

*M*agistrales



3

Historia, memoria y
sus lugares

Lecturas sobre la construcción del pasado
y la nación en México

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA

Dr. Felipe Cuamea Velázquez
Rector

Mtro. Ricardo Dagnino Moreno
Secretario general

Dr. Óscar López Bonilla
Vicerrector Campus Ensenada

Dr. Miguel Ángel Martínez Romero
Vicerrector Campus Mexicali

Dr. José David Ledezma Torres
Vicerrector Campus Tijuana

Dra. Patricia Moctezuma Hernández
Coordinadora de Posgrado e Investigación

Dr. Luis A. Ongay Flores
Director del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Mtro. César E. Jiménez Yáñez
Coordinador editorial del IIC-Museo

Magistrales

3

Historia, memoria y sus lugares

Lecturas sobre la construcción del pasado
y la nación en México

Conferencias:

Guy Rozat

Rosa Elba Rodríguez Tomp

Mario Rufer

Rogelio E. Ruiz Ríos

Estudio introductorio:

Mario Alberto Magaña Mancillas y

José Eduardo Cerda González



instituto de
investigaciones
culturales
iibcmuseo

Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Historia, memoria y sus lugares : lecturas sobre la construcción del pasado y la nación en México / conferencias, Guy Rozat, Rosa Elba Rodríguez Tomp, Mario Rufer ; estudio introductorio, Mario Alberto Magaña Mancillas y José Eduardo Cerda González. -- Mexicali, Baja California : UABC, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, 2014.

156 p. ; 21 cm. -- (Colección Magistrales ; 3)

ISBN : 978-607-7753-76-6 (Colección Magistrales)

ISBN : 978-607-607-199-1 (volumen 3)

1. Identidad cultural -- México. 2. Identidad colectiva -- México. 3. Análisis demográfico. 4. Grupos sociales. 5. Cultura. I. Rozat Dupeyron, Guy. II. Rodríguez Tomp, Rosa Elba. III. Rufer, Mario. IV. Ruiz Ríos, Rogelio E. V. Magaña Mancillas, Mario Alberto. VI. Cerda González, José Eduardo. VII. Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Investigaciones Culturales-Museo. VIII. s.

HM753 H58 2014

Comité editorial del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo

Raúl Balbuena Bello, Norma Cruz González, Christian Fernández Huerta, Maricela González Felix, Norma Iglesias-Prieto, María del Rosario Mariñez, Alejandra Navarro Smith, Luis Ongay Flores, Servando Ortoll, Kenia Ramírez Meda y Laura Velasco Ortiz.

Primera edición: junio de 2014

D.R. © Universidad Autónoma de Baja California
Instituto de Investigaciones Culturales-Museo
Av. Reforma y calle L sin número. Colonia Nueva. C.P. 21100
Mexicali, Baja California, México.
Teléfonos: (52) (686) 554-1977 y 552-5715
Correo electrónico: editorial.iic-museo@uabc.edu.mx

Edición y formación: Luis Enrique Medina Gómez

Diseño de portada: Rosalba Díaz Galindo

ISBN: 978-607-7753-76-6 (colección)

ISBN: 978-607-607-199-1 (volumen 3)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

<i>Estudio introductorio</i>	9
MARIO ALBERTO MAGAÑA MANCILLAS Y JOSÉ EDUARDO CERDA GONZÁLEZ	
De las identidades a las memorias	9
El seminario	15
Los textos	17
Bibliografía	19
 <i>Representaciones del indio en la memoria colectiva nacional</i>	 23
GUY ROZAT DUPEYRON	
Introducción	23
De las incapacidades a la impotencia nacional	24
El indio y la memoria nacional.....	25
Una visión periférica	25
La modernidad contra las tradiciones agrarias	26
Encuentros con México.....	27
Modernidades antropológicas	28
Repensar un nuevo mundo, utopías del '68.....	29
Una licenciatura en historia para la ENAH	31
El historiador como creador de espacios narrativos	31
Angustias nacionales	32
El hoyo de la conquista, origen de todas las angustias	34
Repaso histórico de las “invenciones de América”	35
Incapacidades teológicas	37
La modernidad contra el indio	39
Construcción de una memoria colectiva	40
La memoria contra la historia	43
Colón también viene a las Indias	46
El mito de la entrega del poder	46
Motecuzoma, entre la profecía y la traición.....	48
Ambigüedades políticas y sociales de una nueva tradición	49
Construir el olvido	50
Recapitulaciones.....	52
Primera construcción de una memoria colectiva	52
Una nueva manera de secuenciar la historia	53
América en Las Luces	54

La partición de los saberes, antropología e historia	55
Y cómo hay que concluir	57
<i>Memoria y etnicidad. La recreación del pasado entre los pueblos yumanos</i>	59
ROSA ELBA RODRÍGUEZ TOMP	
Dos preguntas y una reflexión	59
El papel de la historiografía peninsular	69
Los espacios	72
Las prácticas	75
La memoria	81
Bibliografía	84
<i>Memoria y política: Anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de historia</i>	89
MARIO RUFER	
Introducción	89
Ocasión y táctica: el uso del anacronismo	98
Bibliografía	114
<i>Experiencia, memoria y discursos disciplinarios en las representaciones sobre Tijuana</i>	119
ROGELIO E. RUIZ RÍOS	
Experiencia y memoria en las representaciones	119
La “condición fronteriza”	124
Una historia de museo	130
La frontera más visitada e identidades en tránsito	137
Donde empieza la patria	142
Bibliografía	146

Estudio introductorio

MARIO ALBERTO MAGAÑA MANCILLAS
JOSÉ EDUARDO CERDA GONZÁLEZ

*¿Para qué escribir libros si no sabemos
si habrá alguien que los lea en unos mil años?
[Porque] Nuestra identidad está fundada sobre la
larga memoria colectiva.
(Antaki, 2001:51).*

De las identidades a las memorias

Cuando realicé la investigación de mi tesis doctoral (2005-2009), se consideró que era importante tratar de explorar, a partir del fenómeno del poblamiento, las identidades colectivas forjadas y desarrolladas en el periodo histórico-demográfico de estudios (1769-1870) por los “indios” de la región, los misioneros (tanto franciscanos como dominicos), los “soldados misionales” (incluyendo a sus familias) y los rancheros “fronterefños”, así como de algunos colonos nacionales de mediados del siglo XIX. Se trataba de comprender el poblamiento bajacaliforniano desde una perspectiva histórica de largo alcance, buscando identificar los grandes momentos del devenir demográfico, especialmente en lo que se denomina en ese proyecto de investigación “poblamiento colonial”, y desde este sustrato metodológico, comprender las identidades colectivas que fueron conformadas por el desarrollo histórico y demográfico de la sociedades regionales, con base en las aportaciones socioculturales que los inmigrantes han contribuido, de diversos modos, a la definición de las sociedades en el tiempo, pero para ese estudio, centrados en el periodo que va de 1769 a 1870 (Magaña, 2009b, 2010).

Como parte de la hipótesis de trabajo de ese estudio se planteaba que algunas características de la actual sociedad bajacaliforniana,

considerada como “fronteriza” y, por tanto, relacionada con el expansionismo estadounidense posterior a 1848, en realidad proceden de las identidades forjadas y desarrolladas en otros momentos históricos bajo la influencia de la expansión occidental de tipo hispano y novohispano, y por grupos sociales como los indios de la región, los soldados misioneros y sus descendientes, rancheros frontereros y californios, y colonos de los siglos XVIII y XIX, identidades colectivas que respondieron a ciertas circunstancias históricas y demográficas de su momento específico, y que el conocerlas podrían ayudarnos a comprender mejor la construcción identitaria de la región frente a los espacios de interrelación vertiginosa del siglo XXI (Magaña, 2005).

Todas estas propuestas son instrumentos metodológicos y conceptuales para comprender un momento histórico en el que se pobló un espacio dentro de la gran región del noroeste novohispano y después mexicano hasta 1848. Es decir, son construcciones que responden a las necesidades operacionales de esta investigación, así como a preocupaciones del investigador desde su propio tiempo histórico.

Mi acercamiento se debe, desde luego, a discusiones académicas y, en general, socioculturales, sobre la definición de la región y las sociedades que le dieron significado como tal. Me opongo a propuestas en las cuales se parte de una visión no histórica de la actual sociedad bajacaliforniana, y se presentan como ideas nuevas, viejos discursos colonialistas (Magaña, 2006). Asimismo, se deben mostrar perspectivas académicas de análisis de mucho más amplio espectro, y tratar de proporcionar información y explicación sobre la historia de las sociedades que han poblado y habitado este área de estudio, rebasando los ya tradicionales estudios monográficos, tanto temáticos como espaciales.¹

Por lo anterior, es que propuse el concepto de “identidades históricas” para ese estudio, que representa un concepto instrumental para estudiar las identidades colectivas, ligadas, a su vez, con el análisis de las identidades individuales, sociales o culturales,² pero también con la

¹ “[...] la historia problema es una iluminación del presente, como forma de conciencia que permite al historiador-hombre de su tiempo, y a sus contemporáneos, una mejor comprensión de las luchas de hoy día, al mismo tiempo que el conocimiento del presente es condición sine qua non para la cognoscibilidad de otros periodos de la historia” (Cardoso, 2000:125).

² Aunque parece que los términos identidad individual, social o cultural, e incluso sociocultural, se manejan como sinónimos, para este estudio se usará el de identidad cultural para referirnos a las identidades individuales. Es de reconocer que se ha privilegiado las definiciones planteadas por Gilberto Giménez, sin, por ello, querer des-

historia demográfica y la historia de los acontecimientos en una región y periodo específicos. Es decir, así como en cada momento histórico los grupos humanos propician y desarrollan un poblamiento particular e históricamente determinado, también construyen y viven identidades colectivas históricamente determinadas o identidades históricas. El énfasis que busco mostrar es que las identidades no son esencias inmutables, sino constructos socioculturales que “funcionan”, se ejercen o se viven en cierto momento histórico, y no en otro anterior o posterior.

En cuanto a la construcción conceptual, en general se puede partir de que la identidad cultural se puede entender como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos, etc.) mediante los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2002:37).³ Pero, además, con “la idea de que la identidad se forma y transforma en un empeño de los sujetos sociales por resistir y adaptar sus situaciones sociohistóricas específicas a partir de estrategias políticas, socioeconómicas y, sin duda, personales” (Sheridan, 2004:448).

Aunque el estudio de las identidades culturales resulta muy interesante, el hecho de estar referido a individuos concretos la aleja (metodológicamente) de los procesos del poblamiento y sus repercusiones en los grupos sociales que estudio, entendidos éstos como “un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas” (Merton, en Giménez, 2005:24, nota 19). Por ello, considero importante centrar esos estudios en el manejo instrumental de las identidades colectivas, las cuales se definirían como que:

[...] si nos situamos de entrada en el plano de los actores colectivos (como los grupos y las “colectividades” de Merton), podemos definir también la identidad como la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y esta-

conocer las discusiones en la sociología o en la antropología sobre estos temas, sino, precisamente, buscando focalizar su definición, más que reflejar la amplísima gama de posturas sobre el tema de las identidades.

³También señala que la identidad social “referida a actores concretos, sólo puede resultar de la interiorización selectiva y contrastiva de un determinado repertorio cultural por parte de los actores sociales individuales o colectivos” (Giménez, 2007:23).

bilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de *una memoria colectiva supuestamente compartida* (Giménez, 2009b:54).⁴

Pero ¿cuál es el elemento que distingue las identidades colectivas de las identidades históricas? Lo que busco plantear es que no sólo las identidades culturales corresponden a un momento histórico determinado y están condicionadas por el devenir histórico,⁵ sino que también las identidades históricas son instrumentos de análisis o categorías analíticas válidas para comprender las identidades culturales. En ciertos momentos histórico-demográficos se pueden aglutinar grupos por algunos elementos de identidad que corresponden a esos periodos precisos. Por ejemplo, los “franciscanos y dominicos misioneros”, como identidad histórica, corresponderían a un grupo sociocultural propio del poblamiento colonial en el área central de las Californias entre 1768 y 1834, diferente a la de los jesuitas misioneros de la Antigua California entre 1697 y 1767, o a la de los religiosos dominicos que en la actualidad trabajan en la diócesis de Mexicali, en la localidad de Compuertas, y que dependen de la provincia californiana de Estados Unidos.

Al introducir en estos estudios hasta ahora realizados el concepto “identidades históricas”, no sólo se incorpora el devenir histórico como elemento de explicación de las identidades culturales en un momento y espacio históricamente determinados, sino también se reconoce que en ese tiempo y territorio pudieron existir grupos con elementos de identidad comunes que en otro momento histórico ya no se encuentran como tales o quedaron supeditados a los grupos cultu-

⁴Cursivas añadidas. Antes, la redacción era la siguiente: “Si dejamos de lado el plano individual y nos situamos de entrada en el plano de los grupos y las colectividades, podemos definir provisoriamente como la (auto y hetero) percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneos y estabilizados en el tiempo (*in-group*), por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del (auto y hetero) reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionan también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común” (Giménez, 2005:90, vol. 1). También consúltese Giménez (2004:91-94; 1999:25-57).

⁵ “[...] las identidades sociales sólo cobran sentido dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes [...]” (Giménez, 2005:92, vol. 1). “[...] la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica y debe concebirse como producto del tiempo y de la historia. Lo que implica que debe situarse siempre en un determinado contexto espacio-temporal”: Giménez, 2005:95, vol. 1).

ral y demográficamente dominantes. En síntesis, la propuesta es que a cada momento y espacio histórico-demográfico le corresponde un poblamiento particular en el que surgen algunos elementos de identidad propios que sobreviven a veces en otros periodos, pero de manera marginal e ignorada por su entorno social.

Ahora bien, no se puede eludir la interrogante: ¿Cómo se hace para rescatar esos elementos de identidad de los documentos históricos? Como señala Giménez, “todo individuo percibe, piensa y se expresa en los términos que le proporciona su cultura; toda experiencia individual, por más desviante que parezca, está modelada por la sociedad y constituye un testimonio sobre esa sociedad” (Giménez, 2005:101, vol. 1). Por lo tanto, los documentos son fuentes de esas culturas y, por tal motivo, de las identidades históricas que se construyeron en ese periodo y área de estudio. Es indudable, siguiendo a Guy Rozat (1995:57-75; 1996:5-26; 2006:25-63), que la información proporcionada sobre los indios en ese momento histórico se encuentran inmersa en una ideología occidental a través de la cual son “descritos”, por lo que es importante buscar estrategias y recursos que permitan ampliar las formas de acercarse a los documentos ya conocidos.⁶ Así, se coincide con Rodríguez (2010) cuando señala que

[...] la cultura como sistema compartido de pautas de significado es también un sistema que comunica; la misma interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en estos acontecimientos; [...] La dificultad de aceptar los discursos elaborados a raíz del encuentro interétnico estriba en que uno tiene que hacer una doble interpretación de los significados que para los involucrados tuvieron las acciones comunicativas mutuas, y de ese contexto, extraer aquellas que son significativas para el propio análisis. (Rodríguez, 2006:164-165)

Pero entonces me enfrenté a un dilema sobre todo en estudio de los frontereros, una identidad colectiva regional específica del siglo XIX,⁷ en particular del tercer cuarto de esa centuria, pero vinculada a una identidad histórica anterior, la de los soldados misionales (Magaña, 2009a:73-104, pero aparentemente desvinculada de la identidad

⁶También consúltese Rodríguez (2006:10).

⁷Aunque lo mismo se puede decir de los californios; consúltese Magaña (2011:323-341).

fronteriza del siglo xx. ¿Si la sociedad contemporánea al historiador ha “olvidado” una parte de su historia, cuál debe ser la postura de ese historiador sobre ese “olvido”?

En 2005 escribí:

De ser frontera de gentilidad, espacio del imaginario católico de la lucha contra el mal, se transformó en espacio imaginario de la lucha de la civilización contra la barbarie. Después se convertirá en [...] una frontera política entre dos países, a la cual, por este hecho y por la expansión estadounidense, llegará el imaginario de la frontera turneriana [...]. Así, antes de ser región fronteriza, este espacio fue fronterezno: una forma particular de expansión de la civilización occidental [...]. (Magaña, 2005:46)

Lo que me ha llevado, junto con algunos de mis alumnos,⁸ al estudio de la memoria colectiva. Porque después de concluir la tesis de doctorado y de convertirla en libro, me parecía que, como señalé en la cita de Giménez sobre las identidades culturales, me faltaba realmente incorporar a la memoria colectiva en el estudio, *una memoria colectiva supuestamente compartida*. Además, mientras realizaba este estudio, me di cuenta del cambio en la redacción de esa parte por parte del citado autor: hace algunos años lo daba por sentado, ahora, lo matiza. Así también se conjugaban otras preocupaciones: ¿Cómo podemos, los historiadores, intervenir en la conformación de la memoria colectiva?, y ¿por qué parece tan difícil que los hallazgos y avances de la historia académica⁹ permeen y sean incorporados a la memoria colectiva?

⁸En la maestría en estudios socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, de la Universidad Autónoma de Baja California: Hipólito (2010), Franco (2012) y Cerda (2012), además del trabajo de Estrada (2011). También se encuentran en proceso de elaboración las tesis de Zinnia Verónica Capó Valdivia, *Análisis del Discurso Oficial sobre el opio en Mexicali, 1900-1935*, y la de Daniel Ruiz Luján, *Reinventando a María Antonieta. Configuración de la memoria colectiva a partir de representaciones cinematográficas del pasado*.

⁹Nos referimos a “historia académica”, en el sentido establecido por Carretero (2007) en su propuesta de diferenciar entre “tres representaciones del pasado, situadas de modo muy diferente en la experiencia social, del individuo y de las instituciones. Por una parte, el registro de la historia que aparece en la escuela [historia escolar]. Por otra parte, el de la historia cotidiana, como elemento de una memoria colectiva [...]. Por último existe *la historia académica* [...], *que cultivan los historiadores y los científicos sociales* [...]”. (Cursivas añadidas).

Fue por esto que en un primer momento, por consejo de Elio Masferrer, me acerqué y acerqué a mis alumnos a Jan Assmann (2008) y su propuesta de “memoria cultural”.¹⁰ Sin embargo, me parecía un acercamiento que no era propicio para la comprensión completa y tal vez holística de las identidades colectivas, especialmente las identidades históricas, y su interacción dialéctica con las memorias colectivas, y no sólo la que correspondería al grupo sociocultural “histórico”, sino también a la del grupo sociocultural “contemporáneo” que recuerda u olvida, es decir, tanto las memorias colectivas históricas como las actuales, como ya lo perfilaba Maurice Halbwachs, al decir: “Cuando un periodo deja de interesar al periodo siguiente, no es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: en realidad, hay dos grupos que se suceden” (Halbwachs, 2004a:81; Nogueira, 2008:13).¹¹

En este punto es que decidimos adentrarnos en el estudio de la primera sociología de la memoria, es decir, a las aportaciones de Maurice Halbwachs,¹² ya que para entonces estaba siendo presentada la primera tesis de maestría con una aproximación a los estudios de las memorias colectivas (Hipólito, 2010), e ingresaba una nueva promoción (2010-2012), en la cual hubo mayor interés en estos estudios.

El seminario

En vista de lo expuesto hasta aquí, se propuso la creación del *Seminario permanente sobre memorias colectivas*, como un nuevo espacio de reflexión y capacitación acerca de los diferentes enfoques de aproximación, estudio y análisis de las memorias colectivas, en particular los realizados en el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo. Asimismo, con esta acción se buscaba complementar al *Seminario interno de investigación* que ya tenía varios años desarrollándose en esa misma unidad académica. Se acordó que este seminario tuviera una duración

¹⁰También consúltese Cerda (2012:61-64).

¹¹También “La sociedad, en cada época, en efecto, pone en primer plano las actividades que le interesan y le importan más: antiguamente, era la guerra, hoy en día, es la administración, la justicia, las tareas de magistratura y de finanzas” (Halbwachs, 2004b:280).

¹²“Después del estudio de los capítulos anteriores, en buena parte crítico, y en donde la intención era, sin embargo, crear las bases de una Teoría Sociológica de la Memoria, no nos quedaba más que estudiar de modo directo y en sí misma a la memoria colectiva” (Halbwachs, 2004b:11).

de dos años, ya que estaba vinculado al proyecto colegiado del Cuerpo Académico Estudios Culturales, y que se titulaba “Estudios históricos sobre las memorias colectivas en el noroeste fronterizo de México”.

En este contexto, se dio inicio al *Seminario permanente sobre memorias colectivas* con la reunión del 24 de enero de 2011, con una discusión de lecturas centrada en la obra de Maurice Halbwachs: *La memoria colectiva* (2004). La segunda sesión, el 7 de marzo de 2011, fue también una discusión de lecturas, pero ahora centrada en la obra de Henri Bergson, *Matter and memory* (1919), ya que nos pareció fundamental conocer al principal interlocutor de Halbwachs. El 13 de septiembre de 2011 se realizó la quinta sesión del seminario, en su modalidad de las sesiones donde se continuaba con la exploración y discusión de la obra de Maurice Halbwachs, especialmente con el libro *Los marcos sociales de la memoria* (2004), y que fue la última reunión de trabajo y discusión privada.

Después, debido a la dinámica que se había estado generando con algunos estudiantes de licenciatura y maestría, se decidió que además de las sesiones privadas de discusión de lecturas, el seminario tuviera sesiones públicas en las cuales se pudieran mostrar resultados o reflexiones de académicos sobre formas críticas de acercamiento a las memorias colectivas. Esta modalidad se inició el 10 de marzo de 2011, cuando se realizó la presentación de la videotesis de licenciatura en historia, titulada *El Moro de Cumpas: Registro de la memoria colectiva en Baja California* (2011), de Guillermo Estrada Cosío, y con los comentarios de Adolfo Soto Curiel y Mario Alberto Magaña Mancillas. Posteriormente, el 7 de abril de 2011, el doctor Gerardo Necochea (DEH, INAH) impartió la conferencia magistral “Buscar la experiencia y la expectativa en la historia oral”, actividad llevada a cabo con el apoyo de la Academia Mexicana de Ciencias; el 15 de febrero de 2012, el doctor Rogelio E. Ruiz (Instituto de Investigaciones Históricas, UABC) ofreció la conferencia magistral “Memorias disciplinarias. Representaciones sociohistóricas sobre Tijuana”; el 21 de marzo de 2012, el doctor Guy Rozat (Centro INAH-Xalapa) impartió las conferencias magistrales “Representaciones del indio en la memoria colectiva nacional”, en el Auditorio del IIC-Museo, y “Cómo los *indios de papel* obliteran las experiencias históricas de las culturas americanas. Análisis de un trayecto”, el 23 de marzo de 2012, en el Auditorio de la Facultad de Ciencias Humanas, de la UABC; por su parte, la doctora Rosa Elba Rodríguez

Tomp (UABCS) dictó la conferencia magistral “Reflexiones sobre la recreación del pasado y las identidades entre los pueblos yumanos”, el 12 de abril de 2012; el doctor Mario Rufer (UAM-Xochimilco) ofreció la conferencia magistral “La nación en escenas: memoria pública, identidad y diferencia”, en el marco del Día Internacional de los Museos el 17 de mayo de 2012; y la doctora Gloria Galaviz Mercado (El Colegio de Michoacán/El Colegio de la Frontera Norte) impartió la conferencia magistral “Nomadismo y memoria. Pistas para comprender al bajacaliforniano de ayer y al de ahora”, el 21 de noviembre de 2012.

Tanto las sesiones privadas de discusión como las sesiones públicas han generado una serie de acercamientos y reflexiones sobre los estudios de las identidades y las memorias colectivas, que esperamos continuar en un futuro inmediato, tanto en el seminario permanente como en otros espacios y grupos, como la “Red de memoria colectiva y construcción de identidades sociales”, que a su vez están produciendo textos interesantes (Juárez, Arciga y Mendoza, 2012). En esta línea se decidió dedicar un tiempo a concretar en un medio más perdurable, lo que se había logrado y avanzado, especialmente por medio de un texto colectivo. Sin embargo, esperamos reactivar nuestro seminario en fechas próximas.

Los textos

Para finales de 2012 se decidió dar otro paso en la consolidación de estos esfuerzos para impulsar y difundir los estudios sobre las memorias colectivas. Fue así que se solicitaron los textos a cuatro participantes, ya que el formato de la colección “Magistrales” tiene esa línea cuantitativa de integración. El primer ensayo pertenece al historiador Guy Rozart Dupeyron, titulado “Representaciones del indio en la memoria colectiva nacional”. A través de su experiencia de investigación histórica en Francia y México, Rozart introduce una visión de la historia nacional a partir sus observaciones a las representaciones del indio en los discursos históricos. El segundo trabajo es de la antropóloga Rosa Elba Rodríguez Tomp, y se titula “Memoria y etnicidad: la recreación del pasado de los pueblos yumanos”. En su ensayo, Rodríguez plantea la memoria como un elemento presente en las relaciones sociales, económicas y culturales, y que ha contribuido como referente histórico en la construcción de la etnicidad yumana.

El tercer trabajo corresponde al historiador Mario Rufer, con su ensayo “Memoria y política: anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de la historia”. A lo largo de su ensayo, Rufer procura mostrar *lo* político de la memoria a través de las narraciones del tiempo en los discursos históricos. El volumen cierra con un ensayo de Rogelio E. Ruiz Ríos, titulado “Experiencia, memoria y discursos disciplinarios en las representaciones sobre Tijuana”. Este trabajo explora la experiencia como la base constitutiva de la memoria colectiva, destacándola como un elemento en la configuración de las representaciones sociales sobre Tijuana.

Hoy en día, la memoria colectiva ocupa un sitio central tanto en la multiplicidad de fenómenos socioculturales como en los procesos sociales de producción de sentido. La memoria colectiva se desarrolla en medio de una dinámica entre el pasado y el presente. Usualmente, es a través del recuerdo que se narran los hechos del pasado con los que se configura el presente. Desde los discursos históricos sobre la mexicanidad hasta sus usos políticos del pasado, la memoria colectiva es un fenómeno que tiene presencia en las estructuras profundas del presente, en sus narraciones y representaciones del pasado. Estas articulaciones de la memoria colectiva constituyen elementos clave para comprender el tiempo contemporáneo, el cual es, precisamente, el objetivo central de este libro: invitar a repensar la memoria colectiva y sus correlaciones posibles con diversos ámbitos de la vida social.

Los textos que se presentan resultan fundamentales para comprender, en la actualidad, el fenómeno de la memoria colectiva desde diversas aristas. Como se podrá ver, los autores aportan diferentes perspectivas e ideas que se complementan y exponen a la memoria colectiva como objeto de estudio de diversas disciplinas. La organización de dichos trabajos obedece a dos temáticas que nos parecen evidentes: la primera, centrada en los indígenas, y la segunda, en los museos. Además, se decidió el orden con otra intencionalidad, sobre todo en el primer par, es decir, un diálogo de dos generaciones, que en el caso del segundo par, más bien serían dos perspectivas críticas que los autores han llevado a lugares de comunicación por caminos diversos. Nos es claro que esta es una apuesta arriesgada y asumimos la responsabilidad de la misma. Los cuatro autores, con toda confianza —que esperamos no haber defraudado—, han dejado en nuestras manos la integración de esta obra, y pensando en los lectores fue que se decidió este acomodo.

Bibliografía

- Antaki, Inkram (2001). *A la vuelta del milenio*. México: Joaquín Mortiz.
- Assmann, Jan (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Argentina: Ediciones Lilmod.
- Bergson, Henri. (1919). *Matter and memory*. Nueva York: The MacMillan Co.
- Cardoso, Ciro F.S. (2000). *Introducción al trabajo de la investigación histórica. Conocimiento, método e historia* (5ª edición). Barcelona: Crítica.
- Carretero, Mario (2007). *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Cerda González, José Eduardo (2012). “Bravo dolor... eso de dejar de celebrar el grito”. *Los gritos de Dolores y los usos políticos de la memoria en el bicentenario de la independencia de México* (tesis de maestría). Mexicali: Instituto de Investigaciones Culturales-Museo/Universidad Autónoma de Baja California.
- Estrada Cosío, Guillermo (2011). *El Moro de Cumpas: Registro de la memoria colectiva en Baja California* (videotesis de licenciatura). Tijuana: Facultad de Humanidades-Universidad Autónoma de Baja California.
- Franco Martín, Hernán (2012). *Discursos institucionales e identidad étnica en los yumanos contemporáneos de Baja California* (tesis de maestría). Mexicali: Instituto de Investigaciones Culturales-Museo/Universidad Autónoma de Baja California.
- Giménez Montiel, Gilberto (1999, junio). “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. v, núm. 9, pp. 25-57.
- (2002). “Globalización y cultura”, *Estudios sociológicos*, vol. xx, núm. 58, pp. 23-46.
- (2004, octubre). “Culturas e identidades”, *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, número especial, pp. 77-99.
- (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (colección “Intersecciones”, dos volúmenes). México: Conaculta/Instituto Coahuilense de Cultura.
- (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* (colección “Intersecciones”). México: Conaculta/ITESO.
- (2009a). “Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas”, *Frontera norte*, vol. 21, núm. 41.

- (2009b). *Identidades sociales*. México: Conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura.
- Halbwachs, Maurice (2004a). *La memoria colectiva* ([1950]). Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, Maurice (2004b). *Los marcos sociales de la memoria* ([1925]). Bacerlona: Anthropos.
- Hipólito Álvarez, Adhir (2010). *El Centro antiguo de Mexicali. Memoria colectiva de sus habitantes a inicios del siglo XXI* (tesis de maestría). Mexicali: Instituto de Investigaciones Culturales-Museo/Universidad Autónoma de Baja California.
- Juárez Romero, Juana, Salvador Arciga Bernal y Jorge Mendoza García (coords.) (2012). *Memoria colectiva. Procesos psicosociales*. México: UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto (2005). “Baja California-California: ensayo histórico de su conformación de frontera de gentilidad a frontera binacional”. En Garduño, Everardo et al. (2005). *La frontera interpretada. Procesos culturales en la frontera noroeste de México*. Mexicali: H. Congreso de Baja California/Centro Cultural Tijuana/Universidad Autónoma de Baja California, pp. 19-50.
- (2007). “Tijuana, la tercera nación: nueva frontera de gentilidad en el norte de la Baja California a inicios del siglo XXI”. En Garduño, Everardo (coord.) (2007). *Cultura, agentes y representaciones sociales en Baja California*. México: Universidad Autónoma de Baja California/Miguel Ángel Porrúa, pp. 31-51.
- (2009a, enero-junio). “Neófitos y soldados misionales: identidades históricas en la región de la Frontera de la Baja California, 1769-1834”, *Culturales*, núm. 9, pp. 73-104.
- (2009b). *Poblamiento e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870* (tesis de doctorado). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- (2010). *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur-Instituto Sudcaliforniano de Cultura/Archivo Histórico “Pablo L. Martínez”/El Colegio de Michoacán/Conaculta.
- (2011). “Los *californios* y la construcción de una identidad regional frente a los *otros*: ‘indios’, ‘mexicanos’ y ‘estadounidenses’ (1822-1850)”. En Méndez-Ramírez, Oswaldo (coord.) (2011). *Rostros de Latinoamérica. Perspectiva multidisciplinaria*. Seúl: Institute of

- Iberoamerican Studies/Pusan University of Foreign Studies, pp. 323-341.
- Merton, R. K., citado en Giménez, Gilberto (2005). *Teoría y análisis de la cultura* (vol. 2, p. 24, nota 19, colección "Intersecciones"). México: Conaculta/Instituto Coahuilense de Cultura.
- Nogueira Dobarro, Ángel (2008, enero-marzo). "Maurice Halbwachs. Una visión clásica y actual de la ideación conceptual de la sociología. El proyecto de una memoria colectiva y su radicación en el espacio", *Anthropos*, núm. 218, p. 13.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Rozat, Guy (1995). *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1996). "Los indios imaginarios del logos occidental". En Nava, Carmen y Mario Alejandro Carrillo (coords.) (1996). *México en el imaginario*. México: CEMCA/GRESAL/UAM-Xochimilco, pp. 5-26.
- (2006). "Repensar la Conquista de México hoy". En Vera Hernández, Gumersindo et al. (coord.) (2006). *Memorias del coloquio Los historiadores y la Historia para el siglo XXI*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 25-63.
- Sheridan Prieto, Cecilia (2004). "Territorios y fronteras en el noreste novohispano". En Salas Quintanal, Hernán y Rafael Pérez-Taylor (eds.) (2004). *Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés Editores, pp. 447-467.

Representaciones del indio en la memoria colectiva nacional

GUY ROZAT DUPEYRON

Introducción

El periódico *El País*, en su edición del 10 de agosto de 2012, en la página 16 del número 1398 de su suplemento “Negocios”, publicó la reseña de un libro editado en España por y para el sistema financiero español, intitulado: “México: un destino natural y estratégico”, que, según su presentador, ofrece “información detallada y útil a los interesados en aprovechar las excelentes oportunidades que México ofrece a las empresas españolas”, y, añadiríamos, a las extranjeras en general, también.

Lo que interesa aquí no es meternos en cómo unos expertos extranjeros pueden haber analizado con suficiente atención el estado económico y social de nuestro país para proponerse invertir millones de dólares en ese supuesto “tiempo de crisis”, sino pensar por qué ese optimismo económico hispano parece ser radicalmente contrario al juicio general predominante en tierras mexicas sobre el estado general del país.

El autor de la reseña empieza su análisis con una metáfora futbolística:

La economía mexicana es como la eterna promesa del fútbol: reúne todas las condiciones para ser una figura, pero al final acaba decepcionando. Miembro de la OCDE desde 1994, México tiene petróleo, una población joven, una clase media creciente y un tratado de libre comercio con EE.UU. y Canadá. Con 112 millones de habitantes, es ya la 14va. economía mundial y su renta per cápita (10 000 dólares) es superior a la de la mayoría de los países emergentes: su crecimiento po-

tencial, dicen los expertos, es enorme debido a su estabilidad macroeconómica, su seguridad jurídica, su apertura exterior y su moderno sistema financiero.

Pero como el propio Ángel Gurría, ex ministro de Economía mexicano y actual secretario general de la OCDE, se encarga de recordar en este libro, *México ha sido incapaz de aprovechar sus virtudes* para sentar las bases de un crecimiento sólido y garantizar el bien estar de sus habitantes, muchos de los cuales viven aún bajo el umbral de la pobreza. (cursivas añadidas)

Esta situación Gurría la atribuye, desde el mundo económico donde se desenvuelve, a “una serie de desafíos estructurales pendientes que limitan su nivel de competitividad, su productividad y su capacidad de desarrollo equitativo”.

Pero aquí no se discutirá **si el diagnóstico político y social de Gurría** es correcto, ya que esta situación del déficit en las estructuras nacionales ha sido repetida hasta el cansancio y expuesta casi a diario en los medios masivos de comunicación, por lo menos desde el sexenio salinista, que se suponía iba a llevar a México, finalmente, a la verdadera modernidad capitalista y a los primeros lugares en la economía mundial. Lo que es importante es recalcar que esas “incapacidades” son retomadas esta vez por un mexicano que fue responsable del rumbo económico del país.

De las incapacidades a la impotencia nacional

Habiendo sido muchos años fiel auditor de la **cátedra de historia económica** de América Latina del profesor Ruggiero Romano, en la hoy EHESS (por sus siglas en francés [*L'École des hautes études en sciences sociales*]), aprendí a pensar históricamente los procesos económicos, y no sólo a leerlos en términos de estructuras y de balances financieros.

Esa impotencia reiterada hoy de México de superarse, me recuerda a las otras “impotencias” que recorren el tema de una rapsodia dolorosa: la historia de México. Porque la impotencia de la cual habla Gurría podría ser más bien de otra índole, algo más fundamental, y que para un historiógrafo como yo me parece evidente: un generalizado sentimiento de impotencia y fatalidad incluido en algo que se podría llamar la “memoria mexicana”.

Entiendo que ese concepto de “memoria mexicana” puede parecer algo ambiguo, y sin entrar aquí tampoco en una reflexión teórica o polémica con autores que han tratado últimamente dicho tema, sólo entenderemos “memoria mexicana”, para fines de este ensayo, como el resultado de una identificación con una historia nacional. Pero no se trata de la historia nacional como la pueden construir los historiadores mexicanos y algunos extranjeros que han adquirido aquí fama en el tema, si no de lo que vincula esa memoria colectiva, magma identitario constituido por capas provenientes de diferentes horizontes historiográficos recientes y pasados, siempre en constante movimiento de reorganización y resignificación, y que constituye ese “saber histórico compartido” sobre el cual, mal que bien, se asienta, se construye la identidad de muchos mexicanos, ambigua y fracturada, cuando en un país como México, un *Estado de partido único* dominó el escenario político durante decenios, manipulando, para su política de control de masas, una ideología con tintes históricos.

El indio y la memoria nacional

En este apartado, más que aportes teóricos sobre memoria colectiva, me gustaría intervenir en cosas más prácticas sobre esa memoria y, particularmente, en lo que toca a la figura del indio, ya que me parece un tema central y que me ha apasionado durante mucho tiempo, incluso antes de venir a estas tierras, hace casi cuarenta años.

Una visión periférica

La primera pregunta que se han de hacer es por qué, otra vez, un extranjero, un francés, está hablando de indios y de historia mexicana. El primer intento de respuesta es que cuando me interesé en México, esa investigación se situaba en una reflexión más global sobre las grandes civilizaciones agrarias, en particular en lo que se llamaba en esa época “Mesoamérica”, la cual considero es uno de los lugares fundamentales de la historia mundial.

Debo confesarles que soy de origen campesino, y cuando, perfectamente aculturado por la modernidad, ingresé a la universidad, no había en mi familia próxima o lejana ningún obrero, empleado, y menos aún, un pequeño burgués. Mi hermano y yo ofrecimos a la familia

extensa un ejemplo de acceso a la cultura universitaria y, por lo tanto, a la pequeña burguesía. Pero estos campesinos míos no eran dueños de sus tierras; la mayoría eran arrendatarios, con condiciones evidentemente acordes con la historia europea, es decir, que con contratos de arrendamiento muy amplios, de a veces hasta 20 años, podían realizar estrategias personales y colectivas, mejorar tierras, cultivos y habitaciones; en síntesis, crear un conjunto de actividades que sostenía su identidad propia de campesino. Asimismo, estos campesinos desarrollaron estrategias de sobrevivencia y adaptación a los cambios que la modernidad les fue imponiendo durante los dos últimos siglos.

La modernidad contra las tradiciones agrarias

De lo que me di cuenta es que al ir a la escuela estaba, en cierto modo, negando mis propios orígenes campesinos. Todos tenemos un pecado capital no confesado; el mío es haberle negado a mi padre, en mi adolescencia, mi ayuda para cavar un pozo para su hortaliza. Y es que durante ese tiempo yo estaba totalmente perdido en la seducción de los “espejitos” de la modernidad. A pesar de mi comportamiento, mi padre nunca me lo recriminó, y él solo, con una especie de sacacorcho, o mejor dicho, una punta de taladro grande, y con mucho ingenio, algunas piedras pesadas, unas poleas y mucha constancia, logró perforar diez metros de una piedra dura, y encontró por fin agua pura y libre de toda contaminación.

Pero mi interés por la historia, que en la Francia de aquella época era dominada por una historia jacobina oficial, modernizante, unificadora y obrerista, me obligó a enfrentarme a la figura del campesino, cuya desaparición estaba programada, y en la que finalmente aparecía como el negro, como el indio de la historia francesa. Ese campesino promovido por la enseñanza oficial era finalmente una especie de primitivo político que no entiende para nada “las leyes de la historia”; se levanta a contratiempo, y hasta defendió en su tiempo al rey y su religión contra la primera república.

Recordemos que el desarrollo de lo que hoy se llama “capitalismo” se hizo en contra de ese mundo tradicional de producir y de reproducirse de las sociedades campesinas europeas. Pero en el imaginario de la modernidad, el campesino no era solamente el inevitable vencido de la “lucha de clases”, era también el tonto de la historia, el que no

entiende los beneficios de esa modernidad, que se aferra a sus costumbres arcaicas, como lo mostraban, por ejemplo, muchas de las caricaturas del mundo campesino en el cine francés.

Una vez en la universidad, intentando pensar en mi futuro académico y profesional, me di cuenta de que no podía visualizarlo porque no había arreglado cuentas claras con mi pasado “originario”.¹

Hoy, como profesionista de la historia, sé muy bien que la historia se escribe al presente, y, sobre todo, que cuando el historiador pretende escribir el pasado, realmente está visualizando, marcando pautas para el futuro. Pero, más que nada, sé que no hay posibilidades de futuro —o al menos éstas son pocas— para una sociedad o para un individuo que niegue su origen. Creo que esto es muy claro para el México de hoy: sólo habrá un futuro promisorio si se sabe repensar su propio pasado. Y es en parte lo que me ocurrió en esa época: al ir buscando mis orígenes campesinos, me fui interesando en las antiguas sociedades agrarias, las de Medio Oriente, la china, o la historia medieval europea. En ese camino de búsqueda de una especialización universitaria, llegué el '68, y tuve que ir a un lejano cuartel donde el Estado francés intentó aislar a algunos “gritones del '68”. Y fue en ese espacio castrense que me dediqué, para no desesperarme, a estudiar a México y América Latina, lecturas que no tenían nada de subversivas, ya que en muchos países dominaban regímenes militares. Y en esa lectura encontré a México, de hecho, los “ectoplasmas” de muchos Méxicos.

Encuentros con México

Cuando en los años precedentes conocí a varios estudiantes mexicanos, me sorprendió su poco interés en su propia historia, una historia que, por otra parte, no lograba aprehender con satisfacción. Es cierto que en Francia teníamos algunos grandes libros sobre historia de México, pero fuera de esos “clásicos”, quedaban enormes trozos de tierra incógnita, así que me dediqué a recuperar todo lo que pude para entender a ese México que se me desvanecía siempre cuando pensaba poder asirlo.

En esta búsqueda un poco ingenua de México, llegué finalmente a la Conquista. En aquel tiempo leíamos rápido y mucho porque no teníamos televisión ni tantos artefactos electrónicos para perder el tiempo,

¹Aunque en esta búsqueda, un tanto romántica, había mucho de fantasía.

así que tuve oportunidad de encontrarme con las versiones oficiales de la historia de México y ese enorme “hoyo negro” de la Conquista.

En esa época y durante varias décadas, prevalecía una concepción del indio de que tenía que ser “redimido” por la educación y la cultura. En lo que toca a la Conquista, se había impuesto un conjunto simbólico de signos, presagios y profecías que jugaban un papel fundamental para explicar la “fácil” conquista hispana. En particular, encontré que en el discurso general compartido de esa época, esa figura retórica infinitamente repetida de la impotencia del indio, no sólo legitimaba ambiguas prácticas políticas en el agro mexicano que llevaban a la desarticulación de las comunidades campesinas, sino que impedía también, académicamente, imaginar con suficiente nitidez el pasado del antiguo mundo americano.

Como mencioné, la construcción del pasado es fundamental para poder imaginar una identidad presente y dinámica capaz de pensar el futuro. Es por eso, por ejemplo, que los burgueses europeos, y particularmente los franceses, se olvidaron de todos estos bárbaros —francos y galos— poco presentables que se establecieron durante siglos en ese espacio, hoy Francia, para buscarse antepasados más presentables, como griegos y romanos. Sólo unos ancestros cultos y refinados podían sostener la pretensión decimonónica de llevar la civilización a África o Asia, y a todos estos recovecos del mundo que pretendían someter.

Pero regresemos a México. Lo que yo buscaba en ese momento de mi primera reflexión sobre la Conquista, era repensar la naturaleza de las dinámicas de las sociedades americanas. Desde el exterior, el indio del pasado era visto sólo como sujeto rebelde o víctima de dramáticas epidemias en medio de las violencias de todo tipo que caracterizaron esas décadas de la Conquista.

Modernidades antropológicas

En el siglo xx vemos instalada una nueva forma de negación con la ideología del mestizaje. En ella se trata de solucionar “el problema indígena” que se inventó en el siglo precedente, y hacer de todos los habitantes del país unos “verdaderos” mexicanos.

La última forma de negación de lo americano se da con el marxismo de la década de 1980. Todos éramos marxistas y revolucionarios, además de que era difícil no serlo; así yo encontré refugio en la Escue-

la Nacional de Antropología e Historia (ENAH), que en esa época era un bastión “rojo”, muy “rojo”.

En aquel entonces me di cuenta de que nadie sabía nada de historia de México. El materialismo histórico se presentaba, de hecho, como la negación misma de la historia. Por eso me dediqué a crear la licenciatura en historia en dicha escuela, pues quería dar a los antropólogos comprometidos, por lo menos un barniz de historia. Quería que estos jóvenes que se sentían generosamente comprometidos con el campo mexicano y las comunidades indígenas, fueran capaces de entender las dinámicas históricas que habían propiciado la situación que tenían frente a sus ojos. Creo que lo máximo a lo que pudieron llegar los antropólogos era pensar como Guillermo Bonfil Batalla y su *México profundo*, que, a mi parecer, manifiesta una especie de impotencia de la antropología. Y es que el antropólogo —y peor cuando es un antropólogo sinceramente comprometido— se pasa el tiempo pegándose en la pared, creyendo poder derrumbar el inmenso muro construido durante siglos para silenciar al viejo mundo americano, y lo único que logra es sangrar y llorar en su interior por su impotencia y, más aún, por su incapacidad real para cambiar las cosas.

Repensar un nuevo mundo, utopías del '68

Lo que explica en parte la dinámica de trabajo que me caracteriza y que tiene que ver con la época que me tocó vivir, es la aparición del mundo chino en el imaginario político occidental. Si bien yo no era un maoísta político —como millones de jóvenes en todo el planeta—, fui seducido por la propuesta de Mao y su *Libro rojo*. Y es que la revolución económica que caracterizaba la clásica esperanza de la lucha de clases no era suficiente, por lo que había que pensar fundamentalmente en la revolución cultural, que si bien para China se consolidó con miles de muertes y un retroceso económico muy fuerte, nosotros no podíamos pensar en esas consecuencias desastrosas.

Era evidente que en ese deseo de una profunda revolución cultural estaba la base del anhelo generacional de cambiar “todo” lo expresado durante mayo del '68 y los años siguientes. En ese entonces ya se vislumbraba el fracaso del “socialismo real”, el cual se debía a un olvido fundamental: el de la revolución cultural. Ya en 1947, Cornelius Castoriadis, en un famoso texto escrito en el momento en el que la

Unión Soviética parecía estar al tope de su fuerza y poder, profetizaba, en cierta manera, el derrumbe de ese imperio. Según él, el principal error fue haberse olvidado de la revolución en lo cultural; era imposible construir un nuevo mundo sobre la idea del proletario, un ser ahistórico, anónimo, caracterizado sólo por una ausencia, cuando era claro que en el proceso mismo de la lucha de clases, el proletario siempre quiere ir más allá; escaparse de la camisola ideológica; ser algo más que una pieza de una mecánica política; ser “algo como hombre”: hombre libre, con toda la ambigüedad que pueda contener esta idea de libertad, como la de humanidad.

Pero incluso al leer los textos escritos en esa época, sentía como alergia al ver que las reflexiones teóricas que se hacían estaban alejadas del análisis histórico y social concreto. Es por eso que jamás entendí bien esa manera muy mexicana de presentar proyectos de tesis o de investigación que hacían énfasis en el marco teórico o en las hipótesis. Esta visión “teoricista” era muy evidente en los ochenta, por ejemplo, en las tesis de antropología de los alumnos de la ENAH, y supongo que de muchas otras escuelas. Las tesis se componían de dos partes: la primera, muy amplia, muy retórica, se presentaba como una especie de profesión de fe marxista, más o menos bien desarrollada según las capacidades y lecturas del autor; y después venía un escueto capítulo que resumía en términos más bien descriptivos o periodísticos lo que pudo haber visto y vivido el autor. Pero realmente había poca relación entre las dos partes de estas tesis. También esa omnipresencia teoricista llevaba a muchos de estos jóvenes a la desesperación, sobre todo si de manera desinteresada y generosa pensaban transformar a la sociedad, tal como su formación marxista se lo prometía.

En lo que respecta a mi trabajo, debo decir que la legitimación teórica no era uno de mis objetivos. Como no escribía para mis pares, ni para ser reconocido por mis colegas y ni en el “extranjero”, siempre intenté producir textos de acceso inmediato o casi inmediato, sin aparato retórico. Es probable que esto molestó a varios de mis colegas, porque no me podían catalogar; y no es que escondiera mis opiniones políticas o pretendiera hacer ciencia “apolítica”, al contrario, siempre reclamé para mí un deber de acción política, pues uno no escribe para hacer ciencia, sino para hacer política, lo que me parece algo muy diferente.

Una licenciatura en historia para la ENAH

Cuando logré, después de muchas peripecias y conflictos homéricos, crear la licenciatura en historia en la ENAH, incomodó a muchos cuando descubrieron que en el plan de estudios no había, aparentemente, ningún curso de teoría de la historia o filosofía de la historia, que era lo “habitual” en aquel entonces, en lo que a la formación del historiador se refería.

Es evidente que no se fijaron que el eje fundamental, es decir, lo teórico estaba “disfrazado” bajo una palabra que no les decía casi nada: historiografía, la cual no se refería a lo que hace un siglo se entendía con esa palabra (conjunto de obras escritas sobre un tema o una época), sino que tenía un nuevo sentido que había aparecido desde el fin de la década de 1980, en Francia, por ejemplo, con Michel De Certeau, que insistía en la escritura de la historia sobre la compleja mecánica de la grafía de la historia. Por lo tanto, me pareció que las historiografías podían volverse las bases teóricas de reflexión sobre los diferentes tipos de historia que se habían generado a lo largo de los siglos, es decir, haciendo aparecer los modelos de historicidad que los constituían. Y es que sólo considerando estos modelos se podía entender realmente el funcionamiento y contenido de los textos históricos, como producción social, al interior de un sistema histórico de comunicación determinado. En tal sentido, desde un punto de vista historiográfico, podríamos intentar entender algo de la antigua América, al deconstruir todas las capas discursivas que durante siglos se habían acumulado sobre esa genuina América, sobre el indio, o sobre cualquier problema histórico. Ese método me parecía imprescindible para recorrer la enorme biblioteca que desde siglos había inventado tantas formas americanas. Era una arqueología discursiva que, en cierto modo, podría permitir constatar o refutar la trivial idea de que el historiador sólo trabaja haciendo interpretaciones de interpretaciones... y así ad infinitum.

El historiador como creador de espacios narrativos

Se escribe para transformar, para hacer cosas. Toda palabra o escrito tiene como objetivo una acción social; incluso la palabra más vana en apariencia tiene su finalidad política, aunque sea solamente impedir

que surja otra palabra transformadora, y así ocupar en un sociedad lo más posible del espacio del campo político.

Si tomamos el ejemplo de la crónica de Pérez de Ribas, es evidente que jamás este jesuita habla para decir nada. Si bien no podemos realmente utilizar su obra para una etnografía de las poblaciones en las cuales se desenvuelve, sí inventa indios, e inventa también la naturaleza, inventa el desierto, porque su finalidad no es geográfica ni etnográfica, sino implantar una evangelización que acabe con todas las identidades anteriores, con todas las particularidades naturales. Esto lo llevó a estar muy orgulloso del etnocidio que logró con sus hiaquis: los sacó de sus tierras, los concentró en pueblos, los vistió a la española, les cortó el cabello, les impuso la monogamia y nuevas autoridades, así como nuevas necesidades; y así estaban listos para entrar al servicio de los mineros y estancieros que se estaban instalando en la región; y a producir excedentes agrícolas que pudieran utilizarse para el beneficio de la misión. También dedicó páginas y páginas a demostrar, en esas tierras agrestes, la presencia dominante del demonio, para así justificar la necesidad de su combate para imponer la creencia en el verdadero Dios, legitimando de esta forma, en un mismo movimiento, su presencia como redentor de indios.

Angustias nacionales

¿Cuál es mi problema con la memoria mexicana? Incluso, ¿cuál es el punto que me parece fundamental de pensar en esa memoria de la mexicanidad? No es que no crea en México como país, ni que deba desaparecer o fundirse en quién sabe qué utopía mundialista; pero sí creo que la nación mexicana tiene que ser repensada.

Una ideología mexicana que funcionó más o menos durante un siglo fue la existente desde la reforma hasta los años setenta, la cual sostuvo regímenes políticos muy diferentes como el porfirismo, el Estado posrevolucionario y el Estado priista.

Cuando llegué a México me di cuenta, con algo de sorpresa, que la Secretaría de Educación Pública (SEP) y todo el aparato cultural oficial parecían resentir algo como una “ausencia”, una pérdida que se estaba generalizando dramáticamente. Los símbolos patrios fueron agitados para intentar curar esa enfermedad general; había como una desesperación sobre el crecimiento de un gran vacío que arriesgaba

contaminar toda la sociedad, impidiendo el consenso social. Incluso estaba presente muchos años antes de la firma del famoso Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que generó un nuevo episodio de tremenda angustia social sobre la probable “pérdida de identidad de los mexicanos.” Desde mi posición —en cierta medida privilegiada— de aún extranjero, podía resentir la generalización de ese miedo a la desaparición de las identidades nacionales. Por ejemplo, me acuerdo que unos jóvenes de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) vinieron a verme en la ENAH para que les organizara un seminario sobre la pérdida de identidad del mexicano, sobre ese sentimiento de extrañeza y pérdida que ellos resentían y que podía, en cierta medida, yo entender. Pero como historiador no tenía respuesta a sus angustias, así que sólo les propuse un seminario de historia sobre esa construcción de la identidad mexicana. Mi propuesta no les convenció, pues lo que buscaban, probablemente, era algún nuevo gurú que les diera recetas para ese dolor del alma que sentían. En tal sentido, propuse una especie de deconstrucción historiográfica de esa mexicanidad, intentando encontrar sus lugares nodales y generalmente dolorosos, como la conquista, un episodio que todavía no logra digerirse en la historiografía mexicana.

En esos años, que se caracterizan por las primeras grandes devaluaciones de la moneda nacional, me resultaba —una vez más, como extranjero— muy curioso que la generación que desde el kínder había sido arrullada por la canción general del nacionalismo, frente a las primeras dificultades económicas mandaran su dinero a los Estados Unidos, o compraran casas en dicho país, e incluso abrieran cuentas en dólares, entre otras situaciones. Esa actitud me parecía que podía darnos claves para entender algunos aspectos de la naturaleza de esa mexicanidad. Y precisamente en esa mexicanidad el “mexicano” es el producto de un sincretismo, es una mezcla entre indio e hispano: si ustedes son de tez blanca, ojos y cabello claros, aceptarán esa explicación que no les presentará problemas cotidianos; pero si ustedes son de tez más bien morena, de cabello negro y lacio, de facciones “autótonas”, esa definición del mexicano puede empezar a presentar problemas, pues resienten, si no todos los días, pero muy frecuentemente, esa cosa que dicen que no existe en México: el racismo. En este sentido, podemos ver que todos los mexicanos no viven de la misma manera esa mexicanidad, e incluso se pueden preguntar si no es la cara

amable del racismo en México. Por lo tanto, tenemos que reabrir esa mexicanidad, no para desecharla, si no para entender cómo se constituye históricamente y cómo funciona; sólo así podemos repensarla para que sea realmente, por fin, una mexicanidad para todos.

El “hoyo” de la Conquista, origen de todas las angustias

Un ejemplo de las ambigüedades que constituyen esa mexicanidad se origina en el problema que representa el establecimiento de un relato de la Conquista. Supongo que muchos, o todos ustedes, han leído en la preparatoria o en la universidad la *Historia general de México*, publicada por El Colegio de México, y a lo mejor se habrán dado cuenta que desapareció el episodio de la Conquista. Nosotros, ustedes, yo, todo el mundo, sabe que existió la Conquista, si no, cómo explicar, como lo teorizó el mismo Octavio Paz, que el mexicano es un “hijo de la chingada”, ¿cuándo ocurrió esa chingadera?, momentos de violencia extrema que el “sincretismo”, la mexicanidad intenta hacer desaparecer. Esa desaparición de un episodio tan fundamental —que incluso en el mundo entero se considera como uno de los grandes momentos de la historia universal— nos interpela. Es evidente que si desapareció no es que los historiadores de El Colegio de México sean descuidados, sino que ese periodo hoy, realmente, se ha vuelto indecible.

En México tenemos esa mezcla cultural y física que existe desde siglos, pero la genética moderna dice que todos salimos prácticamente del mismo grupito de *sapiens sapiens* que hace 100 mil o 150 mil años salió de algún lugar de África para conquistar el planeta.

Lo interesante de ese movimiento es pensar en la pujanza de ese grupo y, por lo tanto, de su violencia. Estos grupos se instalan en todos los nichos ecológicos de este planeta creando cultura en cada uno de estos espacios. En ese movimiento encuentra humanidades anteriores, los destruyen, a lo mejor se los comen, o se mestizan ya con ellos. Pero lo importante es pensar esa violencia civilizadora que va instalándose en el planeta. El mito de la civilización que construye las luces sería, por fin, el término de la violencia. La educación debería permitir la erradicación de la violencia; de hecho, lo que permite es solamente su codificación, por ejemplo, en “las leyes de la guerra”. Pero el fin de la modernidad devela que la violencia no está ni erradicada ni tan codificada; el mundo es hoy, tal vez, más violento que

jamás lo ha sido. Nos podemos preguntar si los medios de destrucción proporcionados a una ciencia para la guerra no son superiores a los que esa misma ciencia pone al servicio del desarrollo y la felicidad del hombre. Podemos preguntarnos, también, si la mexicanidad no tiene como finalidad construir modos de contención de esa violencia, una violencia originaria que sigue fundamental en el imaginario, y por tal motivo, los historiadores de El Colegio de México consideran normal el hacer desaparecer ese momento violento de la fundación nacional.

No sabemos, a ciencia cierta, cómo se ejercía la violencia en el antiguo mundo americano; es probable que sí existiera, aunque no podemos fiarnos enteramente de los testimonios de frailes y antropólogos. Pero acerca de lo que sí sabemos es la **capacidad destructiva** occidental. Sólo piensen que en su expansión destruyó América, buena parte de África, Oceanía y Australia, y si no logró destruir el resto del mundo, por lo menos lo trastocó drásticamente.

La violencia futura sobre América, ejercida por Occidente, se puede medir incluso antes de la llegada física de los “conquistadores”. La identidad cristiana es exclusiva, sólo hay salvación en la incorporación a la comunidad cristiana, por lo tanto, quedan excluidas las tres figuras enemigas: el judío, el moro y el herético, cuya exclusión histórica permite, precisamente, la constitución y consolidación de la identidad cristiana occidental.

Es evidente que el descubrimiento (de América) cimbró los fundamentos del saber teológico: ¿de dónde venían estas humanidades infinitas que el movimiento de descubrimiento encontró en todos los rumbos? Negar la humanidad a estos nuevos bípedos encontrados era la primera solución, pero no era muy productiva, por lo que pronto hubo que reconocer que eran hijos de Adán. Obviamente esta “aceptación” no estaría exenta de problemas, además de que había algunas preguntas urgentes por responder: ¿de dónde venían, cómo llegaron acá y por qué no se supo de ellos antes?

Repaso histórico de las “invenciones de América”

Podemos considerar que la identidad cristiana occidental se construyó a lo largo de los siglos XI, XII y XIII, por lo que ese sentimiento de pertenecer a la iglesia católica, como tal, no existía antes. En los siglos V, VI y VII, obispados y papados se pasaban de padres a hijos o a yernos,

por lo que esas dignidades pertenecían a grandes familias poderosas, antiguas familias senatoriales romanas, que ahora también detentan un poder taumatúrgico. Y es que la iglesia asentada en Roma necesitaba inventar pequeños trucos para justificar sus “antiguos” títulos de nobleza, y tenía que inventar la famosa “donación de Constantino”, en la cual se supone que ese emperador hace entrega de su imperio a la iglesia.

Pero no es el único documento falso de la época medieval, pues más de la mitad de los cartularios y textos fundacionales son apócrifos. Y es que de lo que se trata es de la invención de una tradición única alrededor del obispo de Roma como único sucesor de Pedro, y del derecho de la iglesia a gobernar el orbe.

Es esa tradición una dinámica cultural que llega a América y que sólo puede pensar al otro radical como su inversión; de ahí proviene esa negación de toda otra humanidad posible: el hombre sólo puede ser cristiano, fiel a un dios único; las otras formas de “humanidades” tienen que ser aniquiladas.

Al regresar al “hoyo” de la Conquista, me pregunto cómo es que hay textos que dan cuenta o construyen ese “hoyo”.

La negación de América pertenece a los fundamentos mismos de Occidente. De la misma manera que fuera de la iglesia no hay salvación, fuera de Occidente no hay humanidad posible. Hay que imponer esa negación para poder dominar, para gobernar. Por mencionar un ejemplo, tal vez no había hambre en América, pero por eso hay que introducir el hambre: para poder dominar los espacios y los hombres. Pero esto es un trabajo de siglos de negación de lo que fue América. Muchos podrían decir hoy: “No importan los pinches indios del pasado”; pero sí es un problema fundamental de la identidad nacional. En el caso de ustedes, por ejemplo, aquí con “el desierto”, es fundamental saber cómo sobrevivían esas poblaciones, porque sí había mucha gente en esa “Aridoamérica”. También analizar esto nos permitiría saber si el “desierto” actual es el desierto de los indios antiguos o si durante siglos esas tierras fueron moldeadas por la presencia occidental y transformadas en ese “desierto” actual. Pero de todas maneras, la investigación de estos diferentes desiertos históricos nos ayudaría, probablemente, a poner en valor estos espacios.

La misma cosa ocurre con la famosa riqueza biótica de los trópicos mexicanos. Todo el mundo se maravilla o se nos ordena maravillarse.

nos, pero ¿qué se hace con ella? Se prohíbe la biopiratería, lo cual si bien es una buena cosa, ¿realmente qué hacemos para aprovechar esta supuesta riqueza? Hay verdadera riqueza cuando se entra en un circuito humano de reproducción; antes de eso es sólo un montón de plantas, hongos y microorganismos que se reproducen más o menos de forma natural fuera del alcance nocivo del hombre. Pero si fuésemos capaces de pensar el antiguo mundo americano en su riqueza y diversidad cultural, tendríamos pistas para la utilización de esa famosa riqueza biótica, y por lo menos podríamos pensar en la autosuficiencia alimentaria en México, que debería ser el primer paso de una buena gobernanza. Al respecto, debo decir que la defensa de los maíces originarios o criollos —que podría pensar en una de las posibles soluciones—, no me parece una estrategia muy eficaz frente a las presiones de las grandes productoras de semillas internacionales; incluso hablar del maíz en términos de “planta sagrada” no es ningún camino, ni tampoco llorar sobre la trilogía mexicana “maíz-frijol-calabaza”, porque, para mí, es evidente que los grupos americanos sacaban por lo menos 50 por ciento de sus recursos alimentarios de la recolección, es decir, del aprovechamiento de la famosa riqueza biótica, que ellos sí habían examinado con cuidado.

Desde este punto de vista, en la mexicanidad existe una reducción tremenda de esa memoria agrícola. En la adoración del maíz se olvida la multiplicidad de las variedades de esa misma planta, se olvida que existían variedades adaptadas a cada terreno, cada lugar, cada función social. Y en esa asunción reverenciosa del maíz se olvida de todas las otras plantas que aprovechaban para uso alimentario, medicinal o artesanal.

Esta riqueza americana me parece que está reducida en el trabajo de constitución de la memoria de la mexicanidad, una reducción que proviene de una cierta aceptación, más o menos consciente, de la incapacidad indígena.

Incapacidades teológicas

Si bien en los textos del *xvi* se construye la primera incapacidad fundamental del indio, esa incapacidad es, antes que todo, teológica. En el mito cristiano el hombre es un ser discapacitado para lograr realmente su salvación, es por eso que Dios no deja de intervenir en la

historia humana: manda profetas, prodigios, grandes pandemias, terremotos y guerras para dirigir el curso de la historia de los hombres.

El hombre, criatura divina que perdió su belleza original, si bien su finalidad es regresar a su creador en el fin de los tiempos, es incapaz de caminar solo, al punto de que el Dios omnipotente tiene que mandar a su hijo para que con su sacrificio la humanidad pueda presentarse dignamente el día del juicio final.

Si el cristiano en sí es impotente frente al acecho de su enemigo, el maligno, tanto más el indio, producto de una cultura eminentemente diabólica, será impotente para salir de ese atolladero histórico en el cual está atrapado.

En este sentido, los misioneros son convencidos de su misión: están aquí para salvar las almas de sus rebaños, ya que ellos no pueden salvarse solos.

Pero lo dramático es cuando en el siglo xx se leen estos textos teológicos con una mirada psicologizante; se pierde totalmente el sentido original de estos textos y tenemos toda esta actitud miserabilista sobre “el pobre indio”, que sólo puede superar su condición miserable con la ayuda paternalista de los antropólogos y de los programas estatales. Estamos frente a una traducción errónea de los contenidos de esos textos del xvi en los que estaba presente el indio.

Hoy las tradiciones de las comunidades indígenas están todavía muy ligadas al mundo parroquial, lo que no quiere decir que todas sus manifestaciones sean ortodoxas y religiosas, pero es evidente que durante un tiempo considerable la parroquia y las tradiciones comunitarias alrededor de ésta fueron un baluarte de defensa contra un capitalismo agrario bastante violento.

En México pasa un poco lo que ocurrió en Polonia: la iglesia católica frente a agresiones exteriores aparece como el baluarte de identidades campesinas. Así, la iglesia polaca podía sostener la identidad nacional frente a la opresión muy clara que el Estado soviético estaba ejerciendo en el país, a pesar de que, por ejemplo, un ministro de Educación polaco pudo haber sido un general soviético.

En México, la proliferación de iglesias evangélicas corresponde a un fenómeno similar, en el que la iglesia católica ha sido incapaz de presentar soluciones a las necesidades individuales y colectivas, al estar perdida en sus múltiples compromisos con los grupos mafiosos dominantes. Pero debemos preguntarnos: ¿qué tiene que ver ese

conjunto de tradiciones centrada en la parroquia con las del antiguo mundo prehispánico?

La afirmación de esa impotencia del indio en el siglo XVI sigue hoy inscrita en la memoria colectiva mexicana; de ahí esa identidad dolorosa e incluso paranoica del mexicano. En este mestizaje se metió un indio totalmente impotente, y por eso la ideología del mestizaje es improcedente. Si bien puede funcionar como ideología de Estado en un momento dado, es refrendada casi de manera cotidiana, por lo que, poco a poco, pierde su “encanto” y la gente se queda casi sin nada, con una mexicanidad que no tiene resortes históricos suficientes para nutrir una nueva memoria adaptada a las necesidades actuales, tanto individuales como colectivas.

En muchos textos de cronistas religiosos, como el de Pérez de Ribas, el indio no tiene una existencia autónoma, sólo es parte del paisaje donde se desarrolla la obra misional, es una página en blanco donde se escriben las maravillas de Dios operadas por la milicia de Cristo. No tiene voz ni presencia, sólo cuando, convertido, aculturado, viviendo en pueblos, cantan la grandeza de la obra misional. Pero jamás el padre jesuita nos reporta una palabra genuina americana; sólo reporta palabras de la impotencia indígena como cuando, según él, le cuentan que su presencia realmente les llevó a nacer a una vida auténtica. Las únicas palabras emitidas por “indios” que aparecen, son las de caciques amigos o neófitos, hablando en “lengua india”, la lengua del colonizador cristiano. Todas estas figuras que hablan “indio” en su crónica son de indios imaginarios.

Para salir de una crisis cultural, política y sobre todo moral, es absolutamente necesario investigar y deshacer todas estas capas de negación que impiden pensar de nuevo la mexicanidad, la cual aparece como una perpetuación de los caciques culturales, directa en sus vástagos o en sus alumnos, y constituye un bloqueo para pensar de nuevo a México. Podemos pensar que la memoria mexicana, así bloqueada desde el origen, arrastrará durante siglos ese pecado original, y su liberación sólo podrá ocurrir el día que seamos capaces de pensar de nuevo ese antiguo mundo americano.

La modernidad contra el indio

No les voy a recordar lo que pensaba la gente del siglo XVIII sobre esta imposibilidad fundamental del indio. Recuérdese lo que escribía Corne-

lius de Paw en sus *Investigaciones filosóficas*: un indio aguado, sin deseo, ni el sexual, sometido enteramente a una naturaleza también definida como acuosa, una naturaleza de los primeros tiempos del mundo.

La impotencia del indio es ambigua, al igual que México escogió ser mestizo. Otros países que tenían también población indígena, en su mito nacional hacen poco lugar a estos “antecedentes”. Por ejemplo, en Brasil, el indio más bien parece ser parte de la naturaleza, una naturaleza que hay que vencer, por lo tanto, la defensa del indio es algo muy reciente y sólo es resentida como una pérdida por sectores minoritarios de la pequeña burguesía. Argentina redescubre desde hace pocas décadas que sí había “indios” en la pampa argentina. En Chile, el problema Arauco toma matices importantes desde también hace pocas décadas. Es decir, que en México podemos pensar que hacer del indio una parte fundamental del núcleo identitario es, antes que todo, *una decisión cultural*, y no sólo el reconocimiento de la presencia física del indio.

A fines del siglo XIX, cuando Justo Sierra hace la apología de la familia mestiza, no es que reconozca la existencia de lo indígena, sino que más bien responde al desprecio de ciertos intelectuales europeos que afirman que no hay futuro para las naciones americanas, ya que la valiente raza hispana se abastardó con su mezcla con razas inferiores indígenas. Y agregan que lo que se debe hacer es ensalzar al mestizo y favorecer la inmigración blanca y católica para regenerar a dichos indios como al país entero.

Se podría pensar que tener una identidad sin indios es una identidad más adaptada a la violencia de la modernidad. Las sociedades chilena, brasileña y argentina, en cierto modo, parecen más susceptibles de triunfar en los retos de la modernidad. México, en cambio, parece estar lastrado por un pasado indígena que no ha podido asimilar. Pero es evidente que no es realmente el mundo indígena el que lastra a México, sino una cierta incapacidad de dar un lugar a esa población indígena en su memoria colectiva, y donde el “México profundo” de Bonfil sigue siendo ese mundo desconocido en el que muchos mexicanos se apenan en reconocerse.

Construcción de una memoria colectiva

La memoria colectiva de los mexicanos no me parece una memoria muy dinámica, sino más bien una memoria bloqueada por cinco si-

glos de construcción imaginaria de América. En este sentido, la primera tarea de los evangelizadores fue erradicar todo lo americano. De hecho, numerosos investigadores insisten sobre los buenos deseos y la buena voluntad y gentileza de los evangelizadores. La figura del pobre franciscano domina esa historiografía; Motolinia y Sahagún representan a esos padres benevolentes. Estas figuras simpáticas tienen por objeto esconder lo que fue la realidad de la evangelización en el norte.

Como mencioné, la primera tarea era erradicar todo lo americano, y luego, con los sobrevivientes, reorganizar nueva vida colectiva, porque todos los grupos humanos, incluso después de las catástrofes más terribles, se reorganizan. Y en este caso no fue la excepción: los indios sobrevivientes al cataclismo de la evangelización se reorganizaron totalmente lumpenizados alrededor del mundo parroquial, viviendo en algo que tenía poco que ver con su universo anterior.

Si bien todos estos grupos indígenas se reorganizaron, sobre ellos pesaba aún la memoria cristiana, que los hacía **creer que eran pecadores** responsables de su propia derrota y destrucción.

Esa cristianización fue particularmente dolorosa al recordar lo que había ocurrido, porque la única respuesta que les ofrecía el cristianismo era que Dios los había destruido y castigado, tal como hizo con su pueblo judío, por sus propios pecados.

Se podría decir que estos sobrevivientes eran obligados a vivir en un mundo que no solamente no era suyo, sino que jamás lo sería, lo que explica, probablemente, las muertes colectivas y el poco apego a la vida de algunos misioneros.

El campesino francés fue, durante siglos, sometido también a grandes presiones. O podemos recordar también cómo en Europa central y parte de Alemania, a principios del siglo XIX, en ciertas regiones, los campesinos estaban aún en un estado de servidumbre. Y lo mismo ocurrió en Portugal, con la revolución de los claveles, en 1974, cuando el mundo, atónito, pudo observar que todavía, en pleno siglo XX, existían poblaciones enclavadas en grandes propiedades donde sus habitantes tenían que pedir permiso para salir del pueblo y atravesar la tierra del amo.

Pero ¿cómo se construye, por encima de un estado de explotación económica, algo mucho más violento que es esta memoria colectiva? Tenemos que pensar la esencia misma de Occidente como un sistema bulímico que se nutre, sin parar, de hombres de tierras y objetos. Pien-

sen en la destrucción de las primeras islas ocupadas por los españoles: pronto se acabó la mano de obra en Santo Domingo e islas cercanas, por eso conquistaron Cuba, la cual también en poco tiempo se acabó; y tenemos a Cortés y los suyos buscando nuevas tierras y nueva mano de obra.

Ese sistema desigual bulímico existe desde el lejano nacimiento de Occidente. Tal es el caso de la Atenas clásica, con una democracia que duró muy poco tiempo, que a pesar de ello sí era democracia, pues era imperialista e imponía a sus aliados de la Liga de Delos fuertes contribuciones, además de que su modelo económico era ya muy particular. Por otra parte, vemos que en la época de Platón no se podía conseguir madera para construir casas, además, tuvieron que importar no sólo madera, sino otras materias primas, como trigo y pescado salado del mar Negro o de Egipto, así como cáñamo y hierro; en contraparte, exportaban productos con fuerte valor agregado como vino, aceite de olivo, armas, joyas y perfumes, entre otros. Podemos ver que después de todo se trataba de un sistema, y como tal, necesitaba siempre incluir nuevos espacios, nuevos hombres, nuevos recursos; esa es la esencia misma de Occidente, y por eso Occidente es quien invadió y aniquiló, o está en vías de aniquilar, el mundo entero.

En la actualidad, podemos ver cómo una nueva capa de destrucción de recursos ocurre a una escala inaudita en la historia de nuestro planeta. Si se hubiera permitido continuar a las grandes mineras canadienses sus excavaciones en nuestro país, gran parte de México se habría convertido, en cinco años, en un desierto, pero un verdadero desierto donde el hombre ya no podría recuperar nada, ya que las aguas profundas habrían sido totalmente contaminadas. Lamentablemente, la oposición a esta destrucción global no es nada firme ni muy clara, incluso podemos pensar que hay una gran complicidad de los aparatos estatales, por lo que la oposición se reduce a algunos grupos radicales.

La memoria mexicana durante décadas fue más bien autocentrada, hasta se podía decir como ombliguista: se pasaba el tiempo viendo su ombligo, convencida de que no valía la pena mirar hacia afuera, ya que, como dice el dicho, “Como México no hay dos”, lo que era algo irónico, pues al mismo tiempo existía una gran admiración por lo extranjero: el famoso malinchismo. En este sentido, podemos pensar que la memoria mexicana oscila entre odio y admiración de lo extranjero, porque no logra construir un núcleo histórico firme para sustentarse.

Esta memoria dolorosa podría superarse a través de la investigación histórica. El regreso de los “pueblos originarios” puede ser analizado como un regreso de la angustia en la memoria mexicana contemporánea, frente a una modernidad económica que vacía el agro mexicano, frente al éxodo rural y la migración. Algunos pensadores expresan sus temores, porque si se pierde la “memoria indígena”, ¿qué quedará de México? Y por esto hay que construir universidades interculturales en las cuales se pueda reaculturar a los indios, “leerles la cartilla” e imponerles “los mitos” que recopilaron antropólogos de generaciones anteriores. Una vez más, el indio es el terreno mudo de las prácticas políticas e intelectuales de otros; de lo que se trata es de fabricar indios profesionales, que sepan dar a la nación una memoria que está en vías de desaparición.

Si pensamos en la riqueza histórica de México, desde por lo menos en el año 2000 a.C., vemos la constitución de lo que se podría llamar un poderoso movimiento civilizatorio. Es cierto que hay coyunturas regionales en las cuales aparecen “ciudades” y “estados”. Primero surgió Tula; después, Teotihuacán; mientras que en el sureste suben y bajan las “ciudades” mayas. Pero más allá de estos epifenómenos urbanísticos, se puede observar un poderoso movimiento de construcción civilizacional. Es decir, ese mundo “indígena” de por lo menos dos mil años de existencia, es animado por profundos movimientos. Pero esto en la historia general de México ocupa solamente unas cuantas decenas de páginas. Y así como desapareció la conquista de nuestros libros de historia —como mencioné anteriormente—, de igual forma puede publicarse otra edición con una “nueva historia general de México” aún más reducida. Creo que México es el único país en el cual, a lo largo de los años, su historia general, que nutre la memoria colectiva, va disminuyendo.

La memoria contra la historia

Podemos decir que la primera capa de construcción de esa memoria no es realmente “mexicana”, sino que es, antes que todo, hispana y cristiana. El mito teológico americano se construye en el siglo XVI, pero es una construcción para ensalzar a la *Hispania Victrix*: alabar al nuevo pueblo elegido y a este Dios único que está con ellos. Este trabajo realizado en los siglos XVI y XVII por Sahagún, le representó

una gran labor y es realmente una obra impresionante, aunque pocos entienden lo que está en juego realmente en ella. Lo extraordinario de estos textos es que nos permiten ver la magnitud del trabajo que la evangelización estaba realizando. No se trataba de dar cuenta de las antiguas culturas americanas, sino de constituir el olvido de la antigua memoria e imponer los cuadros de la nueva memoria cristiana, y que se convertiría en una labor titánica, a la cual se dedicarían las primeras generaciones de evangelizadores. Y es por eso que debemos estudiarlos con mucho cuidado y atención, ya que fueron los que construyeron realmente la primera “invención de América”. En su trabajo encontramos elementos retóricos que intentan construir ilusiones de verdad, a pesar de que son sólo criterios de una época en la cual la verdad del testigo hacía autoridad.

Por otra parte, Bernal se presenta como testigo y Sahagún pretende sacar todo su saber americano de sus famosos “informantes” y de los sabios nobles que fueron también “testigos” de la Conquista.

Sobre la verdad de Bernal existen hoy muchos trabajos, y por eso lo dejaremos de lado por el momento; sólo queremos, ahora, pensar la naturaleza del testimonio de estos informantes. La pregunta preliminar sería: ¿Un indio educado en un colegio franciscano, el de Santa Cruz, que habla español y latín, es todavía capaz de dar testimonio verídico del antiguo mundo americano?

A lo mejor también esta pregunta puede ser un verdadero falso problema, porque pudo ocurrir que Sahagún sólo los pone adelante para apuntalar la verdad de sus textos, y “los informantes de Sahagún” son sólo una figura retórica de la verosimilitud del texto sahguntino. De todas maneras, es evidente que el buen franciscano intentó recuperar elementos de la cultura mexicana para construir su particular visión de ese mundo antiguo americano, y en esa recopilación es probable que haya sido ayudado por los alumnos de Santa Cruz; a pesar de ello, no debemos confundir los fines de esa intervención sobre el mundo cultural americano.

Si estamos de acuerdo con la idea general de que Sahagún quería acabar con ese mundo demoníaco, todos los elementos debieron ser escogidos y después reagrupados en función de esa lógica, por lo tanto, el sentido genuino de los elementos recuperados sería no sólo totalmente tergiversado, sino que al reconfigurarlos, los saturaría de nuevas significaciones que poco tienen que ver con sus antiguos contenidos.

De cualquier forma, este fue un gran trabajo personal por parte del padre franciscano, tal como lo reconoce él mismo en varias partes de su obra magna; e incluso nos podemos preguntar si los informantes, ya cristianizados y aculturados, no iban adelante del propio Sahagún, intentando ofrecerle un mundo más presentable y, en cierta medida, ya masticado por su fe de neófito. Queda mucho por investigar sobre la naturaleza de la cosecha de Sahagún y de sus “ayudantes” en esos años.

Pero estos “informantes de Sahagún” como figura de testigos se escapan del siglo XVI e intervienen como una figura retórica fundamental de la memoria mexicana contemporánea, ya que su presencia es una garantía de una verdad americana.

En el siglo XVI el mito teológico novohispano, fundamentado en estas crónicas, es un potente canto de gloria a la hispanidad, no tanto como portadores de un *etnos* hispano, sino como nuevo pueblo elegido.

El nuevo pueblo elegido es el español, y Dios está con ellos. Esa es la idea dominante de la época, que permite, sin remordimientos, a todos, clérigos y laicos, destruir humanidades y ganar tierras en nombre de Dios, estableciendo su fe y su modo de pensar la vida y la muerte. Ese es el gran trabajo del siglo XVI, que costó, en efecto, mucho trabajo, pero si queremos entenderlo realmente, debemos poder identificar los filtros que utilizaron para colar a las antiguas culturas americanas, ya que lo que al parecer “conservaron”, toma sentido sólo a través de lo que ellos escribieron.

No debemos olvidar cómo se compone una crónica en el siglo XVI: de una manera a la vez muy sencilla y muy complicada. Las crónicas son, por lo general y con base en lo que mencioné, actos de poder, religioso o laico, que sean obras de testigos espontáneos o productos de encargos de superiores. Todas las crónicas se inscriben en una relación dialógica con un posible sujeto lector, pero para que la comunicación sea la más eficaz posible, se concibe a su escritura como un conjunto de lugares comunes.

Existen catálogos de lugares comunes para los párrocos y monjes para declamar sermones, incluso para una celebración específica; lo mismo existe para los historiadores. El fenómeno de la Conquista es también un lugar común y su formulación empieza a desarrollarse a partir de los siglos XI, XII y XIII, cuando Occidente comienza a “reconquistar”, es decir, conquista España primero, luego el norte y este de

Europa, y a través de las cruzadas se encuentra en los mismos espacios donde estuvo Alejandro Magno; y es por eso que veremos reactualizar en estos siglos la figura de Alejandro Magno y de su epopeya índica.

Colón también viene a las Indias

Durante los últimos dos siglos, muchos seudohistoriadores se burlaron del pobre Colón, que, pobre tonto, creía que había llegado a las indias. Pero para un historiógrafo ese “error” de Colón puede ser una veta de informaciones sobre la futura escritura de América. En lugar de burlarnos deberíamos analizar toda la masa de representaciones imaginarias que se ponen en movimiento cuando los occidentales se meten en el camino de “Indias”. Y aquí viene al caso recordar la figura de Alejandro Magno, quien durante los siglos XII, XIII, XIV, XV e incluso XVI, representa al conquistador por excelencia.

Pero ¿qué pasa con Alejandro Magno? Cuando llega a Indias, todos los reyes le entregan sus reinos porque estaban esperando a un dios o algo como una tercera reencarnación divina.

Quinto Curcio Rufo nos ha dejado uno de los textos fundamentales de la *vulgata* alejandrina. Escribe en su *Historia de Alejandro*, libro VIII, capítulo 10: “Cuando Alejandro penetró en India, los príncipes locales se precipitaron para ponerse bajo sus órdenes, diciendo que era el tercer hijo de Júpiter a venir entre ellos. Pero tenían la felicidad de tenerlo cerca de ellos y de poder verlo, cuando conocían al dios Liber y Hércules sólo por su fama”.

En fin, eso es lo que nos repite la tradición literaria, que después de las visitas de Baco o Liber y la de Hércules, los indios, felices, esperaban otro regreso de los dioses; es decir, que ese *topos* del regreso de los dioses no es probablemente americano, sino que es necesario recurrir a él para la elaboración de un relato de cómo los occidentales van a “inventar” América.

El mito de la entrega del poder

De la misma manera estamos convencidos de que Moctezuma jamás entregó el poder a Cortés, a menos que ustedes consideren, con la antropología colonialista, que “el indio es finalmente sólo un pendejo”. Porque ¿cómo es posible pensar que estas civilizaciones, que te-

nían tres mil quinientos años de historia cultural, que desarrollaron un saber impresionante en metalurgia, medicina, botánica, mecánica de fluidos —ya que construyeron sobre un pantano—, etcétera, estarían esperando a un supuesto dios para entregarle su imperio? El nivel alcanzado por su saber sobre la naturaleza, el cuerpo humano, el cosmos (y la arqueoastronomía nos lo confirma hoy en día), se opone a la idea pedestre de que nuestros mexicas, perturbados por algunos escasos presagios y rancias profecías, se hincaran y lloraran de felicidad porque, finalmente, llegaron los dioses. Esto, por supuesto, es inverosímil. Pero ¿cómo este *topos* del regreso de los dioses está presente en la *vulgata* americana? Tenemos que explicar cómo y por qué se reactualizó. Primero que nada, para ello, no debemos caer en anacronismos. Para el discurso occidental en el siglo *xvi* ese *topos* del regreso de los dioses es fundamentalmente verosímil porque es Dios quien manda presagios, prodigios y profecías, y sabiendo, además, que para el mito cristiano, la historia no es más que la repetición en eco de cosas ya bien sabidas y autorizadas en las historias antiguas.

No hay ninguna duda tanto para los lectores de crónicas como para sus autores, que de la misma manera en que en la “India” de allá los reyes entregaron sus poderes porque reconocieron que “llegaba otro dios”, los reyes de las Nuevas Indias no podían fallar a su supuesta misión de entregar sus reinos a los representantes de un Dios único, omnipotente y verdadero. Es evidente que esa construcción es posible si silenciamos toda voz indígena o, como en el caso de Moctezuma, si su voz, en los textos del *xvi*, ya no es una voz americana, sino la de un profeta inspirado por el Señor.

Sahagún, en su libro XII, explicita esa primordial impotencia del mundo indígena, cuando cuenta la supuesta expedición de brujos y hechiceros enviada por Moctezuma para maldecir y acabar con los españoles: “Impotentes serán estos nigromantes que tendrán que confesar, como en la *Biblia*, Balaam, enviado por su rey, el rey de Moab, para impedir el avance de los israelitas en la Tierra de Promisión, su incapacidad, ya que tiene frente a ellos, al nuevo pueblo elegido mensajero del verdadero Dios”.

Es evidente que la *Biblia*, como Sahagún, si construye situaciones de impotencia, no es en ningún momento una impotencia psicológica, sino algo más fundamental: teológica. Y es que Moctezuma es un vidente, un inspirado del Todo Poderoso, que ve en el drama que

presiente, lo que se va a jugar, el anuncio de una superación, de una nueva era, del fin del reino de los demonios, del cual él era el monarca supremo, y así se vuelve también lógica su decisión de destruir esos mismos hechiceros y nigromantes, no por cólera, sino por estar en acuerdo con su conciencia renovada de lo que está por venir.

Moctezuma, entre la profecía y la traición

De una incompreensión fundamental de la naturaleza y función de la figura de Moctezuma en ese relato, nacerá el mayor contrasentido en la interpretación moderna sobre la Conquista: precisamente, el retrato de Moctezuma. Los mexicanos lo consideran como el pelele, “el primitivo religioso” que no entendió la naturaleza de la presencia española ni supo oponerse a ella, ya que su entendimiento estaba obnubilado por presagios y “antiguas profecías”. Pero si consideramos con atención el libro XII de la obra de Sahagún, el retrato es otra cosa: el franciscano nos ofrece la representación del rey cristiano; Moctezuma es un rey fuerte y vencedor, gobernador avisado, y, además, ama a su dios con fervor; es tan noble, que a través de esa piedad se acerca, sin que lo sepa, al verdadero Dios. Moctezuma empieza a profetizar; es el inspirado de un Dios que no conoce aún. Sin embargo, si profetiza que pronto llegarán los dioses, sabe que, en contraparte, se acabará su imperio, por ello, durante un tiempo se asusta de esa tarea que le ha sido asignada, pero al final, frente a tantas señales, hace acto de humildad y acepta su destino.

Esa construcción teológica de la primera figura de Moctezuma pertenece a la doble mecánica *olvido-memoria* que construye en su obra el franciscano. Porque podemos pensar que más que un deseo de “salvar” el orden antiguo, lo que pretende es que se olvide totalmente del orden antiguo, y si construye los elementos de una nueva memoria, esta memoria funcionará como parte de la subjetividad del mundo cristiano.

Y de la misma manera que el relato propuesto del encuentro con Moctezuma “inventa” que Cortés recibe el poder, también inventa el regreso de un dios que legitima esa traslación. Cuando Cortés pretende que Moctezuma le dé el poder, utiliza más que un *topos* clásico y construye algo más que una mentirita: también construye el poder de Moctezuma. En ese mito de la entrega del poder está construyendo la

memoria política futura; es un trabajo retórico muy fino, pues no se parece en nada a la actividad actual de nuestros políticos. En aquella época, esa construcción retórica de la entrega tiene un efecto muy claro en muchos niveles, pues decir que entrega el imperio es construir el poder mismo de Moctezuma como emperador.² Y es que también podríamos dudar que Moctezuma, tlatoani mexicano, haya sido ese autócrata absoluto que pudiera decidir cosas tan drásticas. Ese acto de poder total, tomado como verdad histórica, ha sido utilizado siempre por los investigadores que intentan pensar y justificar el funcionamiento del poder, con base en la sociedad mexicana.

Ambigüedades políticas y sociales de una nueva tradición

Los arqueólogos, y muchos otros especialistas, han tenido dificultades para explicarnos cómo funcionaba ese universo político mexicana, tanto así, que se ha desarrollado todo un discurso colonial en el cual se ha establecido que todos los supuestos descendientes de estas élites “reactualizaron” esa cesión originaria. Muchos de estos caciques coloniales que se consideraban descendientes de las antiguas casas reales, tan sólo eran, de hecho, oportunistas que se creían legítimos a pesar de que no lo eran; aun así, se beneficiaron de la doble ficción “indígena” que garantizaba sus privilegios frente a la república de indios y española que afirmaba que Moctezuma entregó su imperio.

De algún modo, podemos decir que el sistema colonial necesitaba a los supuestos descendientes de Moctezuma y Netzahualcóyotl para asegurar la fortaleza de su mito fundador. Si bien en un momento dado algunas personas manifestaban sus dudas sobre dichas legitimidades antiguas, era más que nada porque los necesitaban como compinches inevitables de su propia elaboración retórica. Probablemente por esa complicidad, durante todo el periodo colonial podemos encontrar documentos que mencionan que estas familias fueron los primeros cristianos que acudieron a ver a Cortés para ayudarle,

²Aquí no valen todas estas críticas que dicen que los españoles no entendieron la naturaleza del poder en la sociedad mexicana, ya que dichas críticas son con base en aspectos que no correspondían a los hechos. Lo que queremos hacer notar es que esas críticas no son pertinentes, ya que no se trató jamás de entender, sino de construir una ficción política legitimadora, en la cual un “emperador” mexicana entregaba voluntariamente a un “emperador” muy cristiano su *Imperium*, un *imperium* sobre el cual no debe haber dudas.

y que fue incluso él mismo quien los bautizó. Esta ficción se puede encontrar hoy en textos coloniales de “indios”, pero es así no porque realmente se trate de descendientes de los antiguos linajes gobernantes, sino porque son necesarios a la misma ficción del establecimiento de la legitimidad del poder hispano. Un claro ejemplo de ello es que en la región de Cholula se pudo encontrar en los archivos “códices” presentados por una misma familia durante 150 años en sus pleitos agrarios. El examen de las diferentes versiones permite ver cómo ese grupo manipula la “tradicción” antigua para su particular provecho, “reactualizando” los “códices”, lo que justifica las sucesivas versiones, y que iban en función de sus intereses coyunturales. De esta forma vemos cómo esa estrategia se sitúa perfectamente en una lógica de apropiación de la tierra en la tradición europea.

Por otra parte, sabemos que el sistema de apropiación de la tierra en el altiplano era complejo, y si no olvidamos que la costumbre permitía tener muchas esposas, se crea un sistema de parentesco muy abierto y complejo que, a su vez, define su acceso a la tierra, lo que justifica, de nueva cuenta y bajo esta perspectiva, la “reactualización” aquí mencionada.

Debido a esto, se llevó a cabo la imposición del matrimonio monogámico —tanto para españoles como para indios—, para, con ello, garantizar la perpetuación en línea directa paterna de los linajes y, por consiguiente, de la riqueza territorial. Como resultado de estas disposiciones, los grupos y linajes autóctonos que pretendían compartir el poder, aunque fuera en la república de indios, tuvieron que olvidarse de la antigua memoria de sus linajes y reconstruirse una nueva memoria de acuerdo con la prevaleciente situación colonial. Con esto, asistimos a la construcción de una memoria (nueva) para quitar la “otra” memoria, y así, construir el olvido.

Construir el olvido

Con base en lo expuesto hasta aquí, podemos decir que, durante siglos, en México se estructuró una memoria colectiva que se ha nutrido más bien de los olvidos y, por lo tanto, no ha llegado a constituirse como memoria propia. La manera de descolonizarla hoy sería intentar recuperar algo de estas mecánicas que construyen el olvido. Pero la idea misma de descolonización no logra cuajar en México, ya que cada

mexicano está firmemente convencido de que su país es independiente desde hace dos siglos, y parece herejía, si no es que criminal, querer insinuar que la historiografía nacional ha sido producto de un ejercicio colonizado. Es sólo a través de las vicisitudes históricas de la figura retórica del indio que puede aparecer la naturaleza de las operaciones historiográficas que constituyeron al discurso histórico nacional.

En resumen, parecería que en México tenemos una memoria colectiva constituida como constructora de olvidos; es decir, que en lugar de ser dinámica es más bien estática, llena de hoyos, como el de la Conquista. La pregunta sería saber si de esta mecánica del olvido podemos sacar elementos útiles para una nueva identidad nacional.

En México, el indio, en el discurso nacional, tiende a desaparecer, y es, probablemente, una de las razones de la disolución misteriosa contemporánea del evento Conquista y destrucción de Tenochtitlán; pero también es probable que esa desaparición sea sólo el resultado de una lenta disolución, durante dos siglos, de la figura del indio en ese relato nacional.

También supongo que recuerdan que, recientemente, el gobierno ha querido borrar gran parte de la historia de México en los libros de texto de primaria, y en lo poco que subsiste, se menciona al indio sólo en algunas páginas. También, lamentablemente, estoy convencido de que aunque ustedes, como historiadores o pedagogos, son conscientes de la pérdida cultural que conlleva ese olvido del indio, es muy probable que para muchos otros individuos de su generación esa pérdida del indio no represente nada trascendental. A pesar de ello, estas decisiones culturales de construir estos olvidos nos señalan, con mucha precisión, ciertos espacios estratégicos que debemos aprovechar; nos dicen que aquí están los problemas, como ese “hoyo” gigantesco de la Conquista, que es el primero que hay que sondear y analizar.

Como parte de estas acciones que debemos realizar, puedo comentar que desde hace diez años estamos trabajando con un grupo importante de jóvenes investigadores sobre el tema de la Conquista, y durante este tiempo hemos acumulado suficiente material que podría cambiar radicalmente la representación de ese momento fundamental para la memoria y la identidad colectiva de los mexicanos.³

³Estos materiales serán publicados en la Biblioteca Digital de Humanidades de la Universidad Veracruzana.

Recapitulaciones

Primera construcción de una memoria colectiva

Ese primer discurso teológico que se compone en la Nueva España puede ser considerado como la primera construcción de una memoria americana, aunque hay que estar conscientes de que no está, en primera instancia, destinada al indio, o no al menos a ese indio “de papel” que toma existencia únicamente como complemento de la construcción de la epopeya española.

Pero para percatarnos de manera precisa de las dinámicas historiográficas de esa construcción, debemos recordar que los españoles están inmersos en una escatología cristiana que podemos considerar hoy, desde la posmodernidad, como bastante asfixiante. La cultura cristiana entera del fin del siglo xv e incluso del siglo xvi, se piensa como fin de los tiempos; pero no es una concepción pesimista, como hoy lo pudieran pensar ciertos grupos de que el mundo está próximo a su fin por el exceso de polución o por la falta de recursos naturales. Esta esperanza escatológica es más bien jubilosa, pues están por realizarse las promesas tanto de los profetas del *Antiguo Testamento* como del *Nuevo Testamento*; en síntesis: Cristo está por regresar.

Pero eso no es ninguna fantasía de algunos fanáticos; hace siglos que una parte de Occidente está calculando una fecha para ese regreso. Todos están más o menos convencidos de que la Tierra debía durar sólo seis mil años, y que la primera venida del hijo de Dios había marcado la última hora del mundo. En este sentido, si Cristo vino hace 15 siglos, podemos asumir que a la Jerusalén terrestre le quedan pocas décadas de vida. Al menos así se entienden todos estos cálculos sobre esa fecha última y la búsqueda ansiosa de los signos de ese advenimiento; de hecho, son múltiples los pasajes de las *Escrituras* o del apocalipsis que enuncian estos signos. Aunado a estas interpretaciones, la aparición de la predicación luterana y la fractura de la cristianidad se podría asumir como una clave apocalíptica, en la que Lutero es el anticristo; bajo esta consideración, podría considerarse que el origen mismo de Lutero fue producto del encuentro de su madre con un demonio. Pero por suerte nuestros franciscanos americanos saben que Dios sigue vigilando, y que en el mismo año en que Lutero nació, Cortés también apareció en esta tierra. Ese campeón de la fe, el

que extiende las luces hasta las últimas tierras, se opone al anticristo demoniaco que ha arrancado gran parte de la Europa del norte a la fidelidad romana.

Generalmente se describe a los siglos xv y xvi como los siglos de los grandes descubrimientos. Si bien eso es exacto, no debemos olvidar lo otro: el descubrimiento de América también se construiría poco a poco, es por eso que ni Colón ni sus reales altezas que lo comandaban, pudieron pensar en otra cosa que en las “Indias”. Pero una vez que se iba construyendo, muy lentamente, la idea de que la cristiandad estaba frente a un nuevo continente —el cual no estaba previsto en las construcciones escatológicas—, la urgencia se impuso, y se pensó que había poco tiempo para salvar a estas humanidades que se iban descubriendo a cada paso. Es evidente que esa enorme construcción salvífica es desechada si consideramos que Sahagún fue el primer antropólogo, aunque la obra del franciscano toma un relieve impresionante si aceptamos considerar que no escribía para nosotros.

Una nueva manera de secuenciar la historia

También debemos cuidarnos de las sirenas de la modernidad que pretenden que los tiempos actuales, como por magia calendárica, empiezan en 1492 con el descubrimiento de América. Esa manera de secuenciar el desarrollo histórico sigue aún hoy dominante.

El fin de una sombría edad media habría abierto la puerta a un periodo renacentista que se define menos por sí mismo que como punto origen de la razón y la ciencia. Pero hoy, muchos de los más grandes historiadores “medievistas” intentan repensar esa manera pedagógica de enseñar la historia. Nos ofrecen considerar que la edad media no se termina a fines del xv, sino que, más bien sigue, aunque evolucionando, hasta la revolución industrial, es decir, el siglo xviii. No falta también el investigador que cree poder afirmar que en ciertas partes de Europa central ese medievo se perpetúa hasta la primera guerra mundial.

Si aplicamos esta “extensión” de lo medieval a la época colonial novohispana, podemos entender por qué no hay posibilidad, en esa primera construcción memorial “americana”, para que los criollos americanos puedan construir una nueva identidad. El referente esencial es el español cristiano como miembro del nuevo pueblo elegido,

en tanto que los españoles americanos, población ampliamente minoritaria, no tienen espacios, en ese contexto, para construir otros espacios identitarios.

América en Las Luces

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, el planeta Tierra exploró en todo sentido, y esa masa de información empezó a presentar problemas de interpretaciones. Los naturalistas europeos que encuentran fósiles en los Alpes, por ejemplo, ya no se satisfacen de las antiguas respuestas para explicar esa presencia, quieren ir más allá de las explicaciones dominantes hasta ese momento: éstos habrían sido abandonados ahí después de que las aguas del diluvio regresaron a su lugar natural, o bien fue la pujanza de la vitalidad de la naturaleza que ensayaba formas y las dejaba un poco al azar. Estos sabios necesitaban de otra historia para el planeta: una historia mucho más amplia, tanto para la naturaleza como para el hombre.

Si a este malestar en las ciencias naturales se añade un repensar en la manera de concebir y conducir el mundo político y social, tendremos “Las Luces”. La gente de Las Luces está fascinada por América; como ejemplo tenemos que entre 1750 y 1790 se produjeron cuarenta y tantas óperas en Europa cuyo tema es la Conquista de México y la personalidad de Motecuzoma, sin mencionar toda una literatura en la cual una nueva América juega un papel central. Podemos ver cómo esa figura escapa totalmente a la historiografía teológica y se vuelve figura necesaria del discurso crítico de la razón.

América está vacía, acuosa, pantanosa, imperfecta; parecería, a los ojos de algunos sabios de Las Luces, como si el tiempo se hubiera detenido. América se convierte así en un espacio testigo de los siglos originarios. En los grandes salones parisinos el indio americano es la atracción: tener un indio es muy “*fashion*”, y es por eso que se traen de Canadá y otros lugares. El jesuita Lafitau, en su obra *Moeurs des Sauvages Amériquains, Comparées aux Moeurs des Premiers Temps*, después de un tiempo en Canadá, teoriza ese nuevo lugar hecho al indio americano; le interesa comparar las costumbres de sus indios con los judíos del *Antiguo Testamento*, ya que para él sigue vigente el antiguo modelo de Historia Santa construida sobre las *Escrituras*.

Los indios son fósiles, pero, una vez más, no interesan por ellos mismos, no existe todavía la ilusión antropológica. Podemos decir

que pasa lo mismo en la obra de Clavijero. En la segunda edición de su *Historia de América*, Robertson se mofa del intento de refutación que éste pretende realizar en contra de esa nueva “invención de América”. Podemos pensar que lo que intenta Clavijero, más que rehabilitar a América, es una defensa de las élites criollas a las cuales pertenece como jesuita y español americano, que se ven acusadas de impotentes e incapaces de producir obras intelectuales de algún interés para el concierto de las naciones.

La partición de los saberes, antropología e historia

Pero ese saber enciclopédico que triunfó a mitad del siglo XVIII, también provocó una inflación extraordinaria de conocimientos sobre el hombre y su historia, y por lo tanto, se vuelve casi inmanejable. Es por eso que ese saber se quebraría en dos grandes universos, de los cuales saldrían las ciencias antropológicas, por un lado, y el mundo de la historia “científica”, por el otro. Asimismo, desde este momento podemos considerar que hay dos vertientes para explicar la realidad presente y pasada del mundo: una es la historia, una ciencia que se autonomiza de la teología y que se aplicaría a los mundos culturales considerados como finos y elegantes, evidentemente, casi todos blancos, habiendo desarrollado escritura y Estados con sociedad de clases; y por otra parte, el magma antropológico, en el cual se encontrarán refundidos lo que se llamaría hoy todos los nacos del mundo, y todos en una sola bolsa, porque se definen por una ausencia drástica: éstos no son sujetos de historia, aunque habrá discusiones para saber si ciertas sociedades antiguas y contemporáneas pueden pertenecer realmente a la historia, como sería el caso de los chinos, que se salvaron porque tenían una escritura y un Estado centralizado. De igual manera, esa misma mirada antropológica se iría afinando para distinguir entre ciertos pueblos o niveles de más o menos civilización. Por ejemplo, en Mesoamérica se nos presenta a los habitantes de Tula como un pueblo eminentemente culto, donde sólo había ingenieros, poetas, arquitectos, etcétera; digamos que es un *remake* americano de la Atenas clásica. Pero frente a ellos están los “perros” chichimecas, o incluso los aztecas, que son guerreros sanguinarios. Así, en este nuevo discurso antropológico o etnohistórico, si se quiere, los tuleños juegan el papel de los españoles, del referente civilizatorio para construir una topología cultural ame-

ricana. El eje civilización-barbarie ordena todo el espacio americano, pero es, evidentemente, otra invención de América, por lo tanto, no sirve en realidad para hablar de la antigua América o de los pueblos indios que “visita” el antropólogo; sólo sirve a la consolidación de los valores de la modernidad.

En resumen, se podría pensar que la memoria mexicana, y particularmente en lo que respecta al indio, ha sido moldeada por tres grandes configuraciones simbólicas: la teológica-cristiana, la razón razonante de Las Luces y la modernidad antropológica, siendo esta última muy importante, pues es cuando se intenta construir en paralelo las primeras historias nacionales. Pero si una cosa es segura, es que las figuras del indio son totalmente ahistóricas; son siempre invenciones necesarias por una retórica que no tiene que ver con su existencia real; son siempre indios “de papel”, lo que no impide que podamos encontrar personas que deciden jugar en estas configuraciones, el papel del indio.

También podría ser interesante reflexionar un instante sobre la aparición del “americanismo” a fines del *xix* como saber especializado. En los primeros congresos de americanistas surge un gran número de duques, barones, marqueses e incluso príncipes, y por lo tanto, no debe extrañarnos que, a través de América, de lo que hablan es, antes que todo, de ellos mismos. Paulatinamente se construye un saber que pena mucho en separarse de las viejas fantasías historiográficas occidentales, como la Atlántida o el diluvio universal. El ejemplo clave de esa ambigüedad americanista podría ser la obra *El abate, de Brasseur de Bourbourg*, sacerdote, erudito y estafador cuyas ideas estrafalarias lo llevaron a creerse el “champollion” americano, ya que pretendía haber encontrado la clave de la escritura maya. Después de haber robado un manuscrito en la biblioteca de San Carlos en la ciudad de Guatemala, quiso hacer creer que ese texto —que presentara como la biblia del pueblo quiché, dando origen a toda una corriente de estudios sobre el mundo americano que culminó hoy en el *new age* y las sectas neofascistas— le había sido entregado por un auténtico maya.

Otro momento álgido de construcción mítica americana se daría para el cuarto centenario de América, y merecería ser estudiado para ver cómo la identidad del mexicano de esa época se construía y, sobre todo, se posicionaba frente al mundo exterior. Los mexicanos se inventaban a sí mismos, pero también debían tomar en cuenta lo que se producía sobre su pasado desde los cenáculos cultos de Europa.

Adicional a estos eventos, hay que pensar en esa cultura de la modernidad que corresponde a la década de los cuarenta, durante la cual ocurre la institucionalización de la historia en México. Y es que en el siglo XIX no había realmente profesionales de la historia; los productores de libros históricos eran también políticos, economistas, hacendados, diplomáticos, etcétera. Con la institucionalización de la ciencia en las décadas de los cuarenta y cincuenta se dio una construcción de la historia nacional mucho más compacta. Sería interesante analizar cómo esas figuras de México funcionaron en la cultura general de la época, y se volvieron parte de un saber historiográfico compartido.

En ese trabajo de compactación nacional jugaron un papel fundamental las instituciones nacionales encargadas del desarrollo agrario, donde, detrás de las ayudas a los campesinos, se perfilaba esta compactación de la figura del indio, como también en las leyes agrarias.

De igual forma sería interesante saber si las colecciones del germoplasma del maíz en instituciones como el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (Cimmyt), más allá de las investigaciones que pudieron generar, no participó en ese proceso de unificación nacional, porque la diversidad, e incluso la versatilidad del maíz, tendería a probar que ese “México” unitario escondía una realidad histórica y cultural mucho más rica, y que el maíz no era México, sino que sostenía más bien muchos Méxicos.

Y cómo hay que concluir

Espero que no me hayan oído como intentando solapar la existencia misma de la nación México desde casi cuarenta años que estoy viviendo en estas tierras. Creo en México, aunque ese país que tengo en la cabeza a lo mejor no corresponde totalmente con el México nacionalista.

A pesar de la crisis económica mundial y nuestros problemas con el debilitamiento del Estado y la aparición de fuerzas económicas y coercitivas paralelas, creo que las posibilidades de México son enormes. Si el futuro parece de lo más incierto, es porque ya no sabemos qué hacer con una memoria nacional constreñida y arcaica; una memoria de lo mexicano que parece haberse despegado de toda realidad concreta del país. Para construir una nueva memoria que sea productora de una nueva identidad, es necesario despegarse de tantas cosas y repensar muchas otras... que esto, se los dejo. Gracias.

Memoria y etnicidad.

La recreación del pasado entre los pueblos yumanos

ROSA ELBA RODRÍGUEZ TOMP

Dos preguntas y una reflexión

El rasgo que define nuestra sociedad contemporánea, más que en ninguna otra época de la historia de la humanidad, es la diversidad. Concebida la de casi cualquier país del mundo como sociedad compleja en la que conviven múltiples culturas, el flujo migratorio de personas y el flujo de información, comunicación y cultura instituyen relaciones sociales, económicas, culturales y de poder que caracterizan a una realidad global y derivan en múltiples y variadas situaciones, tales como la sensación de que vamos rumbo a una homogeneización cultural. Sin embargo, la vida de cada uno de los habitantes del planeta gira en un círculo mucho más estrecho: el de nuestras relaciones locales, determinadas por la cercanía.

La forma en la que nos movemos en el espacio social está determinada por muchos factores, entre los cuales el pasado juega un papel determinante. Todos tendemos, mediante el aprendizaje cultural, a identificarnos con las personas que nos rodean a través de un pasado compartido. Los recuerdos, las historias familiares, los acontecimientos relevantes que se relacionan con nuestros orígenes, van acumulándose para formar un acervo que permite la recuperación de un sentimiento de comunidad.

Aunque en la actualidad los individuos tengan una sensación de indefensión generada por el modelo neoliberal que antepone los valores del individuo sobre los de la colectividad, seguimos, como nuestros ancestros cazadores-recolectores, dependiendo de redes sociales para sentirnos ubicados de manera cómoda en nuestro entorno. Así,

no sólo las memorias se adquieren a través del grupo social al que se pertenece, sino que se recuerdan, reconocen y ubican socialmente. Todos los pueblos van conformando, a través del tiempo, un cúmulo de recuerdos, historias, acontecimientos contados y pasados de una generación a otra que constituye la memoria colectiva.

Las afirmaciones anteriores son válidas para todos los grupos sociales, pero adquieren una relevancia especial entre los grupos étnicos. Según Miguel Alberto Bartolomé (2004: 23), "... ser o no ser indígena representa un acto de afirmación o de negación lingüística y cultural, que excluye la pertenencia a un fenotipo racial particular".

El concepto de identidad es uno de los más utilizados en las ciencias sociales hoy día, aunque también uno de los más problemáticos, porque encierra todo un cambio de paradigma en el estudio de la cultura, que fue planteado por Clifford Geertz (1994) en su *Interpretación de las culturas*. En este giro hacia la dimensión simbólica del estudio de la cultura, el investigador del fenómeno cultural ya no hace descripción de las formas objetivadas, sino de "la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados" (Giménez, 2009:8).

Aunque la cultura no puede ser considerada como un repertorio homogéneo, sí dota a los que la comparten de una base común, generada a través de relaciones directas e indirectas en un espacio y un tiempo determinados. Ello significa que las identidades colectivas, tanto como las individuales, tienen como base a la cultura, y por ello, no son esencias atemporales, sino procesos. Es importante aclarar que, como procesos, y como fuentes de diferenciación entre grupos, las identidades colectivas pueden variar, incluso de manera radical, en el contenido de sus bases culturales y, sin embargo, conservar sus límites. Esta característica ya había sido establecida por Frederick Barth (1976) en su clásica obra *Los grupos étnicos y sus fronteras*, en la que establecía que la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas.

Podemos decir, junto con Giménez (2009:21), que: "la memoria colectiva es para las identidades colectivas lo que la memoria biográfica para las identidades individuales". Ello es digno de mencionarse porque, como sabemos, la memoria autobiográfica tiende a desteñirse

con el tiempo, a menos que sea periódicamente reforzada a través del contacto con personas con quienes se comparten las experiencias de pasado. Por otro lado, la denominada “memoria histórica” no es más que el recuerdo prestado de acontecimientos del pasado que el sujeto no ha experimentado personalmente y que se construye y modifica mediante lecturas, fotografías, videos y otro tipo de registros, y se refuerza a través de las conmemoraciones. En la formación y desarrollo de los procesos identitarios, la memoria proporciona el material para que, aunque cambiantes, los límites se mantengan, sobre todo cuando el grupo en cuestión está sujeto al embate de una relación asimétrica y hegemónica, como es el caso de los grupos indígenas en México.

Además de los recuerdos compartidos, la identidad colectiva también se nutre de otros elementos, desde prácticas o rituales, hasta formas materiales que la comunidad considera deseables y adopta como promotores de una cierta cohesión. La peculiaridad de lo que Eric Hobsbawm (1983) ha denominado *tradiciones inventadas*, radica en que, mediante su adopción, los grupos aceptan una continuidad con el pasado que es ficticia, porque responde a situaciones nuevas tomando como referencia eventos o circunstancias que no aparecían en el recuerdo anterior, pero que establecen un nuevo pasado a través de la repetición.

Con respecto a las reflexiones anteriores, es necesario plantearse las siguientes preguntas, que ponen en contexto nuestro interés por los indígenas originarios de Baja California: ¿Pueden relacionarse los estudios sobre el pasado indígena en la península de California, México, con los habitantes actuales del norte peninsular? ¿Reconocen los actuales cucapás, kiliwas, kumiai y paipai a los guaicurús, pericúes y cochimíes históricos como sus ancestros?

A continuación haré algunas acotaciones en torno a las posibles respuestas:

Los actuales grupos indígenas que pueblan el norte de la península de Baja California constituyen un último reducto de las primeras poblaciones que hicieron el viaje desde el suroeste del actual territorio estadounidense para asentarse finalmente en los territorios peninsulares, en los que se extendieron hasta poblar las regiones más australes y con mayor humedad.

La discusión acerca de la pertenencia de todas las poblaciones peninsulares a la misma familia lingüística es ya añeja, aunque, por

desgracia, sin solución aparente, ya que de la lengua pericú, que por testimonios históricos sabemos que hablaban los californios del sur, no quedan más que unas cuantas palabras, la mayoría topónimos (León-Portilla, 1976:87-101). De cualquier forma, sabemos, por la abundante evidencia arqueológica, que toda la península estuvo poblada en épocas prehistóricas por grupos que, para subsistir, practicaban la caza, la pesca y la recolección. Y precisamente el estudio de los pueblos que satisfacen sus necesidades de alimentación a través de la apropiación de recursos de la naturaleza ha sido una de las herramientas más importantes para explicar los primeros periodos de la historia cultural de la humanidad.

A partir de épocas recientes y de estudios de campo con un enfoque más alejado del colonialismo, se ha dejado de considerar que los pueblos de estas características son como sobrevivientes del paleolítico, para tratar de comprenderlos como sociedades con una cultura compleja, de la cual solamente sus manifestaciones materiales son, por necesidad, sencillas.

Si examinamos la trayectoria de cualquiera de las colectividades históricas que se clasifican como cazadoras-recolectoras, encontramos siempre que la parquedad de la cultura material, relacionada con la necesaria movilidad a la que los somete la actividad económica que desarrollan, no corresponde con la riqueza y complejidad que llegan a alcanzar otros aspectos de su cultura, como aquellos que tienen que ver con la espiritualidad.

La vida religiosa entre los cazadores-recolectores encuentra su asiento precisamente en la cercanía y dependencia que sienten respecto de las manifestaciones de la naturaleza. Esta circunstancia provoca que todos los acontecimientos de su existencia se relacionen con formas de conciencia, a las que Mathías Guenther divide en conciencia práctica y conceptual, y estén enfocados hacia los animales, las plantas, los paisajes y sus cambios, así como los fenómenos meteorológicos y astronómicos (Guenther, 1999:426-433).

Sin negar que la actividad económica determina muchas características que pueden considerarse atribuibles a todos los cazadores-recolectores, es necesario puntualizar, sin embargo, que cada grupo puede ser explicado únicamente con base en su propia historicidad, es decir, las circunstancias locales, regionales y temporales que lo constituyen. Es por ello que la historia del poblamiento y desarrollo cultural

de la península de Baja California constituye un ejemplo excepcional para documentar la diversidad cultural que puede manifestar esa forma peculiar de apropiarse y ser parte del entorno.

Al respecto, la geografía de Baja California nos recuerda que la palabra *península* significa, precisamente, un aislamiento parcial, que en este caso se produce al estar esta lengua de tierra rodeada casi totalmente por el mar.

Si tomamos en cuenta los elementos naturales que caracterizan a la península, nos topamos con varias particularidades que se explican a partir de ese aislamiento geográfico, tales como la existencia de una gran cantidad de especies, tanto vegetales como animales, cuya distribución se da únicamente en ese territorio (Delgadillo, 1998).

A partir del registro arqueológico sabemos que el territorio peninsular fue ocupado por grupos humanos desde hace por lo menos 12 mil años (León y Magaña, 2006:7). Es de hacer notar que las manifestaciones culturales que hoy investigan los arqueólogos, incluyen desde concheros, entierros humanos, fogones y restos de animales que fueron aprovechados, veredas y metates, hasta las pinturas rupestres más antiguas y espectaculares del continente americano, con una antigüedad, según pruebas de carbono 14, de más de 7 mil años.¹

A pesar de la diversidad lingüística reportada desde los primeros contactos entre europeos y nativos, las descripciones de sus rituales, ceremonias y muchos otros rasgos, nos permiten establecer que había una tradición cultural ampliamente compartida. Por otro lado, el innegable aislamiento en el que se encontraban estas poblaciones antes del contacto, nos permite establecer como plausible la hipótesis de que muchos de estos rasgos compartidos fueron, con el tiempo, adquiriendo características especiales que nos permiten ahora, desde una posición lejana en el tiempo y la cultura, juzgar al territorio en cuestión como poseedor de una unidad cultural.

La colonización hispana de la Baja California tuvo lugar a partir de la llegada y establecimiento de misioneros, primero de la Compañía de Jesús, seguidos por franciscanos y dominicos. Las misiones tenían por objeto, además de la evangelización, convertir a los cazadores-recolectores en poblaciones sedentarias a partir de la enseñan-

¹Existe una buena cantidad de textos publicados al respecto. Remito al lector a mis trabajos para una revisión bibliográfica: Rodríguez (2002, 2006). Con respecto a las pinturas rupestres, véase Gutiérrez y Hyland (2002).

za de métodos agrícolas. Sin embargo, la aridez de la mayoría de las tierras peninsulares, aunada a la emergencia de epidemias que desde los inicios del contacto diezmaron a la población aborígen y, sobre todo, las campañas de exterminio que se llevaron a cabo en contra de los insumisos, llevaron a la tarea misional al fracaso, y a los indios, al borde de la extinción.

El sistema misional implantado en la Antigua California tenía como principal objetivo la completa modificación de la cultura de los cazadores-recolectores. Más allá de la necesidad de evangelizar, es decir, instruir a los nativos en los rudimentos de la religión católica, los misioneros se habían propuesto erradicar una buena parte de las características culturales que estos grupos habían compartido tradicionalmente como respuesta a sus necesidades de adaptación con respecto del medio y entre sí. Por ello, las acciones del cambio cultural emprendidas, aunque tuvieran la apariencia de benévolas concesiones, pusieron en riesgo, desde el comienzo de la acción transformadora, la existencia misma de aquellas poblaciones. Pero lo que obró como importante freno a la realización de los planes de las distintas órdenes religiosas fue la enorme dificultad que entrañó el tratar de extraer del suelo californiano los recursos necesarios para el sostenimiento de sus actividades. Asimismo, la excesiva aridez de la península mantuvo a los establecimientos misionales siempre dependientes de las provisiones que llegaban del exterior. Ello significó, para la mayoría de los indios californios, la necesidad de refugiarse en sus métodos tradicionales de caza, pesca y recolección para no morir de inanición mientras no eran requeridos en una suerte de visitas alternadas para su instrucción religiosa.

Aunque la mortalidad subió exponencialmente (Rodríguez, 2002:195-232), para algunas de las bandas hubo manera de sobreponerse a la catástrofe demográfica. En el sur y centro peninsulares, las misiones perdieron a sus catecúmenos hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX; pero en el norte fueron varios los procesos que ayudaron a detener la caída y, en un momento dado, a remontar los números negativos: en primer lugar, los nativos que fueron obligados a pasar una parte de su vida en los establecimientos misionales, ya en los territorios que han dado en llamarse “frontera misional dominica”, tuvieron más oportunidades de escapar al control misional.²

²*Testimonio del indio Jatiñil*, en Rojo (1987).

En segundo lugar, los establecimientos misioneros dominicos fueron instalados según una estrategia de enlace con la Alta California, pero no a partir de los núcleos de población indígena, por lo que muchos de los territorios de recorrido de las bandas no coincidían con ellos. Además, la labor misional de la orden de Santo Domingo ya no tenía las mismas señales de esperanza que alumbraron el camino de los jesuitas. Asimismo, a falta de apoyo durante la guerra de independencia de México y el aislamiento en el que se encontraban con respecto, tanto de las misiones más antiguas como de las fundaciones en la Alta California, le dieron a la empresa dominica en esas latitudes un carácter de derrota anticipada.

Las preguntas que planteamos al principio de esta reflexión surgen ahora con mayor fuerza: ¿Qué tiene que ver esta historia, que ha sido contada desde hace más de cien años por distintos autores y que ha venido cambiando, ella misma, en la medida en que la historiografía, aunque disciplina sujeta a reglas y procedimientos que le dan validez, no registra los acontecimientos tal y como fueron, sino que es una reconstrucción del pasado desde el presente que modula, recrea, olvida e interpreta, de diversos modos, el pasado?

Comencemos por analizar el concepto “yumanos”, que ha servido, entre otras cosas, para construir una identidad colectiva en relación con los distintos grupos que reivindican su pasado como pueblos originarios de la península. El nombre proviene de la lingüística antropológica y designa a una familia de lenguas que actualmente se extienden en el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos, pero, hoy día, los habitantes del estado de Baja California que se reconocen y son reconocidos por el resto de la población como descendientes de los primeros pobladores de la península, han adoptado la identidad de pueblos yumanos porque ese resulta un mejor marcador de sus límites identitarios, al sustituir los que se utilizaban todavía a inicios del siglo xx, que tenían que ver con su mansedumbre o beligerancia, o con su pasado como neófitos o gentiles.

Es bien sabido que la etnicidad, como todas las identidades colectivas, es no sólo un proceso de autorreconocimiento, sino que tiene que ver con la forma en que los grupos son percibidos por los demás. En nuestro país, la forma más usual de reconocer a los grupos indígenas es la lengua. Con la ayuda de la lingüística comparada, la glotocronología y la arqueología, se ha podido establecer la relación histórico-

cultural de los actuales y extintos grupos habitantes de la península. Es importante mencionar aquí que si bien las lenguas yumanas han sido estudiadas por distintos especialistas y se ha determinado a través de técnicas muy precisas su parentesco histórico, para los hablantes de esas lenguas, la relación cercana o lejana que han mantenido con sus contemporáneos tiene más que ver con situaciones específicas, tales como encuentros y desencuentros, afinidades y parentescos.

A ese respecto, no puedo dejar de citar un encuentro que tuvieron en 1993 representantes de diversas comunidades indígenas habitantes de los Estados Unidos con los paipai de Santa Catarina, en Baja California. Según la experiencia de Benito Peralta: “inicialmente no se entendían muy bien, sin embargo, conforme se fueron escuchando empezaron a reírse, porque se dieron cuenta que hablaban la misma lengua” (Piñón, 2000:13).

Es necesario reconocer aquí que la recreación de los acontecimientos relacionados con los cazadores-recolectores en la historia antigua y reciente de la península de Baja California ha influido también en el resto de la población. La forma como el pasado indígena comenzó a formar parte de la identidad, tanto de los bajacalifornianos como de los sudcalifornianos (tales son los gentilicios que suelen usar los habitantes de cada uno de los estados peninsulares) es, por cierto, diferente, por la sencilla razón de que, mientras que el entonces llamado Distrito Sur de la Baja California ya estaba modificando su estructura demográfica a mediados del siglo XIX a partir de la paulatina llegada de inmigrantes que conformaron pueblos y ranchos, en el Distrito Norte todavía recorrían territorios físicos y simbólicos las bandas que habían escapado de la extinción y comenzaban a recobrar números positivos.³

Si consideramos que toda cultura es una mixtura móvil, que cada experiencia singular, en su irreductible originalidad, está siempre estructurada por códigos y convenciones compartidas, comprendemos que la realidad percibida está bajo el influjo de los antecedentes culturales propios, además de las características particulares del pro-

³Un reporte de 1861 elaborado por José Matías Moreno (1984) hace un recuento de 12 nativos en Santo Domingo, 70 en los alrededores de San Pedro Mártir, 80 en Santa Catarina, 40 en el Valle de Guadalupe, 60 en las estribaciones de la sierra de Juárez y otros tantos en el valle de La Trinidad, mientras que en el delta del Río Colorado deambulaban 3 000 nativos. Es muy probable que los datos aportados en este informe sean simples aproximaciones, puesto que la gran movilidad de las bandas hacía muy difícil su conteo.

ceso mediante el cual se ha llegado a situaciones de enfrentamiento con la otredad.

Para los nuevos habitantes del sur peninsular, que por contar con mejores condiciones para el desarrollo de la agricultura, fue el primero en ser ocupado por otra población distinta de la indígena, la desaparición de los antiguos catecúmenos constituyó, además de una gran oportunidad para sustituirlos en los antiguos territorios misionales, el punto de partida de una nueva visión del pasado misional, en la que no sólo había que exaltar la gran epopeya de los religiosos en su lucha por triunfar sobre las dificultades que entrañaban el árido territorio y los atrasados nativos, sino también debía seguirse su ejemplo para dar paso al futuro prometedor de “honrados y aplicados pobladores” apoyados por un gobierno local, cuya responsabilidad era fomentar, como lo aseveraba un jefe político de la época, “con toda eficacia la prosperidad de la población agrícola de esta península”.⁴

En esa misma época, en el llamado Partido Norte, aunque las autoridades locales y nacionales reconocían la necesidad de mantener los establecimientos misionales, debido a que todavía administraban, aunque de manera muy irregular, algunos contingentes indígenas,⁵ era cada vez más evidente que el reclamo de tierras por parte de civiles iba generando, poco a poco, una lucha por desplazar a las bandas nómadas. El reconocimiento que hacían las leyes mexicanas de la igualdad de los indígenas como ciudadanos, estaba, por supuesto, supeditado a que mostraran un comportamiento “civilizado”, es decir, que perdieran su identidad étnica y se incorporaran a la sociedad bajacaliforniana en calidad de rancheros o campesinos. Como tal cosa en general no sucedió, las autoridades comenzaron a hacer una distinción tajante entre los indios de misión, en paulatino descenso, y los “gentiles”, insumisos que, al mismo tiempo que vagaban según sus tradiciones ancestrales, constituían un permanente “foco de infección” para el comportamiento y la estabilidad de los ya reducidos (Martínez, 1940:17-25, vol. II). En realidad, tal y como lo afirma Mario Alberto Magaña (1998), para la misión de Santo Domingo, la cantidad de redes de parentesco y alianzas entre los contingentes li-

⁴Decreto del jefe político Luis Castillo Negrete para la secularización de las misiones del sur peninsular, en Lassépas (1995:351).

⁵Para una revisión de la trayectoria histórica de las misiones en la frontera dominica, véase Meigs (1939).

bres y los que vivían “bajo Campana” fueron siempre importantes. Esta circunstancia, aunada a la paranoia desatada por los choques con los llamados “indios bárbaros” en otras zonas del norte del país, hizo de la imagen del indígena un “otro” acechante y peligroso en el imaginario de los pobladores fronterizos.

Por otro lado, al convertirse la zona, después del tratado de Guadalupe Hidalgo —que en 1848 puso fin a la guerra con los Estados Unidos—, en verdadera frontera de México, comenzó a atraer colonos, ya que dicho tratado preveía el libre paso de embarcaciones estadounidenses por el delta del Río Colorado y el golfo de California.⁶ Todos los movimientos de tropas y gente afectaban desde luego la movilidad de las bandas indígenas en la región, y comenzaron a producir efectos en los que, una vez más, podemos reconocer cómo los procesos identitarios constituyen, muchas veces, toma de posiciones políticas: las bandas que recorrían la región fueron repentinamente divididas por una frontera entre dos naciones. Todos los grupos reconocían como suyos extensos territorios que comprendían tanto la costa del océano Pacífico como las sierras de Juárez y San Pedro Mártir y la cuenca del Río Colorado, y fueron afectados por las políticas tomadas tanto por México como por Estados Unidos con respecto a los grupos indígenas.

Según Florence Shippek (1991:66-67), los kumiai recibieron inicialmente al ejército estadounidense como a sus libertadores, puesto que el general Kearny les había prometido que sus tierras estarían seguras y protegidas, pero entre 1868 y 1875, la llegada de numerosos contingentes de colonos que tomaron las mejores tierras agrícolas y de pastoreo, pusieron a los kumiai en la necesidad de comenzar a trabajar como jornaleros de los rancheros, y aunque en 1875 el presidente Grant colocó en reservaciones a unas cuantas aldeas kumiai, la mayoría quedaron sin tierras y tuvieron que elegir entre renunciar completamente a su identidad e integrarse a los grupos de trabajadores asalariados, o migrar a México con sus parientes y seguir libres, aunque con territorios cada vez más restringidos.

La expansión de colonos no indígenas en todo el norte peninsular fue desplazando de manera paulatina a los nativos hasta los territorios que ocupan en la actualidad. La mayoría de las localidades ocupadas

⁶*Tratado de Guadalupe Hidalgo, firmado entre Estados Unidos y México para el establecimiento de las nuevas condiciones de la frontera*, en Moyano (1985:295-320).

en nuestros días se encuentran en sitios de poco potencial agrícola o de otro tipo de desarrollo económico. Ello se debe, sin duda alguna, a que esos fueron los sitios a los que fueron orilladas las comunidades por el incontenible avance de la colonización. En tiempos antiguos, los sitios que ahora ocupan los nativos debieron ser poco importantes como locaciones para hacer campamento, lo cual puede afirmarse porque ahí el registro arqueológico es sumamente escaso o definitivamente inexistente (Hohenthal Jr., 2001:63). En la costa del océano Pacífico, por el contrario, se han encontrado muchos sitios con evidencia de asentamientos, no sólo prehistóricos, sino recientes, y según los informantes más ancianos de las comunidades actuales, la gente vivió antiguamente siempre relacionada con la costa, aunque ahora muy pocos de ellos tienen acceso a este ecosistema, y han perdido para siempre la rica fuente de recursos que significaba el mar.

El papel de la historiografía peninsular

Los discursos sobre el pasado son productos históricos que se entienden mejor si se les mira a través del contexto en el que fueron producidos. Desde los ideólogos de la independencia de México, la utilización del pasado indígena como forma de legitimación ha sido una constante. Ante la visión etnocentrista europea que calificaba a los pueblos aborígenes de América como salvajes y primitivos, se alzó la voz de sabios e historiadores mexicanos que fueron construyendo el ahora sólido edificio de la historia y la antropología prehispánicas, para acabar demostrando el carácter original y complejo de las civilizaciones mesoamericanas (Florescano, 2009:15).

Pero los sudcalifornianos y bajacalifornianos, habitantes de dos de los estados más jóvenes de la nación, no podían reivindicar un pasado indígena basado en las culturas mesoamericanas, aunque también era importante para ellos explicar el pasado cazador-recolector como parte de una historia en la que pudieran verse reflejados sus esfuerzos por “domar” el espacio. En ese sentido, afirma Lorella Castorena: “La ausencia de una civilización india semejante a las mesoamericanas fue sustituida en el discurso regionalista por las imágenes míticas de los pobladores originarios de la península, imágenes de las cuales derivó la idea del nativismo, basada en la capacidad desarrollada por los peninsulares para sobrevivir en un medio que, por su aridez, se torna

agresivo y hostil y, por su situación geográfica, aislado” (Castorena, 2003:29).

El reunir la información para construir una interpretación de la historia indígena de la península ha sido una preocupación desde los tiempos misionales, sólo que las versiones sobre esa historia han respondido, como en todas las reconstrucciones del pasado, a las circunstancias específicas de su presente. Así, cuando Francisco Javier Clavijero reportaba, en su *Historia de la Antigua California*, el posible origen norteño de las bandas que habían encontrado sus hermanos jesuitas, afirmaba:

Poco diferentes de las citadas bestias eran en la manera de vivir los salvajes habitantes de la California. Pero atendiendo a los pocos vestigios de antigüedad que allí han quedado, es fácil persuadirse que aquella vasta península estuvo antes habitada por gentes menos bárbaras que las que hallaron en ella los españoles; porque los jesuitas, en los últimos años que estuvieron allí descubrieron en los montes situados en los 27 o 28^o de latitud, varias cuevas grandes cavadas en piedra viva, y en ellas figuras de hombres y mujeres decentemente vestidas, y de diferentes especies de animales... No siendo aquellas pinturas y vestidos propios de las naciones salvajes y embrutecidas que habitaban la California cuando llegaron los españoles, pertenecen a otra nación antigua, aunque no sabemos decir cuál fue. (Clavijero, 1975:49)

El prejuicio existente hasta hace poco tiempo hacía que historiadores y aficionados por igual sentenciaran, de la misma forma que Clavijero, que las espectaculares pinturas rupestres existentes en la porción central de la península eran vestigio de un pueblo distinto de los cazadores-recolectores que protagonizaron los primeros encuentros con Occidente. Al respecto, las investigaciones más recientes han generado otro discurso, también coherente con su tiempo y circunstancia. En el resultado de un extenso estudio sobre las pinturas de la sierra de San Francisco, Gutiérrez y Hyland establecen: “La unidad histórico-cultural de la península sugiere que el análisis de la etnohistoria y la etnografía peninsulares pueden proporcionar nociones decisivas para el entendimiento del papel que jugó la imaginaria Gran Mural en la prehistoria” (Gutiérrez y Hyland, 2002:409).

Los habitantes decimonónicos del sur peninsular también inquirieron y obtuvieron respuestas acerca de los primeros pobladores de la Antigua California. El periodista e historiador Adrián Valadés decía de ellos en 1893:

El indígena californio no había salido aún del estado salvaje y primitivo, y careció de los medios que sólo la civilización facilita a los pueblos, para que puedan alcanzar, en su constante proceso evolutivo, un valor histórico perdurable. Sumido en la obscuridad de la ignorancia, sus ideas giraron dentro de límites tan estrechos que apenas si su pensamiento se levantaba sobre los instintos naturales que lo esclavizaban, y a los cuales obedecían todos sus actos. (Valadés, 1963:15).

En aquellos años, muchos de los intelectuales interesados en la historia de la humanidad abrazaban las teorías evolucionistas de Louis H. Morgan (1818-1881), según las cuales, la humanidad había pasado por tres estadios antes de llegar a la civilización, y el primero de ellos, el salvajismo, correspondía al primer estrato cultural y se relacionaba con los grupos que ahora la antropología denomina cazadores-recolectores. Aun en el siglo pasado, con todo y el avance de disciplinas como la antropología y la profesionalización de la indagación histórica en Baja California Sur, la mirada sobre las sociedades nómadas estaba cargada del mismo etnocentrismo. Como ejemplo citamos al renombrado historiador Pablo L. Martínez, quien consideraba a los habitantes prehispánicos de tal territorio “en un estado cultural desastroso”. Este autor añadía que, “Seguramente, como piensan los expertos, cuando llegaron los primeros hombres a la península traían alguna mayor cultura, la cual se fue perdiendo gradualmente por falta de estímulo de la naturaleza ambiente” (Martínez, 2005:53). No fue sino hasta en fechas muy recientes, que otros estudiosos del tema han establecido que las antiguas sociedades habitantes del desierto poseían culturas altamente especializadas y con un sorprendente grado de adaptación a su ambiente, por lo que, a pesar de que muchas circunstancias han cambiado, los habitantes en el presente de esos mismos espacios, podemos aprender mucho de su estudio.⁷

⁷Se considera que el cambio tuvo lugar a raíz de la realización de un congreso y la posterior publicación del texto *Man the Hunter*, publicado por Richard Lee e Irven De-

En virtud de que la indagación que he efectuado sobre los pueblos originarios de Baja California es de carácter etnohistórico y no he recabado información directamente de los grupos indígenas de tradición yumana, no tengo por el momento respuestas, sino que pregunto de manera más directa: El pasado, prehistórico y reciente, documentado ya por especialistas y con interpretaciones que, en general, favorecen las explicaciones y descartan los juicios de valor, ¿tiene algún significado para los pueblos nativos?

Como hipótesis de trabajo me he planteado una serie de reflexiones que ahora expongo a partir de tres elementos, los cuales relacionan a las poblaciones yumanas actuales, pero también, en cierto sentido, a todos los habitantes peninsulares, con su pasado indígena: los espacios, las prácticas y la memoria.

Los espacios

El espacio peninsular tiene particularidades que lo hacen entrañable para las poblaciones humanas que lo han recorrido y han obtenido de él su sustento. Decir que la península de California es una región homogénea en cuanto a que forma parte de la provincia biótica del desierto sonorense, es ocultar la gran diversidad de ámbitos geográficos que alberga, en parte debido a que su territorio se despliega de noroeste a sureste desde el paralelo 32° 30' hasta el 22° 50', pero también a causa de que, como una espina dorsal, la recorre un sistema montañoso constituido por diversas cadenas separadas por valles y planicies que sigue, en sus tramos principales, la misma dirección del territorio. A la variedad de ecosistemas que esa geografía implica, debemos agregar la existencia de los amplios litorales, tanto en el océano Pacífico como en el golfo de California, y la existencia de gran cantidad de humedales, que son espacios en general muy pequeños, pero de gran diversidad biótica.

En el marco de lo que Gilberto Giménez explica a través del concepto “geosímbolo”, entendemos la relación entre los humanos y el espacio como uno de los elementos imprescindibles de la identidad, puesto que no solamente constituye el área de distribución de las prácticas culturales, sino que es “objeto de representación y de ape-

Vore en 1968, que contenía visiones innovadoras acerca de los pueblos cazadores-recolectores del pasado y del presente.

go afectivo y, sobre todo, símbolo de pertenencia” (Giménez, 1996:6). En ese sentido, las poblaciones pasadas comparten con las presentes una identidad territorial en dos dimensiones: la primera tendría que ver con todos aquellos “bienes ambientales” que llegan a ser “bienes culturales” al conformar formas objetivadas de la cultura; y la segunda, con todas aquellas instituciones que son importantes para la supervivencia y que se encuentran espacialmente localizadas. Para los indígenas actuales, los espacios recorridos por sus antepasados se han convertido en espacios míticos, a los que ya no tienen acceso más que en el recuerdo de sus ancianos. Así, Ralph Michelsen recupera del recuerdo de sus entrevistados las formas en que las bandas se relacionaban con los territorios de recorrido y su percepción del espacio:

El sitio reconocido por los *chumules* o clanes familiares como morada-base, era importante como forma de identificación, aunque al ser exogámicas, las bandas tenían la posibilidad de viajar para buscar cónyuge, así como para iniciar o mantener relaciones amistosas, hacia territorios muy alejados de esa base simbólica y afectiva. Cuando los territorios comenzaron a ser invadidos por los inmigrantes no indígenas, una de las estrategias para poder prevalecer como comunidades diferenciadas fue la de subdividirse y ocupar varios de los sitios que les fueron concedidos por el gobierno, con lo cual se relacionaron con poblaciones con las que habían estado enemistados o con las que no habían tenido vínculos anteriormente por la lejanía de sus territorios. Por ejemplo, el linaje *kwatl* se habría organizado a partir de grandes subdivisiones que cruzaban varias fronteras lingüísticas, con lo que los miembros se aseguraban la posibilidad de seguir, aunque restringidos, sus recorridos por los distintos ecosistemas que proporcionaban cuando menos parte de los requerimientos alimenticios de los grupos. (Michelsen, 1991:153-154)

Por su parte, Peveril Meigs hace referencia a las memorias de ancianos kiliwa que recordaban cómo grupos de distintos clanes y lengua ocupaban tierras del extremo superior del cañón Carrizo y el extremo norte del valle de La Trinidad (Meigs, 1939:18).

La interesante recuperación de los recuerdos kiliwa nos muestra la forma en la que los indígenas se las arreglaban para pasar de un territorio a otro siguiendo senderos bien definidos para toparse lo me-

nos posible con clanes que fueran considerados enemigos. Asimismo, las diferencias en la lengua han sido siempre un aspecto a resaltar de estas relaciones intergrupales con el espacio, pues tanto en el pasado como en el presente, el manejo de diversos códigos lingüísticos es característico de la región. Y es que, independientemente de que estamos hablando de lenguas de la misma familia, los testimonios del pasado misional y posmisional abundan en ejemplos de que la diversidad lingüística no fue nunca un obstáculo para las relaciones entre grupos.

Al respecto, autores como Meigs y Michelsen afirman que la forma que tomaron las comunidades indígenas en épocas recientes se vio fuertemente influenciada por la experiencia misional, ya que la mayoría de los territorios compartidos por los *chumules* mixtos se agrupaban cerca de los antiguos establecimientos misionales, tales como San Vicente, Santo Domingo o Santa Catarina. De ser así, esta situación sólo vendría a reforzar la idea de que la flexibilidad de la organización en bandas, característica de todos los cazadores-recolectores, basada en fuertes pero flexibles lazos de parentesco y afinidad, permitiría, antes y después del régimen misional, una redefinición constante de los límites identitarios y de la relación de cada comunidad con su territorio.

A partir de los recuerdos rescatados por Hohenthal Jr., sabemos que en los viejos tiempos, los grupos *tipai* —una identidad étnica que reúne a diegueños y *kumiai*— solían viajar tanto a la costa del Pacífico como a la del golfo de California, cruzando el desierto a través de senderos bien establecidos (Hohenthal Jr., 2001:63). Los movimientos estaban determinados por las estaciones y el crecimiento de las plantas silvestres que les servían de alimento, pero también por sus relaciones sociales. Así, los clanes que reconocían como su morada base un sitio denominado Manteca, iban a Ensenada, ya fuera a pie o a caballo, cruzando por Vallecitos, Santa Clara, Rancho Negro, Guadalupe y el valle de San Rafael (Hohenthal Jr., 2001:73). La caminata les requería alrededor de una semana, puesto que hacían diversas paradas en los lugares donde se encontraban amigos y familiares. Encontramos en este relato, claramente marcadas, las dos dimensiones que menciona Giménez para la pertenencia territorial.

Conforme fueron perdiendo su movilidad, obligados por las circunstancias, los grupos han tenido que permanecer en un solo sitio

en forma permanente. Sin embargo, el patrón de asentamiento de esos poblados dista mucho del que puede verse en un pueblo de origen mesoamericano. Para tener una idea aproximada de la apariencia de esas rancherías desde principios del siglo xx, existe la descripción que hizo Meigs en su visita a San Isidoro, un asentamiento paipai, en 1929. El sitio consistía en un conjunto disperso de “ramadas” o construcciones hechas de hojas secas. Su ubicación lo relacionaba con el cauce del llamado Arroyo Seco, que une al de San Rafael y desemboca en la costa del Pacífico, a la altura de la actual población de Colonet. Sus habitantes reportaron que en los viejos tiempos, sus antepasados solían transitar por el arroyo hasta Colonet, una distancia aproximada de 60 kilómetros, para coleccionar abulones y productos vegetales. También, ocasionalmente, se dirigían al golfo de California por la ruta de los kiliwias, con quienes compartían el recorrido. Asimismo, reportaban tener contacto con los cucapá del delta del Colorado (Meigs, 1977:35-54).

Las prácticas

En el imaginario de las sociedades pasadas y presentes, las acciones mediante las cuales obtienen los recursos para la subsistencia son igual de importantes que aquellas dedicadas a satisfacer sus necesidades espirituales. Los cambios que surgen de la dinámica histórica particular se resuelven mediante la aceptación y adopción de nuevas acciones, paulatinamente legitimadas por la costumbre, que denominamos *prácticas*.

Las formas antiguas de obtener el alimento tuvieron que modificarse en la medida en que los grupos perdieron sus territorios de recorrido; sin embargo, algunas señales de las prácticas que adoptaron y las preferencias por algunas actividades económicas sobre otras, nos permiten hacer algunas ligas con lo que fue la vida nómada de sus ancestros.

Entre los pueblos indígenas de tradición yumana cobró cierta importancia la agricultura. No queda claro si la costumbre de sembrar plantas fue una práctica heredada del sistema misional, puesto que la mayoría de los grupos se deslindaron del control que ejercían los establecimientos dominicos y se dedicaron a sus actividades tradicionales antes de que sus territorios de recorrido fueran objeto de la ambición capitalista.

Es claro que los que ya cultivaban, habitantes del delta del Río Colorado, pudieron ser la inspiración para esa nueva actividad entre sus vecinos. También se ha dicho que los kumiai, antes aun del contacto misional, cultivaban algunos productos (Hohenthal Jr., 2001:116). Sin embargo, los tipos de cultivos y la tecnología utilizada por los indígenas casi no han cambiado. Aun así, el maíz, el frijol y la calabaza fueron tomando el lugar de la comida de origen silvestre en la alimentación de los indios, aunque no en el imaginario que los relaciona entre sí y con el medio que habitan. La gran dificultad que encuentran los esfuerzos realizados en materia de cultivo es que las tierras que los indígenas poseen son, como es posible pensar, las peores de la región, razón por la cual ninguna de las comunidades de hoy día puede resolver sus necesidades alimenticias únicamente a partir de dicha actividad. Y es que las tierras que se destinan a la siembra son, por lo general, los pequeños valles que se encuentran al fondo de los cañones, y hasta ahí tienen que acarrear el agua para regar sus cultivos, para lo cual deben hacer pequeños canales de irrigación. Otras pequeñas parcelas se encuentran también cerca de las viviendas; en esos sitios, la actividad agrícola comienza entre marzo y abril con la preparación de la tierra y termina con la cosecha, en la que participan todos los miembros de las familias.

Según afirma Hohenthal Jr., cuando se asentaron los primeros pobladores de Nejí, de habla kumiai, en 1878, no sabían cultivar más que maíz, así que posiblemente fue la experiencia posmisional la que llevó a esas comunidades el frijol, las calabazas, el trigo, las sandías y otros cultivos que ahora se acostumbran (Hohenthal Jr., 2001:25). Los cucapá, por su parte, gozaban de ciertas ventajas sobre sus vecinos, pues disponían de una buena cantidad de agua en la forma de las crecidas del Colorado. Después de dichos acontecimientos, regularmente en junio y julio, las familias aprovechaban para sembrar sus campos. Esta situación llegó a su fin cuando las tierras cucapás fueron reclamadas por colonos y compañías especuladoras, y más todavía cuando las aguas del río fueron desviadas de su cauce original, lo que ha dejado a los grupos inermes en sus depauperadas rancherías o los ha obligado a emigrar (Kelly, 1977:30-31).

La otra práctica económica que realizan muchos de los indígenas yumanos en los que en el pasado fueron sus territorios de recorrido como cazadores-recolectores, es la de la ganadería. Además de que

las tierras a su disposición se prestan más para el agostadero que para el cultivo, según Everardo Garduño, los grupos prefieren perseguir y cuidar ganado porque esta actividad es mucho más cercana a su tradición nómada (Garduño, 1994:35).

Como es de suponer, para esta gente existe un gran prestigio en la posesión de ganado, como símbolo de abundancia, aunque en realidad muy pocas familias son poseedoras de cantidades considerables, de manera que la mayoría de los vaqueros trabajan como asalariados de ranchos no indígenas. Lo que sí es frecuente en las rancherías es la posesión de caballos y mulas, que son considerados por los indios como de primera necesidad.

Con respecto a la práctica de la ganadería, durante el viaje de investigación de Hohenthal Jr. en 1948-1949, eran muy pocas las rancherías que tenían ganado. Sus informantes de Nejí contaban que cuando sus ancestros habían visto por primera vez caballos y ganado, habían sufrido una gran impresión, pues pensaron que eran monstruos del mar que habían llegado para comérselos (Hohenthal Jr., 2001:126).

Aparte de la agricultura y la ganadería, muchas de las prácticas antiguas relacionadas con su pasado de cazadores-recolectores siguen vigentes y con fuerza, no sólo en el imaginario colectivo de los yumanos, sino en su economía.

El consumo de ciertos productos vegetales, como es lógico, depende del área en la cual las comunidades se desenvuelven, pues al estar restringidos los movimientos estacionales, algunas de las formas de recolección, caza y pesca han sido para siempre suprimidas del conjunto de tareas para la subsistencia; sin embargo, los traslados a las zonas montañosas y a los cañones, donde todavía es posible encontrar algunos de los productos más apreciados, hace posible la actividad recolectora. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la colecta de miel silvestre y piñones. En septiembre, muchas familias indígenas van a la parte alta de las sierras de San Pedro Mártir o de Juárez, donde se encuentran cantidades considerables de pinos piñoneros. Los informantes de Miguel Wilken afirman que los paipai han viajado a la cosecha del piñón por miles de años, primero a pie, luego en burro, y ahora muchos hacen el recorrido en sus viejos vehículos *pick up*: “Temprano en la mañana, después de desayunar tortillas de harina recién hechas y café, los hombres trepan hasta las copas de los árboles, cubiertos casi en su totalidad, excepto caras manos, para protegerse de la pegajosa resina. Arrancan las piñas verdes y las arrojan al sue-

lo, de donde las recogen en sacos para llevarlas de regreso al campo” (Wilken, 1993:49). Y es que la miel silvestre es uno de los alimentos favoritos, pues además de su consumo como golosina, puede beberse mezclada con agua o consumirse en muchas formas (Piñón, 2000). Cabe mencionar que si bien es muy probable que las abejas y la costumbre de consumir la miel hayan sido introducidas en la región por la cultura misional —pues no existe nombre en ninguna lengua yumana para las abejas—, la actividad referente a la colecta de miel se inscribe hoy día como parte de aquellas prácticas que dan prestigio, relacionadas con los hombres (cazadores) como sorteadores de peligros. Al respecto, un informante de la ranchería de Manteca aclaraba que para colectar la miel era necesario hacer fuego y producir mucho humo para ahuyentar a las abejas y minimizar, en lo posible, las picaduras de los insectos; además, prefería esperar al mediodía, cuando el calor era muy fuerte, porque así evitaba la posible mordedura de alguna serpiente cuando fuera a meter su mano en la grieta donde se encontraba el enjambre (Hohenthal Jr., 2001:140).

Otro de los alimentos muy apreciados entre los indígenas bajacalifornianos es el fruto de los encinos. Estos árboles se encuentran en los terrenos elevados, más allá de los mil metros de altitud, por lo cual es a las estribaciones de las sierras donde se dirigen los grupos para coleccionar las preciadas bellotas, las cuales maduran en octubre o noviembre, por lo que el viaje a los sitios de recolección debe ser realizado antes de que caigan las primeras heladas, para luego dejar secar las bellotas durante un tiempo considerable, que va de tres semanas a varios meses, hasta que los granos puedan salir fácilmente. Durante ese lapso, las bellotas se guardan en sacos colgados a postes, en la cabaña o en graneros especiales, fuera del alcance de los roedores. El proceso de preparación para su consumo es también largo y laborioso, producto de una herencia ancestral, pues los indígenas saben que las bellotas contienen taninos que las hacen amargas y deben ser lavadas varias veces antes de consumirse, generalmente en forma de harina o disueltas en agua para hacer atole. Así como el maíz era una planta sagrada en la tradición mesoamericana, el simbolismo que rodea a las bellotas nos es revelado por la autora del *Recetario indígena de Baja California*:

Hasta hace poco tiempo [el atole de bellota] era consumido como único alimento por los cantores y danzantes, a quie-

nes se les atribuye un carácter sagrado. Ellos lo comían durante los 15 días que antecedían a la fecha de celebración de alguna de las ceremonias importantes, especialmente por quienes eran los ejecutantes. Esta práctica se sigue realizando en algunas de las comunidades de Baja California y es de carácter privado. Sin embargo, en la mayor parte de las comunidades se come durante las fiestas acompañando los alimentos tradicionales, es algo muy especial para ellos. (Piñón, 2000:36-37)

Otros alimentos de origen vegetal que son objeto de recolección por parte de las comunidades yumanas son los frutos del mezquite, que crecen en varios de los cañones y maduran hacia septiembre. Las vainas, una vez colectadas, se ponen a secar al sol y luego se muelen en metates, se mezclan con agua y se toman.

Los nopales, por otro lado, son apreciados por sus frutos, que maduran en julio y agosto, y son recolectados por las mujeres, quienes, según Hohenthal Jr., son las encargadas de casi todos los procesos de recolección, excepto de aquellos que requieren fuerza o destreza especiales, tales como la búsqueda de piñones, bellotas y miel silvestre (Hohenthal Jr., 2001:138).

Por lo que respecta a la caza, ya ninguno de los indígenas utiliza arco y flecha; en su lugar, el arma más común entre ellos es la carabina o el rifle. Sin embargo, Hohenthal afirma que, cuando hizo su investigación, en todas las rancherías había quien recordaba los arcos que se usaban y los materiales con los cuales eran confeccionados, y, más importante, las estrategias de cacería que sus ancestros utilizaban. En tiempos antiguos, rememoran, un grupo de hombres seguía al venado calculando con pericia la ruta que éste iba a tomar. En el momento indicado, uno de los cazadores interceptaba al animal cortándole los demás cualquier posibilidad de escape. Esta forma de persecución, agregaba uno de los entrevistados, era tan difícil y agotadora, que sólo los antiguos tenían la fuerza suficiente para cazar de ese modo, ya que implicaba perseguir al venado durante toda una jornada. En esta práctica, como en muchas que los indígenas recuerdan, la semejanza con las descripciones de la época misional es sorprendente.⁸ Aunque es evidente que ya la cacería no ocupa el lugar que tradicionalmen-

⁸Al respecto, véase Miguel del Barco (1988:205-206).

te tenía como actividad de subsistencia, para los informantes de Hohenthal Jr. era siempre motivo de orgullo el haber cazado un venado en las estribaciones de la sierra de Juárez (Hohenthal Jr., 2001:141). Además, hay que recordar que, actualmente, la caza está restringida por las autoridades federales, lo cual representa una importante traba, aunque en ocasiones los nativos pueden hacerse de pequeñas presas, tales como liebres, palomas o ardillas.

En cuanto a la pesca, ésta es una práctica que casi todos los indígenas bajacalifornianos han dejado por completo. En la medida en que a los grupos les fueron cancelados los senderos hacia ambas costas, tuvieron que modificar sus movimientos estacionales y suprimir esa parte de su dieta que solía ser de gran importancia, aunque aparecen todavía en el imaginario colectivo y en las lenguas multitud de reminiscencias, tales como los nombres de las especies, las conchas y, sobre todo, las historias acerca de estas caminatas de las familias hacia el mar. Una situación particular se da con respecto de los cucapás que habitan el delta del Colorado. Para este grupo, acostumbrado tradicionalmente a aprovechar el potencial alimenticio del río, significó un duro golpe el drástico cambio en las condiciones hidrológicas provocado por el aprovechamiento de sus aguas en el otro lado de la frontera. Sin embargo, los cucapás han seguido pescando y, desde 1993, luchando por que se reconozcan sus derechos ancestrales en contra del gobierno federal, que decretó el delta como Reserva de la Biósfera. En un artículo reciente, investigadores de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) afirman que para este grupo étnico,

El tiempo de pesca es también un momento fundamental para recrear los lazos con miembros del mismo grupo étnico, y en particular con los miembros de la familia extensa. Cada temporada de pesca salen de diversos puntos del estado pescadores cucapás que viajan hasta cuatro horas para coincidir con los demás en el campamento de pesca cucapá, en la zona del Zanjón. De este modo, la temporada de pesca es el tiempo de convivencia, de rememoración de actividades, creencias y personas que ya fallecieron, y, sobre todo, de recreación de los lazos identitarios con otros cucapás. (Navarro, Tapia y Garduño, 2010)

Aunque han mantenido muchos de los elementos de sus formas tradicionales de vida, es claro que todos los grupos indígenas del norte

peninsular perdieron, al verse limitada hasta el extremo su movilidad, no sólo las alternativas económicas que obtenían de cada uno de los ecosistemas que recorrían, sino, igualmente importante, la posibilidad de acercarse a sus lugares sagrados, aquellos en donde los grupos participaban en festividades y ceremonias colectivas. En este sentido, gracias a la combinación de fuentes etnohistóricas, etnográficas y arqueológicas, hemos podido dibujar un panorama cultural que, además de desmentir cualquier idea de simplicidad en la cultura espiritual de los grupos del pasado prehistórico y reciente, nos permite establecer relaciones de larga duración entre las tradiciones culturales de toda la península (Rodríguez, 2006:148-156). Algunas de ellas tienen que ver con los objetos sagrados, de los cuales existe constancia, tanto en el registro arqueológico como en los testimonios coloniales y en trabajos etnográficos de origen reciente. El ejemplo más conspicuo lo constituyen las capas fabricadas con cabellos humanos, cuya distribución abarca las etapas históricas antes citadas y toda la extensión peninsular, desde la región del Cabo hasta el límite norte del territorio yumano.⁹ En el siglo xx, su uso fue descrito por Peveril Meigs entre los kiliwa, quienes atesoraban las capas antiguas y les daban el nombre de *Pachugo*. Por el reporte del investigador, podemos deducir que el objeto en cuestión no perdió su poder protagónico en el ritual y siguió siendo, entre los kiliwa, el centro de una serie de prácticas relacionadas con los ritos de paso y las costumbres funerarias, del mismo modo que lo había sido para sus ancestros.

La memoria

Si bien los grupos indígenas que habitan el norte de la península de Baja California no están probablemente al tanto de todos los trabajos y discusiones que desde hace ya casi dos siglos se han generado en los medios académico y político acerca de su pasado, sí ha influido en su permanente construcción identitaria el trabajo de muchos individuos e instituciones que, desde diversos frentes y con variados propósitos, han ido construyendo interpretaciones de ese pasado. Como ejemplo extremo y relevante en este asunto de tradiciones inventadas, podemos citar el caso de dos comunidades que, a falta de una memoria

⁹Al respecto, véase: Massey y Osborne (1961:349-350), Baegert (1989:88-90), Venegas (1943:95, vol. i), Clavijero (1975:64-68), Sales (1960:44-51) y Meigs (1939:52).

ancestral, han recurrido únicamente a las fuentes escritas para establecer sus límites identitarios.

En el centro peninsular, en 2008 surgió un movimiento de algunos de los habitantes de las antiguas jurisdicciones misionales de Santa Gertrudis y San Francisco de Borja, quienes, apropiándose de la identidad cochimí —de la que se declaran herederos— crearon una asociación civil con el nombre de Milapá, que busca lograr el reconocimiento de su ascendencia indígena cochimí. Los objetivos explícitos son, además de rescatar la lengua cochimí —que no puede ser rescatada ya—, el conservar y proteger “los usos y costumbres, artesanías y tradiciones de los indígenas cochimíes de las comunidades de San Francisco de Borja y Santa Gertrudis y demás comunidades cochimí de la península de Baja California”.¹⁰ Entre los fines que persigue esta iniciativa aparecen como fundamentales la regularización en la posesión de su tierra y la obtención de ayuda gubernamental. Pensamos que, de alguna manera, estos pobladores —que no difieren en su modo de vida de otros rancheros del centro peninsular— pensaron que asumiendo una identidad indígena lograrían esos objetivos con mayor facilidad.

El caso de los yumanos es muy diferente. Entre estos grupos la memoria está viva a través de las prácticas de caza, pesca y recolección, de su contacto entrañable con la naturaleza, de sus contadores de historias, de sus festivales de canto y danza que no se relacionan con ningún ritual de extracción cristiana (Piñón, 2002:383-394, t. II). Asimismo, entre esas poblaciones nativas de Baja California existen mecanismos de memoria que los remiten de alguna manera no solamente al pasado reciente, sino al pasado ancestral, nebuloso y mítico, en el que ellos ven sus orígenes y también su destino. De los recuerdos contados por la gente mayor, conservados como saberes fundamentales para comprenderse a sí mismos, los yumanos han mantenido prácticas y representaciones, pero también han adquirido nuevas formas de enfrentar a su realidad, que es, por cierto, muy distinta a la que vivieron sus ancestros. A través de las nuevas relaciones, los yumanos tienden a uniformar sus costumbres, y pienso que también la recreación de su pasado. A decir de uno de sus representantes, el contador de historias don Benito Peralta, autoridad paipai,

¹⁰Consúltese: www.milapa.org

Toda la indiada siempre nos visitamos entre si; se iba de aquí, de Santa Catarina, al Río Colorado, al desierto de los cucapá, a su vez, los cucapá viajaban del Mayor a la sierra Juárez, especialmente durante las fiestas y el periodo del corte del piñón y la bellota [...] Algunos de los paipai se han casado con kumiai de la Huerta y los kiliwa se han venido a casar con mujeres paipai. Los apellidos Ochurte y Espinoza son kiliwa. (Piñón, 2002:388, t. II)

Como parte de la población indígena de México, los yumanos han conocido también la marginación, el despojo de sus territorios y el olvido por parte de las autoridades. A la volubilidad y fluctuación de las políticas gubernamentales con respecto a los grupos étnicos, se debe agregar, como agravante, el hecho de que, desde el nivel central, haciendo caso omiso de las particularidades, se toman decisiones como si todos los indígenas del país pertenecieran a la tradición mesoamericana. A pesar de ello, los yumanos han mantenido la fuerza necesaria para continuar su existencia como pueblos diferenciados. Aunque las cifras reportadas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas no son muy esperanzadoras en cuanto al número de hablantes de lenguas yumanas,¹¹ por otras experiencias de etnicidad podemos afirmar que la lengua, si bien es un marcador importante, no es definitiva en cuanto al sentido de pertenencia. A estas alturas se vuelve necesaria otra vez la pregunta: ¿Encuentran los pueblos indígenas de Baja California un sentido, una razón de ser para mantener su identidad diferenciada frente al resto de la población del estado? Habría que plantear la pregunta a los mismos pueblos yumanos o a sus representantes.

En términos generales, me atrevo a afirmar que muchas instituciones e individuos han estado, por diversas razones, interesados en demostrar la continuidad de esas poblaciones y su cultura, pero sus esfuerzos no han repercutido en una mejora sensible de la situación económica que guardan las comunidades referidas. En una ocasión, un colega bajacaliforniano me comentó que los indios en su estado eran “indígenas profesionales”, refiriéndose al hecho de que sacaban provecho económico de su aparición en todos los eventos académicos y políticos. Independientemente de la falta de sensibilidad de ese cole-

¹¹En el Programa de revitalización, fortalecimiento y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales 2008-2012, se reportan solamente 650 hablantes de lenguas yumanas. Véase: www.inali.gob.mx/pdf/PINALI-2008-2012.pdf

ga hacia las sutilezas de la etnicidad, el tener experiencias de historias ancestrales, memoria recuperada, formas específicas de relacionarse con sus espacios y con sus tradiciones, sean éstas de antigua raigambre o recién adquiridas, los coloca en una situación identitaria muy diferente a la que mantienen otros pobladores. Es por ello que sus demandas, tales como la de los cucapás del delta del Colorado para hacer uso de sus recursos amparados en su tradición pescadora, adquieren gran fuerza y legitimidad.

Bibliografía

- Baegert, Juan Jacobo (1989). *Noticias de la península de California*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur.
- Barth, Frederik (comp.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI Editores.
- Castorena Davis, Lorella (2003). *Sudcalifornia: el rostro de una identidad*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura/Castellanos Editores.
- Clavijero, Francisco Javier (1975). *Historia de la Antigua o Baja California*. México: Editorial Porrúa.
- Del Barco, Miguel (1988). *Historia natural y crónica de la Antigua California*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Delgadillo, José (1998). *Florística y ecología del norte de Baja California*. Ensenada: Universidad Autónoma de Baja California.
- Florescano, Enrique (2009). *El nuevo pasado mexicano*. México: Cal y Arena.
- Garduño, Everardo (1994). *Donde se mete el sol... Historia y situación actual de los indígenas montañeses de Baja California*. México: CNCA-Dirección General de Culturas Populares.
- Geertz, Clifford (1994). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto (2009). "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas". *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41.

- (1996). *Territorio y cultura*. Colima: Centro Universitario de Investigaciones Sociales/Universidad de Colima.
- Guenther, Mathías (1999). “From totemism to shamanism: hunter-gatherer contribution to world mythology and spirituality”. En Richard B. Lee y Richard Daly (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 426-433.
- Gutiérrez, María de la Luz y Justine R. Hyland (2002). *Arqueología de la sierra de San Francisco*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hobsbawm, Eric (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hohenthal, Jr., William D. (2001). *Tipai Ethnographic Notes. A Baja California Indian community at mid-century*. Novato: Ballena Press.
- Kelly, William H. (1977). *Cocopa Ethnography*. (Anthropological Papers, núm. 29). Tucson: University of Arizona Press.
- Lassépas, Ulises Urbano (1995). *Historia de la colonización de la Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*. México: Universidad Autónoma de Baja California/Secretaría de Educación Pública.
- Lee, Richard e Irvén DeVore (1968). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
- León-Portilla, Miguel (1976). “Sobre la lengua pericú de la Baja California”. *Anales de Antropología*, vol. XIII, pp. 87-101.
- León Velazco, Lucila y Mario Alberto Magaña Mancillas (2006). “La prehistoria y las exploraciones”. En Marco Antonio Samaniego López (coord.), *Breve historia de la Baja California*. México: Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Baja California.
- Magaña Mancillas, Mario Alberto (1998). *Población y misiones de la Baja California. Estudio histórico demográfico de la misión de Santo Domingo de la Frontera 1775-1850*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Martínez, Miguel (1940). “La Baja California en 1836”. En *Documentos para la historia de la Baja California* (notas preliminares de Jorge Flores), 2 vols. México: Intercontinental.
- Martínez, Pablo L. (2005). *Historia de Baja California*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Massey, L. G. y C. M. Osborne (1961). “A burial cave in Baja California: the Palmer Collection, 1887”. *University of California Anthropological Records*, núm. 16.

- Meigs, Peveril (1977). "Notes on the Paipai of San Isidoro, Baja California". *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, vol. 13, núm. 1, enero, pp. 35-54.
- (1939). *The Kiliwa Indians of Lower California*. Berkeley: University of California Press.
- Michelsen, Ralph (1991). "La territorialidad del indígena americano en la tierra alta del norte de la Baja California". *Estudios Fronterizos*, núms. 24-25, ene-abr/may-ago, pp. 151-160.
- Moreno, José Matías (1984). *Descripción del Partido Norte de la Baja California, 1861* (Introducción y notas David Piñera y Jorge Martínez Zepeda). Tijuana: Centro de Investigaciones UNAM-UABC.
- Moyano Pahissa, Ángela (1985). *México y Estados Unidos: orígenes de una relación (1819-1861)*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Navarro Smith, Alejandra, Alberto Tapia Landeros y Everardo Garduño (2010). "Navegando a contracorriente. Los cucapás y la legislación ambiental", *Culturales*. En <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=69415135003>. Consultado el 30 de marzo de 2011.
- Piñón Flores, Iraís (2002). "La música de las etnias bajacalifornianas". En Catalina Velásquez Morales (coord.), *Baja California. Un presente con historia. De los grupos aborígenes a la urbanización dependiente* (dos tomos). Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- (2000). *Recetario indígena de Baja California*. México: Conaculta.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba (2006). *Los límites de la identidad. Los grupos indígenas de Baja California ante el cambio cultural*. México: Instituto Sudcaliforniano de Cultura.
- Rodríguez Tomp, Rosa Elba (2002). *Cautivos de Dios. Los cazadores-recolectores de Baja California durante el periodo colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Instituto Nacional Indigenista.
- Rojo, José Clemente (1987). *Apuntes históricos de la Baja California, 1879* (Colección Fuentes Documentales para la Historia de Baja California), año 4, núm. 5.
- Sales, Luis (1960). *Noticias de la provincia de Californias, 1794*. Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Shipeck, Florence (1991). "Las repercusiones de los europeos en la cultura kumiai". *Estudios Fronterizos*, núms. 24-25, pp. 61-79.

- Valadés, Adrián (1963). *Temas históricos de la Baja California*. México: Editorial Jus.
- Venegas, Miguel (1943). *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiritual hasta el tiempo presente* (3 vols.). México: Layac.
- Wilken Robertson, Michael (1993). "Los pa ipai: de la antigüedad a la modernidad". En *Seminario de Historia de Baja California*. Ensenada: Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Autónoma de Baja California.

Memoria y política: Anacronismos, montajes y usos de la temporalidad en las producciones de historia

MARIO RUFER

Todas las sociedades son históricas en el mismo sentido, pero mientras que algunas lo admiten abiertamente, otras lo rechazan y prefieren ignorarlo. De manera que las sociedades se pueden ordenar a partir de una escala ideal, no en función de su grado de historicidad que es el mismo para todas, sino en la manera como éste es experimentado por ellas [...] ¿En qué condiciones y de qué forma se abren a la historia los individuos y el pensamiento colectivo? ¿Cuándo y cómo, más que verla como un desorden y una amenaza, ven en ella una herramienta para actuar sobre el presente y transformarlo?
(Lévi-Strauss, 1983:1219).

Introducción

La divisoria entre historia y memoria hoy parece estar más ligada a un estatuto procedimental que temporal; más al “tipo de narración” que a su operación sobre el pasado. Creo importante hacer precisiones en este sentido: después de la emergencia de las teorías sobre la historia del tiempo presente, ya es difícil sostener que la historiografía se dedica sólo a hechos alejados en el tiempo, hechos aparentemente no afectados por el presente; asimismo, luego del trabajo sostenido sobre teorías de la memoria pública, las conmemoraciones y las políticas instituyentes de la memoria, ya no es válido sostener el

estatuto psicológico y subjetivo de toda memoria (Jelin, 2004; De la Peza y Rufer, 2009).

Lo que se asume inamovible y trataremos de cuestionar en este texto, es que pareciera que la historia *habla* desde la organización de un relato que impone la lógica de la evidencia documental, y que la secuencia temporal que plantea aparentemente *no es* afectada por los acontecimientos; mientras que las acciones de memoria, necesariamente, parten de la experiencia (ya sea que tomemos la opción fenomenológica, antropológica o psicológica del término) y construyen un tiempo de memoria, nunca fijo ni único.¹ Quiero decir: por un lado, la historia parece no pensar el tiempo, sino, simplemente, operar con él. Los acontecimientos parecen “suceder” en un tiempo que sería un orden que precede a la historia y sobre el que ésta descansa. Si bien podemos acordar que la historia es un discurso con reglas precisas de autorización, el telón que la sostiene pareciera ser la sucesión de los hechos en un tiempo homogéneo, indivisible y universal. El orden del tiempo queda, así, exonerado de cualquier contaminación con la gramática de la historia y sus juegos causales o reglas evidenciales. Y por otro lado, reconocemos a la memoria el derecho a “operar” con el tiempo: cuando se postula un sujeto de la enunciación (un “yo recuerdo”), la definición de la cadena temporal es obvia y legítimamente afectada por la posición y efecto del sujeto. La inscripción del acontecimiento recordado en el tiempo lo hace con la marca del sujeto que es medida y afección de la propia temporalidad. Entonces ¿podríamos aventurar que en el borramiento del lugar de enunciación de la historia, en su punto cero de inscripción (donde descansa silente el Estado-nación), existe también la elusión de que los acontecimientos narrados, explicados y desglosados se exponen en una temporalidad que también es deudora de procesos de construcción y operación? Es decir, ¿podríamos decir que la historia crea la medida de su tiempo borrando simultáneamente el proceso de creación con una noción pa-

¹Pilar Calveiro (2006) llama la atención sobre el régimen disciplinar de la historia como el que pretende anular la impresión de la experiencia histórica en su propio texto, a diferencia del testimonio que necesita partir del lugar de enunciación (y de la situación histórica) para ejercer su probidad. La diferencia entre texto testimonial y texto histórico es fundamental para comprender el proceso en el que un lugar de enunciación es borrado. Entre el “yo” del testimonio y el narrador omnisciente de la historia hay tecnologías de saber/poder que vigilan (generalmente implicando procesos institucionales del Estado-nación) la construcción de lo que merece ser recordado como historia.

nóptica, moderna y universal del tiempo vacío y homogéneo? (Chatterjee, 2004).

Lo que intentaré exponer es que *las acciones de memoria muestran que la temporalidad siempre es política, que no hay construcción de acontecimiento alguno que suceda en un tiempo-ya-dado; y que en todo caso, las poéticas del tiempo narrado, exhibido o argumentado, responden a una puja de poder sobre intereses del presente. Siempre. Incluso en el discurso histórico, y esto es lo que quiero enfatizar. Entiéndase lo que planteo: no estoy diciendo solamente que todo discurso histórico es el resultado de miradas que se fundamentan en un tipo de contemporaneidad (algo que podría parecer ya obvio). Lo que digo es que en toda acción de memoria hay una operación política con el tiempo que define un régimen de historicidad (Hartog, 2007).*

La tesis que está atrás de esta premisa es que ya no podemos operar con un discurso histórico que no piense una teoría de la memoria. Básicamente porque, stricto sensu, “es la memoria lo que el historiador convoca e interroga, no *el pasado*” (Didi-Huberman, 2008:60 [cursivas mías]). El archivo es la építome institucional de una política precisa de gestión de la memoria por parte del Estado-nación. Es una expresión espacializada del fragmento, una arqueología específica de lo definido como herencia con la inercia de la huella. Claro, el archivo no es expresión de la memoria como lo es el testimonio: no tiene lugar de enunciación y tampoco tiene posición/sujeto en su lenguaje. Pero es locus de producción de la huella, maquila de la selección, organización estructural del código que será *después* el acto de habla del historiador. Es justamente esa organización estructural la que ya no puede pensarse sino como proceso *político* de gestión de aquello que merece ser recordado. Una teoría que conjunte la política y lo político de la memoria.

Considero que lo dicho anteriormente plantea un problema básico para la historia disciplina, y esa es mi segunda tesis: *es necesario pensar seriamente el relato histórico como un montaje*. Uso el concepto “montaje” como el uso yuxtapuesto de imágenes sobre el tiempo, como una composición que utiliza la sutura o la dialéctica para significar. La sutura es usada por el discurso histórico en un montaje que apela a la organicidad con la metáfora de la adición cronológica sobre el telón de fondo del tiempo vacío y homogéneo. La imagen dialéctica, en cambio, es la estrategia de ciertas acciones de memoria que no pretenden

fijar, dar continuidad ni componer una imagen orgánica del pasado. Al contrario, yuxtaponen tiempos heterogéneos mediante asociaciones anacrónicas para buscar conexiones perdidas, desechadas por la historia, domesticadas por las inercias de la memoria colectiva y la cultura nacional (Taussig, 1984:88-90; Didi-Huberman, 2008:46-47).

Es útil aquí recordar las advertencias precisas de Hayden White, a mi juicio leídas con poca justicia teórica en el ámbito de la historia. White, en su defensa del carácter tropológico del discurso histórico, explicaba que había una “doble relación” con el problema de la verdad histórica en el discurso disciplinar, a saber: el historiador no sólo tendría un deber con la “verdad de concordancia” (con el acontecimiento real pasado), sino también un deber con la “verdad de coherencia”, un doble problema de correspondencia y de organización del relato, ambas organizadas por procedimientos discursivos (White, 1978:110-111; Rappaport, 1990:13).²

Queda, dirá White, el problema de la verdad histórica como un dilema ético-político. Esta dimensión, sin embargo, sólo puede ser resuelta *al interior de esos procesos discursivos*, con las formulaciones del cotejo, con la presencia ritual del testimonio que deviene evidencia. Pero así como un “papel” no se convierte en “documento” sino por una acción disciplinar (el historiador que lo valida), el “recuerdo” no se convierte en “testimonio” más que por una acción colectiva (el establecimiento de la escucha, la validación de la palabra). Ambos, sin embargo, son actos políticos, y dependen de procedimientos particulares de organización y *develamiento* en un presente. Por eso Ricoeur insistía en que es falso el dilema que separa el testimonio —que *puede* ser una mentira— del discurso histórico —que debe vigilar por la verdad sobre el pasado— (Ricoeur, 2004:81-124).

Por supuesto que un acto discursivo que apela a un recuerdo puede ser fruto de la fantasía o del acto fraudulento, pero no es la apelación a un recuerdo lo que lo convierte en testimonio a ese acto de

²Desde mi lectura, White no estaba homologando esencialmente el discurso histórico y el literario como “la misma cosa con distinta escritura”. La postura de White es más compleja y va dirigida a comprender que son procedimientos discursivos los que tienen que resolver el problema ético de la verdad histórica, porque no hay otra posibilidad. Son procedimientos de cotejo, reunión de evidencias, contrastación. Pero, en definitiva, procesos que lidian con huellas de registros memoriales: el archivo (donde muchas veces *lo que queda* no estaba destinado a perdurar), la cultura material (transformada en evidencia) y el testimonio (que habla desde y por el fragmento).

habla, sino el establecimiento de una escucha colectiva, la apelación peculiar a la experiencia como formulación de una narrativa cotejable con otras similares (no con “el hecho”) y que pertenece, ante todo, al dominio colectivo.

La verdad reside entre los pliegues de la memoria, decía Walter Benjamin (Sarlo, 2006), pliegues inasibles a los que sólo accedemos a través de un acto de iluminación, ese “relámpago” que ilumina por un momento el orden establecido de las cosas. A los costados de esos pliegues se encuentran los documentos y el testimonio, siempre fragmentarios. Así, el discurso histórico monta un recorte que simula totalidad y omnisciencia (tropológicamente, como una novela). Pero en él hay una organización narrativa sobre las huellas de memoria. El cotejo, la búsqueda ingeniosa (bajo correlatos éticos) de los pliegues benjaminianos, es lo que hace diferir un buen texto histórico de otro que no lo es tanto. Es eso y no la cómoda intención de haber encontrado “la mejor explicación” sobre el acontecimiento.

Pero hay otra peculiaridad que define la distancia entre discurso histórico y acto de memoria, para mí, mucho más reveladora por menos evidente: la operación con el tiempo. El historiador no puede sino organizar el relato con base en una secuencia. No tiene salida a ella. Puede disimularla, ocultarla en una organización más panorámica, ir y venir en el tiempo como estrategia *de exposición*, pero no lo puede hacer como estrategia *de comprensión*. No puede homologar épocas, no puede yuxtaponer momentos para explicar continuidades o circunstancias. Está atado al orden del tiempo vacío y homogéneo que parece no estar “marcado” por los acontecimientos, sino antecederlos. ¿Qué le sucede al discurso histórico, entonces, cuando en su montaje se encuentra con acciones de memoria que evidencian la arbitrariedad del orden temporal, su carácter discursivo? ¿Qué sucede cuando actos precisos y políticamente inscritos apelan al uso del montaje temporal para fisurar el discurso hegemónico? Intentaré mostrar, como tercera tesis, que *en ciertas circunstancias el anacronismo es menos un “error” que una forma narrativa subalterna de proponer una fisura al relato histórico hegemónico. Y que, como acto político, puede constituirse en un instante revelador a partir de la huella: o sea, una acción disidente (sin pretensiones totalizantes) de producción de historia. Además de la fisura, esta acción evidencia la historicidad de los constructos temporales y expone el carácter inestable y contingente del tiempo lineal como garante comprensivo de la temporalidad histórica.* Paso

a explicar: si, como nos enseñó Ricoeur, hay una relación indisociable entre tiempo y narración, entre trama y temporalidad (Ricoeur, 2006:777-785), eso es así porque la historia-disciplina se apropió de la marca del relato cronológico y del encuadre tropológico paradigmático (la secuencia, la estructura y el proceso) para explicar el “devenir”.

No es necesario decir que la historia es la ciencia del pasado; primero porque *no es exactamente el pasado* el que se constituye en objeto de las disciplinas históricas, porque *no es exactamente una ciencia* la que practica el historiador. El primer punto nos ayuda a comprender algo que depende de una *memoria*, es decir, de una organización impura, de un montaje —no “histórico” del tiempo—. El segundo punto nos ayuda a comprender algo que depende de una *poética*, es decir, de una organización impura, de un montaje —no “científico”— del saber” (Didi-Huberman, 2008:59 [cursivas en el original]).

Si quiere explicar, la historia no puede saltarse etapas, yuxtaponer temporalidades, *jugar* con el tiempo. So pena, diría Rancière (1996), del peor pecado historiográfico: el anacronismo. El historiador puede lidiar con los cuadros espaciales, homologar procesos distantes geográficamente, comprarar personajes, pero el tiempo es su sustancia estable, su punto de apoyo, y el relato cronológico es su marca discursiva de vigilancia. El problema es que no hay tiempo, sólo temporalidad.

Después de Benjamin (1973) —y de Foucault (2010:166-175), por supuesto— sabemos que sólo hay representaciones de tiempo; o, para ser más preciso, discursividades temporales. Las acciones sociales de memoria (por ejemplo, el intento de reivindicación por parte del Estado o de un movimiento social, de un acontecimiento olvidado o forluido por las articulaciones hegemónicas de la historia) no son sólo una disputa por los significados del pasado para refundar los procesos identitarios del presente (y conseguir ciertas legitimaciones), sino un intento por fracturar las unidades analíticas que sostienen ese pasado, que fundan en la aparente neutralidad del tiempo dado las ficciones de su objetividad. Para mostrar “otro pasado”, hay acciones de memoria que deben romper con la gramática del tiempo histórico, vacío y homogéneo, de la modernidad. Yuxtaponen secuencias, usan el anacronismo, caen en el *error histórico* para mostrar los mecanismos de conversión de *una* historia en la *necesaria historia*. Son ciertas acciones de memoria las que, sin respetar el ordenamiento discursivo temporal, sin abanicarse con la coda de la veracidad (y a pesar del costo político que esto tiene), im-

piden la clausura de la historia apoderada del relato, ponen en tensión a la historia conocida, la del complejo pedagógico heredado, la que logra discurrir cómodamente en la tríada acontecimiento/temporalidad/Estado-nación (Rufer, 2010b). Esas dos tesis intentaré desarrollar aquí.

Antes de iniciar, dividiré el texto en dos partes. Primero, decir desde dónde parto y las premisas que sostengo para pensar la relación tensa entre historia y memoria y entre *la política* de la memoria y *lo político* de las memorias. Segundo, a partir de un análisis de “instantáneas” de memoria y conmemoración como objetos empíricos —específicamente en Argentina—, explicar algunos elementos para sentar las hipótesis que tengo sobre las acciones de memoria y la instauración de nuevas temporalidades y las acciones de memoria como fisuras al discurso histórico disciplinar.³

Cuando planteo que ninguna memoria es neutral, algo que puede parecer obvio, lo digo por una cuestión clave: no hay memoria que no sea *política*. Cuando se habla de los “usos políticos de la memoria”, yo intento decir: volvamos a hablar de “lo político de la memoria”, menos en un plano parasitario, que en un plano ético.

La memoria es política fundamentalmente porque emerge de una voluntad. En este sentido, entonces, la historia es un tipo de memoria, y es un tipo específico de política de la memoria: una operación escritural sobre la base de una fijación. Y ese olvido de la urgencia del presente, del llamado del presente en la historia, esa desvinculación de su función social por las “reglas de saberes” y por la “domesticación” de los espacios; es lo que me parece clave para emprender la crítica a la noción de “políticas de la memoria”.

Por *política de la memoria* se alude a “formas de gestionar o de lidiar con el pasado a través de medidas de justicia retroactiva, juicios his-

³Coincido con De Certeau (1993:13-31) en que la única posibilidad sería de considerar a la historia como una ciencia, es ubicarla dentro de regímenes discursivos con cierto ordenamiento y reglas operacionales con la evidencia. La verdad histórica se encuentra dentro de esos procedimientos y no en el orden fenomenológico del pasado. La “prueba” de verdad con el pasado (documento-monumento) es el resultado de ejercicios extemporáneos de saber-poder. En ese punto, no tengo ninguna objeción a la tesis de De Certeau sobre la historia como un discurso científico y ficcional a la vez: científico en tanto opera con ciertas reglas metódicas, y ficcional en tanto jamás puede reproducir el acontecimiento pasado más que a través de una trama-relato cuya correspondencia con el hecho pasado siempre estará disputada. De ese acontecimiento pasado la historia hereda, como dice Frida Gorbach (2007), una incómoda ausencia... y esa ausencia es insalvable.

tórico-políticos, instauración de conmemoraciones, fechas y lugares, apropiaciones simbólicas de diverso tipo” (Rabotnikof, 2007:261). A su vez, las políticas de la memoria asumen una poética del acontecimiento pasado que implica una posición frente a la temporalidad: administran los acontecimientos, exponen y resaltan algunos, y dejan otros en penumbra; suturan épocas de acuerdo con formas de narrar; construyen un archivo de lo memorable conforme a formulaciones contemporáneas, a urgencias políticas y a necesidades sociohistóricas de reivindicación, resarcimiento o ejemplaridad. En este sentido, ninguna política de la memoria es neutral. Primero, porque instituye una voluntad con respecto al pasado (diferente al registro de la disciplina histórica que pretende, aunque de forma siempre agónica, sintetizar los procesos de acuerdo con operaciones escriturales determinadas). Segundo, porque lo hace desde diferentes lugares de enunciación que tienen posibilidades asimétricas de instalarse en el espacio público.⁴

Por *lo político en la memoria* entiendo una dimensión donde la memoria se hace efectiva en actos que irrumpen en el orden de la repetición cotidiana, desestabilizando la voluntad estratégica de su administración (Rufer, 2010a:88-100). Esta conceptualización abreva en la distinción posfundacionalista entre la política y lo político, tomando a este último concepto como la potencia de un fundar que instituye la contingencia, lo inesperado y lo disruptivo en el seno de lo instituido (Marchart, 2009), es decir, como un momento de irrupción que intenta romper las formas vertebradoras y estabilizadoras de toda práctica dominante de gestión del pasado. La memoria, en este sentido, es una acción de *ocasión* (De Certeau, 1980:92-98) que emerge en la

⁴Es necesario escindir aquí las políticas *estatales* de la memoria de las políticas *institucionales* de más diversa índole. Las primeras adquieren distintas formas en la administración jurídico-política de los acontecimientos pasados, y en América Latina han sido particularmente ambivalentes hasta entrada la década pasada. Al menos en los casos de Argentina y Uruguay (y en un sentido menos programático en Brasil y Chile), a partir de los inicios de siglo XXI, los Estados han enfrentado formalizaciones precisas de lidiar con los pasados violentos de la historia reciente: anulación de leyes de amnistía, reinicio de juicios orales y públicos, instalación de una agenda pública de discusión sobre el pasado violento, formalización de rituales públicos de conmemoración, instalación de museos, memoriales y espacios para la memoria. Las políticas institucionales no estatales (propulsadas por ONG, organismos de derechos humanos, organizaciones internacionales de cooperación), en cambio, suelen pugnar por el reconocimiento y la visibilización de procesos colectivos de memorialización subterráneos, poco visibilizados en la agenda orgánica del Estado o la academia. Este caso se acerca más a lo que llamaremos lo político en la memoria.

construcción de lo común y se vuelve productiva como trabajo de resistencia frente a las fuerzas estabilizadoras de la política; la memoria actúa a contrapelo del archivo, horadando el discurso de la historia (sin deshabitarlo), incomodando la fuerza institucional de la *política de la memoria*. Este último concepto problematiza la noción de “memoria colectiva” y de “marcos sociales de la memoria” heredadas de la obra de Maurice Halbwachs (2004a, 2004b). Estas categorías de tradición durkheimiana resaltaban la fuerza cohesionadora y reproductiva de la memoria en los procesos colectivos de construcción de identidades; en cambio, la dimensión de *lo político* apunta a focalizar en los momentos más subversivos de la memoria, allí donde los actos de recordar incomodan el orden social. En este punto se debaten las mediaciones que instalan las prácticas culturales en la recreación constante de los sentidos colectivos: el rol de los medios de comunicación y las industrias culturales, la visibilización de memorias subalternas o subterráneas, la autorización de ciertos discursos de memoria y experiencia que han permanecido ocultos. Un ejemplo claro lo constituyen las diversas demandas de los pueblos originarios en Argentina y Chile para que se considere su desaparición como un genocidio, y su invisibilización, como una estrategia de exclusión en la propia memoria de la comunidad política nacional (Rufer, 2010a:281-303; Lenton y Del Río, 2007).

Al posicionarse como actores sociales en una política de la memoria instalada en la búsqueda de verdad sobre el genocidio de la historia reciente del terrorismo y la promoción de derechos humanos, los pueblos originarios irrumpen en esa táctica de la ocasión demandando mayor apertura de los significantes sobre lo común, la temporalidad de lo colectivo y “lo que debe ser recordado”.

Política de la memoria y lo político en la memoria son, entonces, dos conceptos diferenciados pero inescindibles. El primero advierte sobre un proceso de gestión, institución y administración de las “acciones de memoria” en un momento preciso. El segundo apunta al proceso que excede cualquier forma de estabilización, y pugna por la emergencia de lo que ha sido violentado, excluido, omitido o soterrado por los regímenes de memoria.

Ocasión y táctica: el uso del anacronismo

Sólo hay historia de los anacronismos
(Didi-Huberman, 2008:63).

En un trabajo reciente, analicé la intervención que un grupo del Movimiento Indígena Argentino hace sobre la conformación del espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos en Argentina. En 2004, el presidente argentino en turno, Néstor Kirchner, cedió a la sociedad civil la planta de la Escuela de Mecánica de la Armada (Esma), un antiguo centro clandestino de detención y tortura de presuntos “subversivos” en la última dictadura entre 1976 y 1983. El motivo: la construcción de una especie de museo nacional de la memoria sobre las atrocidades cometidas en la última dictadura militar (1976-1983). Entre las imágenes de las madres y abuelas de Plaza de Mayo, entre organizaciones de lucha que festejaban el reconocimiento de un trabajo sostenido durante décadas, emergía al costado del palco una imagen disruptiva: un poncho rojo... dos... tres. Un rostro indígena como signo distópico. Era uno de los líderes del Movimiento Indígena Argentino pidiendo la inclusión de los pueblos originarios en el futuro museo.⁵

El sobresalto fue inmediato. Este episodio fue desoído por casi todas las agrupaciones de derechos humanos y organizaciones militantes y, obviamente, por la academia de la historia en sus diferentes versiones (Academia Nacional y *nouvelle histoire*). ¿Por qué, concretamente, el movimiento indígena estaba pidiendo esta inclusión, este tipo de fractura o irrupción política pero *anacrónica* en la arena colectiva de la acción? Básicamente porque consideraban que el inicio del

⁵Trabajo este episodio in extenso en Rufer (2010a:255-304). Las palabras del líder fueron: “Nosotros englobamos los Derechos Humanos dentro de lo que llamamos Derechos Cósmicos, es decir los derechos de toda la naturaleza, de la cual somos parte. A nosotros el Estado nacional y los sectores colonizantes nos han quitado el derecho a la vida y a la autodeterminación hace 500 años. Este golpe de Estado que conmemoramos es la continuación al colonialismo, que sigue hoy con el avance sobre nuestros recursos naturales. Avances contra el pueblo mapuche en el sur, los ava guaraníes y kollas en las Yungas. Avances que el Estado nacional impulsa [...] Esto no es problema de indio o no indio, sino de todos los habitantes [...] El 24 de marzo para nosotros es la continuidad del primer genocidio en estas tierras, que fue con la llegada de Colón. Es consecuencia de eso. Nosotros consideramos que hoy por hoy ese genocidio no termina [...] Para nosotros no se resuelve haciendo un museo en la Esma”. Consúltense Rufer (2010a:282).

“terrorismo de Estado” debía suturarse con la violencia genética del Estado nacional. No en 1966, 1974 o 1976 (fechas que marcan el debate del origen del terrorismo con la doctrina de seguridad nacional), sino con la “Conquista del Desierto”, el momento cuando la formación del Estado-nación se consolidó con la expropiación de tierras indígenas, y el exterminio de sus pueblos, con el “fin de la frontera”.⁶

Después de esos eventos entre 1879 y 1885, la historia (ya “historia argentina”) es comúnmente compartida: la inmigración europea y la consolidación de Argentina como una importante periferia en la división internacional del trabajo. En 2004, cuando el movimiento indígena hizo este reclamo, otros episodios estaban sucediendo: el que era en aquel momento el director del Museo Nacional de Historia (y ex presidente de la Academia Nacional de Historia), José Luis Cresto, criticó duramente las “nuevas aproximaciones *históricas*” sobre la Conquista del Desierto, exponiendo que “no había evidencias sobre el poblamiento indígena anterior a la conquista española en el siglo XVI, y que el hecho de que la Conquista del Desierto fuera un genocidio, es un *mito*. Historia, evidencia, mito: una tríada de los elementos constitutivos de la disciplina histórica y de sus lógicas, sobre qué es la historia y cuáles son las fronteras de su práctica (Cohen, 1994).

Sin embargo, cuando indagué sobre el problema de la “inclusión” de esa historia en la historia de “la nación” como el reconocimiento de las múltiples perspectivas, Mario Barrio, líder del Movimiento Indígena al que entrevisté, planteó:

[...] la cuestión no es nuestra simple inclusión en un museo como hacen los antropólogos, como sumando más. Quere-

⁶En Argentina, se denomina Conquista del Desierto a una serie de campañas militares llevadas a cabo por el Estado argentino contra la población indígena que tenía dominio de todo el territorio que se ubicaba al sur de Buenos Aires, sur de Córdoba y Cuyo (es decir, de toda la región conocida comúnmente como Patagonia Oriental). La etapa culminante de las campañas (iniciadas por el gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, en la década de 1840) tuvo lugar entre 1878 y de 1885, cuando se rindió el bastión mapuche al mando del cacique Sayhueque, al sur de Chubut; pero las más importantes fueron las que se llevaron a cabo durante 1879 y principios de 1880, al mando del general Julio A. Roca y bajo el amparo de la ley No. 947, sancionada en octubre de 1867, que proveía presupuesto del Estado para conducir la frontera al sur de los ríos Negro y Neuquén. Esta etapa es reconocida por el canon historiográfico como el periodo de consolidación del Estado nacional moderno argentino. Como corolario, Julio A. Roca fue presidente de la nación entre 1880 y 1886. Cf. Navarro Floria (1999) y Mandrini y Ortelli (2006).

mos ser parte de la historia nacional. No de esos que mataron —aunque quedaron unos pocos como yo [se refiere irónicamente al hecho naturalizado (pero errado) de la desaparición total de la población indígena en Argentina]. Esa es *su* historia. Ahora tenemos cierto reconocimiento como “otras culturas” [Hace gestos de comillas]. Pero no nos reconocen historia. Nuestra cultura no produce documentos. Y si producimos algo, son otras cosas, como exóticas [...] Pero ahora usted dígame, ¿realmente cree que sus documentos son historias verdaderas sobre lo que pasó? ¿Realmente ustedes creen que su historia es real y que nosotros necesitamos más de lo que tenemos para contar la nuestra? [Ríe] [...] Pero claro, para decir que la Conquista fue un mito, eso vale. Y entonces la historia es la república, eso sí. Y ahora parece que podemos entrar con nuestros vestidos y nuestras cosas, pero sin hablar del saqueo de las tierras por ejemplo, *eso sí es la historia* de cómo nos dejaron sin nada, desde allá hasta ahora. *Igualito*. Siempre. Pero de eso tampoco quieren hablar, por mucho [de] derecho que se hable.⁷

En este registro, la historia es funcional a una célula política que es, además, su lugar de enunciación: el Estado-nación moderno. El Estado-nación necesita domesticar la multivocidad de toda nación. Es mentira que toda nación se imagina homogénea. No. Toda nación se imagina bajo “lo común”; pero la homogeneidad es otra cosa: es la estrategia biopolítica del Estado, porque desde Weber sabemos bien que sólo se gobierna lo que se administra; y sólo se administra lo que se domestica: lo que se pone bajo el conjuro de ley en la equidad ideal (la ciudadanía) o bajo el compromiso de ley en la tutela *provisional* (la minoridad: el infante y el indio).

El tiempo es crucial en la administración, Benjamin lo sostenía: un tiempo homogéneo, decía, es necesario para gestionar los procesos de estatalización y burocratización en la modernidad. Aunque no exista en la experiencia.⁸

El punto es que la concepción del tiempo homogéneo dejó fuera de su órbita la experiencia cuya modalidad narrativa salta entre los tiempos y la modalidad de asociación no es la continuidad discursiva

⁷Entrevista a Mario Barrio, Pompeya, Buenos Aires, 1 de diciembre 2005.

⁸Específicamente referido en el fragmento XIV de las Tesis sobre la Historia (1973).

de la adición cronológica, sino aquella que sólo puede ser explicada por los fragmentos textuales de la experiencia (así, en adelante, la historia trabajará con el archivo y la memoria con el relato).

Para hablar en términos más claros, la historia dejó fuera de sus análisis a las asociaciones que se establecen en las prácticas de memoria, en los detalles que especifican las intervenciones del poder y la diferencia en la elaboración del “sentido” de los procesos históricos. Por supuesto, el punto nodal aquí es el apelado por Michel Foucault sobre la discontinuidad. Lo que Foucault llamaba la “historia efectiva” pedía, justamente, esa labor genealógica que hace emerger lo discontinuo, lo cortante, lo único en el discurso —y no lo causal, orgánico, continuo y lineal—. ⁹ El problema que Foucault no abordó (y que de alguna manera le es recordado siempre por Gayatri Spivak) es hasta qué punto la “ruptura” está vigilada por un orden epistémico ya no digamos disciplinar, sino occidental y blanco. Esto es: ¿pueden *romper la historia* los subalternos? ¿Quiénes son los *indios* argentinos, sobre quienes pesa la condena de no pertenecer sino “en diferido” a la historia moderna, para exigir una relectura de la historia nacional? Insisto: ningún historiador, ningún organismo de derechos humanos, los tomó en serio en 2004.

La distinción que hago no estriba en la científicidad de un discurso (la historia) y la ideología del otro (el subalterno), o la neutralidad de uno y la politicidad del otro. Tampoco en el hecho de que abreen en fuentes opuestas que jamás se intersecan (es obvio que directa o indirectamente, las narrativas subalternas de las comunidades de las que hablo están influenciadas y mediadas por los discursos historiográficos y por las sucesivas pedagogías nacionales de historia y memoria pública) (Hofmeyr, 1993:167 y ss.). La diferencia está en que mientras la historia oculta su lugar político de enunciación (o sea, que el tiempo homogéneo del progreso y el desarrollo es el tiempo del imperio, del capital y del nacionalismo que fagocita y excluye), *el discurso de la memoria como texto de la experiencia expone su lugar de enunciación como punto de origen del sentido*.

⁹En una conocida intervención, Foucault apuntaba: “saber, incluso en el orden histórico, no significa ‘encontrar de nuevo’ ni sobre todo ‘encontrarnos’. La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro propio ser [...] Cavará sobre aquello que la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos” (Foucault, 1992:20).

Las acciones de memoria enuncian siempre su compromiso situacional: con una causa política, con la violencia impune. Recuerdan sujetos enmarcados en tramas de vida, entrampados en las palabras y en su propio tiempo, y desde ahí *hacen* memoria y tiempo. En cambio, la historia-disciplina produce la evidencia desde una gramática que no piensa (el tiempo vacío) y desde un lugar de enunciación que no se hace enunciado (el Estado-nación y sus artilugios precisos para producir monumento-verdad).

Desde la especificidad de los acontecimientos, no estoy dispuesto a defender la homologación entre la violencia de la mal llamada *Conquista del Desierto* con la violencia de la última dictadura militar. En el más fiel estilo durkheimiano, no son comparables como procesos con unidades discretas similares. Pero nadie está hablando de comparación, sino de asociación anacrónica para iluminar interpretaciones que han sido negadas por la imposición de la violencia causal y orgánica del discurso totalizante de la historia; una clara acción de memoria como ocasión; un discurso que ocupa la oportunidad política abierta por el Estado para exponer una cadena de exclusiones: al menos dentro del lenguaje de la política, desestabilizaron el discurso de la cultura nacional que nunca, jamás, pudo reconocer la continuidad *vivida*, la continuidad *como experiencia*, de las tecnologías de la violencia entre la Conquista del Desierto y la formación genésica del Estado-nación moderno.

No estoy diciendo que esto debe ingresar en el canon del discurso historiográfico desplazando otras interpretaciones (en definitiva, la disciplina domestica la insurgencia). Tampoco que deba considerarse un discurso verdadero *in toto* en términos de concordancia con el acontecimiento (como no lo es un discurso histórico por salir del arconte del archivo). Lo que no puede suceder, si apelamos a la noción de montaje histórico, es que el discurso de la historia lo desconozca, lo anule, o peor, lo considere parte de un objeto antropológico como emanación de “formas no modernas de lidiar con la temporalidad”. La verdad de este discurso es puramente benjaminiana: es abrir un pliegue a lo que parecía cancelado por la inercia de los saberes; es reanudar la efectividad de una historia que niega la comprensión orgánica; es iluminar con un corte en el momento de un peligro (el de la creación de un nuevo panteón de la memoria que siempre olvida la violencia colonial, el momento genésico del Estado desaparecedor,

la instauración brutal de la soberanía territorial y la instalación biopolítica de las herramientas legales de exclusión: ciudadanía negada, tutela, resguardo y minorización).

La intervención de los indígenas expone que la invención del tiempo homogéneo de la nación impide explicar la continuidad de los procesos de violencia entre colonia y nación, y borra una memoria posible a partir de la denegación de un relato que es experiencia temporal de sutura. La división entre mito e historia convierte en “anacronismo” (como dijimos, el peor pecado del historiador, en palabras de Rancière) a cualquier reclamo sobre la memoria del terrorismo o sobre la reparación de tierras. Es lo que he tratado de analizar aquí: el uso de la anacronía para situar en el presente un hecho que no se corresponde con la identidad del tiempo es una estrategia política de enunciación (no un equívoco). Rancière plantea que el anacronismo no es un problema para la historia porque falte a la verdad en un sentido científico (ya que la eficacia de la verdad es una dependencia de la concepción moderna del tiempo), sino porque desmantela la construcción política del tiempo histórico. Retomo aquí las palabras del pensador francés: “no hay anacronismos, hay anacronías: formas de nociones y significaciones que toman el tiempo a contrapelo, que hacen circular sentidos de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda forma de identidad del tiempo consigo mismo” (Rancière, 1996:67).

Por supuesto que los indígenas sabían perfectamente de las profundas diferencias entre la violencia de la Campaña del Desierto del siglo XIX y las tecnologías de exterminio en los años setenta del siglo XX durante el terrorismo de Estado. Pero el punto era otro: mostrar la continuidad de la modernidad como proyecto desaparecedor (una continuidad no en la especificidad de los hechos, sino en la naturaleza política de la significación de esos hechos); mostrar la raíz de la violencia en el proyecto genético del Estado-nacional. Y mostrar, por supuesto, que la marca de la raza-como-signo que produce invisibilidad sigue presente en los lugares que autorizan el discurso sobre la memoria y la identidad actualmente (Segato, 2007:131-150). Esa trama sólo era posible de ser enunciada como discurso de memoria; la historia les había cerrado la puerta de antemano.

A su vez, la irritación y la descalificación automática que se hizo del reclamo radica en un punto: el Estado había abierto el abanico de la memoria, pero no para indígenas que reclaman territorio; marca

histórica de la violencia patrimonial, *de pillaje*, cuyo reconocimiento oficial, si se hiciera, sellaría el nacimiento espurio del Estado (cuyos argumentos consabidos de modernidad y progreso fueron acuñados primero por la élite criolla, y luego por la historiografía liberal).

Todo el pasado parece estar dispuesto a obrar como palimpsesto y discurso de memoria desde el nuevo Estado que pretende fundarse en la Argentina poscrisis, y *muchas* certezas históricas pueden ponerse en duda, *excepto aquellas intenciones fundadoras*. Esta es la fuerza del discurso del Estado-nación.

Suelo insistir en que una cosa es hablar de la nación como enunciado, y otra cosa del Estado-nación como “lugar de enunciación”. El Estado-nación es, ante todo, un lugar que se abroga el derecho de hablar por la comunidad. Sabemos que el poder de lenguaje es el poder de acción y de historia. Por eso es tan importante remarcar que las estrategias históricas de diferenciación y producción de asimetría se sirvieron de

[...] la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan 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”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad. (Rivera, 2010:55).

En el mismo mes en que entrevisté al líder indígena, hice una investigación de campo en el Museo de Historia Nacional en Buenos Aires, porque quería ver cuál era el discurso que el espacio más legitimado sobre la historia pública de la nación tenía acerca de la Conquista del Desierto y la matriz genética del Estado. Suponía lo que encontraría: nada, excepto un óleo de Luis Sáenz de la Peña (de la década de 1930), que remarcaba la estampa paisajística de la nación premoderna (malones, indios que corren en una mimesis particular con el paisaje, y generales del Estado luchando por el orden).

Ante mi sorpresa, consulté con Ramiro Abrate, el guía del museo, quien me dijo lo siguiente:

[...] fijese: acá nomás tenemos un cuadro sobre la labor de Roca. Algunos critican porque no están los indios. ¿Qué vamos a poner de ellos? Ni en los cuadros están. Las negritas mazamorreras sí las tenemos. Óleos, canciones, la gauchesca, de todo [...] Pero esto de los indios, ahora porque está de moda [...] si estaban allá en la Patagonia, estaba la frontera, todo eso de los malones [...] No. No hay nada de eso, qué vamos a poner acá [...].¹⁰

Lo que interesa del testimonio es esa especie de angustia por la imposibilidad de llenar un vacío de representación: no hay documento del indio, registro ni huella *que poner*. En una suerte de montaje, el guía vincula diferentes escenas en un cuadro de sincronidad: por un lado, lo que recuerda de los *actos escolares* (la negrita mazamorrera no tendría otro origen; y no podemos dejar de pensar que no existe pedagogía nacional más penetrante en las afecciones y constructora del habitus nacional, que los actos escolares). El guía también alude a la *frontera* con el indio —ese sintagma histórico que funcionó como performativo—: los indios siempre estuvieron de *algún otro lado*. La frontera “con el indio” pasó de ser un imaginario geográfico a uno histórico antropológico: es la frontera con ese otro que ha sido conjurada en las batallas de la Conquista del Desierto. Además, La frontera es siempre un imaginario con respecto a Europa: sólo existe desde un sujeto (político y territorial) que se expande. En este sentido, cuando los textos históricos hablan de “la frontera con el indio”, heredan y reproducen un concepto que es expresión del espíritu colonial (Pratt, 2010:34).

En las palabras del guía están los malones que acechaban Buenos Aires durante gran parte del siglo XIX y ese espacio “allá en la Patagonia” (lejanía geográfica que profundizó la idea de una ajenidad del indio con el sujeto territorial de la nación). El guía del Museo de Historia Nacional no podía ubicar en la cultura material una forma de exhibir el acontecimiento de la conquista (ya sea la avanzada inicial contra los indígenas desde el siglo XVI o la “Conquista del Desierto” a finales del XIX) porque “no hay nada de eso, qué vamos a poner acá”.

¹⁰Museo Nacional de Historia, Parque Lezama, Buenos Aires. Entrevista con Ramiro Abrate. Diciembre de 2005.

No puedo obviar aquí la torsión que introducen las celebraciones del bicentenario en 2010 con respecto a la historia pública. En un texto reciente (Rufer, 2012) analicé las pautas que fijaba el bicentenario argentino en un momento de redefinición de muchas categorías de la historia pública (el gobierno de Néstor y luego Cristina Kirchner, dejan una clara impronta aquí: políticas de la memoria, clara reivindicación del peronismo histórico, necesidad de “repensar” la guerra con Paraguay como “primera guerra imperial”, y la creación de un Instituto de Revisionismo Histórico). Las celebraciones oficiales del bicentenario se llevaron a cabo con un número público espacial a cargo de la Compañía Fuerza Bruta y con la intervención de historiadores jóvenes y desligados de la Academia Nacional de la Historia. La idea fue crear un “desfile de carrozas alegóricas” de la historia nacional, con una secuencia precisa aunque marcada por hitos muy peculiares.

Lo cierto es que en la propia distribución de las “carrozas carnavalescas”¹¹ no aparece realmente ninguna alteración temporal a la cronología consabida (precolonia-colonia-nación). En todo caso, lo que el bicentenario oficial (en comparación con el centenario) trae a colación, es una proliferación de estampas a modo de viñetas: Argentina era mucho más de lo que nos habían dicho. La sucesión temporal queda intacta, pero no la coherencia en la narrativa. No hablaré de la organización de la historia nacional en esa *performance*, pues estoy trabajando en un texto sobre eso, pero sí de un elemento crucial en el contexto de lo que aquí estoy abordando.

Entre la representación de la organización social armónica de la vida colonial y el “aluvión inmigratorio” de 1880-1914 (hito que siempre se nombra como “el doblamiento” argentino) se vio una carroza con dragones. Sí, dragones. Recuerdo que en las pantallas gigantes colocadas al frente del Obelisco de Buenos Aires desde donde se transmitía el desfile a todo el país, la voz en *off*, lejana, de un espectador en pantalla, es elocuente, “¿Ahora Dragones? Ahora sí que no entendí nada”.

Más allá de la intención, algo debía suturar la escena irrepresentable. Lo que cronológica e históricamente está “entre” el aluvión

¹¹Esto aparece en las propias percepciones. Sergio Berensztein, de la consultora Poliarquía, declara ante una nota de los medios: “Fue más al estilo ‘mundial’ [se refiere a la copa FIFA], casi carnavalesco. Lo empariento con la canción ‘Fiesta’, de Serrat. Se vivió un momento en el que todos fueron iguales, al norte y al sur del Obelisco. Hubo una recuperación del espacio público con mucho contenido no político” (Cibeira, 2010).

inmigratorio y el *boom* económico argentino es NUEVAMENTE el hecho conocido de manera textual como Conquista del Desierto (1879-1885), acontecimiento que retorna una y otra vez como marca que no se nombra: la limpieza de las tierras, el exterminio indígena, arado literal de todo rastro que impidiera la construcción del futuro “sujeto natural” de la nación, las pampas argentinas (Bertoni, 2001; Segato, 2007). El problema es que la emergencia del sujeto natural fue posibilitada por el exterminio de un sujeto social. Y tal vez eso era lo que no podía ser representado, ni siquiera como *nueva historia*.

Lo interesante es que en ese mismo 2010, año del bicentenario, en particular el 12 de mayo, los pueblos originarios nucleados en distintas asociaciones comenzaron una marcha por “El Bicentenario de los Pueblos”, la cual se autodenominó Marcha Nacional de Pueblos Originarios, y su lema fue “Caminando por la verdad hacia un Estado plurinacional”.¹² Se organizaron bajo diversas consignas y partieron en cuatro rutas hacia la capital: desde Jujuy, Chaco, Mendoza y Neuquén (en efecto, los lugares donde la concentración de indígenas en Argentina es más evidente).¹³ La consigna era llegar al centro de la capital porteña, a la Plaza de Mayo, y plantar una bandera. El motivo era también dejar un rastro antes de los festejos oficiales (y marcar su distancia con ellos).

Más de 400 representantes entraron en Buenos Aires el día 20 de mayo, quienes demandaron el reconocimiento del “olvido histórico” de los pueblos y del “genocidio”,¹⁴ y exigieron la “refundación” del Es-

¹²“La marcha de los pueblos originarios fue la expresión más emotiva del Bicentenario”, *Nova Digital*, 2 de junio de 2010.

¹³La movilización fue impulsada por la Confederación Mapuche de Neuquén, la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita (UPND de Tucumán), la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarca de Salta) y el Consejo de Autoridades Indígenas de Formosa. También tuvo un papel fundamental la organización Túpac Amaru.

¹⁴La utilización del término públicamente no es banal, porque siempre ha sido puesta en entredicho (no sólo por intelectuales como Cresto). Los argumentos para abreviar en la tesis genocida de las “Campañas al Desierto”, en términos estrictamente históricos, son básicamente dos: a) la utilización recurrente de la expresión “exterminio” en el discurso político. Ejemplos de ello son la conocida argumentación sobre la necesidad de “exterminar a los indios salvajes y bárbaros de Pampa y Patagonia” utilizada en el Congreso en 1878, así como las nociones vertidas por el gobernador de Buenos Aires en la década de 1820, Martín Rodríguez, que hablaba de exterminar a los indios, tanto nómades como sedentarios. Como corolario, Sarmiento expresaba en el diario *El Progreso* en 1844, la tan citada pregunta: “¿Lograremos exterminar a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar...”;

tado argentino y el “reconocimiento y protagonismo de las naciones en la toma de decisiones respecto de las políticas de desarrollo con identidad” (Aranda, 2010). “La tierra robada será recuperada” era el lema que exhibieron en pancartas mientras en rondas de prensa los caminantes demandaron la reglamentación de la *Ley de Relevamiento Territorial* (una ley sancionada por el congreso hace cuatro años, que implica la restitución de algunos mínimos espacios vitales, pero que nunca fue implementada hasta hoy).¹⁵ En proclamas públicas y ante la prensa, exigieron que se acabara con el atosigamiento de las empresas multinacionales —como Benneton, en el sur, y Monsanto y las mineras en el norte— que una y otra vez los desalojan de sus ejidos. Reclamaron la derogación del 12 de octubre como asueto por Día de la Raza —como se denomina en Argentina— (Aranda, 2010). A su vez, en el plano cultural solicitaron reconocimiento de las lenguas indígenas como idiomas oficiales, incluir planes de estudio interculturales, y crear universidades e institutos de formación indígena en todo el país (Aranda, 2010).

En este punto quisiera rescatar dos cosas:

1. El uso de la oportunidad de la memoria para hablar de una proyección (y no del pasado). En esta operación, la Marcha de los Pueblos Originarios convierte la conmemoración en reclamo, en una torsión al lenguaje abierto por el Estado para introducirse en lo que Partha Chatterjee llama una “política de los gobernados” (Chatterjee, 2004:125 y ss.): ocupan el espacio abierto por el Estado-función (hablemos de memoria) para introducir un lenguaje no contemplado por ese Estado (hablemos de derechos).¹⁶

b) probar la existencia de poder concentracionario (o específicamente “campos de concentración”) en la Patagonia Austral de finales del siglo XIX. En una entrevista de 2006, los investigadores de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Diana Lenton y Walter del Río, explicaron que “en Valcheta [Río Negro], por ejemplo, se registran [a finales del siglo XIX] campos de concentración con alambres de púas de tres metros de alto, con gente muriendo de hambre por no tener qué comer. Eso se lee en las memorias de los viajeros galeses”. Consúltese Herreros (2006).

¹⁵Investigaciones recientes apuntan que hay alrededor de ocho millones de hectáreas en conflicto entre comunidades y empresas mineras, capitales privados multinacionales y los Estados provincial y nacional (Bayer, 2006).

¹⁶Podemos hablar de la “pequeña política de los reclamos” de los subalternos, que ya no aspiran “el poder” (en términos de Chatterjee) y fundan una nueva subjetividad política (la de la comunidad enfrentada al capital). O podríamos pensarlo en términos de De Certeau: ante la estrategia del Estado como el lugar propio de la enunciación

2. El lugar ambiguo que la Marcha de los Pueblos ocupa en relación con la historia nacional. De la misma manera que irrumpe las calles de la capital con todos los signos de la exterioridad para decir “aquí estamos”, desestabiliza la relación que la propia lógica de la estampa y la familiaridad establece con los pueblos originarios. Para los espectadores, ellos vienen de lejos, marchan hacia el centro, vienen desde la historia (y no pertenecen al presente): siempre llegando, siempre de *otro lado* —que en esta lógica de la imaginación histórico-antropológica moderna, es además, otro tiempo— (Fabian, 1983:31 y ss.). Sin embargo, su discurso parece decir otra cosa.

En el primer punto lo importante es, como plantea David Sarapura, de la Coordinadora de Organizaciones Kollas Autónomas (Kollamarka, de Salta), que la marcha “no es para festejar el Bicentenario, marchamos para demostrar que estamos vivos [...]” (Aranda, 2010). “No hay mucho que decir, tenemos una historia de sueños perdidos, de enfrentamientos, de carencias. El futuro lo inventamos por la voluntad de seguir vivos, y de recordar lo que nos han impedido: ser nuestro pueblo”.¹⁷ Es la pérdida la que articula cualquier voluntad de memoria; por eso, paradójicamente, es el futuro como proyección (los derechos ambientales, la tenencia, la regulación de la tierra) lo que ocupa el espacio de la “conmemoración histórica”. El futuro también se enuncia en el preámbulo de la *Constitución* nacional: Argentina aparece ahí como “promesa” de un país de grandeza, y esta promesa está sellada, diría Austin, en un performativo de ley. Pero el de los pueblos originarios es otro futuro: en primer lugar, porque es enunciado desde la historia-como-pérdida, y en segundo lugar, porque stricto sensu, no es acto de habla, no está autorizado para serlo; el indio no habla en el contrato enunciativo que propone la ley. Sin embargo, ese futuro funciona como la incómoda alteración de un texto, la historia nacional, que siempre estará cancelado por la propia diferencia que busca opacarse en él (Spivak, 1988; De Certeau, 1993).

Los pueblos originarios marcharon a Buenos Aires “coloridos”, “típicos” (la estampa). En la estructura de los lugares habitados y los

política (derechos, ciudadanía, sociedad civil), los indígenas usan la conmemoración como “proyección”, escamotean el lenguaje del poder, lo utilizan para hacerle decir otra cosa, la pura táctica (De Certeau, 1980:14 y ss.).

¹⁷“Los pueblos originarios ya tienen una bandera en Buenos Aires”, *Crónica Digital*, 24 de mayo de 2010.

lugares de memoria, los indios siempre habitan otro lugar, o un lugar sin nombre. Por lo general, están en las estampillas de las cartas del correo nacional, en las postales oficiales y en algunos monumentos a los “charrúas” o “Quilmes”.¹⁸ Pero no *pertenecen a ningún espacio*. Cuando llegan a Buenos Aires, una militante porteña declara: “esto es hermoso, inédito. Llenaron de colores a Buenos Aires, la pusieron en otra dimensión” (Aranda, 2010). Esto tiene dos lecturas por lo menos: la primera es la literal: rompieron esa homogeneidad argentina que tanto buscaron las élites criollas en el proyecto de normativización nacional a través de la imposición de una cultura nacional altamente ritualizada, y que funciona siempre como un propósito que debe refundarse, asegurarse, repetirse. Pero, a su vez, parece que vinieran no sólo a recordarnos algo, sino *desde el recuerdo*.

Ahí está el asunto de la conmemoración y su inestabilidad: porque cuando los indios llegaron y *hablaron*, lo pronunciado desestabilizó la estampa. No expusieron lo que se esperaba desde el lugar que le asignamos a la alteridad: sus mitos, los “saberes ancestrales”, todo lo que es funcional al lenguaje del poder para seguir incorporando la diversidad, domesticarla como “cultura” y colocarla en el territorio de la diferencia.

Los representantes mantuvieron un encuentro de dos horas con la presidenta de la nación, en el que discutieron sobre “una historia de sueños perdidos” y de que sólo pueden recordar “lo que ha sido impedido”. En su marcha de memoria hablaron desde la pérdida, del acontecimiento que regresa sucesivamente y que no se puede *nombrar* (la conquista).¹⁹ En ese instante al menos, los “pueblos” rompieron el cerco del tiempo alocrónico del que habla Johannes Fabian (1983), ese que niega una y otra vez la contemporaneidad al otro cuando al nombrarlo (indio) y al clasificarlo (tradicional), lo reconoce y lo aparta a la vez. Desde ahí se colocaron en el presente compartido: uno donde no hay nativos y ciudadanos, “típicos” y corrientes, o carrozas y espectadores, sino empoderados y excluidos, expertos de la lengua y sujetos desposeídos de la palabra, dueños de la tierra y nómadas sin territorio. En ese acto rompieron la lógica de la conmemoración y mostraron que, bajo los lemas de la diversidad y la incorporación, el

¹⁸Para este punto, véase el minucioso trabajo de Masotta (2007).

¹⁹Véase una explicación más amplia de este mismo tópico para México en el artículo de Frida Gorbach en este mismo volumen.

binomio “civilización y barbarie” es el que sigue ordenando la estructura nacional hegemónica de Argentina.

Hay un punto siempre inquietante en el reclamo: el territorio. La Conquista del Desierto, nunca nombrada, sella el límite de la construcción moderna del Estado. El punto es que en Argentina “la tierra” no tiene solamente la connotación llana del territorio ocupado como espacio vital, sustento necesario, lugar habitado y jurisdicción soberana. En ese país, la tierra se transformó en “el campo”: de recurso natural a una organización de la historia. “Todo se lo debemos al campo”; “el campo construyó la historia moderna”; “las pampas crearon la poderosa economía argentina”.²⁰ Como unidad discursiva que se volvió actor, el campo desplazó los modos identitarios del “ser nacional”: toda forma de existir como italiano, español, alemán, se forcluyó para pasar a nombrarse “gente de campo”, *los gringos*.²¹

Después del aluvión inmigratorio (y de los dragones), el festival de carrozas del 25 de mayo desplegó una serie de estampas aludiendo al *boom* agroexportador: la estancia, la chacra; los cereales, el ganado, las pampas. No es en absoluto casual que cuando la presidenta Fernández de Kirchner, en 2008, subió notoriamente la retención a las exportaciones de cereales, causando la reacción de los propietarios de tierras (los herederos de aquel aluvión), éstos salieran a las calles acompañados de un lema de gran eficacia repetido hasta la extenuación en marchas urbanas, rurales y en las principales carreteras ocupadas del país: *todos somos el campo*. Nótese la sutileza: no se hablaba de un sujeto (no somos todos “campesinos”), sino de un territorio que, como dije antes, era un actor de la historia; o era, más bien, “el” actor de la historia, si lo enten-

²⁰El lugar de la “determinación geográfica” instalada en el sentido común de las narraciones que construyen el núcleo duro de la identidad nacional argentina está desarrollado en la compilación dirigida por Luis Alberto Romero, *La nación argentina en los libros*. Es sugerente su idea de que la geografía como saber disciplinar no tuvo gran impacto en la construcción intelectual de los proyectos nacionales, pero sí en los discursos militares y escolares (incorporados al sentido común). Para más detalles en este punto, véase Romero (2004).

²¹Mientras en el resto de Latinoamérica “gringo” es un epíteto comúnmente atribuido a los estadounidenses, en Argentina se refiere a la gente de ascendencia inmigrante pero que *vive (o trabaja) en el campo* y, además, tiene rasgos fenotípicos acordes. Es interesante el uso ambiguo de esa palabra (a veces positivo, a veces despectivo). El gringo es un constructo flexible como signo: alguien puede serlo si es rubio, del interior y trabaja en el campo. Sin embargo, ninguno de esos tres elementos es motivo “suficiente” para acceder al término, y el uso depende de los contextos (tal vez la palabra *güero/a* en México sea un equivalente cercano).

demos como el móvil central del progreso, como el agente que activó la *fleche du temps* hacia el futuro de la nación.²²

Pero si *todos somos el campo*, si esa frase recorre las carrozas desde el aluvión inmigratorio y se mete hasta la historia vivida reciente estructurando la pertenencia, ¿cómo *decir* que ese origen del Estado-nación es una usurpación? ¿Cómo hablar de una escena que sella el contrato violento del derecho? ¿Cómo simbolizarlo?

Los discursos indígenas sobre la restitución de la tierra son los más recurrentes y los menos escuchados, y ellos lo tienen claro. Fueron la principal demanda en su marcha del bicentenario. Pero parece que siempre hablan de un acontecimiento que no existe, de un robo que *no fue*. Uno de los líderes huarpes en Buenos Aires decía ante la prensa: “no esperamos mucho de la reunión con la presidenta. Sabemos que están de conmemoraciones, de fiestas [...] y no entienden nuestras demandas [...] porque esto no es una cuestión de historia sino una cuestión de tierras”.²³

Aunque marcharon por el bicentenario y las carrozas alegóricas, también intentaron representarlos; los que *están de fiesta* son otros. Y justamente porque la tierra *tomó* el lugar de la historia en tanto constructo fáctico (*somos el campo*), es que “no se entiende” la palabra del indio. Tal vez por eso en la “cultura nacional”, las narraciones sobre la memoria de la lucha indígena por la tierra y por la conservación de los recursos son más leídas en clave épica que histórica (el cacique legendario que lucha ferozmente y tiene una estatua sin referente en algún pueblo del interior): porque es necesario arrojar fuera del orden histórico esa violencia fundadora. El *territorio* del otro (la madre-tierra, la pachamama) se transformó en el *lenguaje* del usurpador.

Es esta lógica de autoridad y núcleo signico la que el “*otro bicentenario*” pretende romper, caminando la tierra hasta la capital del país e insertando la historia de la violación allí donde funcionó la épica legendaria, el desembarco sin origen y el código actante que ordena y

²²Juan Carlos Garavaglia explica de qué manera el “campesinado” es la estructura ausente de la sociología agraria argentina, otra de las “excepcionalidades” con respecto a Latinoamérica. Las excusas son muchas: la estructura latifundista, la especificidad de la ocupación, la particularidad de la producción bajo la división internacional del trabajo. Sin embargo, no hay *campesinos*, sino campo en Argentina, porque el mismo no cumple la función-sujeto, sino la función-aglutinante de un lugar de reconocimiento colectivo (Garavaglia, 1983).

²³“La marcha de los caminantes. Pueblos originarios y el Bicentenario”, *La Gaceta*, 27 de mayo de 2010.

autoriza la Historia. Los articula nuevamente un montaje que utiliza los referentes de la cultura nacional, en diálogo con el Estado-nación estructurado desde esa pérdida (y no una “tradición prístina” como origen). Sin embargo, esa pérdida no es trágica porque engendra, como dijimos al inicio, una noción de lo político en la memoria, y tal vez más efectiva porque tampoco es sectorial.

La tierra robada será recuperada no es sólo un reclamo “indígena”. Se refracta también hacia el plano “nacional”: en el bicentenario argentino y después del *boom* agroexportador, de los planes quinquenales de mitad del siglo xx y del conflicto con el agro en 2008, los pueblos originarios están apuntando a que la tierra deje de ser un código en clave histórica que estructura (desde el discurso disciplinar) una identidad inalterable, y oculta la fundación violenta de la ley. Al contrario, la tierra es incorporada discursivamente como un recurso (material y simbólico) desde donde *habla* el acontecimiento (en su capacidad de retornar y de marcar), y sobre el que pesa la ingeniería de olvido creada por la sutura temporal de una historia nacional que ubica en la prehistoria el ordenamiento de la “Argentina del indio”.

La *presencia* de los pueblos originarios en la capital no alcanza a ser una contramemoria, no es un orden discursivo diferente. La exigencia anacrónica de ser parte del *espacio para la memoria y la promoción de los derechos humanos* tampoco lo es. Pero es una fisura, un *flash*, un umbral entre el vacío y la enunciación. En esa apertura, la memoria se transforma en interrogante. “No somos Bolivia, es cierto, pero es tan cierto como que no somos Suiza. Quiénes somos es la pregunta madre de mi Bicentenario” (Russo, 2010). Después de la Marcha de los Pueblos esa pregunta es el horizonte de toda historia nacional. Pero horizonte en un sentido literal planteado por una acción de memoria que desestabiliza las premisas con las que empecé: la interrogación que ya no podrá borrarse, pero tampoco responderse enteramente. Permanecerá en ese lugar de resistencia, alterando toda escritura e impidiendo su cancelación.

Después de analizar el rol de la memoria pública, de las políticas de refundación nacional en los lenguajes de memoria, me animaría a decir que es en esa desnaturalización de la temporalidad significada, en el acto de comprender toda producción de historia como montaje y analizar ese montaje a la luz de sus ocasiones políticas, donde el anacronismo y la fisura impresionista se vuelven imprescindibles

para el discurso histórico. Las conexiones riesgosas de las acciones de memoria no pueden ser fagocitadas por el orden disciplinar, pero tampoco pueden prescindir de él. En esa ambivalencia, en el *in-between* de esos montajes específicos (ocasión y disciplina) se encuentra el valor epistémico del anacronismo-como-sutura.

Finalmente, cuando el discurso del indio habla de la memoria, de la pérdida, no hace más que sincerar desde una voz subalterna lo que el discurso histórico oculta desde el ojo omnisciente del observador: el carácter fragmentario de la huella, y la batalla política y siempre agónica por la interpretación del pasado.

Bibliografía

- Aranda, Darío (2010). “La plaza de los pueblos originarios”. *Página 12*, 21 de mayo.
- Bayer, Osvaldo (coord.) (2006). *Historia de la crueldad argentina*, t. 1. Buenos Aires: Julio Argentino Roca/Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Benjamin, Walter (1973). “Tesis sobre la filosofía de la historia” [1940]. En *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus.
- Bertoni, Lilia (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Calveiro, Pilar (2006). “Testimonio y memoria en el relato histórico”. *Acta Poética*, vol. 27, núm. 2, otoño.
- Chatterjee, Partha (2004). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XIX/Clacso.
- Cibeira, Fernando (2010). “Cómo se capitaliza tanta fuerza bruta”. *Página 12*, 27 de mayo.
- De Certeau, Michel (1980). *La invención de lo cotidiano, 1. Las artes de hacer*: México: Universidad Iberoamericana.
- (1993). *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- De la Peza, Carmen y Mario Rufer (2009). “Introducción: otro libro sobre memoria”. En Carmen de la Peza (coord.), *Memoria(s) y Política: poéticas, experiencias y construcciones de nación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Didi-Huberman, Georges (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

- Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Londres: Boulder.
- Foucault, Michel (1992). “Nietzsche, la genealogía, la historia” [1971]. En *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- (2010). *La arqueología del saber* [1969]. México: Siglo XXI Editores.
- Garavaglia, Juan Carlos (1983). *Mercado interno y economía colonial*. México: Grijalbo.
- Gorbach, Frida (2007). “Hysteria and History: a meditation on Mexico”. *Social Text*, vol. 25, núm. 3.
- (2012). “La historia nacional mexicana: pasado, presente y futuro”. En Mario Rufer (ed.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y producciones de otredad en contextos (pos)coloniales*, México: Ítaca-Conacyt.
- Halbwachs, Maurice (2004a). *La memoria colectiva* [1950]. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- (2004b). *Los marcos sociales de la memoria* [1925]. Barcelona: Anthropos.
- Hartog, Francois (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* [2003]. México: Universidad Iberoamericana.
- Herreros, Leonardo (2006). “Estudio sobre Campaña del Desierto confirma genocidio contra mapuches”. *Página Digital*. En <http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006prim/educacion5/estudio-desierto-viernes-040806.asp>. Consultado el 4 de agosto de 2006.
- Hofmeyr, Isabel (1993). “*We spend our years as a tale that is told*”. En *Oral historical narrative in a South African chiefdom*. Londres: James Currey.
- Jelin, Elizabeth (2004). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lenton, Diana y Walter Del Río (2007). “Huellas de un genocidio silenciado. Los indígenas en la Argentina”. *Revista Sociedad Latinoamericana*, vol. 7, núm. 1.
- Lévi-Strauss, Claude (1983). “Histoire et ethnologie”. *Annales ESC*, núm. 6.
- Mandrini, Raúl y Ortelli, Sara (coords.) (2006). *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires: Taurus.

- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Masotta, Carlos (2007). *Los indios en las primeras postales argentinas*. Buenos Aires: La Marca.
- Navarro Floria, Pedro (1999). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Ed. Ciudad.
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* [1992]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rabotnikof, Nora (2007). “Memoria y política a 30 años del golpe”. En Clara Lida, Horacio Crespo y Pablo Yankelevich (coords.), *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de Estado*. México: El Colegio de México.
- Rancière, Jacques (1996). “Le concept d’anachronisme et la verité de l’historien”. *Linactuel*, núm. 6.
- Rappaport, Joanne (1990). *The Politics of memory. Native historical interpretations in the Caribbean Andes*. Londres: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido* [2000], trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* [1985]. Madrid: Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). “Mestizaje colonial andino, una hipótesis de trabajo”. En *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje/Editorial Piedra Rota.
- Romero, Luis Alberto (2004). “Los textos escolares y el sentido común”. En Luis Alberto Romero (coord.), *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Rufer, Mario (2010a). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- (2010b). “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. *Memoria y Sociedad*, núm. 21.
- (2012). “The Bicentennial stamp. Nation and difference in 2010 Argentinian celebrations”. *International Journal of Latin American Studies*, núm. 2.
- Russo, Sandra (2010). “Civilizados y bárbaros”. *Página 12*, 29 de mayo de 2010. En <http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/index-2010-05-29.html>. Consultado el 10 de junio de 2010.

- Sarlo, Beatriz (2006). “Verdad de los detalles” [2000]. En Beatriz Sarlo, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, Rita (2007). “Raza es signo”. En Rita Segato, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo Editores.
- Taussig, Michael (1984). “History as sorcery”. *Representations*, núm. 7, verano.
- White, Hayden (1978). *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Experiencia, memoria y discursos disciplinarios en las representaciones sobre Tijuana

ROGELIO E. RUIZ RÍOS

Experiencia y memoria en las representaciones

Las representaciones sociales configuradas históricamente sobre Tijuana se sustentan en la experiencia generada por la interacción fronteriza entre las poblaciones del sur de California y las del norte de Baja California desde fines del siglo XIX. La identificación, circulación y reproducción de estas representaciones sociales —que son constitutivas de imaginarios sociales— oscila entre los espectros local, nacional, binacional e internacional; y permea ámbitos que cubren lo popular, intelectual, artístico, académico, político y cultural.

De manufactura más contemporánea son los despliegues discursivos que dan cuenta de una localidad cosmopolita, abierta a la globalización y fuente de oportunidades. Las representaciones más difundidas sobre Tijuana están dominadas por la experiencia y simbolización del cruce fronterizo, las secuelas de la demarcación administrativa de la frontera y de la distancia con el centro de México.

Las interpretaciones históricas inspiradas en las actividades y discursos gestados en las primeras décadas de existencia de Tijuana han servido para justificar los *locus* principales con los que se ha identificado y representado a esta localidad: sea como un imán lúdico-concupiscente que atrae sibaritas y buscadores de placeres y diversión; o un dique defensor de la patria frente a las ambiciones imperialistas de los Estados Unidos (Ruiz, 2009:131-151).

Los primeros años de existencia de Tijuana estuvieron marcados por el masivo arribo de visitantes procedentes del sur de California. Esta práctica tenía los siguientes significados: evadir la modernidad,

acercarse a la naturaleza en busca de recreo o salud, o como un acto transgresor ante las prohibiciones morales vigentes del lado estadounidense. Al mismo tiempo, desde el centro de México se reforzaba la idea del norte de la Baja California como una zona de frontera por antonomasia, en virtud de su lejanía con los poderes políticos centrales, la baja densidad demográfica existente, la débil presencia de las instituciones gubernamentales y sociales, aunado a los persistentes temores de las pretensiones expansionistas de los Estados Unidos sobre la península.

Esta visión del septentrión mexicano concebida desde fines del siglo XVIII y arraigada después de la guerra de México con Estados Unidos, que la representaba como una demarcación agreste, indómita, sustraída del desarrollo cultural, prevalecía a escala global en el pensamiento político y social; por ejemplo, dan constancia de ello, los comentarios generalizadores de Fernand Braudel a propósito de los márgenes del mundo mediterráneo: “Y puede confirmarse donde quiera que la escasez del material humano, su débil espesor y su dispersión, han impedido la instauración de las instituciones del Estado, de una lengua dominante y de grandes civilizaciones” (Braudel, 1997:46).

Durante la segunda mitad del siglo XX Tijuana empezó a ser percibida como muestra de una modernidad fracasada, una zona distópica y marginal; un espacio propicio para eventos exóticos cuando no grotescos, sujeto a una situación de tránsito perenne que alienta e incluso obliga a desplegar la creatividad e inventiva a modo de estrategias de sobrevivencia frente a circunstancias adversas; situaciones que se enmarcan en la relación asimétrica de México con Estados Unidos.

Al plantear el asunto de las identificaciones discursivas sobre Tijuana desde las representaciones y experiencia histórica, es necesario también hablar de memoria. Es pertinente una breve digresión para precisar los conceptos aludidos. Por *representaciones* retomo la noción de Roger Chartier desde la perspectiva de la “nueva historia cultural”, la cual permite “unir estrechamente las posiciones y las relaciones sociales con la manera en que los individuos y los grupos se perciben a sí mismos y a otros”. Es sabido que este concepto es derivado de las “representaciones colectivas” de Durkheim, con el que éste pretendía incorporar a escala individual una forma de “esquemas de clasificación y de juicio” en “las divisiones mismas del mundo social”. En este sentido, las representaciones son, entonces, portadoras de “las dife-

rentes modalidades de exhibición de la identidad social o del poder político, como lo hacen ver y creer los signos, las conductas y los ritos” (Chartier, 2005b:35).

En cuanto a la conformación de representaciones sociales sobre Tijuana y la manera en que han sido abordadas desde disciplinas académicas y artísticas, considero que éstas responden a memorias labradas en el ejercicio mismo de esas disciplinas, y están ligadas a la noción de frontera.

Cuando aludo a los términos de experiencia y memoria, lo hago en el sentido que les confiere Dominick LaCapra, cuyas caracterizaciones, en particular la de memoria, parecen influenciadas por la filosofía pragmática, distante a las laberínticas y crípticas explicaciones producidas en la academia francesa, pero no necesariamente contrapuestas si tenemos en cuenta que Jacques Le Goff entendió la memoria como “una propiedad de conservación de ciertas informaciones: un conjunto de funciones psíquicas gracias a las cuales el ser humano puede actualizar impresiones o informaciones pasadas que se representan como pasadas” (Citado en Allier, 2009:16).

Pierre Nora, por su parte, habló de “los lugares donde «se cristaliza y se refugia la memoria»; los lugares donde se ancla, se condensa y se expresa el capital agotado de la memoria colectiva”. Para ser considerados como tales debe poder caracterizárseles desde los tres sentidos de la palabra: material, simbólico y funcional; todos ellos con grados diferentes, aunque siempre presentes.

Por otro lado, aquello que los convierte en lugares de memoria es un juego de la memoria y la historia, una interacción de ambos factores que permite su sobredeterminación recíproca. En un principio, se necesita que exista la *voluntad de memoria*. Si ella falta, los lugares de memoria serán lugares de historia” (Allier, 2008:88).

Respecto a la experiencia, LaCapra la ubica de manera polivalente al atravesar estados que van de lo traumático a lo empático, de lo virtual a lo vivido, y que a su vez cumple la función de “concepto residual”, de ser aquello “que permanece o queda cuando el sentido y el lenguaje no agotan sus objetos” (LaCapra, 2006:97).

Si bien el autor matiza que la llamada “experiencia” es en realidad una forma de memoria al tratarse del “recuerdo de la experiencia”, la memoria también implica cuestiones como el olvido, la represión de ciertos recuerdos o experiencias, y trata de evitar su evocación

(LaCapra, 2006:96). Con base en esto se desprende, entonces, que la memoria es “parte importante” y a veces “una metonimia de la experiencia”, por lo que “el problema de la relación entre historia y memoria es una versión abreviada del problema de la relación entre historia y experiencia” (LaCapra, 2006:62).

Al advertir la complejidad del vínculo entre historia y memoria, LaCapra llama a evitar oponer ambos conceptos de forma binaria y a no fundirlos o confundirlos. El historiador debe tener claro qué ocurre en la memoria: “Un fenómeno particularmente sospechoso [que] es el giro nostálgico y sentimental hacia un pasado parcialmente ficcionalizado contenido en un relato convenientemente conciliador y lleno de convenciones tranquilizadoras” (LaCapra, 2009:21).

Una connotación similar dio a la memoria Borges en aquel pasaje de *El Aleph* que se ocupa de la muerte del personaje Beatriz Viterbo, cuando señaló que el mortal acontecimiento posibilitará consagrarse a la memoria de la difunta. Con esto la memoria es concebida como un recuerdo a cultivar, una evocación que será consagrada, una apuesta para densificar gradualmente una trayectoria de vida mediante el recuerdo: un recuerdo sostenido y alimentado en el tiempo.

La concepción de la memoria de LaCapra guarda familiaridad, además, con las posibilidades del pasado enlistadas por Mauricio Tenorio. Acorde a este último, el tiempo, una vez transcurrido, puede convertirse en “memoria, evidencia u olvido” (Tenorio, 2012:100). Para Tenorio, dentro de la modernidad hay una etapa en la que la historia ya no sólo atendió la reconstrucción del pasado, sino también de las “Memorias” (en mayúscula) de ese pasado. Incluso habla de una “reciente fiebre <<memoratrícia>>” que busca entrar a través de ella a “una identidad grandota, algo así que sostenga la lucha de un pueblo, una etnia, una sociedad” (Tenorio, 2012:130 y 132). De lo anterior formula dos interrogantes: “¿Qué relato histórico escapa a este canto de sirenas de la identidad y la memoria? [...] ¿por qué tanta obsesión con identidad y memoria?” (Tenorio, 2012:156). La respuesta de Tenorio es crítica frente a la tendencia a exaltar la memoria valiéndose del endurecimiento del testimonio, con el objetivo de mostrar el núcleo o base de una esencia identitaria:

El testigo de la historia recuerda, no imagina. No miente la memoria entendida como misteriosa reserva milenaria, ora

de la imaginación, ora de la realidad —¿quién sabe?— de un pueblo, de una raza, de una <<comunidad>>. A veces puede ser la memoria levantada de sus cenizas: se han perdido los datos, la lengua, el pasado prehispánico, pero no el imaginario (existe en los indígenas vivos). A veces es un argumento antiimaginación: lo que X o Y recuerden del pasado que vivieron, es la verdad, lo demás es la imaginación histórica.

[...]

<<memoria es identidad>> —los recuerdos descansan en la memoria cual ladrillos de una identidad personal o colectiva—. Pero se trata de un autoengaño común y acaso inevitable. Los recuerdos no descansan, no son presencia perenne de un <<yo soy>>, de un <<nosotros somos>>, esto o aquello, allá, aquí, ayer, hoy y mañana. La memoria nos hace creerla prístino manantial de identidad, cuando en verdad es un lioso mecanismo de supervivencia. (Tenorio, 2012:158)

Guiado por las posiciones de LaCapra y Tenorio en cuanto a la memoria y la experiencia, me propongo escudriñar, mediante la noción de memorias disciplinarias, un conjunto de enfoques que han orientado y configurado las tradicionales formas en que desde las disciplinas artísticas, intelectuales y académicas se registran, describen y explican las dinámicas y fenómenos socioculturales aceptados como característicos y definatorios de la vida en Tijuana, que en muchos se extienden a toda la frontera norte de México. Es a partir de tales formas como se enuncian y verifican las representaciones con que se suele ubicar la naturaleza o propiedades de ambas entidades. Los discursos esgrimidos en las diversas disciplinas académicas y artísticas objetivizan la “condición fronteriza” de Tijuana, la cual, invariablemente, es citada como determinante de su realidad sociocultural.

Aquello que designo como disciplina se basa en las aportaciones de Michel Foucault: un conjunto de métodos que posibilitan el control de los diversos niveles y rangos de las operaciones sobre el objeto a estudiar, describir y explicar, que garantiza la sujeción constante de sus fuerzas (permite su dominio) y les impone una relación de docilidad-utilidad (lo hace manejable y le confiere uso práctico en un contexto determinado).¹

¹La frase en la que sustento el enunciado es la siguiente: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que

Sin embargo, en lo referente al discurso que Foucault concibe a la manera de una “colectividad regularizadora”, no suscribo lo que Edward Said calificó como inhibición individual o autoral según se lee en las obras *La arqueología del saber*, *El orden del discurso* y *Las palabras y las cosas* (Said, 2004). En mi caso opto por Chartier cuando da lugar a la existencia de un margen de voluntad y libre interpretación en tensión con ciertos patrones coercitivos acordes con su concepto de “apropiación social”, que distingue de los formulados por Foucault y Paul Ricoeur (Chartier, 2005a:52-53).

Con atención a los mencionados conceptos, reconozco en los registros, descripciones, indagatorias y narraciones enfocadas en las dinámicas sociales y culturales acontecidas en Tijuana con la intención de develar, encontrar y explicar su “condición”, “espíritu”, “esencia”, “significados”, “representaciones”, “cargas culturales” o “determinaciones estructurales”, la inmanencia a una tradición latente, la cual incide en las maneras de conferirle rasgos y características, así como en el modo de interpretarlos y representarlos. Esta tradición ha producido una serie de cortezas y pliegues discursivos sobrepuestos que dieron forma a una masa endurecida de dimensión irregular, de superficie áspera y rugosa, con un núcleo apenas perceptible ensamblado de anécdotas y atisbos del pasado que se vislumbra como el elemento primordial identitario (al que más de uno jura haber llegado). A esta masa que condensa esa realidad imaginada vinculada a las experiencias del pasado es la que designo como memoria.

La “condición fronteriza”

Cuando se señala la “condición fronteriza” como el factor preponderante para explicar las dinámicas sociales acontecidas en Tijuana, se hace en reconocimiento a una historia local de repercusiones regionales, centrada en una serie de intercambios y relaciones con Estados Unidos (en especial el sur de California), inmersa en una situación

se puede llamar disciplinas”. En Foucault (2009:141). Para un análisis preciso de esta idea, véase el capítulo “La crítica entre la cultura y el sistema”, en Said (2004:243-301). Las principales críticas a estas perspectivas estructuralistas y postestructuralistas se centran en resaltar la aporía que postulan al cerrar el paso o dejar escaso margen a las posibilidades de cambio, ya que el individuo pareciera quedar sujetado, inermemente ante las fuerzas impersonales que lo gobiernan.

de dependencia a causa de la enorme brecha que hay entre México y su vecino del norte en materia de desarrollo económico y poderío político. El sociólogo José Manuel Valenzuela Arce expresó así esta disparidad: “La frontera es la vitrina donde se exhibe el escenario de confluencia de dos actores de una misma obra: imperialismo y dependencia, internacionalización del proceso productivo y utilización intensiva de fuerza de trabajo barata y vulnerable, internacionalidad del mercado de trabajo y disminución de los derechos laborales. En este espacio se avencia la desigualdad, se evidencia la ‘desnacionalización’, se transparenta la identidad” (Valenzuela, 2004:116).

Por su parte, Jorge Bustamante, fundador de El Colegio de la Frontera Norte (El Colef), situó esta desigualdad en un horizonte histórico, sin perder de vista la gama de motivaciones que inciden en la relación fronteriza: “El interés que motiva el cruce fronterizo puede ser tan simple como la curiosidad turística o tan complejo como una empresa maquiladora que utiliza tecnología de punta. Es importante destacar aquí que la interacción internacional transfronteriza entre mexicanos y estadounidenses no surge ni en el vacío histórico ni a partir de la igualdad de condiciones de poder” (Bustamante, 2004:156).

La interacción implica el cruce físico o virtual de la frontera al realizarse a través de diversos canales de información o de transmisión de datos; abarca lo comercial, los flujos humanos, contactos culturales y sociales en ámbitos personales, colectivos, privados, públicos, institucionales, gestados de modos desiguales y variados, en los planos legal y clandestino.

Sin descartar el peso de las fuerzas estructurantes que actúan y marcan la vida en Tijuana —relacionadas con su ubicación y valor geopolítico—, las dinámicas que ahí se desarrollan y que suelen explicarse como derivadas del condicionamiento fronterizo, también deben enfocarse desde una perspectiva que incorpore la posibilidad de una toma de conciencia acerca de las oportunidades, limitaciones y disyuntivas que significa experimentar situaciones en la frontera. Se trata de una conciencia que, acorde a un modelo lingüístico, se define por la diferencia y por la identificación.²

²Esta postura para reflexionar la frontera norte de México sigue parámetros similares a los propuestos por el historiador J.G.A. Pocock, en el caso de la modernidad, al proponer la necesidad de entender al ser moderno más como una forma de “conciencia” que como una condición (Pocock, 1987:44-59). Un segundo caso en el que se apela a la existencia de una noción de “conciencia” en torno a las circunstancias que se generan desde el espacio ocupado y el tiempo vivido, se encuentra en Chartier al momento de

Asumir un punto de vista que brinde una alternativa a la reducción de todo proceso y fenómeno social acontecido en Tijuana a su “condición fronteriza”, contribuye a eludir las interpretaciones deterministas o fatalistas frecuentes en muchos estudios, análisis y descripciones. Confrontar el tema en función de una toma de conciencia permite vislumbrar la ubicación geopolítica de Tijuana también como una fuente inspiradora y un motor creativo de recursos estratégicos usados para sortear condiciones políticas y sociales adversas a través de instancias que van más allá de las instancias legales y de las prescripciones morales vigentes, y cuyo estatus se somete a cambios en el tiempo.

Con esto no pretendo soslayar que hablamos de una región que alberga encuentros y desencuentros, y en la que se marcan diferencias, antipatías y negaciones mutuas, en un contexto de economías dispares y de culturas políticas y prácticas culturales distintas. Es menester comenzar a pensar y analizar los registros sobre Tijuana, su estatus fronterizo y la relación con el centro de los poderes del Estado mexicano a la luz de propuestas novedosas como la sugerida por Veena Das y Deborah Poole, quienes han traído a la palestra la necesidad de comprender el significado de hacer etnografía de las “prácticas, lugares y lenguajes” en “los márgenes” de los Estados nacionales (Das y Poole, 2008:19-52).³ Con tal propósito conjuntaron un grupo de antropólogos e historiadores abocados a trabajar en Estados o regiones en Latinoamérica, África y el sudeste asiático, caracterizados como “fracasados, débiles o parciales [...] Sin embargo, sus etnografías acerca de prácticas disciplinarias, reguladoras y de aplicación están enmarcadas, no como estudios acerca de Estados regionales o Estados malogrados, sino como invitaciones para repensar los límites entre el centro y la periferia, lo público y lo privado, lo legal e ilegal, que también atraviesan el corazón de lo más fructuosos Estados liberales europeos” (Das y Poole, 2008:20 [cursivas en el original]).

Para estas antropólogas, el objetivo no es capturar prácticas exóticas, sino comprender cómo dichos márgenes son “supuestos necesarios” en la conformación del Estado mismo (Das y Poole, 2008). Un enfoque de este tipo contradice los supuestos teóricos tradicionales

hablar de una “conciencia de la globalidad” detectable en “los hombres del pasado”, en especial en los de Occidente a partir del siglo XVI (Chartier, 2005b:62).

³Este texto es una traducción de María Daels y Julia Piñeiro a la “Introducción” (pp. 3-33) de *Anthropology in the Margins of the State*, de Veena Das y Deborah Poole (eds.) (2004), publicado en Santa Fe, Nuevo México, por SAR Press.

con los que se han tratado los márgenes o fronteras; véase, por ejemplo, la cita a Braudel páginas atrás.

La excitativa para no concentrarse o privilegiar el “exotismo” percibido etnográficamente en los márgenes del Estado, es algo que cabe advertir para el caso de Tijuana cuando se le explica por medio del consabido carácter fronterizo. Una clara muestra del predominio de esta tónica radica en las investigaciones y análisis elaborados en la esfera de los estudios culturales. Hace algunos años, Adam Kuper puso el dedo en la llaga al resaltar que los antropólogos se habían arrogado el monopolio del estudio de la cultura. Pues bien, en Baja California, quizá por la falta de antropólogos (al menos en número suficiente), el estudio de la cultura se lo han arrogado los literatos, profesionales y legos de la comunicación, artistas de disciplinas diversas y posgraduados que presumen el gafete de “interdisciplinarios” y gustan de parapetarse en la categoría de estudios culturales.

Desde inicios del decenio de 1990, en el todavía reducido campo académico de las ciencias sociales y humanidades en Baja California, los estudios culturales se convirtieron en una especie de peregrinaje a La Meca, un lugar que se estaba obligado a visitar por lo menos una vez en la vida. Los estudios culturales en Baja California gozan de auge y, a juzgar por los posgrados abiertos en los últimos años y el número de estudiantes y profesores universitarios que convocan, parecen estar lejos de su decadencia. Las condiciones materiales, la cantidad de adherentes y de apoyos institucionales que reciben son para sus cultivadores estimulantes y alentadores. Esto ocurre mientras en otras partes del mundo, de un tiempo a la fecha, se viene hablando de su decadencia, o al menos de cierta fase crítica derivada del fracaso de sus objetivos primordiales: la renovación de la teoría social (Reynoso, 2000); el viraje a la derecha y al relativismo contrario a la original “vocación política” militante y solidaria con que surgieron (Hall, 2010:11-12); o por su institucionalización, en especial en las principales universidades estadounidenses (Tenorio, 2012:56).

En lo personal, durante dos décadas he sido testigo del éxito de la prédica de los estudios culturales entre la población estudiantil, los docentes universitarios y la grey artística. Inicié mi periplo académico en el lapso de 1993 a 1997; fueron los años en que cursé la licenciatura en historia en Tijuana, un periodo en el que los estudios culturales empezaban a penetrar en la localidad y, en menor grado, en el resto

de las ciudades bajacalifornianas. Cabe decir que un fenómeno más intenso se vivía con anterioridad en las universidades del sur de California. Del lado mexicano de la frontera, el centro neurálgico de estas propuestas estaba en El Colef. Las escuelas de comunicación de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC) y del plantel de la Universidad Iberoamericana (UIA) hicieron eco de tal entusiasmo. El vaivén culturalista también persuadió a importante cantidad de estudiantes y profesores de historia, filosofía y literatura, disciplinas ofertadas en la Escuela de Humanidades de la UABC, a la que pertenece la licenciatura en comunicación.

La aceptación de los enfoques y trabajos etiquetados con la perspectiva culturalista impactó en menor medida en la agenda de las principales instituciones culturales: la Unidad Regional de Culturas Populares con sede en Tijuana y el Centro Cultural Tijuana (Cecut), ambos dependientes del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta); además del Instituto de Cultura de Baja California (ICBC).

Al interior y exterior de la universidad asistí a amenas presentaciones, seminarios y talleres expuestos por promotores de los estudios culturales que derrochaban simpatía y se granjeaban los favores de su audiencia con recursos teatrales y verbales como soltar una palabrota o proyectar un estilo de vida desenfadado. Incluso, por un semestre formé parte de un grupo de auxiliares de investigación contratado para un proyecto centrado en el estudio de las “industrias culturales” y las pautas de consumo culturales de diversos segmentos de la población en varias ciudades mexicanas. Transcurrieron algunos años para que me enterara de que en la década de 1960 Pierre Bordieu había dirigido un estudio similar en Francia.

Lo común era escuchar el énfasis sobre la necesidad de asumir una mirada multidisciplinaria (término por entonces en boga que gradualmente cedería lugar al de interdiscipliniedad, tan popular hoy día) en el estudio de los procesos culturales con especial dedicación a los tópicos identitarios, las manifestaciones de la cultura pop y las prácticas de raigambre popular. La serie de ocurrencias presentadas con los eslóganes de “innovador” e “irreverente” ante los estudiantes buscaban motivar su acercamiento a la comprensión de la cultura popular. Parte del repertorio de aquellos años se conformaba de sugerencias para historiar la ciudad a partir de las vivencias de los taxistas, de los vendedores ambulantes, sumado a pretensiones etnográficas sobre

cómo se comportaba la gente en una sucursal bancaria, en los burdeles o en las escuelas.

A la distancia y con los recuerdos individuales vueltos memoria, quiero deslizar una confidencia: mi recurrente tentación a grafitear sobre una gran roca de La Rumorosa, a modo de advertencia para quienes se aproximan a Tijuana por vía terrestre, el elocuente aforismo titulado por Marshall Sahlins *Poética de la cultura 1*: “Se solicitan antropólogos. No se requiere experiencia. Hacen más que la mayoría de los poetas” (Sahlins, 2000).

Es obvio que no sólo se puede culpar a los poetas; lo justo sería agregar las diversas identidades disciplinarias condensadas en los estudios culturales. Más allá de los poetas —teniendo en mente a los devotos (a quienes Tenorio prefiere llamar “creyentes”) de los estudios culturales—, acudo de nuevo al Borges de *El Aleph* cuando dice: “Comprendí que el trabajo del poeta no estaba en la poesía; estaba en la invención de razones para que la poesía fuera admirable”.

Hago memoria al arribar a una especie de posta existencial, la misma a la que aludiera sin mucha lisonja Borges (otra vez) en *El Aleph*: “cumplidos los cuarenta años, todo cambio es un símbolo detestable del pasaje del tiempo”. Un cruce generacional que tampoco ha pasado desapercibido para Tenorio, para quien rebasar las cuatro décadas le dio confianza en el oficio de historiador, y con ello agregó un eslabón más (la imaginación) a la cadena cambio-tiempo: “tuve que pasar los 40, estar bien avecinado en la tribu de mi oficio para al menos caer en la cuenta de qué es y cómo funciona algo así como una imaginación histórica” (Tenorio, 2012:139).

Cavilar sobre las perspectivas asumidas en los estudios culturales y su obsesión por hiperbolizar la relación entre Tijuana y el Leviatán fronterizo que lo acecha, me conduce a imaginarlos como un lugar muy parecido al no tan fantasioso barrio de Saffron Park que describiera Chesterton en *El hombre que fue Jueves*:

No sin razón se hablaba de este barrio como de una colonia artística, aunque no se sabe qué tendría precisamente de artístico. Pero si sus pretensiones de centro intelectual parecían algo infundadas, sus pretensiones de lugar agradable eran justificadísimas. El extranjero que contemplaba por primera vez aquel curioso montón de casas, no podía menos de pre-

guntarse qué clase de gente vivía allí. Y si tenía la suerte de encontrarse con uno de los vecinos del barrio, su curiosidad no quedaba defraudada. El sitio no sólo era agradable, sino perfecto, siempre que se le considerase como un sueño, y no como una superchería. Y si sus moradores no eran “artistas”, no por eso dejaba de ser artístico el conjunto. Aquel joven —los cabellos largos y castaños, la cara insolente— si no era un poeta, era ya un poema. Aquel anciano, aquel venerable charlatán de la barba blanca y enmarañada, del sombrero blanco y desgarrado, no sería un filósofo ciertamente, pero era todo un asunto de filosofía. Aquel científico sujeto —calva de cascarón de huevo, y el pescuezo muy flaco y largo— claro que no tenía derecho a los muchos humos que gustaba: no había logrado, por ejemplo, ningún descubrimiento; pero ¿qué hallazgo biológico más singular que el de su interesante persona?

Sólo así había que considerar aquel barrio: no taller de artistas, sino obra de arte, y obra delicada y perfecta. Entrar en aquel ambiente era como entrar en una comedia.

Una historia de museo

En 1999 comenzaron los trabajos de construcción del Museo de las Californias al interior del Cecut. La obra destinada a desplegar y enseñar la “historia regional” a los habitantes de Tijuana, identificados en el proyecto museográfico como herederos o protagonistas de oleadas migratorias a lo largo de un siglo, quedó a cargo de Mario Vázquez, uno de los museólogos favoritos de Rafael Tovar y de Teresa durante su gestión al frente del Conaculta. Para una parte de la comunidad cultural y política de Tijuana, acostumbrada a que desde sectores gubernamentales, académicos, intelectuales, mediáticos y empresariales instalados en el centro del país o en la misma ciudad pongan en entredicho su lealtad y adscripción a lo que se ha decretado como cultura “nacional”; lo mismo que a oír pronunciamientos que niegan su posesión de “identidad” alguna; la edificación de un museo de historia que invocaba precisamente aspectos como identidad y memoria, revistió un interés primordial. La visión e intenciones del museo se reflejó en el lema acuñado por el político que por aquellos años dirigía el Cecut: “Para ser y hacer historia”.

El eslogan reproducía la arraigada noción de que la identidad en Tijuana se halla siempre en vertiginosa transición o apenas está en vías de configurarse. Tal presunción implica, además, considerar que llegado un momento las identidades se constituyen en algo fijo o adquieren un núcleo denso y profundo que apenas permite cambios en el tiempo.

Los alcances institucionales de esta concepción se evidenciaron en uno de los objetivos que buscaba cumplir el museo: ser un “puente entre la sociedad bajacaliforniana que se encuentra en un momento clave de la definición de su identidad, y el pasado de esta región”.⁴

El proceso de edificación del museo ilustra la problemática existente respecto a la disputa por definir el carácter identitario de los habitantes de la fronteriza Tijuana. Hasta ahora, prevalece la construcción narrativa de un “ayer” presumido por un sector de habitantes de la localidad que, al autonombrarse “pioneros” o “forjadores”, extáticamente evocan una supuesta edad dorada de Tijuana. El epitome de ese romanticismo es el casino Agua Caliente, un complejo turístico y de entretenimiento que operó entre 1928 y 1937, cuyo periodo de mayor holgura sólo comprendió del año de su apertura hasta 1933, cuando concluyó la *Ley Seca* en Estados Unidos de América.⁵

Resalta que un conjunto de sucesos circunscritos a un lustro sean la base de una tradición narrativa (oral, escrita y visual) sobre la que yace el núcleo de la memoria histórica con la que se sintetiza el pasado de la localidad.

El discurso que resume la historia de Tijuana busca contrarrestar la serie de representaciones peyorativas encarnadas en el imaginario social local y foráneo que suele etiquetarse en Tijuana como “la leyenda negra”. La respuesta propone un discurso que aboga por la legitimidad moral y social del poblado. Frente al avasallante espectro negativo que arrastra Tijuana, se pregona y enaltece el *glamour* y lustre dado a la ciudad por los cientos de visitantes estadounidenses que recibía el complejo turístico de Agua Caliente. El resultado ha sido una hiperbolización del significado histórico que tiene ese centro recreativo. En poco más de cinco años se trata de representar un pa-

⁴Véase “Misión y visión” del Museo de las Californias. En <http://www.ccut.gov.mx/micrositio/museo/museo.html>. Consultado el 20 de septiembre de 2011.

⁵Para una amplia información sobre el complejo Agua Caliente, consúltese Padilla (2006).

sado de más de un siglo de trayectoria. Esta postura se sintetiza en la presentación de un libro editado por el Instituto Municipal de Arte y Cultura (IMAC):

Agua Caliente operó entre 1928 y 1937 y motivó que Tijuana pasara de ser una pequeña población fronteriza, poco visitada, a convertirse en el destino turístico-recreativo favorito de una multitud de adinerados estadounidenses y europeos. Esto se tradujo en prosperidad y pronto una atmósfera de glamour [sic] envolvió a nuestra ciudad, haciéndose común la visita de grandes luminarias de Hollywood. (Padilla, 2006:7)

El imaginario sociohistórico que gravita sobre Tijuana y trasmina los campos de la creación artística, intelectual, académica y política está imbuido de esta clase de concepciones. Conviene precisar que por sociohistórico aludo a un puente historiográfico entre el pasado y presente; es un término operativo que me permite desplazarme diacrónicamente para abordar cuestiones polémicas como las identidades y sus representaciones en la memoria. Al respecto, tomo en cuenta la advertencia de LaCapra:

No se debe idealizar la identidad como algo benéfico *per se*, pero tampoco demonizarla o considerarla [...] fuente de todos los males políticos del mundo moderno. Tampoco se debe fundir ni confundir con la identificación, en el sentido de fusión total con los otros, en la que toda diferencia es obliterada y cualquier crítica es sinónimo de traición. Pero la identidad implica modos de ser con otros que van de lo real a lo imaginario, virtual, buscado, normativamente afirmado o utópico. (LaCapra, 2006:60)

Tal como mencioné en las páginas iniciales de este texto, me interesa centrarme en un aspecto relacionado con lo que se menciona al final de la cita anterior: las exploraciones a cargo de varios autores pertenecientes a disciplinas académicas y artísticas diversas, acerca del carácter identitario de los habitantes de Tijuana, ya sea que lo planteen por medio del análisis de los discursos autorreferenciales o desde la alteridad.

Las observaciones acumuladas y reproducidas han generado memorias dentro de dichas disciplinas o campos de registro al igual que entre los ámbitos de la gestión cultural, la política cultural institucionalizada, e incluso la de corte autogestivo o autónomo. La mayor parte de las interpretaciones enunciadas arrojan conclusiones sin fundamento histórico que, a fuerza de ser repetidas, se convirtieron en los datos duros que validan lo que se tiene como verdades históricas. Una muestra la hallamos en el argumento esgrimido en la retrospectiva “Obra negra. Una aproximación a la construcción de la cultura visual de Tijuana. 150 años de historia y más de 300 artistas reunidos por primera vez en una exposición”, que hace poco se exhibió en el Cecut.

En el afán de incluir la “historia” local en la curaduría, los responsables de la muestra adhirieron a guisa de periódico mural una colorida serie de reproducciones de tarjetas postales mayormente del complejo Agua Caliente y en menor número de la avenida Revolución (la principal arteria de la localidad). Dieron por sentado que con este *collage* el espacio brindado a la historia de Tijuana quedaba cubierto, sin reparar en que, de nuevo, acudían al tropo recurrente: el *resort* y la histórica calle acondicionada con la escenografía popular entre los turistas estadounidenses.

Las polémicas entre artistas, suscitada por la exposición, se concentraron en factores de forma como la pertinencia y calidad de las obras y autores exhibidos, además de cuestionarse la ética y responsabilidad moral de los curadores y de los funcionarios de la institución anfitriona.⁶ Pero respecto a asuntos de fondo como el discurso y las representaciones sociales que proyectaba, nadie dedicó una sola línea. Y es que al momento de plantear las interpretaciones del pasado y presente de Tijuana, todo pareciera tan natural.

Hace tiempo que es notoria la necesidad de revisar los supuestos que alimentan la narrativa de la historia de esta localidad; las dinámicas sociales con que se le caracteriza; el debate sobre su ausencia o presencia de identidad, y las implicaciones de la multicitada “leyenda negra” que pesa sobre Tijuana, lo que en sí mismo podría constituir una leyenda (¿o debería decir metaleyenda?).⁷

⁶Véanse las notas periodísticas: Brown (2011), González (2011), Mendoza (2011), Navarro (2011) y Waller (2011).

⁷Más que la “leyenda negra”, reviste mayor significación indagar en torno a las actitudes y reacciones que provoca en una amplia gama de actores sociales la leyenda.

La historia de Tijuana, como la de Baja California en general, tiene una producción historiográfica incipiente. Su conocimiento y difusión es bastante limitado entre los habitantes locales y regionales, ni qué decir a escala de mayor magnitud. El déficit historiográfico sobre Baja California obligó, desde la segunda mitad del siglo xx, a tejer una serie de mitos y leyendas en torno a los orígenes de su poblamiento y de los diversos procesos y coyunturas escenificados. La tarea recayó en profesores normalistas, practicantes de profesiones liberales y políticos en retirada; más tarde se incorporaron literatos.

La encomienda de construir una narrativa sobre el pasado local fue depositada en aquellos que, sociológicamente, cumplían la función de intelectuales locales. Poco a poco, no exentos de resistencia, los amigos de la historia han ido cediendo paso a los historiadores con formación académica. En la actualidad, hay ya una segunda, tercera y quizá hasta cuarta generación de profesionales de la historia.

Si bien tengo en cuenta el señalamiento de LaCapra acerca de “ciertas políticas de identidad disciplinaria que marginan o excluyen las posibilidades de investigación e indagación, [que] insisten en preservar fronteras estrictas y eliminan como interlocutores pertinentes a quienes cultivan otras disciplinas, variantes de la misma disciplina o al público en general” (LaCapra, 2006:78), lo que deseo puntualizar es la disputa por la memoria y por el control de sancionar la veracidad historiográfica.

Es práctica común que ciertos grupos sociales donde confluyen comerciantes, ex funcionarios públicos, profesores jubilados y profesionistas en general, se apropien del monopolio de la verdad histórica e impongan sus peritajes sobre las interpretaciones historiográficas carentes de todo vestigio académico. Celebrar esto o justificarlo es demagógico.

Si bien hay que reconocer que la profesión y estatus de historiador no vive su mejor momento, y aunque este ocaso del protagonismo de la grey de Clío pareciera generalizarse por Occidente, Tenorio cree que aún conserva uno que otro encanto:

Al comentar cierta bibliografía de la revolución francesa, Robert Darnton refería la existencia de rumores en la sociedad de ese país a fines del siglo xviii, relativas a conspiraciones contrarrevolucionarias, ante lo cual expresó que le resultaba más atractivo estudiar la creencia en esas conspiraciones, que las conspiraciones por sí mismas (Darnton, 2010:273).

[...] acato la intrascendencia del historiador en la actual vida cultural, ésta que exige estrellas mediáticas, intelectuales muy movidos que hablan como el Google, de todo y en cualquier momento. En cambio, los historiadores aburren. Pero los que saben del pasado son el ejército intelectual de reserva, sus trabajos pueden, de súbito, ser llamados a filas porque con pasado se explican y justifican naciones, memorias o políticas. Con pasados se negocia la justicia. (Tenorio, 2012:139)

Más allá de duelos entre diletantes y académicos, de intelectuales mediáticos e historiadores ascetas, en todo caso de lo que se trata es de explicar a qué intereses o propósitos responden este tipo de posicionamientos, de interpretar las interpretaciones, y en esa ruta procuro encaminar este trabajo.

Viene a colación la convocatoria de Clifford Geertz para comprender las comprensiones ajenas mediante un ejercicio que designa *hermenéutica* (Geertz, 1994:13). Al retomar del psicoanalista Heinz Kohut la distinción entre “experiencia próxima” y “experiencia distante” (Geertz, 1994:74), concluye con la propuesta de ir de un lado al otro “entre el todo concebido a partir de las partes que lo describen con realismo y las partes concebidas a partir del todo que las motiva, pretendemos, a través de una suerte de movimiento intelectual perpetuo, situar a ambas partes en un contexto en el que se expliquen mutuamente” (Geertz, 1994:89).

La influencia no debe soslayarse porque a escala local y regional funcionan como consultores y grupos de presión de los gobernantes y funcionarios culturales en turno. Ponen especial atención en dictaminar lo que oficialmente debe ser enunciado y propuesto como la historia representativa de la comunidad que se dicen portavoces. Su incidencia en las políticas que buscan definir las identidades locales es directa y participan activamente en su promoción. Un ejemplo de la intensidad con que suelen reaccionar ante lo que consideran agravios en contra de la memoria e historia de Tijuana se halla en la respuesta que hace poco tiempo dio el presidente del Club Social y Deportivo Campestre, A.C., el más importante de la localidad que aglutina a las personas de mayor prestigio económico y político, en contra de las declaraciones de un empresario promotor también de “la buena imagen de Tijuana”. La irritación fue causada por las declaraciones del ges-

tor de un mediático festival llamado Tijuana Innovadora, cuando en las instalaciones del mencionado club social, enfrente del presidente de la república y otros invitados de renombre, justificó el evento del cual es organizador, como un instrumento para dejar atrás “el papel que la prostitución, el aborto, el negocio de los divorcios exprés y las cantinas” han tenido en el desarrollo de Tijuana, “además de calificar a la industria maquiladora como ‘fábricas de esclavitud’ ”.

El ofendido, a través de un desplegado en la prensa local firmado como “Orgullosa Tijuanaense”, hizo saber, con arbitrarias mayúsculas y omisiones de acento incluidos, que: “Ante ese discurso, como Tijuanaense e hijo de fundadores y forjadores de esta Ciudad, me es imposible guardar silencio, por ello me dirijo a usted para solicitarle que cuando dirija un mensaje promoviendo a nuestra Ciudad, no olvide que desde su formación hasta la fecha, Tijuana se desarrollo gracias al trabajo, esfuerzo y honestidad de la gran mayoría de sus hombres y mujeres que lucharon y continúan luchando para formar a sus familias con valores y buena moral”.⁸

Pero tal vez la muestra más fehaciente de las disputas por las interpretaciones historiográficas se dé en torno a los sucesos armados ocurridos en Tijuana en junio de 1911, en el que los autonombrados descendientes de los “pioneros” o “forjadores” reivindicán la “defensa de la integridad nacional” llevada a cabo por quienes repelieron un ataque de tropas organizadas del lado estadounidense de la frontera, a quienes califican de “filibusteros”. En la postura contraria hay quienes plantean que se trató de un movimiento anarquista y revolucionario.⁹

Las consecuencias a nivel institucional que ocasiona este celo por imponer una “verdad” historiográfica se aprecian en el proyecto del Museo de las Californias, el cual tuvo que lidiar y conceder espacio físico y simbólico a quienes han tomado a la historia como rehén para imponer u obtener reconocimiento político y prestigio social. En el discurso museográfico se exhibieron algunos paisajes anecdóticos extraídos de su agenda narrativa. Dos casos ilustran lo anterior: uno es el relacionado con la “fábrica de aviones”, que a fines del decenio de 1920 proyectó el general Abelardo L. Rodríguez; el otro es el ya

⁸Desplegado del Lic. Arturo González Cruz, Orgullosa Tijuanaense, Presidente del Consejo Directivo del Club Social y Deportivo Campestre, A.C., dirigido al Sr. José Galicot Behar, en *Frontera*, 15 de octubre de 2012, p. 21-A.

⁹Dos enfoques distintos sobre el tema pueden verse en Samaniego (2008) y Taylor (1992).

mencionado casino Agua Caliente, a los cuales se les otorgó un lugar preponderante dentro de la exposición. Tal es la visión de la historia predominante al interior de las instituciones culturales y en algunos círculos académicos.

La frontera más visitada e identidades en tránsito

La percepción de fluidez y de tránsito sociocultural vertiginoso en que se supone está inmersa la población de Tijuana —en buena medida por su “condición fronteriza”— es un lugar común aceptado y hecho propio sin ningún reparo. En la academia, en la artes y en el periodismo se ha constituido una memoria desde la cual se proyectan las explicaciones en torno a la localidad. Al interior de estas disciplinas profesionales y sus respectivos ejercicios interpretativos se hallan las memorias que hemos referido de corte disciplinario. Las miradas que describen y definen Tijuana responden a cierta espesura e inmanencia que irradia el contenido de los discursos académicos, intelectuales y artísticos, muchas veces en detrimento de la reflexión crítica y el ejercicio hermenéutico.

La caracterización de Tijuana como “frontera más transitada del mundo” refuerza la percepción de ductilidad o liquidez en la que el arraigo resulta una cuestión extraña a los habitantes del lugar. Esto se aprecia en el reciente debate sobre la construcción de un zócalo en Tijuana, que como toda obra o empresa en la ciudad que involucra recursos públicos, se intenta justificar aduciendo que contribuirá a dotar o reforzar la “identidad” de los escurridizos habitantes fronterizos.

Ya sea que se le presente como “la frontera más visitada del mundo” y como un paraíso posmodernos habitado por sujetos poseedores de caprichosas identidades en tránsito, Tijuana es casi siempre representada a través de sus despliegues de simulación y exacerbación folclórica. Cuando hace falta comprobar etnográficamente los dichos sobre Tijuana se exhiben la avenida Revolución con sus burros pintados como cebras, decorada en sus esquinas con burdas imitaciones de monumentos arqueológicos mesoamericanos o la zona norte y su parafernalia sicalíptica.

Plantearse a Tijuana en términos de vertiginosa transición cultural ha servido para exaltar su “hibridez”, como sede posmoderna equiparable a Nueva York. Néstor García Canclini recordaba en 1992 el

impacto que le provocó su encuentro con el poblado: “Durante los dos periodos en que estudié los conflictos interculturales del lado mexicano de la frontera, en Tijuana, en 1985 y 1988, varias veces pensé que esta ciudad es, junto a Nueva York, uno de los mayores laboratorios de la posmodernidad” (García Canclini, 2004:199).

Si bien hay que reconocer que en fechas recientes este autor intentó menguar los alcances de la embriaguez que el contacto le produjo en un primer momento, en una perspectiva más mesurada en materia cultural —aunque igual de apocalíptica en lo social— apeló a la evidencia etnográfica:

[...] en los años siguientes, fui percibiendo que esa noción de Tijuana como un laboratorio de la posmodernidad, además de tener los problemas característicos del pensamiento posmoderno para sostenerse con consistencia empírica, corría otros riesgos.

[...]

Lo que está pasando en Tijuana de alguna forma pasa en todo México: ejecuciones violentísimas, descuartizamientos, corrupción en todos los niveles policiacos y del Estado. Los enfrentamientos entre mafias, los cadáveres decapitados y la complicidad, policial y política se reproducen en regiones alejadas de la frontera: Acapulco, Michoacán, la Ciudad de México. (Montezemolo, 2009:144 y 150)

Con todo y su ejercicio de moderación, García Canclini mantiene la percepción de Tijuana como un laboratorio, una zona de ensayo y a la vez un prisma que anuncia o permite vislumbrar parte de lo que significa el resto del país.

Persiste la idea de que en Tijuana ocurre lo mismo que en el resto de México, pero en formas más exageradas, burdas, evidentes. La misma visión transmite el texto de la retrospectiva “Obra negra...” a la que ya hicimos alusión, al no reparar en adjetivos para intentar describir esta sensación de cambios apresurados, de un dejo de incertidumbre acerca del presente y futuro inmediato inscrito en la cotidianidad de los habitantes de Tijuana.

En la opinión de los curadores, los artistas responden y dan cuenta de las estrategias de la población apoyados en la improvisación imaginativa, pues sólo así se puede enfrentar la concepción de que vivir

en la frontera conlleva tener una identidad en vilo, difusa, borrosa, en abierta definición como reflejo de una dolorosa herida causada por la disímil coexistencia y condición subalterna con el país vecino, y por reproducir a gran escala la violencia desenfrenada en que está sumido el país:

La velocidad de vértigo y la escala desmesurada con que se desenvuelve la vida en Tijuana en todos los componentes de su estructura social, ha demandado de sus pobladores un constante esfuerzo de interpretación de la realidad cambiante que lo rodea, para poder, con imaginación, instinto de supervivencia y sentido de la oportunidad insertarse e incidir en ella.

[...]

Ya sea con sus creaciones, sus esfuerzos educativos o su trabajo promocional, un gran número de hombres y mujeres ha contribuido, a lo largo de la breve historia de Tijuana, en la construcción de un contexto propicio para el arraigo, han aportado con convicción y generosidad un repertorio simbólico visual que, cual eficaz cemento aglutinante fortalece valiosos vínculos de identidad comunitaria. (Ashida y Dávila, 2011)

Tijuana y su caótica traza urbana, con su función de prolongada estación de paso para el imparable flujo de cuerpos en tránsito¹⁰ (ya sea en su acepción venal, de cruce de fronteras políticas o de desplazamiento identitario), y en su carácter de imán concupiscente provista de un magnetismo capaz de atraer un enjambre de sibaritas, saltimbanquis y gambusinos del hedonismo ansiosos de experimentar o comprobar personalmente su legendaria fama de escenario habitual del escándalo moral y la nota roja, le ha granjeado diversas etiquetas que incentivan el morbo y encantamiento sociocultural inspirador de innumerables actos performativos autoría de artistas e intelectuales: “laboratorio de la posmodernidad”, “esquina de Latinoamérica”, “Tijuana *noir*”, “Paso del nortec”. “Híbridez”, “sociedad global”, “tercera nación”, son términos evocados sin rubor a la hora de definir Tijuana.

¹⁰La expresión “cuerpos en tránsito” la retomo a partir del título del más importante festival internacional de danza que se realiza cada año en Tijuana.

Igual que en las feroces peleas que tienen lugar en el auditorio municipal, todo vale al momento de describir y explicar Tijuana. Coto favorito de los estudios culturales y del arte instalación, es una de las sedes preferidas para representar las apuestas más arriesgadas en materia artística. El evento quizá más emblemático del tropo fronterizo se efectuó en agosto de 2005 en Playas de Tijuana, programado en el festival binacional *In Site*. Javier Téllez, artista global con pasaporte venezolano, en su afán de “explorar la noción de fronteras espaciales y mentales”, hizo volar al “hombre bala más famoso del mundo” sobre la barda fronteriza que separa a México y Estados Unidos. El acto fue concebido como una “escultura viviente”, “una metáfora del vuelo sobre las fronteras humanas, sobre las leyes y sobre cualquier cosa establecida”.

Pero el arte tampoco está exento de correcciones políticas, limitaciones administrativas y subordinación a las soberanías de los Estados nacionales. No deja de resultar paradójico que el “hombre bala más famoso del mundo” contratado para trasponer la frontera fuese de nacionalidad estadounidense. Es curioso que una vez colocado en la boca del cañón, “el hombre bala” enseñara en tono de burla su pasaporte a los agentes de la patrulla fronteriza, quienes divertidos, en tanto tránsfugas de la rutina, observaban divertidos el espectáculo desde una loma.

A Chris Rumford, especialista en estudiar fronteras, pese a reseñarlo con displicencia, no le pasó desapercibida la ironía de que se hubiera tenido que tramitar ante la patrulla fronteriza de Estados Unidos un permiso (Rumford, 2006:159).

Mayor misterio metafórico guardaba la propuesta del artista multidisciplinario Guillermo Gómez-Peña, tan apreciado en los círculos de los estudios culturales, a juzgar por lo declarado a su entrevistador a fines del decenio de 1980:

Reportero: Si ama tanto a nuestro país, como usted dice, ¿por qué vive en California?

Gómez-Peña: Me estoy desmexicanizando para mexicomprenderme...

Reportero: ¿Qué se considera usted, pues?

Gómez-Peña: Posmexica, prechicano, panlatino, transterrado, arteamericano... depende del día de la semana o del proyecto en cuestión.¹¹

¹¹Reproducida en García Canclini (2004:203).

Más allá del pretencioso aire sardónico desplegado por Gómez-Peña, y de la mezcla de perplejidad y desesperación que provocó en el reportero, vale preguntarse: ¿Qué paradigmas antropológicos alimentan su irreverencia?

Algunas respuestas pueden localizarse en la revisión que Adam Kuper hizo de los predicamentos de James Clifford, ínclito exponente de la antropología posmoderna estadounidense. En *The predicament of culture (Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en perspectiva posmoderna)*, Clifford planteó la fluidez de la cultura e identidad que han puesto en crisis a la etnografía obligándola a “reconstituir su base teórica”, toda vez que “la cultura es impugnabile, temporal y emergente” (Kuper, 2001:244-246).

Kuper planteó el convencimiento de Clifford acerca de que los artistas fueron los primeros en percatarse de los cambios en la concepción de cultura que trajo consigo el predominio de la modernidad durante el cambio de siglo del XIX al XX. Entre los más conocidos exponentes de estas postura se hallan autores de cierto talante relativista como Ernest Renan, quien optaba por la “moralidad” del artista al considerarlo poseedor de una “moralidad superior”, como bien documentó Tzvetan Todorov (1991:76).

Acerca de Clifford, Kuper matiza que éste observó que, siguiendo a los artistas, los antropólogos terminaron por abandonar “la ficción de los todos culturales”. Esto llevó a los etnógrafos a registrar que “las fronteras culturales eran inciertas y sujetas a negociaciones, y que todas las construcciones culturales se impugnaban desde dentro”. De tal manera, conforme “se disolvía la ilusión de las culturas fijas y coherentes [...] también lo hacía la seguridad de las identidades que se fijaban con el nacimiento, enraizadas en un sistema de estatus establecido”. Así, Clifford anotó que los etnógrafos y sus sujetos estudiados confrontaban el dilema de hallar una identidad “en el caos del mundo cambiante y convergente”.

Aquí se perfila con claridad la fuente de la que abrevan las concepciones sobre identidades reproducidas quizá indirectamente por artistas como Gómez-Peña. La opinión de Kuper frente a estas posiciones no deja dudas: “Dado que las culturas fluyen, y que la identidad es una cuestión de agarra-lo-que-puedas, apenas puede producir asombro que la etnografía esté en crisis” (Kuper, 2001:246-248).

La saga que encomia el mejor talante previsor del artista sobre el académico es continuada por académicos de tendencia posmoderna.

Nikos Papastergiadis ha señalado la urgencia de desarrollar un nuevo modelo y lenguaje para entender los procesos y efectos de la diferencia cultural, algo que hasta el momento no han hecho los académicos y escritores, pero que al parecer, los artistas de las “diásporas” e “indígenas” sí (Papastergiadis, 2005:39). El argumento es que las prácticas y estatus de este tipo de artistas ya incrustados en “instituciones dominantes de arte”, cuestionan la hipótesis hegemónica de las relaciones entre la autenticidad tradicional y la cultura contemporánea, y prueban los límites de la mediación artística y las estructuras institucionales.

En aras de comprender y aprehender la complejidad intertextual entre lugar y movimiento, Papastergiadis se vale del concepto de hibridez, cuyos efectos y procesos de mezcla pueden conducir a “una forma crítica de conciencia” (Papastergiadis, 2005:40).

Donde empieza la patria

Tijuana es concebida como la frontera por antonomasia. Desde el siglo XIX, esta frontera ha sido señalada como un espacio donde las instituciones nacionales exhiben su fragilidad y la lealtad nacional es apenas una brizna de enjundia tricolor. Para contrarrestar esta idea se ha generado una respuesta desde el otro extremo: enfatizar que constituye la primera trinchera o dique defensivo de la soberanía nacional; una barrera cultural que mantiene a raya el expansionismo anglosajón.

Se presume que los habitantes de la frontera cumplen una especie de tarea defensiva, cuyo deber en tiempos de paz y de crisis económica es causar una óptima impresión al visitante, dar una pizca de lo que verdaderamente la nación mexicana es. El compromiso y exigencia se lucen en el escudo oficial de la localidad: “Aquí empieza la patria” reza el emblema.

La imagen de caseta de peaje que franquea la entrada a la autopista nacional coexiste con la proyección de Tijuana como resumen de la variedad cultural del país. En respuesta a las dudas que tradicionalmente se escuchan en el interior del país sobre la escasa o nula “mexicanidad” del ciudadano fronterizo en foros periodísticos, de análisis social, académicos y eventos políticos regionales, se remarca que el fronterizo es más mexicano que el de otras entidades de México puesto que a diario confronta, en situación desventajosa, al poderoso

y arrogante “americano”. Se comenta que aun y cuando el fronterizo tiene la posibilidad de cruzar la línea y establecerse en suelo estadounidense, opta por permanecer de lado mexicano.

Otra imagen recurrente es la de una sociedad urbanizada en la que las diferencias culturales entre las poblaciones de ambos lados de la frontera se han disipado o aminorado de manera más o menos armónica. Esta fue la premisa detrás del proyecto “Tercera nación” organizado por el empresario español Antonio Navalón, vinculado al grupo Prisa; también de esta ilusión se alimentan propuestas empresariales como Tijuana Innovadora. Pero, incluso algunos académicos afines al término de “hibridez”, expresan inconformidad con este tipo de perspectivas acrílicas y el uso indiscriminado de esa voz.

Papastergiadis matiza que hibridez no siempre implica formas conciliatorias y armoniosas de transformación cultural; también puede acentuar la crítica de las estructuras disruptivas y excluyentes de la cultura global (Papastergiadis, 2005:43).

Si bien desde la academia se ha remarcado la asimetría entre ambos lados de la frontera, se sigue reproduciendo la noción de la mexicanidad a toda prueba del fronterizo. Para Jorge Bustamante, en un análisis de la interacción social en la frontera México-Estados Unidos, resaltó la agencia social de los habitantes del lado mexicano enfrascado en una eterna lucha para ajustarse y sobreponerse a una relación asimétrica con los vecinos.

Basado en una encuesta elaborada a fines de la década de 1980 con auspicios de El Colef, y desde entonces muy citada por los investigadores de esa institución, concluyó lo siguiente:

- a) “se encontró una mayor probabilidad entre los fronterizos que entre los de las ciudades del interior de encontrarse en el caso de que la experiencia con el extranjero les refuerce su propia identidad cultural”.
- b) “Culturalmente hablando, en la frontera norte lo mexicano es lo no gringo. Esta diferencia podrá ser muy difícil de definir en términos científicos, pero es muy fácil de distinguir por cualquier fronterizo de Tijuana a Matamoros”.
- c) “La interacción con los estadounidenses en las ciudades fronterizas fuerza la seguridad de quién es uno frente al extranjero. El fronterizo aprende en la práctica misma que la

claridad en la autodefinición de identidad cultural ayuda a hacer eficiente dicha interacción”.

d) “La noción de México podrá ser en el interior del país motivo esporádico de conciencia provocado por despliegues alusivos a ciertas fechas y en ciertos lugares; en cambio, en la frontera, México sucede todos los días. Se le ve dónde acaba o dónde principia. O bien, es motivo de reafirmación de lo que se es frente a lo que no se es, en un constante reto de conciencia. Quizá por eso se encuentra uno en la frontera norte con expresiones de identidad cultural de una intensidad en la afirmación que no es común en el interior del país”.

e) “Para quienes vivimos en ciudades fronterizas, la identidad nacional es un ejercicio de todos los días que hacemos y vemos hacer frente al extranjero”. (Bustamante, 2004:151-190)

Bustamante da mayores referencias sobre la encuesta, al indicar que se llevó a cabo:

[...] durante varios años para medir la cercanía o lejanía de los fronterizos de las tradiciones culturales mexicanas. La primera encuesta se diseñó para buscar la relación entre el uso de anglicismos en el lenguaje coloquial y la identidad nacional. Se hizo en 1982 en seis ciudades: tres fronterizas y tres del interior. La segunda encuesta se hizo en 1984. La tercera y cuarta, en 1986 y 1987 respectivamente. En todas estas encuestas se ha encontrado un nivel de cercanía mayor a las tradiciones culturales mexicanas en las poblaciones fronterizas que en las del interior. (Bustamante, 2004:163)

En estos resultados Bustamante depositó “la base y la esperanza de preservar la identidad nacional” (Bustamante, 2004:188).

Serían las clases altas las más expuestas y proclives a imitar las prácticas de influencia extranjera, un punto de vista coincidente con las hipótesis de Guillermo Bonfil Batalla en *México profundo*, y con Carlos Monsiváis respecto a que “la primera generación de estadounidenses ya había nacido en México”, en alusión a los jóvenes de clase media citadinos.

Con un mismo sentido se expresó Valenzuela Arce en un video producido en 2012 por El Colef, al mencionar que la citada investiga-

ción arrojó que el fenómeno del “pochismo” respondía más a criterios de clase que a cuestiones geográficas, además de desmentir estereotipos peyorativos en torno a los habitantes de la frontera.¹²

Que Tijuana acapare la atención para construir las representaciones sobre la frontera norte mexicana ya levanta suspicacias entre algunos académicos que cuestionan su rol como tropo en la materia. Un reciente artículo publicado en la revista *Frontera Norte* de El Colef, responde a esta generalización al traer a colación el carácter heterogéneo de las poblaciones fronterizas. Tras preguntarse ¿“por qué Tijuana ha servido como arquetipo” de la frontera México-Estados Unidos?, el autor enlista los motivos: 1) la cercanía a una metrópoli mundialmente conocida (Los Ángeles); 2) es, con mucho, la ciudad fronteriza que alberga el número más alto de académicos; 3) su pasado de *glamour*; y 4) la alta proporción de residentes que provienen de la ciudad de México, comparada con otras ciudades fronterizas (Zúñiga 2011:287).

Es obvio el dejo irónico que contienen estas proposiciones, pero aun así hay que cuestionarse sobre la necesidad de buscar chivos expiatorios a quienes endilgar todo este embrollo de las representaciones peyorativas o lisonjeras sobre Tijuana y de la frontera en general. Habrá entonces que resignarse a la idea de que la academia es más carnavalesca de lo que aparenta. Luego, cabría preguntarse si los estudios culturales reinan en el carnaval.

Con todo, se nota una diferencia entre el tipo de percepciones que provoca Tijuana y las que uno podía encontrar décadas atrás. La impresión del escritor Sándor Márai durante su primera visita (y al parecer única) a Tijuana es bastante elocuente. Cierta día, mientras vivía exilado en San Diego, California, la ahora considerada gloria de las letras húngaras, quiso satisfacer su curiosidad por atravesar la frontera y no se decepcionó con lo hallado:

Por las calles de Tijuana, en medio del desorden ruidoso, polvoriento, trepidante, en el calor pegajoso que huele a alcantarilla, siento que estar aquí es un instante especial de mi vida: se ha cumplido algo en lo que había pensado con frecuencia. No puedo decir por qué, pero siempre había querido

¹²“Entrevista al Dr. José Manuel Valenzuela Arce”, Departamento de Estudios Culturales de El Colef, Tijuana, 2012. En http://www.youtube.com/watch?v=WpQjvWJVq_I. Consultado el 15 de octubre de 2012.

venir alguna vez a México —como si aquí hubiera algo muy personal para mí.

[...]

El sol calienta fuerte, en el aire están suspendidos el polvo y la pestilencia. La mayoría de las casas son recién construidas, con mezquindad, en el estilo moderno, barato, que se deteriora rápido. Las tiendas están llenas de confecciones estadounidenses, pero también hay interesantes escaparates con vasijas mexicanas de cerámica cocida, con objetos de plata y colorida paja trenzada. (Márai, 2004)

Bibliografía

- Allier Montaño, Eugenia (2009). “El auge contemporáneo de la memoria”. *Mensual de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 43, septiembre, pp. 16-17.
- Allier Montaño, Eugenia (2008). “Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente”. *Cuadernos del CLAEH*, núms. 96-97, 2a. serie, año 31, pp. 87-109.
- Ashida, Carlos y Olga Margarita Dávila (2011). Presentación de “*Obra negra*. Una aproximación a la construcción de la cultura visual de Tijuana. 150 años de historia y más de 300 artistas reunidos por primera vez en una exposición”. Tijuana: Centro Cultural Tijuana, marzo-junio.
- Braudel, Fernand (1997). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t. I, 2a ed., Mario Monteforte et al. (trads.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Brown Figueredo, Sergio Humberto (2011). “Cartas a una *Obra Negra*”. *Bitácora Cultural*. En http://bitacoracultural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=5006:cartas-a-una-obra-negra. Consultado el 20 de septiembre de 2011.
- Bustamante, Jorge A. (2004). “Frontera México-Estados Unidos. Reflexiones para un marco teórico”. En José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 2a ed. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés Editores.
- Chartier, Roger (2005a). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Claudia Ferrari (trad.), Barcelona: Gedisa.

- (2005b). *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, Marcela Cinta (trad.). México: Universidad Iberoamericana.
- Darnton, Robert (2010). *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Antonio Saborit et al. (trads.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Das, Veena y Deborah Poole (2008). “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas” (María Daels y Julia Piñeiro [trads.]). *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 27.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- García Canclini, Néstor (2004). “Escenas sin territorio”. En José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 2a ed. México: El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés Editores.
- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Alberto López Bargadas (trad.). Barcelona: Paidós.
- González Reynoso, Alfredo (2011). “*Obra Negra* o cómo legitimarse con nombres ajenos”. *Bitácora Cultural*. En http://www.bitacoracultural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=5009:obra-negra-o-como-legitimarse-con-nombres-ajenos. Consultado el 20 de septiembre de 2011.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Eduardo Restrepo et al. [eds.]). Perú/Bogotá/Quito: Instituto de Estudios Sociales Pensar/Instituto de Estudios Peruanos/Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador)/Envión Editores.
- Kuper, Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*, Albert Roca (trad.). Barcelona: Paidós.
- LaCapra, Dominick (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Teresa Arijón (trad.). México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*, Marcos Mayer (trad.). Buenos Aires: Eduntref/PNUD Argentina/Prometeo Libros.
- Márai, Sándor (2004). “Tijuana”, Rafael Muñoz Saldaña (trad.). *El Universal* (suplemento “Confabulario”). En <http://www.eluniversal.com.mx/graficos/confabulario/13-diciembre-04.htm>, 13 de diciembre.
- Mendoza Hernández, Enrique (2011). *Zeta*, núm. 1929, 18 al 24 de marzo.

- Montezemolo, Fiamma (2009). "Cómo dejó de ser Tijuana laboratorio de la posmodernidad. Diálogo con Néstor García Canclini". *Alteridades*, vol. 19, núm. 38.
- Navarro, Gerardo (2011). "Obra Negra: La curaduría como objeto de análisis". *Bitácora Cultural*. En http://www.bitacoracultural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=5008:obra-negra-la-curaduria-como-objeto-de-analisis. Consultado el 20 de septiembre de 2011.
- Padilla Corona, Antonio (2006). *Agua Caliente. Oasis en el tiempo*. Entrevista a Wayne D. McAllister, diseñador del Centro Turístico Agua de Caliente, Tijuana: IMAC.
- Papastergiadis, Nikos (2005). "Hybridity and ambivalences. Place and flows in Contemporary Art And Culture". *Theory, Culture & Society*, vol. 22, núm. 4.
- Pocock, J.G.A. (1987). "Modernity and Anti-modernity in the Anglophone Political Tradition". En Shmuel Noah Eisenstadt (ed.), *Patterns of modernity, The West* (v. 1). Nueva York: New York University Press.
- Reynoso, Carlos (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Ruiz Ríos, Rogelio E. (2009). "Tijuana. La frontera concupiscente y el comienzo de la patria". *Liminar*, vol. 7, núm. 2, diciembre.
- Rumford, Chris (2006). "Theorizing Borders". *European Journal of Social Theory*, vol. 9, núm. 2.
- Said, Edward (2004). *El mundo, el texto y el crítico*, Ricardo García Pérez (trad.), Barcelona: Debate.
- Sahlins, Marshall (2000). "Esperando a Foucault", Nora Sais (trad.). *Fractal*, vol. 5, núm. 16, año 4, enero-marzo. En <http://www.fractal.com.mx/F16sahli.html>. Consultado el 7 de mayo de 2009.
- Samaniego López, Marco Antonio (2008). *Nacionalismo y revolución, los acontecimientos de 1911 en Baja California*. Mexicali: IMAC/UABC.
- Taylor, Lawrence Douglas (1992). *La campaña magonista de 1911 en Baja California: el apogeo de la lucha revolucionaria del Partido Liberal Mexicano*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Tenorio Trillo, Mauricio (2012). *Culturas y memoria: manual para ser historiador. Una invitación teórica y práctica para reescribir el pasado y reinventar el presente*. México: Tusquets Eds.

- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros* (Martí Mur Ubasart [trad.]). México: Siglo XXI Editores.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2004). "Identidades culturales: comunidades imaginarias y contingentes". En José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, 2a. ed. Tijuana: El Colef/Plaza y Valdés.
- Waller Proctor, Bryan (2011). "El mapa no será el territorio, pero es evidencia...". *Bitácora Cultural*. En http://www.bitacoracultural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4973:pi-de-que-reconozcan-plagio-en-obra-negra. Consultado el 20 de septiembre de 2011.
- Zúñiga González, Víctor Aurelio (2011). "La diversidad de las sociedades fronterizas México/Estados Unidos". *Frontera Norte*, vol. 23, núm. 45, enero-junio.

Autores

Guy Rozat Dupeyron

Doctor en sociología por la Universidad de Paris X, en 1975. De 1976 a 1987 fue profesor-investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Creador de la licenciatura de historia de dicha escuela, en 1982. Desde 1988 está adscrito al centro INAH-Veracruz. Director y creador de *Graphen, Revista de Historiografía*. Ha impartido aproximadamente 80 cursos a nivel licenciatura y maestría, y ha dirigido cerca de 30 tesis de antropología social y de historia. Obtuvo el Premio Clavijero en 1992, y el Premio al mejor artículo sobre tema colonial otorgado por el Comité Mexicano de Ciencias Históricas, en 1996. Ha publicado cerca de 90 artículos y capítulos de libros, y tres libros: *Indios imaginarios e indios reales en las crónicas de la Conquista* (Tava, México, 1992; INAH-BUAP-Universidad Veracruzana, 2002 [reedición]); *América, imperio del demonio. Cuentos y recuentos* (Universidad Iberoamericana, México, 1995), y *Los orígenes de la Nación, pasado indígena e historia nacional* (Universidad Iberoamericana, México, 2000). Para más información sobre publicaciones recientes, ver el blog: <http://guyrozatrepensarlaconquista.blogspot.mx/>

Rosa Elba Rodríguez Tomp

Estudió la licenciatura en antropología física en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la maestría en historia regional en la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS), y el doctorado en ciencias sociales, con especialidad en historia, en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Occidente. Su tesis doctoral fue acreedora de una mención honorífica en el Premio Francisco Javier Clavijero 2005, que otorga el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Es pro-

fesora-investigadora, titular B, de tiempo completo, en la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS). Sus líneas de investigación giran en torno a la historia cultural, las identidades étnicas y la multiculturalidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt con el nivel I, desde 2007. Desde 2007 cuenta con el perfil Promep que otorga la Secretaría de Educación Pública (SEP) a profesores de educación superior. Participó en los proyectos *Historia General de Baja California Sur* y *Baja California: un presente con historia*. Es autora de numerosos artículos publicados en revistas de circulación nacional e internacional, así como de dos libros.

Mario Rufer

Es licenciado en historia por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; y maestro y doctor en estudios de Asia y África por El Colegio de México. Actualmente es profesor-investigador titular en la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco. Enseña en el posgrado de ciencias sociales de esa institución sobre relaciones entre memoria e historia, estudios culturales y crítica poscolonial. Investiga acerca de usos públicos de la historia, las políticas de la memoria y el patrimonio en contextos poscoloniales, y sobre subalternidad, historia y memoria. Ha publicado sobre conmemoraciones, museos, monumentos, usos estatales y comunitarios del pasado en Sudáfrica, Argentina y México. Uno de sus artículos más recientes es “El habla, la escucha y la escritura. Horizontalidad y subalternidad desde la crítica poscolonial” (en Corona Berkin, Sarah y Kaltmeier, Olaf [2012], *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*, México: Gedisa). Tiene tres libros escritos de su autoría; el más reciente es *La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010). También coordinó el libro colectivo *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (Ítaca-Conacyt, 2012). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conacyt.

Rogelio Everth Ruiz Ríos

Tiene la licenciatura en historia por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), y la maestría y doctorado en historia por El Cole-

gio de Michoacán. Cuenta con el nivel de candidato en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conacyt. En la actualidad se desempeña como investigador del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la UABC desde febrero del 2006, y forma parte de la red de Cuerpos Académicos “Análisis crítico de los estudios culturales en México”. Ha impartido las siguientes asignaturas en las licenciaturas en historia y relaciones internacionales y en el programa de maestría y doctorado en historia de la UABC: hombre, cultura y sociedad; historia y cultura de México; seminario de historia cultural; teoría de la historia; seminario de investigación; trabajo de campo, y archivo. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: “Dilemas de las izquierdas en México: de la búsqueda del alma nacional a la crisis del régimen revolucionario y el giro al multiculturalismo”, en *Legajos, Boletín del Archivo General de la Nación*, octubre-diciembre de 2012, 81-104; “Colonización, poblamiento y desarrollo en Baja California: El caso del Valle de Guadalupe, 1907-1936”, en *Inversiones, colonización y desarrollo económico en el noroeste de México, 1870-1940*, José Alfredo Gómez Estrada y Araceli Almaraz Alvarado (coords.), UABC/El Colegio de la Frontera Norte, 2011; “Tierra y vid. Bodegas de Santo Tomás y los inicios de la vitivinicultura en el Valle de Guadalupe, Baja California”, en *Territorio, sociedad y frontera. Estudios históricos sobre Baja California*, Lucila León Velazco (coord.), Conaculta, 2011. Sus áreas de interés académico son: procesos de colonización extranjera en Baja California y políticas colonizadoras del Estado mexicano; representaciones sociohistóricas sobre Tijuana y la frontera; y nacionalismo e ideologías en la Baja California del siglo xx.

Mario Alberto Gerardo Magaña Mancillas

Historiador por la Universidad de Guadalajara, con maestría en estudios de población por El Colegio de la Frontera Norte, y doctor en ciencias sociales por El Colegio de Michoacán. Sus campos de estudio son la historia social, cultural y demográfica de los grupos humanos que poblaron el área central de las Californias durante los siglos xviii y xix. Es Investigador en el Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la UABC, bajo la línea de investigación “Sociedad, memoria y cultura”. Es líder del cuerpo académico “Estudios culturales”, cuenta con perfil Promep vigente, y pertenece al Sistema Nacional

de Investigadores, (SNI) nivel I. Entre sus publicaciones se encuentran los libros: *Epidemias y rutas de propagación en la Nueva España y México (siglos XVIII-XIX)* (Mario Alberto Magaña, ed., La Paz, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, Gobierno del Estado de Baja California/Instituto de Investigaciones Culturales-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, 2013); *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias, 1769-1870* (Instituto Sudcaliforniano de Cultura-Gobierno del Estado de Baja California/El Colegio de Michoacán, 2010), y *El impacto demográfico de la viruela en México desde la época colonial hasta el siglo XX. La viruela después de la introducción de la vacuna* (Chantal Cramaussel y Mario Alberto Magaña, eds., El Colegio de Michoacán, 2010).

José Eduardo Cerda González

Licenciado en ciencias de la comunicación y maestro en estudios socioculturales por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Actualmente se desempeña como profesor de sociología e historia en la Facultad de Ciencias Humanas de dicha universidad, así como en las divisiones de comunicación y negocios de la Universidad del Valle de México (UVM) campus Mexicali. Realizó las tesis “La construcción de la etnicidad en el discurso de lo cucapá” (2010) y “Bravo dolor... eso de dejar de celebrar el grito. Los gritos de Dolores y los usos políticos de la memoria en el bicentenario de la independencia de México” (2012), en los niveles de licenciatura y maestría, respectivamente. Su actual interés de investigación se encuentra en el uso de la memoria colectiva en contextos políticos, así como su relación con la producción del pasado nacional.

Este número de *Magistrales* se terminó de imprimir en junio de 2014 en los talleres de Impresora San Andrés, S.A. de C.V., Río Mocerito y Vasco de Quiroga núm. 801, colonia Pro Hogar, Mexicali, Baja California, México. La edición estuvo al cuidado de la Coordinación Editorial del INM-Museo. El tiraje consta de 500 ejemplares.