente funcional para su vida práctica (sea falso o no) o lo que Schutz tipifica como “ciudadano bien informado”.²²

La distribución diferenciada del conocimiento para Schutz no compromete la eficacia práctica de los acervos de conocimiento de sentido común, puesto que legos, expertos y ciudadanos bien informados, en tanto integrantes del mundo de la vida, comparten una franja común de saber sobre el mundo que procede de su pertenencia intersubjetiva a una sociedad, a un tiempo específico, a una lengua, a una cultura, a una comunidad política y a los sistemas de significatividades que los permean. Si no existieran estas zonas comunes de los acervos como una especie de conectores entre la multiplicidad de mundos de vida y mapas del mundo que constituyen la realidad social, la interacción misma sería imposible.²³

²¹ La metáfora de la “sedimentación” utilizada por Schutz para referirse a la situación biográfica, y a los acervos de conocimiento mismos, comunica su arraigo histórico, temporal. Pero no permite calibrar adecuadamente su carácter procesual; es decir, su apertura a reajustes, cambios, omisiones, inclusiones y reinterpretaciones de todo tipo que proceden del estatuto de los mundos de vida como entramados experienciales insertos en flujos y horizontes temporales.

²² Sobre las relaciones entre estas tipificaciones y el problema de la distribución social del conocimiento puede verse en Alfred Schutz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

²³ Otro elemento que posibilita la interacción sea posible, superando la singularidad espacio-temporal de las situaciones biográficas, es que los actores operan en la vida práctica con base en dos supuestos específicos: la idealización

La centralidad que en la vida ordinaria tienen los acervos de conocimiento de sentido común radica en que permiten al actor elaborar sus posibilidades, teóricas y prácticas, como “propósitos a mano” que determinarán qué elementos específicos de su situación son potencialmente significativos, elaborando sistemas de sentido estabilizados en función de los cuales se define lo tipificable.

Los acervos de conocimiento funcionan como topografías que posibilitan que los actores comprendan su realidad y se ubiquen en ella de modo que la orientación de su actuar sea compatible, mínimamente, con la tarea de vivir junto a otros y “seguir adelante” con sus planes y proyectos; están integrados por un conjunto de tipificaciones sobre el mundo físico, el mundo social y el propio mundo internos, así como sobre los antecesores, los contemporáneos y los sucesores.

El medio de tipificación más importante es el lenguaje, como “jerga” de cosas y sucesos nombrados, tipificados e integrados al sistema de significación del grupo, que atribuye a lo enunciado la relevancia suficiente para elaborar un término para articularlo lingüísticamente y comunicarlo.

Así, cualquier acervo de conocimiento a mano es un conjunto de conceptos de sentido común, de tipificaciones que reducen la complejidad de la experiencia social para hacerla manejable, para poder enunciarla y fijarla lingüísticamente, a fin de que esté disponible en cualquier momento y cumpla su función de orientación en la vida práctica. Su carácter acumulativo, por otra parte, da cuenta de las conexiones pasado, presente y futuro que subyacen a la realidad social.

de la intercambiabilidad de los puntos de vista, por la que el yo supone que si cambia su lugar por el del otro, verá el mundo como él lo ve, y viceversa; la idealización de la congruencia del sistema de significatividades, por la que da por hecho que la singularidad de su situación biográfica, y la del otro, no son relevantes para los propósitos a mano. Ambas están integradas conceptualmente en la “tesis general de las perspectivas recíprocas” que es el fundamento de la intersubjetividad. Schutz, *La fenomenología...*, *op. cit.*

Uno de los rasgos centrales de los acervos de conocimiento, como se argumentó ya, es que su validez se presupone y no se cuestiona, a menos que surja un problema, una fractura en el curso de la acción o de la elaboración de proyectos que impida al actor “seguir adelante” y represente una presión pragmática para explicitar los presupuestos en los que descansan. Solo en este caso el actor suspende la actitud natural y asume una actitud reflexiva para analizar, siempre retroactivamente, qué elementos de sus mapas del mundo han de ser modificados, corregidos, confirmados, o bien, desechados. Esto quiere decir que la reflexión es ajena al fluir de la vida práctica y el presente “actual” de las situaciones de acción, ya que supone un apartarse de aquella para rememorar un fragmento seleccionado de la experiencia pasada fin de reinterpretarlo, retipificarlo y reacomodarlo en el mapa del mundo de modo que recupere el potencial orientador que quedó desafiado por un fracaso en la prueba de realidad, por una escisión entre expectativas y resultados de la acción individual y/o social.²⁴ Todo esto ocurre a nivel de la conciencia práctica, no de la conciencia discursiva.

NOTA AL FINAL

Los acervos de conocimiento como mapas del mundo social son entramados de conceptos de sentido común integrados, reinterpretados, corregidos y reacomodados intergeneracionalmente en función de las exigencias prácticas en una multiplicidad de presentes. Una de las tipificaciones más importantes de los acervos de conocimiento del sentido común es la distinción nosotros/ellos. Se trata de una clasificación que separa *a priori* lo que con-

²⁴ Por otra parte, su racionalidad práctica puede coincidir con la racionalidad científica, o no. Así, por ejemplo, si el propósito práctico es mantener una pertenencia o una identidad política, no tiene mayor relevancia para el actor, si determinados elementos de sus acervos de conocimiento a mano son falsos, desde el punto de vista de la ciencia.

sideramos familiar, de lo que consideramos ajeno o extraño. Su punto de partida fundamental es la experiencia de que existen congéneres a los que conocemos, con los que tenemos algún tipo de interrelación y de los cuales sabemos (o creemos saber) qué esperar; son personas con las que compartimos coordinadas espacio/tiempo en situaciones de relación cara a cara, “envejeciendo juntos” co-implicados, así sea dos horas o unos minutos:

Llamaremos “relación-nosotros-pura” a la relación cara a cara en la cual los partícipes están conscientes uno de otro y participan simpáticamente uno en la vida de otro, por más breve que sea esa relación. Pero también la “relación-nosotros-pura” es solo un concepto límite. La relación social directamente vivenciada de la vida real es la relación-nosotros pura concretizada y realizada en mayor o menor grado y llena de contenido [...]. A partir de esta relación básica se deriva la validez original de todas mis vivencias directas de determinados congéneres, y también mi conocimiento de que existe un mundo más amplio de mis contemporáneos que yo estoy ahora vivenciando directamente.²⁵

La proximidad espacial, la cercanía afectiva o “espiritual”, son aquí constitutivas de la relación nosotros, al menos de forma potencial. A nivel de sus contenidos concretos, la relación nosotros muestra una gran multiplicidad, distintos grados de inmediatez, de intensidad, de intimidad, de puntos de vista y horizontes; puede “aparecer” en el centro o en la periferia de la atención del actor, o bien, transitar de una a otra posición, al igual que mostrar grados de profundidad o de superficialidad fluctuantes.

Si bien la experiencia fundante de la relación “nosotros” que Schutz adjetiva de “pura” es una situación espacio-temporal compartida en la que los flujos vitales de los actores son simultáneos y se entretajan a partir del vínculo “cara a cara” en el que cada uno de ellos tiene acceso corporalmente a los “síntomas” de las vivencias, pensamientos, intenciones y actitudes del otro, el alcance de esta relación va mucho más allá de estas coordinadas.

²⁵ Schutz, *La fenomenología...*, *op. cit.*, p. 194.

Alcanza simbólica y prácticamente ámbitos en los que surgen vínculos que no son cara a cara, pero en los que existe una orientación intersubjetivamente compartida que vincula y cohesiona con gran fuerza. Es el caso, por ejemplo, de grupos secundarios de pertenencia como partidos, comunidades de interpretación, comunidades políticas y/o de sentido. O bien, el de entidades simbólicamente densas de grado más abstracto como la nación, pueblo e incluso, el estrato o la clase social.

Nosotros y Ellos representan aquí no solo grupos de personas separados por fronteras interpretativas, espaciales (“aquí” y “allá”; “dentro/fuera”), simbólicas o culturales, sino también dos tipos de actitudes muy diferentes: la confianza y la desconfianza; la aceptación y la reserva; la colaboración y la competencia.

Estas diferencias han atravesado prácticamente toda la historia humana, desde las épocas de la sedentarización, en la que múltiples grupos se autocercaron en espacios geográfico que cultivaron, habitaron e hicieron suyos, pasando por los grandes imperios de la antigüedad, el crucial periodo de los descubrimientos y conquistas con los que arranca la época moderna, hasta llegar a la era de la densificación geométrica de las interdependencias y la desnaturalización de la experiencia del espacio y del tiempo producto de la aceleración que van de la mano de lo que enunciamos metafóricamente como globalización.

Hemos señalado aquí que un rasgo de los acervos de conocimiento es que, en la actitud natural, se les atribuye validez *a priori*, “hasta nuevo aviso”. La dificultad que en el horizonte de la multiplicación geométrica de grupos Nosotros que se forman en la actualidad, con existencia virtual o real, con mayor o menor grado de obsolescencia, es que establecen distinciones rígidas de corte hiperexpresivo o afectivo, que aumentan la probabilidad de autocierres identitarios en los que la relación nosotros-ellos, puede derivar rápidamente en la distinción amigo-enemigo.

No estoy dando por hecho que en otros periodos históricos la base experiencial de la relación nosotros-ellos haya esta-

do orientada por la confianza, nada más lejos de ello. Pero lo cierto es que las condiciones comunicativas propias de la era digital comprimen las mediaciones temporales que había entre la emisión de determinada información, llamado o mensaje, su transmisión y recepción, y las respuestas o reacciones a ello. La emergencia de lo que el sentido común llama “tiempo real” y la apertura virtual al resto del mundo que representan estas formas de comunicación, genera en individuos y grupos sentidos de urgencia, reclamos que suelen no admitir demora o reflexión. Estos elementos quedan integrados, en términos prácticos y con sentidos potencialmente conflictivos, en los mapas del mundo así modificados.

El resultado es la frustración de las expectativas y procesos de signo afectivo que hacen que el par conceptual nosotros/ellos se abran a la instrumentalización política y dé lugar a actuaciones en las que la cuestión del “otro” se ubica en un campo incremental de tensiones. Esto no produce, pero sí amplifica, la tendencia del grupo nosotros a la autoasignación de mayor valor que el grupo ellos; favorece procesos de desinhibición en contextos de anonimato virtual, así como la formación de fronteras que van de la mano de compensaciones como sentidos de pertenencia refrendados, orientaciones e identificaciones que parecieran dar sostén y dirección, así sean efímeras y/o contra fácticas, bajo condiciones sincrónicas en las que las certezas parecieran agrietarse más que en la modernidad temprana, que tanta confianza guardó en el futuro.

Las nociones actitud natural, actitud reflexiva, acervos de conocimiento y la tipificación nosotros/ellos, aportan a la historiografía elementos para analizar modalidades contemporáneas de esta distinción y algunos de sus efectos identitarios. Sin embargo, no logran desentrañar la forma como lo no familiar, lo ajeno, precisamente por serlo, es inescindible de la confirmación y consolidación de los vínculos propios del grupo nosotros.

La principal razón por la que la fenomenología no profundizó lo suficiente en el potencial de conflicto de las relaciones

nosotros/ellos, fue que hizo énfasis, sobre todo, en los ajustes que el grupo ellos habría de hacer cuando “llegaba” a un mundo de vida distinto del suyo, pero al cual, en principio, habría de integrarse. Podría decirse que la obra de Alfred Schutz conceptuó un espacio de experiencia que estaba adscrito todavía a la modernidad temprana, es decir, un contexto societal en el que aún no se cuestionaba con tanta fuerza la continuidad antecesores-contemporáneos-sucesores, ni eran autoevidentes las asimetrías entre las expectativas abiertas por los procesos de modernización y sus resultados.

Basta reparar en que la realidad social examinada por Schutz estaba atravesada por el predominio de las relaciones cara a cara, para calibrar adecuadamente sus diferencias más relevantes respecto de nuestros mundos de vida contemporáneos. Se trata de realidades en las que las interdependencias se han multiplicado y densificado, en las que tenemos que tratar con una elevada presión perceptiva, en las que se han debilitado entidades que en la modernidad temprana dieron un mínimo de certeza a grupos y actores (trabajo, contrato, Estado, grupos familiares), en los que el incremento de la complejidad condiciona la emergencia continua de nuevos, porosos y frecuentemente inestables grupos nosotros y la movilidad de las fronteras (físicas, simbólicas, virtuales) que son su suelo experiencial.

Bajo estas condiciones, el procesamiento de los disensos y conflictos se dificulta y, en su lugar, se producen autocierres identitarios que cohesionan y fortalecen a los distintos grupos nosotros frente a lo distinto. El agravio real o imaginario confirma el límite que separa lo propio de lo extraño, el adentro del afuera. Migrantes, extranjeros, recién llegados, opositores, competidores, como tipificaciones de los acervos de conocimiento de sentido común, se actualizan para cartografiar nuevas experiencias y atribuir contenidos específicos, frecuentemente negativos, a esta distinción en la modernidad tardía.

Este conjunto de realidades, sin duda, representa un desafío para disciplinas que, como las nuestras, buscan comprender y

explicar procesos, acontecimientos y experiencias histórico-sociales en un rango variado de registros de observación.

Lo expuesto hasta aquí es parte de un intento de identificar, en los acervos de conocimiento especializados acumulados intergeneracionalmente por aquellas, elementos útiles para re-elaborar lenguajes conceptuales que nos permitan interrogar reflexivamente, fenómenos que arraigan en los mundos vitales definiendo y redefiniendo, al menos parcialmente, los intereses temáticos de nuestras ciencias.

BIBLIOGRAFÍA

Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Ed. Herder, 1997.

Bodei, Remo. *La cultura del 900*. México, Siglo XXI, 1985.

Elias, Norbert. *Los alemanes*. México, Instituto José María Luis Mora, 1999.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Ed. Prometeo.

González, Juliana. “La fenomenología”, en Ambrosio Villegas (coord.), *La filosofía*. México, UNAM, 1979.

Isambert, G. *Alfred Schütz entre Weber et Husserl*. *Revue Française de Sociologie*. xxx, 1978.

Lyotard, Jean F. *La fenomenología*. Buenos Aires, Paidós, 1970.

Moya, López, Laura y Margarita Olvera Serrano. *Carl Menger y Max Weber: encuentros y desencuentros en torno a la teoría y los tipos ideales*, *Sociológica*, núm. 53, septiembre-diciembre, 2003.

Olvera Serrano, Margarita. “Horizontes de lectura. A propósito de la resignificación del legado fenomenológico de Alfred Schütz”, *Sociológica*, vol. 15, núm. 43, mayo-agosto, 2000, pp. 11-34.

- _____. *El problema de la intersubjetividad en Alfred Schütz*, *Sociológica*, núm. 14, septiembre-diciembre, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI, 1996.
- _____. “Horizontes de lectura. A propósito de la resignificación del legado de Alfred Schütz”, *Sociológica*, núm. 43, mayo-agosto, 2000.
- Schutz, Alfred. *La fenomenología del mundo social*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- _____. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- _____. *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- _____. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Schutz, Alfred y Thomas Luckmann. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Museos memoriales y omisiones del pasado

Jimena Jaso*

*Eres sincero, das tu opinión.
¿Qué opinión?
Eres valiente.
¿Contra quién?
Eres sabio.
¿Para quién?
No persigues tu beneficio personal.
¿Qué persigues entonces?
Eres un buen amigo.
¿Eres también un buen amigo de la gente buena?*

B.B.

INTRODUCCIÓN

Como especie, nos acompaña el deseo de saberlo todo, entenderlo todo, no perdernos de nada. Cuando pensamos en el pasado sucede lo mismo, quisiéramos que nada de lo acontecido se escapara a nuestra vista. Sin embargo, cuando pensamos en el pasado reciente de América Latina, diversas narrativas se nos aparecen, cada una de ellas se vale de una selección que deja de lado cosas para poder dar un sentido a su discurso.

Las dictaduras y los grupos militares generalmente defienden una memoria *salvadora*.¹ Es decir, una que pretende dar a entender

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

¹ Para más información sobre memoria salvadora, revisar Daniel Lvovich, *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos, movimientos sociales y legiti-*

que el Estado, con la intención de conservar el poder, hizo uso de su fuerza para contener a aquellos que querían quitarle ese poder; dentro de esa narrativa: se *salvó* a los ciudadanos de vivir en un lugar donde el Estado fuera afectado. Cuando terminaron las dictaduras, cuando las transiciones suceden en cada uno de los países de América Latina, se reconfiguraron los discursos, y en ese sentido, volvieron a cambiar los relatos y las memorias.

¿Cómo se entiende aquello que sucedió? ¿Cómo se le da sentido a lo que las nuevas naciones en transición son o quieren ser? En casos como Argentina o Chile, los organismos de Derechos Humanos, las organizaciones de familiares de víctimas, han defendido un espacio para hablar y configurar un discurso nuevo. Han encontrado en las nacientes democracias, posibilidades (algunas más contundentes, otras menos) de ser escuchados. Con el nuevo siglo, ya en democracias, las izquierdas comenzaron a fortalecerse y tomaron el poder. Así, Kirchner y Bachelet, por ejemplo, consolidaron una memoria sobre el pasado reciente cristalizada en los Museos Memoriales y espacios de memoria en sus respectivos países.

Cuando escuchamos sobre el nacimiento y fortalecimiento de los espacios de memoria y museos memoriales podríamos creer que, al ser estos museos los hijos de la lucha de las organizaciones civiles, de la lucha de los familiares, serían espacios donde las omisiones desaparecerían. La primera impresión frente a estos lugares es verlos como el resarcimiento del daño. Aquello que había sido oculto ahora sale a la luz: la *verdad* puede ser ahora consultada en estos espacios y compartida con las nuevas generaciones.

Estos museos de memoria son los espacios donde encontrar un discurso diferente al que, durante las dictaduras, fue impuesto y reiterado por los gobiernos represivos. Durante años, sobrevivientes, familiares y partidarios de izquierda, oponentes

midad democrática, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008, p. 16.

de los gobiernos dictatoriales, se enorgullecieron de las verdades que se podrían encontrar en los nuevos museos y espacios de memoria, que podrían, además, ser consultados por las nuevas generaciones para aprender aquello que sucedió en el pasado.

Sin embargo, es necesario ahora preguntarnos, ¿qué omisiones existen en estos espacios de memoria? Como sabemos, toda narrativa del pasado finalmente es una selección, toda narrativa deja de lado cosas, por lo que es tiempo de preguntar: ¿qué se ha dejado de lado en estos espacios?

Hace años se tenía miedo de que, al hacer esta pregunta, se estuviera criticando o deslegitimando la lucha de sobrevivientes y familiares por contar su historia. Sin embargo, las omisiones de un discurso generan una forma de acercarnos al pasado, motivados por proyectos de futuro específicos, por lo que identificar estas decisiones nos ayudará a ser críticos ante estos discursos, entender sus intereses e intenciones. Cuando los espacios de memoria claman velar por la verdad, cuando sus contenidos se basan en los resultados de las Comisiones de la Verdad, parece imposible cuestionarlos. Sin embargo, es posible y necesario hacerlo.

La intención de este texto no es dudar de aquello que se muestra en los museos de memoria, no es cuestionar la verdad de las atrocidades cometidas por el Estado, sino es, más bien, preguntar qué están dejando de lado los museos de memoria, qué es lo que no están diciendo de este periodo; luego, por qué no lo están diciendo, qué consecuencias tendría conocerlo y qué podríamos perdernos como generación presente al desconocer parte del pasado reciente que se omite en estos espacios.

En las páginas siguientes daremos cuenta de cuáles fueron las condiciones de posibilidad de los discursos de los museos de memoria en América Latina para señalar las omisiones que conllevan y más adelante analizaremos espacios de memoria específicos, lugares donde ocurrieron los hechos y que son recuperados como espacios de memoria, para notar cuáles son las omisiones que esta estrategia narrativa afectiva trae consigo.

1. CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LOS MUSEOS DE MEMORIA

En América Latina, como parte de los proyectos transicionales del fin de las dictaduras, los museos de memoria sirvieron como espacio de enunciación para que actores, hasta entonces silenciados, defendieran su versión de lo ocurrido. Estas perspectivas otras pudieron encontrar un espacio de enunciación gracias a que los gobiernos hallaron en sus narrativas la posibilidad de legitimar sus propias administraciones. La configuración de espacios tan ambiciosos como el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago de Chile, o el Espacio para la Memoria en la antigua Escuela de Mecánica de la Armada en Buenos Aires, son consecuencia de una apuesta por parte de las autoridades de legitimar, por medio de los espacios de memoria, una nueva narrativa sobre el pasado reciente.

El Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago de Chile, por ejemplo, fue construido como parte del proyecto Bicentenario por el gobierno chileno encabezado por la presidenta Michelle Bachelet. Este museo de memoria, dice Bachelet en el discurso inaugural, es la demostración de que “la democracia y la legalidad en Chile se han consolidado y sus valores se han arraigado en toda nuestra sociedad y en cada una de nuestras instituciones”.²

La presidenta impulsó este museo con una intención de presente y de futuro claras: para legitimar su gobierno como una institución plenamente democrática, dar soporte a una verdad fundacional apoyada en los resultados de la Comisión de la Verdad y, finalmente, para dirigir hacia la lucha por los derechos humanos las intenciones transformadoras que pudieran surgir como consecuencia de la visita al museo. Así como Bachelet, Nestor

² Michelle Bachelet, *Discurso de la presidenta de la república Michelle Bachelet en inauguración del Museo de la Memoria y Derechos Humanos*, Santiago, 11 de enero de 2010. p. 3.

Kirchner en Argentina impulsó diferentes espacios de memoria con intenciones similares. Las condiciones de posibilidad de los museos de memoria descansan en políticas de memoria fundacionales de estados democráticos que los validan.

1.1. Fundación de los discursos de los museos de memoria

Una crítica sobre las actuales narrativas presentes en los espacios de memoria debe indagar por qué estas están ahí y cuál es su valor. Debemos tener claro que estos discursos están dialogando con otros anteriores que habían definido, con ciertas intenciones, otra narrativa sobre el pasado reciente.

Ante un pasado violento como lo fue el pasado dictatorial latinoamericano, los Estados buscaron reclamar el monopolio en la definición de lo ocurrido en cada país. Las dictaduras querían eliminar grupos contrarios a sus proyectos. Para legitimar su actuar, generaron narrativas que, en muchos casos, negaron la existencia de sus víctimas y, en otros, hicieron de la víctima un enemigo, un subversivo que debía ser combatido: el discurso del Estado buscó ser el único que significara las experiencias de violencia ocurridas a lo largo de la dictadura. Frente a esta imposición de los Estados dictatoriales, actualmente en democracia los museos de memoria disputan el reconocimiento de otros sentidos del pasado, buscan dar a entender que la víctima de hecho existió, hacerla aparecer y cambiar la forma en que se le mira, desvinculándola de su etiqueta de subversivo/otredad, de enemigo. Dicho de otro modo: “humanizarla”.

De acuerdo con Elizabeth Jelin:

En el momento de los golpes de Estado, los militares de los distintos países atribuyeron un sentido muy similar a sus acciones políticas: sus discursos ponían énfasis en su rol ‘salvador’ [...]. La amenaza era vista como algo externo al cuerpo social y cristalizada en la ‘subversión’, la ‘antipatria’ o la infiltración.³

³ Elizabeth Jelin, *La lucha por el pasado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, p. 45.

Estos discursos fueron parte de una identidad nacional, acompañaron las representaciones de cada uno de los países en que fueron utilizados. Los Estados buscaron deslegitimar a todo aquel que estuviera en desacuerdo con políticas estatales, señalándolo como subversivo, terrorista, antipatria, etcétera. Estas estrategias construyeron discursos que crearon una otredad, en la cual ese *otro* ocupó el lugar del subversivo. Con ello, se generó un clima en el que su memoria no tendría por qué tener valor, no tenía legitimidad.

Los museos de memoria creados años después, ya bajo los regímenes democráticos, enfrentan los discursos del Estado de aquellas épocas. Elizabeth Jelin ha investigado desde hace décadas los usos de la memoria y las disputas que esta ha tenido en diversos momentos de la Argentina posdictatorial, su pensamiento es clave para dar cuenta de la forma en que se ha construido el concepto de víctima en este país; y, como ya estaba delinando, ella señala que: “Las víctimas no eran parte de la comunidad humana; eran seres extraños para ser destruidos. Al quebrarse los vínculos de la comunidad política, los únicos vínculos sobrevivientes fueron primordialmente los de parentesco”.⁴

Los museos de memoria son espacios donde los colectivos de familiares de desaparecidos pueden generar discursos que reconozcan al desaparecido como víctima. Si el Estado promueve el olvido de ciertas memorias, son las víctimas y sus familiares las que, organizadas, reclaman espacios para hacer visibles otras versiones del pasado reciente. Sin embargo, aquí hay un problema, surge un monopolio de la memoria. Este es consecuencia del rompimiento del silencio impuesto a las víctimas y familiares, se basa en defender a las víctimas como sujetos de derechos y mostrar las vejaciones que sufrieron, con ello: los derechos humanos han sido la bandera con la que los familiares de vícti-

⁴ Jelin, *La lucha...*, *op. cit.*, p. 214.

mas y las nuevas democracias han intentado fundar una unión estabilizadora.

Detengámonos en esto: Apelar los derechos humanos crea omisiones en los discursos sobre el pasado reciente. Si pensamos en la violencia de Estado centrados en las violaciones a los derechos humanos de las víctimas, despolitizamos a la víctima y omitimos lo que era ella como sujeto político y social. Sus ideales, la utopía revolucionaria, su militancia, son temas que no son tratados por los familiares de víctimas, son omitidos en beneficio de una narrativa que sanciona los crímenes de Estado sin analizar los motivos de estos crímenes. Pero veremos esto por partes, primero debemos comprender cómo es que se aplica el concepto de derechos humanos en la América Latina contemporánea y luego cómo el concepto de víctima deja de lado reflexiones posibles sobre lo ocurrido en los periodos dictatoriales.

1.2. El problema del discurso de los derechos humanos

Diferentes pensadores han dado dos justificaciones de los derechos humanos como pacto fundacional de los nuevos Estados posdictatoriales. Por un lado, nos encontramos con Jelin, Soderéguer y Kaufman, quienes defienden que la construcción de los nuevos regímenes de democracia se constituyeron alrededor de un pacto basado en los Derechos Humanos, como respuesta a la política de exterminio y denegación de la condición humana que llevaron a cabo las dictadura militares en la región.⁵ Por otro, para Samuel Moyn, el pacto de los Derechos Humanos surgió como consecuencia del desgaste de los discursos antes socialmente relevantes, en el transcurso final de la Guerra Fría. Ambas posturas apelan a un desencanto del sistema político que es subsanado mediante un modelo más allá de los sistemas políticos en turno, pero quisiera explicar esto detalladamente.

⁵ Alejandro Kaufman, *Memoria y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2016, p. 12.

Samuel Moyn explica que el fin de la Guerra Fría es el desencanto de, por un lado, el nacionalismo; y por otro, el socialismo. Ninguna de las dos potencias ideológicas, políticas, económicas del mundo podía seguir sosteniendo su poderío discursivo.

Cuando se desintegra la Unión Soviética, un vacío de sentido queda. Para Moyn ese es el momento en que se comienza a defender un nuevo pacto, el de proteger a los individuos más allá de las fronteras.⁶ Cuando las dos potencias políticas fracasan discursivamente, se tiene que buscar un nuevo sentido. La idea actual es no apelar a una forma de política específica, sino a algo que esté más allá de la política, algo que él llama lo “suprapolítico”. Este nuevo discurso debe encaminar las acciones de los individuos. Si ya no se puede creer en un sistema político, entonces, ahora se tendría que creer en una moral incuestionable: “la noción de derechos humanos le dio la espalda a la idea de que un programa de políticas específico y un esquema institucional particular traerían la utopía a la realidad”.⁷

Estas personas que se alejaron de la idea de defender una ideología particular como salvadora, comenzaron a defender los derechos humanos como algo más allá de lo político, más allá de las fronteras que dividían el mundo y más allá de las ideologías, lo cual ha generado una moral omniabarcadora e incuestionable.

El regreso a la democracia después de las dictaduras es acompañado de los derechos humanos como un discurso clave refundacional. En Argentina, por ejemplo, el mismo Raúl Alfonsín, quien toma el mando de forma democrática al terminar la dictadura, había sido vicepresidente de la Asamblea de Derechos Humanos. Los derechos humanos se vuelven entonces los empresarios de la memoria frente a otras propuestas que, terminada la dictadura, aún querían defender a los militares como héroes salvadores; y, también, frente a aquellos que querían un total si-

⁶ Beck, “Los derechos humanos y la historia: entrevista con Samuel Moyn”, *Revista Horizontal*, 2016, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 8.

lencio, un “borrón y cuenta nueva” para no arriesgar el proceso de *paç*. En los años ochenta en Argentina, promover el recuerdo fue una labor ideológica y política que se defendió a través de los derechos humanos.⁸

En conclusión, podemos entender los derechos humanos como la forma discursiva “suprapolítica” que instituyó estructuras de orden para que descansen los sueños de utopía desencantados tanto por nacionalismos, como por comunismos. Dicho de otro modo: los derechos humanos pueden ser entendidos como legitimadores de las nuevas democracias, pues cumplen una labor ideológica y política dentro del nuevo estado (Jelin).⁹

Los derechos humanos constituyen un discurso fundacional para los Estados democráticos. Dichos derechos se ven como el reflejo de principios morales universales y, en consecuencia, se comienza a considerar que deben trascender proyectos y modelos económicos y políticos específicos. Si la democracia es el gobierno de las mayorías, los derechos son su fundamento en la medida en que son un bien de todos y cada uno. Los gobiernos que apelan a los derechos humanos pretenden legitimarse más allá de las características y problemas específicos de su país y de sus ciudadanos. Buscan trascender la idea de la nación para recurrir a una más abarcadora: de hombre.

En suma, argumento que la relación democracia-derechos humanos, como eslogan de la nueva política postdictatorial en América Latina, es un recurso que es utilizado hasta nuestros días y no suele ser cuestionada.¹⁰

⁸ Elizabeht Jelin y Pablo Azcárate, “Memoria y política: Movimiento de Derechos Humanos y construcción democrática”, *América Latina Hoy*, núm. 1, 1991, p. 35.

⁹ Elizaberth Jelin, “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales”, *Cuadernos del IDES*, núm. 2, 2017, p. 22.

¹⁰ Elizabeth Jelin, “Memoria y democracia, una relación incierta”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 2014, p. 209.

1.3. Los derechos humanos en los espacios de memoria

Es llamativa la inclinación hacia los derechos humanos en los espacios de memoria. Por ejemplo, el Museo de la Memoria de Santiago de Chile lleva por nombre Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, la ESMA en Buenos Aires es renombrada como el Espacio de Memoria y Derechos Humanos.

La relación entre espacios de memoria y derechos humanos está fundada en una pedagogía de la memoria que pretende que el acercamiento que tengan las nuevas generaciones hacia este periodo sea desde un repudio a la violencia desde la defensa de los derechos humanos, en adelante veremos cuáles podrían ser las consecuencias de esta aproximación hacia el pasado reciente.

Los museos de memoria son configurados dentro de democracias. Las intenciones de futuro de los grupos que los construyen, ya sean del Estado o no, son mantenerse en dichas. Esta intención define aquello que se contará y cómo, crea omisiones importantes en pro de dos conceptos que parecen intocables actualmente; a saber: el de derechos humanos y el de democracia.

Daniel Feierstein señala que “un riesgo bastante generalizado de los discursos en defensa de los derechos humanos ha sido la posibilidad de vaciar políticamente los hechos de aniquilamiento que pretenden describir y condenar”.¹¹ El problema es que el hecho de comprender que el Estado cometió acciones violentas contra sus ciudadanos y el de señalar ese error, no implica un carácter selectivo de las personas contra las que los Estados cometen estos actos. No se plantea la pregunta: por qué resultan violados los derechos de algunos ciudadanos en particular. Jelin explica: “lo que va a ocurrir a partir de la violencia política de la dictadura es la universalización de la demanda de la defensa de

¹¹ Daniel Feierstein, *Derechos humanos, política y genocidio*, 2016, p. 47.

la vida, sin diferenciar el tipo o grado de militancia política o la identidad étnica de las víctimas”.¹²

El vaciamiento político señalado por Feierstein se ha convertido en un elemento de pacificación en las nacientes democracias: en estos nuevos regímenes no hay que preguntarse por la condición de la víctima, sino solo asumirla como tal. Esta generalización de la defensa de los derechos humanos y de su individuación presupone que una maquinaria irracional, dotada de exceso de poder y de locura, decidió atentar contra los derechos humanos. Así, en contraste, la democracia es la consecuencia de la razón intrínseca que se encuentra en el discurso de los derechos humanos.

Sumemos otro problema, cuando se defendieron los derechos humanos de las víctimas en la época de la dictadura, las organizaciones de familiares, poco a poco desplazaron a las organizaciones civiles o políticas, por lo que se fortaleció la idea de salvaguardar a la víctima por un lazo familiar y no por razones ideológicas, políticas o éticas; desde entonces, se ha abogado por la víctima incluso desconociendo o estando en contra de su ideología.¹³ Los familiares tienden a homogenizar a sus hijos dentro de conceptos generales como: “buenos muchachos”, “buenos estudiantes”, “buenas personas”, pues su intención es proteger la vida de su familia más allá de respaldar la causa por la que podrían ellos haber estado luchando o la ideología que ellos tenían. Así, fue como la víctima se transformó en un sujeto de derecho; pero el cual, al dejar de lado la condición concreta situada histórica y políticamente, se volvió, a su vez, un sujeto abstracto, ajeno a las realidades materiales de su entorno.¹⁴

Los ideales revolucionarios que habían sido el modelo central para la participación en el activismo político fueron desti-

¹² Jelin y Azcárate, *op. cit.*, p. 37.

¹³ Elizabeth Jelin, *¿Víctimas, familiares o ciudadanos? Las luchas por la legitimidad de la palabra*, 2010.

¹⁴ Jelin, *¿Víctimas, familiares o ciudadanos?*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.

tuidos y cambiados por esta defensa de los derechos humanos y los derechos humanos se enfocan más en una crítica moral del poder que en una propuesta sobre una transformación social.¹⁵

Como señala Moyn, los derechos humanos no tienen herramientas para hablar de políticas redistributivas. Desplazan el mito del nacionalismo revolucionario por un nuevo mito, pero este mito, no afecta el *statu quo* de la sociedad, “no amenaza la agenda neoliberal”.¹⁶ Las aspiraciones contemporáneas persiguen una moralidad global más allá de los Estados y de sus propuestas políticas específicas.

La Guerra Fría como aquel momento de discursos polares, ahora es suplantada por una idea global que conviene a los procesos económicos globales y que no los discute. Los derechos humanos actuales defienden esa individualidad dejando de lado la colectividad y procesos políticos de conjunto. Por eso, nos dice Moyn, son inofensivos ante los procesos económicos contemporáneos.¹⁷

Esta propuesta es apoyada también por Fernando Rosenberg,¹⁸ señalando que hay un nudo entre los derechos humanos y la globalización financiera. El neoliberalismo que fue el programa económico triunfante luego de las dictaduras es legitimado por las democracias. Los derechos humanos reflejan el fin de las revoluciones como idearios para construir discursos de utopía y se posicionan como los portadores de la misma. Cito a Rosenberg:

Si el poder performático del discurso de los derechos humanos se basa en su autopostulación como exterioridad imaginaria a toda afiliación política, por otro lado es claro que su promoción en las últimas dos décadas del s. xx fue un factor de judicializa-

¹⁵ Beck, *op. cit.*, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ Moyn, *La última Utopía, los derechos humanos en la historia*, Pontificia Universidad Javeriana, 1972.

¹⁸ Fernando Rosenberg, “Derechos Humanos, comisiones de la verdad y nuevas ficciones globales”, *Cuadernos de Literatura*, vol. XVIII, núm. 36, 2014.

ción de la política que canaliza un escepticismo hacia toda metanarrativa centrada en el cambio revolucionario del Estado.¹⁹

El escepticismo sobre la posibilidad de una transformación revolucionaria del Estado fue un factor que dio la posibilidad a los derechos humanos de posicionarse como esta metanarrativa, una nueva “suprapolítica”, imaginaria, como el posible factor de cambio.

Entre la puesta en conflicto de la Guerra Fría y el fracaso de los programas revolucionarios, lo cierto es que nuestros autores proponen que se necesitaba un nuevo mito para el activismo, una nueva bandera de lucha y los derechos humanos fueron la elegida. Sin embargo, esto no está exento de problemas, más bien los genera, pues encaminan todo ideal de cambio, toda utopía, hacia su defensa, a pesar de que, como hemos visto, no parecen dotar de herramientas suficientes a los activistas o defensores de estos derechos para hacer cambios sociales de mayor relevancia y no parecen dotar de herramientas frente a la economía global o para proponer políticas redistributivas, etcétera.

Moyn concluye diciendo que los derechos humanos son una “curita”, y que aunque no tenemos que deshacernos de estas porque sirven para pequeñas heridas, sí es fundamental pensar en la necesidad de construir hospitales para resolver los problemas más grandes. No obstante mis coincidencias con Moyn, discrepo en el modo en el que le otorga un segundo plano al problema del discurso de los derechos humanos; por el contrario, este es el fundamento del modo de sociedad política que se ha decidido construir.

Si pensamos en los espacios de memoria que se multiplican en los países latinoamericanos como portavoces de la educación para el *Nunca Más* basada en los derechos humanos, entonces veremos cómo los museos de memoria encaminan todo acti-

¹⁹ *Ibid.*, p. 148.

vismo, toda intención transformadora, toda la indignación que podría surgir al visitarlos, a la defensa de los derechos humanos.

La problemática no es menor, pues esta deja de lado la reflexión crítica sobre lo ocurrido, hace a un lado la información sobre los problemas políticos, sociales y económicos que propiciaron los hechos: evita mostrar las estrategias de los sujetos, los cuales son presentados como víctimas en estos espacios, para deliberadamente prescribir un tipo de orden social. La normalización de un tipo de ciudadanía que basa su ventaja en el vaciamiento de lo político.

1.4 La víctima como héroe y como mito fundacional

Señalamos más arriba el problema de la despolitización de la víctima cuando nuestra perspectiva sobre el pasado reciente se determina desde los derechos humanos. Sin embargo, quisiera profundizar un poco en el tema. La víctima de una violación a los derechos humanos pierde su calidad de sujeto político, se muestra sin ideales, sin un pensamiento propio y se generaliza, se construye su identidad a partir de lo que ha sufrido, de lo que no debió vivir. Sabemos que esto es consecuencia también de una lucha.

En varios países durante momentos de transición posdictaduras, se buscó dotar de valor a las personas que sufrieron abuso por parte del poder, a los que este les quitó su calidad de ciudadanos: el poder los volvió los *subversivos*, los *terroristas*, o alguna otredad que no cabía dentro del régimen. Ya configuradas las democracias, se buscó restituir a estas personas su calidad de sujetos de derechos, sin embargo, en esta intención, se dejó de lado la complejidad de estos sujetos.

Para Jelin, el problema es que la víctima termina siendo el paradigma de los derechos humanos;²⁰ y, con ello, las demandas se anclan a ese identificador. Es decir, puedes defender ciertas

²⁰ Jelin, *Memoria y democracia*, *op. cit.*, p. 214.

demandas no por ser ciudadano, sino porque estás sufriendo una falta, por tener una condición de víctima: de pronto, ser víctima da derechos. Hay una contradicción entre ser víctima por las vejaciones que se han sufrido y solicitar demandas en clave ciudadana, parece que no pueden hacerse ambas. “Si se piensan como alternativas excluyentes, pareciera que al hablar desde la ciudadanía activa, se estuviera negando el dolor, el sufrimiento o la violación de los derechos”.²¹

Por su parte, Daniele Giglioli en su libro *Crítica de la víctima*, contextualiza este concepto: ante la moral ambigua de nuestro tiempo, parece que la respuesta fácil es volver a la víctima el héroe. Nunca te vas a equivocar si estás del lado de la víctima, nos dice Giglioli.²² El problema es que esta víctima pierde la biografía y referencias culturales, unifica un discurso social perdiendo la experiencia personal. Parece que ahora es necesaria como única portadora de una moral. Su pasado doloroso:

se convierte en leyenda fundacional, en anécdota ejemplar, en relato edificante y ello tanto para quien sostiene que el propio sufrimiento fue único como para quien se apropia del tremendo carácter iconoclástico pasional con el que interpretar y comunicar el propio, lo que tiene como único resultado la infidelidad a la verdad de todos.²³

Cuando la víctima se mitifica, cuando los derechos humanos son el nuevo discurso fundacional del camino a la utopía, la verdad, los acontecimientos pasados, la memoria, se tornan tendenciosas y respondientes a necesidades de mitificación, coerción y pacificación; hay una *infidelidad a la verdad*, como refiere Giglioli. De pronto la verdad queda en segundo plano y en primer lugar está el mito fundacional.

²¹ *Ibid.*, p. 214.

²² Daniele Giglioli, *Crítica de la víctima*, Barcelona, Herder, 2017, p. 11.

²³ *Ibid.*, p. 38.

La democracia como proyecto busca una identidad compartida, para ello se requiere un mito, un discurso apropiado por todos. Sin embargo, parece que este discurso está forjado de tal forma que permitir la crítica sería atentar contra la víctima, contra una moral universal, arremeter sobre los nuevos mitos heroicos que parecen actualmente intocables. Los museos de memoria como discursos legitimadores se anclan a la víctima para impedir la crítica del mito que fundan.

1.5 Las omisiones en los museos de memoria

Una consecuencia de la victimización es no tratar los programas revolucionarios que fueron parte de la vida política de los países latinoamericanos en los años setenta y ochenta, y que cuentan con una relación directa con la violencia de Estado.

Los nuevos discursos que definen formas de entender la dictadura y de construir memorias al respecto no plantean el proyecto del proceso revolucionario abortado, no reflexionan sobre la figura teórico-histórica de la revolución frustrada. Esto es un bloqueo para la interpretación crítica, tocar estos temas sería “imprescindible como aporte de inteligibilidad a la concepción ideológica de la época”²⁴. Es importante dar cuenta de la organización y expansión de la izquierda militante, distintas maneras de rebeliones populares, formas legitimadas de violencia insurreccional popular, consignas anticapitalistas, movilizaciones populares masivas que ocurrieron previas y durante las dictaduras.

Nicolás Casullo escribe un artículo muy claro al respecto e incluso a años de lo acontecido tiene que repetir una y otra vez en su texto: “discutir la revolución no es justificarla”.²⁵ El hecho de que el autor, al plantear que hay un pasado sin contar y que ello afecta la comprensión del presente y la forma en que entende-

²⁴ Nicolás Casullo, *Memoria y revolución*, 2016, p. 29.

²⁵ *Ibid.*, p. 43.

mos lo que sucedió, tenga que repetir una y otra vez que discutir la revolución “no es valorizarla, añorarla, justificarla, defenderla”,²⁶ nos muestra que no parecemos preparados para enfrentar aquello que sucedió y que existe un miedo a tocar el tema.

El acto de recordar implicará olvidos y memoria. España y su ley del olvido obvia un miedo: si recordamos polarizamos y comenzará de nuevo la violencia. En América Latina, se ensayan diferentes procesos de memoria, los cuales, cobijados por los derechos humanos, construyen discursos con limitaciones. El discurso de los derechos humanos homogeniza los problemas políticos y el pasado de los países latinoamericanos, el discurso de los derechos humanos que señala a la víctima como sujeto de derechos, pero sin ideología, sin contexto social, limita el estudio y la reflexión de los proyectos revolucionarios fracasados.

Como señala Casullo, el olvido, la omisión, la negación de las ideologías, “dificultan la tarea de ensayar un pensamiento crítico pleno sobre ese periodo histórico de la sociedad argentina”²⁷ y yo diría de toda América Latina. Es el fracaso de los idearios revolucionarios lo que oculta su relato. Los relatos los hacen los vencedores y, actualmente, “el universo de relatos portadores de sentido se distancia de lo revolucionario”.²⁸

Termino este espacio con una pregunta que nos hace Casullo: “¿cómo se emancipa o se autoriza lo suficiente un proyecto político controversial, temerario y derrotado, de la confección de la memoria a cargo de una faena intelectual que lo juzgará desde la tiranía ideológica y conceptual que impone cada presente?”.²⁹

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ *Ibid.*, p. 31.

²⁸ *Ibid.*, p. 40.

²⁹ *Ibid.*, p. 25.

2. LA EXPERIENCIA EN EL ESPACIO DE MEMORIA, HERRAMIENTA PARA FORTALECER OMISIONES

Quisiera también aprovechar este espacio para preguntar cuáles son las herramientas que utiliza el museo para dar a entender su discurso y llevar al público por la senda de los derechos humanos. El museo es un espacio con códigos de comunicación particulares, su lenguaje tiene recursos y límites; los recursos utilizados generan una impresión en el espectador. En esta segunda parte del texto quisiera dar cuenta de su impacto.

Para esta reflexión me voy a centrar únicamente en aquellos espacios que fueron lugares de tortura o desaparición y que fueron resignificados como lugares de memoria. A partir de transitar por ellos, se gesta una nueva experiencia en relación con el pasado reciente. Que una persona pueda caminar por este tipo de lugares y ser guiado mediante una narrativa museográfica y curatorial, relaciona al sujeto con el pasado de una forma distinta a aquella que acompaña a la lectura de un texto o a la contemplación de una película, por ejemplo.

En esta segunda parte hablaré de tres espacios como modelos de lugares en los que ocurrieron hechos violentos y ahora están abiertos al público y resignificados: parque Villa Grimaldi, la antigua Escuela de Mecánica de la Armada y el parque de la Memoria en Buenos Aires. Estos tres lugares son espacios recuperados donde sucedieron hechos violentos en el pasado reciente.³⁰

2.1 Parque Villa Grimaldi, Chile

En 1994, Villa Grimaldi, ubicado en la ciudad de Santiago de Chile, fue expropiado por el gobierno chileno, ya que, desde finales

³⁰ El Parque de la Memoria no se encuentra específicamente en un lugar donde ocurrieron hechos violentos. Sin embargo, veremos más adelante que se ubica frente al Río de la Plata, un espacio donde sí ocurrieron hechos violentos en el periodo dictatorial y es a este espacio al que nos referiremos en lo sucesivo.

de la dictadura, organismos de derechos humanos y familiares de desaparecidos habían emprendido la tarea de oponerse a su demolición por parte de una empresa privada, dueña del predio. Villa Grimaldi resultó ser el primer centro de detención, tortura y exterminio (durante las dictaduras latinoamericanas), recuperado para ser un espacio de memoria, gracias a la lucha de los familiares y organismos de derechos humanos.

Este espacio había sido abandonado en 1988 y luego derruido para ocultar lo que había sucedido en él a lo largo de la dictadura. Desde 1994, comenzaron las discusiones sobre cómo relacionar al público con el lugar. Las primeras propuestas eran tres: dejar las ruinas como estaban y construir una escultura sencilla que posibilitara recordar a las víctimas; reconstruirlo como cuando era centro de desaparición forzada; o resemantizarlo a partir de transformarlo en un Parque de la Paz.

Después de importantes discusiones entre los organismos civiles y de derechos humanos que se habían conformado para recuperar este espacio, en 1997, se abrió al público como un *Parque de la Paz*, con intervenciones arquitectónicas importantes que buscan generar una experiencia particular en el visitante en relación con la violencia que se sufrió en este sitio, generando diferentes experiencias simbólicas en el lugar: un camino en forma de cruz, unos rosales, unas placas, etcétera.

Se decidió no reconstruir los edificios, pero sí hacer intervenciones con sentido curatorial, marcas que permitieran entender las experiencias que los desaparecidos y sobrevivientes tuvieron en este lugar. En el espacio aún quedan los pisos de los diferentes edificios que conformaban el sitio. Los sobrevivientes cuentan que, al estar vendados todo el tiempo, era el piso lo único que ellos miraban desde las vendas. Por tal motivo, se decidió dejar estas huellas de los edificios como un recordatorio de las experiencias de los detenidos y además hacer con las baldosas recuperadas unas placas donde se explica el funcionamiento de cada lugar.

La puerta principal, por donde entraban los detenidos, se cerró simbólicamente, como una representación de que *Nunca más* volvería a entrar alguien a ese recinto en las condiciones en las que entraban los detenidos en la época de la dictadura; en su lugar, una puerta lateral es la que da el acceso a los visitantes.

A lo largo de los años, en el Parque, se han tomado decisiones para generar diferentes experiencias con el público asistente, ahora existe una audioguía que explica lo que ahí sucedió, pero en algún tiempo eran sobre todo sobrevivientes los que daban el recorrido. Alejandro Matta fue uno de ellos. Él utilizaba el parque Villa Grimaldi como escenario para realizar un *performance* de la memoria, desde las ruinas, reconstruía, con su narrativa y expresión física, los espacios y les daba vida.

De este espacio no quedan sino literalmente mínimas huellas. Sin embargo, conserva su carácter simbólico que posibilita la generación de narrativas, tanto por los sobrevivientes que nos guían con sus *performances*, como por las placas, cédulas e intervenciones simbólicas (como monumentos y flores) que conforman el lugar.

Algo es seguro: la experiencia del pasado en este espacio no es la misma que la lectura de *El palacio de la risa*, novela sobre Villa Grimaldi, o el libro *Villa Grimaldi*, resultado de una investigación documental sobre lo ocurrido en este sitio. Una experiencia en relación con el pasado que es omitida en los textos, es posible estando en el *lugar* donde ocurrieron los hechos.

Este espacio busca representar la lucha por impedir que se borran por completo las huellas de lo que ocurrió aquí. Se decidió conservar unas ruinas como espacio simbólico para la narrativa sobre el pasado que permite al visitante ser eso: visitante. No un lector, no un observador, sino un “visitante”, alguien que puede acceder a un “lugar” y recorrerlo construyendo una narrativa desde los códigos comunicativos que intervienen esas ruinas.

Sin embargo, es necesaria la pregunta: ¿qué se omite en este tipo de experiencia?, el *performance* del horror, dificulta la reflexión sobre lo ocurrido. El impacto que genera la experiencia del miedo

es una estrategia conveniente para la conclusión hacia los derechos humanos. Me explico: la defensa de los derechos humanos descansa sobre todo en la empatía,³¹ cuando un sobreviviente señala y recrea, con descripciones minuciosas, las experiencias de violencia sufridas en aquel lugar o incluso cuando la audioguía nos explica cómo era que funcionaban esos espacios en donde nos encontramos, la empatía por la víctima es una consecuencia directa. A su vez, el término de víctima parece el más adecuado para generar esta empatía.

Este tipo de experiencias vividas por el visitante bloquean las posibilidades de preguntar sobre estructuras más complejas detrás de la violencia, encumbran a la violencia como el mal absoluto, y claramente no invitan al visitante a hacerse preguntas sobre las problemáticas sociales, políticas, intenciones, militancias y su relación con la violencia. Sería claramente de mal gusto, después de que un sobreviviente te muestre cómo fue torturado en este lugar, preguntarle qué estaba haciendo, por qué a él y no a otro fue a quién decidieron torturar. Esta situación hace parecer que el espacio y su configuración nos impide hacer este tipo de preguntas.

2.2 *Escuela de Mecánica de la Armada*

Segundo espacio, el Museo Sitio de Memoria ubicado en la ex Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) en Buenos Aires, Argentina, un excentro clandestino de desaparición forzada. Este lugar fue entregado a la ciudadanía en el 2004 por el presidente Néstor Kirchner, quien anunció el 24 de marzo que funcionaría como un Espacio para la Memoria y la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos. Se hizo efectivo, una vez desocupado por la Armada argentina, el 20 de noviembre de 2007.

³¹ Recomendando leer el libro de Lynn Hunt al respecto: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.

El espacio es administrado por un ente público integrado por el gobierno nacional, el gobierno de la ciudad de Buenos Aires y organismos de Derechos Humanos, que en el 2015, inauguran el Museo Sitio de Memoria en el edificio ex Casino de Oficiales, lugar donde se encontraban los detenidos desaparecidos dentro de la ESMA.

Dos estrategias museográficas y curatoriales quiero señalar de este sitio para relacionar el pasado del espacio con el visitante. Primero centraré mi atención en una frase que se encuentra en letras grandes en el suelo de un pequeño cuarto del edificio: “¿*Cómo era posible que en este lugar nacieran chicos?*” Esta frase contiene un deíctico, que solo puede tener sentido cuando está ubicada en *este lugar*. No hay forma de llenar este deíctico más que estando parado en este sitio que detona la imaginación reconstructora de la experiencia. En conjunto, la frase y el espacio crean una relación con el pasado que no podría ocurrir en ningún otro espacio. El visitante se enfrenta a la pregunta de una posibilidad, sin embargo, es una pregunta retórica, no lo está invitando a entender un *cómo*, sino a sentir que lo que pareciera imposible era posible, a sentir el horror de esa posibilidad.

Otra estrategia museográfica importante para el diálogo del visitante con el espacio es el piso de madera en el lugar donde los presos estaban reclusos. El cocurador Hernán Bisman nos explica que decidieron poner este piso de madera no solo por la conservación del edificio, sino para generar una diferencia entre aquellos que estuvieron reclusos en el espacio y uno como espectador. Es verdad que se busca impactar sin *shockear*. Sin embargo, como afirma Žižek:

El horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas funcionan sin excepción como señuelo que nos impide pensar [...]. Un análisis conceptual desapasionado de la tipología de la violencia debe por definición ignorar su impacto traumático.³²

³² Slavo Žižek, *Sobre la violencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 12.

El recorrido por el ex Casino de Oficiales, ahora sitio de memoria, impacta de tal forma que sería difícil luego seguir con un análisis conceptual sobre lo ocurrido.

2.3. Parque de la Memoria

Finalmente, quisiera hablar de una obra que se encuentra sobre el Río de la Plata y es parte del Parque de la Memoria en Buenos Aires. Como todos sabemos, en este río se arrojaban los cuerpos en los Vuelos de la Muerte en la época de la dictadura militar. Así como el edificio ex Casino de Oficiales de la ESMA o Villa Grimaldi, el río es una huella.

Para que el espectador se relacione con la huella de violencia del Río de la Plata, se montó la escultura de la artista Claudia Fontes (Argentina, 1964) *Reconstrucción del retrato de Pablo Míguez* (1999-2010. Reflejos de agua del Río de la Plata sobre acero inoxidable pulido espejo). La pieza fue concebida específicamente para el lugar de su emplazamiento. La escultura articula los conceptos de aparición/desaparición, se basa en el retrato de un adolescente Pablo Míguez, que fue desaparecido cuando tenía 14 años y, si aún viviera, tendría hoy la misma edad que la artista.

Podemos voltear al río y pensar muchas cosas, pero el Parque de la Memoria nos propone una experiencia particular. Primero, caminar por 9000 nombres de desaparecidos, tallados en piedra junto con sus edades y la información de si estaban embarazadas en el momento de la desaparición. Un largo camino que cansa, que de alguna manera aburre, y finalmente, después de 9000 representaciones de muertes —mayormente de jóvenes entre 18 y 28 años—, llegar al río y ver la escultura.

Es casi imposible no sentirse conmovido al leer la historia de este chico y relacionarla con los 9000 nombres que uno acaba de recorrer. Una vez más, este espacio propicia la indignación, la tristeza, el dolor. Sin embargo, como experiencia estética cancela otro tipo de reflexión más allá de la empatía.

A MODO DE CONCLUSIÓN: ¿QUÉ HACER CON LA EXPERIENCIA DE CONMOCIÓN?

Estar en ese lugar donde nacieron niños, caminar sobre el sendero de madera que interviene un lugar donde estuvieron reclusos tantos desaparecidos, encontrarnos frente al río donde una estatua que aparece y se oculta con el oleaje, nos recuerda que en ese río se arrojaron cuerpos, que bajo el mar pueden estar muchos de los cuerpos que daban vida a esos nombres de los desaparecidos tallados en piedra que te cansaste de recorrer. Todas experiencias poderosas, experiencias únicas que solo los museos, los espacios de memoria pueden generar ante el espectador con sus múltiples recursos.

Estás y eres con el lugar, esto es lo más peligroso. La memoria sobre el periodo de violencia descansa en la memoria del sufrimiento de víctimas de la violencia ejercida, descansa en ideas como: aquí nacieron niños, aquí se tiraron cuerpos, aquí se torturó.

Es de gran valor la recuperación de estos espacios, su disputa por los organismos de derechos humanos y familiares de víctimas. Su recuperación para hacerlos lugares de memoria celebra dos cosas: por un lado, una narrativa que se quería borrar puede ser recuperada desde las huellas o las ruinas; por el otro, se defiende el soporte para construir una narrativa y una experiencia particular en el visitante.

El sobreviviente de Villa Grimaldi puede imitar las torturas haciendo aparecer con su narrativa las paredes, olores y susurros de un lugar en que ahora está en ruinas. A partir de una curaduría y museografía particular, se puede recorrer un espacio como el ex Casino de Oficiales de la ESMA y compartir un discurso con una experiencia sensorial y estética. Sin embargo, concentrarnos en la violencia contra la víctima reduce nuestra comprensión del pasado a datos sueltos, sin un desarrollo histórico, social y político.

Centrarnos en el sufrimiento de la víctima y de la malignidad del opresor es una polarización que despolitiza. Como señala Elizabeth Jelin, la dictadura desarrolló un sistema que solo diferenciaba entre buenos y malos, sin reflexión, sin crítica, ahora parece que se perpetúa este sistema polarizado entre víctima y perpetrador, inocente y culpable, pues solo se señalan dos lados de la moneda: “al instalar en la ciudadanía una interpretación bipolar del mundo –compuesto por culpables e inocentes–, los juicios recrearon un esquema bipolar semejante al ya familiar ‘si no estás con nosotros estás en contra’ que adoptó el régimen militar”.³³

En estos casos, parece que lo único que hay que hacer es elegir el lado correcto, mientras que, por la aproximación meramente empática y los olvidos ya señalados más arriba, no hay oportunidad de generar procesos más complejos de análisis sobre la realidad. Esto ocurrió desde el momento en que las dictaduras se extendían por América Latina, pues, como afirma Nelly Richards: “El polo contestatario padeció reduccionismo de esa visión uniforme cautiva ella misma del dualismo impuesto por una polaridad negativa (la dictadura) que sobre determinaba rígidamente todo el juego de los antagonismos”.³⁴ Cuando tenemos solo una polarización, nos enfrentamos a un simbolismo político-mítico que inspira un discurso fundacional, pero no invita a una comprensión crítica.

Los derechos humanos, además, están vinculados a modos no violentos de movilización.³⁵ Como critica Nelly Richards, parece que con el arribo de las democracias, se comenzó a buscar la adhesión en “un mundo renacido de la política donde todo es negociación, concertación, búsqueda de consenso y atenuación

³³ Jaime Malamud Goti, *El terrorismo de estado y la memoria qué*, en Alejandro Kaufman, *Memoria y derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2016, p. 85.

³⁴ Nelly Richards, *La insubordinación de los signos*, Santiago, Cuarto Propio, 1994, p. 55.

³⁵ Beck, *op. cit.*, p. 3.

del debate cultural para evitar cualquier riesgo (real o imaginario) de regresión autoritaria”.³⁶

Se pretende “eliminar señas rememoradoras de cualquier enfrentamiento de posiciones que amenazaran con romper la voluntad general de apaciguamiento de conflictos”.³⁷ Así, la defensa de los derechos humanos produce una pacificación, que ayuda a la conformación de cierta idea de democracia, pero va en contra de lo que una democracia es fundamentalmente: (según Touraine), la puesta en conflicto de ideas; o como señala Richards: “la polisemia interpretativa, en cuanto a su disposición para abrir las significaciones en curso a una diversidad de puntos de vista que module comprensiones variadas y variables de la realidad social y de sus simbolizaciones culturales”.³⁸

El miedo a regresar a periodos de violencia autoritaria se promueve como parte del discurso de los derechos humanos y de la víctima, lo cual evita que asumamos el conflicto como parte inalienable de la democracia. No solo tenemos miedo a la dictadura y a volver a ella, aprendemos también que la revolución (sea lo que eso signifique) produce víctimas, nos sentimos más seguros pacificados. Sin embargo, como explica Daniele Giglioli, es claro que la revolución produce víctimas, pero también la contrarrevolución lo hace. La diferencia es que “la revolución genera víctimas contingentes, y las evitaría si pudiera; la contrarrevolución genera víctimas eternas, y mejor aún si están encantadas de serlo”.³⁹

Los espacios de memoria no son esos lugares críticos y reflexivos donde formar ciudadanos políticamente capaces, reflexivos. Son lugares que homogenizan un discurso y se valen de la víctima y los derechos humanos para omitir los programas revolucionarios del pasado y deslegitimar todo tipo de violen-

³⁶ Richards, *op. cit.*, p. 85.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 93.

³⁹ Giglioli, *op. cit.*, p. 97.

cia que pudiera surgir en el presente, así pacificar a la población mediante el miedo hacia una violencia sin racionalidad aparente.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Humberto. “Los derechos humanos y la historia: entrevista con Samuel Moyn”, *Revista Horizontal*, julio, 2016.
- Casullo, Nicolás. *Memoria y Revolución en Memoria y Derechos Humanos*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2016.
- Feierstein, Daniel. “Derechos Humanos, Política y Genocidio”, en *Memoria y Derechos Humanos*. Argentina, Universidad Nacional de Quilmes, 2016.
- Giglioli, Daniele. *Crítica de la víctima*. Barcelona, Herder, 2017, p. 130.
- Hunt, Lynn. *La invención de los derechos humanos*. Traducción de Jordi Beltrán Ferrer. Barcelona, Tusquets, 2009, 288 pp. (Colección Tiempo de Memoria 76).
- Jelin, Elizabeht. *La lucha por el pasado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2017, 302 pp.
- . “Memoria y democracia, una relación incierta”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, año LIX, núm. 221, 2014, pp. 207-220.
- . “Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales”, *Cuadernos del IDES*, núm. 2. Buenos Aires, CONICET, 2017.
- . “¿Víctimas, familiares o ciudadanos? Las luchas por la legitimidad de la palabra”, en Emilio Credezel, *Los desaparecidos en la Argentina. Memorias, representaciones e ideas (1983-2008)*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2010.
- Jelin, Elizabeht y Pablo Azcárate. “Memoria y política: Movimiento de Derechos Humanos y construcción democrática”, *América Latina Hoy*, núm. 1, julio, 1991, pp. 29-38.

- Kaufman, Alejandro (comp.). *Memoria y derechos humanos*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2016, 286 pp.
- Lvovich, Daniel y Jaquelina Bisquert. *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos, movimientos sociales y legitimidad democrática*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008, 100 pp. (Colección 25 años 25 libros).
- Moyn, Samuel. *La última Utopía, los derechos humanos en la historia*. Trad. Jorge González Jácome. Pontificia Universidad Javeriana, 1972. (Colección Fronteras del Derecho).
- Richards, Nelly. *La insubordinación de los signos*. Santiago, Cuarto Propio, 1994, 126 pp. (Colección Biblioteca Nacional de Chile).
- Rosenberg, Fernando. “Derechos Humanos, comisiones de la verdad y nuevas ficciones globales”, *Cuadernos de Literatura*, vol. XVIII, núm. 36, julio-diciembre, 2014.
- Touraine, Alain. ¿Qué es la democracia? Trad. Horacio Pons. México, Fondo de Cultura Económica, 2015, 306 pp.
- Zizek, Slavoj. *Sobre la violencia*. Trad. Antonio José Antón Fernández. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Vandalización o reinscripción del discurso histórico en los monumentos. Un análisis de caso para Nuevo México

Danna A. Levin Rojo*

Los monumentos pautan, como signos de puntuación, la lectura del pasado, ya que conmemoran sucesos selectos del acontecer para fijar en la memoria colectiva una narración histórica acorde con los intereses de quien los erige. Son artefactos que instauran el recuerdo como una forma de memoria pública con el fin de promover valores, identidades, visiones de presente y proyecciones de futuro. Para cumplir su propósito dirigen la mirada del observador a sucesos y personajes específicos y, al mismo tiempo, acallan voces inconvenientes, omiten versiones alternativas de los sucesos que señalan. No obstante, más que como herramientas promotoras de una narrativa legitimadora del presente, este ensayo los examina como escenarios de la disputa simbólica por el pasado, utilizando para ello el análisis de algunos ejemplos situados en el estado norteamericano de Nuevo México.

Para esta reflexión, parto de la revisión de dos monumentos intervenidos por distintos agentes del gobierno y la sociedad civil después de su erección. Uno, del siglo XIX, fue “corregido” en la década de 1970, por efecto de los procesos revisionistas que han modificado la sensibilidad y el discurso histórico mismo, y fue

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

derribado en 2020 durante una manifestación. El otro, de 1992, fue “vandalizado” en 1998 por un grupo anónimo de individuos que se proclamó representante de los pueblos indígenas silenciados en los discursos históricos hegemónicos, tanto del régimen colonial hispánico como del nacionalismo estadounidense. Tres décadas después fue retirado por las autoridades. Posteriormente, analizo un túmulo figurativo levantado en 2003 en la plaza aledaña a la catedral de Santa Fe, capital del estado, cuya estructura discursiva —sugiero— refleja las batallas simbólicas libradas en 1998 durante la conmemoración del cuarto centenario de la conquista española del territorio, una celebración monumental. Esta suerte de obelisco, coronado por las figuras de un fraile, un soldado y un pastor con su mujer y su pequeña hija, reelabora el discurso de una de las voces ocluidas en las historias anglosajonas de Nuevo México, la de los hispanos; al hacerlo modera la exaltación de la violencia colonial que estos ejercieron contra los indios, pero sin otorgar a la versión nativa de la conquista la visibilidad que el acto iconoclasta de 1998 reclamaba.¹

Pierre Nora incluyó a los monumentos en la lista de lo que definió como lugares de memoria: resquicios donde sobreviven los restos de “un pasado definitivamente muerto”. Estos sitios (archivos, bibliotecas, diccionarios, museos, conmemoraciones, monumentos, etc.) están asociados con momentos en los que una colectividad —típicamente las sociedades modernas— hace conciencia de su ruptura con el pasado, de tal forma que los senti-

¹ La información sobre las conmemoraciones de 1998 y los monumentos que discuto provienen mayormente de observaciones directas en dos periodos de trabajo de campo en Nuevo México en los años de 1998 y 2004, así como notas de periódico y artículos académicos escritos en el siglo XXI sobre lo que podría llamarse la batalla de la memoria en los monumentos de Nuevo México. Mi interés en este tema despertó cuando participé como ponente en el IV Coloquio Internacional del Camino Real de Tierra Adentro, celebrado en el marco del cuarto centenario de la conquista española del territorio (julio de 1998). Los sucesos que narro para abrir la discusión en las siguientes páginas se discutían profusamente en la prensa y las conversaciones de los nuevomexicanos que entonces conocí.

mientos de continuidad en ella se tornan residuales: “Hay lugares de memoria [...] porque ya no hay ámbitos de memoria”. Con ello se refiere a la memoria viva, que califica como “verdadera, social e intocada” porque está integrada en la existencia cotidiana, a la cual organiza y, por lo tanto, no es consciente de sí misma.

Esta reflexión se basa en la distinción entre memoria e historia: la primera, siempre es actual porque se vincula con la vida misma de una comunidad anclada en la tradición; la segunda es una representación del pasado mediada por la selección, “siempre problemática e incompleta”. Es decir, que la historia, a diferencia de la memoria, es una reconstrucción que solo resulta necesaria cuando el pasado ya no se vive como el surtidor de normas para la existencia cotidiana.² Es por ello que los lugares de memoria surgen precisamente cuando la memoria viva “desaparece”; existen porque se les erige, establece, construye o decreta como testigos de otra época mediante “el artificio o la voluntad de una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación”.³

“Si habitáramos nuestra memoria —dice Nora— no necesitaríamos destinarle lugares”.⁴ Los ejemplos que aquí se examinan dan cuenta de esta confrontación entre la memoria viva y la historia. En este caso, dicha confrontación adquiere la forma de una larga disputa dialógica entre los pasados —experimentados y reconstruidos— de diferentes colectividades engarzadas hoy en una misma sociedad. Veremos que si bien los lugares de memoria, como señala Nora, aspiran a fijar un significado, no pueden escapar al discurrir del tiempo y la modificación de las lecturas que cada presente hace del pasado.⁵

² Pierre Nora, “Entre memoria e historia: la problemática de los lugares”, en *Pierre Nora en les lieux de mémoire*, traducción de Laura Masello, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008, pp. 19-21.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

CONMEMORACIONES Y MONUMENTOS DE LA HISTORIA HISPÁNICA, UNA SECUENCIA DISCURSIVA

El 11 de agosto de 1598, el capitán Juan de Oñate (c. 1550-1626) estableció el primer asentamiento español del actual suroeste de los Estados Unidos en el pueblo tewa de Ohkay Owengeh (San Juan Pueblo),⁶ ubicado a la vera del Río Grande, en un valle fértil y largamente habitado por grupos indígenas de agricultores sedentarios, conocidos en conjunto como indios pueblos.

Aquella primera ocupación europea de la región bautizada Nuevo México, sucesivamente sujeta a la soberanía de España, México y los Estados Unidos de América, terminó abruptamente con una rebelión en 1680, que obligó a los conquistadores iberos a replegarse hasta el sitio que actualmente ocupa la ciudad de El Paso, y permanecer allí por más de una década. En 1696, el territorio fue reconquistado y los españoles regresaron para quedarse.⁷ Sus descendientes viven todavía en los mismos valles y las mismas sierras, compartiendo recursos y mezclando su sangre con los indígenas de la región y, de manera creciente, con los anglosajones que llegaron durante las dos últimas centurias, también para quedarse.

Con el objeto de conmemorar el cuarto centenario de su presencia en la zona, la comunidad hispana llenó el calendario del año 1998 con apretados programas de eventos cívicos y culturales en las principales ciudades del estado. Las celebraciones incluyeron conferencias, talleres, desfiles, eventos musicales, e

⁶ Florence Hawley Ellis, "The Long Lost City of San Gabriel del Yungue, Second Oldest European Settlement in the United States", en *When Cultures Meet. Remembering San Gabriel del Yungue Oweenge. Papers from the October 20, 1984 Conference Held at San Juan Pueblo, New Mexico*, Santa Fe, Sunstone Press, 1987, pp. 16-19.

⁷ La literatura sobre la historia colonial temprana de Nuevo México es abundante. Una visión sintética de la conquista, la rebelión de 1680 y la reconquista puede verse en John L. Kessel, *Pueblos, Spaniards, and the Kingdom of New Mexico*, Norman, University of Oklahoma Press, 2002.

incluso la visita de miembros de la familia real española, que fueron recibidos por representantes hispanos e indígenas.⁸

Sin embargo, no todos los miembros de estas comunidades vieron la fecha con ánimo festivo y hubo quienes, de hecho, conmemoraron los acontecimientos históricos por su cuenta y a su manera. Así, para recibir el año, el 7 de enero, un grupo anónimo de indígenas y nuevomexicanos nativos (*Native Americans and Native New Mexicans*) amputó el pie derecho a una estatua ecuestre de Juan de Oñate que, desde 1992, se herguía en el poblado de Alcalde a escasos kilómetros al norte de San Juan.⁹

Vandalismo para unos, reivindicación para otros, el acto quirúrgico practicado a la bronceína efígie puede leerse como una venganza simbólica y tardía de un incidente ocurrido en febrero de 1599, cuando el conquistador ordenó cortar un pie a todos los varones mayores de 25 años en el pueblo indio de Acoma como castigo ejemplar por haber ofrecido al invasor una resistencia contundente el año anterior.¹⁰ Así lo interpretaron los periódicos y algunos historiadores en su momento, aun cuando la nota que el grupo justiciero envió al *Albuquerque Journal* para anunciar su hazaña, acompañada con una fotografía del pie amputado,¹¹ formulaba el ataque como una lección de historia y civismo:

⁸ El programa de eventos apareció, entre otras, en la siguiente nota periódica: Tracy Dingmann, "State Local Events to Mark Oñate Anniversary. Fiestas, Lectures, Exhibits Celebrate Cuatrocentenario", *Albuquerque Journal*, 1998, p. H1. Una discusión crítica de estas celebraciones en Albuquerque puede verse en Philip B. Gonzales, "'History Hits the Heart'. Albuquerque's Great Cuatrocentenario Controversy 1997-2005", en *Expressing New Mexico. Nuevomexicano Creativity, Ritual, and Memory*, editado por Philip B. Gonzales, Tucson, University of Arizona Press, 2007, pp. 207-232.

⁹ James Brooke, "Conquistador Statue Stirs Hispanic Pride and Indian Rage", *The New York Times*, 9 de febrero de 1998, p. A-10.

¹⁰ Douglas Seefeldt, "Oñates's Foot: Histories, Landscapes, and Contested Memories in the Southwest", en Douglas Seefeldt *et al.*, *Across the Continent: Jefferson, Lewis and Clark, and the Making of America*, Charlottesville y Londres, University of Virginia Press, 2005, p. 169.

¹¹ Ni los perpetradores del atentado contra la estatua fueron identificados ni se encontró nunca el pie amputado. Michael L. Trujillo, "Oñate's Foot.

Te invitamos a visitar el Museo y Centro de Visitantes Distorsión de Oñate, ubicado ocho millas al norte de Española. A nombre de nuestros hermanos y hermanas del pueblo de Acoma nos tomamos la libertad de remover el pie derecho de Oñate. Lo hicimos para conmemorar el cuarto centenario de su no solicitada expedición a nuestra tierra. Fundiremos su pie y con él acuñaremos pequeños medallones para venderlos a quienes son históricamente ignorantes.¹²

La argumentación fue ampliada poco después en una segunda nota enviada al periódico:

El problema no es con nuestros hermanos y hermanas hispanos. Nuestros motivos no son raciales ni tenemos intención alguna de disrumpir nuestras comunidades. Esta tierra era nuestra mucho antes que los conquistadores, los mexicanos o los anglos vinieran aquí [...]. No vemos la gloria de celebrar el cuarto centenario de Oñate y no queremos que el suceso se nos restrigüe en la cara. Si han de hablar de esta expedición entonces digan la verdad completa.¹³

Remembering and Dismembering in Northern New Mexico”, *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, vol. 33, núm. 2, 2008, p. 92.

¹² “We invite you to visit the Oñate Distortion Museum and Visitor Center located eight miles north of Española. We took the liberty of removing Oñate’s right foot on behalf of our brothers and sisters of Acoma Pueblo. This was done in commemoration of his 400th anniversary acknowledging his unasked for exploration of our land. We will be melting his foot down and casting small medallions to be sold to those who are historically ignorant”. Larry Calloway, “Footnote: Careful not to Offend”, *Albuquerque Journal*, 8 de enero de 1998, p. 1. La traducción es mía.

¹³ “The problem is not with our Hispano brothers and sisters. Our motives are not racial nor do we have any intention of disrupting our communities. This land was ours long ago before the Conquistadors, Mexicans, or Anglos came here [...] We see no glory in celebrating Oñate’s fourth centennial and we do not want our faces rubbed in it. If you must speak of his expedition, speak the truth in all its entirety”. Calloway, *op. cit.*, p. 3. La traducción es mía. Véase también Trujillo, “Oñate’s Foot...”, *op. cit.*, p. 92-94; Stan Alcorn y Delaney Hall, “Oñate’s Foot”, en *99% Invisible* (sitio web), episodio 331, [<https://99percentinvisible.org/episode/onates-foot/>] (consulta: 8 de junio de 2021).

Quiero comparar el monumento que fue víctima de este ataque con otro que se levantó años después en la plaza aledaña a la catedral de Santa Fe, parcialmente financiado con dinero que sobró de las celebraciones del Cuarto Centenario. Junto con el incidente del pie amputado y algunos otros eventos que describo a continuación, ambos son enunciados en un diálogo historiográfico aún inconcluso.¹⁴ En él, los diferentes sectores que componen la compleja sociedad nuevomexicana actual negocian sus identidades. Cada uno aspira a imponer como hegemónica su propia visión del pasado, a veces concediendo a los otros la posibilidad de que su versión aparezca parcialmente en escena.

PUNTO CERO

En 1867-1868, por acuerdo de la legislatura territorial de Nuevo México (1866-1867) se erigió un obelisco (*Soldier's Monument*) en la plaza central de Santa Fe, frente al palacio de los gobernadores, para honrar a los soldados de la Unión Americana caídos en las diversas batallas contra tropas de la Confederación que se libraron en el territorio durante la Guerra Civil, así como a los “héroes” que perdieron la vida en las Guerras Indias combatiendo

¹⁴ Retomo de Mijaíl Bajtín el concepto de enunciado discursivo: una unidad básica de sentido que constituye un eslabón en una cadena de comunicación entre sujetos. Un enunciado forma parte de una corriente comunicacional, existe dentro de un diálogo conformado por postulaciones y respuestas, inmediatas o diferidas. Pero los enunciados no se limitan a las oraciones gramaticales ni su significado se agota en la comprensión simple de las frases que los integran, o las palabras que contienen. Así, una frase dicha por un hablante en un diálogo cotidiano, o incluso una simple palabra aislada (por ejemplo “duérmete”) pueden ser un enunciado, pero también lo son las novelas, los documentos jurídicos, los textos científicos o las piezas de oratoria. La novela completa de Dostoiévsky, *Crimen y Castigo*, por ejemplo, es un enunciado. Propongo que la erección de un monumento también lo es. Ninguno de estos ejemplos ocurre en aislamiento, todos responden a otros enunciados emitidos por otros hablantes (o autores) y esperan a su vez una respuesta. Véase Mijaíl Bajtín, “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, traducción de Tatiana Bubnova. 8ª ed., México, Siglo XXI, 1998, pp. 248-293.

a los apaches, comanches y otras tribus que ofrecieron una feroz resistencia a la colonización.

El monumento se empezó a construir el 24 de octubre de 1867, cuando se puso la primera piedra y se terminó en junio de 1868. La idea de levantarlo fue del juez John P. Slough, presidente de la Suprema Corte de Justicia territorial que había peleado contra los invasores texanos en la Guerra Civil.¹⁵ En los cuatro costados del pedestal, se pusieron inscripciones de dedicatoria; la correspondiente al lado norte decía: “A los héroes que han caído en las diversas batallas contra los indios *salvajes* en el territorio de Nuevo México”.¹⁶

FIGURA 1. SOLDIERS MONUMENT, SANTA FE, NUEVO MÉXICO



Fuente: fotografía de la autora.

¹⁵ John T. Russell, “The Monument”, *Santa Fe Weekly Gazette*, vol. X, núm. 1, 13 de junio de 1868, p. 2, en William E. Jones, “Santa Fe Weekly Gazette, 06-13-1868”, UNM Digital Repository, New Mexico Historical Newspapers (sitio web) [https://digitalrepository.unm.edu/sf_gazette_news/399] (consulta: 18 de noviembre de 2021); Estevan Rael Gálvez, “Centering Truths, Not So Evident”, 25 de agosto de 2020, en Estevan Rael-Gálvez (sitio web) [<https://estevanraelgalvez.medium.com/?p=9573b344d1e6>] (consulta: 18 de noviembre de 2021). Cabe señalar que Nuevo México se integró a los estados Unidos en 1848 como territorio (entidad sin plenos derechos políticos) y solo fue admitido como estado de la Unión Americana hasta 1912.

¹⁶ “To the heroes who have fallen at the various battles with *savage* Indians in the territory of New Mexico”. Inscripción en la cara norte del pedestal que sostiene el obelisco conmemorativo. La traducción y el énfasis en “savage” son míos.

Desde la década de 1950 diversas voces exigieron la remoción del monumento por su lenguaje ofensivo y, en 1973, como respuesta a las presiones del American Indian Movement (AIM), el City Council votó unánimemente a favor de removerlo. Sin embargo, la Santa Fe Historical Society amenazó con interponer una demanda y el National Park Service declaró que recortaría los fondos para la renovación de la plaza, si esta incluía retirar el obelisco. En vez de ello, para evitar estos inconvenientes, las autoridades colocaron una placa de bronce “explicativa”, preparada por el State Cultural Properties Review Committee:

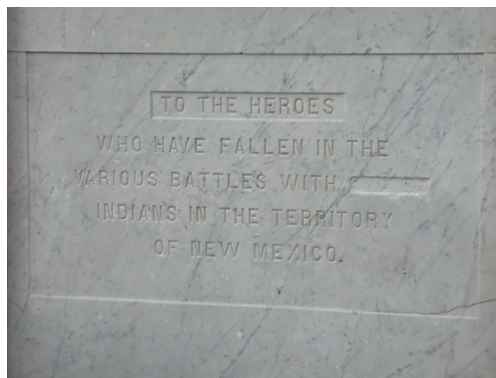
Los textos en los monumentos reflejan el carácter de los tiempos en los que fueron escritos y el temperamento de quienes los escribieron. Este monumento fue dedicado en 1868, casi al final de un periodo de intensa lucha que enfrentó a los nortños contra los sureños, los indios contra los blancos, los indios contra los indios. Así, vemos en este monumento, como en otros registros históricos, el uso de términos tales como “salvaje” y “rebelde”. Las actitudes cambian en el tiempo y los prejuicios —eso esperamos— desaparecen.¹⁷

Poco más de un siglo después de su erección, el 8 de agosto de 1974, una intervención que no vino del gobierno sino de la sociedad civil, puso en evidencia la futilidad de la declaración exculpatoria contenida en esta placa: la inscripción grabada en

¹⁷ “Monument texts reflect the character of the times in which they are written and the temper of those who wrote them. This monument was dedicated in 1868 near the close of a period of intense strife which pitted northerner against southerner, Indian against white, Indian against Indian. Thus, we see on this monument, as in other records, the use of such terms as ‘savage’ and ‘rebel’. Attitudes change and prejudices hopefully dissolve”. Ronald Grimes, *Symbol and Conquest, Public Ritual and Drama in Santa Fe*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, pp. 47-50; Erika Doss, “The process frame: Vandalism, Removal, Re-Siting, Destruction”, en *A companion to public art*, editado por Cher Krause Knight y Harriet F. Senie, Oxford, John Wiley & Sons, 2016, p. 412. La traducción es mía.

el costado norte del pedestal fue intervenida con cincel por una mano anónima que borró la palabra salvajes.¹⁸

FIGURA 2. INSCRIPCIÓN EN LA CARA NORTE DEL PEDESTAL DEL OBELISCO EN EL SOLDIERS MONUMENT, SANTA FE, NUEVO MÉXICO



Fuente: fotografía de la autora.

La placa fue removida por las autoridades casi cincuenta años más tarde, en 2020, como primer gesto que anunciaba el retiro del monumento completo en respuesta a las exigencias de los activistas. Sin embargo, estos decidieron adelantarse: el 12 octubre de 2020, durante la celebración que conocemos en México como Día de la Raza –Indigenous People’s Day en Estados Unidos desde 2019 (antes Columbus Day)–, un grupo de indígenas y simpatizantes anglos e hispanos derribó el obelisco durante una protesta que había comenzado con mítines el sábado anterior. Unos meses antes, el 14 de junio, las autoridades del condado de Río Arriba habían removido de su sitio en el poblado de Alcalde la estatua ecuestre de Juan de Oñate, amputada en 1998.¹⁹

¹⁸ Joe Schubert, “Monument’s Word Removed”, *Santa Fe New Mexican*, 8 de agosto de 1974, p. 1; Rael Gálvez, *op. cit.*

¹⁹ Michael Gerstein, “Obelisk Long-Time Catalyst of Rancor,” *Santa Fe New Mexican*, 27 de diciembre de 2020. [<https://www.pressreader.com/usa/>]

Como señalé previamente, la batalla conmemorativa que arrancó con la erección del *Soldier's Monument* en 1868, forma parte de un diálogo sobre la interpretación del pasado, a veces enconado y a veces conciliatorio, cuyos momentos de enunciación son los siguientes.

PRIMERA ELOCUCIÓN, 1991

El senador estatal Emilio Naranjo, republicano, solicita a la Legislatura, y la consigue, la aprobación de una partida presupuestal para la construcción de un museo, o espacio de exhibición, que muestre la historia y cultura del norte de Nuevo México. El proyecto propone que este “Monumento y Centro de Visitantes Oñate” se aloje en el condado de Río Arriba por ser allí donde se localiza el sitio del primer asentamiento español en todo el estado, sugiriendo que su inauguración se verifique el 2 de octubre de 1992 para coincidir con las celebraciones continentales del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.²⁰

SEGUNDA ELOCUCIÓN, 1992

A pesar de la controversia y protestas que el proyecto genera en un sector de la población que considera a Oñate un villano que no merece consideración alguna, en junio, el Bureau of Land

santa-fe-new-mexican/20201227/281925955625951] (consulta: 18 de noviembre de 2021); Dillon Mullan, “Protesters Tear Down Plaza Obelisk,” *Santa Fe New Mexican*, 12 de octubre de 2020. [https://www.santafenewmexican.com/article_36f53abe-0cc8-11eb-91ac-4bf72f2f32dc.html] (consulta: 18 de noviembre de 2021); Rael Gálvez, *op. cit.*

²⁰ Juliane Schwarz-Bierschenk, *Monumental Discourses: Sculpting Juan de Oñate from the Collected Memories of the American Southwest*, Freiburg, tesis de doctorado, Universidad Regensburg, 2014, pp.135-136; Frank G. Pérez y Carlos F. Ortega, *Deconstructing Eurocentric Tourism and Heritage Narratives in Mexican American Communities. Juan de Oñate as a West Texas Icon*, Nueva York, Routledge, 2020.

Management, una instancia del gobierno federal que administra grandes porciones de propiedad pública en los Estados Unidos, autoriza la construcción de un inmueble para el Centro, en un terreno situado sobre la carretera 68 en el poblado de Alcalde. Lo primero que se termina es una estatua ecuestre de Juan de Oñate hecha por el escultor Reynaldo “Sonny” Rivera con un costo de 108,000 dólares.²¹ Esta se coloca al centro de lo que será una plaza abierta frente a la puerta principal del edificio, a espaldas de la carretera.

FIGURA 3. ESTATUA ECUESTRE DE JUAN DE OÑATE HECHA POR REYNALDO “SONNY” RIVERA, SANTA FE, NUEVO MÉXICO



Fuente: fotografía de la autora.

²¹ Michael L. Trujillo, *The Land of Disenchantment: Transformation, Continuity, and Negation in the Greater Española Valley, New Mexico*, Austin, tesis de doctorado, Universidad de Texas, 2005, pp. 93-94.

TERCERA ELOCUCIÓN, 1993-1994

Después de una serie de disputas político-administrativas entre funcionarios del condado y el gobierno estatal, el Centro de Visitantes Oñate queda terminado a mediados de 1993 y abre sus puertas al público el 29 de abril de 1994. Su director declara que más que un museo, quiere hacer de él un centro cultural, pues los museos resguardan artefactos y culturas muertas, mientras que las culturas de los indo-hispanos, a quienes se dedicará el recinto, son culturas vigorosamente vivas: “Trataremos de retratar la historia verdadera [...] la que nunca se ha escrito, pues se han dicho demasiadas mentiras acerca de las relaciones entre los indios y los hispanos”.²²

CUARTA ELOCUCIÓN, 1994

Individuos disfrazados de *Pueblo clowns* (figuras rituales de transgresión cómica, características de las culturas pueblo de Nuevo México y Arizona) hacen entrega de un escudo que califica al Centro Cultural Oñate como “el más inapropiado gasto de recursos fiscales para construir el monumento más incorrecto posible”. Pequeños pies de barro con la leyenda “*the agony of defeat*” decoran la pieza;²³ un irónico juego de palabras que podría traducirse, si estuviera escrito correctamente, como “la agonía de la derrota”, pero que alude a la amputación como “des-pie-samiento”.

²² Estevan Arellano, “Puntos de vista”, *La Jicarita News. A Community Advocacy Newspaper for Northern New Mexico*, noviembre de 1997. [<https://www.lajicarita.org/97nov.htm>] (consulta: 15 de noviembre de 2021).

²³ Elvira Díaz, “Foot Cut Off of Oñate’s Statue: Celebration May Have Sparked Vandalism”, *Albuquerque Journal*, north ed., 8 de enero de 1998, p. D3.

QUINTA ELOCUCIÓN, 1994-1997

El Centro Cultural Oñate funciona como galería que exhibe arte local y de otras latitudes, sede de conferencias y sala de exposiciones históricas o de temas culturales en general. La mayor parte de sus actividades versa sobre temas de cultura hispana, aunque también incluye aspectos de las culturas indígenas. Aparentemente, nadie se queja de su existencia.

SEXTA ELOCUCIÓN, ENERO DE 1998

La estatua ecuestre de Juan de Oñate pierde su pie derecho y los responsables, que, como ya se mencionó, dicen haber actuado en solidaridad con los habitantes del pueblo de Acoma, mandan al periódico fotografías de la extremidad secuestrada. Funcionarios e historiadores hispanos lamentan el suceso y hacen conjeturas acerca de quién puede ser responsable.

Por el contrario, los voceros del Consejo de los Ocho Pueblos Indios del Norte y del Consejo de Todos los Pueblos Indios prefieren no comentar el incidente. Por su parte, el pueblo de Acoma no contesta ninguna llamada telefónica y algunos intelectuales indios de otras tribus asumen una posición ambigua, afirmando que si bien no lo justifican, sí entienden el acto vandálico. Se discute públicamente si debe o no restaurarse el monumento y, a pesar de las numerosas voces en contra, se le devuelve a Oñate un repuesto del pie amputado y se le reubica, colocándolo en un lugar más visible al pie de la carretera para evitar futuros ataques.²⁴

²⁴ Entrevista de Danna Levin con Estevan Arellano, director del Centro de Visitantes Oñate, 7 de agosto de 2004.

FIGURA 4. ESTATUA ECUESTRE DE JUAN DE OÑATE REUBICADA,
SANTA FE, NUEVO MÉXICO



Fuente: fotografía de la autora.

SÉPTIMA ELOCUCIÓN, 2003

El 21 de junio, se devela en el parque, junto a la catedral, un monumento que rinde honores a los hombres, mujeres y niños “españoles” que colonizaron Nuevo México hace más de cuatrocientos años.²⁵ A diferencia de la estatua que causó tanto revuelo la década anterior, esta es una escultura de grupo que no representa un héroe concreto —con nombre y apellido— en actitud triunfal de conquista, sino un conjunto de personajes anónimos

²⁵ Placa de identificación en la escultura.

y otros elementos que tipifican el universo de las cosas positivas que la colonización española introdujo en el suroeste de los Estados Unidos: la religión católica, la música, la escritura, la ganadería, nuevos cultivos e instrumentos de labranza... diríase que los hispanos aprendieron la lección que el grupo justiciero de 1998 quiso enseñar.

Pero a pesar de la apariencia neutra de este monumento, que tal vez le ha valido ser menos susceptible a la ira de quienes desean purgar el pasado, el mensaje que entraña es casi tan etnocéntrico y poco sensible como el anterior.

FIGURA 5. MONUMENTO A LOS PRIMEROS COLONOS ESPAÑOLES DE NUEVO MÉXICO. SANTA FE, NUEVO MÉXICO



Fuente: fotografía de la autora.

Una serie de bancas de fierro dispuestas a lo largo de andadores que confluyen radialmente en el centro de la plaza, sombreada con árboles altos y prados siempre verdes, permiten la contemplación de este monumento, no demasiado grande. Al caminar por los andadores enladrillados, se observan en los flancos tabi-

ques con los nombres de las familias que aportaron dinero para la estatua y, en general, para los arreglos de la plaza que antes estaba descuidada. Estas familias o personas llevan en su mayoría apellidos que están en el territorio desde hace dos o tres siglos, de modo que se trata de un tributo, también, a los primeros colonos “españoles” y sus descendientes.

La estatua se compone de tres cuerpos superpuestos que forman una especie de obelisco. En la base, algunos de los animales que introdujeron los españoles sostienen el resto de la estructura: un burro, un toro, una oveja, un cerdo. En el segundo cuerpo, entre las patas de dos caballos cuyas cabezas brotan en el tercero, podemos observar frutas y vegetales –nativos o introducidos por los colonos– como uvas, jitomates, manzanas, chiles, trigo; el conjunto incluye además instrumentos de labranza (un azadón, una hoz) y otros objetos que se consideran aportaciones culturales (una rueda de carreta, una guitarra, un libro). Finalmente coronan la composición los tipos sociales del periodo colonial que, por lo demás, representan también elementos culturales: un fraile, un soldado, una familia compuesta por un pastor con su mujer y dos niños, y, simbólicamente, la continuidad futura con una tercera generación, representada por la muñeca que carga la niña mientras le da la mano a su madre.

COMPARACIONES A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tanto el monumento de Juan de Oñate como el túmulo antes descrito, colados en bronce, utilizan formas escultóricas que, desde la antigüedad clásica pero sobre todo desde el surgimiento del Estado-nación, sirven para “recordar” a la ciudadanía los hechos y personajes que simbolizan su identidad y su historia común: la columna u obelisco y la estatua ecuestre.

El monumento a Oñate, claramente militar, como las estatuas ecuestres de la época romana, es un símbolo imperial. En contraste, el monumento del parque aldeaño a la catedral es una

alegoría que, en vez de representar una conquista militar, hace una loa al conjunto de la cultura local, desarrollada ciertamente a partir de una conquista.

La estatua de Oñate está volcada al pasado, por tratarse de un personaje históricamente identificado; la de Santa Fe, sin fechas ni personajes históricos reconocibles, está volcada al presente y el futuro: habla de continuidades, de costumbres y prácticas vivas con una promesa de porvenir, como lo indica la muñeca. Finalmente, el anonimato de los personajes que componen esta escultura, asimilable al que caracteriza a los monumentos erigidos en honor del soldado desconocido que proliferaron después de la Primera Guerra Mundial, o al obelisco que categoricé como punto cero de este diálogo, indica una reorientación del discurso en la “era de la democracia”.

Hemos visto en este trabajo únicamente tres ejemplos de cómo se manipula el pasado y se negocia la memoria histórica en un territorio donde los conflictos étnicos son patentes, pero frecuentemente silenciados, o minimizados en el discurso dominante. Pese a sus diferencias, estos monumentos son representaciones de dominación, pues salvo los chiles en el segundo cuerpo del túmulo, ninguno da cabida a los elementos locales que las culturas nativas aportaron, o aportan a la sociedad.

En el obelisco decimonónico (*Soldier's Monument*), los indígenas son el enemigo, por más que se haya matizado su caracterización con la placa justificatoria de 1973. Por otra parte, sabemos que con los españoles vinieron muchos indios del centro y norte de México y, sin embargo, brillan por su ausencia en el túmulo alegórico. Aquí, en la figura del fraile, el catolicismo aparece como la única religión posible. El libro, la rueda y los instrumentos musicales o de labranza presentes en el segundo cuerpo celebran la llegada de la “cultura” a la región, encarnada en las letras, las artes y los medios tecnológicos de control y explotación de los recursos, insinuando que antes de la conquista española no había cultura en Nuevo México.

Anglosajones, indígenas e hispanos han sostenido en este territorio una batalla pública por la memoria durante más de un siglo, expresando en sus monumentos, y las intervenciones que hacen sobre ellos, diferentes interpretaciones de su pasado, al mismo tiempo que se confrontan en el terreno jurídico-político para sostener o revertir las consecuencias de ese pasado.

En la última década del siglo xx y la primera del xxi, se registró una fiebre monumentalizadora entre la población hispana del estado, la cual coincide con un periodo de intenso activismo político orientado a combatir la marginalización y el despojo que este grupo ha padecido desde que se volvió involuntariamente estadounidense en 1848. En ese periodo el régimen angloamericano parecía estar ganando la batalla cultural y económica. Después de las luchas protagonizadas por Reies López Tijerina y la Alianza Federal de Mercedes, en la década de 1960, ese régimen había establecido una clara hegemonía discursiva imponiendo el olvido en las nuevas generaciones a través del sistema educativo; con ello, la lucha continua de la comunidad hispana por recuperar sus tierras y conservar el control del agua y otros recursos se debilitó, aunque en 1993 hubo un repunte con la creación del Land Grant Forum.

En cierto sentido, Pierre Nora tenía razón cuando afirmaba que los lugares de memoria:

son los rituales de una sociedad sin rituales: sacralidades pasajeras en una sociedad desacralizada; fidelidades particulares en una sociedad que lima los particularismos; [...] signos de reconocimiento y de pertenencia de un grupo en una sociedad que tiende a no reconocer más que a individuos iguales e idénticos.²⁶

La proliferación de monumentos promovidos por la comunidad hispana en Nuevo México, en el cambio de milenio, es la expresión de una memoria que, si bien no estaba completamente muerta había perdido fuerza cohesiva. Era preciso recuperarla

²⁶ Nora, *op. cit.*, p. 25.

a toda costa para dar legitimidad a las aspiraciones, demandas y contiendas del presente, aun cuando ello implicaba lastimar otras memorias “más vivas”, como la indígena, que no requieren monumentos, precisamente porque se habita en ellas, porque norman y organizan la vida cotidiana de las comunidades que la cobijan.

Otro ejemplo del proceso de re-afirmación y re-enunciación hispana es la réplica de la primera iglesia que Juan de Oñate levantó en el pueblo de San Juan (1598). Pensada como una marca de la memoria para alojar un museo y, además, atraer turismo y comercio a la región, esta edificación (Mision Museum y Convento) se terminó en 1996, en la pequeña ciudad de Española, que se ubica junto a la reservación de Ohkay Owingeh.²⁷ Incluso la “Fiesta de Española”, que se celebra cada año desde la década de 1930 para conmemorar la llegada de Oñate, podría considerarse —con sus desfiles y representaciones de aquellos acontecimientos— un monumento de orden performático. Como señaló Nora: “si lo que [los lugares de memoria] defienden no estuviera amenazado, ya no habría necesidad de construirlos”.²⁸

En contextos multiétnicos que son resultado de conquistas sucesivas, como Nuevo México, los conflictos que generan estos enunciados suelen negociarse mediante procesos de reenunciación del mismo discurso monumentalizado que, en los casos aquí revisados, han involucrado tanto la destrucción iconoclasta como la intervención o remoción oficial de estas marcas de un pasado en disputa.

²⁷ Véase Thomas H. Guthrie, *Recognizing Heritage: The Politics of Multiculturalism in New Mexico*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 2013, pp. 120-125.

²⁸ Nora, *op. cit.*, p. 25.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcorn, Stan y Delaney Hall. "Oñate's Foot", *99% Invisible*, episodio 331 (sitio web) <https://99percentinvisible.org/episode/onates-foot/> (acceso el 8 de junio de 2021).
- Arellano, Estevan. "Puntos de vista", *La Jicarita News. A Community Advocacy Newspaper for Northern New Mexico*, noviembre, 1997, versión digital. <https://www.lajicarita.org/97nov.htm> (acceso el 15 de noviembre de 2021).
- Bajtín, Mijaíl. "El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, 8ª ed. Trad. Tatiana Bubnova. México, Siglo XXI Editores, 1998, pp. 248-293.
- Brooke, James. "Conquistador Statue Stirs Hispanic Pride and Indian Rage", *The New York Times*, 9 de febrero, 1998, p. A-10.
- Calloway, Larry. "Footnote: Careful Not to Offend", *Albuquerque Journal*, 8 de enero, 1998, p. 1, 3.
- Díaz, Elvira. "Foot Cut Off of Oñate's Statue: Celebration May Have Sparked Vandalism", *Albuquerque Journal*, North edition, 8 de enero, 1998, p. D3.
- Dingmann, Tracy. "State Local Events to mark Oñate anniversary. Fiestas, lectures, exhibits celebrate Cuatrocentenario", *Albuquerque Journal*, 1 de abril, 1998, p. H1.
- Doss, Erika. "The process frame: Vandalism, Removal, Re-Sitting, Destruction", en Cher Krause Knight y Harriet F. Senie (ed.), *A companion to public art*. Oxford, John Wiley & Sons, 2016, pp. 403-421.
- Gerstein, Michael. "Obelisk Long-Time Catalyst of Rancor", *Santa Fe New Mexican*, 27 de diciembre, 2020, versión digital. <https://www.pressreader.com/usa/santa-fe-new-mexican/20201227/281925955625951> (acceso el 18 de noviembre, 2021).
- Gonzales, Philip B. "'History Hits the Heart'. Albuquerque's Great Cuatrocentenario Controversy 1997-2005", en Philip B. Gonzales (ed.), *Expressing New Mexico. Nuevomexicano*

- Creativity, Ritual, and Memory*. Tucson, University of Arizona Prtess, 2007, pp. 207-232.
- Grimes, Ronald. *Symbol and Conquest, Public Ritual and Drama in Santa Fe*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- Guthrie, Thomas H. *Recognizing Heritage: The Politics of Multiculturalism in New Mexico*. Lincoln y Londres, Univertsity of Nebraska Press, 2013.
- Hawley Ellis, Florence. "The Long Lost City of San Gabriel del Yungue, Second Oldest European Settlemernt in the United States", en *When Cultures Meet. Remembering San Gabriel del Yungue Oweenge. Papers from the October 20, 1984 Conference Held at San Juan Pueblo, New Mexico*. Santa Fe, Sunstone Press, 1987, pp. 10-38.
- Kessell, John L. *Pueblos, Spaniards, and the Kingdom of New Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press, 2002.
- Mullan, Dillon. "Protesters Tear Down Plaza Obelisk", *Santa Fe Ne Mexican*, 12 de octubre, 2020, versión digital. https://www.santafenewmexican.com/article_36f53a-be-0cc8-11eb-91ac-4bf72f2f32dc.html (acceso el 18 de noviembre, 2021).
- Nora, Pierre. "Entre memoria e historia: la problemática de los lugares", en *Pierre Nora en les lieux de mémoire*, trad. Laura Massello. Montevideo, Ediciones Trilce, 2008, pp. 19-39.
- Pérez, Frank G. y Carlos F. Ortega. *Deconstructing Eurocentric Tourism and Heritage Narratives in Mexican American Communities. Juan de Oñate as a West Texas Icon*. Nueva York, Routledge, 2020.
- Rael Gálvez, Estevan. "Centering Truths, Not So Evident", 25 de Agosto, 2020. [Sitio web]. <https://estevanraelgalvez.medium.com/?p=9573b344d1e6> (acceso 18 de noviembre, 2021).
- Russell, John T. "The Monument", *Santa Fe Weekly Gazette*, vol. X, núm. 1, 13 de junio, 1868, p. 2, en William E. Jones, "Santa Fe Weekly Gazette, 06-13-1868". UNM Digital Repository, New Mexico Historical Newspapers. [Sitio web]. <https://>

- digitalrepository.unm.edu/sf_gazette_news/399 (acceso el 18 de noviembre, 2021).
- Schubert, Joe. "Monument's Word Removed", *Santa Fe New Mexican*, 8 de agosto, 1974, p. 1.
- Schwarz-Bierschenk, Julianne. *Monumental Discourses: Sculpting Juan de Oñate from the Collected Memories of the American Southwest*. Freiburg, tesis de doctorado, Universidad Regensburg, 2014.
- Seefeldt, Douglas. "Oñates's Foot: Histories, Landscapes, and Contested Memories in the Southwest", en Douglas Seefeldt, Jeffrey L. Hantman y Peter F. Onuf (eds.), *Across the Continent: Jefferson, Lewis and Clark, and the Making of America*. Charlottesville y Londres, University of Virginia Press, 2005, pp. 169-209.
- Trujillo, Michael L. "Oñate's Foot. Remembering and Dismembering in Northern New Mexico", *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, 33, núm. 2, 2008, pp. 91-119.
- _____. *The Land of Disenchantment: Transformation, Continuity, and Negation in the Greater Española Valley, New Mexico*. Tesis de doctorado. Austin, Universidad de Texas, 2005.

Monumentos históricos y antimonumentos: geosímbolos y desplazamientos en el territorio de la memoria

Laura Angélica Moya López*

INTRODUCCIÓN

Las investigaciones sobre los monumentos y antimonumentos pueden realizarse desde perspectivas analíticas muy diversas, por lo que en esta ocasión, proponemos interrogarlos desde un campo que se denomina geografía de la memoria. En él, se analiza cómo las representaciones del pasado, entre otras, cobran forma en el espacio público, conforman identidades sociales y sentidos de pertenencia. Su esfera es, sin duda, el ámbito de lo público y atiende a una pregunta central: en dónde y cómo el recuerdo se traduce en lugares e hitos los cuales se materializan en interpretaciones sobre el pasado. Esta dimensión del presente pasado es narrada con miras a la conmemoración tradicional y también a la contraconmemoración en monumentos, contra-monumentos y su variante antimonumento.

El acento de este enfoque está puesto en los patrones y las dinámicas locativas, materiales y rituales de la memoria pública, pues es ahí donde se produce uno de los procesos mnemónicos más interesantes: hay un entrecruzamiento de temporalidades y representaciones del tiempo y sobre el espacio público, que

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

generan un sentido de pasado (remoto, de alcance medio o bien inmediato) compartido.

Ceremonias, rituales, conmemoraciones, fiestas cívicas, *performance*, escracheos y, en particular, la protesta social convierten a ciertos monumentos y antimonumentos en geosímbolos, es decir, en dispositivos que, dada su dimensión relacional, generan en los actores una experiencia del pasado, como historia o memoria colectiva. En consecuencia, derivan en identidades políticas y culturales ligadas al sentido de lugar. Sin embargo, como veremos, los antimonumentos apelan a otro registro de experiencia de la temporalidad y de fijación de recuerdo en el espacio público, ahora en disputa.

Un campo como la geografía de la memoria se plantea el estudio de las dimensiones simbólicas del territorio y explica el vínculo entre el espacio físico y la representación del pasado con la que se le asocia. Predominantemente, analiza geosímbolos que nos permite rastrear las huellas materiales del recuerdo, pues relacionan el tiempo calendárico con el tiempo litúrgico que cobra forma en espacios que se vuelven en muchas ocasiones, rituales, al fijar ahí un punto de origen y despliegue de una identidad. Los geosímbolos se convierten en lugares de evocación, de reconexión para la memoria colectiva, moldeando y materializando recuerdos de distintas densidades políticas y temporales, por ejemplo, en monumentos y antimonumentos.¹

¹ Se denomina como *geosímbolo* a los lugares, itinerarios, extensiones o accidentes geográficos que por razones políticas, culturales, religiosas, ideológicas o sociales, revisten dimensiones simbólicas e identitarias y fijan un vínculo entre las personas y los lugares. La geografía de la memoria privilegia el estudio de los geosímbolos y los “sentimientos de lugar” o sensibilidades espaciales que generan. Asimismo, permite analizar el espacio en sus diferentes niveles: el estructural o físico, el de la experiencia de lugar y finalmente como lugar o territorio, en el que como efecto de la interacción social, se construyen significados e identidades. Los geosímbolos reúnen entonces cualidades geofísicas de orientación espacio temporal y a la vez reúnen los atributos simbólicos arriba referidos. Algunos ejemplos son los paisajes y toponimias, los monumentos históricos y los antimonumentos, entre otros. Joel Bonna-

En estas cartografías de la memoria se entrecruzan los momentos excepcionales, de crisis y ruptura, con las narrativas conmemorativas sobre los orígenes de la nación. Es en este campo semiótico donde encontramos materializadas las tensiones entre las representaciones resultado de la memoria cultural (el monumento) y aquellas que apelan a las causas sociales no resueltas y que se levantan frente al olvido. Estas manifestaciones sorprendentes de memoria viva son las que dan lugar a los anti-monumentos como materializaciones de la protesta y muestra representativa de memorias subalternas.

En síntesis, la geografía de la memoria nos abre una perspectiva para explicar el *boom* del recuerdo en el espacio público, y los efectos simbólicos y políticos de las narraciones del pasado en disputa. Vivimos una época donde el recuerdo conformador de identidades sociales, más que orientar, se consume, y se acumulan pasados de diversas densidades materiales unos tras otros.

En el marco de una experiencia de la temporalidad histórica presentista, la aceleración lleva a la fugacidad de lo que se recuerda y olvida, y el pasado deja de ser una huella consciente y orientadora del presente. Tendemos a mercantilizar, consumir, digitalizar y hacer un uso dramático y a veces banal de la historia.² A la par, presenciamos intentos por ver en el pasado narrado en el presente, una promesa de futuro, como efecto acumulado, lineal y continuo, característico de los monumentos y que hoy conviven con representaciones del tiempo que pueden ser leídas como exclusiones de la narrativa histórica dominante.

Alternativamente, proponen en contraste, futuros abiertos e inciertos, inconclusos, decadentes o distópicos. Todos ellos son característicos de la estrategia anticonmemorativa antimonumental. En su narración de perfil más presentista, observamos un acortamiento de las temporalidades, en particular, en la

maison, *Culture and Space. Conceiving a new cultural geography*. Josée Pénot-Demetry, New York, International Library of Human Geography, 2005, pp. 25-26.

² Andreas Huyssen, *En busca del pasado perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, Fondo de Cultura Económica/ Goethe Institute, 2002, p. 55.

representación del pasado inmediato. Esta es la condición de los antimonumentos, cuyo atributo fundamental no es la perdurabilidad de la huella de memoria en el largo plazo, sino que tiende a ser evanescente: cuando su causa política se cumple, prometen muchos de ellos, esfumarse, desaparecer. Mientras, evocan las memorias negadas, excluidas, subalternas y subsumidas en la narración del presente pasado. Son memorias vivas, disruptivas, transgresoras al ocupar el espacio público y romper con el ritmo del tiempo ordinario. Para decirlo en otras palabras, la geografía de la memoria es un campo de observación de los paisajes y rutas de la memoria pública; posibilita conocer cómo se inscribe el recuerdo a través de artefactos y grafías, textos, objetos e imágenes, convirtiendo los espacios en lugares, como efectos de la interacción social y la construcción simbólica de sentido.

Una de las preguntas que entonces podemos formular en estas coordenadas de investigación, se refiere al análisis de dos tipos de geosímbolos que coexisten en tensión en el espacio público, en particular aquellos referidos a las narraciones de memoria histórica y las correspondientes a la memoria viva, plasmadas en monumentos y antimonumentos, respectivamente. En este sentido, no se pretende problematizar el concepto de los lugares de memoria de Pierre Nora, como espacios de reemplazo de la experiencia y la memoria vivas desplazadas por la historia. Proponemos analizar cómo cobran forma algunas de esas representaciones del pasado, y explicar su materialización en el espacio público. Profundizaremos conceptual e historiográficamente en su definición, pues hablar de la dupla monumento y antimonumento permite comprender cómo han sido enunciadas estas experiencias de memoria colectiva, de qué manera han cobrado forma como geosímbolos, y cómo lo que se expresa ahí son representaciones del pasado que dan lugar a identidades sociales.³

³ Sobre los atributos identitarios, históricos y culturales del territorio y de los lugares antropológicos, como conceptos complementarios al de geosímbolo pueden consultarse Ángela Giglia, “Del lugar antropológico al lugar-testigo. El enfoque localizado en la antropología urbana”, en *Repensar la antropología*

Lo anterior nos permitirá conocer los desplazamientos y nuevos contenidos de esas memorias y sus formas sociales. Hemos organizado este texto en tres apartados en los que trabajamos los conceptos de monumentos, contramonumentos y antimonumentos, con la finalidad de explicar las experiencias histórico-sociales que marcan la crítica a la memoria monumental, primero en Europa y Estados Unidos. Mostramos ahí los procesos sociales que dieron lugar a la formación de memorias colectivas marginadas, excluidas o subalternas que cuestionaron los relatos históricos dominantes, hasta finales del siglo XX. A continuación, profundizaremos en el concepto de antimonumento y expondremos una breve tipología sobre los mismos, que está lejos de ser exhaustiva, pero que propone elementos para una discusión. La idea de esta reflexión es mostrar cómo y de qué forma se han producido desplazamientos, continuidades y rupturas en las formas sociales de las memorias colectivas. Finalmente, presentamos un panorama sobre los antimonumentos, en el marco de un paisaje de memoria como lo es el Paseo de la Reforma en la Ciudad de México. Lo recuperamos solo para ilustrar las tensiones entre la memoria monumental y las memorias subalternas que utilizan los antimonumentos para expresar demandas sociales excluidas de la agenda pública. Esta peculiaridad de la memoria antimonumental expresa nuevos usos del pasado cuyo rasgo principal no es la larga duración, sino la inmediatez del mismo.

MONUMENTOS Y CONTRAMONUMENTOS COMO REPRESENTACIONES DE LA MEMORIA EN EL TERRITORIO

Los monumentos históricos son reconocidos como uno de los dispositivos de materialización de representaciones del pasado en

mexicana del siglo XXI, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2019, pp. 340-342; Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, Barcelona, Gedisa, p. 175, y Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005, pp. 225-230.

el espacio. En ellas, se realiza una selección de acontecimientos que, en el marco de una narración, se hace presente lo ausente, muestra la tensión entre los acontecimientos que se inscriben, los que se borran y aquello que se desconoce u olvida. Son, en otras palabras, un tipo de grafía que comunica una reconstrucción lineal de recuerdos del pasado y materializaciones de acontecimientos, logros civilizatorios, personajes señeros y referentes de memoria colectiva que cobran forma en el espacio público.

Desde la perspectiva de Françoise Choay, los monumentos son dispositivos que evocan y recrean, que advierten y propician una emoción; asimismo son anclajes de recuerdos que generan certidumbre sobre los orígenes de una comunidad de sentido (nacional, étnica, grupal), estableciendo simbólicamente, una línea de continuidad intergeneracional. En este sentido, es posible considerarlos también como artefactos conmemorativos, en la medida que contribuyen a la conformación de un sentido de comunidad y, por otra parte, que resulten significativos en un discurso potencialmente orientador de la acción.

Los monumentos históricos son claros ejemplos de memoria social, tal como Halbwachs los concibió, como la capacidad de ordenar, en algún sentido interpretativo, el pasado en función de las representaciones, visiones del mundo y sistemas de símbolos y preguntas del presente. De acuerdo con esta argumentación, los monumentos históricos son un marco social de memoria, en la medida en que posibilita la evocación y materialización de acontecimientos del pasado, en sistemas lógicos de sentido, en este caso de tipo topográfico.

De esta forma puede afirmarse que lo conmemorado en monumentos y antimonumentos, igual que en otras grafías, no se refiere al pasado en sí mismo, sino a aquello que es definido socialmente como memorable o históricamente significativo. Está abierto a la negociación, al control narrativo de algunos acontecimientos del pasado reciente o remoto, por parte de ciertos actores políticos y sociales. Establecen en el presente histórico de una sociedad, una continuidad narrativa, en la que se forma

un sentido de continuidad sobre el pasado compartido y una prognosis.

Los monumentos históricos transmiten además un sentido de perdurabilidad, frente a la “acción disolvente del tiempo”. En su calidad de geosímbolos, arraigan en el espacio físico, a través de la representación de valores perdurables como resultado no solo de su estructura material, estética y retórica visual, sino de los logros civilizatorios que establecen y proyectan. Cumplen con funciones que permiten apreciar las dimensiones relacionales y simbólicas con las que cumplen: cognitiva, axiológica, emocional y pragmática que también serían aplicables al estudio de antimonumentos y contramonumentos.⁴ Sin embargo, hay que señalar que este tipo de edificaciones, tienen vigencia simbólica temporal en su capacidad para fijar memoria e identidad. En esa medida, su relevancia y visibilidad, su capacidad de interpelación dependerá de varios factores, entre ellos su capacidad de anamnesis y que ese contenido aglutine, identifique y vincule a ciertos grupos sociales.

Pero la vigencia simbólica radica además en la capacidad que los actores sociales pueden atribuirle a la hora de negociar y disputar otros significados a los mismos monumentos. Su actualidad depende entonces, no solo del arraigo de los contenidos de memoria o de la capacidad comunicativa que contengan, sino que pueden depender también de dinámicas contestatarias que cuestionan estos significados originales, al agregar nuevas capas de

⁴ La función pragmática se refiere a la información que el monumento comunica; qué acontecimientos incluye, los que excluye, qué recuerda y olvida; su función axiológica se refiere al sistema de valores establecidos de manera formal y alegórica y que los usuarios valoran, integran, rechazan, abandonan, ignoran u omiten. Frente a este posicionamiento, los actores se expresan emocionalmente frente a los monumentos que se definen como calientes o fríos, generan disforia o euforia, dan lugar a emociones dolorosas, incomodidad, orgullo u otras. Finalmente, la función pragmática consiste en los usos que estas edificaciones van sumando: punto de orientación, escenario performativo, de “acuerpamiento” de una causa, entre otras. G. Mauss, “Landscapes of memory: a practice theory approach to geographies of memory”, en *Geographica Helvetica*, núm. 70, Swiss Academia of Science, 2015, p. 217.

sentido. En síntesis, la monumentalidad tradicional se caracteriza por la centralidad de la orientación frente a otras edificaciones; su ubicación que nos comunica una representación autorizada de la memoria pública, la perdurabilidad de sus materiales que transmiten larga duración de valores alegóricamente transmitidos.

La monumentalidad abarca formas y patrones estéticos caracterizados por la coherencia, balance, armonía y una dimensión retórica que establece un sistema de símbolos que glorifican algunos acontecimientos del pasado. Todos estos elementos pueden convertirse en aspectos confrontados, deconstruidos, objeto de narrativas alternativas que dan lugar a los contramonumentos.⁵

James F. Young propuso este concepto seminal (contramonumento) para denominar un conjunto de estrategias memorísticas que se traducen en edificaciones y manifestaciones artísticas que cobran forma en el espacio público, en particular a partir de los años noventa, con la caída del Muro de Berlín y la disolución del bloque socialista en Europa Oriental. Ante su colapso, el contramonumento emerge como un espacio de tensión política entre el liberalismo y el totalitarismo y como materializaciones de conflictos culturales que no se han resuelto y a los que les subyacen nuevas interpretaciones, apropiaciones y disputas sobre el pasado. Apelan a procesos contramonumentos, cuyos recuerdos y su posible narración, requieren de una estética y organización simbólica que desafíe a la memoria monumental.

Estas prácticas de memoria, centradas en los años noventa, en la reinterpretación del Holocausto, tienen entre sus antecedentes más inmediatos el cuestionamiento a la monumentalización de la memoria que se identificó en Europa con la propaganda nacionalsocialista, el fascismo y el realismo socialista. En parte, el argumento consistió en identificar ahí trazos de perdurabilidad, estabildades intergeneracionales y de certeza histórica quebrantadas en la segunda mitad del siglo xx europeo.

⁵ Jonathan Vickery, “The past and posible future of countermonument”, en *Ixia the Public Art Think Tank*. Reino Unido, 2012, p. 8.

Los contramonumentos aparecieron como dispositivos característicos que, en Alemania, rechazaron las formas y razones de la memoria pública monumental y apostaron, desde los años noventa hacia una estética “negativa”, que hace emerger aquello que ha sido desconocido, excluido, negado, olvidado y que en su re-colocación, apela a un diálogo público que materializa la ausencia. Los contramonumentos son dispositivos que también pretenden ser parcialmente reparadores para algunas víctimas y sus sucesores en algún registro (social, afectivo, jurídico), y producen recuerdo en nuevas generaciones, a través de la experiencia de lugar.

James E. Young nombró como contramonumentos a las nuevas materializaciones del recuerdo en el espacio público que conmemoraban justo la caída de los totalitarismos, confrontando el sistema de valores, la didáctica y aparente estabilidad del pasado presente de los monumentos históricos, y que reducían a los observadores de los mismos a ser simples espectadores. Para las nuevas generaciones de artistas en Alemania, se trataba entonces de desafiar estas modalidades de arte público monumental, involucrando al ciudadano y generando una actitud reflexiva y crítica frente al mensaje comunicado.

Una de las premisas seminales de Young consistió en mostrar cómo estos artefactos de fijación de recuerdo, dominantes todavía durante el siglo XX, en buena medida contribuían al olvido, pues en realidad desplazaban cualquier experiencia memorística del ciudadano hacia el monumento, ya fuera de memoria histórica, memoria viva o incluso, agregaría de posmemoria. De ahí que uno de los rasgos dominantes de los espacios contramonumentales consista en hacer transitar al espectador por experiencias de diverso signo: de vacío, ausencia, extravío, ambigüedad, de conflicto cultural y político, y no tanto de identificación con ideales o valores nacionales compartidos.⁶

⁶ James E. Young, “Memory and Counter-Memory. The end of the monument in Germany”, *Harvard Design Magazine*, no. 9, 2001, pp. 4-5. En su ex-

Un contramonumento, en su calidad de geosímbolo, rechaza y negocia con las formas y razones del arte público dedicado a la memoria, caracterizado por su durabilidad, prominencia, verticalidad en las formas, lenguaje figurado y glorificación de gestas, luchas, héroes, valores e identidades integradoras. En la literatura más reciente, este concepto abarca un número más amplio de materializaciones del recuerdo en el espacio, que evocan los efectos de contravalores presentes por ejemplo, en las persecuciones, desapariciones forzadas, o en el creciente número de víctimas de conflictos irresueltos. Le dan forma y sentido a memorias subalternas, materializan la ausencia, buscan metáforas o nuevas alegorías para lo que ha sido invisibilizado o es innombrable, para la oscuridad, el recuerdo subsumido, incomunicado por falta de transmisión, o bien, porque sobran las palabras o, simplemente no las hay.

Sus formas tienden a la horizontalidad, metáfora del vínculo social que, en muchos casos, ha unido a muchas personas alrededor de la causa evocada en el contramonumento y también, en su diseño y colocación, como es el caso mexicano. En consecuencia, uno de los patrones comunes de los contramonumentos consiste en su rechazo a la forma y fondo del arte público dedicado al memorial. Su pretensión no es consolar al espectador, con obras que sean indulgentes e idealicen el sufrimiento en eventos trágicos, no buscan reparar la memoria al objetivarla, sino mostrar los efectos del olvido y la condición a veces irresuelta de un acontecimiento. Representan situaciones inconclusas, abiertas

posición, el autor ejemplifica algunos de estos trazos contramonumentales como la construcción de la fuente de Aschroot en Kassel's City Hall Square. En una construcción invertida construida bajo tierra, con la que Horst Hoheisel, rechazaba la re-edificación exacta de la misma, al ser destruida bajo el nacional socialismo en 1939. Como emblema del Holocausto, en 1987 una fuente idéntica a la primera, fue colocada así y en el mismo lugar, lo que denota una marcada ausencia, el desconocimiento y el olvido de los pobladores entre quienes era popular la idea de un bombardeo inglés como causante de la desaparición. Hoheisel "escribió" así una historia subterránea de la Ciudad, reintegrándole su pasado judío.

a la reflexión, al posicionamiento ciudadano; muestran procesos inacabados, biografías truncadas e interpretaciones abiertas. Pueden también mostrar una demanda ciudadana en proceso, donde la acción y omisión de la autoridad son el núcleo de la movilización del acto contramonumental.

Stevens, Franck y Fazakerley muestran incluso que algunos contramonumentos, en los términos del espacio físico, no tienen fronteras delimitadas, carecen de “bordes” y esquinas precisos, pueden incluso estar integrados al paisaje de la vida cotidiana y tener, en general, una condición dispersa, abierta en el espacio.

Lo anterior contrasta con la condición de altura, delimitación espacial y, solemnidad que es característica de un monumento histórico. Uno de los ejemplos más representativos de esta tendencia es el *Memorial to the Murdered Jews in Europe*, de Peter Eisenman, inaugurado en el centro de Berlín, en 2005. En respuesta a la convocatoria del Parlamento alemán en 1999, la obra de Eisenman consiste en una superficie de 19,000 metros cuadrados en la que fueron colocadas 2711 estelas de diferente altura y volumen, entre las cuales los visitantes pueden deambular libremente por sus pasillos, sin entradas o salidas delimitadas.

El arquitecto deconstructivista propuso un “campo de otredad”, que significaba, así fuera fugazmente, ser el otro, en la Alemania nazi. Eisenman propuso experimentar lo que se siente estar perdido en el espacio y el tiempo sin saber qué hacer y habitar el memorial con esa inspiración. Propuso sentirse dislocado en un campo donde se trata de caminar y extraviarse. Sin fachadas, entradas específicas ni salidas, sin bordes y con marcada continuidad con el resto del espacio urbano, fue criticado por el vacío de información sobre el quién, qué y porqué del Holocausto, y por las muy diferentes apropiaciones que los visitantes realizan de este espacio. Eisenman defendió la condición contramonumental de su propuesta y el extravío y soledad de ser el otro, el judío en esa época.

La fuente de la memoria colectiva es, en este caso, la otredad y el extravío, deconstruidos en esta propuesta.⁷ Dada la forma de este contramonumento, extenso y abstracto, los usos que tiene son tanto contraconmemorativos a partir de la inmersión en el mismo, así como lúdicos, lo cual depende de la forma en que los visitantes se apropian inexorablemente de estos espacios.

En esta primera delimitación conceptual, los contramonumentos no dejan de ser reconocidos como un tipo nuevo de memorial, en la medida en que el sacrificio, la muerte y la ausencia son representados bajo nuevos códigos estéticos, arquitectónicos y predominantemente relacionales. Lo anterior generará efectos y nuevas apropiaciones conmemorativas del espacio. Asimismo, lo que aparece como una constante en esta etapa emergente será la deconstrucción del arte monumental, pues sus dimensiones cognitivas, artísticas, retóricas, axiológicas serán recolocadas, desmotadas, resignificadas, criticadas, y debatidas.

En síntesis, en los años noventa, Young acuñó este término como parte de una corriente arquitectónica y artística de la Alemania unificada, en la que se cuestionaron las narrativas unificadoras, lineales con una orientación de presente futuro del arte monumental moderno y bajo el predominio de un Estado nacional que monopolizaba la producción de memoria histórica y en general de los pasados. Esta conceptualización muestra en realidad un proceso social más profundo en la expresión y en las formas bajo las que se expresan nuevas memorias colectivas.

⁷ Es importante agregar que en el subterráneo de este contramonumento existe un centro de información que abarca 800 metros cuadrados sobre víctimas del Holocausto, y en donde por salas es posible conocer documentos, cartas, fotografías que rescatan a las víctimas del anonimato. Inicialmente Eisenman se negaba a la creación de este centro, pues señalaba que justo el problema consistía en el exceso de información disponible, pero finalmente accedió a su construcción. Otra de las propuestas fue justo de de Hoheisel quien propuso como memorial por las víctimas del Holocausto, demoler la Puerta de Brandenburgo en Berlín y dejar ahí todos los escombros. Era demoler la historia y terminar con un símbolo nacional. Consultar Vickery, *op. cit.*, p. 14.

En las dos décadas siguientes, la reflexión conceptual sobre los contramonumentos ha profundizado sobre el potencial de los mismos como dispositivos de contraconmemoración y formación de recuerdos de grupos sociales, con demandas ciudadanas e identitarias que visibilizan demandas y proponen “nuevos pasados” en la agenda pública. Es decir, bajo esta denominación conceptual emergen no solo nuevas representaciones sobre procesos históricos de largo alcance en Europa, como los efectos del fascismo o el Holocausto, sino que paulatinamente los contramonumentos expresan un *boom* del recuerdo en el espacio público, un acortamiento en la temporalidad histórica a la que apelan. Los pasados cada vez más inmediatos que representan, se refieren más a una diversidad de agendas presentistas con las que ocupan y le dan forma al espacio público. Con ello quedan desplazadas las narrativas de la memoria monumental, sus formatos en el espacio público y los referentes que se creían más sólidos de las identidades nacionales, sin embargo, algunos componentes de esa memorística siguen presentes en la modalidad de antimonumento.

LOS ANTIMONUMENTOS Y LA REPRESENTACIÓN DE LO INVISIBLE

Jochen Gerz es uno de los artistas plásticos que acuñaron el concepto de antimonumento para dar cuenta de una modalidad más compleja de dar forma y a la vez enunciar, las experiencias contraconmemorativas de la segunda mitad del siglo xx.

Inspirado en el lenguaje visual de los contramonumentos, Gerz consideró a la par de algunos de sus antecesores que el arte monumental en realidad era invisible, en su calidad de repositorios de memoria. Tan integrados se encontraban al paisaje, que resultaban neutrales a la vista ciudadana. Se había producido una desidentificación frente a los valores, gestas y heroísmos plasmados en monumentos históricos como marcas de calendarios cívicos.

Optó por llamar antimonumentos a las nuevas estrategias conmemorativas que llevaban a construir contramonumentos, pero que en su opinión, no resultaban ajenos frente a algunos de los trazos del arte monumental. Lejos de los valores e idealizaciones colectivas ahí representadas y de la anhelada perdurabilidad en el tiempo, los antimonumentos consistían en un ejercicio resultante de la intersección de las tendencias contramonumentales ya descritas que no eran ajenas a tres cualidades del arte monumental y que atendían a necesidades sociales siempre presentes: *la memorialización*, es decir, la necesidad de rituales colectivos, de autorreconocimiento, en este caso, de posible formación de vínculo sociopolítico en torno a un asunto o causa; *la valorización* definida como la necesaria validación social de una causa al ser materializada en el territorio y finalmente, la *monumentalidad*, entendida como la necesidad de fijar marcas visuales significativas en el territorio.⁸

Estas necesidades sociales se ven expresadas bajo el imperativo de un diálogo público y de una racionalidad altamente expresiva. Busca una participación que cuestiona las narrativas históricas lineales, continuas y resueltas, desplazándolas por relatos y dispositivos más presentistas.

La dinámica contramonumental saca a la luz acontecimientos, procesos, memorias de diverso signo: negadas, omitidas, subsumidas, subalternas, pero sujetas a ser inscritas en las calles donde se desenvuelve la vida cotidiana. Frente a la aspiración de los monumentos históricos de promover identidades cívicas o nacionales y las aspiraciones sobre futuros posibles y compartidos, los antimonumentos representan el conflicto, lo irresuelto, la memoria de las víctimas, la narración de lo excluido del discurso político.

Las obras antimonumentales, bajo el arte conceptual de Gerz, son el resultado de un diálogo del artista y el público, y aquel

⁸ Vickery, *op. cit.*, p 9. La obra de este artista conceptual puede consultarse en [jochengerz.eu] y en [http://www.gerz.fr/].

transcribe y crea un artefacto conmemorativo que apela a lo oculto, al olvido a emociones soterradas y que encuentran un cauce de expresión. Ofrece la posibilidad de re-escribir una narración alternativa al discurso oficial dominante, en el territorio, y materializando recuerdos de pasados mediatos o no tan remotos, a través de un geosímbolo como lo son los antimonumentos.

A través de sus obras más conocidas, el *Monumento en contra del fascismo* en coautoría con Esther Shalev-Gerz, en Hamburgo (1986), o la *Plaza del monumento invisible*, en Saarbrücken, Alemania (1993), este artista conceptual mostraba una mezcla provocativa para conmemorar en medio de la vida diaria. Se trataba de generar una incomodidad en el trajín cotidiano, una ruptura en el orden del paisaje urbano que puede generar un fugaz acto de reflexión, un recordatorio, o una participación.⁹ Si los monumentos se habían vuelto invisibles como dispositivos para recordar, Gerz rescataba del olvido al fascismo y al racismo justo generando presencia a través de lo invisible.¹⁰

Las estrategias antimonumentales desacralizan la conmemoración y la fijación de recuerdos sociales. Abre la posibilidad de generar nuevos usos del pasado, actualizar y recolocar estas narraciones visuales en territorio. Forma parte de un amplio

⁹ Después de su aprobación en 1983, Gerz inauguró el primer antimonumento que consistía en un pilar de doce metros de alto, colocado sobre una base de un metro cuadrado, recubierta con una lámina de plomo. Después, invitó a los participantes a inscribir su nombre o un mensaje sobre este tema; buscaba una intervención y no simples espectadores. Diseñó además un mecanismo que permitía que esta columna paulatinamente quedara enterrada en el piso, hasta que desapareció después de doce años. La invisibilidad del mensaje y la ausencia fueron estrategias de memoria para no olvidar esa experiencia totalitaria en Europa.

¹⁰ En el caso de la *Plaza del Monumento Invisible* de 1993, Gerz extrajo 2146 adoquines en los que se inscribieron los nombres del mismo número de cementerios judíos existentes en 1939. Los adoquines fueron recolocados con su respectivo nombre hacia abajo. El lugar adquirió este nombre justo por la invisibilidad de la enunciación para el transeúnte. Hacía presente el vacío. Formar memoriales con baldosas se convirtió en una tendencia presente en otras regiones alemanas y también en Argentina.

movimiento de democratización de la memoria y de prácticas memorísticas alternativas; cuestionan, muestran un conflicto que sigue abierto, donde no hay clausura ni futuros claros, como ocurría con los monumentos históricos.

En las dos últimas décadas, se ha consolidado la estrategia conmemorativa antimonumental, con la que se visibilizan memorias subalternas o subsumidas, el dolor, así como el vacío y la oscuridad de la ausencia. Dicha estrategia puede comprenderse mejor, si la clasificamos en tres vertientes principales: los memoriales-museos, las estrategias dialógicas que deliberadamente contrastan las racionalidades monumental y antimonumental, y finalmente, los antimonumentos que son colocados en el espacio público en el marco de una protesta y de movilizaciones sociales, muchas veces acompañadas de las llamadas acciones antimonumentales.

Para autores como Sabrina Deturk, algunos antimonumentos se han decantado en la construcción de museos memoriales que están lejos de seguir los patrones de un museo convencional. Combinan estrategias informativas, sensoriales y dispositivos de memoria protésica (afirmaríamos) que moldean la experiencia de contraconmemoración. Ayudan a fijar memoria y posmemoria, a través de dispositivos plásticos y estéticos, centros de información, rutas de recorrido que lejos de transmitir un mensaje unívoco, abren la posibilidad de interpretaciones diversas sobre acontecimientos conflictivos y en algunos casos, inconclusos.

Uno de los ejemplos más representativos de museos memoriales es *Reflecting Absence* en recuerdo de las víctimas del 9/11 en Nueva York. En recuerdo de las víctimas del ataque terrorista, la estrategia antimonumental radicó en la representación del vacío y con él de la ausencia. En el museo, donde además son exhibidos objetos, grabaciones, equipo de bomberos fallecidos en las maniobras de rescate, entre otros, se recrea un ambiente que genera dolor, incomodidad, tristeza, más que un sentido reparador, o de alivio vital. Es un homenaje en memoria de las víctimas, en el

marco de una recreación generadora de experiencias de sentido y emociones profundas.¹¹

En los estudios contemporáneos sobre antimonumentos, Stevens, Franck y Fazakerley han abordado una segunda modalidad denominada como dialógica. Con una estrategia como esta se intenta establecer un efecto para el observador, entre monumentos que pueden destacar más por la condición de documento histórico que por el mensaje que transmiten, frente a nuevas propuestas antimonumentales que contrastan con ese contenido y con las que polemizan.

En ocasiones, la arquitectura monumental puede contener mensajes e ideales que contrastan con nuevas realidades. Lo anterior puede observarse en la construcción del *Memorial a los veteranos de Vietnam*, en la capital de los Estados Unidos, y cuya forma en V marca la dirección de sus extensos brazos de granito negro: uno dirigido hacia el Memorial de Lincoln y el otro hacia el gran obelisco dedicado a Washington. En su muy extensa superficie en la que se reflejan los rostros de visitantes, pueden leerse 58,318 nombres de hombres y mujeres que murieron en combate, y de desaparecidos durante una misión. Su controversial formato, diseñado por Maya Lin, genera un duro contraste entre el recuerdo de una guerra perdida y que enfrentó la resistencia de muchos jóvenes norteamericanos, frente a los ideales fundacionales y libertarios de los monumentos hacia los que este antimonumento apunta. Este memorial se ha convertido en un espacio de ritualización y de posmemoria. Hoy resguarda más de 64,000 objetos entre medallas, fotos, cartas, ropa que permiten formar exhibiciones del recuerdo.¹² Con ellos, se narran también

¹¹ Consultar National September 11 Memorial & Museum [<https://www.911memorial.org>] (consulta 22 de julio de 2021).

¹² El *Memorial a los veteranos de Vietnam*, contempló en su diseño utilizar granito negro pulido que permitiera a las personas ver su reflejo y comprender que estas víctimas habían sido personas como ellos; los nombres de veteranos fueron escritos tomando el centro del memorial como punto de partida cronológico para narrar día a día lo ocurrido con cada uno de ellos. Para

la ausencia, las promesas incumplidas, el terror y la nostalgia de una generación marcada por esa guerra en los Estados Unidos. Es un geosímbolo también para la posmemoria y lugar de ritual.

LOS ANTIMONUMENTOS DE LA CDMX: GEOSÍMBOLOS EN UN PAISAJE DE MEMORIA

Hemos señalado, siguiendo las reflexiones Choay, que el monumento tiene como finalidad desvanecer la incertidumbre sobre la acción disolvente del tiempo. Produce un efecto de perdurabilidad de algo, mientras todo lo demás transcurre. Frente a él, hay dos variantes más de antimonumentos con sus cualidades monumentales y su narración contramonumental, que comunican memorias vivas, en el marco demandas y/o protestas sociales visibilizadas en el espacio público. Nos referimos a los antimonumentos que irrumpen en el marco de una protesta social, y posicionan asuntos excluidos, negados, desplazados y olvidados de la agenda pública.

Desplazan así una temporalidad histórica y encierran una contradicción: el horizonte futuro está presente, pues estos antimonumentos reivindican causas que ameritan justicia, reparación y presentificación de memorias subalternas que aspiran a visibilizarse para su resolución. Sin embargo, también comunican una condición entrópica, disruptora, caótica, anti-sistémica o anómica que confronta los ideales contenidos en los monumentos, en el presente histórico. Esta doble condición del antimonumento muestra el perfil deconstructivo que tiene frente a los monumentos.

Maya Lin arquitecta y diseñadora, la forma del memorial era como la herida de un cuchillo que dejaba la huella de una gran herida de toda la nación. De ahí la búsqueda de contraste con el mármol blanco de todos los monumentos históricos, eternos y perdurables. [<https://washington.org/es/index.php/DC-guide-to/vietnam-veterans-memorial>] (consulta: 26 de julio de 2021).

Robert Smithson afirma que este perfil va más allá de la contraposición, pues busca deshacer, descomponer, cuestionar, des-sedimentar estructuras, valores, significados. Más que destruir, el antimonumento pretende desmontar la estructura ideológica del monumento, mostrar las tensiones internas, resaltar las diferencias para proponer una nueva integración de las partes del monumento en otra estructura de sentido.

Los antimonumentos a los que nos referimos se han producido en el marco de una protesta social que en muchas ocasiones, resignifican algún monumento histórico y lo hacen, ya sea bajo modalidades artísticas, mediante escracheo, o bien se trata de la colocación de un dispositivo de gran dimensión en un punto estratégico del paisaje urbano.¹³

En la Ciudad de México, los antimonumentos visibilizan un tiempo entrópico, en la medida en que dan forma al desorden y a la descomposición de las instituciones sociales: así sucedió con las operaciones de escracheo del monumento a la Independencia o al Hemiciclo a Juárez, durante las protestas feministas del 2019 y 2020, o bien, en el movimiento cívico que convirtió

¹³ Un ejemplo de acciones antimonumentales bajo otra modalidad es la incursión artística como las que se realizan mediante performance y otras que tienen lugar por ejemplo, en estatuas ecuestres que se localizan en algunos países sudamericanos: Los fotógrafos toman imágenes donde mediante la modificación de las mismas, los equinos no tocan el pedestal y parecen suspendidos en el aire. Para los artistas, así es como se encuentran los ideales libertarios de un Bolívar, un José Martí o un Artigas: no aterrizan en la vida política... son etéreos o bien se los han llevado entre las patas de un caballo... o de un político. Al respecto puede consultarse la obra de Iván Candee en el artículo [<https://traficovisual.com/2018/08/27/oraculos-estatuas-y-anti-monumentos-entre-lo-permanente-y-lo-efimero1/>]. Por su parte, *el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad* desde 2013 ha demandado al gobierno federal en sexenios diferentes, convertir la Estela de Luz en Estela de la Paz, como memorial de víctimas de la desaparición forzada. Es un ejemplo de un monumento al que se le agregan nuevas capas de significado, hasta convertirlo en antimonumento.

informalmente a la Estela de Luz en un memorial de víctimas de la desaparición forzada.¹⁴

Por su parte, los antimonumentos que han sido colocados como numeralia en el Paseo de la Reforma y en el marco de una protesta, indican la pluralidad de actores y proceso relacionales que se disputan las narraciones sobre el pasado. El Estado-nación ha dejado de ser la autoridad en la definición de los temas, agendas, acontecimientos, gestas de lo memorable socialmente, enfrentándose a una interesante disputa por la visibilización del recuerdo, más allá de los memoriales idealizadores del sacrificio y la muerte, de ritualización del luto y recuerdo patrio. El antimonumento en la Ciudad de México, pero no solo aquí, se ha convertido en un nuevo tipo de memorial que apela a una contraconmemoración centrada en la búsqueda de la justicia restaurativa.

Los grupos que gestionan la colocación de los antimonumentos muestran cómo a diferencia de los monumentos que marcan gestas de la historia patria, sus edificaciones son definidas como acontecimientos visuales que fijan un suceso histórico particular y que se distingue por romper con la continuidad histórica que ahí se narra: dan cuenta de un antes y un después, de fenómenos que trágicamente, no dejan de suceder y frente a los cuales el Estado ha violado sistemáticamente derechos humanos, por acción u omisión: “El simbolismo representado por estas formas monumentales apela a mantener encendida la alerta memoriosa y el reclamo social”.¹⁵

Su razón de ser no está en la permanencia y condición eterna y perenne de su mensaje, sino en la demanda de verdad, memoria y justicia frente a causas abandonadas, irresueltas, ausentes de autoridad y resolución. Frente al trajín cotidiano, buscan rescatarlas de la ignorancia, el olvido, el desdén y colocan en ese mapa

¹⁴ Sobre el escracheo en la Columna del Ángel de la Independencia puede consultarse [<https://www.milenio.com/policia/deja-marcha-feminista-pintas-angel-independencia-paseo-reforma>].

¹⁵ VV. AA., *Antimonumentos: memoria, verdad y justicia*, México, Heinrich Böll Stiftung, 2020, p. 9.

urbano, coordinadas para producir no solo una memoria subalterna, sino provocar una emoción que fije el recuerdo, así sea de forma fugaz, al pasar, presenciar, contraconmemorar o marchar. La numeralia que distingue su formato, acompaña la ritualización y enmarca la protesta por causas hasta ahora no resueltas. Ceremonias, pases de lista, alumbradas, fotografías, presencia de familiares son dispositivos para fijar memoria y protestar.¹⁶

Uno de los rasgos distintivos de estos antimonumentos es la planeación, diseño, financiamiento, producción, colocación y mantenimiento que obedecen a la dinámica de acción colectiva y anónima, un somos todos, que reúne a familiares, grupos políticos y de autogestión que se organizan y producen presencia de forma inesperada, para colocar cada antimonumento, en el marco de una marcha por la causa irresuelta y dolorosa. Visibilizan la ausencia, lo innombrable, la pérdida, la injusticia la denuncia eterna. Le dan forma a una *indignación compartida* y con un geosímbolo convocan a la solidaridad y a evitar la banalización y normalización de las violencias.

Aún más, quienes protagonizan estas dinámicas sociales ejercen su derecho a la ciudad en la medida en que se apropian de un fragmento de espacios públicos para que memorias subalternas y presentistas dialoguen con otras narrativas políticas e identitarias. Producen presencia y bajo la racionalidad antimonumental, cuestionan el discurso oficial, su narrativa histórica y proponen la materialización de una protesta social.

Lo cierto es que los monumentos y los antimonumentos, en su calidad de geosímbolos, otorgan presencia al recuerdo, densidad a una memoria y materialidad, a una identidad com-

¹⁶ Para una revisión de algunos antimonumentos colocados en México puede consultarse “Antimonumentos: espacio público, memoria y duelo social en México”, 2018 y para analizar los antimonumentos en CDMX pueden consultarse: “Antimonumentos: conciencia y resignificación del espacio público”, en *La Jornada Semanal*, núm. 1263, 18 de mayo del 2019. Y la reciente edición del libro *Antimonumentos. Memoria, verdad y justicia*, editado por la Fundación Heinrich Böll Stiftung, en marzo del 2020.

partida. Sin embargo, a pesar de comunicarnos un relato sobre cierto orden de las cosas en el tiempo y sobre el espacio público, también son escenarios y el efecto de interacciones sociales de grupos, organizadores y élites que acumulan en esas edificaciones, capas de sentido, una tras otra, hasta lograr en ocasiones una re-enunciación sobre el significado de las mismas.

Otras veces, se convierten en antimonumentos cuyo ritmo temporal no es histórico, sino ligado a circunstancias y demandas de víctimas y memorias recientes, forzadas y subalternas. En este sentido, puede afirmarse que aquello que es sujeto de conmemoración no se refiere al pasado en sí, sino a lo definido socialmente como memorable o históricamente significativo y que se encuentra abierto a la negociación, a la búsqueda de control narrativo o a las dinámicas contestatarias que se despliegan en monumentos memoriales. Este es el caso de lo ocurrido con la Estela de Luz, que ya mencionamos.

Estas edificaciones son, en consecuencia, el resultado de una operación en la que hay una voluntad deliberada por recordar bajo registros de memoria y de temporalidades históricas y memorísticas contrastantes. Proponen una imagen de lo ausente, una evocación intencionada de un tema de interés público, precedido por una experiencia de violencia contra las mujeres, desapariciones forzadas, omisiones de las autoridades, entre otras. Por estas razones, un monumento es un artefacto que otorga tangibilidad y familiaridad a un relato sobre el pasado, como memoria historia y como antimonumento cuando expresa memoria viva, cuyo sentido político apela a la agenda pública presente.

Sin embargo, quisiéramos cerrar esta reflexión, señalando la pertinencia de estudiar los monumentos y los antimonumentos, no de manera aislada, sino como parte de contextos más amplios de significación en el marco de una traza urbana de las plazas y calles que conforman puntos de referencia y orientación material y simbólica.

Lowenthal denominó con el concepto de paisaje de memoria a las coordenadas culturales y geográficas más específicas y de

contexto, en el que se ubican los imaginarios materializados (lo que aquí denominamos geosímbolos) sobre el pasado, sujetos a procesos continuos de re-enunciación a través de las prácticas políticas y sociales. Esta categoría en un campo de investigación más amplio, como el de la geografía de la memoria, permite analizar monumentos y antimonumentos desde una perspectiva semiótica, que desmonta otras dimensiones a partir del contexto y la colocación relativa de ambos dispositivos, en trazas y lugares significativos del entorno.

Observar monumentos y antimonumentos, en el marco de un paisaje y comprendidos como geosímbolos, permite analizar la materialización del recuerdo, el posible diálogo en las secuencias de los dispositivos. A esto sumamos el estudio de las dinámicas sociales que hacen posible inscribir, borrar, re-enunciar o reutilizar, abandonar, escrachear o refundar, con nuevos significados y contenidos, las edificaciones memorísticas y que tienen el potencial de conformar o desafiar las representaciones colectivas compartidas sobre el pasado.¹⁷

CONCLUSIONES: ALGUNAS IDEAS PARA CONTINUAR LA REFLEXIÓN

La dupla geosimbólica de monumentos-antimonumentos conforma una arena en disputa para conocer las políticas de memoria,

¹⁷ Por ejemplo, el Paseo de la Reforma es un claro ejemplo de ello, pues en su traza que comunica el corazón del país con el Cerro del Chapulín, encontramos registros de memoria con diferentes densidades y contenidos. Estos tienen además una función orientadora en coordenadas espacio temporales. El Paseo como sabemos incluye la historia monumental de México, lineal y evolutiva como lo planteó la tradición historiográfica liberal del siglo XIX, a la par de antimonumentos, entre otros el de la Guardería ABC, los 65 mineros de Pasta de Conchos, los 43 y más de Ayotzinapa, el antimonumento al migrante y el muy recién colocado en conmemoración de los 50 años del Halconazo, colocado a la entrada de Avenida Juárez, a unas calles de la célebre Antimonumenta. La ruta antimonumental culmina con el Memorial del 68, cerca de la Catedral Metropolitana. Consultar además Mauss, *op. cit.*, p. 224.

su contenido dominante y las nuevas apropiaciones subalternas sobre el pasado inmediato. Es el resultado de procesos políticos y relacionales sobre la representación del pasado en el paisaje de memoria. En este sentido, se convierten en lugares donde los actores sociales y los grupos debaten y negocian el derecho a decidir qué será lo recordado y cuál de las interpretaciones sobre el pasado cobrará forma en el espacio público. Su finalidad es, así sea provisional o fugazmente, ese discurso dominante, contrastarlo, disputarlo y a veces desplazarlo.

Los antimonumentos se convierten constantemente en escenarios para las ritualizaciones, la conmemoración y actos de perfil público que incluye además *performance*, desfiles, marchas y protestas. Los especialistas en este registro de observación afirman que los monumentos y antimonumentos son lugares propicios para la presentificación de memorias vivas y posibilitan los actos de reagrupamiento y reparación colectiva. Son recursos mnemónicos para las memorias vivas y las posmemorias. Estas *enactments* poseen un registro afectivo que interpela y comunica, de forma eficaz, la producción de lo ausente que debe ser puesto en la agenda pública.

Como hemos visto, los monumentos y antimonumentos son también grafías o dispositivos clave para comprender procesos de “acrecentamiento simbólico” que se refieren a los procesos políticos y sociales que van cubriendo con nuevas capas de significado, a monumentos ya existentes. Son convertidos subrepticia y fugazmente en lugares de memoria viva.¹⁸ Pueden ser capas de sentido que sean coherentes con el interés fundacional, o bien, agregarle nuevas sedimentaciones resultado de contra-memorias o de narraciones alternativas.

A la manera de un palimpsesto, el monumento se convierte en un texto alternativo que puede ser incluso borrado para inscribir una nueva narrativa y otros significados acordes con los recuerdos sociales excluidos. Estos procesos sociales y políticos

¹⁸ *Ibid.*, p. 230.

desvanecen por momentos la distinción conceptual entre monumento, contramonumento y antimonumento, que no pierde su pertinencia heurística en la medida en que nos permite ordenar, diseccionar e interpretar los efectos de la construcción de memoria en el territorio.

Analizar conceptual y empíricamente monumentos y antimonumentos como geosímbolos profundiza en la dimensión de los lugares y territorios que materializan el recuerdo social y su narración. Sin embargo, queda pendiente investigar sobre las experiencias de la temporalidad que subyacen a esas narraciones, el agolpamiento de pasados que se representan, y las razones por las que, en un régimen de historicidad presentista como el nuestro, tendemos a representar cada vez más pasados inmediatos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alderman, D. H. y O. J. Dwyer. “Memorials and Monuments”, en *International Encyclopedia of Human Geography*, 2009, pp. 39-47. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/B9780080449104009743> (acceso el 10 de mayo, 2022).
- Assman, Jan y John Czaplicka. “Collective memory and cultural identity”, *New German Critique*, núm. 65, Spring- Summer, 1995, pp. 125-133.
- Augé, Marc. *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa, 2003, 158 pp.
- Bonnemaison, Joel. *Culture and Space. Conceiving a new cultural geography*. Josée Pénont-Demetry. New York, International Library of Human Geography, 2005, 154 pp.
- Choay, Françoise. “La consagración del monumento histórico”, en María Bertrand Suazo, *Alegoría de patrimonio*. Barcelona, Gustavo Gilli, 2021, pp 115-125.
- Connerton Paul. *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 121 pp.

- Deturk, Sabrina. "Memory absence: contemporary countermonuments", *Art & Public Sphere*, vol. 6, núms. 1 y 2, 2017, pp. 81-94.
- Díaz Tovar, Alfonso y Lilian Paola Ovalle. "Antimonumentos, Espacio público, memoria y duelo social en México", *Altheia*, vol. 8, núm. 16, 2018, pp. 1-22.
- Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1. México, Conaculta, 2005, 450 pp.
- Giglia, Ángela. "Del lugar antropológico al lugar-testigo. El enfoque localizado en la antropología urbana", en Ana María Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI*. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2019, pp. 337-360.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, 161 pp.
- Huyssen, Andreas. "El parque de la memoria. Una glosa desde lejos", *ReVista, Harvard review of Latin America*, 2000. <https://archive.revista.drclas.harvard.edu/book/el-parque-de-la-memoria> (acceso el 10 de mayo de 2022)
- _____. *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México, Fondo de Cultura Económica-Goethe Institute, 2002, 284 pp.
- Hoelscher, Steven y Derek H. Alderman. "Memory and place: geographies of a critical relationship", *Social & Cultural Geography*, vol. 5, núm. 3, September, 2004, pp. 347-353.
- Lacruz Alvira, María Elena y Juan Ramírez Guedes, "Antimonumentos. Recordando el futuro a través de los lugares abandonados", *Textos de Investigación*, núm. 7, abril-junio, 2017, pp. 86-91.
- Lowenthal, David. *The past is a foreign country- revisited*. Reino Unido, Cambridge University Press, 2015, 480 pp.

- Mauss, G. "Landscapes of memory: a practice theory approach to geographies of memory", *Geographica Helvetica*, núm. 70, 2015, pp. 215-223.
- Muñoz Ramírez, Gloria. "Anti-monumentos: conciencia y resignificación del espacio público", *La Jornada Semanal*, núm. 126319, mayo, 2019, pp. 7-11.
- Ruiz de la Puerta, Félix. *Arquitecturas de la memoria*. Madrid, Akal, 2009, 272 pp.
- Stevens, Quentin, Karen A. Franck y Ruth Fazakerley. "Counter-monuments: the antimemorial dialogic", *The Journal of Architecture*, vol. 23, núm. 5, 2012, pp. 718-739.
- Suazo, Félix. "Oráculos, estatuas y antimonumentos: entre lo permanente y lo efímero", *Tráfico visual*. <https://traficovisual.com/2018/08/27/oraculos-estatuas-y-anti-monumentos-entre-lo-permanente-y-lo-efimero1/>
- Tapia Landeros, Alberto. "Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad", *Revista Culturales*, vol. V, núm. 10, julio-diciembre, 2009, pp. 139-176.
- Tilley, Christopher. "Introduction: identity, place, landscape and heritage", *Journal of material culture*, núm. 11, 2006, pp. 7-25.
- Torre, Susana. "Ciudad, memoria y espacio público: el caso de los monumentos a los detenidos y desaparecidos", *Memoria y Sociedad*, vol. 20, enero-junio, 2006, pp. 17-24.
- VV. AA. *Antimonumentos. Memoria, verdad y justicia*. Editado por la Fundación Heinrich Böll Stiftung. México, marzo, 2020. <https://mx.boell.org/es/2020/11/30/antimonumentos> (acceso el 10 de mayo de 2022).
- Vickery, Jonathan. "The past and possible future of countermonument", en *Ixia The Public Art Think Tank*. Reino Unido, 2012. <https://incertainplaces.org/project/the-monument-and-the-changing-city-symposium/the-past-and-possible-futures-of-countermonument-by-jonathan-vickery/>

Young, James E. "Memory and Counter-Memory. The end of the monument in Germany", *Harvard Design Magazine*, núm. 9, 2001, pp. 1-10.

———. "The arts of Jewish memory in a postmodern age", en *Meaning and representation in history*. Berghahn Books, 2008, pp. 239-254.

IV

Cambios en la mirada

Miradas nativas de una historia compartida: diálogos metodológicos entre la antropología y la historia*

María Isabel Martínez Ramírez**

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es describir el proceso de construcción de una propuesta metodológica interdisciplinaria que he denominado “mirada nativa”. Dicha metodología es entendida como el conjunto de herramientas y de principios heurísticos, a través de los cuales es factible conocer los conceptos y las experiencias nativas producidas con actores estatales y registradas documentalmente, en el marco de un campo de conflicto y de negociación común durante el siglo XX.

Marcada por la multidisciplina y la interdisciplina, esta propuesta es producto del encuentro entre los casi veinte años que pasé en el terreno y en el gabinete con los rarámuri o tarahumaras que residen en la Sierra Tarahumara, en el norte de México, y los documentos burocráticos y administrativos producidos por el Estado mexicano durante el siglo XX vinculados con este pueblo.

* Este texto fue presentado en el XII Encuentro Internacional de Historiografía del posgrado en Historiografía de la UAM-Azcapotzalco, en enero de 2020. Investigación realizada gracias al Programa UNAM-PAPIIT IN404220, Laboratorios de Historia Indígena Contemporánea.

** Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Durante mis primeras incursiones en la historia contemporánea indígena, advertí que algunos análisis dedicados al examen de la relación entre los pueblos indígenas y el Estado-nación en el norte de México, privilegiaban en sus narrativas la perspectiva de la burocracia local y regional, así como aquella de las legislaciones estatales y nacionales que configuraron dicho Estado. Esto era resultado de una postura interpretativa o de las limitaciones de las fuentes documentales consultadas. Como destacó Christopher R. Boyer¹ al indagar la explotación forestal en la Sierra Tarahumara durante el siglo XX, los archivos en los que se plasmó la experiencia de un individuo, de un grupo de personas y de la comunidad son excepcionales.

Por ello, formulé una línea de investigación dedicada al examen de las perspectivas rarámuri en los documentos históricos con el fin de explorar “el otro polo” de la relación entre el Estado-nación y los pueblos indígenas durante el siglo XX. Una de las metas de este escrito es compartir y discutir el proceso que dio origen a la metodología que, derivada de esta línea de pesquisa, denominé “mirada nativa”.

Para lograrlo, primero expongo en qué consiste la teoría etnográfica;² posteriormente, presento cómo esta práctica antropológica es operativa para acercarnos a las perspectivas nativas inscritas en los documentos históricos del siglo XX. Por último, a manera de ejemplo, describo y examino una fuente documental concreta con el fin de explorar los alcances y las limitaciones de la metodología denominada “mirada nativa”.

¹ Christopher R. Boyer, *Political Landscapes. Forest, Conservation, and Community in Mexico*, 2015, p. 16.

² El material que conforma este apartado es una modificación parcial de la Introducción al libro María Isabel Martínez, *Teoría etnográfica: crónica por la antropología rarámuri*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, pp. 17-61.

TEORÍA ETNOGRÁFICA

La teoría etnográfica es un conjunto de herramientas cuyo objetivo es describir la relación entre distintas formas de producción de conocimiento y del conocimiento resultado de tal interacción, donde la etnografía es entendida como una teoría de la descripción y no como una herramienta descriptiva.³ Esta formulación metodológica deriva de la relación que entablé, desde el 2002 hasta la fecha, con los rarámuri o tarahumaras, así como de las formulaciones en torno a la simetría de Bruno Latour⁴ y de la obra de Roy Wagner,⁵ ya que para postular la producción de conocimiento conjunto o cocreación, adapté su teoría sobre la invención de la cultura.

Una de las características de toda práctica antropológica es que participa de distintas formas de producción de conocimiento.⁶ La peculiaridad de esta conceptualización sobre la teoría etnográfica radica en reconocer explícitamente el papel cocreativo de los rarámuri en la manufactura del conocimiento, reubicándolos como agentes teóricos antes que como sujetos pasivos en la producción del conocimiento académico. Simultáneamente, este desplazamiento me ha reubicado, junto con mis prácticas científicas y humanistas, en una posición de traductora y ha redefinido la relación entre los datos y la teoría. A continuación, presento un par de ejemplos de su funcionamiento.

³ Laura Nader, "Ethnography as theory", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, núm. 1, 2011, pp. 211-212.

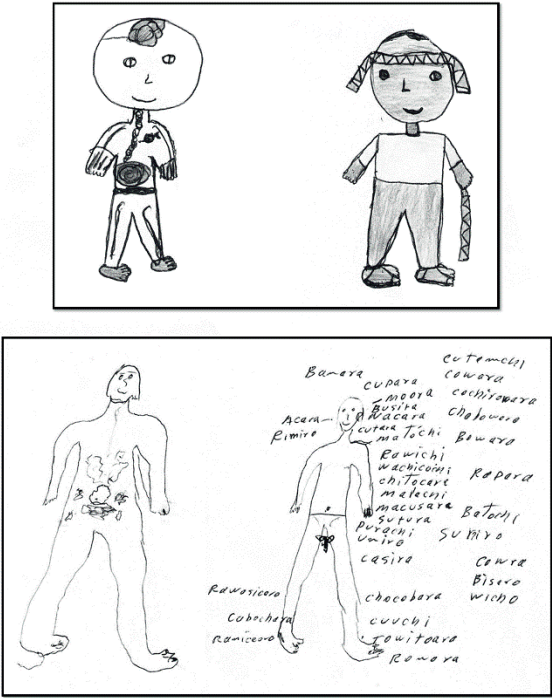
⁴ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Argentina, Siglo XXI, 2001, p. 143.

⁵ Wagner, *op. cit.*

⁶ Sugiero consultar Pedro Pitarch, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Johannes Neurath, *La vida de las imágenes*, México, Artes de México, 2013; Roger Magazine, *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*, México, Universidad Iberoamericana, 2015; y el volumen coordinado por Pierre Di Giminiani, *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*, 2015.

El objetivo de la primera pesquisa que realicé entre los rarámuri fue conocer el concepto de cuerpo y de persona en la región de Norogachi, municipio de Guachochi.⁷ Los dibujos fueron la primera herramienta aplicada durante el trabajo de campo y su fin era recopilar léxicos corporales. Las condiciones de producción de estos dibujos son cruciales para comprender el funcionamiento de lo que entiendo por teoría etnográfica (figuras 1 y 2).

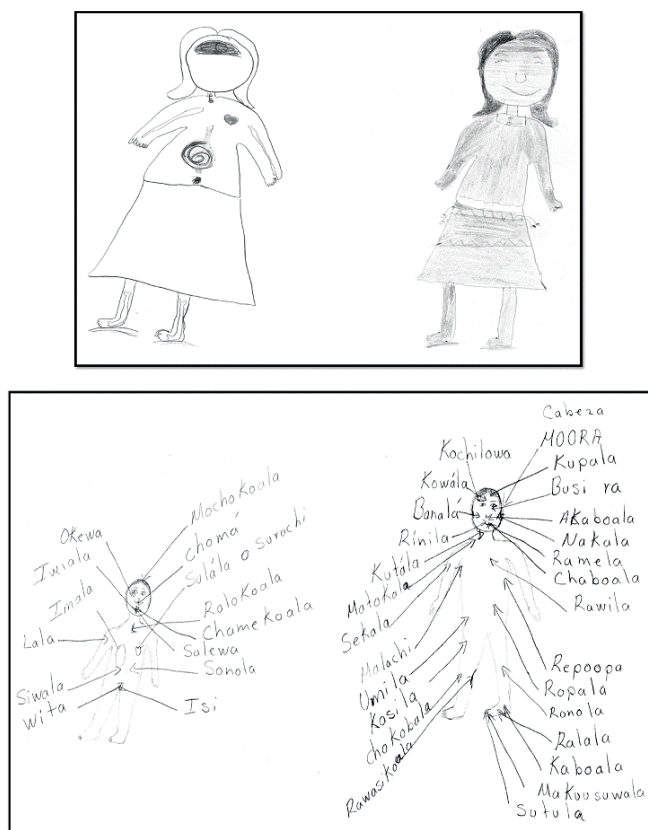
FIGURA 1. DIBUJOS ELABORADOS EN 2003 POR ELISA BUSTILLOS (ARRIBA) Y LUPE ESPINO (ABAJO). PRODUCTO DEL PRIMER LEVANTAMIENTO DE LÉXICOS CORPORALES; ESTOS DISEÑOS MUESTRAN LA RELACIÓN ENTRE “LOS DENTROS” Y EL AFUERA



Fuente: Fotografía de la autora.

⁷ María Isabel Martínez Ramírez y Héctor Daniel Guillén Rauda, *Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005.

FIGURA 2. DIBUJOS ELABORADOS EN 2003 POR DIANA SANDOVAL (ARRIBA) Y MARIBEL BUSTILLOS (ABAJO). PRODUCTO DEL PRIMER LEVANTAMIENTO DE LÉXICOS CORPORALES; ESTOS DISEÑOS MUESTRAN LA RELACIÓN ENTRE “LOS DENTROS” Y EL AFUERA



Fuente: Fotografía de la autora.

Las personas a las que originalmente acudí para solicitar estos dibujos –hombres y mujeres no escolarizados– nos canalizaron con niños, niñas, hombres y mujeres escolarizados y que poseían cierta experiencia sobre nuestro modo de existencia económico, social, educativo, religioso, político; ya que, de acuerdo con su punto de vista, estos serían traductores más eficaces del conocimiento requerido.

Los diseños de Elisa Bustillos y Diana Bustillos, niñas de diez años escolarizadas e hijas de padres y madres escolarizados; de Lupe Espino, hombre de 35 años que en 2003 ocupaba el puesto de gobernador indígena principal y trabajaba en el internado para niños rarámuri, administrado por la orden católica Siervas del Sagrado Corazón de Jesús y de los Pobres; y de Maribel Bustillos, mujer de 23 años vinculada al Programa Teletón, promovido por uno de los monopolios televisivos en México (Televisa), podrían ser definidos como una creación conjunta generada durante el trabajo de campo.

Todos los dibujos recopilados presentaban una dimensión visible —caracterizada por la ropa (falda, pantalón o ropa interior)— y otra no visible —donde, como una radiografía, era posible mirar a través de la carne para observar los “dentros” (corazón, pulmones, tráquea, tripas, huesos, cerebro), tal como los dibujantes lo indicaron.

Al igual que en la región de Rejogochi, municipio de Boconyna,⁸ en estos diseños la díada dentro-fuera funcionó como el principio de organización. La relación dentro-fuera fue una premisa para explicar los vínculos entre el cuerpo y las almas, así como para dar cuenta de los mecanismos fundamentales para la vida, tales como el sueño, la enfermedad y la muerte. Estos dibujos presentaban un cuerpo desdoblado en dos dimensiones porque graficaban el funcionamiento de las salidas y de las entradas de las almas, sin tener que recurrir a la representación de “un alma”.

Las condiciones de producción de este conocimiento fueron determinadas por mi colega y por mí para recopilar datos para su posterior explicación e interpretación. Sin embargo, las condiciones de producción del conocimiento sobre el cuerpo y los mecanismos de transmisión entre los rarámuri tenían lugar en el ritual, la enfermedad, el sacrificio de animales y la danza. A través

⁸ William Merrill, *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1988, pp. 157-171.

de estos dibujos, los rarámuri entrevistados crearon herramientas para traducir su conocimiento bajo nuestras condiciones epistemológicas. Por tanto, su objetivo no fue aportar elementos para la reconstrucción e interpretación de una cosmología indígena, tal como nosotros propusimos inicialmente.

Para ilustrar con mayor nitidez la producción conjunta de conocimiento que definió mi proyecto sobre teoría etnográfica ofrezco otro ejemplo: la traducción de Angelita Loya sobre nuestra noción de persona. En 2005, después de un par de meses de insistencia para registrar una terminología para el concepto de persona, esta mujer rarámuri —de aproximadamente 33 años e hija de un *owirúame* (el-que-sabe-curar) reconocido en la región— indicó que la expresión más adecuada sería *omarúame repokára*. De acuerdo con Angelita Loya, la traducción textual al español era “todo lo que mi espalda o dorso es”, o bien, considerando que *repokára*⁹ también solía designar a todo el cuerpo: “todo lo que mi cuerpo es”. Esta locución no era utilizada en la vida cotidiana y fue manufacturada en la relación de producción de conocimiento que establecimos.

Por ello, poseía una potencia de traducción entre distintos modos de existencia que rebasaba el campo del lenguaje. Por ejemplo, el concepto de totalidad aplicado en la partícula *omarúame* es intensivo, tal como la totalidad de la noche (*omarúame choná*). Su uso no involucraba medida ni se limitaba a describir el cuerpo como un contenedor al que se sumarían otros componentes, como las almas. *Repokára* aludía a los preceptos que los rarámuri tomaban como un hecho autoevidente.

El cuerpo rarámuri descrito por Angelita estaba vivo, tenía un número definido de almas, 3 si es hombre y 4 mujer, y un género

⁹ Existen otros términos para referirse al cuerpo, cuya variedad y uso regional son amplios, tales como *sapá*, que también significa carne. Véase David Brambila, *Diccionario Rarámuri-Castellano*, 1976; Merrill, *op. cit.*; Abel Rodríguez López, “Concepto de persona entre los rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación”, *Alteridades*, vol. 27, núm. 54, 2017.

específico. La marca de propiedad en primera persona indica que se trata de una frase auto-reflexiva que podría traducirse como “mi cuerpo” y a la cual es posible agregar el pronombre en primera persona de la siguiente forma: *Ne’je omariúame repokára* (“yo soy todo lo que soy”). Al traducir al español la expresión *omariúame repokára*, los conceptos de totalidad y de cuerpo se multiplican y aumentan, ya que no refieren en su totalidad a las nociones *rará-muri*, pero tampoco a las nuestras, generando nuevos conceptos.

Esta forma de producción de conocimiento conjunto, así como las herramientas metodológicas para registrarlo son resultado de relaciones que preceden en el tiempo, y productoras de nuevas realidades. En consecuencia, la teoría etnográfica no tiene por intención describir una cosmología indígena y una epistemología no indígena, como si ambas fueran entidades cognoscibles de forma independiente. Los ejemplos que presenté muestran que aquello a lo que podemos acercarnos es al conocimiento generado durante las relaciones y a las relaciones establecidas en tal o cual momento histórico, pues todo conocimiento es relacional.

A continuación, describo cómo esta propuesta enriquece el estudio de la “mirada nativa” en fuentes documentales.

DE LA TEORÍA ETNOGRÁFICA A LA HISTORIA INDÍGENA

En México, la historia indígena constituye un campo de estudio clásico en el que confluyen la historia y la antropología. Dentro de este vasto universo, destacan los estudios de historia contemporánea preocupados por documentar la perspectiva nativa.¹⁰

¹⁰ Federico Navarrete, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. Sugiero consultar Mars Kay Vaughan, *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 312-321; Karen Caplan, *Indigenous Citizens. Local liberalism in Early National Oaxaca and Yucatán*, Stanford, Stanford University Press, 1979; Peter Guardino,

Tal como señalé en la introducción, durante los últimos años experimenté el cruce de distintos principios metodológicos con el fin de conocer la perspectiva de los rarámuri. Por una parte, a la reflexividad que instituyó la antropología moderna —esto es la descripción de la posición teórica y política del investigador o de la investigadora, la crítica explícita de las relaciones de jerarquía en las que se ubica el conocimiento antropológico, así como la preocupación por las técnicas de enunciación y de la escritura— sumé una crítica del “presente etnográfico” —es decir, la subordinación o la abolición de los contextos sociales, políticos e históricos al presente enunciativo—; así como una crítica de fuentes.

Por otra parte, integré como premisa analítica la relacionalidad, entendida como la definición de los objetos y de los sujetos (su naturaleza y sus cualidades) que deriva de las relaciones que los vinculan y que los constituyen.¹¹

En este marco, considero que las aportaciones de la teoría etnográfica a las herramientas de estudio de la historia amerindia radicaría en los siguientes puntos. Primero, en advertir que la

El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850, México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis/ H. Congreso del Estado de Oaxaca, 2009. Recientemente sobresalen los volúmenes coordinados por Romana Falcón y Raymond Buve, *Pueblos en tiempos de guerra. La formación de la nación en México, Argentina y Brasil (1800-1920)*, México, El Colegio de México, 2017; Antonio Escobar Ohmstede, Z. Trejo Contreras y José Alfredo Rangel Silva, *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2017; e Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede, *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica*, 2016.

¹¹ Sugiero consultar los textos de María Isabel Martínez Ramírez que preceden a este artículo: “El Otro del otro: entre dos narrativas sobre la explotación forestal durante la segunda mitad del siglo XX en la Sierra Tarahumara, Chihuahua”, *Revista de El Colegio de San Luis*, núm. 19, 2019; “‘Kari Igomari Niwara’ (La casa es de las mujeres) (1981-1995). Las mujeres rarámuri como agentes de cambio ante el desarrollo institucional en la Sierra Tarahumara”, *Secuencia*, núm. 102, 2018; “Nadie está aislado de nadie. Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra Tarahumara”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 53, 2017.

mirada indígena registrada en fuentes documentales contemporáneas es producto de las relaciones entabladas entre los rarámuri y los actores estatales; así como del vínculo que el investigador o la investigadora mantiene con dichas fuentes. Esta mirada indígena posee un carácter relacional, pues su definición dependerá de las redes que condicionan su producción y registro y no de sus cualidades intrínsecas.¹² Segundo, y siguiendo los preceptos de la teoría etnográfica, la meta de la metodología llamada “mirada indígena” no consistiría en describir y conocer una narrativa rarámuri escindida de una narrativa estatal, ya que ambas solo existen en sus relaciones inscritas en los documentos.

Tercero, el contexto para dar cuenta del papel cocreativo de los rarámuri en dichos documentos está definido por el conflicto y por la negociación. En otros términos, a diferencia de la teoría etnográfica —que mediante la reflexividad antropológica revelaría las relaciones asimétricas entre el observador y el observado—, para acercarnos a la mirada nativa histórica será fundamental considerar la jerarquía y las relaciones de dominación y control que vincularon a los rarámuri con los productores de tales documentos. Inspirada en el trabajo de Manuela Carneiro da Cunha, fundadora de los estudios de historia indígena en Brasil, me interesa demostrar que, tal como esta historiadora y etnóloga afirmó: “La historia de los indios no se subsume en la historia indigenista”.¹³

Para exponer el funcionamiento de aquello que entiendo por “mirada nativa”, en lo que resta del artículo, a manera de ejem-

¹² Este tipo de relacionalidad dialoga con las propuestas reunidas en el volumen compilado por Gilbert Joseph y Daniel Nugent, *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Ediciones Era, 2002, y particularmente el trabajo de Alonso Domínguez Rascón, *Tierra y Autonomía: los pueblos de Chihuahua frente al poder del Estado*, Chihuahua, El Colegio de Chihuahua, 2011.

¹³ Manuela Carneiro Da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, Brasil, Companhia das Letras, 1992, p. 22, la traducción es mía.

plo, presento un expediente consultado en el Archivo del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (ACCIIT).

MIRADAS RARÁMURI DE UNA HISTORIA COMPARTIDA

Las 30 fojas del expediente que examino pertenecen a la documentación generada durante la instauración y el desarrollo de la política indigenista en Chihuahua. El Instituto Nacional Indigenista (INI) llevó a cabo esta labor en la Sierra Tarahumara desde la fundación del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (CCIT) en 1952. Tales documentos reúnen los resultados y las pruebas pedagógicas para las Escuelas de Grado Preparatorio del año escolar 1953-1954 en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Chihuahua. Para facilitar el examen de este *corpus* describo formalmente cada fuente, destaco sus principales contenidos y expongo un contexto social e histórico mínimo. Finalmente, resalto los alcances y los efectos analíticos de la “mirada nativa”.

El expediente está integrado por un resumen de los resultados de 4 de pruebas y por 4 pruebas. De las 30 personas inscritas, solo 4 participaron en el examen, todos identificados como varones y como rarámuri del ejido de San Ignacio de Arareco, Bocoyna.¹⁴ Las calificaciones obtenidas en las áreas del lenguaje (con una media de 8.75) y de cálculo (con una media de 10) contrastan con las áreas dedicadas a las ciencias naturales (con una media de 8.25) y, particularmente, a las ciencias sociales (con una media de 7).

El formato de las pruebas es bilingüe y, en ocasiones, las preguntas y las respuestas aparecen exclusivamente en rarámuri. Este material didáctico fue diseñado por un profesor reconocido

¹⁴ “Movimiento general de alumnos y datos personales de Grado Preparatorio. Exámenes aplicados en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua INI, año escolar 1953-1954”, 29 de agosto de 1954. Archivo del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara (en adelante ACCIT), Legajo 20, Expediente 7, foja 00001.

como no rarámuri y la traducción fue realizada por un hablante en rarámuri.¹⁵ La prueba de lectura oral describe el objetivo de estas y de otras prácticas didácticas aplicadas por el CCIT y, en general, por el INI durante la década de 1950:

Ya Aprendí Bien./ Todos los niños que aprendimos bien, pasaremos a otra --/ Escuela./ Mi deseo es ir a otra Escuela para aprender más cosas útiles./ Anoche soñé que estaba en un Internado Indígena, desperté tan/ contento, que creo si está bueno estar en él, por lo bello que/ se me hizo./ En el Internado aprenderé cosas muy útiles para ayudar a mis/ padres y a mi Pueblo.¹⁶

De acuerdo con Juan Luis Sariego Rodríguez,¹⁷ historiador y antropólogo que estudió el indigenismo en la Sierra Tarahumara, las acciones institucionalizadas desde 1952 por el CCIT son herederas de las propuestas “radicales” que marcaron las décadas de 1930 y de 1940 en materia educativa. Desde una propuesta integral de desarrollo, durante el cardenismo, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas experimentó el modelo educativo de Internados y Misiones de Mejoramiento con una orientación incorporacionista. A la par, un grupo de maestros planteó una visión de la educación ligada a la autonomía lingüística, cultural y política y a la lucha agraria.¹⁸ Entre ellos se encontraba el

¹⁵ “Prueba pedagógica de historia aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua”, agosto de 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00011. En la parte inferior con una anotación se indica que el examen fue: “Formulado por: J. Rivero. Traducción de: E. Rodríguez y Prof. S. (R)ecalíc(h)e G.”.

¹⁶ “Prueba pedagógica de lectura oral de Santiago Armendáriz aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua” agosto de 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00004.

¹⁷ Juan Luis Sariego Rodríguez, *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016.

¹⁸ *Ibid.*, p. 256. Este grupo estuvo liderado por el profesor Francisco Hernández e integrado principalmente por los profesores Francisco Javier Álva-

antropólogo Francisco M. Plancarte, quien sería el primer director del CCIT (1952-1959).

Desde la perspectiva de algunos de estos profesores, tales como Francisco Javier Álvarez: “el problema de los maestros era fundamentalmente que el personal foráneo no aguantaba allá y conseguían plaza [...] y se iban con todo y plaza y entonces siempre había un déficit de personal”.¹⁹ Para resolver este problema se propuso “arraigar al personal educativo en la zona sobre la base de que fueran maestros nativos de la propia zona”. De esta manera, en 1938, se fundó una Normal indígena en Guachochi, cuya novedad pedagógica residía en promover, por primera vez dentro de la enseñanza normal oficial, la educación en lengua indígena.²⁰

Por estos motivos, la educación era esencial para el desarrollo integral.²¹ Y, tal como reafirma el ejercicio de lectura antes citado, la meta de estas acciones era que “la educación contribuyese a acelerar la integración cultural de los indígenas a la nación”.²²

Las pruebas pedagógicas que conforman el expediente examinado posiblemente estaban dirigidas a la formación de Promotores Culturales. Ya que la estructura y los contenidos de las áreas de conocimiento (lenguaje, cálculo, ciencias naturales, ciencias sociales, organización escolar, actividades agropecuarias) corresponden con el “Programa de los cursos de capacitación de promotores culturales” del CCIT de 1953.²³

rez, José Hernández Labastida, Francisco M. Plancarte, J. Patrocinio López y Ernesto cano Ruiz.

¹⁹ Entrevista realizada por Juan Luis Sariago Rodríguez en México, D. F., el 12 de octubre de 1994, en Sariago Rodríguez, *op. cit.*, p. 258.

²⁰ *Idem.*

²¹ Para consultar un resumen del plan de acción para enfrentar el problema tarahumara propuesto por Plancarte en 1954, véase Francisco Plancarte, *El problema indígena tarahumara, Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, México, INI, 1954, pp. 8-90.

²² Sariago Rodríguez, *op. cit.*, p. 264.

²³ *Ibid.*, pp. 268-270, elaborado con base en el “Informe de Labores del CCIT en febrero de 1953, de F. M. Plancarte”, ACCIT, Legajo 150, Expediente 7.

La meta del programa de formación de Promotores Culturales era que los integrantes de las poblaciones definidas como indígenas actuaran como “agentes del cambio cultural”.²⁴ En palabras de Juan Luis Sariego Rodríguez:²⁵ “Se trataba de crear un nuevo liderazgo indígena, integrado por jóvenes tarahumaras semi-escolarizados, conocedores y respetuosos de su propia cultura, pero formados también en la creencia de las bondades del progreso y la modernización que el INI predicaba”. Así, la figura del promotor en la Sierra Tarahumara, continua este autor, era más cercana a la del “‘misionero cultural’ –por sus tareas de extensionista agrario, agente de salud, impulsor del desarrollo de los pueblos y gestor de sus demandas sociales– que a la del maestro ‘del aula’”.²⁶

En la década de 1950, la Sierra Tarahumara contaba con 72 escuelas primarias, dos internados y 91 maestros indígenas.²⁷ Sin embargo, como señaló el antropólogo John G. Kennedy para el caso de los rarámuri, el resultado de este programa fue la producción de “hombres marginales” que “fluctua(ban) entre los intentos por emular a los mestizos y asociarse con ellos, y la participación sincera en las tradicionales tesgüinadas (cerveza de maíz fermentado), con el consecuente abandono de las responsabilidades docentes”.²⁸

Esta figura, definida en la literatura antropológica por su marginalidad e inestabilidad identitaria, fue una constante en todo el

²⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica X. Teoría y práctica de la educación indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Fondo de Cultura Económica/ Universidad Veracruzana/ Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, pp. 174-180.

²⁵ Sariego Rodríguez, *op. cit.*, p. 270.

²⁶ *Ibid.*, p. 271.

²⁷ Federico Mancera-Valencia, “La educación indígena de la sierra tarahumara: en la perspectiva el desarrollo humano sostenido”, *Visiones de la Educación del Estado de Chihuahua, Cuadernos de Investigación*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad de Estudios Históricos y Sociales, ICSA, 2013, p. 10.

²⁸ John Kennedy, *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, p. 25.

país y un tema de reflexión para los indigenistas.²⁹ En palabras de la pedagoga y de la educadora, Josefina Madrigal Luna y Yolanda I. Lara García,³⁰ en la Sierra Tarahumara estos proyectos no lograron “el éxito esperado por la insuficiencia de maestros y la desertión de muchos de ellos, aunado a la tendencia de los promotores a utilizar su preparación como un medio para escalar y abandonar los lugares de trabajo asignados”. Desde esta visión, los promotores culturales son entendidos como mediadores del proceso de integración de otros rarámuri y, pese a las capacidades de vinculación que les otorgaba el leer y escribir en español, ante los ojos de algunos de sus pares eran definidos por la “asimilación de rasgos mestizos no aceptados”.³¹

Utilizaré esta descripción de los promotores culturales como una imagen heurísticamente operativa para contrastar la mirada nativa inscrita en el expediente revisado. Aquello que intentaré mostrar es que, al partir de la premisa bajo la cual el conocimiento registrado en estos documentos es el producto de una relación de conflicto y de negociación, es posible identificar los puntos de fricción y de enganche entre al menos dos realidades: aquella que proponía construir la educación indigenista y aquella de los rarámuri que realizaron las pruebas pedagógicas.

La meta es discurrir sobre las disputas ontológicas, esto es, sobre aquello que cada cual define como realidad³² y mostrar que, a pesar de que el proyecto indigenista deseara la transformación y/o la conversión de los rarámuri en ciudadanos, los rarámuri no estuvieron dispuestos a negociar algunos campos conceptuales y de la experiencia, tales como la relación con los animales,

²⁹ Aguirre Beltrán, *op.cit.*, pp. 174-180.

³⁰ Josefina Madrigal Luna y Yolanda Isaura Lara García, “La formación docente en contextos étnicos de Chihuahua”, 2014. p. 106.

³¹ Kennedy, *op. cit.*, pp. 25-26.

³² Véase Eduardo Viveiros de Castro, “Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo viveiros de Castro por Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar”, *Anales de Antropología*, núm. 48, 2014, pp. 219-244.

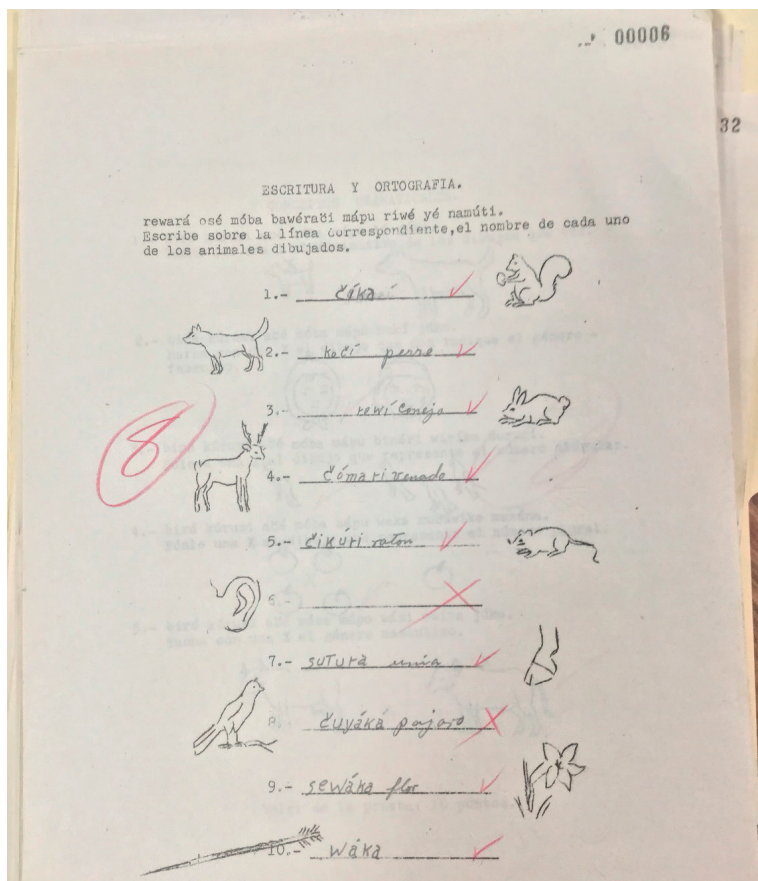
el paisaje, el uso de cuerpo y los valores cívicos; incluso siendo promotores culturales.

Como decía, las calificaciones obtenidas entre los campos de conocimiento articulados con el lenguaje y el cálculo, cuyo promedio es 10, contrastan con aquellos vinculados con las ciencias naturales y las ciencias sociales, cuyo promedio es 7. Es posible que la alfabetización en español y el conocimiento de las matemáticas conformaron un campo compartido de atracción y de enganche, mientras que los contenidos referidos a las ciencias naturales y a las ciencias sociales manifiestan disputas ontológicas. Cabe resaltar algunos desencuentros observados en la prueba de “Escritura y ortografía” con el fin de clarificar aquello que entiendo por disputas ontológicas.

Esta prueba consistía en observar un dibujo y escribir en rarámuri y/o en español el nombre de los animales, las plantas y las partes del cuerpo. Dos personas obtuvieron notas negativas. El primer reactivo negativo,³³ tal como la figura 3 muestra, es el indicio de una disputa en torno a la clasificación de los existentes. En el caso del documento que analizamos, el evaluador calificó como un error la identificación del dibujo de un ave con un pájaro específico.

³³ “Examen de escritura y ortografía aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua” agosto 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00006.

FIGURA 3. EXAMEN DE ESCRITURA Y ORTOGRAFÍA APLICADO EN SAN IGNACIO DE ARARECO, MUNICIPIO DE BOCOYNA, CHIHUAHUA, AGOSTO DE 1954. EL EVALUADOR CALIFICÓ COMO UN ERROR LA IDENTIFICACIÓN DEL DIBUJO DE UN AVE CON UN PÁJARO ESPECÍFICO



Fuente: fotografía de la autora tomada de ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00006.

De acuerdo con David Brambila,³⁴ *chui* es un “pájaro de un hermoso azul-acero; tiene cresta; más pequeño y casi tan alborotador [sic] como el *chuyaka*”. El dibujo del ave en el documento

³⁴ Brambila, *op. cit.*, 1976, pp. 138-142.

revisado tiene la insinuación de una cresta. Y si bien, en rarámuri el vocablo genérico para las aves es *churugí*, *chu í*—respuesta del rarámuri en la prueba—, este término junto con los nombres de otras aves—como los pájaros carpinteros (*chu'metzòtʒari*, *chupírame*) y el colibrí (*chukú*, ejemplo *chu'nuyá chukú semucchi*, el colibrí está chupando)—comparten la raíz *chu'* o *chu'a*- (punta o pico). De tal manera que, antes que un error, la respuesta y su evaluación parecen ser la expresión de un equívoco de traducción, en el sentido otorgado por Eduardo Viveiros de Castro,³⁵ así como de una pugna entre un sistema de clasificación naturalista y el modo rarámuri de vinculación con el entorno.

En el área de ciencias naturales, estos equívocos y disputas por la definición de lo real—y de lo correcto—son reiterativas. En la prueba de geografía identifiqué un caso similar al anterior (véase figura 4).³⁶ Los cuatro participantes recibieron una calificación negativa al describir la imagen de un río o de un arroyo como agua (*bawí*, *bawíke*, *bawi*, *bawíke*). Existen otras palabras, como *gomíchi*, para referir a la cañada por donde corre un arroyo, más que al agua que lo conforma,³⁷ o bien *bakochi* que remite a la geografía de los ríos.³⁸ Hasta el día de hoy, los términos *bawí* y *bawíke* son utilizados en la región para referirse a los ríos y arroyos. Más aún, la figura muestra el diseño del agua, no de la geografía. Podríamos pensar que la evaluación negativa es el resultado de una incomprensión mutua y, en consecuencia, reducir estos equívocos a un problema cultural o de representación.

Sin embargo, estos equívocos están definidos por relaciones asimétricas y coercitivas, bajo las cuales, los profesores que

³⁵ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, 2004.

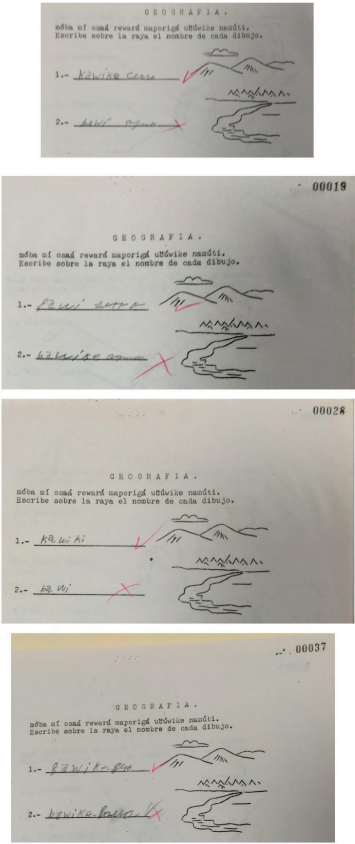
³⁶ “Examen de geografía aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1. Agosto de 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, sin foja, foja 00019, foja 00028, foja 00037.

³⁷ Brambila, *op. cit.*, p. 58.

³⁸ *Ibid.*, p. 48.

dirigían la formación de promotores culturales obligaban a los participantes rarámuri a percibir y a experimentar una realidad que les era ajena como la realidad correcta. El siguiente caso ejemplifica claramente este punto.

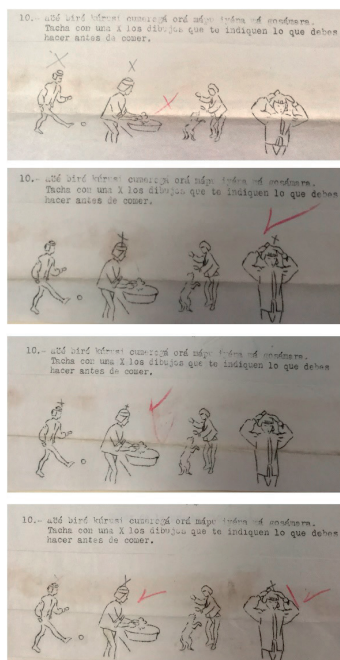
FIGURA 4. FRAGMENTO DE EXAMEN DE GEOGRAFÍA APLICADO EN SAN IGNACIO DE ARARECO, MUNICIPIO DE BOCOYNA, CHIHUAHUA, AGOSTO DE 1954. LOS CUATRO PARTICIPANTES RECIBIERON UNA CALIFICACIÓN NEGATIVA AL DESCRIBIR LA IMAGEN DE UN RÍO O DE UN ARROYO COMO AGUA (BAWÍ, BAWÍKE, BAWI, BAWTKE)



Fuente: fotografía de la autora tomada de ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, sin foja, foja 00019, foja 00028, foja 00037.

En la prueba destinada al reconocimiento de la morfología de las plantas, a la identificación de los animales comestibles y los no comestibles, al aprendizaje de las partes, del uso y de la higiene del cuerpo aparecen los siguientes reactivos calificados como errores (véase figura 5).³⁹ Me interesa concentrar mi análisis en el reactivo 10, ya que todos los participantes fueron calificados negativamente.

FIGURA 5. FRAGMENTO DE EXAMEN DE CIENCIAS NATURALES APLICADO EN SAN IGNACIO DE ARARECO, MUNICIPIO DE BOCOYNA, CHIHUAHUA, AGOSTO DE 1954. EN EL REACTIVO 10, YA QUE TODOS LOS PARTICIPANTES FUERON CALIFICADOS NEGATIVAMENTE



Fuente: fotografía de la autora tomada de ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, sin foja, foja 00018, foja 00027, foja 00036.

³⁹ “Examen de ciencias naturales aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua” agosto de 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, sin foja, foja 00018, foja 00027, foja 00036.

Tal como muestra la figura 5, el objetivo de este reactivo era colocar una X en los dibujos que representaran las acciones que debían realizarse antes de comer: correr o caminar, lavarse las manos, jugar con un perro, peinarse. Los cuatro participantes señalaron lavarse las manos, expresión de un punto de enganche con las políticas de higiene impuestas por el Estado y, por tanto, de un espacio de negociación con el uso del cuerpo. No obstante, todos los rarámuri en formación también marcaron con una X el acto de correr y de peinarse.

De acuerdo con mis observaciones etnográficas, para los rarámuri el acto de comer es privado y familiar, o bien colectivo durante los rituales; que suelen o no incluir carreras de bola, a las cuales el dibujo hace alusión. De tal manera que, para las personas que realizaron estas pruebas, no era contradictorio lavarse las manos y caminar o correr antes de comer. Tampoco resultaba contradictorio peinarse antes de comer, ya que los rarámuri suelen ser cuidadosos en su aseo e imagen personal, tanto en la vida privada como en la vida pública.

Aquello que resulta relevante es que, tal como las políticas indigenistas prescribían, la evaluación de estas pruebas ratifica que para llegar a ser un ciudadano mexicano era una obligación tener una única, exclusiva y excluyente respuesta sobre el uso del cuerpo y de la realidad.

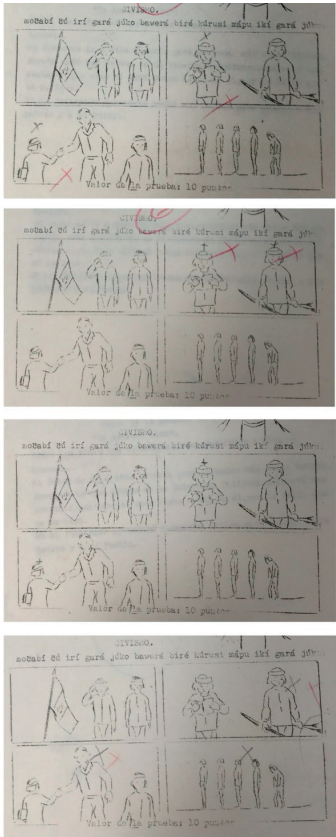
Finalmente, ninguno de los participantes marcó el dibujo que refería a jugar con un perro como una actividad realizada antes de comer porque, para los rarámuri que conocí, ese tipo de interacción con los perros era una práctica anómala, bajo la cual, los no rarámuri solíamos confundir a estos animales con personas.

El último ejemplo que me interesa analizar es la prueba de historia (figura 6).⁴⁰ Como se expresa en la imagen, el objetivo de esta prueba era evaluar la transmisión de valores cívicos nacio-

⁴⁰ “Examen de ciencias naturales aplicado en San Ignacio de Arareco, municipio de Bocoyna, Estado de Chihuahua” agosto de 1954. ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00011, foja 00020, foja 00029, foja 00038.

nalistas. En la primera, aparece un rarámuri saludando una bandera y otro rarámuri omitiendo esta acción; en el segundo dibujo aparece un rarámuri leyendo y otro a su lado derecho sosteniendo unas flechas y un arco; en el tercer recuadro aparece un rarámuri saludando a su profesor y otro rarámuri omitiendo esta acción, en el último dibujo aparecen cinco rarámuri en fila, todos con la espalda recta a excepción del último, cuyo cuerpo está encorvado.

FIGURA 6. FRAGMENTO DE EXAMEN DE HISTORIA APLICADO EN SAN IGNACIO DE ARARECO, MUNICIPIO DE BOCOYNA, CHIHUAHUA, AGOSTO DE 1954



Fuente: fotografía de la autora tomada de ACCIT, Legajo 20, Expediente 7, foja 00011, foja 00020, foja 00029, foja 00038.

Al observar las respuestas de esta prueba, queda clara la discrepancia de los rarámuri en torno a este tipo de prácticas que, desde mi perspectiva contemporánea como mexicana, son obvias; en tanto que mi mirada es producto de un proceso de mestizaje en el cual la escuela formal tuvo un papel primordial. Por ejemplo, es autoevidente que lo correcto—desde esta perspectiva nacionalista— es saludar a la bandera y al profesor. Sin embargo, desde mi visión presente, no resulta tan evidente que sea correcto leer e incorrecto seguir la forma de vida rarámuri, a la cual hacen referencia las flechas y el arco. Esto me parece una confirmación del contexto asimétrico y de poder que, desde una óptica racista y discriminatoria, naturalizaba y exaltaba el proceso de supresión de los modos de existencia que al indigenismo, como política y práctica, le parecían incorrectos para la conformación y el desarrollo de un Estado-nación.

Con los resultados obtenidos hasta ahora es factible hacer un contraste con la imagen marginal e inestable de estos promotores culturales producida por las fuentes secundarias, académicas o gubernamentales. Durante su formación educativa, estos rarámuri no fueron sujetos pasivos y plenamente convencidos de los valores impuestos por los indigenistas, tales como el uso del cuerpo, las relaciones con el entorno y el vínculo con su propio modo de existencia. Los participantes de este examen compartían premisas sobre lo real y lo evidente distintas a las que proponía este examen. Por ejemplo, no existía contradicción entre leer y seguir el modo de existencia rarámuri, no existía contradicción entre correr, peinarse y lavarse las manos.

Estas pruebas pedagógicas exponen que para los rarámuri el conocimiento de las habilidades ofrecidas por los indigenistas no eran excluyentes ni contradictorias con su modo de existencia. La epistemología de este pueblo, como el de otros en América, es aditiva y plural, no exterminadora y homogénea; como lo ha sido la educación pública en México, por lo menos en el campo de la lengua, tal como ha resaltado Yásnaya Aguilar.⁴¹

⁴¹ Yásnaya Aguilar, “¿Qué es una lengua Indígena?”, *Este país*, 2016.

Finalmente, desde la lectura de un presente etnográfico, me pregunto en qué medida la imagen marginal e inestable de los rarámuri (profesores indígenas, promotores culturales, etc.), es parte de la violencia, en este caso epistemológica, que constituyó al proyecto indigenista durante sus primeros años de aplicación y que resuena como un eco en nuestras propias reflexiones. Me cuestiono, ¿por qué y para quién su posición sería marginal, ambigua e inestable? ¿Acaso esta imagen de los mediadores funciona como un dispositivo para responsabilizar al oprimido de su opresión? ¿Acaso los rarámuri no tenían sus propios proyectos políticos y de existencia ajenos al Estado? ¿En qué medida la participación de los rarámuri en la educación y en el desarrollo integral del indigenismo era parte de un proyecto nativo para adquirir conocimiento sobre el Estado y dar continuidad a su modo de existencia?

A manera de conclusión, a través de estas preguntas me interesa resaltar los alcances de la metodología denominada “mirada nativa”. Esto es, su potencia para visibilizar la necesidad de reconocer y de sumar a nuestros propios relatos y narrativas, los puntos de vista de otros actores.

Como resalté a lo largo del texto, la meta es reflexionar sobre el papel de los antropólogos y de los historiadores en la producción y la reproducción de narrativas que omiten o presuponen la presencia, la experiencia, los intereses y los proyectos de existencia colectiva de actores como los rarámuri.

Por último, con este examen espero colaborar con la construcción de los puentes que requerimos para empujar la frontera de nuestra realidad y, con ello, las fronteras de nuestra antropología y de nuestras historias.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Obra antropológica X. Teoría y práctica de la educación indígena*. México, Instituto Nacional Indigenista, Fondo de Cultura Económica, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, 216 pp.

- Boyer, Christopher R. "Political Landscapes. Forest, Conservation and Community in Mexico", *Investigaciones Geográficas*, núm. 96, 2015. <https://doi.org/10.14350/rig.59717>.
- Brambila, David. *Diccionario Rarámuri-Castellano*. México, 1976.
- Caplan, Karen. *Indigenous Citizens. Local liberalism in Early National Oaxaca and Yucatán*. Stanford, Stanford University Press, 1979, 304 pp.
- Carneiro Da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Brasil. Companhia das Letras, 1992, 605 pp.
- Domínguez, Alonso. *Tierra y Autonomía: los pueblos de Chihuahua frente al poder del Estado*. Chihuahua, El Colegio de Chihuahua, 2011, 304 pp.
- Escobar, Antonio e Ingrid de Jong (coords. y eds.). *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica*. México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016, 473 pp.
- Escobar, Antonio, Zulema Trejo y José Alfredo Rangel (coords.). *El mundo rural mexicano en la transición del siglo XIX al siglo XX*. México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, 2017, 404 pp.
- Falcón, Romana y Raymond Buve (coords.). *Pueblos en tiempos de guerra. La formación de la nación en México, Argentina y Brasil (1800-1920)*. México, El Colegio de México, 2017, 460 pp.
- Gilbert, Joseph y Daniel Nugent (comps.). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México, Ediciones Era, 2002, 256 pp.
- Giminiani Di, Piergiorgio. *Tecnologías en los márgenes: Antropología, mundos materiales y técnicas en América Latina*. México, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad de Chile y Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2015.
- Guardino, Peter. *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*. México, Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, H. Congreso del Estado de Oaxaca, 2009, 479 pp.

- Jong, Ingrid de y Antonio Escobar Ohmstede. *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en la América Latina decimonónica*. México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2016.
- Kennedy, John. *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, 257 pp.
- Latour, Bruno. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Argentina, Siglo XXI, 2001 (1991), 224 pp.
- Lecón, Attolini et al. *Experiencias y testimonios etnohistóricos*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, 320 pp.
- Madrigal Luna, Josefina y Yolanda Isaura Lara García. “La formación docente en contextos étnicos de Chihuahua”, en *Miradas históricas a la formación del profesorado en Chihuahua*. México, Gobierno del Estado de Chihuahua y Red de Investigadores Educativos de Chihuahua, 2014, pp. 97-122.
- Magazine, Roger. *El pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el altiplano de México*. México, Universidad Iberoamericana, 2015.
- Mancera-Valencia, Federico. “La educación indígena de la sierra tarahumara: en la perspectiva el desarrollo humano sostenido”, en Gabriel Borunda y Ricardo Almeida, *Visiones de la Educación del Estado de Chihuahua, Cuadernos de Investigación*. México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Unidad de Estudios Históricos y Sociales, ICSA, 2013, pp. 7-22.
- Martínez Ramírez, María Isabel. *Teoría etnográfica: crónica por la antropología rarámuri*. Edición digital. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2021. (Serie Antropológica, 28). www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/717/teoria_etnografica.html
- Martínez Ramírez, María Isabel y Héctor D. Guillén Rauda. *Del cuerpo a la persona. Ensayo sobre una noción rarámuri*. Tesis de licenciatura. México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005, 231 pp.

- Martínez, Roberto. *Cuiripú: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2013, 280 pp.
- Merrill, William. *Rarámuri Souls. Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press, 1988, 237 pp.
- Navarrete, Federico. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 178 pp.
- Neurath, Johannes. *La vida de las imágenes*. México, Artes de México, 2013, 152 pp.
- Pitarch, Pedro. *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 274 pp.
- Plancarte, Francisco. *El problema indígena tarahumara. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*. México, INI, 1954, 110 pp.
- Sariego Rodríguez, Juan Luis. *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México, Instituto Nacional Indigenista, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2016, 262 pp.
- Strathern, Marilyn. *O efeito etnográfico*. Brasil, Cosac Naify, 2014, 607 pp.
- Vaughan, Mars Kay. *La política cultural en la revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 405 pp.
- Wagner, Roy. *The Invention of Culture*. Virginia, University of Virginia, 1975, 189 pp.

Hemerografía

- ACCIT. Archivo del Centro Coordinador Indigenista de la Tarahumara.
- Aguilar, Yásnaya. “¿Qué es una lengua Indígena?”, *Este país*, 2016. <http://archivo.estepais.com/site/2011/¿que-es-una-lengua-indigena/> (acceso el 15 de mayo de 2016).

- Goldman, Marcio. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”, *Revista de Antropologia*, vol. 46, núm. 2, 2003, pp. 445-476.
- Magazine, Roger. “Action, personhood and the gift economy among so-called street children in Mexico City”, *Social Anthropology*, vol. 11, núm. 3, 2003, pp. 303-318.
- Martínez Ramírez, María Isabel. “Nadie está aislado de nadie. Descripciones prescriptivas de los Otros en la Sierra Tarahumara”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 53, 2017, pp. 38-58.
- . “‘Kari Igomari Niwara’ (La casa es de las mujeres) (1981-1995). Las mujeres rarámuri como agentes de cambio ante el desarrollo institucional en la Sierra Tarahumara”, *Secuencia*, núm. 102, 2018, pp. 225-256.
- . “El Otro del otro: entre dos narrativas sobre la explotación forestal durante la segunda mitad del siglo xx en la Sierra Tarahumara, Chihuahua”, *Revista de El Colegio de San Luis*, núm. 19, 2019, pp. 125-150.
- Martínez Ramírez, María Isabel, Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar. “Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro”, *Anales de Antropología*, vol. 48, núm. 2, 2014, pp. 219-244.
- Nader, Laura. “Ethnography as theory”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 1, núm. 1, 2011, pp. 211-219.
- Rodríguez, López Abel. “Concepto de persona entre los rarámuri del alto río Conchos. Una interpretación”, *Alteridades*, vol. 27, núm. 54, 2017, pp. 131-141.
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1, 2004, pp. 3-22.
- . “Llevar a serio... Contra el infierno metafísico de la antropología. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro por Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Denisse Salazar”, *Anales de Antropología*, núm. 48 (II), 2014, pp. 219-244.

De la historiografía a la sociología de la imagen. Un acercamiento a la obra de Silvia Rivera Cusicanqui

Ana Daniela Nahmad Rodríguez*

La intención de este artículo es releer la obra de la socióloga-historiadora Silvia Rivera Cusicanqui con varios propósitos a la vez. El primero tiene que ver con la creación de puentes analíticos con el conocimiento latinoamericano en torno a la producción de discursos históricos. Específicamente, recuperar las aportaciones a la producción historiográfica que se han hecho desde ese espacio o super área cultural conocida como región andina, teniendo como punto de mirada u observación los tópicos desarrollados en torno al pensamiento de la diferencia, la colonización y, desde luego, las posibilidades de la emancipación.

La región andina ha sido un reto reflexivo y analítico, como toda Latinoamérica, dadas las características de diversidad cultural y de múltiples experiencias vitales que en ella convergen y que se despliegan históricamente. La producción historiográfica en eso que se nombra como *área andina*, ha sido un espacio de “disputa por el poder interpretativo”, como lo nombró la teórica

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, Centro de Estudios Teóricos y Multidisciplinarios en Ciencias Sociales. Proyecto PAPIT IG300223 Pensamiento Crítico de Mujeres en América Latina y el Caribe. Orígenes, diálogos e Institucionalización, 1870-1970.

canadiense Maria Luise Pratt;¹ un lugar de *beterogeneidad*, según el crítico literario peruano Cornejo Polar,² y en palabras del sociólogo boliviano René Zavaleta: el espacio del *abigarramiento social*.³ Es en este terreno epistemológico donde surgió y se ha alimentado el pensamiento de una de las historiadoras —y socióloga— más importantes de la actualidad regional: Silvia Rivera Cusicanqui.

Los trabajos que ha realizado está historiadora han sido sumamente citados en la bibliografía que toca temas andinos, temas sobre género, descolonización y también estudios sobre la imagen. El trabajo de Rivera Cusicanqui ha sido objeto de reflexión para muchos investigadores, no solo por la profundidad de los datos historiográficos que construye, sino por la novedad de las interpretaciones que realiza sobre las realidades sociales de Bolivia.

Walter Mignolo escribió, en 2002, el artículo titulado “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, una de las primeras interpretaciones sobre la obra de la autora que buscó integrar a una corriente de pensamiento decolonial en los términos del paradigma interpretativo del autor. Este texto terminó por generar incomodidad, una severa crítica sobre los parámetros en los que Mignolo inscribía el pensamiento de Rivera y un profundo distanciamiento con el pensamiento decolonial predominante en aquel tiempo por parte de la pensadora boliviana.

Otros investigadores también han analizado la producción intelectual centrándose en su trayectoria, en la utilización de contextos y conceptos como la noción de *chi'ixi*, así como en su propuesta de “sociología de la imagen”.

¹ Maria Luise Pratt, “Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y luchas por el poder interpretativo”, conferencia pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington D.C., el 29 de marzo de 1996, en el Marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID, Centro cultural del BID, marzo de 1996, no. 15.

² Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, Latinoamericana Editores, 2003.

³ Rene Zavaleta Mercado, “Las masas en noviembre”, en *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1987.

En este trabajo interesa recuperar algunas propuestas determinantes que esta autora ha emitido al campo de la producción histórica en las que se plantean conceptualizaciones que pueden transformar las formas de hacer historia. Bajo las prácticas epistémicas impulsadas por Silvia Rivera, los y las historiadoras podemos construir y darle nuevos sentidos a sus búsquedas en el pasado.

Una de las intenciones para visitar la obra de Rivera es analizar el tránsito que la autora realizó para arribar a un trabajo de historiografía radical con imágenes, cuya práctica ha sido nombrada como *sociología de la imagen*. La reconstrucción histórica con las imágenes, articulada a una historiografía subalterna, basada en complejas prácticas testimoniales, le permitieron a Cusicanqui sostener un pensamiento sobre el pasado en clave no esencialista, aun más un pensamiento de la diferencia que es dialéctico, pero que no posee síntesis, configurado bajo la constante oposición e incluso la lucha y el enfrentamiento de las partes que la integran.

Esta propuesta ha sido denominada por la autora como pensamiento *ch'ixi*, que se conecta poderosamente con las historiografías y las sociologías andinas críticas, empeñadas en explicar las diferencias heredadas del mundo prehispánico y de las violencias coloniales y republicanas. Dicha noción también llevó a una recuperación radical de pensamientos indígenas –aymara y qhechwa– especialmente los surgidos en el diálogo con las intensas movilizaciones y luchas de la Bolivia del siglo XX y XXI.

Este texto se estructurará en tres apartados que dan cuenta de los aportes en diversos niveles y campos disciplinares de la obra de Rivera. En primer lugar, analizaremos su trayectoria y sus principales diálogos epistémicos. Posteriormente será central el análisis de la propuesta realizada en torno a la noción de sociología de la imagen. Finalmente, nos concentraremos en dos conceptos clave que aportan al pensamiento historiográfico nuevas nociones para pensar la diferencia y para pensar las múltiples temporalidades frente a la noción de un tiempo homogéneo. Estas posibilidades se relacionan directamente con la noción de *ch'ixi*

y con la propuesta de reversibilidad que está presente en toda la sociología de la imagen construida por Rivera.

TRAYECTORIA

Silvia Rivera nació en 1949 en la ciudad boliviana de La Paz, que tres años después de su nacimiento se conmocionó por la revuelta social, campesina, obrera e indígena que derivaría en la Revolución de 1952. Estudió sociología en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), siendo colega destacada del sociólogo René Zavaleta Mercado, que más tarde se convertiría en una de sus muchas influencias teóricas y del que retomaría la noción de *abigarramiento social*, concepto que la autora reformularía. Este concepto fue acuñado por Zavaleta a partir de la crisis que vivió Bolivia en 1979, tras el golpe de Estado de Natusch Busch y de la ruptura total de los preceptos de la revolución de 1952.

La crisis del 79 fue retratada por el sociólogo boliviano en su texto *Las masas en noviembre*, donde dio cuenta de la lucha por la democracia en una realidad social contradictoria como la boliviana. En dicho texto, Zavaleta mostró que ese periodo fue “crucial en la autodeterminación nacional-popular”, porque se articularon las “dificultades de la representación de la democracia en una formación abigarrada”.⁴ Enfatizando que en Bolivia, y tal vez diríamos que en América Latina, “la crisis es la forma clásica de la revelación o reconocimiento de la realidad del todo social”.⁵ Con el análisis de esta crisis, Zavaleta perfeccionó el concepto de abigarramiento, al cual definió de la siguiente manera:

Si se dice que Bolivia es una formación abigarrada es porque en ella no solo se han superpuesto las épocas económicas (las del uso taxonómico común) sin combinarse demasiado, como si el feudalismo perteneciera a una cultura y el capitalismo a otra y ocurrieran sin embargo en el mismo escenario o como

⁴ Zavaleta Mercado, *op. cit.*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

si hubiera un país en el feudalismo y otro en el capitalismo, superpuestos y no combinados sino en poco. Tenemos, por ejemplo, un estrato, el neurálgico, que es el que proviene de la construcción de la agricultura andina o sea de la formación del espacio; tenemos de otra parte (aun si dejamos de lado la mitimae) el que resulta del epicentro potosino, que es el mayor caso de desplazamiento colonial; verdaderas densidades temporales mezcladas no obstante no solo entre sí del modo más variado.⁶

Más adelante, veremos cómo Silvia Rivera reformuló, no negando, la noción de abigarramiento para configurar el concepto de *ch'ixi*. Mientras tanto, vale la pena mencionar que en diálogo realizado, en 2013, con el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, Silvia Rivera asegura que el propio Zavaleta tomó la noción de abigarramiento del quechua y de la realidad orureña, lo cual exhibe los vasos comunicantes en la obra de ambos sociólogos y sus mezclas con las realidades indígenas y locales.

Otro golpe de Estado, el de García Meza, también marcó a nuestra autora porque la llevaría al exilio durante los primeros años de la década de 1980. Esta etapa significó un momento de autorreflexión y reconocimiento de su práctica investigativa. Fue durante este proceso que terminó la redacción de uno de sus más importantes textos historiográficos, titulado *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980* (que salió a la luz en 1984). Este texto fue escrito en condiciones muy adversas, ya que la violencia política la llevó a abandonar sus notas y documentos de trabajo, que en su mayoría fueron destruidos por la dictadura.

A la par su análisis fue nutrido por el proceso de renovación epistemológica que se estaba poniendo sobre la mesa en Colombia a través de la *investigación acción participativa*.⁷ De esta expe-

⁶ *Idem*.

⁷ Perspectiva impulsada en esos años por el sociólogo Orlando Fals Borda, en el texto *Oprimidos pero no vencidos*, Silvia Rivera hace referencia a que durante su exilio en Colombia trabajó en el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) en donde se dedicaría cinco meses a terminar dicha obra.

riencia, saldría el libro *Política e Ideología en el Movimiento Campesino Colombiano. El Caso de la ANUC*, de forma paralela a la revisión y posterior publicación de las reflexiones sobre las luchas campesinas e indígenas en Bolivia.

La construcción teórica de Silvia Rivera encuentra su origen en un momento bisagra del proceso explicativo en las ciencias sociales en el continente, los años setenta. En ese contexto, el marxismo se empeñaba en explicar la heterogeneidad estructural de las sociedades con una alta concentración indígena a partir de la propuesta homogeneizante de los modos de producción, colocando en un segundo plano las diferencias culturales surgidas de procesos de dominación colonial y republicana. Silvia Rivera observaba:

la etnohistoria, que muy a pesar de sus valiosísimos aportes en torno a la “originalidad” de las sociedades indígenas, se recluyó en la tarea de reconstruir cómo eran éstas antes de la invasión colonial europea. Su visión de la colonia —en ocasiones un tanto apocalíptica— se limitó a definiciones por carencia constatando la “destrucción”, el “trauma”, la “desestructuración” de dichas sociedades, o bien su “continuidad”, siempre disminuida y recortada por la opresión colonial (ver, entre otros, Wachtel 1973; Murra 1975; Platt, 1976) (2). En consecuencia, no aportaron sustancialmente al conocimiento de nuevos fenómenos como la etnogénesis, la articulación ideológica y la redefinición estructural de las sociedades indias en el contexto colonial y neocolonial.⁸

Frente a estas lecturas, el viraje que emprendieron por Rivera, fue desplazar “la lógica del investigador ([en] búsqueda de coherencia, verificabilidad, operacionalización), a una exigencia externa y políticamente comprometida,⁹ produciendo “conocimientos y

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Revista temas sociales*, núm. 11, p. 51.

⁹ *Ibid.*, p. 5.

resultados de investigación significativos no solo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado”.¹⁰

A su regreso del exilio, Silvia Rivera conformó con historiadores y etnohistoriadores el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Dentro del THOA se reconstruyeron numerosos procesos de resistencia indígena en el Altiplano boliviano, contraviniendo todas las lógicas que la historiografía tradicional había implementado mediante el silenciamiento de las comunidades indígenas. De hecho, la propia Silvia Rivera cuestionó que los trabajos de revisión histórica sobre las movilizaciones indígenas mantuvieran una idea de que estas eran espasmódicas y discontinuas. Frente a ello, el THOA mostró la continuidad de la resistencia en articulación con la emergencia de intelectuales indígenas vinculados a la ideología del katarismo.

Recordemos que en los años setenta, un grupo de intelectuales y militantes obreros de origen aymara comenzaron a recuperar la figura política de Tupak Katari (1781) como emblema de la lucha por la reivindicación de la visibilidad y presencia indígena en los procesos políticos bolivianos.

Toda esta producción intelectual estuvo vinculada y fue producto de la militancia política, basada en un fuerte vínculo con los actores del momento, Silvia Rivera recordaría tiempo después:

por esos años y desde mediados de los años 1970 estuve vinculada al movimiento katarista-indianista, primero en la clandestinidad, durante la dictadura de Bánzer y la de Pereda, y luego en el exilio, a partir del golpe militar de 1980, y finalmente, con el retorno a la democracia y mi participación en el segundo congreso de la CSUTCB en 1983 y en la nueva Ley agraria que proponían Ixs kataristas. Ese prolongado diálogo con varixs hermanxs de ese movimiento y las experiencias de historia oral que emprendimos en el THOA son el trasfondo de ese texto.¹¹

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015, p. 305.

La historia oral fue para Silvia Rivera y para los integrantes del THOA más que una metodología participativa, fue un “ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor”, basado en la empatía, la escucha y la honestidad.¹² La principal intención de Rivera Cusicanqui era “recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana” para lograr un:

proceso de sistematización [que] asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro.¹³

Los trabajos de historia de las resistencias indígenas realizados por Silvia Rivera la llevaron a acercarse a las luchas que establecieron los artesanos anarquistas durante los años veinte del siglo pasado en La Paz, que quedaron plasmadas en la publicación del libro *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo* (1988), escrito en colaboración con Zulema Lehm y el Taller de Historia Oral Andina.

Este fue un primer punto de entrada a lo que podríamos denominar *sociología histórica de la imagen* que comenzó a construir Silvia Rivera, ya que las autoras descubrieron un archivo fotográfico y múltiples testimonios de ese movimiento anarquista. Justamente, las imágenes le permitieron a Silvia Rivera confrontar la lógica masculina y miserabilista que se había construido en torno a la historia del movimiento obrero, pues con las imágenes del gremio de las floristas y trabajadoras culinaria afiliadas a la FOL (Federación Obrera Local) y a la FOF (Federación Obrera Femenina) se descubrió una historia negada de participación femenina y su oposición frente al miserabilismo de las élites, es decir, mediante el uso de joyas y elementos distintivos que las

¹² Silvia Rivera Cusicanqui, “El potencial epistemológico...”, *op. cit.*, p. 10.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

alejaban de la idea de pobreza construida sobre los grupos indígenas y el movimiento obrero.

El núcleo de pensamiento de Silvia Rivera está fuertemente anclado en una interesante lectura benjaminiana desde América Latina, donde lo que interesa es no solo reconstruir la historia *tal cual fue*, sino fundamentalmente, “comprender la forma cómo las sociedades indígenas piensan e interpretan su experiencia histórica”.¹⁴ Silvia Rivera se había acercado al filósofo alemán Walter Benjamin a finales de los años sesenta, a través de la revista argentina *Sur*, el acercamiento a este pensamiento la marcaría toda la vida.¹⁵

Otra de sus influencias fue el pensamiento de Erns Bloch, que había conseguido gracias a su amiga Blanca Wiethuchter en los años ochenta. Sin embargo, previamente se había acercado al texto “Los efectos del desarrollo desigual”, publicado en una colección sociológica de Amorrortu (Kurt Lenk, *El concepto de ideología*), “que se leía mucho en mi carrera antes del golpe contra Torres!! (Era un libro de 1971, justamente.)”.¹⁶

Estas mezclas de pensamiento europeo y pensamiento indígena sobresalen en sus prácticas y escritos dentro del THOA. En estos momentos de poderosa producción epistémica, Silvia Rivera reconoció que la fuente de construcción de su conocimiento se encontraba en el “impulso colectivo de realizar un deseo, el acto de conocer/actualizar el pasado y de imaginar otro futuro posible en el camino”.¹⁷

La originalidad del pensamiento de Silvia Rivera se encuentra en su diálogo con el pensamiento quechwa y aymara en combinación con una profunda lectura de la teoría crítica y el postestructuralismo, Ernst Bloch y Benjamin, así como Roland Barthes,

¹⁴ *Ibid*, p. 8.

¹⁵ Sinclair Thompson, “Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”, *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, La Mirada Salvaje, 2010, p. 12.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, op. cit., p. 19.

de la misma forma que se nutre del pensamiento poscolonial de Gayatri Spivak.

En este punto, no podemos olvidar que las primeras traducciones de la historiografía subalterna de la India fueron realizadas desde Bolivia por Silvia Rivera en colaboración con Rossana Barragán, Raquel Gutiérrez, Alison Spedding y Rebeca Prada, generando un puente comunicativo en América Latina con ese conocimiento histórico y de crítica historiográfica generada en la India. Dicha traducción fue realizada en 1997, años antes que se hicieran las primeras traducciones por El Colegio de México.¹⁸

El historiador Thompson Sinclair en el prólogo al libro *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, titulado “Claroscuro andino: nublones y destellos en la obra de Silvia Cusicanqui”, se realiza una interesante contextualización y periodización del pensamiento de Silvia Rivera durante los años noventa. Sinclair apunta de forma reveladora que esos años fueron una época compleja para Bolivia y el pensamiento de Silvia se enfrentó a dicha complejidad tendiendo una visión oscurecida por el contexto de imposición del neoliberalismo, la cooptación del movimiento social y la desarticulación de las formas de lucha que se habían desarrollado décadas atrás.

Justo estos claroscuros le permiten a Rivera delimitar conceptos fundamentales, formulados en el proceso de conformación de su práctica teórica y militante. Entre estos conceptos, destacan las nociones de *contradicciones no coetáneas*, *colonialismo interno*, *cadenas de dominación* y *violencia encubierta*.¹⁹

Es sumamente importante reconocer en la trayectoria epistémica de nuestra autora la conformación de la noción de colonialismo, como un concepto original y poderoso que tiene raíces propias. Thompson rastrea este concepto en el pensamiento de nuestra autora, a través de la apropiación que ella hace de Franz

¹⁸ Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1999.

¹⁹ Thompson, *op. cit.*, pp. 10-17.

Fanon y Alberto Memmi, así como del sociólogo mexicano Pablo González Casanova y sus lecturas de la dependencia económica de México y América Latina; finalmente, otro elemento que ayuda a delimitar esta noción es la apropiación y relectura de Fausto Reinaga.²⁰

Y aunque no está en las referencias bibliográficas, se siente una cercanía con la conceptualización de las temporalidades históricas planteadas por la escuela de los *Annales*, especialmente con Fernand Braudel. Estos acercamientos braudelianos son más claros en su formulación sobre las violencias encubiertas que definió en el texto “La raíz: colonizadores y colonizados”, publicado en 1993 en Bolivia.

En este texto, Rivera definió un concepto que causó polémica en aquella época y fue la noción de *mestizaje colonial andino*, entendido como un reforzamiento de la estructura de castas, mediante un complejo juego de mecanismos de segregación, exclusión y autoexclusión que subordinan a los sectores cholos urbanos a los mecanismos clientelares propuestos por el sistema político tradicional, y los condenan a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado, aunque paradójicamente, todas estas renunciaciones se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria.²¹

Acompañando a este concepto de mestizaje colonial como fenómeno que hunde sus raíces de forma profunda en la sociedad boliviana, estructura prácticas y persiste de forma ubicua, Silvia Rivera se apropió la noción de abigarramiento y la explicó en función de la existencia de contradicciones no coetáneas que se despliegan a lo largo de horizontes o ciclos históricos presentes en las superficies de la contemporaneidad. Estos ciclos fueron definidos como *ciclo colonial*, *ciclo liberal* y *ciclo populista*.

²⁰ *Ibid.*, pp. 13-14.

²¹ Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, Bolivia, CIPCA-ARUWITYRI, 1993, p. 29.

El primero está basado en la polarización y enfrentamiento entre las culturas nativas y la cultura occidental, donde se formaron los andamiajes del colonialismo interno fundado en el disciplinamiento cultural.²² El segundo horizonte histórico –el ciclo liberal– responde a un proceso conformado en el siglo XIX de “individuación y ruptura con pertenencias corporativas y comunales, el cual se legitima en los supuestos derechos asociados a la imagen ilustrada del ciudadano”.²³ Esto significó para Silvia Rivera una renovación de los procesos excluyentes que se fundamentaban en la negación de la humanidad de las comunidades indígenas. El último ciclo que analiza la autora es el horizonte histórico del populismo o *ciclo populista*, iniciado con los procesos de la revolución de 1952, con las nuevas formas de gobernanza que inauguraron mecanismos inéditos de subordinación indígena “a través de una amplia y centralizada y estructura clientelar que convirtió al Estado y a la política en esferas exclusivas y excluyentes en manos de una camaleónica casta señorial”.²⁴

Es interesante destacar que, en efecto, estos ciclos históricos no se suceden de forma lineal, sino que se superponen e interactúan con los ciclos anteriores, conformando esa imagen abigarrada de la sociedad boliviana y reafirmando las contradicciones no coetáneas a su interior.

En este texto también destaca la noción de *colonización de las almas*, retomada de Fernando Mires, para entender la empresa de colonización española en América. Este concepto es reactualizado de forma más amplia por Silvia Rivera, no solo vinculado a la catequización, sino a otros mecanismos como la escuela o la propia noción de civilización que han impuesto a las comunidades indígenas “la negación de su propia identidad, introyectándoles la visión del mundo occidental”.²⁵

²² *Ibid.*, pp. 33-34.

²³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 39.

Todo lo anterior está entendido dentro de lo que la autora define como el *marco estructurante del hecho colonial* en donde, de forma relevante, también las imágenes tienen un lugar preponderante. Esta realidad abigarrada se expresa en una constante confrontación y lucha de imágenes y de estereotipos que refuerza estructuras y jerarquías, pero también resistencias. Para la autora la estructura jerárquica de la sociedad se configura:

a partir de la posición que ocupan [los diversos estamentos] en la apropiación de los medios de poder—entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar— y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de atribuir identidades al otro.²⁶

Según Sinclair Thompson “quizás a diferencia de Braudel y en común con Bloch, es la relación tensa y dinámica entre estos horizontes que se vuelve el nudo principal para el análisis” de Silvia Rivera.²⁷ Una referencia que no puede pasar de largo es el diálogo con otras historiografías andinas, como la del peruano Alberto Flores Andino que también profundiza en el sentido de las diversas temporalidades del Perú y sus catastróficas contradicciones no coetáneas.²⁸

La apropiación de estas lecturas, y la forma en la que Silvia Rivera les da un lugar en la interpretación de la historia andina, es sumamente sugerente, ya que no se trata de una copia, sino de una posibilidad creativa sobre preceptos historiográficos diversos. Lo más interesante es la conceptualización de las temporalidades, las múltiples coexistencias que contrastan con el tiempo lineal del progreso, diría Benjamin.

Esas múltiples temporalidades se articulan en el presente geográfico como lo podría haber detectado Braudel, pero también

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ Thompson, *op. cit.*, p. 13.

²⁸ Rivera Cusicanqui, “La raíz colonizadores”, *op. cit.*, p. 54.

coexisten en contradicción, como elemento residual que confronta la linealidad homogénea del tiempo moderno-capitalista.

La conformación conceptual de las temporalidades articuladas con la delimitación de las violencias en Bolivia, le ayudan a revelar los discursos de dominación, mientras que a nosotros nos ayuda a comprender, entre otras muchas cosas, el viraje de Silvia Rivera hacia las imágenes y el entendimientos de estas como espacio de conocimiento del pasado y como lugar de identificación y crítica al colonialismo.

SOCIOLOGÍA DE LA IMAGEN Y PENSAMIENTO CH'IXI

Desde la publicación de *Los artesanos libertarios* en 1988, Silvia Rivera se dio cuenta de que el acceso a la sensibilidad popular tenía más posibilidades, si se hacía a través de medios audiovisuales. En palabras de la autora esta “constatación fue una de las bases para retirarme por un tiempo de la escritura y explorar el mundo de la imagen”.²⁹

El tema de las temporalidades tiene una articulación que sobresale cuando se plantea en los términos audiovisuales, específicamente en las imágenes. A la socio-historia visual propuesta por Silvia Rivera, se puede acceder por medio de una lectura atenta de las representaciones visuales, desnaturalizando la homogeneidad de una mirada conocida, cotidiana y, en muchos casos, colonial. Es en el poder transgresor de las imágenes, pero también en las posibilidades subversivas de su lectura —es decir, de volver a articular historias desde miradas no domesticadas—, donde Silvia Rivera encuentra el potencial epistemológico, y desde luego descolonizador, de las imágenes y de registros no hegemónicos.

No es un conocimiento simple el que pueden ofrecer las imágenes, pues estas no reflejan el pasado o el presente necesariamente, sino que poseen la posibilidad de acercarnos a relatos

²⁹ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, op. cit., p. 20.

no articulados ni dominados en las lógicas predominantes de la escritura.

La propuesta de *Sociología de la imagen* fue desarrollándose a través de los trabajos en las clases de metodología, de la carrera de sociología en la Universidad Mayor de San Andrés, donde en un principio Rivera impartía el curso de “Artesanía y teoría”, en el que se revisaban los clásicos de la sociología para darles un giro y repensar el contexto de lo vivido por los estudiantes.

Para Silvia Rivera, la diferencia entre la metodología de la antropología visual y la sociología de la imagen se basaba en que la primera se construye necesariamente como una mirada hacia los otros o una familiarización con una lengua y cultura ajena. Por el contrario, “la sociología de la imagen supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito”.³⁰ El ejercicio epistemológico fundamental es el de situarse en el contexto asimétrico en el cual se desarrolla la investigación y desmontar los mecanismos de colonización y opresión. Por lo que todas las prácticas de representación son el foco de atención de esta metodología.³¹

Otro elemento importante es la experiencia del investigador, en lo que la autora misma ha llamado “conocer con el cuerpo”, reactivando “la memoria de la experiencia como un todo indisoluble”, es decir, “narrar la experiencia de un sentido situado y autoconsciente de la existencia social”.³²

Lo que interesa a Silvia Rivera es dar cuenta de las dimensiones históricas y políticas de las prácticas de la representación.³³ Para la metodología de la sociología de la imagen es fundamental entender el marco estructurante de dominación en el que se produce el conocimiento, que Rivera ha sintetizado en la noción de “hecho colonial” y colonialismo interno de las sociedades latinoamericanas, inspirándose en lo que pensó hace varios años

³⁰ *Ibid.*, p. 21.

³¹ *Ibid.*, p. 22.

³² *Ibid.*, p. 28.

³³ *Ibid.*, p. 26.

Pablo González Casanova en su célebre *Sociología de la Explotación*. En este texto, el sociólogo mexicano reconoció procesos de explotación más allá de la etapa colonial, persistentes dentro de los Estados nacionales, por parte de las élites internas, locales. Sin embargo, aunado a la definición de González Casanova, Silvia Rivera complementa el sentido del colonialismo interno como una cuestión de dominación, que va más allá de lo económico y que se interna en los canales de lo político, lo emocional y lo estético, reivindicando tradiciones locales vinculadas al pensamiento de Gamaliel Churata, Carlos Medinacelli, René Zavaleta, Melchor María Mercado o Guamán Puma.³⁴

La apuesta de Silvia Rivera en torno a la potencia epistemológica de las imágenes es radical, pues incluso en algunos momentos, artistas o cineastas pueden ser considerados como sociólogos de la imagen. En un contexto donde, según la autora, las palabras han servido para perpetrar la dominación y encubrir realidades negadas socialmente, la sociología o los sociólogos de la imagen, como el cineasta Jorge Sanjinés o el dibujante Melchor María Mercado (1816-1871), pueden mostrar el reverso de lo que las sociedades hegemónicas se han empeñado en ocultar: la vida y resistencia de los pueblos. Ese podría ser el vínculo o viraje que podemos hacer de la interpretación de las imágenes en un momento de mirada sociológica; es por ello que Rivera recupera a personajes que desde lo visual interpretan e interpelan a lo social, pero también se acercan a lo diverso, a esa coexistencia de mundos plurales que están en tensión.

Así mismo, la interpretación sociológica de la imagen (dibujada, fotográfica o cinematográfica) desnaturaliza y cuestiona la realidad, permitiendo que los receptores-espectadores-lectores nos acerquemos a temporalidades múltiples y en conflicto, en un proceso similar al de la narración oral donde el tiempo lineal

³⁴ Centro experimental oído salvaje. *Silvia Rivera Cusicanqui dialoga con oído salvaje*, Quito, 2012, consultado en [<https://vimeo.com/45483129>] (con acceso el 1 de febrero de 2022).

se destroza, así como cualquier lógica instrumentalizadora se desarticula por la fuerza de la combinación de elementos heterogéneos de los espacios y los tiempos.

Muchos han leído los textos de Silvia Rivera y su apuesta por la sociología de la imagen bajo la noción de “descolonización de la mirada”.³⁵ Sin embargo, la apuesta es más profunda y compleja. Al pensar en la sociología de la imagen hay una interpelación, por parte de nuestra autora, a las prácticas y discursos historiográficos y sociológicos, donde la posibilidad de volver a narrar, de repetir y de transformar están en el centro. Pero no es una cuestión de reversibilidad caprichosa, sino una suerte de potencia que está en las imágenes, en la propia articulación de estas con sus contextos, con sus usos y sus reinterpretaciones.

REVERSIBILIDAD DEL TIEMPO

Un elemento central en el pensamiento de Silvia Rivera, que se ha retomado muy poco y que no conforma parte de las apropiaciones posteriores de su obra, es la noción de *reversibilidad del tiempo histórico*. Esta noción se vincula con las reflexiones emprendidas por la autora a partir de la apuesta en marcha de la sociología de las imágenes.

Dentro de esta perspectiva, cobra sentido el aforismo aymara que cita constantemente en sus obras: “Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani” y que la propia autora traduce como: “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro”.³⁶ Este axioma es profundamente revelador de la puesta historiográfica y de las formas de conceptualizar el pasado que la autora propone. No se trata de una forma lineal de sucesión de los

³⁵ Héctor Parra García, “La sociología de la imagen como anclaje crítico descolonizador. Aportes desde el movimiento indianista katarista de Bolivia”, *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, núm. 8, Universitat de València, 2015. [<https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4532/6756>].

³⁶ Rivera Cusicanqui, *Sociología de la imagen*, op. cit., p. 11.

tiempos históricos, sino de la coexistencia y la convivencia del presente y del futuro en las formas de experiencia de sociedades como la boliviana y, podríamos decir, también de las latinoamericanas.

Este aforismo se contrapone contra lo homogéneo del tiempo moderno y recupera el sustrato profundo de la experiencia indígena para pensar una nueva relación con los tiempos históricos, que no solo tienen que ver con la experiencia de simultaneidad, sino con una mirada que conecta el pasado con el futuro y la posibilidad de caminar el presente a través de dichas conexiones. No se trata de una linealidad, sino de la experiencia de múltiples tiempos que en su conjunción articulan una dimensión ética para vivir de formas diferentes el presente.

Esta sentencia es una opción visual, territorial-espacial y temporal. Es, desde nuestra perspectiva, una de las apuestas teóricas más importantes del pensamiento historiográfico de Silvia Rivera. Se trata de una ruptura con la linealidad de la historia que se conformó a lo largo de la modernidad historiográfica europea, una separación con el principio unilateral, secuencial de los acontecimientos y del tiempo de la historia. Esta ruptura sobre la secuencialidad y linealidad del tiempo histórico, es cercana a las rupturas emprendidas por Benjamin, quien planteaba el dominio de la linealidad, de la homogeneidad histórica como patrimonio de los vencedores que siempre han escrito la historia.

También es cercana a las propuestas de Partha Chatterjee de confrontar el tiempo homogéneo de los Estados-nación.³⁷ Frente a la noción uniforme y vacía del tiempo de la historia, Silvia Rivera opone una temporalidad múltiple articulada al abigarramiento espacial y temporal, una temporalidad plural donde coexisten el presente, el pasado y el futuro en el tiempo de las experiencias subalternas.

A Silvia Rivera le interesa la articulación y montaje de múltiples secuencias iconográficas como reveladoras de un discurso de poder y, al mismo tiempo, como potencias de una narración diferenciada

³⁷ Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.

que puede relatar la resistencia a dicho poder. Esa apuesta se articuló en el catálogo alternativo titulado *Principio Potosí Reverso* (2010), el cual surgió como respuesta a una exposición exhibida en La Paz, Madrid y Berlín cuyo título fue *Principio Potosí: ¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en tierra ajena?* (2010), donde la apuesta curatorial se basó en la reflexión sobre el origen y la expansión de la modernidad a partir de la explotación colonial fundada en el siglo XVI, negando el fundamento racionalista e ilustrado de dicho proceso.

A la par, se pensó al arte como una forma de legitimación de las élites modernas y de su creciente enriquecimiento, gracias a la expropiación de los territorios coloniales.³⁸ Sin embargo, la exposición superaba los límites territoriales del Cerro Rico del Potosí, tratando de hacer articulaciones geopolíticas e históricas arriesgadas entre el monocultivo de la soya, la violencia del franquismo, la migración, el servicio doméstico, la megaminería y el tráfico de drogas, entre otros tópicos utilizados para hacer la crítica a la modernidad capitalista constituida desde el siglo XVI.

Fue así como el *Principio Potosí* se convirtió en un gran cajón de sastre donde cabía un sinnúmero de imágenes coloniales. De alguna forma homogeneizaba la pluralidad de dichas experiencias bajo una idea monolítica de dominación. Frente a esta propuesta, surgió la idea de Silvia Rivera, junto con un grupo de colegas agrupados bajo el nombre de El Colectivo: demostrar el reverso de esas estampas coloniales, configurando el *Principio Potosí Reverso*, como práctica curatorial de montaje y de crítica, pero también de reflexión de las imágenes locales y sus múltiples lecturas y temporalidades. En la exposición y el catálogo alternativo, nuevamente aparece la idea de la reversibilidad, de la lectura inversa de las imágenes para la descolonización.

Esta concepción sobre la temporalidad-territorialidad andina, que emerge desde las formas andinas, se expresa fundamental-

³⁸ Alice Creischer, Max Jorge Hinderer, Andreas Siekmann (eds.), *Principio Potosí ¿Cómo podemos cantar el canto del señor en tierra ajena?*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010, p. 3.

mente en una dimensión estética y simbólica. No es casual que una de las experiencias más innovadoras de teorización y puesta en práctica de esta temporalidad no lineal, que al tiempo vuelve la existencia del tiempo reversible, es el ejercicio teórico-curatorial ejercido en el museo, en el montaje, pero también en la propia experiencia del colectivo que participó en la investigación. El catálogo tiene un formato muy especial que alude constantemente a nociones espaciales y de posicionamiento geográfico, ético-político, tanto como epistemológico. En el texto se puede leer una indicación de acercamiento y lectura del catálogo:

Este
libro está
dividido en tres
partes, que se leen en
el siguiente orden: se co-
mienza por el Centro (Taypi), lue-
go se sigue por la Derecha (Kupi) hasta
la contratapa, y finalmente se retorna al Cen-
tro para leer la parte Izquierda (Ch'iqa), pasando
las páginas al revés. Al terminar la lectura (que resulta-
ría ser el comienzo del libro, si se leyera en forma
convencional) se ha colocado un Glosario
de los términos en aymara y qhichwa,
como un modo de enfatizar el giro
lingüístico y la opción epis-
temológica de las y los
responsables de
su elabora-
ción.³⁹

Este ejercicio de organización textual del *Potosí Reverso* permite unir el principio de lectura con el final, renunciando incluso a la linealidad narrativa de un texto convencional. La articulación interna de esta experiencia, comienza en el centro y de ahí

³⁹ Silvia Rivera Cusicanqui y el colectivo, *Principio Potosí Reverso*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.

se desplaza a los extremos laterales. A la par, la articulación de imágenes que cobran una nueva legalidad por el montaje, articula también a su interior tiempos y espacios diversos de la experiencia del Potosí, como forma de unidad más allá del tiempo histórico homogéneo.

Es aquí donde la categoría de *ch'ixi* cobra fuerza y relevancia. En *Potosí Reverso* se explica la categoría de la siguiente forma:

Hemos opuesto la idea de lo *ch'ixi* (abigarrado, manchado) a la de hibridez, en el entendido de que el escenario descrito pone de manifiesto una activa recombinación de mundos opuestos y significantes contradictorios, que forma un tejido en la frontera misma de aquellos polos antagónicos. La vitalidad de este proceso recombinatorio ensancha esta frontera, la convierte en una trama y en un tejido intermedio, *taypi*: arena de antagonismos y seducciones. Estos son los espacios fronterizos en los que aflora la performatividad *ch'ixi* de la fiesta. La noción de Iglesia/Wak'a se afirma en esta dualidad contenciosa y reverberante, que a veces desemboca en el momento explosivo de la rebelión y siempre corre el riesgo de sucumbir a la violencia autoinflingida de la recolonización.⁴⁰

El concepto de *ch'ixi* es tomado del aymara y significa “algo que es y no es a la vez, es decir, la lógica del tercero incluido”.⁴¹ El *ch'ixi* es el color tornasolado del sapo que puede ser gris o blanco y que a la vez es negro y azul, “lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su apuesto sin mezclarse nunca con él”. Para Silvia Rivera la reapropiación del abigarramiento zavaletiano se condensa y es superado en lo *ch'ixi* y “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan”.⁴²

Cada una de estas diferencias tiene una densidad del pasado que puede emerger y relacionarse en forma agonística con for-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁴¹ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa, Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón-Retazos, 2010, p. 11.

⁴² *Ibid.*, p. 11.

mas pretéritas, presentes o futuras, y de esa manera emprender la comprensión de las diferencias espaciales y temporales que se experimentan en nuestras realidades.

Lo más interesante de la categoría de *lo ch'ixi* es su apuesta por un pensamiento sobre el pasado y la diferencia cultural profundamente dialéctico, pero a diferencia del ortodoxo marxismo andino, no está pensando en una síntesis o superación de la situación contradictoria y de enfrentamiento, sino que la coexistencia de estas formas, en constante contradicción, es un elemento de vitalidad y una apuesta ético-política para imaginar nuevas formas de organización social y de encuentro no hegemónico ni opresor entre diversos pueblos y culturas.

La apuesta teórica, epistémica y metodológica es muy sugerente para pensarse y reelaborar desde nuestros contextos, y como opción metodológica para enfrentarse a la diferencia del pasado y del presente, tratando de construir espacios de reconocimiento sin negar la diferencia ni el conflicto, y que no estén basados en el esencialismo identitario.

CONCLUSIÓN. EL PRINCIPIO DE LA HISTORIOGRAFÍA REVERSA, LAS IMÁGENES Y LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS

Ya desde la introducción al libro sobre *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, Silvia Rivera advertía y revelaba una operación fundamental de la labor historiográfica, en la que poco o casi nada se ha reflexionado desde la teoría de la historia: el trabajo de montaje, donde “la ordenación temática y de carácter reflexivo” supera las reconstrucciones basadas en una perspectiva cronológica y secuencial.⁴³ Es sintomático y sugerente que esta reflexión estuviera acompañada por el giro visual dentro de la producción historiográfica de nuestra autora. Si leemos con atención la obra de Rivera,

⁴³ Silvia Rivera Cusicanqui y Zulema Lehm, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, La Paz, THOA, 1988, pp. 7-8.

encontraremos que en la articulación de imágenes, de ideas de temáticas y de tiempos hay un elemento central, el montaje como potencia creadora y también como una forma epistemológica que genera conocimiento a través de las formas y dimensiones sensibles.

Por un lado, la articulación de las imágenes y el tema del montaje como revelador de ejercicios de poder de la mirada, lo encontramos en reflexiones como la que aparece en el artículo “Construcción de indios y mujeres en la fotografía post 52: el miserabilismo en el álbum de la Revolución”, donde nuestra autora analiza un discurso iconográfico en el texto visual titulado Álbum de la Revolución, elaborado tan solo dos años después del triunfo de la Revolución boliviana en 1952.

A través del análisis de más de 150 fotografías y de su articulación y montaje dentro del discurso revolucionario, Silvia Rivera revela el ejercicio de domesticación de las imágenes indígenas y de las mujeres, así como su reducción a mero ornamento de la hegemonía del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). A través de la interpretación del montaje de las imágenes y las formas visuales, Rivera descubre que el miserabilismo y sus formas “permite a las clases dominantes la objetivación y la subalternización de estas poblaciones y la legitimación del clientelismo”.⁴⁴ A través de esta secuencia iconográfica, demuestra que la imagen de pobreza y miseria “despoja a los actores populares de su condición de sujetos de la historia”.⁴⁵

Por otro lado, la autora trabaja con secuencias iconográficas emancipadoras, como las realizadas por el dibujante Melchor María Mercado. Dichas secuencias serían la expresión de la práctica de la sociología de la imagen, al revelar y enfatizar elementos no percibidos del mundo social que se exponen a través de la visualidad.

⁴⁴ Silvia Rivera Cusicanqui, “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la fotografía post 52: el miserabilismo en el álbum de la Revolución”, *Tinkasos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 19, 2005, p. 133.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 134.

Toda imagen se puede revertir a través del montaje, se puede remontar, se puede rehacer y adquirir nuevas interpretaciones sociales. A partir del pensamiento de Rivera, podemos pensar el tiempo-espacio de la reversibilidad de la historia, muy similar a los trayectos de Sebastian Mamani, el protagonista de la célebre película boliviana *La nación clandestina* (1989), así nuestra autora convoca a la transformación de la historia descubriendo narraciones divergentes y alternativas.

Eso también se basa en sus lecturas y apropiaciones de los pensamientos andinos, es el fondo del proverbio aymara que le gusta poner como epígrafe y que sintetiza esta potencia de la reversibilidad de la narración histórica construyendo alternativas que implican y comprometen éticamente a las personas que realizan la investigación-montaje de la historia.

La pugna, resistencia y llegada a la noción de sociología de la imagen es una nueva vuelta de tuerca en la controversia de nuestra autora con la grafía de la historia.

En la trayectoria de Silvia Rivera, llegar a lo *oral-indio* de Bolivia fue producto de una revisión y combate con la escritura de la historia y su sesgo colonial y/o republicano. Sin embargo, su llegada a las imágenes tiene que ver con la crítica a la expropiación e instrumentalización de la oralidad, las imágenes tienen la posibilidad de las múltiples lecturas, una noción polisémica y, hasta cierto punto, rebelde, pero también una posible rearticulación que, al igual que el concepto de *ch'ixi*, no tendrá una síntesis final, una imagen siempre puede ser reinterpretada y de acuerdo a su contexto tener significados distintos.

Estos elementos también nos permiten comprender la controversia con Walter Dignolo y el despojo que estaba haciendo de su noción de “potencial epistemológico de la historia oral”, si bien existe una potencia emancipadora en la oralidad, las palabras pueden seguir siendo apropiadas, sin embargo, las imágenes tienen un largo data de resistencia frente a la domesticación académica y letrada.

Las imágenes permiten a Rivera confrontar las aproximaciones domesticadas sobre su obra y sobre el pasado, y permiten revertir como principio epistemológico. En un texto escrito hace ya varios años y a propósito de la muerte de su padre, Silvia Rivera reflexionaba:

Otra sería la historia, si en lugar de parecer inteligentes, pensáramos. Si en lugar de consumir las teorías posmodernas y poscoloniales sin discernimiento, nos ocupáramos de reflexionar sobre la historia, el pasado y lo propio, como prácticas de reelaboración y reinención del/para el futuro, y no solo como nostalgias residuales... Otra sería la historia, si en lugar de dejar que el software liberal desarticule nuestra memoria y nuestro sentido de colectividad, con tal de parecer individuos y parecer modernos, pudiéramos universalizar la filosofía y la ética que nos hace diferentes, para visitar el Internet sin que por ello tengamos que olvidarnos de visitar los cementerios.⁴⁶

La noción-metáfora de lo *ch'ixi* y la lectura sociológica radical de las imágenes se constituyen en potencias historiográficas donde la diferencia, lo impuro y la contradicción marcan los espacios y las relaciones basadas en un fuerte sentido comunitario, donde las posibilidades de un futuro no articulado en la destrucción pueden emerger.

⁴⁶ Silvia Rivera Cusicanqui, “La pérdida del alma colectiva”, *Colectivo 2*, núm. 5, 2011-2012, p. 107.

BIBLIOGRAFÍA

- Centro Experimental Oído Salvaje. *Silvia Rivera Cusicanqui dialoga con oído salvaje*. Quito, 2012. <https://vimeo.com/45483129> (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2006.
- Conversar el mundo-Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. Conversación realizada entre Boaventura de Sousa Santos y Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz, Bolivia. 16 de octubre, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU> (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima, Centro de Estudios Literarios “Antonio Cornejo Polar”, Latinoamericana Editores, 2003.
- Creischer, Alice, Max Jorge Hinderer, Andreas Siekmann (eds.). *Principio Potosí ¿Cómo podemos cantar el canto del señor en tierra ajena?* 1ª ed. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010, p. 3.
- Dube, Saurabh (coord.). *Pasados poscoloniales*. México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1999. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceaa-col-mex/20100410103607/Pasados.pdf> (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Gago, Veronica. “Silvia Rivera Cusicanqui contra el colonialismo interno”, *Revista Anfibia*, 2015. https://www.revistaanfibia.com/contra-el-colonialismo-interno/#_ftnref1 (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Mignolo, Walter. “El potencial epistemológico de la Historia Oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”, en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002. <http://bibliotecavirtual.clacso.org>.

- ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Parra García, Héctor. “La sociología de la imagen como anclaje crítico descolonizador. Aportes desde el movimiento indianista katarista de Bolivia”, *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, 2015. <https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4532/6756> (acceso el 1 de febrero de 2022).
- Pratt, Maria Luise. “Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y luchas por el poder interpretativo”. *Conferencia pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington D.C.*, el 29 de marzo de 1996. En el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID. Centro Cultural del BID, marzo de 1996 (no. 15).
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz, Bolivia, Piedra Rota/Plural Editores, 2014.
- _____. “Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en el Álbum de la Revolución”, *T'inkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales*, núm. 19, 2005, pp. 133-156.
- _____. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”, *Revista Temas Sociales*, núm. 11, 1987, pp. 49-64.
- _____. “La pérdida del alma colectiva”, *Colectivo 2*, núm. 5, Jallupacha 2011-2012.
- _____. “La raíz colonizadores y colonizados”, en Javier Albo y Raúl Barrios, *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia, CIPCA-ARUWIYIRI, 1993.
- _____. *Política e Ideología en el Movimiento Campesino Colombiano. El Caso de la ANUC*. Bogotá, CINEP, 1982.
- _____. *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Q'ichwa, 1900-1980*. La Paz, Aruwiyiri-Editorial del Taller Historial Andino, 2003.

- _____. *Bircholas. Trabajo de mujeres, explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz, Mama Huaco, 2001.
- _____. *Principio Potosí Reverso*. Compilación en coautoría con El Colectivo 2. Madrid, Museo Reina Sofía, 2010.
- _____. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La Mirada Salvaje, 2010.
- _____. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón-Retazos, 2010.
- _____. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Zulema Lehm. *Los Artesanos Libertarios y la Ética del Trabajo*. La Paz, THOA, 1988 (reeditado por Tinta Limón. Buenos Aires, 2014).
- Rivera Cusicanqui, Silvia y el colectivo. *Principio Potosí Reverso*. 1ª ed. Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comps.). *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Trad. Raquel Gutiérrez, Alison Spidding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz, Ediciones Aruwiwiri-THOA, SEPHIS, 1997.
- Sánchez, Catalina. “La propuesta curatorial de *Principio Potosí* y la disidencia de *Principio Potosí Reverso* de cómo —no— cantar el canto ajeno en tierra del señor”, *Revista Língua & Literatura*, vol. 19, núm. 33, enero-junio, 2017.
- Tapia Mealla, Luis. *La producción del conocimiento local: Historia y Política en la Obra de René Zavaleta*. La Paz, Bolivia, CIDES-UMSA, Muela del Diablo Editores, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, 2002. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/cides-umsa/20120906024820/13.pdf> (acceso el 1 de febrero, 2022.)

Thompson, Sinclair, “Nubarrones y destellos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, La Mirada Salvaje, 2010.

Zavaleta Mercado, René. “Las masas en noviembre”, en *Bolivia. Hoy*. México, Siglo XXI, 1987, pp. 11-59.

¿México imaginario? ¿México profundo? Meditaciones sobre criollismo, blanquitud y pigmentocracia

Alejandro Ramos Ortiz*

INTRODUCCIÓN

En México, en la última década se ha manifestado y visibilizado una creciente inconformidad social respecto de la desigualdad y la discriminación, incluso se ha dado un interesante y un álgido debate sobre la existencia del racismo en México. Por este motivo, en el marco de lo establecido por Guillermo Bonfil Batalla en 1987, respecto de la existencia de un *México profundo*, de raíz mesoamericana, confrontado a un México imaginario, de raigambre occidental, se hace necesario realizar una revisión somera sobre la historicidad de tres conceptos fundamentales (criollismo, blanquitud y pigmentocracia) que pueden dar elementos para explicar aspectos centrales sobre la cultura política de las élites dirigentes y dominantes al interior del *México imaginario* y entender cómo la prevalencia de estos conceptos —y sus tensiones inherentes— han ahondado la incomprensión y la confrontación hacia el *México profundo*. Conocerlos más a fondo ayuda a entender, de alguna manera, cómo se ha establecido esa dominación y la inherente resistencia.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

A quinientos años del inicio de la Conquista de México y con trecientos años de dominación en la Nueva España es oportuno realizar una reflexión desde la historiografía crítica sobre algo de lo escrito en la segunda mitad del siglo XX respecto de conceptos nodales como son criollismo, blanquitud, y pigmentocracia, entre otros, ahora que en la última década, ha surgido el saludable interés, en nuestro país y en Latinoamérica, por conocer, medir, criticar, entender y pronunciarse sobre la existencia del racismo, el clasismo, la discriminación y la desigualdad, resabios de coloniaje, esclavitud, resistencia y rebeldía existentes por siglos en México.

Destaca esto una vez que, en la narrativa gubernamental, ya en 2019 se ha proclamado el paso del neoliberalismo hacia el nacionalismo (¿cómo será esa clausura?) y que al parecer se anuncia un revire en el discurso político, incluido el *Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024*, que determina 12 ejes rectores con algunos preceptos que atañen el asunto que nos ocupa donde destacan: “No al gobierno rico con pueblo pobre; Por el bien de todos primeros los pobres; No dejar a nadie atrás, no dejar a nadie afuera; No más migración por hambre o por violencia”.¹

Estas expresiones hacen pensar que se atenderá la desigualdad y el añejo, crónico y complejo descontento social ante los gobernantes en turno (posterior a la movilización de 1968 y la “guerra sucia”) expresado desde distintos lugares y momentos, en posiciones políticas e ideológicas, de diversas maneras y por diferentes sectores sociales. También hay evidencia que el reclamo de participación política respecto del ejercicio del poder

¹ *Guía para la elaboración de programas derivados del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 2019, pp. 6-10. El PND 2019-2024 establece tres ejes de política: Política y Gobierno, Política Social, y Economía, con 12 principios rectores. Además de los arriba señalados: *Honradez y honestidad; Al margen de la ley, nada; por encima de la ley, nadie; Economía para el bienestar; El mercado no sustituye al Estado; Democracia significa el poder del pueblo; Ética, libertad y confianza.*

y la movilización por el descontento político se han expresado dentro de todo el espectro ideológico: izquierda, centro, derecha.

Se pueden mencionar, de acuerdo a una adscripción ideológica desde la derecha y centro derecha, la ofensiva ideológica y campaña propagandística de la élite empresarial, 1973-1976²; la derrota del PRI por el PAN en las elecciones presidenciales del 2000 y la restauración del PRI en la presidencia de la república en 2012.

Desde una posición de defensa y reivindicación de derechos civiles y electorales, destacan también las múltiples protestas políticas por irregularidades en elecciones locales entre 1983-1986 (COCEI, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca; el PAN en Durango y en Chihuahua); el reclamo de fraude en las elecciones presidenciales de 1988; la marcha del navismo en 1991, el movimiento y la protesta feminista de marzo de 2020 y el resultado de las elecciones federales y en la Ciudad de México de 2021.

Desde la izquierda, por llamarle así, es importante señalar la insurrección indígena neo zapatista de 1994, el levantamiento de los pueblos de San Salvador Atenco en 2002 reprimidos brutalmente en 2006 y en ese mismo año, la movilización social de la APPO en Oaxaca y la resultante insurrección electoral y finalmente la rebelión de votantes en 2018 y el triunfo del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) y su candidato, Andrés Manuel López Obrador, en su tercer intento de alcanzar la presidencia de la república.

² Carlos Monsiváis en “La ofensiva ideológica de la derecha”, hace un rápido recuento cómo después del cardenismo la derecha mexicana establece un diálogo con Manuel Ávila Camacho, sucesor de Lázaro Cárdenas, acepta cooperar con su gobierno y se mezcla social y financieramente, ya en el gobierno de Miguel Alemán Valdez, los intereses de la derecha se hayan identificados con los intereses del gobierno, respecto del control social, y así hasta inicio de los setentas, cuando surge un frontal desencuentro con la narrativa del presidente Luis Echeverría Álvarez; a quien el sector empresarial se le opone ostensiblemente a partir del asesinato del líder del Grupo Monterrey, Eugenio Garza Sada. Véase Carlos Monsiváis en “La ofensiva ideológica de la derecha”, en Pablo González Casanova y Enrique Florescano (coords.), México, hoy, México, Siglo XXI Editores, 1981, pp. 306-328.

Todo lo anterior hace que, en conjunto, se evidencie la vigencia soterrada y la tirantez cotidiana entre el *México profundo* y el *México imaginario*, bosquejados por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla a finales de la década de los ochenta y que sigue evidenciando tensiones al interior de la cultura política de la élite gobernante y ciertas maneras de entender la política entre modos pre modernos que no han dejado de seguir existiendo, así como homogeneizaciones discursivas como la del mestizaje y su imposición ideológica que se han incrustado y reproducido en las visión contemporánea del ejercicio de la política dando a entender la supremacía indiscutible de un mestizaje nacional y una cohesión que se sabe desde siempre ficticia.³ Ha señalado Mauricio Tenorio Trillo que:

El mestizaje significó, sí, *desindianización* a cambio de una política de orgullo indigenista. También significó —muy importante— una *descriollización*. Es decir, la lucha por una esfera intermedia de medias tintas raciales, económicas y sociales. Ni una ni otra cosa fue del todo alcanzada, pero el logro fue que México significara una afiliación posible y aceptable para amplios sectores de la población.⁴

³ Comentaristas como Lorenzo Meyer y Andrés Mora, apenas alcanzado el triunfo electoral de AMLO, hicieron alusión y la vinculación del triunfo de AMLO con el *México profundo*, descrito por Bonfil Batalla. Ver Agenda Ciudadana de Lorenzo Meyer “La rebelión del México profundo” en *Reforma*, 5 de julio de 2018 y el artículo de Andrés Mora Ramírez de Prensa Latina en [<https://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2018/07/10/mexico-y-lopez-obrador-un-triunfo-historico/>].

⁴ Mauricio Tenorio Trillo lo dice claramente y puntualiza: “En México el mestizaje está en crisis como proyecto nacional de igualdad y desarrollo. Ya no funciona. El mestizaje, sin embargo, es un hecho innegable, sin valor ético o político. La ideología mestizofílica del Estado postrevolucionario fue un embuste tremendo: ni todos fueron iguales ni se acabaron los problemas de raza, [pero] como solución a los problemas de desigualdad, desarrollo, educación y pobreza, el embuste del mestizaje en México fue, hasta fines de la década de 1970, uno de los más exitosos experimentos ideológicos mundiales de inclusión social, redistribución de servicios y oportunidades y canalización del poderío de esa otra gran mentira, la raza. Aunque fue una ideología racial, constituyó ante todo una trampa retórica para no tener que hablar de

En todas esas décadas posrevolucionarias el consenso sobre el mestizaje significó una salida, pero ha sido una salida frágil, más ahora, pues “fue una ideología racial, [que] constituyó ante todo una trampa retórica para no tener que hablar de la raza”, concluye este autor.

MÉXICO IMAGINARIO *VERSUS* MÉXICO PROFUNDO⁵

En su ya clásico libro *México profundo. Una civilización negada*, el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla señalaba que:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de stirpe mesoamericana. El primer proyecto llegó con los invasores europeos, pero no se abandonó con la independencia, los nuevos grupos que tomaron el poder, primero los criollos y después los mestizos, nunca renunciaron al proyecto occidental... La adopción de ese proyecto dominante ha dado lugar a que se cree, dentro del conjunto de la sociedad mexicana, un país minoritario que se organiza según normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental.⁶

Bonfil Batalla denominó a ese proyecto *México imaginario*. En contraparte, *México profundo*, para él, es el de la persistencia de la civilización mesoamericana que encarna en los pueblos indígenas, pero que se expresa también en otros ámbitos mayoritarios de la sociedad nacional: los desindianizados, los mestizos no exitosos y las clases no favorecidas. En México civilizar, afirma

la raza”. Véase: Tenorio Trillo, Mauricio. “Guatemala y México: del mestizaje a contrapelo”, *Revista Istor*, núm. 24, pp. 68-69. Las cursivas son del autor.

⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo, 2006. Las citas en cursivas son tomadas de esta edición. Ver pp. 10, 158 y 160.

⁶ Entrecomilladas las opiniones de Bonfil Batalla.

Bonfil Batalla, ha significado siempre desindianizar, imponer occidente, que es la solución de un país moderno. De alguna manera imponer el colonialismo interno. Abunda: “El liberalismo del *México imaginario* reconoce a regañadientes la existencia opuesta del *México profundo*. La identidad criolla cede su lugar a la ideología del México mestizo, pero sus contenidos de fondo no cambian”.

Producto del malestar, las tensiones acumuladas, y de una nueva manera de plantearse las viejas preguntas, en los últimos tres lustros, distintos organismos⁷ (algunos de la sociedad civil) instancias académicas, investigadores, escritores y periodistas, muestran una intensa actividad sobre el estudio del racismo, la discriminación y la desigualdad: se publican ensayos, libros, opiniones (muchas en redes sociales virtuales); se realizan y diseñan encuestas, instrumentos, mediciones y se da una interesante, necesaria y tóxica polémica sobre la existencia o no del racismo en México, donde es notoria la expresión, no siempre afortunada, de las comunidades virtuales, pero que es síntoma de lo que se piensa al respecto y que siguen “transpirando” una visión colonialista.

A partir de 2016 (hay antecedentes desde antes del 2010) el interés y la preocupación se exagera en diversos sentidos y entre lo mucho que es atendible y se dio a conocer, destacan diversas situaciones que fueron haciendo evidente y posicionando en la agenda pública el asunto de la discriminación, el clasismo y racismo.

Destacan, por una parte, campañas mediáticas diseñadas por los grupos de poder hasta una intensa actividad de instituciones, organismos públicos y organizaciones de la sociedad civil.

⁷ Nos referimos, entre otros, al Consejo Nacional para Prevenir La Discriminación (CONAPRED) que es un órgano de Estado creado por la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, aprobada el 29 de abril de 2003, y publicada en el Diario Oficial de la Federación (DOF) el 11 de junio del mismo año.

Respecto de los grupos de poder se debe mencionar la campaña mediática y de imagen en medios impresos y electrónicos a favor de Enrique Peña Nieto pro-candidatura al gobierno del Estado de México, en 2005-2011, y la candidatura a la presidencia de la república. Después, ya de 2012 en adelante, lanzada como campaña mediática y de imagen de la pareja presidencial (Enrique Peña Nieto y Angélica Rivera), con la exposición saturante de estereotipos aspiracionales.

Por otra parte, y en contraposición, se realizan acciones para intentar identificar y medir la dimensión del racismo y del clasismo. Así, se integra en 2008 el Proyecto Etnicidad y Raza en América Latina, PERLA y se realiza en 2010 la aplicación de la encuesta PERLA en México. En 2015, se publican en el portal de CEPAL en el de Oxfam, en el sitio *Horizontal* (en línea) trabajos sobre la pigmentocracia, la desigualdad en México, el racismo y la discriminación. Además, en 2017, el INEGI da conocer los resultados de Módulo de Movilidad Social Intergeneracional (MMSI) levantamiento realizado a finales de 2016, resultados que desatan la atención y una interesante polémica sobre el asunto del racismo y la discriminación y entre 2018 y 2019 el COLMEX organiza actividades con el Proyecto sobre Discriminación Étnico-Racial en México (PRODER).⁸

Es importante destacar la labor editorial, entre otros, de la historiadora Beatriz Urías Horcasitas que publica en 2007, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Edward Telles publica *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*, University of North Carolina Press en octubre de 2014. En mayo de 2016, Federico Navarrete publica dos trabajos: *México Racista. Una denuncia*, editado por Grijalbo y *Alfabeto del racismo mexicano* en Malpaso Ediciones. Además, se publica por el Fondo de Cultura Económica, en 2019, *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina* de Edward Telles y Regina Martínez Casas (editores).

⁸ Ver el portal del Proyecto sobre Discriminación Étnico-Racial en México (PRODER) [https://discriminacion.colmex.mx/?page_id=3141].

CRIOLLISMO. BLANQUITUD. PIGMENTOCRACIA

A diferencia de lo que señala Mauricio Tenorio Trillo, sobre el mestizaje que ha sido bisagra entre el *México imaginario* y el *México profundo*, en este trabajo, se expondrá cómo la *descriollización* que sería subsumida por el mestizaje, no solo no se ha dado del todo y aún ese resabio de criollismo prevalece, transmutado, como modo de ser en las altas esferas de la sociedad mexicana, pues ha pervivido a los cambios históricos en más de dos siglos, y en el México de inicios del siglo XXI parece que ha reverdecido.

Evidente, encubierto o latente, el racismo, el clasismo, la discriminación y la desigualdad están y son parte de la realidad histórico, política, económica, social y cultural mexicana actual, por lo que es fundamental conocer la historicidad de algunos conceptos que los sustentan y posibilitan la reproducción y réplica de los valores inherentes en ellos, como pueden ser los términos criollismo, blanquitud y pigmentocracia, ya que están insertos en las relaciones de poder —son parte de la cultura política de la élite gobernante— y nos permiten entender el problema, pues son parte de él.

El racismo es un problema subyacente heredado de nuestra historia, implícito en los conceptos de *México imaginario* y *México profundo*, que se complica debido a las tensiones entre tradición y modernidad, inherentes al interior del *México imaginario* y a la insumisión, la rebelión y resistencia secular soterrada del *México profundo*, al *México imaginario*.

Si bien como afirma Mauricio Tenorio⁹ el mestizaje fue la lucha por una esfera intermedia de medias tintas raciales, económicas y sociales entre *desindianizar* y *descriollizar*, el desgaste que ha sufrido el concepto mestizaje y las resignificaciones, por ejemplo, del término criollismo, no son iguales, pues este ha logrado la supervivencia y se ha modernizado, e interiorizado de manera latente en la cultura política de la élite a pesar de que se

⁹ Tenorio, “Guatemala y México...”, *op. cit.*

decretó la idea del mestizaje como identidad nacional. Por eso, es importante volver a revisar origen y significado de estos tres conceptos.

*Criollismo*¹⁰

Para el Diccionario de la Lengua Española (RAE) criollismo significa la exaltación de las cualidades de lo criollo y define a esta palabra como la persona descendiente de europeos nacida en los antiguos territorios españoles de América.

Es precisamente la exaltación de las cualidades de lo criollo lo que realiza el historiador Edmundo O’Gorman en *Meditaciones sobre el criollismo*,¹¹ que basado en su original visión historiográfica plasmada en su célebre libro *La invención de América*¹², señalará que el ser de la Nueva España, resultado de las empresas conquistadoras y colonizadoras que trasplantaron la civilización occidental, fue construido copiando el modelo metropolitano, por lo que fue una entidad europea aunque estuviera en tierras americanas, a diferencia de las colonias inglesas en el Nuevo Mundo, que fueron americanas en la constitución de su ser histórico por más que estuvieran adscritas a la corona inglesa, mientras que las colonias hispánicas, como réplicas de España, fueron entidades europeas, por más que estuvieran geográficamente en el Nuevo Mundo. “La Nueva España fue una España *en* América y no una España *de* América”. Por estas circunstancias, el novohispano hizo suyas

¹⁰ El *criollismo* es un concepto denso que en México ha sido estudiado por diversos autores entre los que destaco a Edmundo O’Gorman, David Brading, Solange Alberro, Octavio Paz, Jacques Lafaye, entre otros. Para Edmundo O’Gorman, el *criollismo* es el hecho concreto en que encarna nuestra idea del ser de la Nueva España y de su historia, pero ya no entendido como mera categoría racial o de arraigo domiciliario ni tampoco como un “tema” más de la historia colonial. Edmundo O’Gorman, “Meditaciones sobre el criollismo”, en *Memorias de la Academia Mexicana*, tomo XXI, México, 1975.

¹¹ Discurso dado en su ingreso a la Academia Mexicana de la Lengua en 1969.

¹² Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

las circunstancias americanas con la consiguiente transformación de su *ser* y este novohispano terminó viviendo y siendo en una España *del* Nuevo mundo.

Así pues, para Edmundo O’Gorman, el *criollismo* es el hecho concreto en que encarna nuestra idea del *ser* de la Nueva España y de su historia, pero ya no entendido como mera categoría racial o de arraigo domiciliario ni tampoco como un “tema” más de la historia colonial, sino como la forma visible de su interior dialéctico y la clave del ritmo de su desenlace.

Ya en la segunda mitad del siglo XVII, en la que los escritores en plena madurez criolla se ven exigidos —hasta lo inverosímil, precisa O’Gorman— van a ponderar la naturaleza y la cultura americana que dotada de un pasado clásico propio ya llaman patria.¹³ O’Gorman: “el criollo estaba más preocupado por conquistar su *ser* en la historia que por la propia historia que estaba viviendo. Le importaban más los viajes al interior del alma que las expediciones a Filipinas o a las Californias y no se enteró del paso de la encomienda al latifundio, estaba ajeno a lo otro (al otro, indígena o negro, al que esclavizaba, explotaba y dominaba) e inmerso en sus sueños de grandeza”. Ahora les llamamos sueños aspiracionales.

Sin embargo, el pensamiento criollo (conservador y monárquico) derivó en pensamiento reaccionario y desde el inicio de la independencia defendió primero la dependencia del naciente país frente a España y luego se propuso defender al antiguo régimen. Esa actitud del criollo, ese criollismo (esto lo digo yo) será lo que también O’Gorman conceptualizará y denominará como la *supervivencia política novo-hispana*¹⁴ (monarquismo, provi-

¹³ O’Gorman menciona a Carlos de Sigüenza y Góngora como ejemplo de americanización y señala las apropiaciones por parte el criollo del antiguo pasado mexicano y alude al milagro guadalupano como signos de la formación de una incipiente conciencia nacional. El novohispano ya no es español, pero todavía no es mexicano.

¹⁴ En su libro *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o república*, de 1974, Edmundo O’Gorman despacha el principal conflicto de la historia política

dencialismo católico, raíces en la colonia, conservadurismo —la reacción para el pensamiento liberal radical—).

Esta disposición que pervivirá combativa durante todo el siglo XIX manifestándose como cultura criolla dominante, que en lo político fue acaudillada por los militares y en lo ideológico por la Iglesia, que interactuaba con clases medias ilustradas emergentes, intereses extranjeros y comunidades indígenas en tensión permanente, pero predominaban las élites criollas. Esa cultura política criolla¹⁵, de súbditos y parroquia, fue derrotada por el liberalismo de la república¹⁶; disminuida pero no aniquilada, siguió vigente a partir del porfiriato y se acomodará en la élite dominante de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Incrustado, el criollismo, en el conservadurismo político, ya en el inicio del periodo posrevolucionario, y formará parte de lo que se denomina derecha, en adelante.

Después de la eclosión de la revolución 1910-1940 y sus remanentes —al principio golpeada, agazapada, en retirada, pero

mexicana de 1821 a 1867, cuando triunfa la república liberal sobre la monarquía y el Segundo Imperio.

¹⁵ Nos referimos al concepto fundador introducido en la obra de Gabriel Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, 1963. Sin embargo, con esa base, se considera la definición de Esteban Krotz: “La cultura política es el conjunto de conocimientos, percepciones, creencias, imágenes, opiniones, actitudes, afectos, temores, deseos, expectativas, preferencias, anhelos y evaluaciones que expresan y configuran las intenciones y las acciones colectivas respecto del poder”. Cfr. Esteban Krotz (coord.), *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*, México, Conaculta-CIESAS, 1996. Para los aspectos generales del concepto, véase: Jerónimo Romero y M. A. Hernández Fuentes, *Cultura política a debate. Pasado y Presente*, México, Córima Books, UAM-Azcapotzalco, 2014. Para un caso particular, véase Peter Guardino, *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis/ Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Honorable Congreso del Estado de Oaxaca, 2009.

¹⁶ Edmundo O’Gorman desarrollará ampliamente esta situación en su libro *México. El trauma de su historia* (1977) donde da continuidad y profundiza lo expuesto en *La supervivencia política novo-hispana. Monarquía o república*.

latente— el criollismo no perderá todos los espacios de poder y es revitalizado al oponerse a la política del cardenismo.

Modernizada y con la influencia de la hegemonía norteamericana de la “Guerra fría” y sensibilizada por el “capitalismo de cuates” durante la segunda mitad de aquel siglo, esa mentalidad hará negocios pero expresará su insubordinación, como grupo de presión, por supuesta superioridad, omnipresente, y se expresará de manera irrenunciable desde finales de los setenta y principalmente en el último tercio (regionalmente en el Norte de México, en el Bajío y multitudinariamente a propósito de la participación de México en el Mundial del 86).¹⁷

Ya durante los dos primeros sexenios del siglo XXI, esa cultura política criolla ocupará la presidencia de la república, a través del Partido Acción Nacional y sus candidatos Vicente Fox Quesada y Felipe Calderón Hinojosa, aunque desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), hizo coalición con el poder priista, situación que se volvió a dar durante la administración de Enrique Peña Nieto (2012-2018) con quien habrá convergencias.

Blanquitud

Sin la ilusión y la tranquilidad social que prometía el discurso del mestizaje, la verdadera cara de la dominación volvió a aparecer en las dos primeras décadas del siglo XXI y esto fue identificado por las miradas críticas, opositoras políticamente o no, que hicieron diferentes lecturas de los que aportaban los datos y estudios sobre el racismo en México. Así, la modernidad capitalista aportó al criollismo y a las clases dirigentes y dominantes, en general, el concepto de blanquitud.

Afirma Bolívar Echeverría —analizando y comentando a Max Weber— que existe un “racismo” constitutivo de la modernidad

¹⁷ Carlos Monsiváis, “¡¡¡Gol!!! Somos el desmadre”, en *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*, México. Editorial ERA, 1989, pp. 202-236.

capitalista, un racismo que exige una *blanquitud* de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna.

Esta *blanquitud* es la que satisface el “espíritu del capitalismo” que, señala este autor:

consiste en la petición o demanda —exigencia— que hace la vida práctica moderna, centrada en torno a la organización capitalista de la producción de la riqueza social, de un modo especial del comportamiento humano, de un tipo especial de humanidad, que sea capaz de adecuarse al mejor funcionamiento de esa vida capitalista.¹⁸

Aquí puede estar la base de esa necesidad “aspiracional” que rige la vida en la actualidad y permea a la sociedad, pero más a la élite. La mirada de Bolívar Echeverría nos permite ver lo siguiente: identidad nacional moderna que es imaginada, es una identidad que no puede dejar de incluir, como rasgo esencial y distintivo suyo, un rasgo muy especial que podemos llamar “blanquitud”.

Así, la explicación de la posible paradoja de una nación de “color” o mestiza o ladina¹⁹ y sin embargo blanca, puede encontrarse en el hecho de que la constitución fundamental, es decir, primera y ejemplar, de la vida económica moderna fue de corte capitalista y puritano. Bolívar Echeverría afirmará que el rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender como “blanquitud”, se consolida en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural. Entonces, se puede llegar a pensar y a decir que ser efectivamente moderno, llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera o en cierta medida al ámbito impreciso de la raza blanca (principalmente incluyendo

¹⁸ Se toman algunos de los principales conceptos del trabajo de Bolívar Echeverría “Imágenes de la *blanquitud*”, en *Modernidad y blanquitud*, México, Editorial ERA, 2016. Todas las menciones corresponden a ese texto.

¹⁹ *Ladino* o *ladina* es entendido aquí como la persona que es mestiza y solo habla español.

usos, costumbres y aspiraciones) y consecuentemente en relegar en principio al ámbito impreciso de lo pre, lo anti o lo no moderno (no humano) a todos los individuos, singulares o colectivos, que fueran de color, o simplemente “no occidentales”.

La condición de *blancura* para la identidad moderna se convirtió en una condición de *blanquitud*, esto —señala Bolívar Echeverría— permitió que su orden étnico se subordinara al orden *identitario* que le impuso la modernidad capitalista cuando lo incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. En consecuencia, es ésta la razón que, en principio en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que “blanquearse” completamente, de que les baste con demostrar su *blanquitud*”.

Así, la blanquitud es una actitud, una manera de pensar, un modo de ser. Y podemos llamar *blanquitud*, a la visibilidad de la identidad étnica capitalista en tanto que está determinada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobre determinación.

Raído, desvanecido en los hechos y silenciado paulatinamente en la narrativa gubernamental de los gobiernos del PRI, por una terca y adversa realidad política, económica y social, el discurso de la homogenización prevista por el mestizaje —articulación entre el *México imaginario* y el *México profundo*—, comenzó a vaciarse y ese espacio comenzó de manera casi imperceptible a ser ocupado por la impronta del criollismo, como blanquitud, que en el marco del contexto neoliberal ya no edulcoró lo que siempre había mostrado y la previsible *descriollización* no fue plena; se convirtió en ejemplo de resiliencia y sí encontró la manera de adaptarse exitosamente a los tiempos y a los cambios de la historia mexicana contemporánea. En eso se estaba cuando se vuelve a hablar de pigmentocracia.

Pigmentocracia

El término fue concebido por el fisiólogo y antropólogo chileno Alejandro Lipschutz en 1944, y lo refiere a las inequidades o jerarquías basadas en las categorías étnico-raciales, tales como indígena y negro, y en un continuo del color de piel, categorías que Lipschutz considera intercambiables.

Los participantes en el *Proyecto Etnicidad y Raza en América Latina*, PERLA, retoman y relanzan el concepto de Lipschutz setenta años después de haberse dado a conocer el término pigmentocracia señalan que “es un término claro para describir la desigualdad étnico-racial latinoamericana”. Afirman los autores del libro *Pigmentocracias* que el título revela una de las conclusiones a las que llegaron: “El color de la piel es el eje central de la estratificación social en varios de los países latinoamericanos”. Para ellos, el libro “busca evidenciar cómo las construcciones ideológicas de cada país comúnmente ignoran este hecho”.²⁰

La recepción fue inmediata en ciertos medios académicos y se comenzó a generalizar el término y en algunos ámbitos hasta se celebró el catálogo cromático. Sin embargo, también de inmediato surgió una visión crítica y discordante (decolonial) sobre la enunciación, uso y la aceptación del término, como la de Federico Navarrete, entre otros, que con análisis riguroso y profundo señala que se ha acuñado el término “pigmentocracia” para referirse a la discriminación por el color de piel prevalente en nuestro país y en toda América Latina.²¹

Navarrete considera que el atractivo de este concepto es que, por una parte, engloba las pequeñas humillaciones y vergonzantes prejuicios que marcan la vida cotidiana en México y

²⁰ Edward Telles y Regina Martínez Casas (eds.). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 16.

²¹ Navarrete se refiere en particular al trabajo de Susana Vargas Cervantes, “México, la pigmentocracia perfecta”. Ver la entrada “Pigmentocracia” en Federico Navarrete, *Alfabeto del racismo mexicano*, México, Malpaso Ediciones, 2017, pp. 135-137.

las vincula de manera contundente con las desigualdades sociales y las diferencias de poder a nivel nacional. Por otra parte, denuncia que el verdadero y nocivo poder de la pigmentocracia en nuestro país es: naturalizar la desigualdad, hacer invisibles a los marginados, volverlos exterminables y persuadir a las élites que son superiores a nosotros, convencernos de lo que es inaceptable es inevitable...²²

Si bien en las primeras décadas del siglo XXI las diferencias y tensiones existentes entre lo que se ha llamado el *México imaginario* y el *México profundo* son más agudas y complicadas que cuando se publicó el libro de Bonfil Batalla en 1987, pues con la implantación de la política neoliberal —que él ya advertía las cosas, para algunos—, habían llegado a un punto en el cual se podría creer que el *México imaginario* estaba boyante, era viable, real y no superficial, pues la ideología de la blanquitud y el “espíritu del capitalismo” había sido adoptado y se encontraba vigente. Además, la catalogación pigmentocrática, permitía asignar o auto asignar lugares y se interiorizaba una posición en la dinámica social.

¿MÉXICO IMAGINARIO? ¿MÉXICO PROFUNDO?

Por decirlo llanamente, para la élite criolla y la élite mestiza, el espectro cromático permite distinguir a los “ganadores” de los “perdedores”, e incluso la imagen mediática del presidente de la república (y su esposa) de 2012 a 2018 condensó y expuso un estilo de vida “exitoso y triunfador” tratándolo de volver aspiracional para la población.

Fue en la última mitad del sexenio de Enrique Peña Nieto que un sector de la sociedad se percató que, sí; como dijo el clásico: con la desigualdad, el clasismo, la discriminación y el racismo, habíamos topado. No debemos olvidar que la sociedad mexicana actual deviene y posee una cultura política heredada y

²² *Ibid.*, p. 137.

transformada por la historia contemporánea en la que con claridad se observan elementos que la adscriben como autoritaria con pretensiones democráticas, en la que invariablemente hay elementos entramados y mezclados que son fundantes, como el concepto de criollismo²³ que, formado como nacionalismo criollo en el siglo XVII y XVIII, imperó en el siglo XIX y desvanecido, metamorfoseado y sublimado en el siglo XX permanece latente y ya transmutado en blanquitud en el siglo XXI, en algunos rasgos de la élite dominante, como lo ha evidenciado el debate sobre el racismo, la discriminación y el clasismo en México, que se ha abierto desde al menos un lustro y del que aquí, se da cuenta.

En ese sentido, el *México imaginario* es muy profundo (tan profundo como el catolicismo, el autoritarismo patriarcal y el coloniaje), pues hay en sus cimientos resabios de servidumbre y esclavitud (que pervive como trata de personas); tradición y modernidad que están sustentadas por el “Derecho de conquista” y el “Destino manifiesto” y que son parte casi imperceptible y no reconocida del criollismo actual y de la *blanquitud* insertados en la cultura política de las élites gobernantes mexicanas.

La inconformidad de la sociedad, en distintos sectores, durante ese tiempo (y algunos años antes) fue generando un ámbito propicio y crítico ante la desigualdad e injusticia imperantes, y se inició un debate que inició la reflexión y comenzó a desmontar los mecanismos ideológicos y fue creciendo la denuncia ante la notoria, y en algunos ámbitos apabullante discriminación, siendo

²³ David Brading, estudioso principalísimo del criollismo en América, define al concepto como una tradición intelectual. En su magna obra *Orbe indiano*, considera que este es el mundo de los nativos, pero no originarios de América. El libro es una historia de la monarquía católica en Nueva España, Perú, Chile, Argentina, Nueva Granada, Centroamérica y la paulatina conversión de la élite española dirigente, en una élite criolla formada por sus descendientes que por no ser y sentirse debidamente reconocidos transitaron en poco más de tres siglos de súbditos a ciudadanos que establecieron repúblicas criollas en las colonias de la España imperial. Véase David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 770.

las elecciones presidenciales de 2018 el catalizador para que la inconformidad mayoritaria se mostrara, incuestionablemente, en las urnas, situación que puso en entredicho a los detentadores del *México imaginario*, y lo regresó a su dimensión de proyecto elitista y superficial, dando espacio para que un sector del *México profundo*—siempre latente— emergiera y pudiera mostrar que existe y que es una realidad que ha estado ahí, sin quererse ver o de plano negada, como afirmó Bonfil Batalla.

Lo anterior, abre un espacio para seguir revisando conceptos como blanquitud, criollismo y pigmentocracia, así como otros considerados inamovibles, todavía, como es el de mestizaje supuesto núcleo de la identidad mexicana, concepto actualmente en proceso de deconstrucción.

Pues si bien el mestizaje, pretendido como síntesis, permitió la condición de “ser otro” a la mayoría de la población mexicana, fue una puesta retórica que incluyó sin mencionarlo un espacio de dominación que fue aprovechado por la clase históricamente dominante donde predominaba y predominan valores de una cultura política donde prevalecen el criollismo y la blanquitud y una vez desarticulada la ideología del mestizaje se puede apreciar que la *descriollización* no se ha dado pues los contenidos de fondo del *criollismo* (supremacía y dominación) siguen vigentes.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange. *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles dejaron de serlo*. Colección Jornadas, núm. 22. México, El Colegio de México, 1997, 234 pp.
- Almond, G. y S. Verba, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton University Press, 1963.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. México, Debolsillo, 2006, 250 pp.

- Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Trad. Soledad Loaeza. México, Editorial ERA, 1985, 138 pp.
- _____. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. 5ª. Reimp. Trad. Juan José Ultrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 2019, 770 pp.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México. Editorial ERA, 2016, 243 pp.
- Gobierno de México. *Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024*. México, Diario Oficial de la Federación, 19 de julio, 2019.
- Guardino, Peter. *El tiempo de la libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*. México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Honorable Congreso del Estado de Oaxaca, 2009.
- Krotz, Esteban (coord.). *El estudio de la cultura política en México. Perspectivas disciplinarias y actores políticos*. México, Conaculta-CIESAS, 1996, 446 pp.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 511 pp.
- Lipschutz, Alejandro. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago de Chile, Editora Austral, 1963.
- Monsiváis, Carlos. “La ofensiva ideológica de la derecha”, en Pablo González Casanova y Enrique Florescano (coords.), México, hoy. México, Siglo XXI Editores, 1981, 419 pp.
- _____. “¡¡¡Gol!!! Somos el desmadre”, en *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México, Editorial ERA, 1989, 306 pp.
- Navarrete, Federico. *México Racista. Una denuncia*. México, Grijalbo, 2018, 189 pp.
- _____. *Alfabeto del racismo mexicano*. México, Malpaso Ediciones, 2017, 186 pp.
- O’Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novo hispana. Monarquía o república*. México, Universidad Iberoamericana, 1974, 93 pp.

- _____. *México. El trauma de su historia*. México, Dirección General de Publicaciones UNAM, 1977, 188 pp.
- _____. *La invención de América*. México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Secretaría de Hacienda y Crédito Público. *Guía para la elaboración de programas derivados del Plan Nacional de Desarrollo 2019-2024*. México, Gobierno de México, septiembre, 2019, 60 pp.
- Servín Alejandro, Azalia. *El fenómeno del criollismo en la obra de Edmundo O’Gorman y Octavio Paz*. Tesis de maestría. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2010, 135 pp.
- Telles, Edward y Regina Martínez Casas (eds.). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. Trad. Fatna Lazcano. México, Fondo de Cultura Económica, 2019, 350 pp.
- Urías Horcasitas, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México, Tusquets Editores, 2007.

Hemerografía y cibergrafía

- Monsiváis, Carlos. *La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana*. https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_8-9_159-178.pdf
- O’Gorman, Edmundo. “Meditaciones sobre el criollismo”, en *Memorias de la Academia Mexicana*, tomo XXI. México, 1975. <http://www.academia.org.mx/sesiones-publicas/item/ceremonia-de-ingreso-de-don-edmundo-o-gorman>
- Romero, Jerónimo y M. A. Hernández Fuentes (2014). *Cultura Política a debate. Pasado y Presente*. México, Córima Books, UAM-Azcapotzalco. Libro electrónico.
- Sitio Horizontal. <https://horizontal.mx/>
- Tenorio Trillo, Mauricio. “Guatemala y México: del mestizaje a contrapelo”, *Revista Istor*, año 6, núm. 24, 2006, pp. 67-94.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa. “Calidades, castas y razas en el México virreinal. El uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios Iberoamericanos*, vol. 44, núm. 3, pp. 435-466.

Apuntes sobre representaciones de la otredad, representaciones de la diferencia

Silvia Pappe*

INTRODUCCIÓN

Los debates actuales en torno a las identidades se vinculan necesariamente con otredad y diferencia. Diálogo, tensión o confrontación son algunas de las maneras en que se vive, se experimenta y se mantiene lo que se percibe como identidad propia frente a otras. Sin embargo, no podemos observar ni la propia identidad ni las de otros si no es a partir de representaciones y autorrepresentaciones, determinadas temporalmente por aspectos culturales, sociales, históricas e ideológicas.

Dado que estos aspectos no se basan solo en la memoria, sino también en situaciones inmediatas, los debates más profundos sobre otredad, alteridad y diferencia tienen su origen en la conciencia de una doble temporalidad: múltiples y diversas experiencias actuales, y sus respectivas raíces tanto históricas como emocionales. Esa tensión ha adquirido una enorme importancia en los espacios públicos, la memoria, los usos de la historia pública, y lo que actualmente se manifiesta como su politización, aspectos todos que se vinculan, aunque no siempre explícitamente, con proyecciones hacia un futuro pensado muchas veces como

* Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

inmediato, con la expectativa de que se corrijan las confrontaciones del pasado y se imponga la justicia.

En el presente ensayo observaré algunos de los aspectos de fondo de la problemática actual. Así habrá que indagar hasta qué grado los vínculos tendidos directamente entre experiencias actuales y representaciones del pasado se deben a determinadas preocupaciones de las sociedades del presente, es decir, a las percepciones presentistas que predominan.¹

El incremento de experiencias individuales de marginación o de hechos violentos que rápidamente se convierten en símbolo de conflictos identitarios históricos y que perduran en la memoria sociocultural, es un síntoma. Podemos observar cómo un suceso como el asesinato de George Floyd a manos de policías blancos no solo es representativo de la sociedad norteamericana actual, sino del conjunto de las sociedades occidentales y de *la* historia (que desde luego no existe como historia única).

Por un lado, ello conduce a revisiones críticas de la historia y la memoria públicas, a re-evaluaciones de representaciones del pasado y las visiones del mundo que las sostienen; por el otro lado lleva, en un extremo opuesto, a obviar las distancias históricas y asumir las representaciones del pasado como realidades inmediatas, comparables con la propia experiencia y asumidas como tal.

La distancia entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa² se compacta en la inmediatez de la actualidad, la distancia histórica se debilita e incluso puede colapsar. Un ámbito que me interesa específicamente es la extensión de estas tensiones hacia representaciones elaboradas desde el arte y la literatura, campos que no podré abordar sin considerar las modalidades

¹ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2007; Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993. Otros autores han problematizado el presente como “espacio” amplio, como por ejemplo Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

² Koselleck, *Futuro pasado...*, *op. cit.*

político-ideológicas que marcan una parte sustancial de los debates y conflictos identitarios.

La compactación de la distancia histórica en el presentismo solo refiere a *una* posible explicación de las diversas opciones con las que contamos para reflexionar en torno a las experiencias de otredad y diferencia. Otra tiene que ver con las distinciones que condicionan las posibilidades mismas de interpretar y explicar las experiencias del pasado y que buscan opciones de integrar narrativas que obedezcan a diversos usos de estos pasados en los presentes respectivos.

Cada presente es, necesariamente, un punto de partida desde el que se explican el o los pasados, en función de los usos que se hacen de ellos. Tanto las explicaciones como los usos tienen un sentido colectivo, muchas veces institucional, y con frecuencia obedeciendo o complaciendo los espacios de poder. Las reflexiones teóricas en torno a la escritura de la historia³ nos recuerdan, sin embargo, que la compactación de tiempos y experiencias históricas en nuestro presente no es lo mismo que un presente que se asume como punto de observación de esos tiempos y experiencias históricas.

La brevedad de este ensayo no le hace justicia ni lejanamente a la diversidad de la problemática; no obstante, espero que sirva para concientizarse acerca de lo delicado que es ubicarnos desde la historiografía en el entorno de debates que abarcan tanto situaciones político-sociales del presente, experiencias del pasado, muchas de ellas silenciadas, y un conjunto de perspectivas y conocimientos históricos elaborados en distintos momentos. Es en este sentido que propongo (me propongo) contrastar la creciente complejidad del análisis de las representaciones de la otredad, distinguiendo entre aquellas que forman parte de la cultura y el

³ Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993; Jörn Rüsen, “La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias sociales”, en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/ Universidad Iberoamericana, 2000.

arte, y las que tienen un claro trasfondo sociopolítico e ideológico. Esa distinción es, desde luego, un artificio analítico que, no obstante, considero necesario en el marco de este ensayo.

En el caso de lo que llamaré representaciones simbólicas (estoy pensando, por ejemplo, en representaciones escénicas, extendiendo éstas hacia representaciones culturales de todo tipo de lenguajes, textualidades, materialidades y virtualidades) han surgido fuertes críticas por parte de grupos sociales comprometidos con experiencias actuales, que extrapolan toda representación, independientemente de su función, hacia la representación de un “otro real”, es decir, con vínculos con la realidad. En consecuencia, se pierde frecuentemente de vista que el “otro simbólico”, si bien no excluye estos vínculos, no se limita a ellos. Las representaciones estéticas han sido alcanzadas por los debates identitarios de una manera radical. Si bien la preocupación en torno a la que gira este ensayo sigue siendo la representación en los ámbitos de la cultura y, más específicamente, del arte; y si bien no se trata de un conflicto entre arte y política, es necesario desarrollar la reflexión en una vía doble. Por un lado, las representaciones artístico-culturales de la otredad y la diferencia; y por el otro lado, la importancia que juegan en ellas las políticas de la memoria (pública) en relación con las críticas hechas a las representaciones, sean éstas artísticas, culturales o históricas.

Cada presente ajusta y reescribe sus historias, actualiza las funciones de éstas, responde al poder y a colectivos socioculturales con memorias y necesidades propias. Una pregunta vieja es si esa reescritura puede o debe llegar a la erradicación o la censura de las representaciones que muestran conflictos, tensiones y situaciones no resueltas. Para el caso del arte, el que las representaciones sean “correctas” o “incorrectas” vuelve a abrir no solo la reiterada discusión sobre la verdad de la historia, sino también la duda acerca de quiénes tienen derecho de decidir, en cada presente, qué memorias se deben de mantener y representar, y cuáles se deben de excluir, ocultar, quitar de la mirada pública, independientemente de su valor histórico, cultural y estético

—un valor que ni en el arte ni en la literatura se limita a intereses y expresiones sociales o políticos.

Para estos “Apuntes sobre representaciones de la otredad, representaciones de la diferencia” opté por una estructura que pasa de las posibilidades del arte a la identidad y de allí a la otredad en el tiempo, siguiendo con una reflexión en torno a la observación del otro desde el futuro del pasado, para concluir con el caso específico que nos permite observar cómo se transfiere la identidad de “otro” a “la otredad” como tal: el caso de las representaciones de *Otelo* de Shakespeare. Los epígrafes al inicio de cada uno de los cinco apartados provienen de autores muy distintos, pero también muy distantes entre sí. Les atribuyo, en un gesto personal, lo que las y los lectores podrán entender como orientación simbólica: desde la literatura con Dürrenmatt y Borges, pasando por la teoría de la historia con Rüsen y Koselleck, hacia la pregunta qué representa una figura (transfigurada) como Otelo.

DÜRRENMATT O LO REAL Y LO POSIBLE

Lo posible es casi infinito, mientras que lo real es estrictamente delimitado, dado que solo una de todas las posibilidades se puede volver realidad. Lo real es apenas un caso específico de lo posible, y por lo tanto se le puede pensar siempre de manera distinta.

Friedrich Dürrenmatt

Este ensayo tiene como punto de partida puestas en escena de obras de teatro y de óperas que han sido objeto de críticas y protestas en diversas partes del mundo. En el contexto de la defensa de las mujeres, *#MeToo*, *black lives matter*, el postcolonialismo, un uso correcto del lenguaje, diversos movimientos exigen una revisión del pasado histórico a partir de acciones en el presente. Entre muy diversas demandas de justicia y de reparación, el boicot contra varias puestas en escena de *Otelo* de Shakespeare, en especial en torno a las representaciones tradicionales de la

figura de Otelo, el moro de Venecia, me parecía sintomático. Las acciones han ido rápidamente en aumento: se han retirado del mercado películas y obras literarias; se han suspendido conciertos y mesas redondas; en Estados Unidos y Europa, profesoras y profesores de educación superior han sido suspendidos. La libertad de expresión y la libertad de cátedra han sido restringidas por la coerción en función de características y comportamientos identitarios, al no permitir ningún tipo de apropiación. Se han dado casos en los que no se tolera, por ejemplo, que una profesora de piel blanca tome partido por colegas afroamericanas, o que un hombre apoye a una colega mujer, dado que no podrían comprender lo que se experimenta vivir como afroamericano o como mujer. Identidad como derecho de origen. Solo en reuniones masivas como marchas de protesta se pueden mezclar, de pronto, distintos grupos para expresar solidaridad con minorías.⁴

A diferencia de las narrativas históricas, las representaciones artísticas ofrecen múltiples opciones de ser experimentadas, leídas y comprendidas; muestran, y eso es parte de su función, situaciones irresueltas, conflictos, diferencias, alternativas, experiencias de lo que es distinto, proyecciones de lo posible, abstracciones; representan, asimismo, formas de establecer relaciones, incluso a futuro. Esa es una de las dos hipótesis de las que parto en este ensayo. La otra, no menos importante, es el supuesto de que la experiencia actual de injusticias identitarias no necesariamente se mueve en el mismo registro que el análisis crítico de las experiencias del pasado, y que los registros que permiten representar de manera creíble ambas, la vivencia y su análisis crítico, no coinciden en los espacios públicos —aunque sí, de pronto, sus

⁴ El término de *minoría* parece estar cambiando también: ocasionalmente se trata de grupos numéricamente minoritarios; en otros contextos hablamos de marginación o exclusión, o de las condiciones para acceder, por ejemplo, a estudios, trabajos bien remunerados, a bienes culturales, etc. —es decir, minorías en situaciones complejas de pobreza que en muchos países o regiones rápidamente las convierte en partes mayoritarias de la población. Esa discusión, sin embargo, se tendría que trabajar desde un enfoque distinto al de este texto.

respectivos exponentes. Eso nos pone ante un panorama de debates identitarios en campos tan disímiles como son los espacios públicos, muchas veces políticos o ideologizados; los análisis críticos en torno a la memoria, la historia, la cultura, el arte, y las expresiones históricas, culturales y artísticas mismas.

Lo que genera tensión aquí no es la confrontación entre razonamiento y emoción, sino distintas racionalidades y formas de argumentar, a partir de experiencias que asumen pasados, memorias y representaciones diversas en las que el poder juega un papel preponderante, pero no más que la ética, las identidades e identificaciones, y un vital sentido de promesas incumplidas de justicia. Son estas características en las que estoy pensando como elementos fundamentales del arte de distintas épocas y culturas que no deben ser ni censuradas ni erradicadas, aunque desde luego pueden ser intervenidas en el marco de las prácticas estéticas. Lo incómodo provoca reflexión, justo porque se distingue de las experiencias cotidianas o porque resalta lo perturbador e inaceptable de muchas de estas experiencias.⁵

Recientemente ha surgido también la pregunta si el público (y no hablo del público infantil) debe ser advertido de eventuales conflictos contenidos en una obra literaria, una presentación de teatro, una exposición de pintura, una película. Considerar que este tipo de advertencias sean necesarias tiene dos aristas: coloca a los diversos públicos en un estado de inmadurez e incapacidad crítica; en una situación que requiere que se le induzca hacia una determinada dirección en cuanto al sentido, el significado, la interpretación “correctas”; y, de inmediato, que algo como una

⁵ Una larga tradición cultural nos lleva a interpretar representaciones artísticas en un determinado marco de referencia. Como toda representación, nunca es una copia de lo real. Estoy convencida de que en el caso de interpretar una obra de arte en este sentido, no solo desvirtuaría el arte sino que lo limitaría demasiado a experiencias inmediatas. Aun en casos como el realismo decimonónico o cualquier otra corriente figurativa en la pintura, o el costumbrismo en la literatura, representaciones de teatro o de la ópera, las interpretaciones van siempre más allá de posibles equivalencias con la realidad.

interpretación correcta (y por lo tanto única) existe. Con ello, no solo la capacidad provocadora y crítica del arte queda eliminada, sino también su carácter latente de sentidos múltiples.

En paralelo, la historia de la historia pública revela lo problemático que fue y sigue siendo la introducción de historias de grupos minoritarios, memorias múltiples y usos diversos del pasado, es decir, una historiografía mucho más diversa y a la vez crítica. Un número considerable de estas historias son producidas o avaladas por integrantes de grupos minoritarios y no occidentales. Quizás por ello no deja de llamar la atención que, independientemente de esta historiografía crítica, surjan ahora intervenciones y protestas tanto frente al pasado como frente a las representaciones culturales y artísticas que defienden sus visiones históricas y memorísticas no como parte de conjuntos y mundos diversos, sino como únicas válidas. Esa reacción puede ser consecuencia de la multiplicidad historiográfica junto con la necesidad de contar con certezas sin contradicciones. Eso, en sí, ya es una limitante; la extensión de este posicionamiento a la cultura no solo es una pérdida, sino también un impedimento para establecer diálogos interculturales.

Aparte de las dos hipótesis mencionadas, debo exponer brevemente tres nociones intimamente relacionadas que son esenciales para mis reflexiones en tanto difiero, mediante ellas, de la ideologización identitaria actual: *representación*, *temporalidad* y *relación*. Lo que caracteriza este conjunto son los múltiples y diversos significados de cada una de las nociones, y los cambiantes puntos de contacto, es decir, las posibilidades de entretenerse. La representación (hacer presente algo) juega un papel fundamental en los contextos más diversos, cumpliendo continuamente con funciones que no se pueden separar del todo. Sin intención de profundizar, mencionaré algunas.

Un aspecto inicial, indispensable, es la representación de una relación, de una distinción, sin la que no podemos hablar de identidad, otredad y diferencia. Eso empieza con el lenguaje: “yo” no significa nada si no existe también un “tú”, ella/él, nosotros,

ustedes, ellas/ellos; incluso en lenguajes abstractos, un número, por ejemplo 2, no tiene ningún posible significado si no supiéramos también de la existencia de 1, 3 y los demás. La identidad y el valor, en el lenguaje, tienen sentido, significan algo, a partir de la diferencia. Este carácter referencial basado en la diferencia explica que la palabra no es, nunca, la cosa misma, ni es igual a ella.⁶ Lo mismo sucede con todas las representaciones. El mapa que representa un espacio, un territorio, una ciudad sirve para la orientación; muestra, a la vez, que entre el territorio y el mapa (entre realidad material y representación material) existe una diferencia insuperable que se complica si consideramos que tanto mediante el uso del espacio como de la manera de representarlo en un mapa se expresan determinadas prácticas culturales. Un asunto completamente distinto es la representación como uno de los fundamentos del Estado moderno; quien representa (desde los representantes hasta las instituciones correspondientes) lo hace en nombre de un colectivo que le otorga, justamente, esta función que es institucionalmente reglamentada a la vez que requiere, idealmente, de criterio propio. En toda sociedad moderna, hablar y actuar en nombre de un colectivo o una idea se ha convertido en parte de la cultura política.

En todos los casos, la representación hace presente una realidad que sin ella no podría ser observada y procesada, no obstante que, sin excepción, toda representación es siempre diferente a lo representado. En términos abstractos muestra un proceso cognitivo que tiene las mismas bases que el lenguaje:

Ningún idioma en el mundo enumera todos los géneros, cada que se menciona a un grupo heterogéneo de personas. Eso sería demasiado complicado para el lenguaje cotidiano y demasiado engorroso para la poesía. Los lenguajes no necesitan eso, porque lo dicho no es igual a lo implícito. Los lenguajes, precisa el lingüista Olav Hackstein, ‘tienden a ser sistemas de comunicación ahorrativos’ que se caracterizan por lo que se sobreentiende:

⁶ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

todo oyente comprende lo que se quiere decir, aun cuando no se diga de manera unívoca y explícita.⁷

Cualquier proceso, y los cognitivos no son excepción, requiere de diversas temporalidades –la segunda noción que quiero circunscribir brevemente–. Aparte de calendarios y relojes, las representaciones más conocidas de temporalidades son, posiblemente, memoria e historia, en forma de relatos que remiten a experiencias tanto vividas como imaginadas, tanto propias como ajenas, tanto transmitidas como asimiladas o rechazadas; a ello debemos agregar experiencias que no son más que posibilidad, expectativa, utopía. También estas representaciones temporales (representaciones de experiencias en el tiempo) son distintas de los hechos y procesos del pasado, distintas de las experiencias de las que dan cuenta, y desde luego distintas de las expectativas. No olvidemos, sin embargo, lo que afirma Alfonso Mendiola: “Para el giro historiográfico, el pasado y los modelos de inteligibilidad solo son posibles como la ‘unidad de una diferencia’, esto es, uno no existe sin los otros.”⁸

Lo que marca la temporalidad es el carácter procesal de las representaciones, las transformaciones de valores, las historias efectuales, la intervención de experiencias y expectativas distintas a las originales que dieron lugar a la elaboración de representaciones históricas y memorísticas –en una palabra: historicidad. Desde hace tiempo se habla de la presencia simultánea de lo asincrónico; posiblemente, a ello habrá que agregar la noción de una especie de pluritemporalidad que se observa en las políticas de memoria y de las que se tiene conciencia, crecientemente, en las narrativas históricas.

⁷ Navid Kermani, “Mann, Frau, völlig egal”, *Die Zeit*, 2022. [<https://www.zeit.de/2022/02/generischen-maskulinum-sprache-geschlecht-gleichberechtigung>] (consultado el 4 de enero de 2022).

⁸ Alfonso Mendiola, “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentación y/o narrativa?”, *Historia y Grafía*, núm. 24, 2005, p. 115.

La tercera noción que resulta de lo anterior es relación: toda representación es, aparte de temporal, relacional: establece vínculos, señala diferencias: *es*, en su origen, diferencia y hace presentes los aspectos que integran esa diferencia en sus procesos temporales y cognitivos. La base de toda identidad es una diferencia, requiere de contrastes, otredades, siempre a partir de uno mismo, de la autoobservación. Eso inicia con el proceso de maduración de los niños que aprenden a diferenciarse de sus padres y a comprenderse como individuos, y sigue con la socialización de todo ser humano —algo obvio—. Muchas de las relaciones sociales y culturales así como de las tensiones y los conflictos tienen su punto de origen en la valoración y contraposición de las respectivas diferencias y sus representaciones, transformadas en intereses y posicionamientos de poder. Quiero retomar, sin embargo, una noción de relación que se entienda como algo dinámico, algo que no se resuelve a favor de un lado u otro —Walter Benjamin hablaría de dialéctica en suspenso.⁹

BORGES O LA IDENTIDAD

Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros...

Jorge Luis Borges

Borges resume, en unas cuantas líneas, una contradicción fundamental de la identidad: el que cada quien (cada cosa) pretende ser y permanecer una y la misma siempre; y el que uno es lo que es, en función de otros y de experiencias ajenas recibidas, asumidas, rechazadas, ignoradas.

⁹ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt aM, Edition suhrkamp, 1983, V-1, p. 55.

Tradicionalmente, colectivos abstractos como nación, raza, religión o clase ofrecían posibilidades de identificación frente a quienes eran distintos, significaban una amenaza o eran considerados enemigos: un marco amplio para ubicar a “los otros”. La desestructuración de esos “contenedores” de identidad, de esos referentes generales, conllevan la pérdida parcial de otras estructuras; las más mínimas diferencias, ante la ausencia de un marco referencial claro, hace aparecer a los otros como amenaza. Incluso amenazas del pasado vuelven a ser percibidas como tales, pese a que las condiciones actuales son distintas.

Nación, religión y estructuras sociales se basan en nociones de comunidad, instituciones, leyes, reglas, poder; ante su fragmentación y desestructuración en momentos en los que la mayoría de los grandes problemas de la humanidad dejaron de ser nacionales o que podían ser resueltos aparentemente desde la fe en el poder de fuerzas superiores, todo eso se vuelve frágil. Esta fragilidad invalida parcialmente las opciones identitarias, éstas se transforman, y no pocas veces se simplifican y se fundamentalizan. A ello parecen dar pie aquellas identidades colectivas cuyo origen no es institucional, sino “natural”: en primer lugar, raza y género (pongo “natural” entre comillas, dado que los significados y valores adscritos a esas identidades colectivas no son naturales sino social y culturalmente asignados).

Un fenómeno que se observa con frecuencia es que grupos inicialmente minoritarios (en relación con las identidades construidas para naciones enteras) u oprimidos (dadas las estructuras de poder político, económico, religioso) dejan de actuar al interior de estas grandes identidades y se relacionan con otras minorías, más allá de las fronteras políticas que de por sí se han debilitado al integrarse en entidades mayores. Esos conjuntos de minorías generan un tipo de referentes que ya no requieren de las condiciones de posibilidad de las situaciones locales, y ocasionalmente se vuelven a tal grado generalizados que se presentan y se representan en forma de oposiciones y diferencias sin mayores matices: blanco-afrodescendiente/colonizado, hombre-mujer/LGBTQIA+,

pobres-ricos, defensores del medio ambiente-destructores del planeta. Generalizando aún más: víctimas-perpetradores y sus respectivos descendientes.

Quizás sea a partir de la última distinción, víctimas y perpetradores, que se visibilice el establecimiento de los principales valores asignados a cada identidad y al derecho de actuar en función de esta identidad específica frente a otras. El primer tipo de distinciones permite, en su caso obliga indistintamente a cada individuo contar con una identidad distinta a cualquiera otra; el segundo tipo, por su parte, implica necesariamente ser o no ser culpable, ser o no ser responsable. En esta división entre víctimas y perpetradores (y sus respectivos herederos y sucesores), las identidades, adscritas por naturaleza, conllevan valores éticos categóricos y, desde el punto de vista de las víctimas y de quienes las apoyan, inapelables.

Se ha discutido largamente que la identidad es una construcción, no algo que se adquiere por nacimiento. Esa construcción suele tomarse como algo real; pero desde el momento en que puede ser un papel que se asume, se representa, se interpreta, que puede ser incluso *fake*, no está lejos la posibilidad de que sea percibida por otros como apropiación indebida y, por lo tanto, como violencia ejercida contra quienes tienen, por “naturaleza” y por “derecho”, esta identidad.

En este punto se presentan diferencias que nos interpelan de manera contradictoria. Es el caso de identidades raciales y la diferencia blanco-afrodescendiente/colonizado; en la actualidad política, ni la construcción ni el *fake* ni el papel, al parecer, forman parte de lo aceptable: identidades que no sean las visibles pueden caer bajo sospecha e incluso ser condenadas. Y es el caso de la diferencia hombre-mujer/LGBTQIA+, en la que son las instituciones tradicionales (religiosas, en primer lugar) las que insisten en la diferencia biológica (“natural”) como única aceptable, mientras que los grupos LGBTQIA+ reclaman el derecho a la diferencia, al cambio de la identidad biológica, al género vivido como auténtico, propio, verdadero. Quizás este doble ejemplo

muestra hasta qué grado las identidades siguen siendo resultado de una construcción social que debe ser aceptada no solo por el grupo afectado, sino por la sociedad en un sentido amplio, incluyendo las instituciones que se han vuelto frágiles.

Vuelvo al presente y la compactación de la distancia entre experiencia y expectativa: somos alcanzadas, como sociedades, por espacios de experiencia en las que la identidad se reducía a lo biológico (raza, color de piel, género), con comportamientos identitarios regulados por estructuras de poder y por leyes cuya violación era sancionada. La expansión del presente se caracteriza por una tensión distinta: por un lado, rasgos biológicos como raza o color de piel no deben ser apropiados por quienes no pertenecen al mismo grupo; y por el otro predomina el derecho de asumir, individualmente, la identidad con la que cada quien se siente conforme, como en el caso del género. No deja de llamar la atención esa tensión entre el derecho a la identidad propia que está en peligro de ser usurpada, y el derecho a escoger una identidad propia. Preguntamos, con Borges, por el reconocimiento de uno en rasgos del otro...

RÜSEN O LAS OTREDADES EN LAS DINÁMICAS DEL TIEMPO

[...] las ciencias de la historia como disciplina especializada: la concepción de la historia definible como ámbito de experiencia con un procedimiento cognitivo particular que establece una calidad temporal y la cientificidad del pensamiento histórico.

Jörn Rüsen

Antes de retomar la discusión en torno a las puestas en escena de *Otelo*, lo desarrollado hasta ahora de manera simplificada me ha de servir para reflexionar un poco más acerca de la importancia de la otredad en la construcción de las identidades y la tensión entre experiencia y acciones de protesta actuales. Toda identidad, repito, se construye en un sentido amplio en relación con otredades, es decir, mediante diferenciaciones.

Observar al otro para verse a sí mismo es parte de los fundamentos no solo de la experiencia, sino de la transformación de ésta en una visión del mundo que se ajusta continuamente al presente. Al enterarse de que el mundo es más amplio de lo que la religión, la ciencia, la experiencia y el imaginario daban cuenta, los autoproclamados descubridores pretenden integrar en sus categorías preexistentes a quienes transformarían su visión del mundo: ¿con o sin alma?, ¿herejes o paganos?, ¿aptos o no para la esclavitud?, ¿dueños o no de su destino?, ¿salvajes o civilizados?

En momentos en los que la vivencia no parece encontrar cabida en lo conocido, no hay que olvidar lo que creen ver los conquistadores del Nuevo Mundo: seres que conocen hasta entonces de la mitología y la literatura. De las respuestas no solo dependerán la identidad del otro, no solo la estabilidad de la propia visión del mundo, sino la verdad divina, la grandeza del Imperio, la estabilización del conocimiento científico, la identidad propia, el futuro mismo. Pero el otro, el que es “descubierto” y conquistado, también tiene identidad, tiene cultura, tiene historia, tiene conocimiento, observa y se enfrenta a quien llega, como a un otro: ¿ser mítico, divinidad, humano, guerrero, ser desconocido? De la misma manera, de las respuestas dependerá la visión del mundo, la fuerza de los dioses, la certeza de las creencias, la posibilidad de futuro. Uno y otro observan, identifican a partir de su propia experiencia al otro, ajustan su mundo. Pero solo aquellas respuestas que tienen el poder detrás de sí se transformarán en narrativa histórica hegemónica: la occidental. También ésta conocerá debates internos, entre los mundos hispanos y los anglosajones, entre los católicos y los de la reformation, entre distintas visiones de la modernidad, distintas potencias navales... Lo que se ve desplazado por las historias hegemónicas permanecerá, latente, en memorias locales.

El ejemplo, desde luego, no es así de simple: para nadie, la idea de un “otro” es desconocida; diferenciaciones sociales, étnicas, religiosas, de poder y de dominio, estructuras económicas, explotación formaban parte de la historia, la política, la economía de las culturas y las sociedades de ambos lados del Atlántico,

y se vivía, experimentaba, transmitía de distintas maneras en los mundos previos a la conquista. Lo novedoso es la sorpresa, lo inesperado, el encuentro con un “otro” que no formaba parte del mundo conocido, y las relaciones que se construirán, en términos de identidades y otredades, a partir de allí.

Una vez decidido el lugar de los otros en vista de las creencias y los intereses de los conquistadores, la mayor parte de estas preguntas ya no se plantearían —quizás con excepción de distintos momentos de descolonización e independencia, y aun allí, solo parcialmente. Uno de los debates más profundos, y que alcanza incluso la filosofía de la época, es el que refiere Susan Buck-Morss: la disputa acerca de si los esclavos haitianos podían reclamar su independencia, basándose en los argumentos de la Revolución francesa, si desde el punto de vista europeo no eran personas, sino propiedad.¹⁰

Pero volvamos a la observación y la diferencia (la diferenciación, mejor dicho) como procesos en el tiempo. Descubridores, exploradores, científicos, botánicos, astrónomos, coleccionistas... observadores todos que enfocan la mirada, ubican, valoran, clasifican, vuelven a valorar.¹¹ Elaboran representaciones de lo que ven, tipifican y asignan valores, y establecen las condiciones de posibilidad de una mirada específica, ésta que se fija en detalles, distingue y organiza. La mirada es poder que parte de un determinado tipo de conocimiento: lo que se busca y se encuentra, lo que se espera, lo que tiene valor, lo que se puede integrar en lo existente, lo que transforma conjuntos previamente conocidos. Si la observación es un acto, la mirada establecida se puede transformar fácilmente en norma y fijar el dominio sobre lo observado: objetiviza (convierte en objeto). Y, dadas las relaciones de poder, la mirada también puede obligar a que se acepte su

¹⁰ Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.

¹¹ Martin Fuchs, “Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz”, en *Identitäten, Erinnerung, Geschichte, Identität 3*, Frankfurt aM, Suhrkamp Taschenbuch, 1998.

normatividad, sus clasificaciones, sus taxonomías. No está lejos la imposición de determinadas visiones del mundo, como muestran las representaciones del espacio.¹²

Bajo observación estamos todos. Saber quienes somos y observar a los demás, a los otros, tomar decisiones acerca de posibles interacciones, es parte fundamental de las prácticas sociales cotidianas. Sin el estudio de los otros (de su construcción, su representación, su valoración) no es posible pensar en integración social.¹³ Una revisión historiográfica daría pie a un análisis acerca de quiénes son, cómo se les construye y cómo, en un ejercicio reflexivo y autorreflexivo, se les estudia —actividades todas que parten de diversos colectivos: comunidades disciplinarias, grupos sociales, grupos de poder o marginados, mayorías igual que minorías; colectivos que, desde luego, también tendrían que ser analizados al diferenciarse de esos otros, (re)afirmando sus propias identidades, sus características culturales, políticas, sociales.

Estos análisis implicarían, a su vez, a un hipotético observador que, sin contar con un punto de observación externo, se ve a sí mismo en relación tanto con unos como con otros y, claro está, consigo mismo. Este hipotético observador es una abstracción que tendría que ser observado por alguien más; con lo que sí contamos es con el acto de autoobservación, como observación de segundo orden: nos observamos a nosotros mismos en el momento de estar observando. Una acción que requiere no solo de conciencia, sino también de una visión crítica acerca de las condiciones, las posibilidades y los alcances de toda observación.¹⁴

¹² Por solo mencionar dos ejemplos: la perspectiva occidental renacentista se impondrá a la representación indígena basada en los cuatro puntos cardinales; asimismo, el Meridiano 0 ubicado en Greenwich, entre muchas otras acciones, ordena el globo terráqueo desde Europa occidental.

¹³ Incluso sociedades que en ciertas épocas vivían de manera completamente aisladas, había un otro (el mundo animal, divinidades, antepasados) que permitía integrar el mundo social propio.

¹⁴ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: La observación de observaciones del pasado”, *Historia y Geografía*, núm. 15, 2000; Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2001.

La visión crítica y autocrítica en las investigaciones científico-sociales en torno a la otredad incursiona en el campo de las representaciones, es más, depende de éstas: cómo es representado “el otro”, por quiénes, con qué intenciones y, sobre todo, mediante qué criterios —criterios cuya validez es cuestionada insistentemente desde diversas experiencias, motivaciones y justificaciones... Hablamos de dimensiones que demandan un alto grado de autoobservación y que implican, además de aspectos culturales, sociales, políticos e ideológicos históricamente constituidos, también otros, críticos, autocríticos y, en especial, éticos.¹⁵ La pretensión de que todas estas características que hacen la distinción del otro garanticen una cierta “objetividad”, una visión que estuviera libre de prejuicios y valores externos impuestos es, en el mejor de los casos, retórica. Los prejuicios, lo sabemos de Gadamer, son fundamentales para cualquier observación y la capacidad de incluir sus resultados en una estructura conocida.

Lo más importante de la autoobservación y la observación de segundo orden, desde mi punto de vista, es que no solo enfoca al otro, sino también a uno mismo; establece una relación que, si bien no es entre iguales, por lo menos da cuenta de sus respectivas condiciones de posibilidad. En lugar de representar y clasificar al otro, tratándolo como objeto de observación, coloca en primer lugar una diferencia relacional entre observador y observado, entre identidad y otredad, entre reconocer y excluir. Toda diferencia significa la posibilidad de una relación; la representación de esta diferencia es, en sí, la manifestación de una relación. Observación y autoobservación, podríamos afirmar, constituyen la posibilidad misma de problematizar la experiencia de lo diferente. Creo que uno de los problemas insuficientemente

¹⁵ Cómo entender “ética” en este contexto es un problema “resuelto” frecuentemente de manera pragmática: o bien se habla de objetividad (como tal, no existe en las ciencias sociales que son, siempre, interpretativas); o bien se interpreta, en la actualidad, como corrección política -y esa fácilmente se convierte en dogma.

analizados en los debates actuales es el desconocimiento de la importancia de estas relaciones representadas desde la observación de segundo grado.

Lo que no es posible ver en uno mismo, con frecuencia sí se puede observar, y observar de manera crítica y autocrítica, en las diferencias con el otro. Y, hay que decirlo: solo eso, solo la diferencia, solo lo que no es igual, produce sentido, llega a significar algo —bajo la condición, repito, de que se tomen en cuenta observación crítica y autocrítica a la vez; de que se observe la manera de observar, y que ésta se centre en la diferencia.

KOSSELLECK O ¿CUÁLES FUTUROS DE CUÁLES PASADOS? (LA REPRESENTACIÓN DEL OTRO OBSERVADO)

Y con esto llego a mi tesis: la experiencia y la expectativa son dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro. Las categorías son adecuadas para intentar descubrir el tiempo histórico también en el campo de la investigación empírica, pues enriquecidas en su contenido, dirigen las unidades concretas de acción en la ejecución del movimiento social o político.

Reinhart Koselleck

Identidad y otredad no se corresponden uno a uno; ninguna identidad es unívoca y todas cuentan con más de una otredad; generar oposiciones como las mencionadas inicialmente no responde, pues, ni a una supuesta realidad, ni a sus representaciones. Se trata, como hemos visto, de construcciones dinámicas a partir de diferencias arraigadas en experiencias, memorias, tradiciones. Los otros son otros de uno, son otros históricos, son otros de muchos.

Los estudios científico-sociales en torno a la memoria han dado lugar a que se recojan y coloquen en espacios contemporáneos las experiencias de grupos excluidos largamente; adicionalmente a ello, así la exigencia de nuestro presente sociopolítico,

estas memorias deben ser consideradas en sus propios futuros con una voz auténtica, inconfundible. Coincidentemente con la desaparición de los llamados grandes relatos, se observa el surgimiento de múltiples pasados que representan las experiencias de grupos marginados o excluidos; estas representaciones del pasado difieren de la historia pública dominante que es criticada e invalidada por servir los intereses exclusivos de ciertos grupos de poder que, pese a lo que parezca, no siempre son los mismos.

En vista del silencio impuesto, estas narrativas reclaman para sí valores además de históricos, éticos. Y es en el nombre de la justicia, histórica y actual, que se exige la corrección de toda historiografía considerada dominante, excluyente, falsa (lo que a su vez equipara la ética a la verdad). A lo largo de los últimos 50 años, eso debe incluir no solo justicia histórica, sino reparación; las víctimas más conocidas son, en América Latina, los ejecutados y los desaparecidos en los años de las dictaduras y de la guerra sucia; los medios para hacerlos presentes: los memoriales, los archivos de resistencia; las condiciones de posibilidad para intentar lograr justicia: comisiones de verdad, políticas de memoria.

En muchos de los movimientos sociales no solo se trata de que los ajustes reconozcan experiencias hasta ahora invisibles en la historiografía y el espacio público, sino que además se desmiente la visión del poder. Más que ajustes, la reescritura exigiría así la inversión del lugar que ocupan, en una nueva y corregida historia pública, víctimas y perpetradores, y que se señala a éstos últimos como tales. El reclamo político por justicia en la actualidad se extiende, en este sentido, hacia pasados históricos no solo recientes, sino cada vez más lejanos. Entre las nuevas narrativas, combativas, y las viejas que deben ajustarse en un afán de lo políticamente correcto, interfieren y pesan experiencias y memorias culturales de largo e incalculable alcance en las que podrán considerarse otredades distintas a las del poder actual. Es de esperarse que la multiplicidad de las diferencias, las referencialidades identitarias, volverán a la discusión.

Lo señalado acerca de la representación de diferencias, el cambio de las representaciones en torno al pasado y la memoria de diversos grupos sociales actuales no alteran, desde luego, las experiencias históricas ni su historia efectual sino, en todo caso, lo que toda representación muestra: los procesos cognitivos acerca de aquellas experiencias. El conjunto de memorias y relatos históricos que representen los pasados de los más diversos grupos siguiendo sus propias necesidades no debería ya presentar un problema cognitivo como muestra el ejemplo de lo estudiado en torno a la modernidad, bajo el concepto de *multiple modernities*. Y, no obstante, debemos reflexionar una y otra vez en torno a una gran diferencia: el concepto de las modernidades múltiples no excluye la modernidad tal como se experimentó y se piensa desde la modernidad occidental (se me permitirá la generalización), ni se impide a estudiosos occidentales analizar otras modernidades, distintas de la propia.

Quienes representan experiencias tanto del presente como del pasado parecen estar obligados, ahora, a “tener” el *derecho* a una determinada identidad para hablar en nombre de esta identidad y dar cuenta de ella y sus necesidades. Eso que se está convirtiendo en muchos casos en una norma, excluye a quienes no cuentan con este derecho. Nos confronta con la complejidad de que cada experiencia individual en el presente parece poder retomar la experiencia histórica de un colectivo, y que en cada caso se puede o se debe evaluar si el individuo que pretende identificarse con este vínculo entre presente y pasado, tiene el derecho de hablar en nombre de este colectivo. Para el individuo, la identidad colectiva toma rasgos de normatividad.

Es en este precario equilibrio donde la cultura o, más exacto, representaciones artísticas y literarias desempeñan un papel fundamental, ya que se caracterizan, más que cualquier otra, por la ausencia de verdades unívocas y, en consecuencia, por la posibilidad de significados múltiples, y por espectadores y observadores con la libertad de colocarse en distintos y cambiantes lugares. Lo que se ve y se observa, lo que se estructura, organiza

y valora es, a grandes rasgos, el mundo que se puede conocer, experimentar, en el que es posible vivir —pero también el que amenaza, que encierra peligros cuando es diferente de lo que se domina, se conoce, a lo que se es. El otro, los otros, lo diferente son amenaza, poder; pero no hay que olvidar que en medio de estas constelaciones radica la posibilidad de comunicación, interacción y conocimiento.

Lo que mencionaré a continuación tiende a la obviedad; hay momentos, sin embargo, en los que lo obvio deja de serlo —inesperadamente, si pensamos en los procesos de reflexión a lo largo de los que lo novedoso poco a poco se convierte en algo evidente, mas difícilmente a la inversa, a menos que logremos cambiar el enfoque, la perspectiva de la observación de segundo orden.

Las representaciones de las mezclas raciales, tal como se observan en las pinturas del periodo llamado colonial de la Nueva España, son un artificio que muestra las clasificaciones, diferenciaciones, tipificaciones de la sociedad mediante rasgos físicos, vestimenta, actitudes, y una terminología que identifican a quienes surgen de las mezclas raciales. A estas representaciones pictóricas corresponden debates en torno a cómo son las personas: tipificaciones, valoraciones, los lugares sociales a los que pertenecen. Las mezclas tipificadas resaltan las diferencias; el cuadro de cada grupo separa este de los demás. Es una creación cultural, relacionada con los debates, las políticas, la organización y las delimitaciones de una sociedad nueva que lucha por el poder.

OTELLO O LA TRANSFERENCIA DE LA OTREDAD

If we were to try a provisional definition: history is the form in which a culture becomes conscious of its past.

Johan Huizinga

¿En qué momento surgen, entonces, las asimilaciones de representaciones culturales a vivencias y percepciones? ¿A qué

conducen? ¿A qué se debe que espectadores críticos, activos en movimientos sociales, ante una puesta en escena contemporánea de *Otelo*, reducen tanto a los personajes como a los actores y actrices, a sus rasgos físicos? ¿Hasta qué grado, marginación, exclusión, poder, traición, engaño son intercambiables en sus aspectos históricos, efectuales y artísticos? Preguntas como éstas se inscriben en el marco de la producción del arte desde una ausencia que exige presencia: obras literarias escritas en el pasado que nos muestran experiencias y memorias socioculturales diversas, representaciones que atraviesan épocas y culturas y que son reinterpretadas en cada presente de nuevo.

Pero la cultura, la representación como creación literaria y artística, tienen una característica especial: permiten contrastar la experiencia de lo real con “algo” distinto: una creación simbólica. Esta, la creación, no se puede limitar, restringir, corregir, adecuar ni a lo político ni a la coyuntura. Se puede, se debe (re)interpretar en los distintos presentes, pero sin restricción a lo inmediato. Lo político, si bien es fundamental en la vida de una sociedad, siempre es mucho más limitada que expresiones y representaciones artísticas que deben poder mostrar lo que es diferente, lo que es posible, las tensiones y los conflictos irresueltos, lo que fue y podrá ser, quizás, posiblemente...

El boicot y el rechazo a diversas puestas en escena de *Otelo*, tanto la obra de teatro de Shakespeare como la ópera de Verdi y otros, muestran que, tal como se representa al “otro racial”, los personajes corren peligro de ser reducidos a su color de piel y a aquellas experiencias históricas en la que “los blancos” esclavizan y explotan a “los negros”. La representación cultural y artística deja de inscribirse en tradiciones estéticas para entrar en una etapa de politización.

Pensemos, ante el panorama de las protestas, en la dificultad de representar al moro Otelo, con las implicaciones de lo que el personaje simboliza en distintos momentos, épocas históricas, sociedades y culturas, y de quien representa, como actor, esta figura, cuando palabras como “negro” y “moro” se han vuelto

indecibles. El fenómeno, expresión de experiencias que pertenecen a distintos órdenes y ámbitos, obliga a la reflexión en varios sentidos. Toda tradición estética está sujeta a renovaciones, replanteamientos y reiteradas rupturas: la actualización de los elementos visuales como escenografía o vestuario, la reubicación de la trama narrativa en contextos actuales, son solo dos de las soluciones frecuentes que buscan la experimentación visual y estética, formas novedosas de presentar conflictos históricos y clásicos, y la adaptación a los intereses de nuevos públicos. Incluso variaciones de una obra, un final distinto, un *plot* replanteado, son experimentos que, según el público asistente, resultan o no válidos. Lo que importa, desde el punto de vista de las puestas en escena, no es, sin embargo, la aprobación del público, sino la búsqueda estética. Pero hay un aspecto que es la esencia misma del teatro y la ópera: la representación de un personaje por un actor: la representación de una persona por otra. Los rasgos físicos que para la obra son relevantes, quedan a cargo del maquillaje, la vestimenta, la iluminación y, desde luego, la actuación...

Cuando la actualización, modernización o renovación escénica y de contenido no resultan de un interés estético, sino que de la exigencia de grupos que cuestionan la posibilidad misma de la puesta en escena de una obra porque consideran que su contenido no responde a las expectativas, criterios o necesidades políticas e ideológicas de un debate político del presente; o cuando los rasgos físicos del actor no responden a los del personaje y por ello se le pretende impedir jugar el papel correspondiente, la situación cambia.

El caso de *Otelo* me parece revelador: quienes en su boicot a la puesta en escena de la obra colocan en primer plano los rasgos raciales, el color de la piel, no solo confunden el teatro con la realidad; desconocen también los planteamientos de la obra en su conjunto y el potencial de su reinterpretación a siglos de su creación.

Una de las fuentes (históricas) en las que Shakespeare basa la trama de *Otelo* es la guerra de los venecianos en contra de los

turcos en Chipre; en esta guerra participa el general veneciano Cristofalo Moro con sus tropas. En la obra de Shakespeare, el general no solo prefiere como lugarteniente a Casio por encima de Yago, sino que además se casa con la mujer de la que Yago está enamorado. En el marco político-histórico y bélico, nos encontramos con personajes de origen sumamente variado: venecianos, italianos del sur, españoles, turcos, chipriotas. Si bien el principal drama parte de las rivalidades personales, el apellido de Cristofalo Moro le da oportunidad a Shakespeare a introducir otra serie de conflictos de su propia época: Moro se convierte en “Otelo el moro de Venecia” (así el título completo de la obra), dejando abierto si se trata de un moro del norte de África, un personaje moreno del sur de Italia, de Venecia, un descendiente de los moros de España (otredades todas que en las protestas recientes no aparecen siquiera mencionadas...). En la época de Shakespeare aún se recuerda la expulsión de los musulmanes de España; están muy presentes los planes de expulsar a los habitantes negros de Londres y, como si fuera poco, el matrimonio interracial entre hombre africano y mujer blanca es sumamente mal visto.

Tendríamos, con esta transformación de Cristofalo Moro en Otelo el moro de Venecia todos los aspectos racistas que se le reclaman hoy en día a tantos autores —si no fuera porque Shakespeare invierte los valores: Otelo el moro es un héroe— el traidor es Yago, el hombre blanco: es quien engaña, quien acusa falsamente, quien le pone una trampa a Otelo, lo hace cometer un asesinato, lo vuelve a traicionar... Shakespeare lleva la inversión aun más lejos: el aspecto exterior del personaje no es un espejo o reflejo de su interior, de su carácter, como tantas veces se afirmaba en el marco de la esclavitud y del colonialismo. Otelo, el general, el que se casó pese a las circunstancias con la mujer que ama, es inseguro y se deja manipular por quien es, en la jerarquía militar, inferior a él. Si nos centráramos en la simple oposición, Otelo el moro sería el bueno, y Yago el blanco, el malo. La relación

víctima-perpetrador se invierte. ¿Por qué, entonces, boicotear la obra justo en nuestro presente?

Ante todo ello, una pregunta que surge sin duda es: ¿contra qué se protesta? ¿La inclusión del moro Otelo en la obra? ¿La representación del moro por un actor o cantante blanco (en la ópera con máscara o con rasgos raciales)? ¿La presencia del moro en una sociedad blanca que se asume como situación histórica de dominación, marginación, exclusión? ¿El racismo en general? ¿La falta de conciencia y de justicia histórica ante cualquiera de las situaciones mencionadas?

En la actualidad nos encontramos, de pronto, ante otra inversión: en el teatro que por definición vive de la actuación, es decir, de la representación de un personaje por un actor, diversos grupos de protesta exigen que se borre esta otredad en un doble sentido: como tal, el moro no debe ser un personaje negro, no debe ser representado con características raciales. En otras protestas contra el racismo y el colonialismo, se exige que cualquier personaje afrodescendiente o perteneciente a un grupo que en algún momento había sido colonizado, solo debe ser representado por alguien de su mismo origen; con la finalidad de evitar que alguien se apropie indebidamente de la identidad de un “otro”, se exige autenticidad. Nuevamente se confunde al personaje con el actor que lo representa. Si en la cultura los personajes solo pueden ser representados por quienes son iguales a ellos, se pierden la comunicación, el intercambio, el reconocimiento mutuo, la reflexión en torno a la otredad. Consecuencia de esta falsa representación (cada quien se representa a sí mismo) es la pérdida del significado simbólico.

Las inversiones de valores en la obra de Shakespeare negarían todo ello; en este sentido, las protestas únicamente tendrían sentido si la presencia del moro Otelo se ubicara en un marco general de racismo por su mera presencia en una obra escrita por un autor inglés blanco. Aferrarse a unos rasgos y excluir todos los demás se contrapone a lo que la crítica literaria ha trabajado desde hace mucho: que Shakespeare tuvo mucho cuidado en no

fijar demasiado los significados de los rasgos raciales de Otelio (norafricano, italiano, español), al contrario: la transformación del general Moro en Otelio el moro ofrece una concentración de conflictos dramáticos. Dadas las inversiones de los valores que el teatro permite, aleja la obra y sus puestas en escena de un sentido único del racismo y resalta las tradiciones estéticas y las posibilidades de adaptación que amplían la gama de significados.

Aparte de la esencia del teatro, se pierde lo que es, en la obra de Shakespeare, el fondo de la doble tragedia que inició con una especie de utopía: el matrimonio entre un hombre de color con una mujer blanca. Ante las intrigas, este hombre reacciona de la manera más antigua, se deja cegar por los celos y termina asesinando a la mujer que ama. Tragedia del hombre que destruye su propia utopía, el carácter dramático de la obra misma.

La observación de la otredad no solo implica la observación de quienes construyen, analizan y representan esta otredad (en nuestro caso en el teatro), sino también de un observador capaz de ver a ambos, con plena conciencia de que su lugar de observación forma parte de las relaciones que se establecen entre uno y otro. El público sabe que presencia una obra de teatro y no relaciones sociales reales, es decir, el público tiene claridad acerca de las diferencias entre representaciones de “lo real” y de “lo simbólico”, tiene claridad de que su situación como espectador forma parte de una realidad que le permite presenciar una obra de teatro que a su vez representa un mundo simbólico. Las representaciones de estos dos mundos no se encuentran en los mismos ámbitos.

La pregunta acerca de quiénes tienen o asumen el derecho de representar a otros, en la política moderna se resolvió de la siguiente manera: lo que sostiene la representación es la igualdad, independientemente de raza, género, religión, nivel económico, nivel educativo, etc. La teoría política ha procurado excluir justamente estas diferencias en el derecho, aunque persistan en la realidad social. A esta realidad social se deben las protestas y luchas sociales. La pregunta por la corrección política es, a fin de cuentas, también la pregunta acerca de quiénes tienen, asumen

y otorgan el derecho de hablar del pasado, de plantear determinadas visiones, memorias, una narrativa histórica sobre aspectos de un pasado invisible. Y es la pregunta por el o los papeles que deben y pueden desempeñar los estudios históricos, las memorias, las narrativas, las experiencias... ¿cómo eliminar las injusticias manteniendo formas de diferenciación que permiten construir y reconstruir las identidades de cada grupo, la que responde a las experiencias y memorias de cada quien? El problema es complejo.

Me pregunto si el campo de lo simbólico, del arte ofrece elementos para la reflexión: allí donde se trata, específicamente, de mostrar los conflictos, las relaciones entre diferencias, las tensiones, de mostrar al otro, duplicando identidades, alterando e invirtiendo papeles y valores. La radicalización de la crítica política e ideológica que lleva al boicot del arte, como se ve con el ejemplo de *Otelo*, puede arrasar inesperadamente con la otredad como diferencia simbólica que juega este papel fundamental en la construcción y representación de posibilidades alternas de identidad, de relación, de diferenciaciones.

HACIA UN CIERRE PROVISIONAL

Abrirse a la reflexión en torno al espacio de un sinfín de otredades y diferencias es, en sí, una propuesta meramente retórica, ya que de hecho no existe un espacio que no se caracterice por las otredades y diferencias que en él existen, se relacionan y se representan. No obstante, falta conciencia en torno a la historicidad de las relaciones en este espacio común. En este breve ensayo pretendo reflexionar en torno a las posibles representaciones de las diferencias, las relaciones, la temporalidad de lo otro, dejando lugar a las contradicciones que surgen de la reinterpretación del pasado en función de los intereses del presente. Muchos de los juicios resultantes del presente se contraponen a la conciencia histórica y la historicidad de ésta. Una idea, apenas, está detrás de lo anterior: ¿podemos hablar de historia efectual cuando ob-

servamos cómo se responsabiliza al presente de los hechos del pasado y se acusa a quienes son considerados los herederos de los perpetradores de hechos del pasado?

La justicia y la reparación exigida a los ámbitos políticos aun en el arte conducen a acciones próximas a la prohibición, la negación, la censura y la autocensura, al olvido obligado –justo aquello que se pretende evitar. Es otra forma de desaparición de un “otro” que orilla el arte a la autorreferencialidad, al encierro en sí misma, a la imposibilidad de seguir observando diferencias, aun y sobre todo las que puedan resultar incómodas. Ausencias y olvidos en las que se ven envueltas, a los que se ven obligadas culturas y sociedades desde su propio interior; ausencias y olvidos que anulan determinadas diferencias y por lo mismo ciertas características de la propia identidad múltiple; ausencias y olvidos de las que seguirán presentes huellas y huecos. La propuesta que siempre es reclamo, de llenar estas ausencias, estos huecos, con los olvidados, los marginados, los ausentes del pasado, genera nuevas diferencias, nuevas relaciones identitarias. Y por extraño y políticamente indeseado que suene, huecos y ausencias continúan con la fuerza de una presencia que se sigue percibiendo por quienes parecen ser excluidos.

Lo políticamente correcto se basa en valores del presente. Valores que juzgan y enjuician. Este no es el papel ni de la historia (que es conocimiento, valoración, conciencia) ni del arte. Historia y arte (cultura en un sentido amplio) permiten repensar, reinterpretar, reescribir, ampliar, replantear el conocimiento, la manera de comprenderse en la sociedad, de observar su complejidad; su papel no es proporcionar narrativas unívocas, ni representar los hechos y procesos del pasado de una manera que solo refleje un único y válido punto de vista. En este sentido, la acusación a historias públicas que solo muestran la posición del poder, es no solo válida sino necesaria. Pero el remedio, la solución no puede ser la cancelación de ciertas visiones del pasado aunque eso se haya hecho una y otra vez, aunque se siga haciendo. El costo es demasiado alto. Olvido y negación no significa cancelación, como

bien muestra la recuperación de grandes cantidades y puntos de vista de experiencias que habían quedado fuera de las narrativas históricas, al margen de la historia y la memoria públicas.

La imposibilidad de lo unívoco de toda representación se manifiesta en las relaciones entre observación y autoobservación que conducen hacia procesos cognitivos. El conocimiento trabaja a partir de, con, en función de representaciones, nunca sin ellas. Que el conocimiento cambie no quiere decir que las representaciones previas se tengan que desechar, prohibir, destruir, desaparecer. El conocimiento mismo es parte de la producción cultural, social; es parte de la historia de una sociedad ya que se trata, precisamente, de procesos en los que intervienen, desde luego, políticas de la memoria. Pero en cuanto estas políticas se encaminan hacia la cancelación, truncan la memoria. La memoria tiene la capacidad de acomodar críticamente el pasado y sus efectos en nuestros presentes, múltiples, diferenciados y de una enorme complejidad.

No hay duda: la cultura, el arte tienen significados políticos —pero no se reducen a ellos, al contrario, los rebasan. Transformaciones políticas, sociales y artísticas van estrechamente relacionadas, pero ni dependen causalmente unas de otras, ni se pueden excluir o prohibir parcialmente. Si se excluyen —el conocimiento histórico lo muestra— hay consecuencias que van mucho más allá de una corrección de determinadas representaciones. Nos enfrentaríamos (¿nos enfrentaremos?) a una especie de apartheid socio-cultural, de ceguera sistémica: la ausencia, los olvidos obligados no mejoran el pasado aun cuando ajusten diversas narrativas históricas. Más bien fragmentan y vuelven parcialmente incomprensible el conocimiento sobre el pasado: el histórico igual que el político, el social igual que el artístico, estético, cultural.

Si bien reflexiono a lo largo del texto en torno a conceptos como representación, otredad, diferencia, relación, temporalidad, siempre hablo de fenómenos socioculturales concretos. El otro, los otros son personas, son grupos cuyos integrantes no

son, nunca, idénticos entre ellos. Se definen en un entorno determinado, frente, ante, dentro, al margen de, en comparación con, refiriéndose (in)directamente a quienes a partir de sus autodefiniciones se convierten en otros. Diferencia y distancia son la base de toda relación social.

La problemática es, en su conjunto, inasible; representaciones de identidades y otredades, la representación de la diferencia como parte de un proceso cognitivo, la transferencia de responsabilidades del pasado hacia el presente... ¿Por qué insistir? Este pequeño texto es, a fin de cuentas, apenas un posicionamiento personal acerca de lo múltiple y la diferencia, y en torno a la importancia del arte para comprender parcialmente la política, pero sobre todo, comprender posibilidades de que las cosas sean distintas, de que las relaciones y las transformaciones son parte de lo que somos. Son. De eso me fui dando cuenta conforme iba reflexionando, escribiendo.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk* (V-1 y V-2). Frankfurt aM, edition suhrkamp, 1983.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana (2.^a ed. con traducción revisada), 1993.
- Fuchs, Martin. “Erkenntnispraxis und die Repräsentation von Differenz”, en Aleida Assmann y Heidrun Frieze (coords.). *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3*. Frankfurt aM, Suhrkamp Taschenbuch, 1998.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Producción de presencia*, Trad. Aldo Mazzuchelli. México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad*. Trad. Norma Durán. México, Universidad Iberoamericana, 2007.

- Kermani, Navid. *Ungläubiges Staunen. Über das Christentum*. Munich, C. H. Beck (1ª ed. 2016), 2020. (Existe traducción al español: *Incrédulo asombro. Sobre el cristianismo*. Madrid, Editorial Trotta, 2018).
- _____. “Mann, Frau, völlig egal”, en *Die Zeit*, 4 de enero, 2022.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. Norberto Smilg. Barcelona, Paidós, 1993.
- Krause, Detlef. *Luhmann-Lexikon*, 3a. ed. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2001.
- Mendiola, Alfonso. “El giro historiográfico: La observación de observaciones del pasado”, *Historia y Grafía*, núm. 15, 2000.
- _____. “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentación y/o narrativa?”, *Historia y Grafía*, núm. 24, 2005.
- Pappe, Silvia, “Cuando ‘los otros’ se convierten en ‘nosotros’. Cómo identificarse con memorias transformadas”, en Marianne L. Wiesebron y Raymond Buve (coords.), *Crisis y problemas en el mundo atlántico. 1808-2008*, XV Congreso Internacional de AHILA, 2008. Publicado como memorias en línea, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI Editores, 1996.
- Rüsen, Jörn. “La escritura de la historia como problema teórico de las ciencias sociales”, en Silvia Pappe (coord.), *Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana*, Trad. Kermit McPherson. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco-Universidad Iberoamericana, 2000.
- _____. *Tiempo en ruptura*, Trad. Christian Sperling. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2014.

El tiempo histórico entre fantasma y sueño: afasias del archivo poscolonial

Mario Rufer*

La afasia es un desmembramiento, una dificultad para hablar; dificultad para generar un vocabulario que asocie palabras y conceptos apropiados a cosas apropiadas.

Ann Laura Stoler, *Duress: imperial durabilities in our times*

INTRODUCCIÓN

En la apertura del prólogo de la segunda edición de *La escritura de la historia*, Michel de Certeau (2006) evoca la alegoría pictórica de Jan Van der Straet (1619) nombrada “El explorador (A. Vespucci) ante la india llamada América”. En ella Amerigo Vespucci, “el descubridor”, está de pie, con coraza, y “lleva las armas del sentido”; mientras América, “mujer acostada”, es “presencia innominada de la diferencia ... Escena inaugural”. Acto seguido el historiador francés anota: “el conquistador va a *escribir* el cuerpo de la otra y trazar en él su propia *historia*. Va a hacer de ella el cuerpo historiado —el blasón— de sus trabajos y de sus fantasmas”. Y sentenciará: “lo que se esboza de esta manera es una colonización del cuerpo por el discurso del poder, *la escritura conquistadora*”.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

que va a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco (salvaje) donde escribirá el querer occidental”¹.

De Certeau, pensador de la sospecha, rastreador de las fugas y omisiones del texto histórico, establece así al inicio de su *Escritura*, el vínculo indeleble entre escribir la historia y conquistar un mundo: entre grafía y dominio, entre producción de un texto y soberanía sobre un territorio. Pero aclaremos: primero, no es cualquier territorio sino la alegoría sobre un cuerpo de mujer. Segundo, no es cualquier tierra simbolizada cuerpo femenino: es América. El cuerpo historiado inaugural será “América *latina*”. (*ibid.*, resaltado en original). Esta aclaración funciona casi como una advertencia, como una glosa en la obra. Es el único momento en el que el vínculo entre escritura, soberanía y cuerpo de mujer es tratado; y será el único espacio del libro —el que lo abre— en el que queda explícito el vínculo originario entre la escritura (moderna) de la historia y la Conquista de América.² Lo que me parece central aquí es la relación ex profeso borrada entre historia y conquista: entre el mecanismo de la escritura *de la historia* y una fórmula específica *de dominio sobre un territorio y sus sujetos*.

Para un pensador como De Certeau, la forma escritural de la historia es no solo una técnica ni una forma de registro del pasado, sino básicamente una “continuidad de Occidente como conciencia”.³ En la operación historiográfica la escritura tiene entonces una función de reconocimiento de lo ajeno: su diferencia con la oralidad —y sus múltiples manifestaciones performativas— estriba en anclar el sentido mediante una *extensión*: “el lenguaje

¹ Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2006.

² En los diferentes capítulos aparecerá el vínculo entre escritura y viaje, entre exploración de América y dominio (sobre todo en su conocido análisis de la obra del misionero Léry en Brasil). Pero la conexión entre la escritura de la historia como práctica textual y la Conquista de América como práctica de soberanía aparece explícita solo en el prólogo.

³ De Certeau, *La escritura de la historia*, *op. cit.*

oral espera, para hablar, que una escritura *lo recorra y sepa* lo que dice” (*ibid.*, cursivas nuestras).

Lo recorra y sepa: la extensión al saber es una extensión de dominio a través del reconocimiento. Este último concepto es clave: si exceptuamos las teorías de la subjetivación, la idea de reconocimiento tiene dos acepciones (que en realidad son la misma): la militar y la semiótica. Se reconoce un territorio cuando se avanza sobre él, cuando se lo domestica con los mojones, con el requerimiento o con la pirca. Se lo *trae* al mundo propio. Y se reconoce un signo cuando se lo *trae* al sentido, a la significación. La conciencia histórica de Occidente nacería entonces no tanto de un afán por registrar “lo que pasó” con veracidad y objetividad. La historia es homogénea, dirá de Certeau, porque “se desarrolla en la continuidad de las marcas dejadas por los procesos escriturísticos” (*Ibid.*): en esa labor de reconocimiento, avance, fijación y muerte (reconocer y escribir en la superficie del texto y del tiempo lineal para dejar atrás, *por siempre* atrás).⁴

Pero entonces, ¿qué pasa con las “otras formas” de concebir las experiencias temporales? Este texto aborda tres problemas centrales: en la primera parte se trabaja la relación genética de la

⁴ Sobre este punto hay un trabajo extenso en América Latina que permeó los debates de la crítica del “discurso colonial” pero menos la historiografía. En su obra temprana, Walter Mignolo explicaba que la teoría de la escritura heredada del Renacimiento y en plena expansión de conquista en América, no se preocupa necesariamente por una teoría de la representación del lenguaje y de la voz, sino por constituirse en instrumento de su *domesticación*, asociada al control del territorio. La escritura somete a la voz, le impone normatividad, la asocia a las reglas de la soberanía y de la política. En ese sentido, no habría ninguna relación de exterioridad entre la fuerza del castellano instituido como modo de dominio de la lengua y el ejercicio de soberanía sobre un territorio vencido. En sintonía con lo aquí expuesto, la preocupación temprana de Mignolo era dejar en claro dos cosas: la connivencia entre la institucionalización de la escritura del castellano y la acción violenta de conquista en América por un lado; y la insuficiencia tanto del concepto de literatura como del de discurso para dar cuenta de los intercambios signícos en la situación colonial amerindia. Walter Mignolo, *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*, Popayán, Universidad del Cauca, 2016, pp. 167-212.

historia con la soberanía y el dominio; la segunda aborda el rol consecuente de esa génesis en la configuración del tiempo histórico (vacío y homogéneo); la última parte trabaja las figuras de la anacronía, la fantasmagoría y el sueño como tropos que abren posibilidades de una imaginación histórica poscolonial.

HISTORIA Y AFASIA: CULTURA, TIEMPO Y PACIFICACIÓN

Parte nodal de la crítica poscolonial historiográfica centró sus esfuerzos en mostrar los mecanismos por los cuales el “sujeto teórico” de toda Historia sigue siendo el estado-nación con sus herencias coloniales (más allá de los esfuerzos por hacer historias “desde abajo”, comunitarias, etc.).⁵ Por sujeto teórico se entiende no el objeto empírico que se aborde (es obvio que no toda historia es historia de la nación o de los aparatos de estado) sino las mediaciones de toda historia por el complejo pedagógico-performativo del estado moderno: la organización de los archivos, la lógica del testimonio y la imposición del tiempo vectorial y episódico de la política secular. En su clásico estudio historiográfico, Prasenjit Duara llamará a la nación “el espacio silencioso de referencia” de toda historia.⁶ ¿Cómo interrogar hoy la relación entre archivo y secrecía, entre archivación y poder, entre archivo y Estado-nación y comunidad, entre archivo y prácticas de memoria, entre historia, archivo y ausencia? Y sobre todo ¿de qué adolece la imaginación histórica moderna para poder abordar estos temas?

⁵ Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa*, Madrid, Tusquets, 2008, pp. 57-80; Prasenjit Duara, *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on modern China*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; Saurabh Dube, *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Antoinette Burton, “Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation”, en *After the imperial turn. Thinking with and through the nation*, Durham, Duke University Press, 2003; Mario Rufer, *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*, México, El Colegio de México, 2010.

⁶ Duara, *op. cit.*, p. 33.

La historiadora Ann Stoler llama “afasia” a este síndrome del pensamiento histórico contemporáneo: “La afasia es una condición en la que la oclusión del conocimiento es a la vez un desmembramiento de las palabras desde los objetos a los que se refieren, una dificultad para los componentes semánticos y léxicos de los vocabularios, una pérdida de acceso que puede rayar en la disociación activa, una dificultad para comprender lo que se ve y lo que se habla”.⁷ Stoler no ahorra en señalamientos: los historiadores hemos desaprendido cómo nombrar lo que persiste en términos de prácticas imperiales, actitudes de saqueo territorial por sobre las soberanías vernáculos y formaciones de racialización que remiten a prácticas llanamente coloniales. Para Stoler el privilegio de la “especificidad”, el temor al anacronismo o la propuesta de lo “inédito” no son los atajos “científicos” de la historia, sino una muestra de la complicidad de la disciplina con los procedimientos imperial-modernos, y una muestra la dificultad de la historiografía contemporánea para nombrar la repetición y la actualización de lo que Derek Gregory en un estudio magistral sobre la intervención norteamericana en Medio Oriente llamó “el presente colonial”.⁸ Tanto para Stoler como para Gregory, nuestra forma de componer, contar y modular las historias adolecen de una dificultad para nombrar, para generar un vocabulario con imaginación conceptual que nos permita incorporar los tiempos superpuestos de la experiencia colonial en la nación, o de la soberanía imperial en la contemporaneidad, o del archivo como potencia de prueba y de ocultamiento a la vez.

Lo que nos falta, en definitiva, es imaginación categórica. Los conceptos, dice Stoler, “funcionan y trabajan en nosotros para autorizar algunas preguntas, para replantear qué interrogantes vale la pena hacer, y no menos importante, para excluir otros”.⁹

⁷ Ann Laura Stoler, *Duress: imperial durabilities in our times*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 122.

⁸ Derek Gregory, *The Colonial Present*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

⁹ Stoler, *op. cit.*, p. 173.

Los conceptos autorizados de la historia los conocemos bien, pero ¿cuáles son algunos de los elementos interdictos de la imaginación conceptual y de qué modo atravesarlos?

Me interesa aquí, particularmente, la forma en que las experiencias de narración temporal fueron escindidas disciplinar y jurídicamente entre “culturas del tiempo” e “Historia”, en movimientos de alta eficacia simbólica y rédito político. En primer lugar, diremos que las formas locales de registrar el pasado no solo fueron colonizadas, extirpadas o infravaloradas: fueron, prolijamente, relegadas al lugar de *documento de cultura*. Quiero decir: la colonización del imaginario temporal¹⁰ no se produjo solamente sustituyendo una mecánica por otra, una gramática cíclica o elíptica del tiempo pre-intrusión sobre una homogénea, teleológica y cristiana. La operación fue más sutil y se produjo habilitando un lenguaje formal: aquellas formas de imaginar los ciclos, la repetición o la elipsis como lógicas históricas fueron relegadas a “*cultura otra*”, un sistema diferenciado. Fue esta la operación epistémica más poderosa en términos de la instauración paulatina de la “colonialidad del poder”.¹¹ ¿Qué marcas de este proceso tenemos en la imaginación histórica contemporánea?

¹⁰ Serge Gruzinski trabaja con densidad empírica los procedimientos locales como esta colonización se implementa entre ambivalencias, apropiaciones y sincretismos. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

¹¹ Se trata de dar densidad a la premisa tempranamente elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, muchas veces usada a la ligera y sin justicia a su propia genealogía. Para Quijano era fundamental el trabajo sobre las occlusiones temporales: la persistencia de la colonia solo podía ser entendida como una estructuración mutante de poder que excedía al ámbito político del imperio o los virreynatos y a la periodización estricta del “período colonial”. La colonialidad del poder sería entonces una estructura trans-temporal de dominación que oculta básicamente dos acontecimientos: el origen bélico de esa estructura y el sustrato racializante que impuso. Véase Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Si esa labor comenzó con los conquistadores y frailes castellanos en aquella subsunción de un relato histórico por una evidencia de cultura,¹² si esa subsunción fue clave para apoyar una teoría de la soberanía que humanizara a los indígenas para al mismo tiempo ponerlos en el plano del error y de la diferencia, será la labor de los nacionalismos latinoamericanos la que refuerce aquella fórmula conquistadora y selle su carácter racista.¹³ Es aquí que salta la familiaridad de los mecanismos imperiales de Gran Bretaña o Francia con los de las élites criollas latinoamericanas que crearon las repúblicas en la negación de historicidad a sus otros (coloniales o nacionales) (Pratt, 2008; Añón y Rufer, 2018). Ese movimiento de repúblicas independientes haciendo mimesis con mecanismos coloniales no es contradictorio y significó el triunfo irrestricto del historicismo como filosofía de la historia mostrado por Chakrabarty (2000): la historia es secuencial, lineal y homogénea, ha sido ya mundanizada por el secularismo (con el apoyo ambivalente del mito nacional) y por ende es vectorial y unidireccional –hacia el progreso, la conformación política del estado moderno y la vehiculización del capitalismo.

¹² Walter Mignolo, *El lado más oscuro del Renacimiento*, *op. cit.*; Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres, Routledge, 1986.

¹³ Para México, investigaciones como las de Margarita Carbó (2006) y Alicia Castellanos (2005) muestran de qué manera la idea de eliminación del indio, si no aparecía como figura o como posibilidad política, sí aparecía como *deseo* en algunos intelectuales que escribían las historias, junto con un desprecio declarado sobre ciertos sujetos “inevitables” pero desechables por “peligrosos y anacrónicos” (se evidencia en la larga duración en el caso de Carbó y en los proyectos de nación del siglo xix en los casos de Castellanos). La historia era escrita con ese deseo soberano de fondo. A su vez, estos autores hacen un análisis de la apropiación de la figura de “derecho de guerra” de Francisco De Vitoria en los historiadores conservadores mexicanos como Alamán (y reapropiado también en el siglo xx por figuras como Esquivel y Vasconcelos). Muestran cómo una idea nunca explícita de historia era el vehículo de la expresión soberana con ese fundamento conquistador (y negador de historicidad) detrás.

En ese proceso, las élites criollas cumplieron un rol fundamental. Trabajaron meticulosamente la escisión entre historia y cultura hacia finales del siglo XIX y principios del XX, elevando a la *cultura* originaria como tradición, reliquia inocua, texto digno de ser emblema, pero negándole estatuto de historia. Más allá de que cada sintaxis nacional debe analizarse en su especificidad, es importante destacar el súbito salto por el cual los cuerpos conquistados de la colonia pasan a ser reliquias embellecidas de la nación,¹⁴ cultura “reconocida” y “rescatada”. Este paso debe analizarse como el doble retórico de la escritura de la historia: la conquista se volvió pasado puro, irrepetible. Y los conquistados tornáronse cuerpos embellecidos por el poder soberano de las élites criollas que los transformó en cultura, “belleza del muerto”¹⁵: vitrinas inocuas a las que les fue despojada su potencia de dominio, su fuerza legítima de contradicción, y les fue denegada una narrativa de experiencia histórica (subsumida en el relato nacional y sustraída en la ley positiva de la república). Digamos que la cultura ha sido, en ese movimiento, *pacificada*.

Reconocer esto habilitaría una relexión que creo necesaria y urgente sobre la actual relación tensa entre historia y cultura en clave poscolonial. Localizar en la cultura (más allá de la laxitud con la que ésta sea entendida) el sustrato de la diferencia y suspender allí el principio de existencia o forclusión de la soberanía implica la atención sobre un punto tangencial: la historia como relato legítimo del pasado histórico (que no es cualquier pasado). Es la expresión singular y ambivalente del tiempo de la soberanía. Esa es la expresión de las experiencias “otras” sobre el tiempo: formas “culturales alternativas”, expresiones de las “múltiples culturas” de la temporalidad: esto es, su arrojo a la antropologización en términos disciplinares. ¿Y la historia?

¹⁴ Mario Rufer, “La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales”, en *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*, México, UAM/ Itaca, 2016.

¹⁵ Michel De Certeau, “Nisard: La belleza del muerto”, en *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

¿Podemos seguir pensando que la noción de tiempo es neutral, como si fuera un “dato” del lienzo sobre el que se “escribe” la historia? ¿Que la separación entre historia y cultura es solo el signo que diferencia tiempo “histórico” de “otras formas” de experiencia? El síntoma poscolonial empieza por aquí, y quisiera centrarme en esto: vivimos en una proliferación de narrativas inertes sobre la pluriculturalidad. Repetimos esa marca pródiga. Pero justamente si hoy la cultura es un signo de gubernamentalidad de la nación pluricultural contemporánea, es fundamental que aparezca como una estampa pacificada, como una inocua belidad de relaciones sincrónicas sin atributos de temporalidad. Y para ello es clave que el discurso de gubernamentalidad instale una paradoja: la nación podrá ser multicultural, pero no multihistórica. Muchas culturas mientras no pongan en peligro a una historia única, amparada silenciosamente en el espacio de referencia nacional la retórica contemporánea del reconocimiento como hospitalidad *de estado*. Los estados nación *reconocen* otredades —omitiendo que en general las producen, y dejando sobreentendido que esas otredades funcionan en tanto *cultura*. Una hospitalidad que da cabida en un conjunto mayor (tácitamente comprendido).

El Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su enmienda incluida el 8 de agosto de 2001, comienza diciendo a la letra: “La Nación Mexicana es única e indivisible”, para agregar a continuación que “la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización...” (CPEUM, Art. 2). Si es única pero compuesta por una variedad de culturas, ¿en qué radica su unicidad?

Para entender este punto y la tesis sobre la extensión de la soberanía estatal en la medida en que se reconoce y se “capta” la diferencia, quisiera moverme por un momento al discurso judicial: y no es novedad que el complemento entre las políticas de identificación y las formas de definición de lo aceptable y de

lo punible dicen mucho sobre las modalidades *permitidas* de permanecer como población. El Código Federal de Procedimientos Penales de México prescribe, en su Artículo 220 Bis, lo siguiente:

Cuando el inculpaado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y *capte su diferencia cultural respecto a la cultura media nacional*. . . [énfasis mío]

La vigencia de ese estado tutelar que reconoce y otorga en la medida que capta y gobierna, queda explícita en la producción no solo de la diferencia, sino de una “cultura media” nacional que es el ojo observador, el punto cero sobre el cual no es posible adquirir un parámetro medible, no necesita definición, no tiene *cultura propia* porque es el sujeto *histórico* de la nación: ese sujeto es el que permanece intacto en contextos poscoloniales. Y ese sujeto, en tanto histórico-moderno, es el único legítimo en la producción de futuro, el único *garante* del destino nacional. Un sujeto medio que ha sido sustraído incluso de su marca fundante expresada en la propia definición: la racialización. Y qué paradójico: a “cultura media” hace historia. La cultura otra, “reconocida”, solo afirma la soberanía. Así, toda historia que no se proponga como espacio silencioso de referencia nacional será parte de la “pluralidad cultural”, pero no disputa el centro de la producción de historia como legitimidad narrativa en la comunidad imaginada.

MEMORIAS DE CONEXIÓN I: TIEMPO, REPETICIÓN Y ANACRONISMO EN LA INCISIÓN POSCOLONIAL

En *Futuro pasado*, Reinhart Koselleck planteó que “cronológicamente, toda experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad en el sentido de una elaboración aditiva del pasado. Antes bien, se puede comparar (...) con el ojo de cristal de una

lavadora, detrás del cual aparece de vez en cuando una pieza multicolor de toda la ropa que está contenida en la cuba.¹⁶ Más tarde, al final de su vida, el mismo Koselleck escribió sobre la necesidad de que la historia incorporara a la repetición no como una anomalía sino como un matiz del pensamiento histórico. La repetición, la heterotemporalidad, la actualización de tiempos diversos en el relato son parte de la experiencia histórica contemporánea pero estamos “afásicos” ante su contundencia: las arrojamos rápidamente al lugar de la cultura y desacreditamos la posibilidad de analizarlas “en tanto historia”.

Como en las estructuras lingüísticas, decía Koselleck, la historia necesita pensar la repetición como aquello que habilita la generación de transformaciones. No se trataba en absoluto de restaurar la idea de retorno o de ciclo, ni la noción de identidad de una sola experiencia cerrada, sino de pensar que “toda transformación efectiva, ya sea rápida, lenta o de largo plazo (para precisar las categorías de Braudel), permanece siempre ligada a la interacción variable de repetición y unicidad”.¹⁷ Cito estas dos referencias porque, por un lado, provienen de un pensador clásico sobre la disciplina histórica. Por otro, porque tempranamente advierten la necesidad de introducir una reflexión que re-examine la noción de tiempo secuencial y lineal como la única gramática poética y política sobre la relación entre tiempo, historia y *verdad*.

¿Por qué se torna impensable la repetición para la historia? La primera respuesta es simple: la historia no recoge la experiencia del tiempo, sino una organización objetiva del mismo. Pero esa respuesta, ya vimos, es parcial y no toma en cuenta que esa organización es contingente, centroeuropea, y hace mimesis con la consolidación de la experiencia política de la modernidad. También Giorgio Agamben señaló tempranamente la connivencia entre las nociones de proceso y progreso: las organizaciones

¹⁶ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 339-340.

¹⁷ Reinhart Koselleck, *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires, Hydra, 2010, p. 130.

textuales, grafemáticas de la historia que en tanto ponen al acontecimiento pasado en el lugar de alteridad y de lo irreversible, lo colocan también en el camino teleológico del vector.

Con el telón de fondo de la experiencia temporal lineal que organiza el relato del estado moderno y al mismo tiempo habilita las formaciones imperiales de ocupación y exterminio (que en América Latina tuvieron como ejecutantes más a las élites criollas de la nación que a la figura de un colono externo europeo), la noción de repetición adquiere particular relevancia. Gayatri Spivak¹⁸ expuso tempranamente que una lectura crítica del colonialismo y de sus diferentes marcas en el presente, implica comprender que aquél reedita y recompone los modos para nombrar la operación por la cual extiende sus formas de dominio.

La continuidad del colonialismo radicaría, justamente, en su «capacidad para presentarse como otra cosa».¹⁹ Otra cosa: alteridad con respecto al pasado.

Por supuesto, el mismo Koselleck señalaba una cautela necesaria: *la repetición solo existe en tanto diferencia*, en tanto estructura diferida que necesita poder inscribir un tiempo en el que su significación no se agote en la tríada pasado, presente y futuro. Lo interesante aquí, es el reclamo de que sea una escritura *histórica* la que pueda hablar de la repetición: no una que la arroje a “otras concepciones culturales” de la experiencia temporal (seguramente pre-modernas, inconsistentes, míticas), imitando así el gesto colonial. Tampoco una modalidad más de la memoria social (restándole potencia epistemológica). Se trata, más bien, de *inscribir a la repetición diferida como un significante temporal de la modernidad* y como un tropo para abordar la experiencia persistente de dominación colonial.

En este punto, la máxima de que no se repite el pasado tal cual fue, es tan importante como reconocer que el tiempo no es un vector ni un patrón universal, y que no es inmanente sino

¹⁸ Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal, 2009.

¹⁹ *Ibid.*, p. 107.

una herramienta simbólica y disputable de significación. En tanto tal, lo que se inscribe como repetición o actualización es esa intención significativa que el tiempo homogéneo con pretensiones universales se empeña por expulsar. Si la advocación de la historia que legitimó el imperio fue el tiempo lineal espacializado y su consecuente “todavía no modernos” para gran parte de los pueblos²⁰, la repetición en diferencia se yergue como una figura que permite imaginar la construcción operativa de las lógicas de dominación, tutelaje y diferenciación poblacional. Sabemos que en la base de la idea moderna de historia está presente la marca del proceso de civilización, del cosmopolitanismo y de la consecuente pacificación de poblaciones. Sin embargo, esa base oculta las iteraciones notables como se pacifica a poblaciones en la ley republicana, se las minoriza en estructuras jurídicas modernas, se las saquea actualizando sistemáticamente actos de conquista bajo ropajes de operaciones *de iure*, y sobre todo, se organiza el relato como si estas fueran modalidades *novedosas* de relaciones de poder nacionales.

¿Cómo dotar de densidad empírica estas figuras temporales? Cuando entramos en el terreno de la “diferencia cultural”, de las bellezas pacificadas que no son reconocidas como historia (por no secuenciales ni contar con archivo), vemos que la repetición, la continuidad y el “retorno del acontecimiento” se postulan frecuentemente. En otro texto²¹ abordé el pedido del Movimiento Indígena Argentino para la inclusión del genocidio de finales del siglo XIX como una “violencia desaparecedora” de larga duración que debía suturarse con las desapariciones de las últimas

²⁰ La Escuela de Estudios de Subalternidad de la India se preocupó específicamente por mostrar los procedimientos de escritura histórica que el imperio británico usó para producir una narrativa que vehiculizara la piedad civilizatoria de la invasión y la tutela. Procedimientos de selección documental, de secularización de las élites, de organización secuencial y progresiva entre el caos mítico de la política tradicional y la redención eugénico-higienista de la modernidad impuesta por el imperio. *Cfr.* Saurabh Dube, *Sujetos subalternos*, México, El Colegio de México, 2001.

²¹ Rufer, *La nación en escenas*, *op. cit.*

dictaduras de la década de 1970. Bajo señalamiento de cometer el pecado del anacronismo y en pos de la defensa de la “especificidad”, fue imposible que sus demandas se escucharan: los historiadores marcaron el límite (y fue, aquí sí, un límite público y político).²² Pero el movimiento indígena no reclamaba *la identidad* de los dos hechos (no pretendían asumir que las campañas “al desierto” de la década de 1870 y la Doctrina de la Seguridad Nacional que se impuso desde fines de la década de 1960 eran *el mismo* acontecimiento). Lo que requerían era desnudar una interdicción, mostrar un tabú: que la posibilidad de historiar la violencia necesita de una imaginación que salte por encima del tiempo homogéneo, que produzca conexiones impedidas, que impugne la secuencia para exhibir la iteración de aquella acción soberana de dominio que erigió un relato histórico cuyo rol central fue prohibir ese develamiento.²³ Mostrar, en definitiva, que la violencia contemporánea no era singular, no era excepcional, y que sus causas no podían ser comprendidas solamente dentro de la causalidad procesual: era una violencia que reeditaba asociaciones en los cuerpos, mecanismos de subyugación y estrategias de exterminio de tiempos diferidos.

Esta crítica está presente, por supuesto, en el seno de las Tesis sobre la Historia de Benjamin.²⁴ El filósofo insistió en que el trabajo de la historia crítica es volver sobre una memoria de la conexión y no de la continuidad, una memoria que sea capaz de

²² Materia de otro texto sería discutir la distinción entre especificidad, singularidad y excepcionalidad. Bajo el aspecto del tiempo lineal y del cambio constante, se corre el riesgo, como diría Peter Hulme, de que todo acontecimiento, “mirado muy de cerca”, resulte excepcional. Y ese es un problema no solo epistémico, sino político. Peter Hulme, “Postcolonial theory and the representation of culture in the Americas” en *Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008. Sobre el anacronismo como “pecado” de la historia véase Jacques Rancière, “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’inactuel*, núm. 6, 1996, pp. 53-68.

²³ Rufer, *La nación en escenas*, *op. cit.*, pp. 255-303.

²⁴ Walter Benjamin, “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos Interumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.

asociar aquello que fue impedido por la historia del capitalismo moderno. Su famoso dictum de leer la “historia a contrapelo” apunta menos a leerla *desde otros ojos*, que a imaginar una forma de concebir el tiempo de manera diferente. Si hay una razón por la cual las modulaciones de los imperialismos tienen, como dice Spivak, la facultad de presentarse siempre como “algo nuevo”, es justamente porque a través de la historia secuencial y de la noción de pasado irreversible, conjuran e impiden la legitimación de narrativas de conexión. Estas narrativas son necesariamente anacrónicas: permiten asociar aquello que hemos sido entrenados para disociar, para separar en la secuencia vectorial, para no reconocer como suturados por voluntades diferidas de poder.²⁵ También fue esta matriz la que le permitió a historiadores prominentes del imperialismo como Patrick Wolfe, concluir que la invasión colonial no es un acontecimiento (*event*) sino una estructura persistente, misma que metamorfosea sus avatares (las formas generalmente legales del saqueo, la tutela o el exterminio) en el Estado moderno.²⁶ Para comprenderlo históricamente, planteaba Wolfe, se impone re-imaginar la noción de temporalidad.²⁷

²⁵ La obra de Saurabh Dube sobre India es notoria en este punto, tratando de conectar las imaginaciones de la modernidad, las apreciaciones de la antropología histórica y el sello del imperio en las configuraciones de diferenciación y jerarquía que instalan las figuras de temporalidad. *Cfr.* Dube, *Stitches on time*, *op. cit.*.

²⁶ Patrick Wolfe, “Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Genocide”, en *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, New York, Berghahn Books, 2010.

²⁷ Lena Jayyusi llega a conclusiones similares sobre Palestina y las formulaciones de “repetición acumulativa” de la violencia colonial que interfiere en la percepción sincrónica y diacrónica de la temporalidad, y que excede los marcos temporales lineales para ser formulada históricamente. *Cfr.* Lena Jayyusi, “Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina”, en *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*, Buenos Aires, CLACSO-CANAAN, 2017.

Michael Taussig²⁸ estudió también de ese modo al pueblo huitoto y sus relaciones con el Estado moderno. Explicó que cuando los pueblos están sometidos a la conquista continua apelan a los muertos y a los espectros, a su retorno en los relatos. Pero no lo hacen reclamando una imaginación temporal pre-moderna y cíclica; una forma atávica incomprensible para nosotros. En absoluto: “los “fragmentos inconexos” que subsisten en ellos no son testimonio de la tenacidad de la tradición, como podría sostener el historicista. Son en cambio imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente.”²⁹ Para agregar luego que este tipo de apropiación del pasado es “anárquico y rebelde en su rechazo de la cronología y de la exactitud histórica” (*ibid.*).³⁰ El tiempo poscolonial, entre anacrónico y desobediente, apela a la restitución como figura de la memoria histórica y amerita ser problematizado por la disciplina.

Tomando como referencia desde Koselleck a Taussig y desde la filosofía de la historia alemana a la antropología simbólica, quisiera dejar en claro este punto: la experiencia del tiempo pos-

²⁸ Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, Bogotá, Norma, 1997.

²⁹ *Ibid.*, p. 442.

³⁰ El intelectual boliviano Javier Sanjinés también apela a esta noción cuando contrapone, como géneros, el ensayo a la historia. Rescata que solo se ha visto el ensayo en la epopeya fundadora latinoamericana (Sarmiento, Martí, etc.) y no a los que buscaron dotar de una imaginación narrativa que ponderara la memoria como ruina, como relato fragmentario que desafía la temporalidad racional, secular y vacía de la Historia. «Opuesta a [la] perspectiva historicista, el ensayo tal y como lo pienso debe necesariamente reinsertar la discontinuidad del pasado invisible en la larga duración de la historia. Como experiencia turbulenta del mundo empírico, el ensayo está hoy mejor preparado para lidiar con los problemas de comunidades activas, de comunidades “en movimiento”, que el gesto pretencioso de las épicas nacionales, las cuales, *al olvidar las experiencias asincrónicas del otro, tienden a homogeneizar y alinear todo*». Javier Sanjinés, *Embers of the past. Essays in times of decolonization*, Durham, Duke University Press, 2013, p. 21, énfasis mío.

colonial se sirve de narrativas que habilitan la heterogeneidad, la repetición y el anacronismo como formas legítimas de disputar la temporalidad en tanto política. La evidencia es contundente para mostrar que, como planteó tempranamente Louis Mink en su discusión con David Carr y Paul Ricoeur³¹, hay una disociación notable entre la experiencia de individuos y colectividades sobre el tiempo, y el tiempo de la historia como organización de relato. Es la experiencia moderna y poscolonial del tiempo la que no es vacía ni homogénea ni secuencial. En esa negación para asumir la parroquialidad de su noción de tiempo, en negarse a reconocer su inestable condición de episteme, la historia evidencia su articulación ideológica con la soberanía.

MEMORIAS DE CONEXIÓN II: SUEÑO Y FANTASMA EN LOS BORDES DEL ARCHIVO

De Certeau, a quien recurrimos al inicio de este texto, escribía que el archivo es un espacio-lugar de estrecha relación con la muerte (o al menos, con aquello que por definición está muriendo).³² Por su parte, a mediados de la década de 1990, Derrida recordaba que el archivo lidia tácitamente con la noción de origen, de original y sobre todo, con la idea del fantasma al que habría que exorcizar.³³ Achille Mbembe añadía más recientemente otra arista a la discusión: el archivo, justamente porque evoca aquello que no acaba de morir, lidia con los espectros y como tal, su presencia convoca al debate al mismo tiempo que escapa a la fijación.³⁴ Para Mbembe el archivo es la variable que, en la ecuación del poder instituido, desnuda su inestabilidad: la afirmación que instituye

³¹ Louise Mink, *Historical Understanding*, Ithaca, Cornell University Press, 1987, pp. 56-60.

³² De Certeau, *La escritura de la historia*, *op. cit.*, p. 84.

³³ Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta, 1997.

³⁴ Achille Mbembe, "The Power of the Archive and its Limits", en *Refiguring the Archive*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic, 2002, pp. 22-24.

al Estado mediante el control de su(s) secreto(s), es la misma que puede desbarrancarlo.

En esta parte del trabajo quiero adentrarme en algunos puntos sobre la imaginación limítrofe del archivo y el tiempo, a partir de algunas viñetas de campo de mi trabajo sobre museos comunitarios en México, específicamente allí donde me fueron referidos sueños y apariciones para enmendar “algo” de la historia conocida. Creo que lidiar con estos relatos puede ayudar a desplazar algo de lo que Stoler llama “afasia”, o Stuart Hall “operación bajo tachadura”³⁵ y nosotros en algún texto anterior “repetición diferida”³⁶ de alguna manera evidencian la falta en el discurso histórico, de un repertorio de imaginación precisa que pueda lidiar con las ausencias persistentes, con aquello que se resiste a ser documentado mediante la positividad de la huella³⁷, mediante los rastros que para la historia disciplina constituyen tradicionalmente la evidencia.

En el año 2013 estaba trabajando en San Pedro Atocpan, una localidad periférica de la Ciudad de México con algunos grupos que intentaban crear un archivo fotográfico de la comunidad. Yo venía conduciendo un trabajo de largo aliento sobre museos comunitarios, memorias locales y archivos propios. Sobre todo —y eso es interesante— eran mujeres las que participaban en Atocpan. Doña Juana, una de las vecinas que estaba entusiasmada con la creación de un archivo fotográfico de la comunidad y acomodaba y curaba las fotografías, me dijo en un momento lo siguiente:

¿Cuánto hace que les quitaron a los gachupines [españoles] las concesiones y nos entregaron las cédulas reales que nosotros

³⁵ Stuart Hall, ¿Cuándo fue lo poscolonial?, en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Bogotá, Universidad Simón Bolívar/ Instituto de Estudios Peruanos/ Universidad Javeriana, 2010.

³⁶ Mario Rufer, “El perpetuo conjuro. Tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia”, *Historia y Memoria*, núm. Especial, 2020.

³⁷ Mario Rufer, “El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”, en *(In)Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, Siglo XXI/ UAM, 2016.

tenemos todavía en el poder? El mismito Rey nos entregó las cédulas reales. [Que realmente conservan las cédulas reales de concesión todavía, del siglo XVIII]. Y ahora, ¿resulta que les quieren dar las concesiones del río a los gringos? No, si a nosotros nos quieren ver la cara con esto de dar y dar”.

Aquí la figura legal de la concesión (que une su modulación colonial con su acepción contemporánea) evidencia uno de los tantos ejes del despojo republicano, en sintonía con lo que Laura Nader y Ugo Mattei denominan “el carácter saqueador e ilegal del Estado de derecho”, que tiene un fundamento histórico estrictamente colonial camuflado en los artilugios legales de las ficciones contractualistas,³⁸ pero que es imposible de perseguir en el archivo dirá Nader, porque está conformado como origen para hacer desaparecer esa violencia, excepto en leves gestos, en trazos de alteración (y no en enunciados de afirmación): habría momentos entonces, en los que ciertas ciertos elementos del pasado no aparecen justamente como una forma del gesto que los suprime. Si recordamos la manera en que Michel de Certeau trabajó con la palabra de las posesas en el siglo XVII, De Certeau aducía que no le interesaba necesariamente la posesión como fenómeno, la posesión como un acontecimiento histórico, sino la posesión como un *gesto* en la archivación: un habla que está alterada porque en realidad impide su recibimiento en el discurso: no lo entiende el discurso médico, ni el jurídico, ni el religioso. Y el archivo, sobre todo con la oralidad y con la tradición “popular” –hoy quizás diríamos mejor, “subalterna”– funciona así: *espera que una escritura, una forma del saber, lo recorra y sepa lo que dice*, como anotábamos páginas atrás.

Cuando le pregunté a Juana por qué entonces además del museo no creaban un archivo comunitario, una forma de compilar lo que les interesa, las cédulas reales y las fotos, lo que a la comunidad es útil como ejercicio de memoria. Primero me miró

³⁸ Ugo Mattei y Laura Nader, *Saqueo. Cuando el estado de derecho es ilegal*, Lima, Palestra, 2013, pp. 23-44.

asombrada, y probablemente creyéndome muy inocente —o muy necio—, me dijo: “Oiga maestro. Si uno no puede hablar de las fotografías da igual que estén guardadas, igual no sabremos qué hacer con ellas. Es como con las ruinas: lo que está guardado es del gobierno”.

Y agregó:

Y, sí. Nos pidieron fotos para armar el archivo aquí, que si no teníamos papeles pos que mostráramos que de antes estamos, con las fotos. Yo les decía no pues qué foto, con qué nos iban a tomar las fotos a nosotros. Las de la cartilla nomás, la foto infantil, la del IFE de antes, la de mis abuelitos que siempre llevo conmigo, son mi tesoro. Con las cédulas [reales]. Otra foto no. Yo los traigo en sueños, eso sí. Uy de eso sí puedo contar, siempre están en los llanos altos y en la parte verde que ya es de las ladrilleras. Pero a quién le va a importar lo que uno sueña, verdad? O los aparecidos que merodean los campos y que asustan y quién sabe qué tanto. Siempre andan asustados los de las ladrilleras por los fantasmas. Yo no me meto. Ni que sí ni que no. Pero ... ¿fotos? No. Eso sí no.”

El sueño de Juana impugna la lógica estratégica de la escritura y sobre todo, su violencia. Ella no tiene papeles ni fotos para mostrar que vive en esas tierras desde hace generaciones, y que se mueve en ellas con su parentesco extendido entre las estaciones de la milpa y los movimientos propios que exige negociar con las empresas que avanzan y con el negocio inmobiliario que se impone. Una historia que se repite no solo en México sino en cualquier espacio poscolonial (neocolonial) cuya geografía imaginaria está constituida sobre poderes tutelares de poblaciones movibles, descartables a veces, prescindibles muchas otras. “Pero los traigo en sueños” dice Juana y se ríe afirmando el disparate de la comparación. Sueño y archivo. Y la acción de traccionar, de traer. No dice “sueño con ellos”. *Los traigo*, dice: los monto sobre el presente. Hay una larga tradición antropológica de trabajo sobre los sueños como una alteración a los textos regulares del origen y del tiempo homogéneo. Como ya dijimos, Taussig

trabajó de esa forma con los huitoto en Colombia por ejemplo: mostró por ejemplo, de qué modo los sueños y las imágenes oníricas traían las escenas de conquista para afirmar que el despojo “no había dejado de pasar”.

Pero los sueños no constituyen archivo, no son un material de trabajo para el historiador: no prueban, no hay diplomática posible con ellos (pensando en aquella ciencia auxiliar de la historia), son refractarios a la evidencia, al estatuto de veracidad. Pero qué pasa si somos capaces de mirar aquello que está fuera del texto y que sin embargo, se nota en él. Todo texto y fundamentalmente el histórico, está bordeado, acechado por fantasmas que lo modelan, por todo eso que está hecho fracasar y que sin embargo, impide que el texto se cancele.

En esto quisiera ser claro: no se trata de instituir las fantasmagorías contingentes o los sueños personales en “evidencia histórica”, una especie de escándalo sobre la veracidad y la epistemología. No creo que el campo disciplinar gane en densidad conceptual allí. Pero sí sostengo que en eso que llamamos “sociedades poscoloniales” (y todas sus variantes: sociedades de persistencia colonial, sociedades neocoloniales, etc.), la historiografía debe abrir un espacio para re-imaginar el gesto historicista. Hemos planteado la fuerza del archivo en tanto consignación y autoridad, en tanto parcialidad que hace emerger en la superficie del discurso solo una modulación específica del tiempo pasado; hemos podido sostener que ese mismo archivo es parte contundente de la extensión representacional de soberanía y como tal, es expresión positivada de los poderes instituidos *pero también* puede ser gesto de su fagocitación; y sobre todo, sabemos que la organización discursiva de la experiencia temporal de la historia disciplina es una (y solo una) de las muchas posibles en tanto régimen de historicidad.

¿No podrían pensarse los sueños de Juana como aquellos relatos no contenidos en el tiempo lineal de la historia y su probidad? Los fantasmas que asustan a los empresarios, a los que construyen las ladrilleras, ¿qué “dicen” de las historias no narra-

das en el archivo?. Recordemos que el tópico del fantasma está presente en toda historia nacional³⁹ y es parte constitutiva de la escritura de la historia: aquello que acecha el relato, que impide su domesticación y su cancelación absoluta.⁴⁰

Koselleck trabajó los sueños de los campos de concentración como fuentes para la historia. El contexto es completamente diferente, pero me interesa porque al discutir la porosa oposición entre *res factae* y *res fictae*, el autor alemán recurrió al sueño como práctica significativa que desafió la oposición entre poética e histórica anclada en el seno de la disciplina moderna occidental desde el siglo XVIII. A diferencia de su análisis sobre los sueños como el modo de “expresar” en las imágenes oníricas lo que de otro modo aparece como inefable –porque no encuentra fácilmente asidero en la argumentación y su cadena lógica,⁴¹ me interesa aquí lo que alguien como Juana *hace con* el sueño: *conecta* una experiencia que no tiene otra forma de probar, de la que no tiene asidero evidenciable más que en la memoria, en sus planos narrativos y oníricos.

³⁹ Pilar Blanco y Esther Peeren, *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, Oxford, Bloomsbury Academic, 2013; Carlos Masotta, “El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito”, en *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, Buenos Aires, Antropofagia, 2013.

⁴⁰ Sobre la relación entre fantasma y “evidencia” histórica hay también una profusa investigación. Un compendio sobresaliente sigue siendo James Chandler, Arnold Davidson y Harry Harootunian, *Questions of evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, Chicago University Press, 1991. Trabajo más extensamente este punto desde algunos relatos de apariciones fantasmagóricas en museos en Rufer, en prensa.

⁴¹ El tema del sueño en períodos traumáticos como forma de trabajar con lo “inenarrable” desde la imaginación histórica, ha sido objeto de trabajo de historiadores del genocidio rwandés, de las dictaduras conosureñas, del *apartheid* sudafricano en los townships. En casi todos los casos, sin embargo, aparece poco problematizado lo que los sujetos “hacen” con el sueño en el plano de la conciencia y de la vigilia (sin ir más lejos, pocas veces se problematiza el hecho de que lo que el historiador tiene es, a lo sumo, un relato del sueño y no al sueño mismo).

Entre marzo y abril de 2011 hice relevamiento en el museo comunitario de Francisco I. Madero, Coahuila. En medio de las explicaciones sobre las piezas locales y la sequía de la comarca lagunera, José, el “encargado de cultura” del pueblo y quien estaba a cargo del museo desde el año anterior, me explicaba:

de hecho, en el corazón lagunero, que sería aquí... bueno, y otras partes, dicen que hay una presencia, un espíritu digamos, y que protege la zona. Y dice la gente de por aquí, los ancianos pues, que hasta que no sepamos quién tiene la cabeza de Villa, la de él, la original digamos, la laguna va a estar seca. No es que yo ande creyendo esas cosas, tampoco quisimos poner nada de eso en el museo, se supone que este es un museo de historia o de la memoria pero sí aceptamos las banderas mexicanas...⁴²

Sabemos que las versiones sobre el destino de la cabeza de Villa alimentan con tintes mágicos los núcleos de nación, frontera, heroísmo y mexicanidad: se dice que la tiene como trofeo algún descendiente de Obregón, que científicos de Chicago la llevaron a Estados Unidos para estudios de frenología, que está enterrada en un paraje entre Parral y Jiménez, que la sociedad secreta *Skull and Bones* de Yale (a la que pertenecerían los Bush) la tiene celosamente guardada en Estados Unidos.⁴³ Lo que en

⁴² Palabras de José, Guía del Museo Comunitario de Francisco I. Madero. Todos los fragmentos resultan de la conversación sostenida el 11 de marzo de 2011 en Francisco I. Madero. Para una lectura más precisa del trabajo sobre este museo comunitario y sus narrativas véase Rufer, 2014.

⁴³ Los estudios sobre la relación entre nación y virgen de Guadalupe son abundantes. Pancho Villa, por otra parte, funciona como un agente bisagra entre comunidad/nación: norteno, al mando de la legendaria División del Norte, habría reclutado algunos lugareños de Francisco I. Madero entre las huestes revolucionarias que participaron en la toma de Torreón. A su vez, sabemos que la tumba de Villa fue profanada en 1926 (tres años después de su asesinato), y su cabeza separada del cuerpo. A esto se suma un rumor de amplia circulación en el norte, que sostiene que nadie pudo robar la cabeza de Villa porque él habría ordenado que en caso de su muerte, sus soldados fieles cambiaran el cuerpo en la noche para enterrarlo en algún lugar incógnito de Parral que nadie conociera a excepción de sus allegados. Lugareños

todo caso importa resaltar es la injerencia (póstuma) conferida al héroe (nacional-popular) en el curso de los acontecimientos de la comunidad: las fuerzas (mágicas) del estado interfieren en el curso de los acontecimientos. Porque si el poblado de Francisco I. Madero *también es la nación*, es también *responsable de la pérdida de la cabeza de Villa*: por eso anda penando “aquí y en todo México”, y secó la laguna; aunque “*no es que yo ande creyendo esas cosas*”.

La magia del Estado y de la Nación no necesitan demasiadas explicaciones: su reificación es parte de la vida política. Pero si desde la historia sospechamos un poco de nuestras propias certezas positivas y tomamos la conocida argumentación sobre lo fantasmagórico en la filosofía, Derrida⁴⁴ apelaba a una distinción que me parece productiva aquí. Entre la hospitalidad (del discurso vencedor, podríamos decir la historia del archivo, del Estado, el poder) y el fantasma (del vencido) hay una escisión: se dividen una lógica de la invitación y una lógica de la intrusión o de la *vi-sitación*. La hospitalidad en el discurso triunfante —en este caso el histórico y patrimonial del archivo, lo que está, lo que se enuncia en el legajo, en el expediente, en el documento— de algún modo mantiene el dominio de la autoría y de la decisión sobre quiénes son los dueños y quiénes los huéspedes. Pero a esta lógica de la hospitalidad se superpone una de la intrusión, del acecho: la sensación de dominio está siempre amenazada por el fantasma que no fue convidado al relato, por el Otro que acecha desde un no-lugar. Allí donde “perdimos todo” como dice Juana, también perdimos a los líderes como a Villa, y algo de lo “incompleto” acecha el relato preciso de la comunidad imaginada como nos

afirman que esto es lo que sucedió, y que el cuerpo (sin cabeza) trasladado a la capital mexicana en 1929 para ser enterrado en el Panteón de los Héroes es el de una mujer no identificada. Un interesante trabajo sobre la figura icónica de Villa en diferentes soportes en Euna Lee, *Questions of evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, Chicago University Press, 1991, pp. 109-135.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

advierde José. O como desliza Juana, justo en las ladrilleras que desconocen la ocupación ancestral porque no hay archivo, aparecen los fantasmas: acechan precisamente cuando se está componiendo el archivo del pueblo.

Si Koselleck consideraba a los sueños “historias prelingüísticas”,⁴⁵ De Certeau “lenguajes alterados” a las palabras de las posesas que dislocaban el archivo médico-jurídico; si hablamos del fantasma como lógicas de visitación y acecho al texto regular de la prueba y la *res factae*, quisiera proponer aquí la posibilidad de tratarlos como productos de la afasia de la que habla Stoler: *traer algo a la experiencia que no tiene cómo ser nombrado en los lenguajes formales*. Como mostró tempranamente James Clifford desde la antropología⁴⁶ y más recientemente Miranda Johnson,⁴⁷ el problema de “la falta de archivo” en espacios con herencias coloniales no estriba en que deba subsanarse con la validez epistémica de cualquier indicio (un sueño, un relato), sino en mostrar de qué modo el aparato mismo de la burocracia exige aquello que de antemano *ya sabe denegado* —como les exigían en Mashpee a los indígenas pruebas escritas de su ocupación territorial continua, o como se lo exigen a Juana en México para luchar contra las invasiones de ladrilleras. En todo hay un “regalo envenenado” en la concesión estatal: ceder un reconocimiento a condición de un lenguaje que el mismo estado reificó —el Archivo, con mayúsculas— a sabiendas de que ese lenguaje fue creado para excluirlo de antemano. ¿Cómo retorna el otro al discurso que lo prohíbe? Desestabilizando ese discurso, marcándolo no en el contratexto (en un documento oculto, en una versión contraria, en un procedimiento antinómico) sino en los bordes de su universalidad pretendida: la fantasmagoría y el sueño como dos narrativas capaces

⁴⁵ KLA, *Working paper series*, 2014.

⁴⁶ James Clifford, “Identidad en Mashpee”, en *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1988.

⁴⁷ Miranda Johnson, “Making History Public: Indigenous Claims to Settler States”, *Public Culture*, 20-I, 2008.

de instalar el misterio, de proponer una duda justo allí donde el fetiche se alza: Estado, Archivo, Tiempo, Dios.⁴⁸

⁴⁸ Parte importante de este debate está anclado en la noción de “semiosis colonial”, concepto temprano en la obra del ya citado Walter Mignolo. Uno de los elementos heurísticos que este concepto lleva implícito es la formulación divergente de las teorías de la enunciación basadas en la lexicalidad. Para Mignolo, estas teorías si bien constituyen una alternativa a las explicaciones generativas del lenguaje, adolecen de dos problemas: primero, presuponen modalidades paradigmáticas de teorización que se estructuran en torno a las “lenguas imperiales” (inglés, alemán, francés, portugués, español). Al hacerlo, presuponen también un sujeto de la enunciación (soberano de su discurso, transparente en su presentación lingüística). En segundo lugar, las teorías de la enunciación tal y como las conocemos desde Benveniste o Bajtin en adelante, seguirían mostrando una mancuerna entre actos verbales y escritura alfabética. El corolario es claro: habría un sinnúmero de prácticas significantes que no tienen lugar en la teoría de la enunciación justamente porque corresponden a “decires fuera de lugar”: reclaman lo que Mignolo llamará “teorías poscoloniales de la enunciación”. Formularlas implicaría “tener en cuenta las interacciones entre modalidades del decir articuladas en la filosofía renacentista (o iluminista) del lenguaje, por un lado, y modalidades del decir en comunidades ajenas a la historia, a la escritura y al pensamiento regional de Europa”. Walter Mignolo, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2013, p. 133. Quizás uno de los elementos teóricamente más relevantes de la noción de semiosis colonial sea trazar un arco que la emparente con las reflexiones más generales de la teoría poscolonial y las inflexiones de Gayatri Spivak (2009) acerca de la geopolítica del conocimiento y de las “marcas” del lenguaje: antes del decir, los sujetos son-ya “leídos” en su lugar de múltiples determinaciones. En sintonía con estas derivas, Mignolo deja claro que no es posible considerar el intercambio comunicativo por fuera de las relaciones de poder que lo hacen posible. En situaciones coloniales, esas relaciones de poder no se definirían solamente en el mayor o menor valor conferido al *discurso* emitido por el sujeto dicente (algo que de Bajtin a Bourdieu queda claro e informa luego la pragmática y las etnografías del habla), sino en la jerarquía impuesta sobre el *tipo* de intercambio, sobre la infravaloración del *acto de producción de sentido* del colonizado (que puede estar informado en un gesto, en un rito, en una pintura o en un tejido). Me interesa traer a colación este punto porque creo que la noción de semiosis colonial debe exceder las situaciones del “período” colonial, para pasar a formar parte de los análisis del discurso y las políticas de la lengua de las sociedades desiguales y jerárquicamente marcadas por el racismo en la contemporaneidad.

Por supuesto, esto no juega nunca el terreno de las posiciones maquiavélicas ni de los aparatos premeditados: son parte de la propia lógica en que los terrenos de la disciplina, el poder y el saber quedan suturados de manera ambivalente. La “rúbrica” del Estado, de sus redes técnicas y de la impronta documental también son táctica de Juana que retiene la foto, que mantiene las cédulas aunque irreconocibles y sobre todo, que ríe cuando me lo cuenta, a sabiendas del poder del drama y del ritual en la conformación de la experiencia histórica. Es “esa” energía, esa atención a los pequeños momentos de Juana y a los nimios gestos del poder, que considero sustanciales para escribir una historia que potencie una escritura sin teleologías a priori, quebrada en su capacidad para parroquializar la temporalidad vacía y episódica del Estado y el Capital, quebrada no para “reconocer otras parcelas de la experiencia temporal” sino para poner en el centro de la disciplina el debate sobre las maneras de permanecer modernos y de ensamblar lo que Dipesh Chakrabarty llamó “las dos historias del capital”.⁴⁹ La primera es la historia secular, universalizante y continua que expresa la voluntad globalizante del capital y del (E)stado, las segundas (las historias donde intervienen el tiempo de los sueños, los dioses, los fantasmas y las economías morales) son parte de lógicas que interrumpen la voluntad totalizadora: coexisten con el capital —y éste las subsume en su capacidad de crear y producir diferencias— pero *no necesariamente* conducen a su reproducción. Si consideramos que toda historia moderna ha convivido en simultaneidad con las historias de dioses, rituales y economías morales, “una cuestión fundamental en torno al capital habrá de permanecer históricamente indecidible”⁵⁰. Es esa característica indecidible lo que abre la posibilidad de futuros (más) libertarios.

⁴⁹ Chakrabarty, *op. cit.*, pp. 81-111.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 108.

La relación de una temporalidad poscolonial con el presente debe repensarse. En primer lugar porque en el momento de génesis disciplinar, el presente fue pensado como un punto de valor, una “deseabilidad de lo real” en palabras de Hayden White. El tiempo y el lugar encantado —Europa y su civilidad— hacían mimesis en la enunciación: en el siglo XIX, ningún presente era más deseable que ese, que enunciaba el nacimiento de la historia secular, acumulativa, de progreso e irreversible. La anomalía latinoamericana (o india o keniana) solo debía ser reubicada, traccionada por la historia. Las dos guerras mundiales fracturaron esa percepción, indudablemente, pero no lograron romper la noción teleológica y reforzaron con una semántica variada la noción de progreso, a costa de ahondar más la distancia entre bloques históricos y geografías de tradición (sociedades de historia y sociedades de cultura).⁵¹

⁵¹ La noción de Estado Fallido, tan recurrida en América Latina en las décadas recientes, es una muestra de la profunda convicción eurocentrada de que el tiempo del presente *aún no* nos cobija en estas latitudes. El “fallido” —que se muestra como un desajuste empírico al modelo histórico de la democracia, la ciudadanía y la representación— es un concepto flaco que refuerza cualquiera de las pedestres metáforas coloniales (la barbarie, la sala de espera, la agónica instrucción del salvaje como tutela del minorizado. El artilingo epistémico de la ciencia política no deja de sorprender, porque en vez de localizar el fallido en el modelo, lo sitúa en el objeto empírico: así, América Latina sigue ocupando el lugar transicional en las imaginaciones temporales (y no se asume que la imaginación temporal lineal tiene una contingente y parroquial acta de nacimiento que ante todo, *necesita seguir siendo única*). Fanon expuso con claridad que el problema de la “sala de espera” del imperialismo no es solamente ese “todavía no” para los colonizados (todavía no tendrán democracia, todavía no tendrán riqueza generada): el problema más agudo es que el presente funciona como un horizonte espacializado, un punto de llegada extranjero que siempre queda *un poco más lejos* y nunca acontece. Por eso no hay nada fallido en las acciones de estatalidad contemporáneas del sur global: la connivencia entre ciudadanía, saqueo diferenciado, necropolítica, igualdad jurídica, corporativismo de Estado y crimen organizado es el *modo necesario* de existencia empírica de la gubernamentalidad para sostener el patrón de

Las temporalidades poscoloniales exigen una revisión en dos vías por lo menos. La primera que reclame a la historia teorizarse como una escritura *plural* de la memoria, parroquializar el alcance de su noción de tiempo y de archivo, tornar en verosímil su noción de verdad, y entonces revisar su connivencia sémica con la colonialidad. La segunda, que legitime junto con la reimaginación de la historia, a las memorias desobedientes de la conexión, la anacronía y la repetición. Las legitime en tanto instancias epistémicas restituyentes que habilitan narrativas igualmente verosímiles —por políticamente significativas— de diferencia, poder, exclusión, exterminio y sostén de la reexistencia.

La paradoja entre admitir que es necesario seguir archivando, invertir, cuidar y proteger insistentemente a los archivos, aún cuando reconocemos que lo que los constituye es la falta: una producida por el silenciamiento a veces, por lo que es hecho fracasar en el lenguaje del registro, por aquello que los poderes se aseguran de que no esté, y una falta a veces producida porque la escritura como técnica (y aquí cuando hablo de escritura pienso en el gesto discursivo: la escritura como fijación en un protocolo, en un acta, pero también en una lista, en una foto, en una pintura) es incapaz de retener ciertos gestos significantes que son parte del mundo político (en tanto apelan al desacuerdo o a la incisión) de miles de sujetos históricos: sueños, fantasmas, tesoros. Y aquí quisiera ser preciso: no estoy alterizando en la talismánica diferencia a esos otros, sujetos que sueñan o creen en fantasmas. Esos sujetos son profundamente modernos, apelan al Estado, a la política, a la justicia. Entienden soberanamente sobre instituciones y hablan el lenguaje del poder y sus lexías. Pero lo desbordan en gestos sémicos que son generalmente los que el

acumulación indefinida. Lo que falla es no poder identificar que el modelo de Estado Hiperreal que vincula democracia, república, igualdad y justicia, está asentado en una geografía colonial y en una temporalidad que es estructuralmente productora de diferencias, jerarquías y exclusiones. El tiempo a ser destronado, en todo caso, es el presente del modelo teórico que sostiene al patrón de acumulación, y no su efecto empírico. Véase Mattei y Nader, *op. cit.*

archivo desecha: la lógica visitadora, alteradora, del interrogante, del fantasma, del sueño.

La acción epistémica y política más potente con el archivo poscolonial no es, me parece, la lógica destituyente (dejemos al archivo, descreamos de él, etc). El poder totalizante y seductor de síntesis y de enunciado que el archivo provoca, no está impugnado por “otro archivo” (uno “nuevo” que sería el archivo del subalterno, del indio, de la mujer, del loco, de la “minoría”). No lo creo. Está impugnado, en todo caso, con el gesto leve de la risa de Juana cuando dice “los traigo en sueños”; o con la ambigüedad que interpone el miedo: “dicen que hay fantasmas. Yo no digo ni que si, ni que no”; o con la potencia ambigua del tesoro de Juana: la foto infantil y las cédulas. Son *sus* tesoros: eso que se guardapreciadamente pero que también tiene, como nos enseña gran parte de la literatura clásica, un poder ambiguo. Del tesoro emana siempre un peligro contestatario, como del archivo histórico.⁵²

Es evidente que la historia no puede renunciar a mantener su atención en un horizonte de verdad, en la prueba documental y en el trabajo político sobre la responsabilidad —sobre todo en contextos de alta conflictividad y disputa sobre los relatos temporales. Pero es igual de evidente que en sociedades marcadas por la experiencia colonial, por una matriz de despojo constante y por la existencia de poderes soberanos que basan su operación dúctil entre derecho y excepción en la enorme capacidad de hacerse opacos e ilegibles, la imaginación histórica debe extender su potencia conceptual, y no arrojar esos problemas al campo de lo “culturalmente otro”. Es “nuestra historia” —no la de alguna alteridad hecha reliquia— la que está atravesada por el silencio, por experiencias temporales no legitimadas, por la repetición

⁵² Sobre la relación entre tesoro y potencia, tesoro y desborde que despiertan los objetos patrimoniales con valor comunitario, véase Sandra Rozental, “Unearthing patrimonio. Treasure and collectivity in San Miguel Coatlinchán”, en *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America*. Londres, oRoutledge, 2016.

diferida no reconocida de la violencia y por la estructura conquistual como sostén de las imágenes consagradas del desarrollo y el bienestar de la “cultura nacional”.

Así, la pregunta por lo silenciado en una historia poscolonial no sería tanto qué dice eso que no habla, sino cómo, todo lo que hemos dicho y afirmado, está perturbado por la violencia que fue necesaria para poder hablar. Y cómo, esa violencia necesaria, violencia fundadora, violencia colonial y de castas, violencia criolla y nacional, habilitó sueños, fantasmagorías de los oprimidos, interrogantes molestos, memorias perturbadoras: o sea, cómo se nos habilita un pasado insumiso que sigue esperando ser desbordado en el archivo e imaginado en la escritura.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter. “Tesis sobre la filosofía de la historia”, en *Discursos Interumpidos I*, Trad. Jesús Aguirre. Madrid, Taurus, 1973.
- Blanco, Pilar y Esther Peeren. *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. Oxford, Bloomsbury Academic, 2013.
- Burton, Antoinette. “Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation”, en *After the imperial turn. Thinking with and through the nation*. Durham, Duke University Press, 2003.
- Carbó, Margarita. “De la República de Indios a la corporación civil. Vivir bajo permanente amenaza”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, año 08, vol. x, núm. 218(73), 2006, pp. 741-798.
- Castellanos, Alicia. “Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico”. José Jorge Gómez Izquierdo (coord.), *Los caminos del racismo en México*. México, Plaza y Valdes, 2005.
- Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa*. Madrid. Tusquets, 2008.

- Chandler, James, Arnold Davidson y Harry Harootonian. *Questions of evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*. Chicago, Chicago University Press, 1991.
- Clifford, James (1988). "Identidad en Mashpee", en *Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2006.
- _____. "Nisard: La belleza del muerto", en *La cultura en plural*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.
- Derrida, Jacques. *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, 1995.
- _____. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta, 1997.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on modern China*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos*. México, El Colegio de México, 2001.
- _____. *Stitches on time. Colonial textures and postcolonial tangles*. Durham, Duke University Press, 2004.
- Gregory, Derek. *The Colonial Present*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en México, siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Hall, Stuart. "¿Cuándo fue lo poscolonial?", en Eduardo Restrepo et al. (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Javeriana, 2010, pp. 563-582.
- Hulme, Peter. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Londres, Routledge, 1986.
- _____. "Postcolonial theory and the representation of culture in the Americas", en Mabel Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (eds.), *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham, Duke University Press, 2008, pp. 392-394.
- Jayyusi, Lena. "Repetición, acumulación y presencia. Las figuras relacionales de la memoria palestina", en Ahmad Saadi y Lila

- Abu-Lughod (eds.), *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires, CLACSO-CANAAN, 2017, pp. 185-224.
- Johnson, Miranda. "Making History Public: Indigenous Claims to Settler States", *Public Culture*, 20-I, 2008, pp. 97-117.
- Klor de Alva, José. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", *Colonial Latin American Review*, 1992, pp. 3-23.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- _____. *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires, Hydra, 2010.
- Lee, Euna. *Questions of evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*. Chicago, Chicago University Press, 1991.
- Masotta, Carlos. "El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito", en Carolina Crespo (comp.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Buenos Aires, 2013, Antropofagia.
- Mattei, Ugo y Laura Nader. *Saqueo. Cuando el estado de derecho es ilegal*. Lima, Palestra, 2013.
- Mbembe, Achille. "The Power of the Archive and its Limits", en Caroline Hamilton *et al.* (eds.), *Refiguring the Archive*. Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic, 2002.
- Mignolo, Walter. *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*. Quito, Ediciones Abya Yala, 2013.
- _____. *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Trad. Cristóbal Gnecco. Popayán, Universidad del Cauca, 2016.
- Mink, Louise. *Historical Understanding*. Ithaca, Cornell University Press, 1987.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Rancière, Jacques. "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien", *L'inactuel*, núm. 6, 1996, pp. 53-68.
- Rozental, Sandra. "Unearthing patrimonio. Treasure and collectivity in San Miguel Coatlinchán", en Mario Rufer y Olaf

- Kaltmeier (eds.). *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America*. Londres, Routledge, 2016.
- Rufer, Mario. *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México, El Colegio de México, 2010.
- _____. “La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y Sociedad*, vol. 14, núm. 28, 2010, pp. 11-31.
- _____. “La comunidad melancólica: etnicidad, patrimonio comunitario y memoria en México”, *KLA Working Paper Series*, núm. 12, 2014.
- _____. “La tradición como reliquia. Nación e identidad desde los estudios culturales”, en Carmen de la Peza y Mario Rufer (eds.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México, UAM-Itaca, 2016.
- _____. “El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”, en Frida Gorbach y Mario Rufer (eds.), *(In)Disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México, Siglo XXI-UAM, 2016b, pp. 160-186.
- _____. “El perpetuo conjuro. Tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia”, *Historia y Memoria*, núm. Especial, 2020, pp. 271-306.
- _____. (en prensa). “Un fantasma en el museo: historia, patrimonio, silencio”, en Carina Jofré y Cristóbal Gnecco (eds.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*. Olavarría, Universidad del Centro de Buenos Aires.
- Sanjinés, Javier. *Embers of the past. Essays in times of decolonization*. Durham, Duke University Press, 2013.
- Spivak, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid, Akal, 2009.
- Stoler, Ann Laura. *Duress: imperial durabilities in our times*. Durham, Duke University Press, 2016.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá, Norma, 1997.
- Wolfe, Patrick. “Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Genocide”, en Dirk Moses (ed.), Em-

pire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History. New York, Berghahn Books, 2010, pp. 102-132.

*Retóricas de la alteridad, imágenes de la diferencia.
Perspectivas contemporáneas en la historiografía*

Se terminó de editar en el mes de febrero de 2025
en los talleres de Tinta Negra Editores.
Avenida del Taller 96-28, Col. Tránsito, Alcaldía Cuauhtémoc,
C.P. 06820, CDMX.
Tels: 7038 9616 y 55 8033 0314
tneditores@gmail.com

El tiro consta 580 páginas.
Con un peso de 8.70 MB
a un tamaño de 13.5 × 21 cm.

El libro tiene como objetivo analizar la construcción de la alteridad en la historiografía, centrando su atención en la representación de la diferencia, especialmente en el contexto de la conquista de México y en otros hitos de encuentro o enfrentamiento histórico. Se aborda este tema desde dimensiones temporales amplias y en diversas geografías.

A través de “Retóricas de la alteridad, imágenes de la diferencia,” se invita a repensar la historia desde una perspectiva inclusiva y plural. Los capítulos de este libro nos invitan a pensar que la historia no es un relato único y acabado, sino un proceso en constante construcción que debe permanecer abierto a la diversidad. En este sentido, se busca fomentar una comprensión más profunda de la historia, que reconozca y valore las diferentes experiencias y narrativas que la conforman. A través de las distintas perspectivas historiográficas a su interior tenemos la oportunidad de redefinir nuestras percepciones históricas y fomentar un diálogo más amplio sobre la alteridad y la identidad en el contexto contemporáneo.

