

A thick, yellow, wavy line that starts at the top right and curves down towards the bottom right, resembling a stylized 'S' or a path. It has several small blue dots along its length.

Inflexiones

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Número 16. Julio - diciembre 2025

Número 16.

Julio - diciembre 2025



revistas
unAM

Director

Mario Martínez Salgado

Editora

Gabriela Irina Pinillos Quintero

Inflexiones

Revista semestral de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales,
Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

Número 16, julio - diciembre 2025

Consejo editorial

Pedro Cátedra (Universidad de Salamanca), Alberto Dallal (Universidad Nacional Autónoma de México), Luis Díaz Viana (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Fernando Doménech Rico (Real Escuela Superior de Arte Dramático), Enrique Flores (Universidad Nacional Autónoma de México), Margit Frenk (Universidad Nacional Autónoma de México), Jacques-Antoine Gauthier (Université de Lausanne), Silvia Giorguli Saucedo (El Colegio de México), Nora Jiménez (El Colegio de Michoacán), Rosa Lucas (El Colegio de Michoacán), Alfonso Mendiola (Universidad Iberoamericana), José Manuel Pedrosa (Universidad de Alcalá), Hans Roskamp (El Colegio de Michoacán), Domenico Scafoglio (Universidad de Salerno), Hebe Vessuri (Universidad Nacional Autónoma de México), Alberto Vital Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México)

Comité de redacción

Mariana Masera Cerutti, Emiliano Mendoza Solís, Luciano Concheiro San Vicente, Fabián Herrera León, Caterina Camastra, Antonio Ziri6n Quijano, Tania Ruiz Ojeda

Diseño

Amaury Veira Huerta

Asistencia editorial y formaci6n

Bianca Alessandra Pizano Soto

Correcci6n

Bianca Alessandra Pizano Soto y Ximena Dorantes Larrauri

Índice

Fugas

- 09. Yuko Okura, El renacer de la cultura textil maya entre ex refugiadas guatemaltecas en Los Laureles, Campeche: memoria corporal, identidad y representaciones sociales en el telar de la migración
- 37. María Reyna Carretero Rangel, Cosmopolitismo ancestral mediterráneo. La trashumancia cultural hispano-magrebí hacia México
- 59. Oliver Kozlarek, ¿Qué es el humanismo crítico?

Horizonte

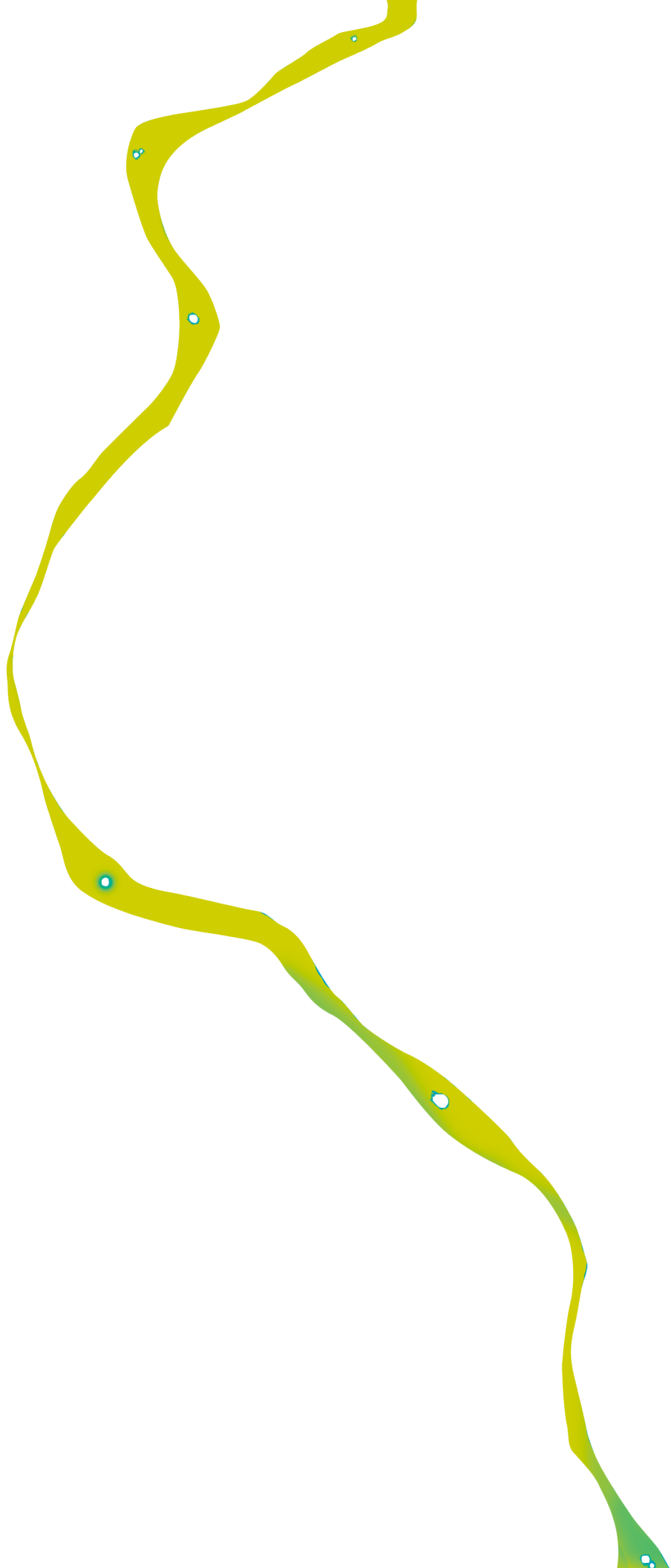
La cultura nacionalista mexicana (siglos XIX y XX):
balances, aproximaciones y propuestas de interpretación.
Dossier coordinado por Rebeca Villalobos y Ricardo Ledesma

Presentación

- 83. Ricardo Ledesma Alonso, La escritura de la historia nacional en el México decimonónico: un estado de la cuestión (1997-2021)
- 113. Laura Martínez Domínguez, Impresos para leer en voz alta. Los relatos nacionalistas de Carlos María de Bustamante, 1820-1846
- 141. Mónica Cerda y Renata Ruiz, Formas de la ficción-Templo Mayor: notas para la destrucción de un monumento
- 179. Susi Wendolin Ramírez Peña, La grandeza mexicana: la conmemoración del bicentenario de la consumación de la independencia y los museos, 2021

Simultáneas

- 222. Ma. Guadalupe Ramos García, Álvaro Ochoa Serrano (2023). *La Ciénega de Chapala. Un cuarteto de textos a flote*
- 228. Anna Ribera Carbó, Ángel Miquel (2023). *El cine silente en La Laguna.*



Fugas

01. Okura

02. Carretero

03. Kozlarek



01.

El renacer de la cultura textil maya entre ex refugiadas guatemaltecas en Los Laureles, Campeche: memoria corporal, identidad y representaciones sociales en el telar de la migración¹

The rebirth of Mayan textile culture among Guatemalan former refugees in Los Laureles, Campeche: body memory, identity and social representations in the loom of migration

Yuko Okura

Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias, UNAM

recepción: 29 de marzo de 2024
aceptación: 28 de abril de 2025



Resumen

El presente artículo analiza las razones por las que la cultura textil maya guatemalteca resurgió en una comunidad de refugiados guatemaltecos, tras haber sido interrumpida por la Guerra Civil en Guatemala. Como estudio de caso, se examina la situación de las ex refugiadas indígenas mayas guatemaltecas asentadas en Los Laureles, Campeche, México —una comunidad fundada por el Estado mexicano para albergar refugiados—, quienes continúan tejiendo en telar de cintura y portando su indumentaria “tradicional”, sin integrarse del todo a la cultura campechana. A partir de este fenómeno, y mediante el análisis de las representaciones sociales construidas a través de aspectos sensoriales y emocionales vinculados a la cultura textil (por ejemplo, ‘separarse del cuerpo’ y ‘recuperar el cuerpo [a través de esta]’), que emergieron durante su traslado a México, se explora la relación que las ex refugiadas mantienen con dicha cultura. Los datos analizados provienen de trabajo de campo etnográfico y se interpretan desde la teoría de las representaciones sociales, en articulación con enfoques antropológicos y sociológicos centrados en las percepciones sensoriales y emocionales.

Palabras clave: representaciones sociales, percepciones, memoria, ex refugiadas guatemaltecas, cultura textil maya

Abstract

This article analyzes the reasons why Guatemalan Mayan textile culture reemerged in a Guatemalan refugee community after being disrupted by the Guatemalan Civil War. As a case study, it examines the situation of Guatemalan indigenous Mayan former refugees settled in Los Laureles, Campeche, Mexico—a community founded by the Mexican state to house refugees—who continue to weave on backstrap looms and wear their ‘traditional’ clothing, without fully integrating into Campeche culture. Based on this phenomenon, and by analyzing the social representations constructed through sensory and emotional aspects that emerged during their relocation to Mexico and are linked to textile culture (such as ‘separating from the body’ and ‘recovering the body [through it]’), the relationship that the ex-refugees maintain with this culture is explored. The analyzed data come from ethnographic fieldwork and are interpreted using the theory of social representations, in articulation with anthropological and sociological approaches focusing on sensory and emotional perceptions.

Keywords: social representations, perceptions, memory, Guatemalan former refugees, Mayan textile culture

Introducción

En el presente trabajo me dedico a analizar el proceso por el que la cultura textil maya guatemalteca volvió a la vida después de experimentar su pérdida tras la Guerra Civil en Guatemala. Es el caso del poblado Los Laureles, que se sitúa en el municipio de Campeche, estado de Campeche, México —un lugar para refugiados guatemaltecos fundado en 1989 por el Estado mexicano—, desde la mirada de la teoría de las representaciones sociales, en conjunción con sendas de las perspectivas antropológicas y sociológicas de las percepciones sensoriales y emocionales.

Como mencionaré más adelante, los ex refugiados guatemaltecos experimentaron los horrores de la Guerra Civil (1960-1996), especialmente en la época de las masacres (1981-1983), y decidieron huir a México. En esta trayectoria, muchas mujeres se vieron forzadas a abandonar temporalmente su cultura textil, ya que no podían tejer con el telar de cintura ni portar su *ropa*.² La falta de materiales, junto con el caos y la presión emocional, les impedía cuidar o siquiera pensar en su indumentaria. Además, debían ocultar sus identidades culturales frente al ejército, el cual asociaba a los indígenas mayas no guerrilleros con los combatientes insurgentes. La *ropa*, al ser un símbolo de identidad “indígena maya”, se convertía en un elemento que facilitaba al ejército su identificación y persecución.

Un testimonio recopilado por la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) en 1999 relata que una madre aconsejaba a su hija no usar el huipil de su comunidad, ya que se había convertido en sinónimo de persecución (CEH, 1999, III: 199). De esta forma, el Ejército logró infundir terror mediante el uso de la vestimenta, provocando una autorrepresión en el uso de elementos

¹ UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Becaria del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, asesorada por la doctora Serena Eréndira Serrano Oswald.

² Basándome en la narración de Andrés (los nombres han sido modificado para preservar la privacidad), un hombre de 68 años y de origen mam, empleó el término “ropa” en lugar del de “traje”. En sus palabras: “[...] pues, desde nacimiento, [mi esposa] tiene puesto así [la prenda], es como natural, ropa. No, no tenemos por qué avergonzarnos” (Andrés, 2022). Esto quiere decir que, para ellos, el traje es la ropa y, por ello, ropa occidental y su ropa ostentan el mismo “estatus”.

identitarios como medida de protección frente a posibles represalias (CEH, 1999, III: 199). Asimismo, cambiar la forma de portar el atuendo era necesario para integrarse visualmente a la sociedad mexicana. Dicho de otra manera, forzosamente hubo separación física con la cultura textil. Sin embargo, desde que consiguieron una vida tranquila y cotidiana en Los Laureles, empezaron a re-sentir y reproducir la cultura textil, continuando con la práctica cultural.

Partiendo de este fenómeno, se observa que ha germinado una energía social para retomar la relación con dicha cultura y para que eche raíz hacia el futuro entre las ex refugiadas. Así pues, sobre la base de la idea propuesta por Serge Moscovici “el poder de las ideas las transforma en práctica” (1990: 164), pienso que a través de experimentar la separación obligatoria con la cultura textil —que fue un fuerte choque, tanto físico como emocional—, las ideas sobre la cultura textil se reconfiguraron y empujaron a las ex refugiadas a practicarla nuevamente. A la luz de lo antedicho, el objetivo de este trabajo es explorar los papeles que juegan las experiencias somáticas en el proceso de reconfiguración de las ideas y de transferencia a la práctica.

El estudio se organiza de la siguiente manera: en el primer apartado se exponen los marcos teórico-conceptuales de las representaciones sociales y los dos campos disciplinarios previamente referidos, y se presenta la metodología en la que se sustenta esta investigación. En el segundo, se describe la síntesis de la historia de la Guerra Civil en Guatemala, y se toman como eje principal las entrevistas realizadas a los ex refugiados de Los Laureles sobre las experiencias de dicha guerra, especialmente sobre las relacionadas con la cultura textil. En el tercer apartado, se analiza cómo surgió la energía de recuperación de la cultura textil, junto con la trayectoria de la llegada a Los Laureles, así como su continuidad hasta el día de hoy. En el cuarto y último apartado, a manera de cierre, profundizo en la discusión sobre los papeles que juegan las percepciones en la recuperación de la cultura textil.

Representaciones sociales y percepción: marco teórico-conceptual y metodología

En este estudio, la percepción se entiende como un pensamiento por el cuerpo, siguiendo la reflexión de David Le Breton, quien menciona que: “la percepción no es la huella de un objeto en un órgano sensorial, sino una actividad de conocimiento diluida en la evidencia o fruto de la reflexión, un pensamiento por cuerpo en contacto con el flujo sensorial que baña permanentemente al individuo” (2006: 22).³

En este sentido, puede afirmarse que, en todo momento, reproducimos y producimos conocimientos a través del cuerpo. Desde la idea que considera las percepciones como formas de pensamiento corporal, es posible comprender que estas intervienen en la creación de las representaciones sociales, entendidas como sistemas de conocimiento (Sammut *et al.*, 2015: 8). A este respecto, recalco que este estudio se enfoca en dos principios entre los cuales las representaciones sociales se posicionan. Según Serge Moscovici:

[Las representaciones sociales] ocupan, en efecto, una curiosa posición, a medio camino entre los conceptos, cuyo objetivo es abstraer el significado del mundo e introducir orden en él, y las percepciones, que reproducen el mundo de manera significativa (2001: 31).

El rasgo específico de las representaciones sociales, siguiendo a Moscovici: “es precisamente que ‘encarnan ideas’ en experiencias colectivas e interacciones en comportamientos [...]” (2001: 32). En otras palabras, las ideas sociales se materializan en prácticas y vivencias compartidas. De modo que la percepción del mundo constituye una vía privilegiada para acceder a la dimensión encarnada de las representaciones sociales, en tanto que las percepciones no solo configuran el modo en que se experimenta la realidad, sino que también dotan de sentido y valor al entorno a partir de los núcleos generadores del pensamiento social.

³ Traducción propia.

Me gustaría aclarar en qué sentido utilizo el término “percepción” en este trabajo, el cual he mencionado reiteradamente hasta este punto. Este término se usa en dos dimensiones: sensorial y emocional. En general, el término “percepción” se liga firmemente con los sentidos corporales. Sin embargo, José Manuel Palma Muñoz muestra otra perspectiva. Según este autor, las emociones son “percepciones somáticas, experiencias en las que un sujeto siente su propio cuerpo” (2017: 5). Desde esta concepción, lo sensorial y lo emocional configuran el sustrato de lo somático, no en un sentido meramente biológico, sino comprendiendo que el cuerpo encarna el mundo y, a su vez, el mundo es encarnado, como se ha mencionado previamente. Además, lo que sentimos no siempre se puede categorizar clara y concretamente, ya que lo sensorial “se relaciona no solo con las sensaciones, sino también con las emociones y afectos que nos enlazan a unos con otros y que nos impulsan o inhiben a hacer o dejar de hacer” (Sabido Ramos, 2020: 2). Por lo tanto, salvo en los casos en que resulte necesario especificar si una percepción corresponde a lo sensorial o a lo emocional, el término “percepción” se empleará en este trabajo con ese sentido amplio e integrado.

Tras los marcos teórico-conceptuales mencionados, como el tema que atañe es “el proceso”, las experiencias de la separación de la cultura textil y el cuerpo no pueden estar ausentes. Para eso, las memorias de las ex refugiadas juegan un papel primordial. Desde el enfoque de las representaciones sociales, la memoria se entiende como un proceso activo, social y situado en contextos materiales específicos. Además, se caracteriza por ser reconstructiva y estar orientada hacia el futuro (Wagoner, 2015: 143). En esta línea, Brady Wagoner profundiza en la conexión entre la memoria y las representaciones sociales del siguiente modo:

Las representaciones sociales son portadoras de memoria colectiva, a través de las cuales la experiencia pasada se plasma en el presente. Así, las representaciones sociales garantizan a los grupos sociales cierto grado de continuidad a través del tiempo. Esto se consigue utilizando de forma flexible el pasado para satisfacer las demandas del presente y avanzar hacia un futuro deseable para el grupo (143).⁴

⁴ Traducción propia.

El aspecto más relevante de esta concepción es el mecanismo de la memoria, el cual facilita el “cumplimiento de las demandas” del presente y contribuye a la construcción de un futuro deseable para un grupo determinado. Partiendo de esta idea, es innegable la participación de la memoria entre las ex refugiadas en la reproducción de la cultura textil. La falta de este elemento cultural en sus vidas cotidianas produjo una sensación de carencia —la sensación de que faltaba algo en las actividades de su vida diaria— y les hizo darse cuenta de la importancia de sentir la cultura textil en sus vidas en una tierra extranjera: era el proceso de descubrimiento de su deseo. En este contexto, el concepto de “memoria sensorial”,⁵ relacionado con la antropología de los sentidos, juega un papel fundamental en la “reactivación” de la cultura textil, ya que no puede ser dejado de lado al abordar el regreso de este elemento cultural a su realidad. Dichas memorias no son meras “repeticiones” de sentires pasados, sino que implican “una recuperación a partir de los significados que les atribuimos” (Sabido Ramos, 2021: 253). Esta concepción es muy cercana a la del campo de la teoría de representaciones sociales. Siguiendo a Wagoner, “[...] la memoria social incorporada tiene menos que ver con la representación cognitiva del pasado que con su retención a través de la representación en prácticas sociales” (2015: 150).⁶

Así también, en el caso de Los Laureles, las memorias sensoriales juegan un papel fundamental en la reconfiguración de experiencias corporales pasadas a través de las presentes. Los recuerdos sensoriales vinculados a los momentos en que usaban sus trajes tradicionales y tenían acceso frecuente a sus telares de cintura permiten la recuperación y revitalización de su cultura, adaptándola al contexto social en el que actualmente se desarrollan.

Ahora bien, además de apoyarme en los marcos teórico-conceptuales y los campos disciplinarios antes mencionados, el presente trabajo también forma parte de una investigación etnográfica en que utilizo mi propio cuerpo como herramienta metodológica. Los datos provienen de la convivencia directa con

⁵ Los recuerdos sensoriales pueden resignificarse desde ciertas emociones (Sabido Ramos, 2021: 253). De este modo, no solo se activan mediante estímulos sensoriales, sino también a través de experiencias emocionales.

⁶ Traducción propia.

los pobladores de Los Laureles, sobre todo con las ex refugiadas en enero de 2022 y febrero, julio y diciembre de 2023. Los nombres utilizados han sido modificados para proteger la identidad de las personas entrevistadas. Como mencioné en las líneas anteriores, el uso de mi cuerpo como herramienta metodológica es primordial para mi investigación etnográfica, pues el cuerpo se puede entender como una suerte de dispositivo vivencial que nos permite percibir (pensar) el mundo. Mediante este dispositivo, creamos los saberes sobre el mundo que nos rodea. A la luz de dicha función del cuerpo, no se puede ignorar que este también puede servir como una herramienta metodológica. Al respecto, Vannini *et al.* (véase también Ingold, 2000) sostienen que: “Los sentidos son destrezas que empleamos activamente para interpretar y evaluar el mundo”.⁷ Y esa es justamente la manera en que mis sentidos me han sido de utilidad para integrarme en Los Laureles; lo que denominamos “trabajo somático” (Vannini *et al.*, 2012: 15).

Aplicando este método, al repetir prácticas socioculturales cotidianas vinculadas a experiencias sensoriales, se aprenden y se interiorizan las pautas sensoriales predominantes en ese contexto. Este proceso permite desarrollar la capacidad de responder de forma adecuada, tanto sensorial como emocionalmente, a las situaciones que se viven en el entorno. Al adquirir esta capacidad de respuesta, se vuelve posible comprender cómo las personas interpretan y evalúan el mundo que las rodea, así como el proceso mediante el cual construyen esas interpretaciones y valoraciones. En otras palabras, este método facilita el seguimiento del proceso de formación de las representaciones sociales.

Para esta metodología, elegí principalmente a las tejedoras con telar de cintura, quienes trabajan para la Fundación Haciendas del Mundo Maya, A.C. que operan en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo y para Mexicaba, que es una fundación local constituida por una familia de ex refugiados de Los Laureles, ya que me permitieron advertir su relación directa con la cultura textil de manera profesional y privada, así como con sus familiares masculinos.

⁷ Traducción propia.

Ambas fundaciones son reconocidas entre las tejedoras por su labor en el rescate económico de la tradición textil y por funcionar como un dispositivo terapéutico. El trabajo de tejer con el telar de cintura ofrece una alternativa significativa para las mujeres, quienes, además de cumplir con sus labores domésticas y de cuidado familiar, encuentran en este oficio una fuente de ingresos. Al desarrollar esta actividad dentro de sus hogares, tienen la posibilidad de generar dinero mientras permanecen en su entorno familiar. Por otro lado, como me comentó Susana, quien tiene 46 años, el acto de tejer les proporciona lo siguiente: “Me trae una paz. Me tranquilizo” (2023). Esto es particularmente interesante, ya que, aunque yo también tejo, no experimento esa misma sensación de paz que ellas. Esto sugiere que entre sus cuerpos y la cultura textil se ha creado una armonía, donde la actividad de tejer se convierte en un medio para equilibrar sus vidas.

La conversación se desarrolló en español, porque en Los Laureles se usa como idioma común.⁸ Las entrevistas se enfocaron en los “relatos somáticos”; los hablantes explicaron cómo está encarnado el yo en su “socialidad” (Vannini *et al.*, 2012: 56), lo cual permite relacionar saberes y prácticas desde la dimensión sensible, ubicando la emocionalidad en la práctica y en el flujo indivisible de la acción, el sentido y la historia, y puede revelar la emoción oculta por otros métodos. Estos “relatos somáticos” se enfocaron en las memorias autobiográficas, en las narrativas sobre lo que perciben por medio de la cultura textil y en los movimientos y/o actitudes al tejer y portar el traje.

A decir de Vannini *et al.* (2012: 56-57), el proceso de verbalizar lo que uno percibe a través del cuerpo implica volver a reconocer lo que uno siente, lo que significa, y tratar de encarnarlo. En otras palabras, los sentimientos y sensaciones expresados en la narración no son meras impresiones, sino elementos de suma importancia, por cuanto ponen de manifiesto la relación prelingüística e inmaterial que existe entre el yo y el Objeto/Otro. Es decir, este proceso se entrelaza con la propuesta moscoviciana de “las repre-

⁸ Esta comunidad se forma por ocho etnias mayas guatemaltecas: mames, kanjobales, ixiles, chujes, quichés, jacaltecos, kekchis y kaqchikeles. Hoy, sin embargo, su lengua apenas se utiliza para facilitar la comunicación entre ellos.

sentaciones sociales entorno al núcleo figurativo que cristaliza sentido y significado en unidades tangibles, naturalizando la representación” (Flores Palacios, 2010: XXV). Aparte de las entrevistas verbales, otra metodología principal es el uso de la kinestésica: registro de datos como fotografías, imágenes y grabación de video. Los interlocutores no pueden explicar ciertas actividades, pero las pueden hacer (Pink, 2015; Sabido Ramos, 2019: 30). Por lo tanto, este método permite aproximarse a las afectividades fuera de la parte meramente verbal. De forma complementaria, se pueden enlazar los registros digitales y analógicos.

Por último, es importante aclarar tres cosas: 1. Al dar paso a la discusión de alguna entrevista, se indicará el nombre del interlocutor o la interlocutora, así como el año en que esta se realizó. 2. Si los interlocutores incurrir en algún error gramatical o en el extracto de la entrevista no se consigue toda la información discursiva obtenida, se aclarará en notas al pie. 3. Como se ha observado anteriormente, algunos conceptos fundamentales para el estudio se destacan mediante el uso de comillas.

La separación de la cultura textil: las experiencias en la Guerra Civil

“[La época de la guerra] ¡Era sueño, era sueño!” (Gabriel, 2022). Así comenzó la entrevista con Gabriel —quien tiene 46 años y trabaja como intérprete mam-español— en la que, rememorando la Guerra Civil, especialmente la época de masacres ocurridas entre 1981 y 1983, se soltó a llorar sin consuelo.⁹ Gabriel no puede creer lo ocurrido; a eso se debe que lo niegue de ese modo. En *sus adentros*, como todos los demás, desearía que nada de ello hubiese en verdad sucedido. Lejos de ofrecer una visión total del proceso del refugio, este trabajo se enfoca en rescatar precisamente estas experiencias: las memorias del pasado, la forma en que fue vivido y el significado que los sobrevivientes, como Gabriel, atribuyen a esas vivencias.

⁹ Gabriel usó el término “sueño”. Se supone que él quería dar sentido de “pesadilla” a este contexto.

Como mencionaré más adelante, la principal razón de la huida de Guatemala por parte de los ex refugiados de Los Laureles fueron las masacres, por la “tierra arrasada” entre 1981 y 1983. De ahí que lo contado por ellos, al recordar las experiencias de la huida de su país, refleja en mayor parte dicha época. Por lo tanto, aunque este apartado abordará brevemente la Guerra Civil, describirá principalmente sus experiencias durante el período del genocidio, centrándose especialmente en su relación con la cultura textil.

La Guerra Civil se originó en la revolución de 1944. Un grupo de jóvenes militares, encabezados por Jacobo Árbenz y Francisco J. Arana, derrocó la dictadura del gobierno de Federico Ponce Vaides, sucesor y allegado del último dictador, el general Jorge Ubico (Alfaro Andonie, 2023: 59). Desde ese momento, inició una etapa de diez años de revolución, que tuvo como principales figuras al primer presidente electo democráticamente, Juan José Arévalo (1945-1951), y a su sucesor Jacobo Árbenz (1951-1954) (Alfaro Andonie, 2023: 20, 60). En esta década de revolución, aunque existió una compleja interacción de factores que contribuyeron a la guerra, cabe mencionar que la reforma agraria, que buscaba la nacionalización de latifundios ociosos administrados por la compañía de capital estadounidense *United Fruit Company* (UFCO), aceleró su surgimiento al tocar intereses económicos extranjeros. De hecho, el gobierno encabezado por Árbenz seguía adelante con las reformas que tenían matiz de socialismo-comunismo, por lo que la “nacionalización” de una empresa extranjera provocó la férrea oposición estadounidense, y esto, como un factor, provocó “la perpetración de un golpe de Estado en Guatemala en 1954 —acción que contó con el fundamental apoyo de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos—” (21). Así llegó el fin del gobierno revolucionario y el reinicio del régimen militar.

De esta forma surgió el nuevo gobierno, pero seis años después de su instauración persistía una sensación de inseguridad. Un grupo armado, que incluía militares, descontento con la gestión de la situación por parte del nuevo gobierno e inspirado por la victoria de la Revolución cubana (1959), surgió como una amenaza para el régimen. De aquí nació la composición del Ejército nacional frente a la guerrilla; en consecuencia, la Guerra Civil se intensificó y prolongó.

La época del mandato de Fernando Romeo Lucas García (1978-1982) dibujaba notablemente la estructura Gobierno/guerrilleros. Este “consideró que las organizaciones indígenas también eran subversivas, acrecentó la represión sobre ellas y sobre las zonas que consideró simpatizantes con el movimiento subversivo [...]” (Ruiz Lagier, 2013: 71). Por ende, el esquema de la persecución a/entre los dirigentes políticos abarcó violencia a gran escala. En este momento crítico, el Ejército de Guatemala comenzó a cazar tanto a guerrilleros como a quienes simpatizaban con ellos.

Con la intensificación de la guerra, el Ejército implementó por primera vez la táctica de “tierra arrasada” con el objetivo de derrotar a las guerrillas, atacando sus bases de apoyo dentro de la población indígena maya. Este período, de 1981 y 1983, se caracterizó por una de las etapas más violentas, especialmente en los departamentos de Alta Verapaz, Baja Verapaz, Chimaltenango, Huehuetenango, El Quiché, San Marcos y Sololá. Durante este tiempo se perpetraron masacres contra comunidades indígenas (Sichar, 2000: 79), lo que dejó un saldo de aproximadamente 75,000 muertos, principalmente civiles indígenas mayas, en un lapso de 18 meses (Ruiz Lagier, 2013: 73). La mayoría¹⁰ de los ex refugiados de Los Laureles tuvieron horribles experiencias en esta época: cuando la situación parecía apaciguarse, emprendieron el camino de vuelta hacia sus hogares sin embargo, no contaban con que los soldados volverían para quemar casas y buscar presuntos compinches de la guerrilla; cuando se negaban a cooperar, les cortaban los dedos e incluso llegaban a asesinar a sus hijos frente a ellos. Esto los orilló a volver a las montañas, con miras a salir rumbo a México, en busca de condiciones de vida más favorables.

A continuación expongo un ejemplo, basándome en la memoria de Gabriel. Justo antes de que el pueblo fuera atacado por los soldados, los pobladores huyeron a las montañas con lo estrictamente necesario. En su huida, Gabriel llevó consigo a su querido perro, pero su padre, temiendo que sus ladridos alertaran a los soldados de su paradero, mató al perro delante de él; he-

¹⁰ Algunos eran lactantes en esa época. Por eso no tienen las memorias directas.

cho que continúa traumando a Gabriel, ¿por qué tenía que matar a su perro si no tenía ninguna culpa? Más bien, para él, la culpa fue de Guatemala. Su experiencia fue desgarradora: se vio atrapado en un tiroteo con soldados, durante el cual fue separado de sus padres, luego fue encontrado por un extraño guerrillero y una mujer, con quienes tuvo que huir a Chiapas. En el camino, temblaba de miedo por el estruendo de las bombas y los pasos de los soldados, experimentó la miseria de tener el cuerpo cubierto de garrapatas, tuvo que comer cosas del monte y luchar a diario con el terror de que lo matasen en cualquier momento.

Es una historia breve, pero muchos ex refugiados en Los Laureles vivieron experiencias semejantes. A Silvia —viuda de 66 años perteneciente al grupo étnico ixil— los soldados le mataron a su esposo frente a ella. Desde ese momento, en esa situación caótica, tuvo que sobrevivir sola. Por eso, en la entrevista, varias veces dijo con coraje y tristeza: “Yo odio Guatemala” (Silvia, 2022). Tanto en el caso de Gabriel como en el de Silvia, puede verse que los pueblos indígenas civiles fueron daños colaterales de las estructuras estatales, donde sus vidas fueron zarandeadas.

Durante la vida en las montañas, existe en las memorias de quienes eran madres un recuerdo que resulta ser el más triste: el uso del trapo. Este se refiere a algún tejido cualquiera, una servilleta o un recorte de tela. Los indígenas en las montañas procuraban no producir sonido alguno, para que el ejército no los encontrara. Se escondían en grandes huecos en árboles durante el día y se trasladaban por la noche, porque el Ejército los buscaba por doquier, teniendo que ocultar su existencia, incluido el olor y cualquier sonido que se pudiera percibir. Sin embargo, aunque los adultos podían restringir sus actos, para los niños, especialmente los lactantes, eso era imposible.

La experiencia de Fátima en las montañas —mujer de origen mam de 60 años— dejó en ella un trauma al hallarse embarazada de su primera hija en esa época. Al tercer día de su escape a las montañas para ocultarse del Ejército, dio a luz. Llorando silenciosamente dijo: “Yo..., porque cuando yo tuve bebé así en mis brazos, para no llorar, le metí un trapo en la boca... pero gracias a

Dios, está vivo, gracias a Dios” (Fátima, 2022). Como ella, las madres tenían que poner un trapo en la boca de los bebés para que el ejército no los encontrara por el llanto. Tanto Fátima como otras madres siguen culpándose por dicho acto, ya que pudieron haber matado a sus hijos si lo hubieran hecho mal (causando asfixia). Ese momento sigue grabado a fuego en los ojos de Fátima y sigue guardado tanto en su sensación táctil como en su memoria auditiva.

En las narraciones de Gabriel igualmente emergió una memoria relacionada con el trapo. Mientras se escondía en las montañas, se encontró a su hermano menor. Junto con el extraño guerrillero y la mujer, Gabriel y su hermano menor se dirigieron hacia Chiapas. Una noche, se encontraban en una choza de la montaña cuando escucharon pasos de soldados acercándose. El guerrillero colocó a su hermano menor sobre sus piernas, abrazándolo con un rifle preparado. En ese momento, el niño estaba a punto de llorar por el miedo. Gabriel tampoco podía dejar de temblar, entonces Gabriel agarró dos trapos, metió uno en su boca y cubrió la boca de su hermano menor con el otro, para acallar sus lamentos. Al momento de narrarlo, no podía dejar de llorar tras evocar el miedo y el sufrimiento de aquella época, así como su arrepentimiento por lo sucedido con su hermano menor.

Partiendo de las narraciones mencionadas, esta experiencia con el trapo creó una relación con sus seres queridos llena de culpa y arrepentimiento. Sin embargo, aunque el acto de meter el trapo en la boca sigue haciendo sufrir a quien lo hizo, fue impulsado por el deseo de proteger y no de matar. En otras palabras, de no haber realizado este acto, hubieran disminuido las posibilidades de sobrevivencia. Tras revivir los recuerdos impresos en sus cuerpos a través de narraciones, meditaban sobre el momento al que habían sobrevivido. El trapo tejido ya no era un utensilio para el trabajo hogareño, sino que, hasta hoy día, representa “sobrevivir” entre los ex refugiados; es una representación de “vitalidad”.

En el caso de Gabriel y sus compañeros, luego de un mes de permanecer ocultos durante el día y continuar su *viacrucis* durante la noche, finalmente llegaron a la frontera mexicana a las tres de la mañana. Cruzaron el río en canoa y arribaron a Chiapas; las *ropas* que les cubrían ya se encontraban des-

gastadas y sus cuerpos llenos de garrapatas. Por su parte, Fátima, recordando el momento después de cruzar la frontera, me dijo:

Cuando entré yo aquí en México, ahora sí adiós ropa, yo tiré toda mi ropa, ya no, porque ya no, este corte es de Guatemala, igual, lo quité yo, pura falda usaba yo, entré yo aquí en México [...] (Fátima, 2022).

Esta narración no solo indica el acto de tirar la *ropa* por su estado, sino que fue una manera de integrarse a la sociedad mexicana. De hecho, en las comunidades indígenas mayas en Guatemala sigue existiendo una creencia: “Dice un dicho en mi pueblo ‘donde vayas vístete de la misma gente para que no se te note’” (Gabriela, mujer ixil de 56 años, 2022). La *ropa* representa el origen de quien la porta, por ende, cuando se entra en una comunidad distinta, tradicionalmente cambian la *ropa* a la de esa comunidad para pasar inadvertido. Con base en esta creencia, las ex refugiadas cambiaron a la ropa occidental al entrar en Chiapas para no ser identificadas como “extrañas-guatemaltecas”. Literalmente enterraron el pasado; podría decirse que se despojaron del cuerpo construido en las respectivas comunidades natales y tomaron la “nueva vida” con el “nuevo cuerpo” —a través de la ropa occidental—.

Además de lo mencionado, no podían tener ocasiones para tejer sus *ropas* con el telar de cintura, aunque lo desearan. La falta de acceso a herramientas y materiales para su tejido fue, por supuesto, la razón principal, pero también la falta de una vida tranquila tras llegar a Chiapas, ya que en la frontera del lado de Guatemala bombardeaban y disparaban diariamente, lo que atemorizaba a los refugiados de esa época. Asimismo, se esparcieron rumores de que los soldados irían por ellos para matarlos; la vida en Chiapas también pintaba llena de miedo. En memoria de esa época, Mariela —mujer mam de 60 años— me dijo en voz alta: “¡No quisimos abandonar nuestra ropa! ¡Pero no se trata de eso! ¡Tuvimos proteger nuestra vida! ¿Dónde hay dinero? ¡Hay que comer!” (2023). Sin proponérselo, tuvo que sacrificar su pasión por tejer con telar de cintura y vestir su ropa tradicional para poder sobrevivir. Como menciona Hugo Fauzi Alfaro Andonie (2023), muchos refugiados que llegaron a Chiapas trabajaron en los cultivos, incluso algunos

produjeron el sustento necesario para sus familias en un pedazo de tierra prestada. En esta dura labor las mujeres también participaron. Fátima me contó: “Diario nos dedicamos a trabajar con los mexicanos a cortar chile” (2022); esto indica que las mujeres, además del trabajo doméstico, tenían que dedicar tiempo para contribuir al sustento familiar. Bajo las condiciones mencionadas, resulta lógico que no pudieran tener momento de tejer con tranquilidad con el telar de cintura.

El arribo a Chiapas obligó a la separación de la cultura textil por razones socioculturales, por la dura e inquieta vida y por la pobreza. Desde otra perspectiva, desde su llegada a Chiapas, el cuerpo de las ex refugiadas se habituó paulatinamente a la ropa occidental: del corte a la falda sin faja, del huipil a la blusa o la playera; de igual manera, la sensación de los materiales cambió. Como lo expresó Fátima al llegar a México con un contundente “adiós ropa”, este alejamiento fue tanto físico como sensorial. Así, las ex refugiadas se distanciaron de su cultura textil y, visualmente, adoptaron una identidad más cercana a la de las mexicanas.

Re-floreCIMIENTO de la cultura textil: desde la llegada a Los Laureles

Como se ha dicho en el apartado anterior, la vida en Chiapas cambió la forma de ataviarse con la indumentaria entre las ex refugiadas. En esa vida, de manera paulatina, el cuerpo se acostumbró a la ropa occidental. Este fenómeno hoy día se observa en los pueblos indígenas mayas de Guatemala de forma generalizada. Las mujeres con el cuerpo acostumbrado a la ropa occidental no usan la *ropa* diariamente, sino sólo en ocasiones especiales, como son bodas, bautizos o durante la misa. En otras palabras, no restauran la costumbre pretérita a la vida diaria. Sin embargo, en el caso de las ex refugiadas que recuperaron su cultura textil en su vida diaria desde que llegaron a Los Laureles, ¿cómo se puede interpretar este fenómeno? Más bien, ¿cómo y por qué se produjo la energía de recuperar su cultura textil en la vida diaria?

Antes de desarrollar la discusión, muestro de manera breve la trayectoria de los refugiados de Chiapas a Los Laureles, así como el contexto sociocultural de este. Dado el crecimiento demográfico, ya no había espacio para los refugiados en Chiapas; aunado al propósito de garantizar su seguridad al alejarlos de la frontera sur, ante la posibilidad de un conflicto internacional (Carvajal Correa, 2012: 64; Martínez Manzanero, 2012: 60), “entre 1984 y 1986, las autoridades mexicanas llevaron a cabo la reubicación de los refugiados a los estados de Campeche y Quintana Roo” (Kauffer, 1999: 36), donde la población era menor.

En medio de un *miasma* de chismes, la gente tuvo que tomar decisiones y emprender su camino hacia una nueva vida, sin antes ponderar otras alternativas. Además, el proceso de establecimiento no fue sencillo. Varios ex refugiados declararon que antes de llegar a los pueblos designados, las autoridades los instalaron en una bodega de maíz, situada en Chiná, una comunidad de Campeche. Ahí, el número de baños era insuficiente para la cantidad de personas que había; por si fuera poco, también dormían en el piso, debido a la falta de espacio. Fuera de la bodega, los trabajadores de Migración vigilaban e impedían que escaparan. En cuanto a los alimentos, los obtenían en su mayoría de las iglesias católicas que donaban cuanto podían. “Si no nos hubieran matado y atacado Guatemala [los soldados], no necesitamos sufrir con esta manera...” (Gabriel, 2022). La Guerra Civil trastornó la vida de los ex refugiados; tuvieron que vivir con vejaciones y ansiedad hasta su llegada a Los Laureles.

En julio de 1984 fueron colocados en dos pueblos: Quetzal Edzná y Maya Tecúm, comunidades expresamente construidas para refugiados (ver figura 1). Algunos de los que vivían en Maya Tecúm no podían soportar la vida en el mismo pueblo. Según el testimonio de Gabriel, en este pueblo solo había casas hechas de lámina y cartón, no había agua, por lo que la gente bebía la que caía de sus techos y la tierra era difícil, árida. Por lo que algunos se mudaron a Quetzal Edzná, ya que en esa zona llovía mucho y la escasez de agua no era un problema. No obstante, deseaban tener terrenos más amplios, dado que en una casa pequeña tenían que vivir, sin privacidad, entre dos a tres familias distintas. Después de un tiempo, escucharon que se estaba construyendo

una nueva comunidad: Los Laureles. Así, pobladores de Quetzal Edzná decidieron trasladarse una última vez, pues en Los Laureles —fundada el 25 de mayo de 1989—, tras una larga espera de más o menos 10 años, encontraron la tierra que satisface sus vidas.

Los Laureles se sitúa a una hora y media en automóvil del centro de la ciudad de Campeche; por lo general se usa transporte compartido o flete. Actualmente tiene una población de 2 669 habitantes, de los cuales 1 369 son hombres (52%) y 1 300 mujeres (48%) (INEGI, 2020); dividida en dos grupos: *ex refugiados* y las nuevas generaciones. Pese a la temprana fundación del pueblo, y a diferencia de otros pueblos para refugiados, Los Laureles goza de una mejor infraestructura: los centros educativos están bien equipados, desde el jardín de niños hasta la secundaria, también hay dos torres de agua y conexión eléctrica en todos los hogares. El pueblo está bien desarrollado en términos de telecomunicaciones, pues cuentan con señal de telefonía móvil 4G y más de la mitad de los hogares cuenta con conexión a Internet (mediante la compañía Mayaconnection), lo que les ha permitido mantenerse en contacto con sus familias en Guatemala, así como ver videos y conocer noticias de su país.

Además de los beneficios mencionados, reciben incentivos económicos al disponer de tierras de cultivo más fértiles que los pueblos circundantes. Los hombres se dedican a la agricultura, la apicultura y la distribución de productos. Las mujeres se dedican a tejer y suelen estar incorporadas a las fundaciones mencionadas. Asimismo, hay gente que trabaja en la ciudad de Campeche como oficinista o artesano. Si bien es cierto

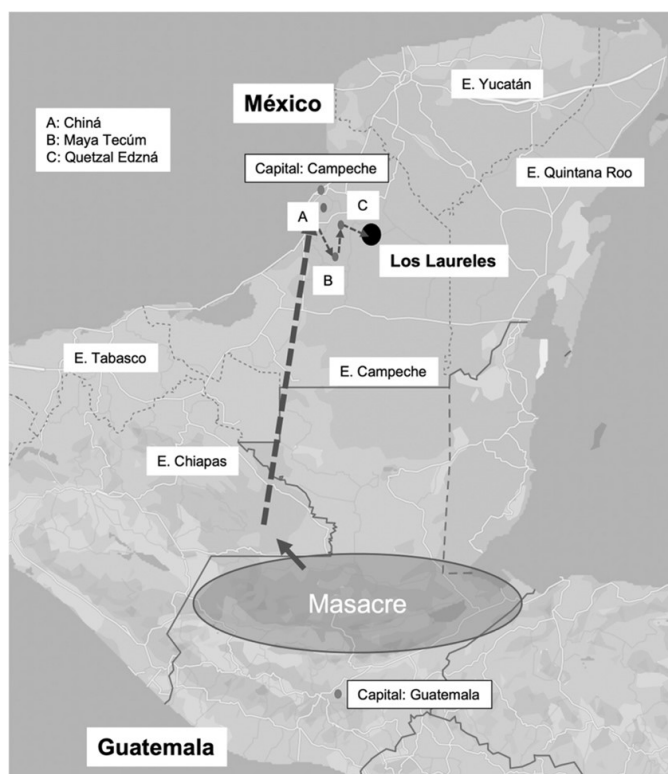


Figura 1.

Trayectoria de los refugiados a Los Laureles.

Fuente: Elaboración propia.

que estos empleos sostienen económicamente a Los Laureles, las remesas enviadas por quienes trabajan y/o se encuentran en calidad de indocumentados en los Estados Unidos son la principal fuente de ingreso.

Así pues, cada año más guatemaltecos inmigran de manera ilegal a Los Laureles —donde radican sus familiares—. Los migrantes ilegales que no tienen trabajo en Guatemala vienen a Los Laureles en busca de una mejor condición económica. Es evidente que los ex refugiados llegaron a México en condición de pobreza, no obstante, pese a lo que han pasado y sin rendirse, han desarrollado su comunidad para mejorar su calidad de vida.

La vitalidad de los ex refugiados es maravillosa, así como la cultura textil que ha resurgido en la cotidianidad de sus habitantes. Rememorando vivencias con la cultura textil, María —de 61 años y origen mam— comentó lo siguiente: “Yo... yo estaba feliz cuando pude poner mi traje. No podía, no podía... POR FIN” (María, 2022). Este relato menciona el momento en que pudo ponerse nuevamente su *ropa* tras habitar en Los Laureles. Me lo dijo con una gran sonrisa; ella esperaba el momento de re-ponerse su *ropa*. Aunque hubiera llevado mucho tiempo la ropa occidental, su cuerpo no estaba satisfecho con esta.

Desde la antropología de los sentidos, esta “insatisfacción” se debe a no poder percibir con la ropa occidental lo que había percibido con su *ropa*. La ropa occidental no permitía percibir los mismos pesos, dimensiones, texturas y olores de la *ropa* con los que el cuerpo ya estaba familiarizado. Esto implica dos asuntos: primero, la ropa occidental no le permitía a María el movimiento natural (trabajo somático) que se construyó por medio de prácticas somáticas con la *ropa*. No le permitía caminar de la misma forma, mover los brazos o sentir presión en la barriga con faja como lo hacía la *ropa*. Estas incomodidades evocaban en ella el deseo de volver a su pretérito cuerpo “normal”. Segundo, la diferencia de textura u olores entre la ropa occidental y la *ropa* limitaba a María la manera de recordar, limitaba su memoria. Aunque los recuerdos sensoriales pueden resignificarse desde ciertas emociones (Sabido Ramos, 2021: 253), las memorias sensoriales se evocan a través de estímulos sensoriales. Partiendo de esta idea, al no percibir la *ropa* por medio

de los sentidos se reducían las oportunidades de rememoración. Por ende, cuando María por fin pudo quitarse esa insatisfacción, tanto la incomodidad corporal como la restricción de rememoración disminuyeron, y María sintió alegría construida por el alivio.

Simultáneamente, en el relato de María se observa otra dimensión de la relación entre el cuerpo y la *ropa*, sobre la que Joanne Entwistle menciona lo siguiente: “Ataviarse en la vida cotidiana está relacionado con la experiencia de vivir y actuar sobre el cuerpo” (2002: 10). Considerando esta idea, se puede argumentar que la acción de María de revestir la *ropa* en su cuerpo le permitió volver a experimentar su vida pasada en Guatemala, ahora en un país extranjero. En otras palabras, el acto de ponerse la *ropa* reconfigura el cuerpo presente con el pretérito, y ese cuerpo potencia su capacidad de reproducir el pasado al revivirlo reencarnado en la cultura textil.

Relacionado con la dimensión de revivir el pasado, Fátima me contó lo siguiente sobre el momento de ponerse la *ropa*: “Pues cuando yo me lo pongo, escucho música de mi tierra [resuena la música], yo si quisiera ir a Guatemala, si quisiera estar en mi tierra [...]” (Fátima, 2022). Como se observa en este relato, el volver a ponerse la *ropa* les hace revivir el pasado en el cuerpo. Recuperar la sensación pasada de ponerse la *ropa* construye una conexión con su comunidad, de esa sensación surgen otros elementos en el cuerpo para volver a sentir (y reafirmar) esa conexión. Como indican las palabras de Fátima, “[...] sí quisiera estar en mi tierra”, esa conexión se vuelve más fuerte en forma de anhelo. En pocas palabras, al portar la *ropa* se refuerza la conexión entre el hogar y uno mismo. Esto permite a los ex refugiados vivir en su pueblo natal en forma de recuerdos encarnados en una tierra extranjera.

Desde la concepción sobre las representaciones sociales y las memorias ofrecida por Wagoner, las representaciones sociales entorno a la ropa, consideradas como un lazo entre un individuo y su pueblo natal, han apoyado emocionalmente a las ex refugiadas para no rendirse ante la nueva vida inesperada, sentir menos la soledad por la separación de la familia y del pueblo y no ver su futuro con pesimismo.

Aunque las ex refugiadas me dijeron que están satisfechas con la vida en Los Laureles, ya que no les hace falta nada —ni en infraestructura ni en su economía—, la ausencia de la cultura textil les hizo sentirse algo incompletas. Al mismo tiempo, las emociones evocadas por las horribles experiencias y el ponerse nuevamente la *ropa* reafirmaron lo que significa para ellas la cultura textil, despertando las ganas de recuperar la *ropa*. Esta dimensión de que las emociones promueven el desarrollo y/o creación de las representaciones sociales se observa también en otro contexto.

Volvamos a la época de vivencia en Chiapas. Al llegar aquí, los ex refugiados no tenían trabajo; algunos llegaban con conocidos, amigos, familiares o patrones que se encontraban en México, y que les apoyaron a encontrar algún tipo de trabajo remunerado con el cual poder construir sus viviendas. Muchos trabajaron como jornaleros en los cultivos, incluso algunos lo hicieron en un pedazo de tierra prestada para producir el sustento necesario para sus familias (Alfaro Antonie, 2023: 181-182). Trabajaban día tras día, pero la vida nunca fue más fácil. Los refugiados estaban bajo el control de Migración; en esta época no se les permitían salir libremente de los campamentos y se custodiaba cada movimiento. Pero había una estrategia para escurrirse entre las vigilancias y algunos lograron trasladarse a Cancún, una ciudad con más oportunidades. Julio, hombre mam de 65 años, escapó de Chiapas para sostener la vida de su familia. Según su historia, su amigo chiapaneco le recomendó que trabajara en Cancún y le prestó su acta de nacimiento para que Migración lo identificara como chiapaneco. Como demuestra el ejemplo de Julio, los ex refugiados han sido capaces de sobrevivir vigorosamente por todos los medios.

Para sostener la vida familiar, las mujeres también debían realizar trabajos físicos diariamente; trabajaban como jornaleras en los cultivos o como vendedoras de las cosechas. Sin embargo, los ingresos obtenidos eran insuficientes y, por si fuera poco, algunas mujeres no podían trabajar fuera de casa por cuidar a sus hijos, limitándolas a vivir solo con el ingreso del esposo. Tantas ex refugiadas sufrieron por la vida de miseria y los conflictos emocionales derivados de no poder apoyar lo suficiente a la familia. Para las mujeres era

urgente obtener ingresos estables y deseaban obtenerlos tejiendo y vendiendo los tejidos, porque “el cuerpo ya lo sabe”.

Además de la ventaja de poder tejer mientras cuidaban de sus familias y obtener ingresos decentes por una sola pieza textil, a las mujeres también las reconfortaba —y les permitía ganar seguridad— el poder practicar esa sabiduría corporal que se había construido desde su niñez. En otras palabras, en lugar de desechar la sabiduría somática que se había forjado, pudieron hacer uso de ella para sustentar la vida, para iniciar de nuevo y darse cuenta de que sus experiencias pasadas no habían sido en vano. Eso les hizo sentirse orgullosas de tener un cuerpo que posee este conocimiento, que les permitía ayudar a la familia y a ellas mismas.

Cuando pregunté a las ex refugiadas-tejedoras qué es el tejido para ellas, contestaron “Es salvación para mí” y/o “Me hace relajarme”. Las ideas de “salvación” y “relajación” están estrechamente relacionadas: primero, la cultura textil salvó económicamente la vida de las ex refugiadas. Literalmente fue una salvación que mejoró la condición de vida; los ingresos estables menguaron la preocupación por el futuro y encendieron el ánimo entre ellas para no volver a la época de miseria.

Segundo, que se vincula al primero, la cultura textil también jugó un papel de salvación emocional. Desde que les llegó la oportunidad de aplicar sus conocimientos sobre su cultura textil para sostener sus vidas, las emociones y los sentimientos —el sufrimiento, la ansiedad, el miedo al futuro y la desesperación—, creados por las experiencias en las masacres, las huidas y las vidas de traslado, se transformaron poco a poco en alivio, tranquilidad, alegría y seguridad en ellas mismas. Estos sentimientos y emociones evocaron en ellas la sensación de estar relajadas tras haber estado tensas por dichas experiencias.

Tercero, de la misma manera que el volver a portar su *ropa*, tejer les ayudó a recuperar el yo pretérito. Es decir, hubo una restauración de la brecha entre el yo de su pueblo natal y el extranjero. En este sentido, el tejer les impulsó a recuperarse a sí mismas; así pues, el cuerpo alude a la condición relajada

al percibir aquella época apacible, que les permitía tejer bajo el cobijo de sus madres, de su pueblo natal. En estos sentidos, el tejer jugó un papel de terapia entre las ex refugiadas.

Como he mencionado en este apartado, al volver a percibir la cultura textil, reconfiguraron las ideas que tenían sobre esta. Descubrieron qué es la cultura textil de manera perceptiva para cada una y se crearon una nueva idea a través de esta percepción que las revinculó con firmeza con su cultura textil. Lamentablemente, este descubrimiento no hubiera ocurrido sin haber experimentado los momentos horrorosos, incluida la huida de Guatemala. Aunque el hecho perpetrado no debió ocurrir a partir de este se germinó la energía para recuperar la cultura textil y reconstruir la relación entre ellas y dicha cultura.

Reflexiones finales

Como he tenido oportunidad de demostrar, las experiencias derivadas de la Guerra Civil reconfiguraron la relación entre las ex refugiadas y su cultura textil. Las relaciones que no se habían hecho conscientes se hicieron patentes. Después de que algo que formaba parte del cuerpo se perdió y se sintieron diferentes, intentaron averiguar el porqué del surgimiento de esas percepciones y qué significaban mediante la evocación de recuerdos de los tejidos. Este fue el primer paso en sus vidas para comprender la relación que habían construido con su cultura textil. Cuando la descubrieron —cuando la entendieron—, los saberes sobre esa relación las conmovieron. En otras palabras, dichos saberes produjeron el anhelo de recuperar la cultura textil en sus cuerpos. Cuando los anhelos se hicieron realidad, no fueron solo un sentimiento pasajero de satisfacción, sino que se convirtieron en la energía para restablecer y continuar la cultura textil en sus vidas. Es en ese proceso de conversión, las percepciones jugaron papeles primordiales para avanzar hacia un futuro deseable para las ex refugiadas. Es decir, el momento de ponerse la *ropa* o de tejer en un lomo evocó recuerdos sensoriales y emocionales y reconstruyó, vívidamente, el cuerpo del pasado en el cuerpo del presente. Por ejemplo, María —mencionada anteriormente—, al recordar la felicidad de aquel mo-

mento en que volvió a portar su ropa, en realidad la estaba tocando. Estaba re-sintiendo su cuerpo a través de ella. A través de experimentar ese cuerpo, se dieron cuenta con/en cuál cuerpo querían vivir.

Cuando percibieron el peso del familiar huipil, la tirantez de la faja y la limitación de su zancada por el corte, sintieron el ritmo del tejido, el tacto de los hilos y vieron los diseños producidos a través de su cuerpo, recordaron cómo eran sus vidas antes de la Guerra Civil, cómo aprendieron su cultura textil. El pasado se encarna en el cuerpo presente y ahí se puede sentir la lejana comunidad natal. El percibir (saber somáticamente) otra vez su cultura textil les ayudó a recuperarla y fortalecerla para no volver a perderla. Al mismo tiempo, el poder percibir permitió a las ex refugiadas no sentir la soledad física y emocional en un terreno extranjero, sino sentir el respaldo que las preparó en miras hacia el futuro incierto. El sentido de identidad no estaba solo en el recuerdo abstracto, sino en la acción misma de tejer, de vestir, de hacer presente lo que parecía perdido. Así, las mujeres encontraron no solo una forma de sanar, sino una forma de resistir a la asimilación, al olvido y a la pérdida. La cultura textil no solo preservaba el pasado, sino que lo renovaba, lo transformaba y lo fortalecía en el presente, permitiéndoles enfrentar los retos del futuro con una identidad cultural inquebrantable. Es así que, cuando le pregunté a Gabriela qué sentía al vestir el traje o tejer con el telar de cintura, respondió con firmeza: “Mi cuerpo es guatemalteco” (2022). Esta afirmación revela cómo la cultura textil no solo preserva, sino que continuamente re-construye la identidad cultural, incluso lejos del lugar de origen.

Como se ha observado en el presente trabajo, en el proceso de perder, recuperar y restablecer la cultura textil, las percepciones y las representaciones sociales se entretejen complejamente. Al sentir dicha cultura, percibirla y cristalizar las ideas sobre ella, se modificó y reconfiguró la relación personal con esa cultura. En fin, podemos decir que las representaciones sociales, configuradas a partir de las percepciones, ayudaron a estrechar de nuevo los lazos entre las ex refugiadas y la cultura textil, y sembraron la semilla para que dicha cultura siga hacia el futuro.

Referencias

- Alfaro Andonie, Hugo Fauzi, 2023. *Bajo el cobijo del laurel: Experiencias del refugio guatemalteco en México (1980-1998)*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carvajal Correa, Marco Antonio J. L., 2012. “Refugio guatemalteco; asentamiento definitivo y desarrollo comunitario en Campeche”. *Diario de Campo* 9: 64-68, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3289>. Consultado el 20 de diciembre de 2021.
- Comisión para el Esclarecimiento Histórico [CEH], 1999. *Guatemala, memoria del silencio (Tomo III)*. Guatemala: Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
- Entwistle, Joanne, 2002. *El cuerpo y la moda: una visión sociológica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Flores Palacios, Fátima, 2010. “Psicologías latinas”. En Wolfgang Wagner et al. (eds.), *El discurso de lo cotidiano y el sentido común: La Teoría de las Representaciones Sociales*. Madrid: Anthropos. XIX-XXXV.
- INEGI, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2020. Censo de Población y Vivienda 2020. México. <https://www.inegi.org.mx/app/cpv/2020/resultadosrapidos/default.html?texto=champt%C3%B3n%20campeche>. Consultado el 28 de noviembre de 2021.
- Ingold, Tom, 2000. *The perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and. skill*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Kauffer, Edith F. 1999. “Panorama de la integración de los refugiados guatemaltecos en Campeche: decisión a futuro y transformaciones organizativas”. *Acta Universitaria* 9 (1): 34-50.
- Le Breton, David, 2006. “La conjugaison des sens: Essai”. *Anthropologie et Sociétés* 30 (3): 19-28.
- Martínez Manzanero, Betsabe Adriana, 2012. “La construcción de la memoria y los significados del refugio guatemalteco en Maya Tecún, Champotón, Campeche”. *Diario de Campo* 9: 60-63. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/3288>. Consultado el 20 de diciembre de 2021.

Moscovici, Serge, 1990. "Social Psychology and Developmental Psychology: Extending the Conversation". En Gerard Duveen y Barbara Lloyd (eds.), *Social Representations and the Development of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press. 164-185.

_____, 2001. *Social Representations*. Explorations in Social Psychology. Gerard Duveen (ed.). Nueva York: New York University Press.

Palma Muñoz, José Manuel, 2017. "Emoción, percepción y acción. Emoción como exploración del entorno". Tesis de doctorado en Filosofía, Granada, Universidad de Granada.

Pink, Sarah, 2015. *Doing Sensory Ethnography*. Los Angeles, Londres, Nueva Delhi, Singapore y Washington DC: Sage.

Ruiz Lagier, Verónica, 2013. *Ser mexicano en Chiapas: Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sabido Ramos, Olga, 2019. "Introducción: el sentido de los sentidos del cuerpo". En Olga Sabido Ramos (coord.). *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México. 17-44.

_____, 2020. "Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales. Introducción". *Digitum*, 25: 1-10. DOI: 10.7238/d.v0i25.3236

_____, 2021. "El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas". En Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords.). *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 243-276.

Sammut, Gordon, Eleni Andreouli, George Gaskell y Jaan Valsiner, 2015. "Social Representations: a Revolutionary Paradigm?". En Gordon Sammut et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press. 3-11.

Sichar, Gonzalo, 2000. *Masacres en Guatemala: Los gritos de un pueblo entero*, Guatemala: Grupo de Apoyo Mutuo.

Vannini, Phillip, Dennis Waskul y Simon Gottschalk, 2012. *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*. Nueva York y Londres: Routledge.

Wagoner, Brady, 2015. “Collective Remembering as a Process of Social Representation”. En Gordon Sammut et al. (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press. 143-162.

Entrevistas referenciadas

Andrés (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Fátima (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Gabriel (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Gabriela (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Julio (2023). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, febrero.

María (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Mariela (2023). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, julio.

Silvia (2022). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, enero.

Susana (2023). Entrevista realizada por la autora. Los Laureles, diciembre.





02.

Cosmopolitismo ancestral mediterráneo: la trashuman- cia cultural hispano-magrebí hacia México

Ancestral mediterranean cosmopolitism: the hispanic-maghrebi
cultural transhumance towards Mexico

María Reyna Carretero Rangel
Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias, UNAM

recepción: 27 de agosto de 2024
aceptación: 24 de febrero de 2025

Resumen

El artículo presenta una aproximación conceptual a una propuesta de fundamentación historiográfica denominada “Cosmopolitismo ancestral”, que contiene el concepto de “trashumancia cultural”, con el fin de configurar nuestra herencia cultural transcontinental que involucra el mestizaje surgido de la confluencia entre las culturas fenicia, árabe, griega, latina, lusitana, ibérica, líbica y magrebí en el Mediterráneo; para alcanzar así uno de sus objetivos particulares: reflexionar en contra de la discriminación racial, la xenofobia y la aporofobia en ascenso en el contexto trashumante del siglo XXI. El conjunto conceptual que integra el cosmopolitismo ancestral se complementa con las ideas de “historias conectadas” e “hibridación” de Sanjay Subrahmanyam, junto con las de “creolización” y “huella” de Édouard Glissant; las cuales abren la posibilidad de profundizar en la identidad latino-hispano-magrebí en México y América Latina, y con ello, afirmar el reconocimiento de las culturas que han sido negadas y escondidas, para alcanzar así el “reencuentro planetario de culturas”, evocado por Glissant.

Palabras clave: Cosmopolitismo ancestral, trashumancia cultural, historias conectadas, mar Mediterráneo, cultura hispano-magrebí

Abstract

The article presents a conceptual approach to a proposed historiographical foundation category, called “ancestral cosmopolitanism”, which in turn implies the concept of “cultural transhumance”. The aim is to configure our transcontinental cultural heritage, involving the confluence of Phoenician, Arab, Greek, Latin, Lusitanian, Iberian, Libyan and Maghrebi cultures. One of its specific objectives is to encourage critical reflection on the increasing racial discrimination, xenophobia and aporophobia in the 21st century transhumant context. The conceptual set that integrates ancestral cosmopolitanism includes the ideas of “connected histories” and “hybridization” by Sanjay Subrahmanyam, alongside the concepts of “creolization” and “prints” by Édouard Glissant. Such configurations open the possibility of delving deeper into our Latin, Hispanic and Maghribi identity in Mexico and Latin America, thereby affirming the recognition of denied and hidden elements in order to achieve the “planetary reunion of cultures” advocated by Glissant.

Keywords: ancestral cosmopolitanism, cultural transhumance, connected histories, Mediterranean Sea, hispanic-maghrebi culture

I 5, 25-29

Hispania y la Mauretania

Sumaria descripción de esta última

Se ha dicho que el Atlántico es el Océano que por Occidente delimita los continentes y para los que desde aquí se dirigen al Mar Nuestro Hispania a la izquierda y Mauretania a la derecha, constituyendo aquélla las primeras tierras de Europa y ésta las de África: el final de la costa africana es el río Mulucha y su cabeza y principio el promontorio que los griegos llaman “Ampelusia” y los africanos de otra manera, pero con una palabra que significa lo mismo. En el promontorio hay una cueva consagrada a Hércules y más allá de la cueva está la ciudad de Tingé, antiquísima y, según dicen, fundada por Anteo.

(Pomponio Mela *apud* Schulten, 1987: 103)

Introducción

El mundo contemporáneo se caracteriza por la creciente transición de un modo de vida sedentario a uno de desplazamiento forzado y de movilidad intensa en sus diversas modalidades: diáspora, éxodo, migración y tránsito, provocadas por el despojo y la pobreza inducida, la violencia y las guerras hegemónicas, civiles, étnicas, religiosas; así como por la reconfiguración de las estructuras económicas y las instituciones laborales que han llevado al despido continuo de miles de personas que se ven en la necesidad de cruzar las fronteras regionales y nacionales en condiciones de miseria y riesgo extremo.

Un cúmulo de obras que toman el pulso social contemporáneo se identifica con el diagnóstico que el pensador libanés Amin Maalouf ha sintetizado en una frase corta: “El naufragio de las civilizaciones” (2019). ¿De qué des-

fondamiento social se trata? Precisamente de las estructuras derivadas de los discursos hegemónicos y modelos socioeconómicos dominantes que han sustentado la lectura civilizatoria hasta nuestros días, y que Peter Sloterdijk considera como la imposición de la “ideología oficial de la cultura superior”.

[A través de este tipo de paradigma,] se repite en cada caso particular la eliminación de la pre-historia, como si cada nuevo individuo fuera un lamentable salvaje al que hay que hacer madurar tan inmediatamente como sea posible para que participe en la vía de los Estados. Pero en cuanto superamos esta anulación de la prehistoria queda a la vista una panorámica sobre la constitución milenaria de la humanidad (Sloterdijk, 2008: 24).

Lo que se ha vuelto evidente es que dicha lectura de la historia social y humana se acompaña del debilitamiento y decadencia de las estructuras, instituciones y discursos formalizados que le dieron sustento; y en el blanqueo o negación de culturas y formas de vivir que parecen lejanas en el tiempo. Como lo enuncia Maalouf, con respecto de su propia vida: “Nací sano en el seno de una civilización moribunda, y en toda mi existencia, he tenido el sentimiento de sobrevivir, sin mérito ni culpabilidad, mientras a mi alrededor, tantas cosas caen en ruinas [...] Tal ha sido mi triste privilegio, desde el primer suspiro. Pero, sin duda, también es una característica de nuestra época si uno la compara con las precedentes” (Maalouf, 2019: 11).

Ante este horizonte donde las culturas e identidades han pasado de lo estable a lo inestable, ¿cómo dar cuenta de este deslizamiento que invierte continuamente lo exterior con el interior y desdibuja hasta los mismos criterios de identidad que hacen posible reconocer las realidades humanas y sociales, sus lugares de asentamiento y las temporalidades de sus dinámicas? Como señala el filósofo francés Michel Serres, el tránsito del intercambio es difícil de cartografiar: “¿Cómo vamos de lo semejante a lo diferente o de lo diferente a lo semejante? [...] ¿Cómo cartografiar esos mares desconocidos que alejan y acercan las tierras habitadas y cuya representación no figura en mapa alguno?” (Serres, 1995: 30). Sobre todo, porque no se trata del tránsito por el tránsito mismo, sino de pensarlo bajo las duras pruebas que

impone la ordalía civilizatoria y cultural, así como de las mezclas culturales contemporáneas caminando por las calles del mundo que “atropellan nuestros puntos de referencia” como señala Gruzinski:

Hoy en día podemos pasar en pocas horas de las mezclas de Moscú, donde los anuncios de Calvin Klein escoltan a la estatua de Lenin, a las de México, donde las indígenas de las calles deambulan entre las torres de Reforma, y a las de Tourcoing, donde, en el barrio de mi infancia, una población francomagrebí se adapta a los vestigios de las viviendas obreras y a la cáscara arrogante e incongruente de una escuela de arte contemporáneo. Estas vecindades y estas presencias que nos sorprenden por todas partes, y que a algunos nos incomodan, atropellan nuestros puntos de referencia. ¿Un mundo moderno, homogéneo y coherente habría cedido súbitamente el paso a un universo posmoderno, fragmentado, heterogéneo e imprevisible? (Gruzinski, 2000: 43).

Esta propuesta conceptual parte de una perspectiva multidisciplinaria, así como de criterios de conocimiento y comprensión alternativos y diversos sobre la potencialidad que ofrecen las relaciones entre sociedad, cultura y ética, a través de la recuperación de los principios éticos que sustentan distintas matrices culturales, en el horizonte de un mundo contemporáneo trashumante —entendido, de acuerdo a su etimología *trans-humus*, como el cruce de tierras— y transcivilizatorio. Su fin principal es ensayar estudios y reflexiones multidisciplinarios y explorar propuestas éticas que propongan el reconocimiento de lo aparentemente “otro” y su inclusión plena en la vida colectiva.

Actualmente se ha puesto en el foco de atención la urgencia de abordar las múltiples implicaciones derivadas de la evidente diversidad cultural y social que conforma a las sociedades. Esta multiplicidad cultural ha producido un caudal de conocimientos sobre una importante cantidad de problemáticas que operan en distintas escalas y contextos. Del mismo modo, se ha acumulado un abundante archivo histórico sobre distintas culturas y civilizaciones, manifestando su influencia determinante en el desarrollo multicultural de varios países de América Latina, particularmente de México. Sin embargo, este no ha sido el caso con respecto a la región del Mediterráneo antiguo (fenicios, cartagineses) y en particular del norte de África, el llamado Magreb —que

significa el poniente extremo—, cuyos habitantes originarios (los líbicos, conocidos más comúnmente como bereberes) no han sido estudiados suficientemente en su calidad de confluente de las culturas predominantes como la hispana y latina. La cultura magrebí ha sufrido una dilución confusa, debido principalmente a que su estudio ha sido subsumido en la categoría de los llamados “países árabes” o “musulmanes”, identificados de manera generalizada con la región del Medio Oriente, ignorando su ubicación mediterránea y su impronta en la construcción de Al-Ándalus, esa tierra en la península ibérica que dio las primeras luces en la ciencia, donde se recuperaron textos antiguos, entre ellos, textos griegos que fundaron el pensamiento helénico y europeo.

Esta descontextualización no solo ha provocado una alteración de carácter epistémico y cognoscitivo, sino que, además de ser ajena a los parámetros mentales y semánticos que operan en la región, ha tenido el efecto de borrar los rastros del Magreb en aquellas culturas con las que ha compartido sus relaciones sociales, económicas y políticas, como es el caso de la ibérica y latinoamericana.

El énfasis de la perspectiva del cosmopolitismo ancestral que propongo aquí está puesto en la exploración de criterios gnoseológicos y semánticos propios de estas matrices culturales soterradas, para probar su capacidad para coadyuvar, entre otros métodos, a disolver o dismantelar las fronteras raciales o étnicas, e incluso las limitaciones disciplinarias, idiomáticas y políticas. Sobresale en la actualidad el método “global”, que se ha caracterizado de la siguiente manera:

La adopción de perspectivas múltiples que relativizan la mirada occidental del mundo. Probablemente uno de los libros fundadores del método global sea, como lo señala Sanjay Subrahmanyam, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, de Fernand Braudel en 1949. En ese estudio Braudel brindaba una visión global de la cuenca del Mediterráneo en el siglo XVI, gracias a la utilización de documentos ignorados o apenas mencionados, que se hallaban desperdigados en los numerosos archivos de los países del Mediterráneo [...]. A partir de 1990, el término globalización, utilizado hasta entonces con cierta prudencia, invadió la producción historiográfica y sociológica (Bernand, 2018: 4).

El método global como corriente interdisciplinaria y transversal en la historiografía reciente se ha desarrollado para observar la conexión y circulación cultural, utilizando dispositivos teóricos emergentes, como el concepto de “historia conectada” del historiador hindú Sanjay Subrahmanyam, una herramienta estratégica y alternativa a las historias comparadas entre países:

En realidad, la idea de “historias conectadas” surgió como respuesta al trabajo del especialista en el sureste de Asia Víctor Lieberman, a quien se le ocurrió un amplio proyecto de historia comparada, sugiriendo que Burma, Laos, o Tailandia eran muy parecidos a Francia o España desde una cierta perspectiva político-institucional [...]. Respondí a su propuesta [...] sugiriendo que la historia comparativa habitual no era necesariamente la forma más fructífera de proceder para entender los inicios del mundo moderno. Entonces mi propuesta fue observar algunos de los fenómenos que conectan historias a través de los límites habituales del pensamiento, que nos empujan a constituir los objetos comparados de formas superficiales [...]. Es solo una manera de insistir que se puede hacer algo mejor con el contexto de la historia de Portugal que, digamos, comparar Reino Unido con Portugal, y mirar este último en el espejo del primero, como el caso de un régimen burgués fracasado, o de una industrialización tardía o en desarrollo capitalista¹ (Subrahmanyam, 2022: 250).

Con la aproximación conceptual de “historia conectada”, se posibilita el abordaje de, por ejemplo, la historia de Al-Ándalus, como mediterráneo (tierra intermedia) y *silsila* (lazo) en la Península Ibérica, la cual nos une a ese lugar intuido, a esa esperanza del pasado. La madurez política magrebí permitió su diseminación en la Hispania diversa, siguiendo los pasos de sus ancestros fenicios, ibéricos, romanos, visigodos, bizantinos, a quienes le sucedieron los árabes musulmanes. Las historias conectadas se proponen:

Restituir a los objetos históricos la pluralidad de los contextos y los laxos trans-estáticos o inter-imperiales que los constituyen. ¿Cómo hacer, por ejemplo, una historia de la América Latina separando los universos portugueses y el español? El procedimiento es global en el sentido que propone emanciparse de los recortes dictados por las fronteras estáti-

¹ La traducción del inglés es mía.

cas para incluir las relaciones, pasajes, influencias, transferencias, relacionados y continuamente ignorados o minimizados durante mucho tiempo² (Minard 2013, 26-27).

Un segundo concepto de Sanjay Subrahmanyam es la “hibridación”, a partir del cual rechaza las barreras erigidas por la retórica de la alteridad, que acen-túan las diferencias para concluir en la inconmensurabilidad o la incompati-bilidad de las culturas, supuestamente impermeables al mestizaje. La hibrida-ción nos permite observar cómo se han analizado los mestizajes de México a principios del siglo XVII, y sobre los cuales Serge Gruzinski demuestra “que no se trataba de los ‘vínculos pasivos’ de la dominación europea, sino de actores de pleno derecho de lo que llama los ‘mundos mestizos’ del imperio español” (*apud* Minard, 2013, 30).

Cosmopolitismo ancestral

La especificidad del “cosmopolitismo ancestral” radica en ampliar el abanico temporal para abordar las culturas fundadoras de lo que hoy se reconoce como culturas latino-hispanas. En el intento de responder a semejante reto, proponemos realizar una aproximación a la fundamentación historiográfica de la trashumancia cultural que nos conforma como una cultura compartida entre las culturas mediterráneas hispano-magrebíes y latinoamericanas, con el fin de reconocer y apropiarnos de la herencia cultural transcontinental que involucra principalmente el mestizaje surgido de la confluencia entre las culturas fenicia, árabe, griega, latina, ibérica, líbica y magrebí en el Mediterráneo. Esto también pone en el foco la necesidad de resignificación del concepto inaprensible de “identidad”, en el contexto de trashumancia, que solo se logra cuando se alcanza la posesión del territorio.

Asimismo, el sufrimiento del exilio no pesa en estos casos, ni se afina el gusto de la errancia. El vínculo con la tierra es demasiado inmediato, o rapaz, como para que venga junto con la preocupación de la identidad (esta reivindicación o este conocimiento de un linaje

² La traducción del francés es mía.

inscrito en un territorio). La identidad será ganada cuando las comunidades hayan intentado, a través del mito o de la palabra revelada, legitimar su derecho a esta posesión de un territorio (Glissant, 2017: 47).

El conjunto conceptual que integra el “cosmopolitismo ancestral” está conformado por los conceptos de “trashumancia cultural”, “historias conectadas”, “creolización” y “huella”; los cuales abren la posibilidad de profundizar en nuestra identidad latino-hispana en México y América Latina, y con ello alcanzar la afirmación y el reconocimiento de las culturas que han sido negadas y soterradas, para alcanzar así el “reencuentro planetario de culturas” evocado por Édouard Glissant:

En el reencuentro planetario de culturas, que vivimos como un caos [...] tengamos la fuerza imaginaria y utópica para concebir que este caos no es el caos apocalíptico del fin del mundo. El caos es bello cuando se conciben todos los elementos como igualmente necesarios. En el reencuentro de las culturas del mundo, es necesario tener la fuerza imaginaria para concebir todas las culturas ejerciendo al unísono una acción de unidad y de diversidad liberadoras (Glissant, 2020: 71).

El concepto de cosmopolitismo usualmente se aborda con base en la acepción griega proveniente de Diógenes de Sinope, referido a la noción de conciudadanía mundial y apertura al extranjero (Appiah, 2008: 14-18). El concepto de cosmopolitismo ancestral que aquí propongo se trata más de una “relación”, de acuerdo con el concepto de Édouard Glissant: “La Relación no se hace de extranjerías, sino de conocimiento compartido” (2017: 42). Se trata de una navegación de la cultura y conocimiento que teje una relación, esto es, una “trashumancia cultural”. Esta conceptualización “refleja con precisión la experiencia de salida, cruce, búsqueda y retorno de una tierra a otra (Carretero, 2012: 11-12).

En el mismo sentido, Glissant llamó a esta condición trashumante “nomadismo circular”, el cual “vira a medida que las partes del territorio se van agotando; su función es garantizar a través de esta circularidad la sobrevivencia de un grupo” (2017: 46). Asimismo, el concepto de trashumancia privilegia

el sentido de su etimología latina *trans-humus*, cruce de tierras, que nos permite ampliar el significado para denotar con precisión el cruce de territorios de distinto espectro: físicos, lingüísticos, psicológicos, y en este caso, de continentes.³ Como señala Serge Gruzinski:

La exhumación de estas “conexiones” históricas [que] nos ha hecho cruzar las huellas de Sanjay Subrahmanyam, cuando propone preferir a una historia comparada, aproximativa, redundante y aderezada *a priori*, la búsqueda y esclarecimiento de las ‘historias conectadas’. Lo que implica a la vez que las historias sean múltiples —plurales y minúsculas no tienen aquí nada de anodino— y que sean ligadas entre ellas o, aún más, que puedan comunicar de la una a la otra (Gruzinski, 2001:87).⁴

El cosmopolitismo ancestral como trashumancia cultural se refiere entonces a esta búsqueda y encuentro de sentido, de pertenencia a un mundo expandido hacia el pasado y simultáneamente hacia el futuro, que nos posibilita pensar sobre lo cercano, sobre el espacio vivido y vivenciado, enfocando en particular a la persona en diferentes escalas: “Ante realidades que deben ser captadas en múltiples escalas, el historiador debería transformarse en una especie de electricista capaz de reestablecer las conexiones continentales e intercontinentales que las historiografías nacionales han intentado durante mucho tiempo desconectar u ocultar, impermeabilizando sus fronteras” (Gruzinski, 2001: 87).

La cuestión se debate entre poner en concurso diversos alcances teóricos o ponerlos al servicio de tomar el reto que haga posible describir la dislocación y el desgarró emocional de aquellos que huyen de los escuadrones de la muerte, cuyas diferentes máscaras y recursos despojan a familias, hombres y mujeres, niños y viejos, y los empujan a encontrarse con otros tantos en su travesía hacia una anhelada vida con libertad y sustento. Sus torrentes

³ Ver la serie de obras de Reyna Carretero Rangel sobre la trashumancia desarrollada como la línea de investigación: “Cartografía de la hospitalidad-trashumancia”, a saber: *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar* (2009); *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa* (2012); *Atlas místico de la hospitalidad-trashumancia* (2013); *Ultraestructura trashumante. Una gramática de la hospitalidad* (2016); *Dolce convivio. Composibles del trashumante urbis* (2021), y *Poética transcontinental. Al-Maghrib y México* (2024).

⁴ La traducción del francés es mía.

que manan por doquier han conformado la “historia del éxodo global”, más que la historia global, cuya complejidad sobrepasa la mirada parcelada de cualquier teoría, como lo demuestra la interdisciplinariedad entre la historiografía y la antropología, de la mano de autores como el antropólogo James Clifford, quien, como nos dice Carmen Bernand:

Presenta una serie de estudios etnográficos novedosos enfocados en los desplazamientos y no en las raíces [...]. Clifford cita un ejemplo significativo [...] La demanda de reconocimiento de identidad tribal presentada en las últimas décadas del siglo XX por los indios Mashpee de Cape Cod (Massachusetts) fue desestimada por el tribunal, que invocó la dispersión geográfica del grupo y la falta de continuidad espacial desde la época colonial, una concepción estrecha de la identidad que no tiene nada que ver con las realidades históricas (2018: 6).

El desplazamiento cultural demanda retraerse a los mismos fundamentos de la aprehensión cognoscitiva y colocarlos, precisamente, en el marco de una epistemología factible de observar esta historia de trashumancia cultural devenida en cosmopolitismo ancestral, con la mirada puesta en atender la vida contemporánea como una realidad en tránsito espacial y de principios éticos. Lo anterior implica el reto fundamental de acercarse a esos fenómenos representados estadísticamente: recuperar a sus personas como el continente soterrado en los intersticios transcivilizatorios, “hacerlas emerger de la Atlántida donde han estado olvidadas” (2002: 111), como señala Roberta de Monticelli. Asimismo, demanda una historiografía como epistemología de la trashumancia en sus diversas dimensiones: como exilio, éxodo, diáspora, tránsito, pero también como odisea derivada de una ensoñación íntima y colectiva que llena a las personas de expectativas y las impulsa a realizar ese *trans-humus*, el cruce de tierras, desde la tierra que les vio nacer hacia aquella a la que anhelan llegar y permanecer.

El estudio de las interacciones múltiples y de las escalas diversas. Una articulación multifocal, entre los niveles macro, micro y meso. No se trata del descenso a otra escala, sino de hacer un paso al lado (*moving laterally*), para mirar de otro modo, y mirar las conexiones más o menos enmascaradas o desapercibida. [...] Esta me-

todología es particularmente pertinente, por ejemplo, en los estudios migratorios (centrado ya sea en el país de partida o el país de llegada), en tanto, por el contrario, los movimientos migratorios, por definición transnacionales, no pueden comprenderse más que a una escala global, examinando todas las conexiones que los originan, a través de las circulaciones múltiples, humanas y financieras, entre las zonas de partida y de llegada (Minard, 2013: 27).

Poética de la relación y creolización

La anterior conceptualización se complementa con la propuesta de la “Poética de la relación” y de la “creolización” del antropólogo Édouard Glissant, donde sobresale el concepto de “huella”:

Sabemos que es la huella lo que a todos nos coloca, vengamos de donde vengamos, en Relación [...] la huella la vivimos algunos de nosotros, allá, tan lejos, tan cerca, aquí-allá, en la cara oculta de la tierra, como uno de los lugares de supervivencia. Por ejemplo, los descendientes de los africanos a quienes deportaron, esclavos, a ese sitio que no tardaron en llamar el Nuevo Mundo, no tuvieron, las más veces, sino esto a lo que recurrir (Glissant, 2006: 22).

Las nociones de huella y creolización, como “pensamiento compartido”, se oponen a la noción de “identidad”, ya sea nacionalista, racial, lingüística o de otro tipo: “La idea de identidad como raíz única da la medida en cuyo nombre algunas comunidades esclavizaron a otras” (Glissant, 2010: 41). En su lugar, Glissant propone la noción de una identidad-relación, de una identidad-rizoma, evocando el concepto de Gilles Deleuze: “Debemos intentar definir otro tipo de identidad, no el del enraizamiento seccionado, sino el de una relación que se teje como una red” (41).

Una de las políticas que pueden seguirse para vencer al tiempo es luchar contra el mono-algo, el mono-legalismo, la mono-concepción del estado-nación, el concepto de raza, etc. Y si luchamos por la multiplicidad y nuestra lucha resulta exitosa en esta vida, entonces también lo será en otras vidas después de nosotros. Este concepto de

multiplicidad no se opone al concepto de unidad. Pienso incluso que, mientras más se considera la multiplicidad, más es posible alcanzar la unidad (42).

Este concepto también apela a la continua traducción y mixtura de las lenguas, a través del “arte del cruzamiento de los mestizajes aspirando a la totalidad-mundo, arte del vértigo y de la saludable errancia” (45). El concepto de creolización de Édouard Glissant:

Revela una fábrica de producción de lenguajes, en la cual las lenguas se pierden en la abundancia, pero también se multiplican y se singularizan. En el corazón de la lengua, en su resonancia, en sus mil pliegues se juega desde ya toda (im)posibilidad de revuelta de la singularidad, una singularidad más allá de todo cálculo, una singularidad que hiere de muerte al Uno, o, como dirá Glissant, a la identidad-raíz-única (Rebón *apud* Glissant, 2017: 19)

Al unir los conceptos de “historias conectadas” del historiador hindú Sanjay Subrahmanyam con los de “relación”, “creolización” y “huella” se conforma, un discurso historiográfico que, como señala Michel de Certeau, “‘comprende’ a su otro —la crónica, el archivo, el movimiento—” (2010: 110), donde el ‘acontecimiento’ es el medio por el que se pasa del desorden al orden, permitiendo una inteligibilidad. En este caso, aquella que convoca al reconocimiento de nuestro legado hispano-magrebí.

Trashumancia cultural hispano-magrebí hacia México:

Las conexiones hispanoamericanas, como “primera mundialización moderna (entre el siglo XV y primera mitad del XVIII)” (Bernand, 2018: 4), han sido estudiadas por Gruzinski a través de un proceso que llamó “aculturación”, surgido después de la Conquista, así como la imposición de la “occidentalización” a los pueblos indígenas y la trata de personas atlántica, en particular de África subsahariana hacia América. Esta mundialización provino de la península ibérica, en tanto que, a través de la colonización española de América y la portuguesa en África y Asia, se “conectaron” por primera vez las “cuatro

partes del mundo” (Gruzinski, 2020). En este sentido, es muy importante mencionar que la occidentalización, usualmente referida a la transferencia civilizatoria europea, se realiza a través de una cruel evangelización del cristianismo, que devino *a posteriori* en una “colonización del imaginario” (Bernand, 2018: 5).

Las historias conectadas, la occidentalización y el capitalismo no pueden entenderse sin la referencia obligada a la trata negrera del Atlántico. Esclavos existieron desde tiempos remotos en todas las sociedades antiguas, y se encuentran también en América prehispánica como parte de los productos que circulaban por las sendas de los mercaderes. Pero la amplitud de la trata negrera entre África, Medio Oriente, Europa y América le confiere un lugar central en la mundialización moderna. Doce millones de personas, originarias de África, fueron deportadas a América durante trescientos años (13).

Sin embargo, ha permanecido latente un imaginario alterno, aquel que surge poco a poco en medio de la hibridación contemporánea, sobreviviendo imágenes sacralizadas como la de Quetzalcóatl, que confluyen en la inmensa mezcla cultural transportada a través del Atlántico.

[Gruzinski ha] propuesto una explicación “conectada” y “global” de la homogeneización ideológica operada en Mesoamérica por la figura sacralizada de Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada. Esta se impone entre los diferentes pueblos y reinos de Mesoamérica, después de la caída de Teotihuacán, primera gran ciudad “conectada” de América [...]. Si cada emanación de Quetzalcóatl recibió un nombre específico en cada región, su modelo iconográfico y su culto “unificaron” sociedades y espacios diferentes (9).

La visualización y reconocimiento de estas culturas obscurecidas, tanto las mediterráneas como las prehispánicas, constituyen el núcleo del cosmopolitismo ancestral. Los conquistadores, sin que fueran conscientes, transmitieron a través de su lengua, objetos e ideas, el caudal del cosmopolitismo ancestral fraguado milenios antes de la era cristiana. Inmensidad, sin embargo, reducida a la imposición de una sola lengua, una sola religión y una cultura cercenada de su virtud predominante: el mestizaje fraguado en el Mediterráneo, cultivado desde la navegación fenicia, cuya cultura contenía en sí misma el

esplendor de las culturas semíticas surgidas en el Medio Oriente, a orillas del Tigris y Éufrates: sumeria, acadia, amorrea, babilónica; entre muchas otras, cuyas huellas aún permanecen escondidas, unidas a la cultura griega, etrusca y en particular las hispanas, de las cuales hasta hoy sobreviven el catalán, gallego, valenciano, euskera, aranés, incluyendo el rumano que aún no es oficial.

Los fenicios originarios del “Levante”, ese polo geográfico opuesto al Maghrib, “extremo poniente”, unidos por los navegantes originarios de la orilla costera llamada “la Fenicia”, marinos y hábiles comerciantes quienes, surcando el Mediterráneo de lado a lado, llegaron hasta el sur de España y África del Norte, llevando su lengua, enlazada a la lengua púnica de sus herederos, los cartagineses; mezcladas con la lengua nativa líbica, devenida posteriormente en tamazigh (beréber), a la que se agregan las huellas de la invasión de Constantipola y Roma (latín), y más tarde el árabe, tras la conquista del imperio musulmán, y su derivación local plasmada en los dialectos árabes: dariya y hassania (Carretero, 2024: 11).

Por eso, frente a los términos de globalización y mundialización, que sobre todo definen los procesos económicos e históricos a gran escala, es la trashumancia cultural la que nos permite explorar nuestro legado mediterráneo y esclarecer nuestra identidad latina-hispánica, que incluye el fuerte y determinante componente magrebí.

[Herencia de la] *terre au milieu des terres*, en latín *mediterraneus*, expresión que aparece en el siglo VII (*mare medi terra* según Isidore de Séville), y que nos convierte a la distancia, también en residentes íntimos del *mediterraneum*, “el interior de las tierras”, remitiéndonos invariablemente a la implicación del mar, “el mar de en medio” o “el mar intermediario”, bautizado así por los árabes: Al Bahr al Abyad al-Mutawassit, “el mar blanco del medio” (Calvet, 2016: 27-29).

Estos pueblos del mar son los precursores de las “fronteras fluidas”: hablamos de Canaán (capital de Gaza) que incluía Cisjordania y Jérusalem, Biblos, Beirut, Tiro y Sidón (Bonnet *et al.*, 2021: 63), que bosquejan una hoja de ruta para acceder al conocimiento de ese cosmopolitismo ancestral mediterráneo conformado por los pueblos libios, fenicios, etruscos, ibéricos, romanos (la-

tinios), vándalos, visigodos, púnicos, árabes, andaluces, que configuran nuestro profundo mestizaje, enriquecido a través de la travesía trasatlántica con múltiples culturas ancestrales americanas: azteca, maya, zapoteca, mixteca, totonaca, entre muchas otras.

Al-Maghrib y México, unidos en esta memoria olvidada y soterrada, misma que a través de esta poética transcontinental emerge, es el espacio donde el cauce de sus orígenes coloniales hunde sus raíces en el milenario pasado de los marinos cananeos, ancestros de los fenicios y de sus antiguos establecimientos en el sur de España y África del Norte desde hace tres milenios (Carretero, 2024: 10).

Es fascinante imaginar que el alfabeto fenicio, uno de los primeros sistemas de escritura fonéticos de la humanidad, sigue siendo un puente que nos conecta con el legado de los llamados “pueblos del mar”. “Maestros de la mar, utilizadores y difusores del primer alfabeto, más antiguo que el egipcio, los fenicios se instalaron en numerosos puertos del Mediterráneo” (Attali, 2018: 55-57). Reconocidos como navegantes excepcionales, no solo dominaron el comercio marítimo en el Mediterráneo, sino que también desempeñaron un papel crucial en la difusión del alfabeto, facilitando el desarrollo de las lenguas occidentales. El alfabeto fenicio simplificó la escritura mediante un conjunto reducido de caracteres, haciéndola más accesible y eficiente. Esta innovación transformó la comunicación en su tiempo y sentó las bases de los alfabetos griego, latino y hebreo, entre otros.

Del fenicio nacieron los alfabetos hebreo, árabe y arameo, tres sistemas semíticos muy emparentados con el fenicio por tradición cultural; pero también sirvió de base para la creación de alfabetos como el griego y descendientes directos de este, como el copto, el cirílico o el latino [...]. El castellano recoge aún muchas de las palabras importadas por los fenicios o que, siendo de una tradición semítica, derivan directamente de estas. Una de la más destacadas y usadas es la del propio nombre de España, de marcado origen fenicio. Aunque no hay una documentación concreta al respecto y se trata solo de una hipótesis, la teoría más aceptada es que la etimología de la palabra España deriva de “i-spn-ya”, que significaría literalmente “tierra de conejos” (Córdoba de la Cruz, 2019: 197).

La expansión fenicia a lo largo del Mediterráneo no fue un proceso caótico, sino una estrategia de exploración metódica guiada por intereses comerciales y geopolíticos. Sus asentamientos no eran simples puestos de intercambio, sino enclaves ubicados en puntos estratégicos de las rutas marítimas. Desde el este, partieron hacia Chipre y Rodas, continuando por Creta, Libia y Túnez, hasta consolidar su presencia en Cartago, la gran metrópolis fenicia en el norte de África. Desde allí, su influencia se extendió hacia Malta, Sicilia y Cerdeña, y alcanzó la costa argelina, Gibraltar, Cádiz, Lixus (actual Larache) y Mogador (hoy Esauira). Fundada en el siglo IX a. n. e., Cartago no solo se convirtió en el epicentro del comercio fenicio en Occidente, sino que también desarrolló una estructura política propia, con un gobierno oligárquico y una economía basada en la navegación, la agricultura y la manufactura. Su poder se mantuvo durante siglos hasta su destrucción a manos de los romanos en el 146 a. n. e., un evento que marcó un punto de inflexión en la hegemonía del Mediterráneo occidental y la asimilación de su legado en el Imperio Romano (Calvet, 2016: 57).

El impacto de la civilización fenicia en el Magreb no se limitó al ámbito económico o político, también dejó una huella profunda en la cultura y la lengua de la región. La lengua púnica, evolución del fenicio, se convirtió en la principal forma de comunicación en Cartago y sus dominios africanos. A diferencia de otras lenguas semíticas, el púnico se adaptó a las influencias locales y resistió su desaparición tras la caída de Cartago. Su legado no quedó en el pasado, perdura en el substrato lingüístico del magrebí moderno. Durante siglos, se creyó que el magrebí era una simple deformación del árabe clásico, pero estudios recientes han demostrado que, en realidad, es el resultado de un sincretismo entre la lengua de la antigua Cartago y el árabe, que llegó al norte de África en el siglo VII de nuestra era. Palabras como *um* (madre), *ax* (hermano), *kul* (todo) y *ben* (hijo) son vestigios de este substrato púnico aún presentes en los dialectos magrebíes contemporáneos (69).

Este fenómeno lingüístico no es un caso aislado, parte de un proceso más amplio de contacto e interacción entre lenguas, lo que ha dado lugar a una proximidad multilingüística en el Magreb. Históricamente, la región ha sido un espacio de intersección de culturas y lenguas, al igual que América. En

ambas geografías, la diversidad lingüística fue el resultado tanto de la migración y la conquista como de un intercambio continuo que generó nuevas formas de comunicación. Así como en América surgieron lenguas criollas a partir del contacto entre pueblos indígenas, europeos y africanos, en el Magreb la convivencia del púnico, el bereber, el árabe y, más tarde, el francés y el español ha dado lugar a una identidad lingüística única. Este multilingüismo es testimonio de la historia compartida de la región y refleja la capacidad de sus pueblos para adaptarse, resistir y evolucionar a lo largo de los siglos.

Las lenguas no desaparecen por completo; se transforman, evolucionan y dejan rastros indelebles en las lenguas que las suceden. Desde esta perspectiva, resulta fundamental preguntarse qué vestigios, más allá de la toponimia, ha dejado la lengua púnica en el Magreb. ¿Qué sucedió en el ámbito lingüístico entre la caída de Cartago en el siglo II a. n. e. y la llegada de los árabes casi diez siglos después? Los estudios indican que el púnico no se extinguió de inmediato tras la destrucción de Cartago, sino que permaneció en uso durante siglos, influyendo en las lenguas que lo sucedieron. De hecho, el árabe hablado en el Magreb presenta un importante substrato púnico, al punto de que se estima que cerca del 50% de la actual lengua vernácula magrebí proviene de esta influencia. Este dato sugiere que el púnico fue hablado hasta la llegada de los árabes, estableciendo un contacto prolongado que permitió la transmisión de numerosos elementos lingüísticos.

El desarrollo de la lengua magrebí fue, en gran medida, resultado de esta fusión lingüística, en la que el púnico dejó su impronta al lado del bereber (tamazigh). Mientras que en otras regiones, como Egipto, Líbano, Siria o Irak, el árabe absorbió influencias de lenguas semíticas preexistentes, en el Magreb el púnico jugó un papel crucial en la configuración del árabe magrebí. En este proceso, la llegada de la civilización islámica no solo consolidó el árabe como lengua predominante, también enriqueció y diversificó las lenguas locales, permitiendo la coexistencia de particularidades lingüísticas que, por un lado, reflejan la identidad específica de cada región y, por otro, facilitan la interconexión cultural y lingüística entre ellas (Calvet, 2016: 69-71).

Las interacciones culturales y lingüísticas que emergieron de estos encuentros maduraron con el tiempo hasta dar paso a la gran navegación transcontinental de ultramar, una continuación de la trashumancia ancestral que impulsó a los navegantes hacia la *Tierra nova*. Estos navegantes hispanos y levantinos traían consigo el crisol de las lenguas mediterráneas, sin embargo, las olvidaron, priorizando la codicia e imponiendo como única lengua el español, negando la creolización íntima con las culturas originarias. Con ello permaneció escondida la singularidad de cada una de las lenguas que componían la nueva tierra develada.

Las barreras infranqueables del *finis mundi* pronto se desplazaron más allá de las restingas donde el océano sufría una peligrosa ruptura, arremolinándose y formando un hervidero de olas furiosas. Mientras aumentaba el arrojo de los capitanes que cubrían la carrera de las Indias, la Nueva España no tardó en convertirse en una escala forzosa dentro de las rutas abiertas a compás [...] la Ciudad de México halló la oportunidad de aparecer en el cerebro de ciertos visionarios peninsulares nada menos que como el “dulce” y “deseado” puerto en cuyas playas habría de refugiarse la codicia que latía en el corazón de aquellos conquistadores (Maldonado, 2009: 27).

El desarrollo historiográfico del cosmopolitismo ancestral como trashumancia cultural aún está pendiente de realizarse. La exposición de los conceptos que lo configuran representa solo un primer paso en esta propuesta teórica, que nos conducirá hacia la comprensión de nuestra identidad múltiple y abigarrada. En este proceso, México se revela no solo como un punto de llegada, también como una red de intercambios que nos vincula, a través de siglos de historia, con las rutas de los navegantes fenicios y la huella indeleble de su legado: “Sorprendentes navegantes hacia *la fin du terre*, el extremo occidental donde se pone el sol: Al-Maghrib, donde confluyen los desiertos mares” (Carretero, 2024: 144).

Referencias:

- Appiah, Kwame A., 2008. *Mi cosmopolitismo*. Barcelona: Katz.
- Attali, Jaques, 2018. *Histoires de la mer*. France: Pluriel.
- Bernand, Carmen. 2018. “El Reto De Las Historias Conectadas”. *Historia Crítica* 1 (70): 3-22. <https://doi.org/10.7440/histcrit70.2018.01>.
- Bonnet, Corinne, Élodie Guillon y Fabio Porzia, 2021. *Les Phéniciens. Une civilisation méditerranéenne*. Paris: Tallandier.
- Calvet, Louis-Jean, 2016. *La Méditerranée. Mer de nos langues*. Paris: Biblis.
- Carretero Rangel, Reyna (Coord.), 2024. *Poética transcontinental. Al-Maghrib y México*. México: CRIM-UNAM.
- _____, 2021. *Dolce convivio. Composibles del trashumante urbis*. México: CRIM-UNAM.
- _____, 2016. *Ultraestructura trashumante. Una gramática de la hospitalidad*. México: FOEM-UAEMEX.
- _____, 2012. *La comunidad trashumante y hospitalaria como identidad narrativa*. México: Colegio de Michoacán/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
- _____, 2013. *Atlas místico de la hospitalidad-trashuman- cia*. Madrid: Sequitur-UMSNH.
- _____, 2009. *Indigencia trashumante. Despojo y búsqueda de sentido en un mundo sin lugar*. México: CRIM-UNAM.
- Certeau, Michel de, 2010. *La escritura de la historia*. México: UIA.
- Córdoba de la Cruz, José Luis, 2019. *Breve historia de los fenicios*. Madrid: Nowtilus.
- Glissant, Édouard, 2017. *Poética de la Relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- _____, 2010. “El lenguaje-nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant”. En Graciela Nélida Salto et.al., (Comp.), *Memorias del silencio: literaturas en el Caribe y Centroamérica*. Buenos Aires: Corregidor. 17-44.
- _____, 2006. *Tratado del todo-mundo*. Barcelona: El Cobre.
- _____, 2020. *Introduction a une poétique du divers*. France: Gallimard.

- Gruzinski, Serge, 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Gruzinski, Serge, 2001. Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres “connected histories”. *Annales* 1: 85-117. <https://shs.cairn.info/revue-annales-2001-1-page-85?lang=fr>
- Gruzinski, Serge, 2020. *Las cuatro partes del mundo*. México: FCE.
- Maalouf, Amin, 2019. *El naufragio de las civilizaciones*. México: Alianza.
- Maldonado, Humberto, 2009. *Estudios sobre la navegación del alma de Eugenio de Salazar*. México: IIF-UNAM.
- Minard, Philippe, 2013. “Globale, connectée ou transnationale : Les échelles de l’histoire”. *Revue Esprit* 12: 20-32. <https://doi.org/10.3917/es-pri.1312.0020>
- Monticelli Roberta de, 2002. *El futuro de la fenomenología*. Madrid: Cátedra.
- Rebón, Manuel, 2017. “Prólogo”. En Édouard Glissant, *Poética de la Relación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. 9-30.
- Schulten, Anthony, 1987. *Fontes Hispaniae Antiquae. Fascículo VII. Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Serres, Michel, 1995. *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Sloterdijk, Peter, 2008. *En el mismo barco*, Madrid: Siruela.
- Subrahmanyam, Sanjay, 2022. *Connected History. Essays and Arguments*. London: Verso.



03.

¿Qué es el humanismo crítico?

What is critical humanism?

Oliver Kozlarek
Instituto de Investigaciones Filosóficas
UMSNH

recepción: 03 de noviembre de 2024
aceptación: 02 de mayo de 2025

Resumen

En este artículo, frente al rechazo del humanismo que se manifiesta en muchos de los discursos dominantes actuales adornados con el prefijo “pos” (posmodernismo, poscolonialismo y poshumanismo), se propone un “humanismo crítico”. Esta propuesta se nutre principalmente de la obra de la llamada Escuela de Frankfurt y se entiende como un proyecto de investigación social crítica, orientado a la revisión de lo que aquí se denomina “imaginarios sociales de lo humano”.

Abstract

This article, in the context of the rejection of Humanism as manifested in many of today's dominant discourses adorned with the prefix “post” (postmodernism, postcolonialism, and posthumanism), proposed a “Critical Humanism”. This proposal is mainly drawn from the work of the so-called Frankfurt School and is understood as a project of critical social research, oriented to the revision of what we call “social imaginaries of the human”.

Palabras clave: antropología crítica, Max Horkheimer, investigación social crítica, Teoría Crítica, imaginarios sociales

Keywords: Critical Anthropology, Max Horkheimer, Critical Social Research, Critical Theory, social imaginaries

Introducción

En las últimas décadas se ha establecido una crítica a toda forma de humanismo que se ha convertido cada vez más en el estándar de pensamiento en las ciencias sociales y culturales. El sociólogo británico Ken Plummer resumió esta situación en las siguientes palabras: “Hoy en día [...] el ‘ser humano’, el ‘humanismo’, son términos totalmente controvertidos. Una versión muy específica, estirada y ‘occidentalizada’, se ha vuelto dominante al mismo tiempo que se ha desacreditado fuertemente. En definitiva, el humanismo y todo lo que representa se ha convertido en una mala palabra” (Plummer, 2001: 256).

Este rechazo del humanismo se manifiesta en muchos de los discursos dominantes actuales adornados con el prefijo “pos”: posmodernismo, poscolonialismo y poshumanismo. Lo que comparten estos tres discursos, pese a sus diferencias, es su rechazo categórico del humanismo que se arraiga en el pensamiento de la Ilustración. Esta crítica se justifica en el debate sobre el posmodernismo por el rechazo radical de la modernidad, y en el pensamiento pos o decolonial bajo el supuesto de que la modernidad siempre encarna una lógica “colonial” por encima de todo. En el pensamiento más actual del poshumanismo está representada una ideología que coincide con el espíritu de la época contemporánea en el sentido de que corresponde a la idea cada vez más extendida de que el ser humano no solamente es enemigo del ser humano, sino también de la naturaleza. En consecuencia, sería bueno superar al ser humano, incluso biológicamente (transhumanismo¹) o al menos insistir en que las apologías humanistas deben haber sido erróneas (poshumanismo).

Así, la crítica del humanismo es mucho más que un juego puramente académico, más bien se ha intensificado durante un largo tiempo, “deconstruyendo” sistemáticamente el humanismo arraigado en la Ilustración.² Si to-

¹ Hay que aclarar que la literatura distingue entre por lo menos dos corrientes: un transhumanismo “moderado” y otra “radical” (Diéguez, 2021). Me refiero aquí sobre todo a las corrientes “radicales”. Debo esta idea a Daniel Pineda Pérez.

² En su libro *After Utopia* (1957) Judith Shklar explica que existe una suerte de guerra cultural en contra de la Ilustración y los valores que en ella se enaltecen. Podemos decir que esta “guerra” continúa. Siguen siendo los herederos de un pensamiento romántico y religioso reaccionario que son la punta de lanza de las embestidas en contra del humanismo ilustrado.

mamos conciencia del hecho de que este humanismo también subyace a la conciencia política y social de la modernidad, que las ideas de democracia y autonomía se derivan de él, y que sin el humanismo ilustrado la base normativa de las instituciones modernas inevitablemente se erosionaría, queda claro cuán explosivas e irresponsables son la distribución y la reproducción de las diversas reacciones contra el humanismo.

Nada de esto quiere decir que el objetivo aquí sea promover una glorificación del ser humano que desembocaría en el antropocentrismo. Por el contrario, quien aborda responsablemente el humanismo lo hace siempre con un doble sentido de crítica: 1. el humanismo surge siempre como reacción o crítica de las condiciones históricas existentes (cf. Fromm, 1999: 5); 2. el humanismo es también, en el sentido de la Ilustración, ante todo una práctica autocrítica.

A continuación, propongo un intento de actualización del humanismo, necesaria a la vista de los problemas mencionados anteriormente, y que puede entenderse como “humanismo crítico”. Este intento se basa en la actualización del humanismo de la Ilustración y pretende derivarse aquí principalmente de la tradición de la Escuela de Frankfurt. Este escrito se remite a las ideas de un libro publicado recientemente (Kozlarek, 2024). Trataré de resumir aquí brevemente sus hallazgos claves (1).

Sin embargo, el objetivo de este artículo también es ir más allá de este libro y retomar y extender algunos de los hilos argumentales. Uno de estos argumentos que es necesario continuar tiene que ver con la cuestión de qué papel desempeñan *conceptos* de lo humano en la justificación del humanismo. La aclaración de esta cuestión es necesaria, sobre todo en el contexto de las críticas al humanismo antes mencionadas, porque en ellas se plantea repetidamente la acusación de que el humanismo equivale a la justificación de un determinado concepto normativo del ser humano. Contrarrestaría esta acusación con la idea de que hablar del “concepto del ser humano” debería adaptarse a la luz de los recientes desarrollos terminológicos. La sugerencia, que sólo puede anunciarse aquí, es que el “humanismo crítico” debería orientarse hacia prácticas de investigación sobre los “imaginarios sociales de lo humano” (2).

Otro tema que voy a abordar en la tercera parte del artículo se refiere a la relación entre el humanismo y las formas concretas de organización política y social (3). La convicción que subyace a estas consideraciones es que el humanismo de la Ilustración en especial no se entiende sólo como la conciencia y la promoción de una cultura particular, sino que debe vincularse a la cuestión de cómo la vida de las personas se concretiza en y a través de formas de organización políticas y sociales. En otras palabras: el “humanismo crítico” no sólo representa la justificación de una determinada “cultura”, sino que siempre se ocupa principalmente de la cuestión de las formas “humanas” de la organización política y social.

¿Qué es el humanismo crítico?

“Humanismo crítico” es una terminología que busca distanciarse de cualquier tipo de triunfalismo. Así que no se trata de celebrar a los humanos como la corona de la creación para defender su derecho a dominar la naturaleza. No se puede esperar una apología acrítica del humanismo de la tradición de la Escuela de Frankfurt que aquí nos sirve de inspiración. Esto está profundamente relacionado con la afirmación de una “crítica inmanente” de la modernidad, que Max Horkheimer y Theodor W. Adorno desarrollan detalladamente en su libro *Dialéctica de la Ilustración (Dialektik der Aufklärung)*, publicado en 1947.

De manera similar a la crítica de la “Ilustración”, el “humanismo crítico” que puede extraerse de las obras de la Escuela de Frankfurt (véase Kozlarek, 2024) no sería una crítica radical posmoderna del humanismo *avant la lettre*. Por el contrario, la Escuela de Frankfurt se preocupa principalmente por llamar la atención sobre las contradicciones inherentes —o, como diría Bolívar Echeverría, el “contrasentido” (Echeverría, 2011)— que están inscritas en la modernidad. La famosa frase de Adorno “No hay vida correcta en la vida falsa” (Adorno, [1951] 1997: 43), aunque por sí sola probablemente siga siendo oscura y críptica, debe leerse en este sentido.

A pesar de esta ambivalencia inherente, no estamos condenados a la abstención normativa. La “crítica” en sentido de la Teoría Crítica es, sobre todo, un método para interpretar normativamente este mundo contradictorio. Esta crítica, sin embargo, ya no se orienta en una dialéctica de tres pasos —tesis-antítesis-síntesis—, sino, como Adorno en particular argumenta en detalle, a través de un tipo de “dialéctica negativa” (Adorno, [1966] 1997) que denuncia las contradicciones, sin pretender superarlas.

La crítica legítima al antropocentrismo que justifica la dominación de la naturaleza no es equivocada, pero no puede equipararse a un rechazo radical del humanismo, porque a final de cuentas el antropocentrismo, que apunta a la dominación total de la naturaleza, también está dirigido contra los propios humanos. La Escuela de Frankfurt sitúa esta idea en el centro de su crítica. En última instancia, surge de la percepción del hecho de que la sociedad moderna no cumple sus promesas normativas, pero no de que estas sean erróneas. Lo que vuelve a quedar claro aquí es el profundamente arraigado “contrasentido” de la constitución de las sociedades capitalistas modernas. La primera pretensión del “humanismo crítico” es llamar la atención sobre esta contradicción: el “humanismo crítico” trata de señalar que las sociedades en las que vivimos todavía están muy lejos de ser sociedades verdaderamente “humanas”. Así lo resume Adorno: “Puede que no sepamos qué es el bien absoluto, cuál la norma absoluta, o incluso qué es lo humano o la humanidad, pero sabemos muy bien qué es lo inhumano. Y yo diría que el lugar de la filosofía moral hoy se encuentra más en la denuncia concreta de lo inhumano que en la situación no vinculante y abstracta de la existencia humana.” (Adorno, 1996: 261).

Por tanto, se debe precisar que la idea de “humanismo crítico”, tal como puede ser extraída de los trabajos de los representantes de la Escuela de Frankfurt, no corresponde a la idea convencional del humanismo que, en palabras de Charles Taylor, “se refiere a una doctrina o una actitud que de alguna forma comprende la naturaleza humana a partir de un ejemplo e intenta fundamentar una filosofía práctica en él” (Taylor, 2002: 218). Volveré más adelante al rechazo categórico de las ideas sobre la “naturaleza” única del ser humano por parte del humanismo crítico.

Hasta aquí debería quedar claro que el llamado práctico del “humanismo crítico” consiste sobre todo en realizar una “denuncia de lo inhumano” en nuestras sociedades en forma de investigación social rigurosamente crítica. El aspecto que debería tener este programa científico puede examinarse principalmente en la obra de Max Horkheimer. Es necesario dejar claras las diferentes demandas que deben realizarse en esta práctica de investigación social crítica:

La primera intención es, sin duda, sacar la pretensión normativa del humanismo de su burbuja puramente culturalista. El humanismo crítico de la Escuela de Frankfurt no se reduce a la necesidad de apropiarse y reproducir el canon de la cultura humanista. Como ya señaló Herbert Marcuse en un ensayo de los años 30 (Marcuse, 2011), el cultivo y la reproducción de una *cultura* humanista siguen siendo insatisfactorios mientras los valores contenidos en esta cultura no se concretizan en la realidad social. Es más, Marcuse agudiza su tesis hasta el punto de insistir en que la administración pasiva de la cultura humanista en última instancia favorece a sociedades que se están volviendo cada vez más inhumanas, porque preserva la apariencia de una “humanidad real” mientras esta se encuentra encerrada en la burbuja de la *cultura* humanista. Por lo tanto, lo crucial aquí es, por un lado, la idea de una separación radical entre una expresión intelectual y cultural de valores, y, por el otro, los procesos y dinámicas sociales en conflicto.

Marcuse ve justamente en este manejo de la cultura una práctica coludida con las prácticas reproductoras del poder desigualmente distribuido. Lo define de la siguiente manera:

Se entiende por cultura afirmativa aquella cultura perteneciente a la época burguesa que, en el curso de su propio desarrollo, llevó a que el mundo espiritual se separara de la civilización como un ámbito de valor independiente y lo elevara encima de él. Su característica decisiva es la afirmación de un mundo universalmente obligatorio, incondicionalmente afirmativo, eternamente mejor y más valioso, que es esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que cada individuo puede realizar por sí mismo ‘desde dentro’, sin cambiar esa realidad (Marcuse, 2011: 63).

Max Horkheimer se basa en una convicción similar, por lo que exige que el humanismo puramente culturalista y pasivo debe ser reemplazado por un “humanismo activo” (Horkheimer, [1938] 1988: 289), que puede entenderse sobre todo como una crítica de la sociedad capitalista-moderna apoyada en la investigación social: “El humanismo del pasado consistió en la crítica del orden mundial feudal con su jerarquía, que se había convertido en un grillete para el desarrollo humano. El humanismo del presente consiste en la crítica de las formas de vida bajo las cuales hoy perece la humanidad y en el esfuerzo por cambiarlas en un sentido sensible” (290).

La segunda afirmación puede resumirse así: la contradicción (“contrasentido”) entre la afirmación normativa de una *cultura* humanista y las realidades sociales que entran en conflicto con ella se basa principalmente en una distribución social del poder que separa marcadamente a quienes reclaman la realización de un modo de vida completamente humano, por un lado, y las “masas” a quienes se les exige que renuncien a esta ambición, por el otro.

Esta idea se expresa de manera ejemplar en un famoso artículo de Max Horkheimer (Horkheimer, [1936] 1988: 88) que subraya que la sociedad burguesa, cuyos orígenes él veía en el Renacimiento, es una sociedad que privilegia a un cierto “tipo de persona” que sólo reclama el humanismo para sí y, además, lo añade a su propia ideología: “El humanismo que impregna la historia del pensamiento moderno muestra una doble cara. Significa directamente la glorificación del ser humano como creador de su propio destino. La dignidad del ser humano reside en su poder de actuar independientemente de las fuerzas de la naturaleza ciega dentro y fuera de él. Sin embargo, en la sociedad en la que se difundió este humanismo, el poder de autodeterminación está distribuido de manera desigual” (73). Aquí queda claro que no es el humanismo lo que está mal, sino la forma en que se supone que debe ser realizado sólo por las élites en una sociedad completamente desgarrada por la distribución desigual del poder económico y del poder político.

En resumen, se podría afirmar que el “humanismo crítico” quiere ser ante todo un “humanismo activo” y que su carácter activo o “práctico”, reside en

el hecho de que pretende actualizarse en y a través de prácticas de investigación social crítica que ponen a la luz las realidades inhumanas que existen en nuestras sociedades. Esto impone, sobre todo, exigencias al tipo de investigación social a las que quisiera referirme brevemente.

[Kozlarek] quiere mantener el humanismo crítico como marco o filosofía para la investigación social crítica; esto también queda claro en una versión anterior de su tesis donde argumenta que el humanismo crítico podría ser la base de un programa de investigación social. Pero esto puede ser pedir demasiado. Dejando a un lado la cuestión de qué es exactamente hoy día investigación social crítica —no creo que sea algo específicamente basado en las ideas de la Escuela de Frankfurt— sería muy difícil considerarla como una aplicación del humanismo crítico, que es una idea filosófica más general. Me parece poco plausible que una posición filosófica como el humanismo crítico pueda servir de base para la investigación social empírica. ¿En qué se diferenciaría (o incluso podría diferenciarse) la investigación social empírica, aunque los investigadores la suscribieran? ¿Qué implicaciones metodológicas se derivarían del humanismo crítico y qué variante de este debería preferirse? (Delanty, 2024: 4).

Lo anterior fue señalado por Gerard Delanty en una reseña de mi libro (Kozlarek, 2024). Aprovecho este comentario como oportunidad para dejar claros los siguientes puntos: en primer lugar, desde la perspectiva del “humanismo crítico” es necesario entender que este ya no debe concebirse como un asunto intelectual-cultural en el sentido de “educación humanística”. Tampoco se piensa como una suerte de “filosofía pura” que se limita a especulaciones conceptuales sobre la “esencia” o la “naturaleza” del ser humano. El “humanismo crítico” se ve a sí mismo como una actualización práctica (no una reproducción contemplativa) de los valores humanistas al cotejarlos con las realidades sociales.

En segundo lugar, esto sólo es posible a través de una investigación social que derive sus preguntas de las contradicciones (“contrasentidos”) entre las pretensiones normativas arraigadas en la tradición del humanismo cultural, por una parte, y las realidades políticas, sociales, económicas y también culturales, por la otra.

En tercer lugar, esto significa que, aunque los métodos de investigación social al servicio del humanismo crítico no difieren técnicamente de los métodos de investigación social en general, se complementan con *orientaciones normativas* arraigadas en el humanismo de la Ilustración, de las que se derivan las respectivas preguntas de investigación. Ahora bien, lo importante es que estas orientaciones normativas no se encuentran en “ideas filosóficas”, sino en las prácticas sociales concretas y sus formas institucionales. La investigación social crítica tiene, entonces, un propósito doble: por una parte, extrae las orientaciones normativas inscritas en las realidades sociales, por la otra, demuestra como estas realidades subvierten su propia normatividad. La peculiaridad de la investigación social crítica, que tiene sus raíces en el humanismo crítico de la Escuela de Frankfurt, no radica en desarrollar nuevos métodos, sino en aplicar los recursos metodológicos existentes a la realidad de tal manera que las contradicciones (o “contrasentidos”) que se manifiestan en nuestras sociedades se hagan visibles. Es en este sentido que el humanismo crítico se une con la filosofía social que Horkheimer esboza en su famosa conferencia inaugural de 1931 (Horkheimer, [1931] 1988).

En cuarto lugar, se puede reiterar enérgicamente que son justo estas contradicciones las que han definido el objeto de investigación de la Teoría Crítica desde el principio. Una vez más, podría pensarse particularmente en obras como *Dialéctica de la Ilustración*, cuyo objetivo no es ser un canto de cisne posmoderno de la Ilustración, sino más bien llamar la atención sobre las contradicciones inherentes de las sociedades modernas. En la siguiente sección señalaré otra característica especial de la investigación social crítica relacionada con el humanismo crítico a la que voy a dedicar un espacio mayor.

De la crítica de los “conceptos de lo humano” a la investigación crítica de los “imaginarios sociales de lo humano”

Una mirada a las discusiones críticas actuales deja claro que la comprensión normativa de lo humano no debería ser insignificante para la investigación social y cultural crítica actual. La crítica más reciente al neoliberalismo, por ejem-

plo, muestra que ya no se trata sólo de una crítica a una serie de mecanismos político-económicos, sino que se debe intentar rastrear la “cultura” del neoliberalismo. En este contexto, sobresale la cuestión de qué “concepto” del ser humano es el que prevalece en esta cultura (cf. Brown, 2015 y Escalante, 2015).

Pero otros temas actuales también vuelven a poner en primer plano la cuestión sobre lo humano: la “inteligencia artificial” inspira todo tipo de fantasías de existencia *transhumana*. La esperanza de poder superar tecnológicamente la existencia biológica del ser humano (a través del *mind-uploading*) está dando lugar a nuevas sectas que ahora reciben el apoyo filosófico de las universidades más importantes del mundo (cf. Savulescu/Bostrom, 2009 y Diéguez, 2021). Lo que se está negociando aquí no es solo cómo la gente debería adaptarse a las nuevas tecnologías, sino cómo deberían usarse estas tecnologías para, en última instancia, superar a la *conditio humana*. En realidad, es difícil entender que tales discusiones no sean el centro de los debates científicos y políticos. ¿Queremos tales desarrollos? ¿Podemos quererlos? ¿Qué consecuencias tienen? Todas estas cuestiones no se están abordando con suficiente énfasis.

Por último, hay que mencionar los debates en torno a la idea del Antropoceno. Aquí no se promueve la abolición del ser humano, sino más bien una imagen negativa de él, según la cual el ser humano debe ser entendido ante todo como un peligro para la “Naturaleza” o la “Tierra”. Lo que tienen en común la degradación neoliberal de los ideales de lo humano a “capital humano”, la superación hedonista de los humanos en las fantasías transhumanistas y la imagen profundamente negativa de la humanidad en el Antropoceno es, por un lado, que expresan una comprensión extremadamente precaria del ser humano que renuncia claramente a la idea positiva que sobre todo la Ilustración desarrollaba. Por otro lado, en todos estos debates, los seres humanos ya no son comprendidos en su realidad social concreta, sino son reducidos a individuos que deben decidir aisladamente cuál es la forma de vida que eligen: la adaptada al mercado o al transhumanismo. En el caso del discurso del Antropoceno, los humanos son entendidos como una suerte de sujeto colectivo planetario (Neckel, 2021). Sin embargo, como este sujeto colectivo global no existe, las exigencias que se justifican a través de este discurso (más protec-

ción del medio ambiente, formas de consumo más ecológicas y sostenibles, coches eléctricos en lugar de vehículos propulsados por combustibles fósiles, etc.) se ejercen directamente sobre los individuos.

En los tres casos se ignora la existencia social concreta de las personas. Parece que el ser humano vuelve a ser el centro de atención. Sin embargo, esta comprensión está sujeta a un grave engaño, sobre el que Max Horkheimer ya quiso llamar la atención: “El compromiso abstracto con el hombre, como si dependiera directamente de él dar la vuelta al desastre [...] suena subordinado y apaciguador al mismo tiempo. El sufrimiento real se subordina a la injusticia, a la complicada existencia, cada vez más difícil e insegura a pesar del aumento del nivel de vida y de las expectativas, a la constatación de que se trata ante todo de una cuestión de personalidad. El sufrimiento psicológico se apacigua con figuras del pasado y del presente que supuestamente dan fe de que aún se puede ser humano en lugar de una masa a la que nadie quiere pertenecer” (Horkheimer, [1957] 1985: 58).

Lo problemático de estos llamados del ser humano no es que se trate de tomar conciencia de él, sino más bien el “concepto del ser humano” que se esconde detrás de ellos. Horkheimer lo trata explícitamente en algunos de sus escritos. El impulso para el desarrollo de estas ideas fue su crítica a la “Antropología filosófica”, especialmente a Max Scheler. Esta estaba dirigida principalmente a desarrollar un “concepto de ser humano” (*Begriff des Menschen*) definitivo y universal. Según Horkheimer, este camino es equivocado, porque “conceptos de lo humano” y los respectivos “tipos humanos” en los que se basan estos conceptos siempre corresponden a condiciones sociales concretas e históricamente contingentes. Horkheimer sospecha que las excesivas exigencias de Scheler podrían estar relacionadas con sus ambiciones teológicas, que centran todo significado en una “premisa teísta”. Esto coloca a la “Antropología filosófica” en una posición en la que lucha por lograr “demasiado y muy poco” (Horkheimer, [1938] 1988: 259). “Demasiado” es la ambición de encontrar *la* naturaleza humana en un concepto. Lo que “es muy poco” para Horkheimer es que Scheler se negó a contextualizar históricamente este concepto. Por lo tanto, la crítica de los “conceptos de lo humano” debe en-

tenderse principalmente como crítica social. Mirar estos conceptos revela una visión profunda de las partes más internas de la sociedad, porque “la condición humana es [...] un producto histórico en su propio sentido se basa en las formas de lo social” (Horkheimer, [1957] 1988: 65).

Esto significa entonces que, para la investigación social orientada hacia la filosofía social, como Horkheimer la quería institucionalizar en el Instituto de Investigaciones Sociales (*IfS*), debe concentrarse en el complejo de relaciones entre sociedad e individuo (cf. Horkheimer, [1957] 1985 : 55). Así, Horkheimer creía que la influencia de la sociedad sobre el individuo comienza inmediatamente después del nacimiento y moldea el resto de la vida de cada persona. En este contexto, menciona especialmente la influencia de la familia, aunque hay que recordar que incluso esta institución social más pequeña no permanece inmutable, sino que también cambia en el contexto de las transformaciones de la sociedad. Es importante para Horkheimer subrayar que las características especiales de la sociedad se transmiten al niño a través de la familia y llega a la conclusión: “El individuo [...] existe en realidad sólo en el contexto del todo al que pertenece” (61-62).

Para Horkheimer, un paso más hacia la sociedad significa, naturalmente, una educación formal. Sin embargo, quien crea encontrar en la Escuela de Frankfurt un temprano rechazo del ideal educativo humanista se equivocará. Horkheimer señala más bien que en el sistema educativo de posguerra “la educación en el sentido específico del humanismo y del idealismo alemán” (Horkheimer, [1957] 1985: 64) fue abandonada. ¿A qué conclusión llega Horkheimer respecto a la visión actual de la humanidad? El tipo del ser humano en la sociedad “burguesa posliberal” está moldeado por “los rasgos humanos de la violencia del todo alienado” (66). Este diagnóstico no debería sorprender. Ya puede encontrarse como idea rectora en *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer/Adorno, 1990).

Se puede argumentar que la ambición de este famoso libro es antropológica. Trata de rastrear la imagen emergente de la humanidad que se revela en la evidencia de la historia cultural occidental. No sería exagerado atribuir este

carácter de “antropología crítica” a la mayoría de las obras emblemáticas de la temprana Escuela de Frankfurt: Alfred Schmidt ya apoyó esta sospecha con fuertes argumentos sobre *Minima Moralia* de Adorno (Schmidt, 1981). Para el estudio de diseño más empírico en *Authoritarian Personality* (Adorno *et al.*, 1950), el propio Horkheimer enfatizó en un prólogo que este libro trata del “surgimiento de una especie ‘antropológica’ que podemos llamar el tipo autoritario del ser humano” (*apud* Adorno *et al.*, 1950: IX).

Y ya en el discurso inaugural de Horkheimer, presentado cuando asumió la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales en 1931, asignó un papel muy importante a lo que aquí hemos llamado “antropología crítica”. Una frase clave de este famoso discurso es reveladora: “El objetivo final es la interpretación filosófica del destino de los seres humanos, en la medida en que no son sólo individuos, sino miembros de una comunidad. Por lo tanto, debe ocuparse sobre todo de aquellos fenómenos que sólo pueden entenderse en relación con la vida social de los seres humanos: con el Estado, el derecho, la economía, la religión, en una palabra, con toda la cultura material e intelectual de la humanidad en general” (Horkheimer, [1931] 1988: 20).

Queda claro que el centro de atención debe ser la preocupación por los seres humanos. Sin embargo, no se trata de *el* ser humano, de *la* naturaleza humana o *la* esencia humana, sino más bien de cómo se ven los individuos en relación con la sociedad y en qué “tipo” de personas se convierten a través de las formas de concreción sociales. Para comprender realmente cuál es la situación del ser humano, no hace falta, entonces, ninguna “Antropología filosófica”,³ sino más bien una suerte de investigación social crítica interdisciplinaria. Al examinar las ciencias individuales, debería ser posible alejarse de las afirmaciones generalizadoras sobre “el ser humano” y, en cambio, mirar a las personas en sus circunstancias sociales concretas: “La situación es diferente si se plantea la pregunta con mayor precisión: ¿qué conexiones existen en un determinado grupo social, en un determinado período de tiempo, en el pro-

³ Aquí nos referimos otra vez al debate al que Max Horkheimer revisa críticamente (Horkheimer, [1935] 1988; Horkheimer, [1957] 1988) y que tiene como uno de sus protagonistas a Max Scheler.

ceso económico, en el cambio en la estructura psicológica de sus miembros individuales y los pensamientos e instituciones que actúan sobre la sociedad en su conjunto y que son producidos por ella?” (33).

Este enfoque antropológico crítico de la *filosofía social* de la temprana Escuela de Frankfurt ha permanecido a menudo poco explorado. ¿Cómo podemos hoy volver a centrar la investigación social y cultural crítica en el ser humano desde una perspectiva antropológica sin caer en el tan mal visto antropocentrismo? ¿Puede ser deseable un enfoque así hoy en día?

Todas estas cuestiones requieren nuevas investigaciones sobre los conceptos de ser humano que prevalecen en la sociedad. También en este caso, como hemos visto, se puede reconectar con la Escuela de Frankfurt. El artículo de Horkheimer “Sobre el concepto de hombre” (Horkheimer, [1957] 1985) podría utilizarse como punto de partida para dichas líneas de investigación, pero, metodológica y sustantivamente, también es necesario actualizar las reivindicaciones previstas en este trabajo.

Sobre todo, la terminología de los “conceptos” del ser humano es problemática, como hemos visto, no en última instancia porque pone el énfasis en características universales. En cambio, aquí queremos poner el énfasis en el hecho de que los respectivos ideales de lo humano se producen en y a través de las realidades sociales concretas. El filósofo científico Roger Smith insiste en que: “la palabra ‘humano’ denota algo que llega a existir en procesos históricos” (Smith, 2007: 14). O, dicho de otro modo: los “procesos históricos” culminan en sus respectivos “imaginarios sociales de lo humano”. La universalidad de estos procesos no radica en los resultados, sino más bien en los procesos mismos. “Imaginarios sociales de lo humano” se producen, se reproducen, se transforman y se negocian permanentemente en los respectivos procesos históricos.

Utilizo aquí la terminología de “imaginarios sociales de lo humano” en lugar de “conceptos de lo humano” porque permite enfatizar el vínculo entre ciertas “ideas” que prevalecen en una sociedad y la suma de las actividades y prácticas sociales. El término remite a una definición de Charles Taylor:

Por imaginarios sociales me refiero a algo mucho más amplio y profundo que los esquemas intelectuales que la gente puede albergar cuando piensa en la realidad social de manera desconectada. Pienso más bien en las formas en que las personas imaginan su existencia social, cómo encajan con los demás, cómo suceden las cosas entre ellos y sus semejantes, las expectativas que normalmente se cumplen y las nociones e imágenes normativas más profundas que subyacen a estas expectativas (Taylor, 2004: 23).

Puede pensarse que la investigación sobre los “imaginarios sociales” podría avanzar en una especie de investigación básica en las áreas profundas de los prerequisites normativos de la acción social, pero también de la constitución concreta de las instituciones políticas y sociales al insistir en el hecho de que los respectivos fundamentos normativos siempre están arraigados en ciertos “imaginarios sociales de lo humano”.

Lo que resulta particularmente desafiante en el presente es el hecho de que los “imaginarios sociales de lo humano” pueden entrar en conflicto entre sí. Mientras que, por un lado, en el “giro humanista” (cf. Kozlarek, 2011; Rüsen, 2020) se actualiza una idea del ser humano arraigada en la Ilustración, por el otro, en los planteamientos posmodernos, pos o decoloniales, así como pos y transhumanistas, se destruye sistemáticamente esta idea y se sustituye por ideas que apenas se discuten críticamente. Esta situación da lugar a desafiantes preguntas de investigación en el contexto del humanismo crítico aquí propuesto.

Humanismo crítico como crítica de la sociedad

En esta sección de conclusiones sólo se planteará una de las preguntas posibles. Si el diagnóstico de la investigación social crítica es que nuestras sociedades actuales son ante todo sociedades que no realizan sociedades humanamente dignas, se impone la cuestión de en qué debe basarse este juicio. ¿Qué aspecto tendrían las sociedades “humanas”? Por buenas razones, no hay una respuesta positiva a esta pregunta desde las filas de la Escuela de Frankfurt. Una vez más: Max Horkheimer creía que no se podía determinar

la “esencia del hombre”, “sino lo que es inhumano, no lo que es bueno, sino lo que no es bueno” (Horkheimer, [1952] 1988: 200).

A pesar de esta “negatividad” explícita con respecto a posibles visiones utópicas, que proviene de una modestia utópica más no de un anti-utopismo derrotista, debe existir, no obstante, una concepción de la sociedad, aunque también sólo en forma negativa, que resultaría de la negación de la sociedad no humana. Pues si los respectivos “imaginarios sociales de lo humano”, como se ha visto, están condicionadas socialmente, entonces ya está implícito el hecho de que también plantean desde su negación exigencias bastante concretas al tipo de sociedad alternativa.

Se puede argumentar, entonces, que el humanismo crítico siempre contiene ya una cierta idea de la sociedad, al menos *ad negativo*, como crítica de las sociedades realmente existentes. O para decirlo más claramente: el humanismo crítico es una forma de crítica social que no es traída a esta sociedad “desde afuera”, es decir, desde un “concepto de lo humano” idealizado y abstracto, sino que en última instancia se refleja en esta sociedad como orientación para una “crítica inmanente” desde los “imaginarios sociales de lo humano” que ya existen dentro de esta sociedad. Es justamente en este sentido que la crítica social del humanismo crítico tiene un compromiso innegable con las realidades fácticas e institucionales de las sociedades contemporáneas.

Referencias:

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson y Nevitt Sanford (eds.), 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.

Adorno, Theodor W., 1996. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

_____, [1951] 1997. *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. En Theodor W. Adorno, 1997, *Gesammelte Schriften* 4 (ed. Rolf Tiedemann). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

_____, [1966] 1997. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Brown, Wendy, 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.

Delanty, Gerard, 2024. "Critical Humanism and Critical Theory: A Review of Oliver Kozlarek *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique* London: Lexington Books, 2024". En *Thesis Eleven*, online first: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/07255136241292364>: 1-5. Consultado el 12 de abril 2025.

Diéguez, Antonio, 2021. *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la filosofía*. Barcelona: Herder.

Echeverría, Bolívar, 2011. "Crisis de la modernidad". En Bolívar Echeverría, 2011. *Crítica de la modernidad capitalista*. Antología. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM.

Escalante Gonzalbo, Fernando, 2015. *Historia mínima del neoliberalismo*. Ciudad de México: Colegio de México.

Fromm, Erich, 1999. "Humanismus und Psychoanalyse". En Erich Fromm, Gesamtausgabe, vol. IX: *Sozialistischer Humanismus und humanistische Ethik*. München: DTV: 3-11.

Horkheimer, Max, [1957] 1985. "Zum Begriff des Menschen". En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*. Frankfurt/M.: Fischer: 55-80.

_____, [1935] 1988. "Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie". En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 3*:

Schriften 1931-1936. Frankfurt/M.: Fischer: 249-276.

_____, [1936] 1988. “Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters”. En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941*. (ed. Alfred Schmidt). Frankfurt/M.: Fischer: 9-88.

_____, [1931] 1988. “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. En Max Horkheimer, 1988. *Gesammelte Schriften, Band 3: Schriften 1931-1936*. Frankfurt/M.: Fischer: 20-35.

_____, [1938] 1988. “Montaigne und die Funktion der Skepsis”. En Max Horkheimer. 1988. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936-1941* (ed. Alfred Schmidt). Frankfurt/M.: Fischer: 236-294.

_____, [1952] 1988. “Humanismus nach Montaigne und die Funktion der Skepsis”. En Max Horkheimer. 1988. *Notizen, Gesammelte Schriften, Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972* (ed. Gunzelin Schmid-Noerr). Frankfurt/M.: Fischer: 200-201.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, 1990. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer.

Kozlarek, Oliver, 2011. “Towards a humanist turn”, *The UNESCO Courier*, 64: 18-20.

_____, 2024. *The Critical Humanism of the Frankfurt School as Social Critique*. New York, et al: Rowman & Littlefield.

Neckel, Sighard, 2021. “Scholastic fallacies? Questioning the Anthropocene”. *Thesis Eleven*, Vol. 165(1): 136–144.

Plummer, Ken, 2001. *Documents of Life 2. An Invitation to Critical Humanism*. London, Thousand Oaks/Dehli: Sage.

Marcuse, Herbert, 2011. “Über den affirmativen Charakter der Kultur”. En Herbert Marcuse, 2011. *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 56-101.

Rüsen, Jörn, 2020. *Menschsein. Grundlagen, Geschichte und Diskurse des Humanismus*. Berlin: Kadmos.

Schmidt, Alfred, 1981. “Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus”. En Alfred Schmidt, 1981. *Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969 – 1979*. Stuttgart: Reclam: 27-55.

Shklar, Judith N. [1957] 2020. *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.

Smith, Roger, 2007. *Being Human. Historical Knowledge and the Creation of Human Nature*. New York: Columbia University Press.

Savulescu, Julian /Nick Bostrom (eds.), 2009. *Human Enhancement*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Taylor, Charles, 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.

_____, 2002. "Humanismus und moderne Identität". En Charles Taylor, 2002. *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie. Aufsätze zur politischen Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp: 218-270.

Horizonte

La cultura nacionalista mexicana (siglos XIX y XX):
balances, aproximaciones y propuestas de interpretación.

*Dossier coordinado por Rebeca Villalobos Álvarez
y Ricardo Ledesma Alonso*

Dossier: La cultura nacionalista mexicana (siglos XIX y XX): balances, aproximaciones y propuestas de interpretación (Parte 2)

Los cuatro artículos que integran la segunda parte de este dossier presentan un arco amplio y muy sugerente de los fenómenos nacionalistas en la cultura mexicana. Centrados en la tradición historiográfica decimonónica, en la memoria arqueológica y en el patrimonio revisitado en las conmemoraciones del siglo XXI, nos muestran que las vías de construcción del relato y la memoria nacional son múltiples y sus posibilidades de estudio, también.

Abrimos el número con una ponderación de carácter teórico metodológico, un balance erudito pero ágil que se pregunta por el modo en que hemos estudiado la emergencia del pensamiento nacionalista en una de sus manifestaciones más evidentes: la historiografía. En “La escritura de la historia nacional en el México decimonónico: un estado de la cuestión (1997-2021)”, Ricardo Ledesma Alonso (FFyL, UNAM) atiende meta-discursivamente una de las formas de expresión de la cultura nacionalista mexicana cuyos temas y estrategias de enunciación impregnan, hasta el día de hoy, la mayor parte de nuestros discursos y prácticas sociales: la historia nacional decimonónica. El lector no encontrará en este artículo un abordaje directo del fenómeno; antes bien, lo que se plantea es la necesidad primaria de reconocer y problematizar las tendencias interpretativas adoptadas por los estudios sobre la escritura de la historia nacional en el México decimonónico. Para el autor, la adopción de esta perspectiva crítica constituye un paso previo y decisivo de la investigación en torno a los relatos fundadores del nacionalismo mexicano, esto por cuanto permite tomar conciencia de las aportaciones y posibilidades, pero también de las omisiones y contradicciones, de las propuestas teórico-metodológicas hasta ahora adoptadas para su estudio.

Frente a la perspectiva amplia del artículo de Ledesma, Laura Martínez Domínguez ofrece un estudio de caso acerca de una obra toral y pionera en la

genealogía de los imaginarios nacionalistas mexicanos. En “Textos para leer en voz alta. Los relatos nacionalistas de Carlos María de Bustamante, 1820-1846”, Martínez Domínguez (IIB, UNAM) se aproxima a una dimensión poco registrada de los primeros discursos sobre la nación mexicana: su contexto de oralidad. A través del análisis de elementos textuales —marcadores genéricos y paratextuales, dedicatorias y prólogos— de una selección de escritos de Carlos María de Bustamante, entre ellos los artículos y folletos publicados en *La Abispa de Chilpancingo* (1821-1826) y *El Centzontli* (1822-1824), y libros como el *Cuadro histórico* (1823-1846), *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes* (1826) y las *Mañanas de la alameda de México* (1835), la autora da cuenta de la importancia de la cultura oral en la construcción del relato nacional bustamantino, cuyos símbolos han resultado fundamentales en los imaginarios nacionalistas mexicanos. Las indagaciones propuestas en este artículo pretenden contribuir al desarrollo de una hipótesis sobre la posible vía oral de transmisión de la primitiva imaginería nacionalista creada por Bustamante.

El lector podrá pensar que da un salto cuántico al transitar de los relatos bustamantinos a la memoria arqueológica, pero consideramos que el contraste y el anacronismo que caracterizaron los mitos nacionalistas de Bustamante hacen mucho eco en la forma en que Renata Ruiz Figueroa y Mónica Cerda Campero (PhD, Columbia University) proyectan la construcción de un monumento tan representativo de los imaginarios nacionalistas mexicanos como el Templo Mayor. En “Formas de la ficción Templo Mayor: notas para la destrucción de un monumento”, las autoras nos ofrecen una aguda crítica a la imagen del Templo Mayor como símbolo nacional. Al revisar la historia de su *reconstrucción*, analizan las bases heurísticas que fundamentan su presencia como vestigio arqueológico, pero también su funcionalidad en el nacionalismo oficialista de los años setenta. Amparadas en la perspectiva de los estudios visuales y los estudios culturales, las autoras cuestionan las implicaciones políticas que ha traído consigo la *mexicanización* de las culturas prehispánicas y la monumentalización de sus vestigios.

Una de las motivaciones más poderosas para emprender el proyecto de investigación que tuvo como resultado estos trabajos¹ ha sido

¹ “La construcción del relato nacional en México. Siglos XIX y XX” (2022-2025), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

el impacto de estos temas en la conversación pública contemporánea. Desde el punto de vista de los académicos que estudian estas temáticas, el nacionalismo ha sido y sigue siendo parte de nuestra cultura, sin embargo, es muy cierto que la manera en que esto se revisa desde la academia no necesariamente entra en sintonía con su discusión en el ámbito político o en la cultura popular.

Es así que, a pesar de que desde hace décadas hay cada vez más historiadores que se acercan a fenómenos recientes, existen continuas reticencias y acaso también genuinas dificultades para abordar los movimientos nacionalistas en el presente que, no obstante, requieren observarse con la perspectiva y complejidad de la mirada histórica. Es por ello que agradecemos mucho el esfuerzo de Susi Ramírez Peña (UAM, Azcapotzalco) por incursionar en estos terrenos. El artículo “La grandeza mexicana: la conmemoración del bicentenario de la consumación de la Independencia y los museos”, también revisa los usos políticos de la historia desde una perspectiva distinta a la que empeñan Renata Ruiz y Mónica Cerda. En este caso, se trata de analizar la reiteración de ciertos tópicos de la cultura cívica a través del análisis de los discursos museográficos elaborados desde las instituciones del Estado. Aunque se estudia un episodio puntual de las efemérides patrias: el bicentenario de la consumación de la Independencia; se tratan de vincular sus contenidos y proyecciones interpretativas con experiencias previas, lo cual permite aquilatar la persistencia de ciertos símbolos a lo largo de todo el siglo XX y ya bien entrado el siglo XXI. Asimismo, se intenta ofrecer un panorama de la recepción que tuvo esta última conmemoración en el universo digital, desencadenando con ello reacciones que son funcionales a la promoción del nacionalismo desde el ámbito gubernamental. Confiamos en que la suma de estos trabajos, tanto de la primera como de la segunda parte del dossier, ofrezcan un panorama más actualizado de los estudios nacionalistas que, lejos de agotarse, parecen cobrar un nuevo impulso en el siglo XXI.

Rebeca Villalobos Álvarez
Ricardo Ledesma Alonso
Coordinadores del dossier

04.

La escritura de la historia nacional en el México decimonónico: un estado de la cuestión (1997-2021)

The writing of national history in nineteenth-century Mexico:
A state of the art (1997-2021)

Ricardo Ledesma Alonso
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

recepción: 23 de julio de 2024
aceptación: 09 de mayo de 2025



Resumen

Este artículo elabora un estado de la cuestión de los trabajos académicos que en los últimos veinticinco años han estudiado las historias nacionales escritas en México durante el siglo XIX. Con base en la revisión tanto de perspectivas panorámicas como de estudios dedicados a obras historiográficas individuales, se ensaya una caracterización y una clasificación del conjunto en función de las tendencias interpretativas aplicadas por cada uno de los textos —historicismo, giro discursivo, hermenéutica de la experiencia temporal y estudios de cultura letrada—. El objetivo de este trabajo no es únicamente dar cuenta de las principales discusiones planteadas por los especialistas en la materia, sino también apuntar algunas posibilidades teórico-metodológicas para los estudios actuales sobre la historiografía nacional mexicana del siglo XIX.

Palabras clave:

historia nacional, historiografía nacional mexicana del siglo XIX, México siglo XIX, crítica historiográfica, historiografía académica

Abstract

This article elaborates a state of the art of the academic works that in the last twenty-five years have critically studied national histories written in Mexico during the nineteenth century. Based on the review of both overall perspectives and studies dedicated to individual historiographical texts, a characterization and classification of the works is attempted according to the interpretative tendencies applied by them — historicism, discursive turn, hermeneutics of temporal experience and studies of literate culture. This critical approach aims to summarize the main discussions raised by specialists in the field, and highlight some theoretical and methodological possibilities in current studies on nineteenth-century Mexican national historiography.

Keywords:

National History, 19th century Mexican national historiography, 19th century Mexico, Historiographic criticism, Academic historiography

Introducción

Los estudios sobre historiografía mexicana, se apunta con cierta frecuencia, cuentan con una añeja y arraigada tradición en el ámbito intelectual de nuestro país.¹ Dicha afirmación tiende, sin embargo, a despertar algún escepticismo entre quienes se adentran en esa rama del saber histórico, esto debido, sobre todo, a la escasez de trabajos académicos factibles de ser conceptualizados —utilizando la jerga gaosiana— como “historiografías de la historiografía de la historiografía (género III)” (Gaos, 1974: 483), es decir, como “bibliografías” dedicadas al abordaje de los estudios de historiografía mexicana. El presente artículo se asume como un trabajo de esta última naturaleza, ya que consiste en una revisión crítica de textos académicos abocados al análisis de las historias nacionales escritas durante el siglo XIX mexicano.

La revisión aquí propuesta recupera algunas de las principales aproximaciones que sobre la materia han aparecido en los últimos veinticinco años. En ese sentido, conviene aclarar que no se ambiciona una completa exhaustividad en cuanto a la revisión de la bibliografía existente. Por el contrario, lo que se busca es enfocar y analizar de forma intensiva aquellos textos que han marcado tendencias y/o virajes de gran calado en las apreciaciones críticas de historiografía mexicana del siglo XIX.² Con este propósito en mente, si bien respetando las particularidades de cada uno de los trabajos examinados, se plantea su clasificación en función de los principios teórico-metodológicos que los fundamentan. En términos concretos, se sugiere que, desde finales de los 90 y hasta la actualidad, han tomado el palco cuatro principales tendencias interpretativas: 1. el historicismo, con su

¹ Por lo general, el relato de la aparición de este tipo de investigaciones se remonta a los estudios de Edmundo O’Gorman en torno a las crónicas del Nuevo Mundo (O’Gorman, 1979).

² A partir de la década de 1990, los estudios históricos sobre la nación y el nacionalismo han experimentado un importante crecimiento a nivel mundial. En un primer momento, dicho fenómeno aparece vinculado al pretendido abandono del sistema nacional en pos de estructuras económicas, políticas y culturales de carácter global, lo cual habría derivado en la afirmación, por parte de los intelectuales, de que existían por fin la distancia indispensable para estudiar “científicamente” a aquella entidad político-cultural a partir de la cual las sociedades occidentales habían organizado su existencia desde el siglo XIX, y exportado después en el XX a distintas partes del mundo. Con todo, en años recientes la retracción de los estados hacia la esfera de lo nacional ha impulsado, asimismo, investigaciones que intentan explicar

interés por descubrir la intencionalidad implícita a la escritura de la historia en el México decimonónico; 2. el giro discursivo, preocupado por mostrar las estructuras poéticas, retóricas y conceptuales de los textos historiográficos; 3. el enfoque hermenéutico, concentrado en la comprensión de las distintas modalidades de experiencia temporal expresadas por la historiografía; y 4. los estudios de cultura letrada, que encuadran a la historia en el ámbito más amplio de las representaciones factuales y ficcionales nacionalistas.

El presente artículo comienza discutiendo la tendencia crítica de data más antigua —aunque se continúe practicando hoy en día—, el historicismo, y avanza hasta la que ha tenido un desarrollo hasta cierto punto más tardío, los enfoques culturales. Teniendo en cuenta tal estructura, es pertinente puntualizar que no ha sido el objetivo trazar ninguna especie de teleología de los estudios historiográficos actuales. En otras palabras, no se busca señalar la dirección que éstos deben o deberían tomar. Por el contrario, tanto la propuesta de organización como la revisión crítica que se desarrolla tienen más bien la modesta ambición de hacer conciencia sobre las aportaciones teórico-metodológicas de dichos estudios y las posibilidades y preguntas de investigación que han abierto.

Historicismo

Si algo ha caracterizado al historicismo desarrollado en el contexto mexicano ha sido su interés por la reflexión en torno a las condiciones de posibilidad de la escritura de la his-

la capacidad de la nación y del nacionalismo para seguir confiriendo sentido a las sociedades “globales” del siglo XXI. En este nuevo contexto, la historiografía nacional decimonónica ha estado en el centro de los análisis, siendo un ejemplo de ello los numerosos trabajos que especialistas, como Homi Bhabha, Stefan Berger, Linas Eriksonas, Christoph Conrad, entre otros, han publicado y/o coordinado sobre el asunto: *Nation and Narration* (1990), *Narrating the Nation* (2008), *The Past as History* (2015). En el caso de la academia mexicana, también a partir de los 1990, se observa un incremento notable de los estudios dedicados al examen de las historias nacionales. Esto último queda de manifiesto en el marco temporal de este artículo, cuyos límites se encuentran dados por la publicación de dos textos fundamentales para los estudios sobre los discursos histórico-nacionalistas en México: por un lado, la obra colectiva publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, *Historiografía Mexicana* (1997) —con un enfoque tradicional historicista intencionalista—; por el otro, el trabajo biográfico *A Life Together: Lucas Alamán and Mexico* (2021), de Eric Van Young —también de cuño historicista, pero que incorpora al análisis varias de las tendencias de los nuevos enfoques en crítica historiográfica— v.gr., estudios de cultura letrada.

toria. Esto último queda de manifiesto en los numerosos estudios historiográficos elaborados por Edmundo O’Gorman, Juan Antonio Ortega y Medina, Rosa Camelo, Álvaro Matute y José Rubén Romero Galván. Uno de los más conspicuos y ambiciosos productos de esta corriente de pensamiento fue el proyecto colectivo organizado por el propio Ortega y Medina desde el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (1991), el cual derivó en una obra que ha adquirido el estatuto de “clásico” de los estudios historiográficos en México: *Historiografía mexicana* (1997). A la fecha, los volúmenes III y IV de este libro, que llevan los respectivos subtítulos “El surgimiento de la historiografía nacional” y “En busca de un discurso integrador de la nación 1848-1884”, son aún referencias ineludibles para cualquier investigación sobre la historiografía decimonónica mexicana.

Los referidos volúmenes están compuestos por más de cuarenta artículos escritos por especialistas en historia política, diplomática y de las ideas —Virginia Guedea, José Enrique Covarrubias, Enrique Plasencia de la Parra, Silvestre Villegas Revueltas, Antonia Pi-Suñer Llorens, Josefina Mac Gregor y Miguel Soto, entre otros tantos—, y en sus páginas se analizan las obras de las principales figuras de la escena historiográfica del periodo: Alexander von Humboldt, Fray Servando Teresa de Mier, Carlos María de Bustamante, José María Luis Mora, Lucas Alamán, William Prescott, Ignacio Manuel Altamirano, Francisco Zarco, Guillermo Prieto, Manuel Larráinzar, Niceto de Zamacois, etc. Superando la tradicional clasificación de la producción historiográfica decimonónica en función de su ideología “liberal” o “conservadora”, las coordinadoras encargadas de los volúmenes —Virginia Guedea y Antónia Pi-Suñer— proponen una organización que considera como factor clave el tipo de aportación de los historiadores y sus obras al proceso de surgimiento y/o consolidación del Estado nación mexicano (Pi-Suñer, 1997: 17-18).

Bajo esta premisa, las contribuciones de los especialistas aparecen dispuestas en apartados que ordenan a los historiadores en función de si en sus respectivos textos 1. buscaron dar testimonio de procesos y acontecimientos recientes de la nación (Mier, Robinson, Bustamante, Poinsett, Rocafuerte, Filísola, Liceaga, Zerecero, Prieto, Payno, Zarco, Iglesias y Pruneda); 2. configuraron

relatos “retrospectivos” sobre el “ser” y “destino histórico” de la nación (Alamán, Cuevas, Tornel y Mendívil, Bocanegra, Roa Bárcena, Altamirano y Rivera Cambas); 3. compilaron documentos para el desarrollo de futuras “historias nacionales” (Lafragua, Orozco y Berra, Icazbalceta y Matías Romero); 4. ofrecieron miradas “generales” del devenir nacional (Larráinzar, Zamacois y Bancroft).

No obstante la diversidad de trayectorias académicas de los especialistas que participan en los volúmenes III y IV de *Historiografía mexicana*, es factible detectar en sus artículos dos coincidencias fundamentales que remiten a supuestos teóricos y a una metodología de corte historicista. En primer lugar, todos los autores presuponen que los historiadores decimonónicos escribieron sus obras a partir de una intencionalidad distinguible: en tanto que se trataba de personajes inscritos en una circunstancia sociopolítica posrevolucionaria que hacía impostergable la creación del estado-nacional, sus discursos historiográficos tuvieron por misión primordial crear o promover la “conciencia nacional”.³ Los ejemplos más representativos de este fenómeno se encuentran en las introducciones de las coordinadoras de los volúmenes, quienes se dan a la tarea de sintetizar las contribuciones de los participantes del proyecto.

Virginia Guedea, al hacer una revisión de los artículos que conforman el volumen III, afirma que “todos [los historiadores de la primera mitad del siglo XIX] coincidieron en que la meta última a alcanzar debía ser la de organizar adecuadamente a la nación, para lo que había que crear una conciencia nacional” (1997: 19); por su parte, Antonia Pi-Suñer, coordinadora del volumen IV, sostiene que, en lo que respecta a los escritores de la segunda mitad del XIX, “la historiografía co-

³ Para un abordaje de las concepciones racionalistas e intencionalistas implícitas al enfoque historicista, es fundamental el libro de William Dray, *Philosophy of History* (1964: 10-12). En términos sintéticos, podría señalarse que el tipo de historicismo —de estirpe gaseana— vigente en la segunda mitad del siglo XX mexicano, y que impregna la colectánea *Historiografía Mexicana*, se distingue en términos teóricos y procedimentales por concebir que la realidad histórica está constituida por unidades individuales, únicas e irreducibles —los eventos históricos (en este caso, los historiadores y sus obras)—, las cuales son relativas a unidades más amplias llamadas “épocas” o “circunstancias”; y que la tarea del historiador consiste en develar el significado del vínculo orgánico entre el evento y su circunstancia, es decir, su papel, lugar o intencionalidad en dicho contexto (Matute, 2002: 15-25).

bró para todos ellos un sentido vital, y fue a través de su ejercicio que trataron de reforzar el sentimiento de nacionalidad” (1997: 17).⁴

En segundo lugar, la mayor parte de los artículos adopta una idéntica metodología historicista para el estudio de los textos historiográficos. Me refiero a la puesta en práctica del célebre modelo de análisis deducido de las “Notas sobre la historiografía” (1960) del filósofo hispano-mexicano José Gaos (1974: 493-502).⁵ La propuesta, como se sabe, consiste en interpretar los principios heurísticos, explicativos, hermenéuticos y estilísticos de las obras haciendo referencia tanto al contexto ideológico y político del periodo como a la biografía de los historiadores, logrando de esa manera “comprender” las “intenciones” de estos últimos. En algunos de los artículos, el empleo del modelo resulta provechoso, pues permite vincular elementos epistemológicos de las obras con aspectos contextuales —*v.gr.* la relación que Plasencia de la Parra establece entre el providencialismo histórico de Lucas Alamán, la crisis política enfrentada por México tras la guerra con Estados Unidos y su idea conservadora de nación (Guedea, 1997: 324-348)—. Sin embargo, en otros casos el planteamiento queda hasta cierto punto desvirtuado, pues contexto y biografía funcionan únicamente como marcos de referencia temporales y no como factores explicativos de los textos.

⁴ Como puede observarse, la valoración de ambas autoras tiende a reiterar un topos que, desde hace tiempo, ha sido objeto de cuestionamiento por parte de un estudioso del fenómeno de la historia nacional como Elías Palti. Me refiero al ya mencionado presupuesto, según el cual en el pensamiento de buena parte de los historiadores del México de la pre y pos revolución de Independencia —pero incluso en el de autores extranjeros como Humboldt, Robinson y Prescott— existía una “conciencia nacional mexicana” que pugnaba teleológicamente por manifestarse y que coadyuvaría a la formación del Estado-nación. Ahora bien, si se siguen los argumentos críticos de Palti, podría decirse que el presupuesto niega, o por lo menos pasa por alto, que el surgimiento mismo de los conceptos de “historia nacional” y de “conciencia nacional” decimonónicos resulta inconcebible fuera del marco histórico de la emergencia del estado centralizado promotor de discursos, representaciones, prácticas e instituciones nacionalistas —lo cual solo llega a realizarse en México, y en buena parte de América Latina, hasta el último cuarto del siglo XIX— (Palti, 2002: 131-146). Más adelante en este mismo artículo se discutirá esta propuesta. A todo esto, debe agregarse que en América Latina el uso de la voz “nación” y “nacionalismo” fue extremadamente ambiguo por lo menos hasta 1850. Como ejemplo, José C. Chiaramonte ha aducido el fenómeno de que los participantes de uno y otro bando en las revoluciones de independencia —muchos fueron los primeros narradores de dichas revoluciones— no entendieron el enfrentamiento como una guerra entre naciones distintas, sino entre españoles-europeos y españoles-americanos, entre el despotismo y la libertad (1991: 5-19; Palti, 1996: 47-61).

⁵ Si bien el propio Gaos no planteó su artículo como un modelo para el estudio crítico del texto historiográfico, sino como un análisis de los elementos de la con-

Historiografía mexicana, como ya se señaló, fue, sin duda, un parteaguas en el ámbito de los estudios historiográficos en México. Su influencia, por ejemplo, se observa casi de inmediato en trabajos contemporáneos que adoptaron también un enfoque historicista. Tal es el caso de los estudios publicados por Evelia Trejo y José Ortiz Monasterio durante esos mismos años en sus respectivos libros *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México* (2001) y *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia* (2004). En ambos casos se tienen trabajos que conciben a la historiografía mexicana decimonónica, específicamente al *Ensayo histórico* de Lorenzo de Zavala y al volumen escrito por Vicente Riva Palacio en *México a través de los siglos*, como discursos conformados a partir de ideas o intenciones racionales relativas al pasado, el presente y el futuro de la sociedad mexicana. En concordancia con este presupuesto historicista, tanto Evelia Trejo como Ortiz Monasterio sostienen que dicha historiografía fue un producto ideológico que tuvo por finalidad o intención defender distintos proyectos nacionales —liberal radical en el caso de Zavala; políticamente conciliador y étnicamente mestizo en el de Riva Palacio—. Con base en estas presuposiciones sobre la naturaleza del texto historiográfico y de la conciencia nacional en el México del siglo XIX, y para poder aprehender el objetivo o intención contenido por sus objetos de estudio, los autores sugieren examinarlos a partir de las estrategias críticas del referido modelo historicista gaosiano. Proponen, en primer lugar, indagar en la realidad o “contexto del autor” y en los “hechos de vida” relevantes —trayectoria política, empresas editoriales, otras creaciones discursivas—; y en segundo lugar, analizar las “operaciones historiográficas” implicadas por el *Ensayo histórico* y *México a través de los siglos* (volumen II): el proceso de investigación o “heurística” y la “crítica de fuentes”, sus formas de comprensión o “hermenéutica” y de explicación o “etiología” de los fenómenos pasados, y su “estructura arquitectónica” (Trejo, 2001: 20-21, 28-30, 39).

Los respectivos análisis emprendidos por Evelia Trejo y Ortiz Monasterio, sin duda consistentes en su recurrencia al modelo gaosiano, poseen, no obstante, la misma fragili-

ciencia histórica, historiadores posteriores lo han asumido como una guía para el análisis historiográfico.

dad argumentativa y estructural descrita en el caso de algunos artículos que componen *Historiografía mexicana*. Sucede que no logran configurar una relación entre, por un lado, la referencia al contexto del autor y su ideología, y por el otro, las “operaciones historiográficas” que conforman los textos revisados. En otras palabras, en sus aproximaciones críticas, las intenciones racionales de Zavala y de Riva Palacios —sus proyectos de nación— no son vinculadas lógicamente con las “operaciones” heurísticas, hermenéuticas y estéticas constitutivas del *Ensayo histórico y de México a través de los siglos* (Monasterio, 2004: 20).

El enfoque historicista en los estudios académicos sobre historiografía mexicana decimonónica tuvo su periodo de mayor vigencia a finales del siglo XX y durante la primera década del siglo XXI. Aun así, todavía en la actualidad se encuentran algunos practicantes rezagados. Una reciente expresión de este se encuentra, por ejemplo, en la sección de *A Life Together: Lucas Alamán and Mexico, 1792-1853* (2021) que Eric Van Young dedicó al análisis de la *Historia de Méjico* del escritor guanajuatense (“Part VII Lucas Alamán the Historian”). En esas páginas, muy al estilo de la historia de las ideas tradicional —historicista—, el autor estadounidense concibe a las estrategias heurísticas y hermenéuticas evidenciadas por el texto de Alamán como un producto de su contexto ideológico y como manifestaciones de una intencionalidad política: la creación de una conciencia nacional, en este caso providencial y conservadora (2021: 719-768). En un aspecto se distingue, sin embargo, el enfoque historicista de Van Young de todos los casos anteriores; me refiero a que su abordaje del contexto alamaniano explora ya no sólo las condiciones políticas e ideológicas de mediados del siglo XIX, sino también el horizonte de publicación y recepción de la *Historia de Méjico*, esto mediante el recurso a un conjunto de fuentes escasamente frecuentadas por los estudiosos de la obra histórica de Alamán: papeles personales, manuscritos, listados de su biblioteca personal, epígrafes, cartas de contemporáneos y críticas periodísticas. Tal procedimiento permite obtener una imagen panorámica, ya no sólo del pensamiento y vida del historiador, sino de su lugar y papel en la cultura letrada del periodo (729-740).

El giro discursivo

El giro discursivo llegó con cierta demora a la historiografía mexicana. *Metahistoria* (*Metahistory*, 2014) de Hayden White, por ejemplo, apenas fue traducido y editado en 1992 por el Fondo de Cultura Económica —esto es, casi veinte años después de su publicación original en inglés por la Johns Hopkins University Press en 1973—. A su vez, los trabajos de Reinhart Koselleck, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner, John Dunn, y de todos aquellos historiadores que se interesaron por la dimensión semántica de los lenguajes histórico y político (en sus versiones de historia conceptual y de historia de los lenguajes políticos), encontraron arraigo entre los historiadores mexicanos sólo a partir de la primera década del siglo XXI, sobre todo gracias a las relaciones académicas que se establecieron con el “Grupo de Historia Intelectual de la política moderna” —dirigido por Javier Fernández Sebastián— y la primera fase del proyecto “Iberconceptos” (Pereira das Neves *et al.*, 2018: 688-691). Teniendo en cuenta este horizonte historiográfico se entiende mejor el relativamente tardío interés de las y los historiadores por el estudio de los elementos discursivos de la historiografía mexicana. De los trabajos críticos inscritos bajo esta orientación teórica destaco a continuación los que, a mi juicio, la ejemplifican de manera más acabada.

Entre los textos académicos que han estudiado la historiografía nacional mexicana del siglo XIX a partir de las categorías de análisis discursivo planteadas en *Metahistoria* destacan dos trabajos: *Manuel Orozco y Berra o la Historia como reconciliación de los opuestos* (2010) de Rodrigo Díaz Maldonado y *La historia, México y dios. El Porvenir de México de Luis Gonzaga Cuevas: una interpretación teológica de la historia* (2010) de Ricardo Ledesma Alonso. En sus aproximaciones a la *Historia antigua y de la Conquista de México* de Orozco y al *Porvenir de México* de Gonzaga Cuevas, Díaz y Ledesma recuperan algunos de los instrumentos fundamentales de la “La poética de la historia” whiteana: la “explicación por la argumentación formal”, la “explicación por la trama” y la “explicación por la implicación ideológica” (White, 2014: 1-41). Con base en dichos principios explicativos, los autores proponen observar, respectivamente, al trabajo de Orozco como

un relato nacional elaborado a partir de un modo argumentativo organicista que se materializa en una trama cómica de reconciliación de opuestos y con implicaciones conservadoras (Díaz, 2010: 29, 33-59); y al de Gonzaga Cuevas como una narración construida mediante una argumentación organicista que redundaba en una trama tragicómica (al estilo bíblico) de ideología también conservadora (Ledesma, 2010: 43-129).

Ahora bien, sobre estas investigaciones es conveniente apuntar que, debido a su inspiración metodológica en *Metahistoria* —que, como bien se sabe, es un trabajo que maneja un estilo de crítica de corte estructuralista (Paul, 2011: 82-108)—, en ambas son escasas las alusiones a las condiciones histórico-culturales concretas de las que surgieron las estrategias discursivas de los textos historiográficos decimonónicos. Tanto Díaz como Ledesma hacen referencia, es cierto, a las principales corrientes de pensamiento vigentes en el siglo XIX mexicano: el racionalismo, el providencialismo, el romanticismo y el darwinismo; sin embargo, sus esfuerzos de historización no llegan a discutir los componentes del horizonte discursivo del periodo. En otras palabras, no aparece explicitada la tradición narrativa que Orozco y Gonzaga Cuevas siguieron y de la que probablemente recuperaron sus estrategias de configuración del relato nacional mexicano.

De forma contemporánea a estos estudios, surgió otro tipo de trabajos de crítica historiográfica centrados ya no en el texto como unidad discursiva, sino en algunos de sus componentes mínimos, es decir, los conceptos. Destacan en este rubro los artículos “Lucas Alamán y la involución política del pueblo mexicano. ¿Las ideas conservadoras fuera *de* lugar” (2009) de Elías Palti y “Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación mexicana” (2009) de Guillermo Zermeño. Este par de textos, si bien coinciden en estudiar los conceptos de “nación” e “historia nacional” en el pensamiento histórico mexicano decimonónico, lo hacen desde postulados teórico-metodológicos distintos. El primero se concentra en la obra de Lucas Alamán y la aborda a partir de la propuesta contextualista de la historia de los lenguajes políticos de la Escuela de Cambridge; por su parte, el segundo traza un panorama general de la historiografía del siglo XIX, desde la *Histo-*

ria de Méjico de Alamán hasta el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*, recuperando el modelo de historia conceptual de Reinhart Koselleck.⁶

Sin embargo, conviene señalar que, si bien los objetos y fundamentos teórico-metodológicos de estos autores son diversos, sus textos presentan coincidencias procedimentales que es importante tener en cuenta. Me refiero específicamente a que en los dos casos hay una pretensión de comprender los significados de los conceptos de “historia” y “nación” teniendo en cuenta sus horizontes institucional, discursivo y político de enunciación historiográfica (Palti, 2009: 306; Zermeño, 2009: 81, 83). De esta coincidencia deriva también el principal escollo, por así decirlo, del enfoque de ambos. Tanto el crítico argentino como el mexicano encaran los mencionados conceptos a partir de sus definiciones actuales de “historia” y “nación”.

En otros términos, más que historizar los conceptos, Palti y Zermeño hacen una proyección ahistórica de sus categorías de análisis: ambos asumen de manera teleológica que la historiografía mexicana sólo adquirió el epíteto de “nacional” al momento de consolidarse el Estado centralizado mexicano, esto hacia el último tercio del siglo XIX. Por lo mismo, evalúan las obras de historiadores tempranos como Lucas Alamán o José María Luis Mora en función de lo que no alcanzaron a escribir y hacia lo cual, a sus ojos, tendió toda la historiografía mexicana decimonónica: una “historia nacional genealógica”, esto es, una historia que concibe “al pasado mexicano como un curso evolutivo orgánico, una totalidad de sentido que despliega en su transcurso histórico una serie de principios y valores que la identifican como tal” —entiéndase un trabajo como *México a través de los siglos*, producido, en efecto, al amparo del Estado centralizado (Palti, 2009: 300)—.⁷

⁶ Para un conocimiento más detallado de las particularidades de la propuesta de la Escuela de Cambridge ver J. G. A. Pocock, *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry* (1962); Q. Skinner, *Vision of Politics. 1. Regarding method* (1972); John Dunn, *The history of Political Theory and Other Essays* (1996). Para el caso de Koselleck y su versión de historia conceptual, ver *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (2012: 9-48).

⁷ En un artículo previo, “Imaginación histórica e identidad nacional en Brasil y Argentina. Un estudio comparativo” (1996), Elías Palti asume un enfoque semejante al contrastar los casos de las historiografías brasileña y argentina del siglo XIX. También ahí apunta que en América Latina no existió historio-

No obstante esta aporía argumentativa, la invitación que Palti y Zermeño hacen para examinar la historiografía decimonónica con base en la discusión de la semántica del concepto de “historia nacional” es de enorme pertinencia metodológica. Sus abordajes resultan valiosos precisamente por las preguntas que dejan abiertas – *v.gr.* ¿el concepto de “historia nacional” sólo puede surgir en el marco del Estado nación centralizado? ¿Toda auténtica historia nacional es siempre un relato coherente que logra borrar cualquier rasgo de tensión y contradicción?

Hermenéutica de la experiencia temporal

A comienzos del siglo XXI, bajo el impulso del interés que Reinhart Koselleck y Paul Ricoeur habían mostrado por el estudio histórico y filosófico de las distintas modalidades de la experiencia humana del tiempo, en el campo de la filosofía de la historia y los estudios historiográficos europeos y anglosajones comenzó a gestarse un importante viraje en las discusiones relativas a la naturaleza del conocimiento histórico. A partir de entonces, el debate pasó a centrarse, menos en el problema de la representación y más en las preconcepciones y experiencias de la temporalidad que están en la base misma de la conciencia histórica. Uno de los trabajos que, de forma más sistemática, recuperó estas preocupaciones fue *Regímenes de historicidad* (*Régimes d'historicité*, [2003] 2012) de François Hartog. En lo que respecta al ámbito intelectual mexicano, el impacto de todos estos textos ha sido, sin embargo, más bien escaso. Sólo a partir de la década de 2010 aparecen los primeros estudios historiográficos escritos bajo dicha perspectiva. Utilizando las tesis del propio Koselleck (2004: 255-275) o su reinterpretación por parte de Hartog (2012: 19-42), algunos especialistas han procurado enfocar las experiencias tem-

grafía nacional (“historia genealógica de la nación”) fuera del marco del Estado centralizado; su condición de posibilidad. Es por eso que destaca el surgimiento temprano de ese tipo de historia en Brasil y Chile, dado que en esos dos países —sostiene— hubo Estado centralizado desde fechas muy tempranas y un proyecto de historia patrocinado por sus instituciones políticas y culturales; fenómeno que contrasta con el caso Argentino, donde, por su situación político-administrativa —dispersión del Estado—, no habría existido historia genealógica de la nación sino hasta finales del siglo XIX, cuando finalmente se alcanzó la estabilidad política.

porales que subyacen a la historiografía mexicana del siglo XIX. Ahora bien, a diferencia de los apartados anteriores, el presente hará referencia a un solo estudio, pues, a mi parecer, únicamente en este caso se han visto materializadas tanto la apropiación teórica como la puesta en práctica de una hermenéutica de la experiencia temporal.⁸

En “National Identity Building in Mexican Historiography during the Nineteenth Century. An Attempt at Synthesis” (2016), Rodrigo Díaz Maldonado discute el fenómeno de las concepciones y experiencias de la temporalidad implicadas por la historiografía mexicana decimonónica. Separándose de los enfoques tradicionales que conciben a la historiografía decimonónica, y particularmente a la europea, como una sucesión de corrientes distinguibles por sus principios epistemológicos —*v.gr.*, historiografía iluminista, romántica, historicista, positivista—, el autor propone una caracterización de la historiografía mexicana del periodo en función de sus maneras diversas de vincular el pasado y el presente, esto es, de utilizar discursivamente el pasado a partir de los retos enfrentados en aquella altura por los historiadores. Entre dichos retos, destaca como principal motivo el proceso de construcción política de una identidad nacional (73). A los ojos de Díaz, fueron tres las “modalidades de conciencia histórica” implicadas sucesivamente por la historiografía mexicana decimonónica en su afán por “construir” la identidad nacional: “el pasado como voluntad”, “el pasado como experiencia” y el “pasado como memoria” (74). Para elaborar estas categorizaciones, las cuales son situadas en un esquema de sucesión no sólo cronológico, sino dialéctico —“Toda vez que su objetivo práctico es alcanzado, se revela a sí mismo como claramente insuficiente, dando lugar a una nueva forma de conciencia histórica y de identidad nacional” (85)—, Díaz recurre a los planteamientos expresados por Koselleck en algunos de los ensayos en que este explora, precisamente, el vínculo indisoluble entre conciencia de la temporalidad y

⁸ Otro trabajo que podría mencionarse como parte de esta tendencia es “El régimen de temporalidad en la historiografía mexicana del siglo XIX” (2016) de Corina Yturbe. Se trata, no obstante, de un texto que si bien cita las “categorías metahistóricas” de Koselleck —“espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”— y la categoría de “régimen de historicidad” de Hartog, no evidencia un uso sistemático de dicho marco teórico para el análisis del fenómeno historiográfico que constituye su objeto de estudio (2016: 21-37).

experiencia histórica, política y social (2001: 43-92). En primer lugar, examina la conciencia histórica implícita a la historiografía escrita por los criollos que lucharon por la independencia de la Nueva España a la que denomina “el pasado como voluntad”. Las obras inaugurales de Mier y Bustamante son asumidas como el paradigma de una conciencia que se supone basada menos en experiencias que en expectativas. Díaz sostiene en sus escritos que los primeros historiadores de la Independencia de México establecieron un vínculo entre el pasado mexicano y el periodo de la independencia, esto en función no de una experiencia de dominio objetivamente compartida entre indígenas prehispánicos y criollos contemporáneos, sino de una finalidad práctica anclada en un acto de voluntad o *desiderátum* ideológico: la creación de una nación criolla libre y soberana aún inexistente (2016: 84).

En segundo lugar, el autor discute el tipo de conciencia histórica inmanente a las obras de los llamados “historiadores-políticos”, es decir, aquéllas que fueron escritas por la siguiente generación de escritores criollos —Mora, Alamán, Zavala, Cuevas, Tornel y Mendiivil— que, pese a no haber participado en las luchas por la independencia, estuvieron implicados en la construcción de las instituciones políticas de la nueva nación libre. A esta modalidad de conciencia histórica Díaz la denomina “el pasado como experiencia” y por característica primordial resalta su comprensión del pasado lejano y reciente como herramienta clave de la actividad política efectiva. Los historiadores de esta generación —como afirma Díaz—, para quienes la independencia era un hecho y más bien vivían sus consecuencias sobre todo de inestabilidad política, usaron las experiencias pasadas que consideraron como “verdaderas” para justificar y confirmar sus tesis políticas y proyectos de nación (86-89).

Finalmente, Díaz caracteriza al postrero representante de la historiografía mexicana decimonónica bajo el epíteto “el pasado como memoria”; y apunta que esta fue una historiografía escrita por “eruditos” —Ramírez, Orozco y Berra, Icazbalceta, García Cubas y Chavero— un tanto ajenos Díaz.⁹ En tales

⁹ Es preciso matizar esta afirmación sobre el alejamiento de la vida política de los mencionados personajes. Por ejemplo, Ramírez fue ministro de Justicia e Instrucción Pública entre 1876 y 1877, Chavero fue diputado de la nación en varias ocasiones e incluso presidente de la Cámara.

textos, que en su mayoría fueron compilaciones documentales, los “historiadores eruditos” pretendieron crear una “memoria nacional” que conciliara a las facciones hasta entonces en conflicto. Remitiendo siempre al pasado lejano de la nación —indígena y/o colonial—, y emprendiendo sus estudios bajo las banderas de la investigación desinteresada y el amor a la verdad —como suscribe Díaz Maldonado—, dichos personajes tuvieron por finalidad producir una nueva forma de identidad o memoria nacional: una nación liberal progresista, pero también católica y tradicional; una nación mestiza heredera de los indígenas y los españoles (89-92).

La propuesta interpretativa desarrollada por Díaz en este artículo resulta particularmente innovadora pues, como se observa, se separa de las tradicionales clasificaciones de las obras y autores decimonónicos en función de sus convenciones epistemológicas e ideológicas (93). El autor destaca, en cambio, los “temas” y “preocupaciones recurrentes” de la historiografía nacional con la finalidad de conceptualizar e interpretar sus distintas maneras de experimentar la relación del pasado con el presente. Ahora, como él mismo reconoce en las “Conclusiones” de su texto, se trata de un modelo que deja algunos cabos sueltos que convendría atender en futuras investigaciones. En primer lugar, señala que es necesaria una indagación más profunda de los mecanismos de transición de una modalidad de conciencia histórica a otra; y, en segundo, que resulta indispensable investigar de qué forma dichas modalidades estimularon y fueron estimuladas por los debates políticos sobre la nación en el siglo XIX (93).

Estudios de cultura letrada

El interés por situar y entender a la historiografía nacional mexicana en el ámbito más amplio de la cultura letrada decimonónica aparece a finales de la década de 1990. Las y los autores que han asumido este punto de vista ofrecen, no obstante, escasas referencias respecto a las lecturas que fundamentan sus propuestas teórico-metodológicas —hecho que dificulta definir claramente qué inclinaciones y mudanzas epistemológicas están en la base de

sus enfoques—. Con todo, es posible considerar varios factores que ayudarían a explicar el fenómeno, entre ellos, el impacto en México de los trabajos de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas* (1983), y de Pierre Nora, *Lugares de memoria* (1984-1992), los cuales presentan en sus páginas un amplio catálogo de formas de resguardo de la memoria histórica nacional; el desarrollo de los estudios culturales en la academia mexicana de finales del siglo XX y principios del XXI (Van Young, 1999: 216-224); la recepción de la propuesta de estudios comparados de la “cultura histórica” de Jörn Rüsen.¹⁰ Cualquiera que sea la razón de fondo, los estudios académicos emprendidos desde el enfoque de los estudios de cultura letrada han puesto sobre la mesa una verdad de Perogrullo que, hasta entonces, no había sido discutida de forma sistemática: en la medida que los historiadores decimonónicos mexicanos eran antes que nada escritores, sus obras merecen ser comprendidas en su vinculación indisoluble al ámbito de las Bellas Letras.¹¹ A continuación, hago un análisis de algunos trabajos representativos de esta tendencia. El abordaje de estos será individual dada la diversidad de temáticas y tratamientos que han sido desarrollados.

Uno de los estudios inaugurales de este tipo de enfoque es *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad, 1805-1827* (1997) de Roberto Castelán Rueda. Se trata de un texto que busca situar al *Cuadro histórico de la revolución mexicana* —en su edición de 1827— en el contexto más amplio de la multigenérica producción periodística, literaria e historiográfica bustamantina (Bustamante, 1805-1827), o como la llama el autor, “el ejercicio público de la palabra escrita” (1997: 20). En términos concretos, la propuesta de Castelán Rueda resulta original por lo menos en dos sentidos: en primer lugar, por su entendimiento de la producción historiográfica

¹⁰ Me refiero específicamente a dos libros *Geschichte im Kulturprozess* (2002) y *Tiempo en ruptura* (2014).

¹¹ Uno de los esfuerzos más importantes por incluir a la historiografía dentro del marco de las letras mexicanas decimonónicas es el trabajo colectivo *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico* (2005). El volumen III, “Galería de Escritores”, incluye un conjunto de estudios particulares dedicados a historiadores como Bustamante, Zavala, Alamán, Prieto, Altamirano, Riva Palacio, Vigil, Bulnes y Sierra. En dichos trabajos, si bien de forma un tanto sucinta, se refiere la actividad historiadora de los mencionados personajes enmarcada en su producción periodística y/o literaria (Clark y Speckman, 2005).

de Carlos María de Bustamante como un conjunto de “interpretaciones del pasado” o “lugares de memoria” surgidos de, y que interactuaron con, los debates políticos y periodísticos despertados por eventos como la guerra desatada en territorio novohispano a partir de 1810 y las disputas por la organización política de la nación luego de la independencia (65-88). En segundo lugar, la descripción comparativa que el autor hace de los recursos narrativos y retóricos de representación del pasado —caracterización de personajes heroicos, estilo epistolar, tonalidad jurídica— empleados por Bustamante, lo mismo en sus crónicas y artículos periodísticos del *Diario de México*, *El Juguetillo* y el *Correo Americano del Sur*, que en su *Cuadro histórico* (84).

Ahora bien, no obstante lo interesante y novedoso del enfoque desarrollado por Castelán Rueda, conviene apuntar tres elementos que cabría hacer objeto de una indagación de mayor calado. De entrada, su concepción teleológica de la trayectoria intelectual bustamantina y de la historiografía decimonónica mexicana. Como ha sido advertido en relación a algunos de los estudios antes referidos, aparece también aquí la idea de que toda la actividad intelectual del escritor decimonónico se dirigió hacia la confección discursiva de una historia nacional (en este caso, el *Cuadro histórico*). Esta concepción es llevada incluso al extremo de afirmar que Bustamante elaboró toda su obra como un catálogo de “hazañas heroicas” que tenía la finalidad de “construir los principales mitos que moldearían [en el futuro] la identidad nacional” (201).

Un segundo asunto que resulta problemático es la escasa profundidad que muestra en el análisis de las estrategias discursivas de la escritura bustamantina. Si bien Castelán Rueda elabora una suerte de anatomía de las condiciones de producción, los procedimientos de elaboración, las versiones, la estructura y el estilo (epistolar), el uso de recursos narrativos (anécdotas) y retóricos, las fuentes documentales (bandos militares, gacetas del gobierno virreinal, correspondencia de los insurgentes y jefes españoles), y la caracterización de personajes del *Cuadro histórico* —villanos (Calleja) y héroes insurgentes (Morelos), masas indígenas, mujeres—; lo cierto es que privilegia casi siempre la descripción por encima de la explicación. Esto último queda de manifiesto, por ejemplo, en su afirmación de que la característica apariencia “miscelánea”

de la prosa bustamantina fue producto de la “arbitrariedad” y el “azar” estilísticos (206). Finalmente, la presuposición relativa a que el *Cuadro histórico* es una “historia nacional”. A lo largo de todo el texto, las propias afirmaciones de Castelán Rueda —*v.gr.* la proximidad narrativa, retórica e ideológica de la obra bustamantina con el profetismo y la historia bíblicos (204-205)— conducen al lector a preguntarse si la definición del *Cuadro histórico* y de otros tantos ejemplos de historiografía mexicana del periodo como “historias nacionales” podría ser más bien una interpretación *a posteriori* que no hace mucha justicia a las propias ambiciones genéricas de sus autores.

Un segundo estudio que ha procurado ubicar a la historiografía nacional decimonónica mexicana en el ámbito más amplio de la cultura letrada del periodo es el artículo de María Luna Argudín “La escritura de la historia y la tradición retórica (1834-1885)” (2004). El enfoque de este trabajo resulta de lo más novedoso e interesante para los estudios historiográficos, pues no sólo da cuenta del papel de la “tradición retórica” en la educación de las élites culturales mexicanas del siglo XIX, sino que la define como el sustrato común de diferentes prácticas y expresiones discursivas en el México de la posindependencia, entre ellas la historia. La autora recupera el lugar común según el cual en el siglo XIX mexicano la historia no era una disciplina autónoma. Esta afirmación es, sin embargo, asumida aquí con todas sus consecuencias. En su texto, Luna Argudín se aboca por entero al estudio de las estrategias retóricas de ese “arte liberal” o “género literario” llamado “historia”, cuya finalidad era persuadir sobre programas y doctrinas políticas a través de la representación de un contenido específico: el pasado (2004: 44, 68).

Para dar sustento a su caracterización de la historiografía decimonónica mexicana como un “género literario”, la autora emprende, en primer lugar, un rastreo del marco institucional en que aquélla surgió y del que retomó algunas de sus estrategias persuasivas. Dicho marco, nos dice, fueron las “asociaciones literarias” o “sociedades de conocimiento” que, en el México independiente, tuvieron por finalidad “formar una nación cultural”, es decir, crear una “identidad nacional” (35-36). Luna Argudín traza, pues, la historia de las principales instituciones culturales del periodo: la Academia de Letrán, el

Ateneo de México, el Liceo Hidalgo y la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Sobre estas entidades refiere su naturaleza y estructura, sus miembros, los asuntos que estos discutían, sus tendencias político-ideológicas, sus actividades y publicaciones. Al final, la autora se concentra en la concepción que los participantes de estas asociaciones tenían de la relación entre historia y literatura, y, sobre todo, en la descripción de su noción de “pasado nacional”.

Uno de los puntos más originales del texto es, sin duda, su abordaje del elemento que suele ser concebido como una de las marcas fundamentales de la escritura de la historia en el siglo XIX mexicano: me refiero a la pretensión de verdad. La autora ofrece una mirada alternativa que comprende a la “verdad histórica” no tanto como un principio epistemológico moderno anclado en la crítica documental desarrollada a partir del siglo XVIII, sino como una estrategia “retórica” proveniente de la tradición clásica —Cicerón, Tácito, Quintiliano—, que fue recuperada por los escritores mexicanos a través de una serie de autores franceses modernos —Fénelon, Mably, Lamartine y Volney—. Luna Argudín señala que, con base en la triada tradicional de la retórica clásica, los historiadores mexicanos del periodo pensaron a la verdad como indisoluble respecto a la imparcialidad y la justicia (59); esto es, que para ellos la verdad fue dependiente de coherencia formal del discurso con el *ethos* de la audiencia, y de la construcción de un punto de vista imparcial y justo, “sin rencor y con estudio”, que persuadiera a la audiencia de la credibilidad del autor (43, 56, 58). Para demostrar estos argumentos, los ejemplos utilizados son las *Disertaciones sobre la historia de México* de Alamán y *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribirla en México* de Manuel Larráinzar. Sin embargo, la autora sostiene que en casos como el de Larráinzar, la preceptiva de la retórica clásica interactuó con la concepción moderna de veracidad —específicamente, con la lucha contra el anacronismo y la afirmación del color local (verdad como exactitud) de Chateaubriand—.

El artículo de Luna Argudín, pese a sus rasgos en extremo innovadores, da continuidad a algunos supuestos de enfoques anteriores que resultan problemáticos. Por ejemplo, al igual que en el caso de los estudios historiográficos escritos desde giro discursivo, elude la historización de la tradición retóri-

ca en México. Más allá de señalar que los historiadores del periodo tenían conocimiento de los preceptos retóricos de los clásicos y de sus herederos franceses de la modernidad, la autora no explica si en el ámbito cultural novohispano —del que provenía buena parte de los autores que revisa— existía una práctica institucionalizada de la retórica, ni tampoco discute cuál era su lugar y papel en la formación intelectual de las élites escritoras de historia en el México independiente. Por otro lado, conviene reconocer que el artículo de Luna Argudín mantiene igualmente una estructura teleológica, esto en la medida que afirma la existencia de una suerte de “progreso” en la escritura de la historia en el México decimonónico, desde una “historia-retórica” —Prieto, De la Rosa, Lacunza, Alamán, Zarco, Altamirano— hacia una historia institucionalizada “libre de retórica” salvo como repertorio de estrategias lingüísticas —conferencias de Larráinzar en la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística sobre la manera de escribir una historia general de México y *México a través de los siglos* de Riva Palacio—. Desde mi punto de vista, el epíteto de “historia retórica”, que la autora adjudica a la historiografía de la primera mitad del siglo XIX, pasa por alto que la historia institucionalizada de la segunda mitad fue también practicante de una serie de estrategias retóricas encaminadas al sustento político del *statu quo* porfiriano; la principal de ellas, el lenguaje “cientificista” de la “verdad-exactitud” (94).

Un último y más reciente estudio, centrado también en la historiografía y la cultura letrada del periodo es “En busca de un pasado nacional: la escritura de la historia en México en el siglo XIX” (2015) de Alexander Betancourt Mendieta. Este artículo contiene una propuesta de lo más sugestiva, pues plantea la hipótesis de que en el contexto latinoamericano, y particularmente en el mexicano, la historiografía, junto a otras “ciencias” como la cartografía, la estadística y la geografía, desempeñó un papel coadyuvante en la formación y justificación del Estado nación. Este argumento podría, ciertamente, parecer redundante dado que se encuentra en la mayor parte de los trabajos hasta aquí revisados. Con todo, la discusión que Betancourt emprende sobre la relación entre saber histórico y Estado-nación supera las afirmaciones abstractas. De forma específica, el autor afirma que el discurso historiográfico en el México decimonónico contribuyó a la consolidación de

dicha comunidad político-cultural: promoviendo el poder del Estado como “principal entidad administrativa, jurídica y hegemónica en términos de seguridad”; configurando instituciones y proyectos de profesionalización disciplinar y políticas educativas; y creando una conciencia nacional homogénea, esto es, una “memoria [nacional] hegemónica” con “valores y símbolos de unidad política” (2015: 2).

Para demostrar su argumento, Betancourt inscribe al fenómeno de la escritura de la historia en el marco del surgimiento de las instituciones estatales durante la convulsa situación política mexicana del periodo posterior a la independencia. En este rubro, son destacadas las creaciones del Archivo General y Público de la Nación (1823) —a iniciativa de Lucas Alamán—, el Museo Nacional (1825), la Biblioteca Nacional (1833), la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1855) y la Inspección General de Monumentos (1885) (2015: 4-5). Para el autor, el “coleccionismo museográfico” —interés ya manifiesto por personajes novohispanos como Sigüenza y Góngora y Boturini— habría servido a la formación de la nación en la medida que los objetos y documentos rescatados, prehispánicos y novohispanos, “tuvieron la función de ser la representación concreta del origen de la nación, que se hizo visible a través de la exhibición de los objetos que representaban el pasado concreto, palpable, que consagraba el comienzo remoto de la historia nacional”. Tales instituciones, afirma Betancourt, se convirtieron en “un templo de educación ciudadana”, lugares “de formación política en el que se reproducen los símbolos creados por el Estado nacional” (5-8). Por otro lado, en su recuento también aparecen las empresas individuales de erudición que se insertaron en la línea abierta por las instituciones nacionales recién formadas, distinguiéndose el diagnóstico hecho por Icazbalceta sobre el estado de las bibliotecas y los archivos públicos y privados, así como sus esfuerzos editoriales y coleccionistas (8-10).

Un punto adicional que es vital reconocer del enfoque propuesto por Betancourt es su destaque de otro tipo de instituciones de saber que fueron vitales para la aparición de la historiografía nacional mexicana. Me refiero al fenómeno de carácter “atlántico”, que el autor denomina como “institucional-

zación de la sociabilidad letrada” a través, primero, de las tertulias, y luego, de las academias. Apunta que, al igual que en Europa occidental y el resto de las Américas, en el México independiente las asociaciones de aficionados a las letras poco a poco fueron derivando hacia la profesionalización. Dicho marco de particularización de los saberes sería el que permitiría realizar plenamente el objetivo de fomentar el espíritu unitario del nacionalismo (11). El argumento reitera tangencialmente el apunte hecho por otros tantos estudios historiográficos de que la “historia nacional” o “historia general” de México únicamente tomó cuerpo hasta el momento en que el Estado nacional centralizado fue una realidad. En concreto, Betancourt subraya que, a partir de los años de estabilidad política de finales de la década de 1860, las sociedades de letrados —Academias, Ateneos, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística— fueron sustituidas por instituciones estatales especializadas —la Escuela Nacional Preparatoria, Biblioteca Nacional, Instituto Médico Nacional, etc.—, fue entonces cuando comenzaron a tomar forma los proyectos de una auténtica historia nacional”. Sobre esta materia, el autor señala tres ejemplos específicos: en primer lugar, las conferencias de Manuel Larráinzar sobre la manera de escribir la historia de México (1865); en segundo, *México a través de los siglos* (1884-1889) de Vicente Riva Palacio; y en tercero, *México, su evolución social* (1900-1903) de Justo Sierra Méndez (2015: 14-16).

Por último, debe decirse que una de las más importantes aportaciones del artículo de Betancourt es su adopción del enfoque comparativo a través del cual busca resaltar las similitudes del fenómeno de la escritura de la historia en el México decimonónico respecto a lo sucedido en otros países de América hispana, particularmente en la República de Venezuela y la República de Nueva Granada (actual Colombia). La confrontación que hace, por ejemplo, de las historias testimoniales del mexicano Carlos María de Bustamante y del neogranadino José Manuel Restrepo, o de las concepciones teóricas de la escritura de la historia del venezolano Andrés Bello y del mexicano Larráinzar, le permite detectar procesos institucionales y de escritura comunes. El autor encuentra no sólo que las obras de estos personajes crearon narrativas, héroes y símbolos discursivamente semejantes (12), sino que en todos los casos dichas estrategias estuvieron indisolublemente vinculadas con los esfuerzos de

las élites políticas y culturales por crear instituciones científicas (estudios geográficos, catalogación de recursos naturales, censos) que ayudaran a la formación de los Estados nación (3). Toda parece indicar que, en la Hispanoamérica decimonónica, la escritura de la historia fue “un género más del ejercicio letrado y tuvo como fin la formación de los nuevos ciudadanos” (15).

Conclusiones

Durante los últimos veinticinco años, los estudios académicos que enfocan la historiografía nacional mexicana del siglo XIX han atravesado transformaciones importantes. Pese a que, hasta el día de hoy, se siguen trabajando básicamente las mismas obras —y, entre estas, el *Cuadro Histórico* de Bustamante, la *Historia de Méjico* de Lucas Alamán y *México a través de los siglos* de Riva Palacio continúan siendo las más favorecidas—, los nuevos marcos conceptuales y metodologías empleados para su análisis han revelado aspectos inéditos de las mismas. Por un lado, se ha pasado de los enfoques historicistas centrados en el descubrimiento de las intenciones racionales —fundamentalmente políticas—, implícitas a los textos historiográficos, a perspectivas giro-discursivas abocadas al examen de sus componentes lingüísticos, poéticos y retóricos; encuadres hermenéuticos que revelan sus preconcepciones de la temporalidad; y aproximaciones culturalistas que subrayan su anclaje en contextos e instituciones político-culturales (locales y regionales) que condicionan sus estructuras y contenidos. Por otro lado, también ha habido mutaciones en la escala de análisis: de las monografías centradas en obras individuales, se ha dado un viraje hacia los estudios panorámicos que revisan la trayectoria general de la historiografía nacionalista mexicana en el siglo XIX o que sitúan el caso mexicano en el horizonte de la cultura historiográfica hispanoamericana del mismo periodo.

Otro punto que merece ser destacado es que cada vez son más frecuentes los estudios que conciben a la historiografía nacional mexicana como un fenómeno cultural que precisa de ser examinado teniendo en cuenta el universo de representaciones en que se enmarca. Así, la crítica historiográfica ha tomado

conciencia de la necesidad de atender las estructuras de producción, recepción, reproducción y circulación de imágenes, símbolos, ideas e interpretaciones de la historia nacional, materializadas en multiplicidad de formas y prácticas culturales como la propia historiografía, la literatura, la plástica, el discurso político, la monumentaria, las festividades públicas y las prácticas conmemorativas. Queda la tarea de transformar dicha conciencia en investigaciones concretas que estudien a profundidad, en términos comparativos y desde la interdisciplina, las estrategias genéricas, narrativas, retóricas de representación del relato nacional mexicano decimonónico en sus múltiples expresiones.

Por último, considero necesario subrayar la existencia de un supuesto que, a mi juicio, no ha sido reflexionado suficientemente por los estudios sobre la historiografía decimonónica: me refiero a la persistente asunción teleológica sobre lo que fue, es y debería ser una historia nacional. Como lo evidencia buena parte de los trabajos revisados, con mucha frecuencia se da por hecho que la historiografía nacional ha sido y es un relato genealógico integrador de todos y cada uno de los pasados que un grupo humano —que se entiende como comunidad político-cultural— considera propios. Como corolario de dicho planteamiento, de manera tácita o explícita, se asume a ese tipo de relato como el modelo a partir del cual se evalúa la plenitud o el fracaso de los textos historiográficos en tanto que “historias nacionales”. Considero que esta presuposición se desprende de un fenómeno de la conciencia histórica que convendría reconocer y cuestionar, puesto que hasta este momento ha sido el principal obstáculo para historizar el concepto de “historiografía nacional” en el marco de los distintos horizontes semánticos que estructuraron la historia moderna de México. Me refiero a la tenaz imposibilidad de tomar distancia del nacionalismo, para lograr visualizarlo como el “concepto de realidad” en que se ha desarrollado nuestra experiencia histórica y el conocimiento historiográfico de ésta. Hasta no salir de esa “quesera” o *Weltanschauung* nacionalista que determina nuestras interpretaciones del mundo histórico-social (Ankersmit 2010: 360-370), no dejaremos de valorar los trabajos historiográficos producidos en el México decimonónico en función de su mayor o menor grado de proximidad a un paradigma ahistórico, esencialista, de “historia nacional”.

Referencias

- Alamán, Lucas, 1844-1849. *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana: desde la época de la conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la independencia*. México: José Mariano Lara, 3 vols.
- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- Ankersmit, Frank, 2010. *La experiencia histórica sublime*. México: Universidad Iberoamericana.
- Bhabha, Homi K. (ed.), 1990. *Nation and Narration*. Nueva York: Routledge.
- Betancourt Mendieta, Alexander, 2015. "En busca de un pasado nacional: la escritura de la historia en México en el siglo XIX". *Anuario del Instituto de Historia Argentina* 15: 1-21.
- Berger, Stefan; Eriksonas, Linas y Mycock, Andrew, 2008. *Narrating the Nations. Representations in History, Media and the Arts*. Nueva York: Berghahn Books.
- Berger, Stefan y Conrad, Christoph, 2015. *The Past as History. National Identity and the Historical Consciousness in Modern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bustamante, Carlos María de, 1823-1827. *Cuadro Histórico de la revolución de la América Mexicana, comenzada en quince de septiembre de mil ochocientos diez por Miguel Hidalgo y Costilla*. México: Ontiveros de La Águila. 5 vols.
- Castelán Rueda, Roberto, 1997. *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad, 1805-1827*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad de Guadalajara.
- Clark de Lara, Belem y Speckman Guerra, Elisa (coords.), 2005. *La República de las Letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen III. Galería de escritores*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chiaramonte, José Carlos, 1991. *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*. Buenos Aires: Instituto de Historia Argentina y Americana D. Emilio Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

Díaz Maldonado, Rodrigo, 2016. "National Identity Building in Mexican Historiography during the Nineteenth Century. An Attempt at Synthesis". *Storia della Storiografia* 70: 73-93.

_____, 2010. *Manuel Orozco y Berra o la historia como la reconciliación de los opuestos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dray, William, 1964. *Philosophy of History*. Londres: Prentice-Hall.

Dunn, John, 1996. *The history of Political Theory and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaos, José, 1974. "Notas sobre la historiografía". En Álvaro Matute (org.), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México: Secretaría de Educación Pública: 481-508.

Guedea, Virginia (coord.), 1997. *Historiografía mexicana. Volumen III El surgimiento de la historiografía nacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hartog, François, 2012. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Éditions du Seuil.

Koselleck, Reinhart, 2012. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta.

_____, 2004. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press.

_____, 2001. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós-U.A.B.

Larráinzar, Manuel, 1865. *Algunas ideas sobre la historia y manera de escribirla en México*. México: Imprenta de Ignacio Cumplido.

Ledesma Alonso, Ricardo, 2010. "La historia, México y dios. El Porvenir de México de Luis Gonzaga Cuevas: una interpretación teológica de la historia." Tesis de licenciatura, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Luna Argudín, María, 2004. "La escritura de la historia y la tradición retórica (1834-1885)". En Jorge Ruedas de la Serna, et al., *La tradición retórica en la poética y en la historia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco: 31-106.

Matute, Álvaro (comp.), 2002. *El Historicismo en México. Historia y Anto-*

- logía. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nora, Pierre (dir.), 1984-1992. *Le lieux de momoire*. París: Gallimard, 3 vols.
- O’Gorman, Edmundo, 1979. *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Ortiz Monasterio, José, 2004. *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica-Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Palti, Elías, 2009. “Lucas Alamán y la involución política del pueblo mexicano. ¿Las ideas conservadoras fuera de lugar?”. En Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: 300-323.
- _____, 2002. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1996. “Imaginación histórica e identidad nacional en Brasil y Argentina. Un estudio comparativo”. *Revista Iberoamericana* 62-174: 47-69.
- Paul, Herman, 2011. *Hayden White. The Historical Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Pereira das Neves, Guilherme; Bentes Monteiro, Rodrigo y Iegelski, Francine, 2018. “Iberconceptos, historia conceptual, teoría de la historia - Entrevista a Javier Fernández Sebastián (Parte I)”. *Tempo*, 24-3: 687-700.
- Pi-Suñer Llorens, Antonia (coord.), 1997. *Historiografía mexicana. Volumen IV En busca de un discurso integrador de la nación (1848-1884)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pocock, J. G. A, 1962. *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry*. Oxford: Basic Blackwell.
- Rüsen, Jörn, 2014. *Tiempo en ruptura*. México: UAM-Azcapotzalco.
- _____, 2002. *Geschichte im Kulturprozess*. Köln: Böhlau.
- Skinner, Q, 1972. *Vision of Politics. 1. Regarding method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trejo Estrada, Evelia, 2001. *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, su “Ensayo histórico” y la cuestión religiosa en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fondo de Cultura Económica.

Van Young, Eric, 1999. "The New Cultural History Comes to Old Mexico". *Hispanic American Historical Review* 79: 211-247.

_____, 2021. *A Life Together: Lucas Alaman and Mexico, 1792-1853*. New Haven: Yale University Press.

Yturbe, Corina, 2016. "El régimen de temporalidad en la historiografía mexicana del siglo XIX". *Folios* 44: 21-37.

White, Hayden, 2014. *Metahistory. The Historical Imagination in 19th-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Zermeño, Guillermo, 2009. "Apropiación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación mexicana". En Guillermo Palacios (coord.), *La nación y su historia. Independencias, relato historiográfico y debates sobre la nación: América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México: 81-112.



05.

Impresos para leer en voz alta. Los relatos nacionalistas de Carlos María de Bustamante, 1820-1846

Printed to Read Aloud. The Nationalist Stories of Carlos María de Bustamante, 1820-1846

Laura Martínez Domínguez
Instituto de Investigaciones
Bibliográficas, UNAM

recepción: 23 de julio de 2024
aceptación: 24 de septiembre de 2024

Resumen

Este trabajo propone que algunos de los relatos nacionalistas de Carlos María de Bustamante, publicados durante el periodo de 1820 a 1846, fueron leídos en voz alta debido a las condiciones sociales de posibilidad de la lectura oral y a la forma en la que estaban escritos. A partir de un esbozo sobre las prácticas de lectura orales durante el México independiente, el estudio se enfoca en paratextos, como las dedicatorias y los prólogos, así como en las marcas de oralidad presentes en los géneros literarios, como la epístola y los diálogos. Se espera mostrar la relación entre la práctica de lectura oral y la forma de los relatos de Bustamante, para dar cuenta de una de las maneras de difusión y transmisión de las ideas nacionalistas en la época.

Abstract

This study suggests that some of Carlos María de Bustamante's nationalist narratives, published between 1820 and 1846, were read aloud due to the social conditions that made oral reading feasible and the way they were written. Drawing on an overview of oral reading practices during independent Mexico, the study focuses on paratexts such as dedications and prologues, as well as on traces of oral tradition evident in literary genres, such as epistles and dialogues. The aim is to demonstrate the relationship between oral reading practices and the form of Bustamante's narratives to account for one of the ways in which nationalist ideas were disseminated and transmitted at that time.

Palabras clave:

Carlos María de Bustamante, relatos nacionalistas, lectura en voz alta, paratextos, marcas de oralidad

Keywords:

Carlos María de Bustamante, nationalist stories, out loud reading, paratexts, orality marks

Introducción¹

Durante el siglo XIX en México, se publicaron numerosos impresos que contribuyeron a la formación del discurso de identidad nacional, lo cual conformó un fenómeno editorial en sí mismo (Giron, 2007: 7-20). Entre los temas más asiduos de este discurso se encuentran: “los héroes, la idea de patria, la construcción de la nación, la guerra insurgente” (Suárez de la Torre, 2010: 7). De hecho, hoy en día, entre las ideas que con mayor facilidad recordamos sobre la historia de la nación mexicana, encontramos: la grandeza del pasado prehispánico, la gesta heroica de la guerra de Independencia, las intervenciones extranjeras. Este repertorio se inscribe en un relato que puede ser denominado como de “gesta nacionalista”, cuya base es la noción de una “nación inmemorial”. Este enfoque, típico de los relatos nacionalistas del siglo XIX, sostiene que las naciones son entidades inmemoriales ancladas en elementos culturales colectivos, tales como la lengua, la cultura, la religión y la historia. En este sentido, se considera que la nación mexicana existía antes de la conquista española y que, por lo tanto, habría recobrado su libertad al momento de la ruptura con la Metrópoli (Linares Londoño, 2012: 27, 88, 99, 138).

Es probable que Carlos María de Bustamante (1774-1848) sea el exponente más relevante de este tipo de relato, tanto por lo prolífico de su obra como por su legado y las polémicas que levantó a su paso.² A grandes rasgos, hay dos elementos clave en los relatos nacionalistas de este autor; primero, que la antigua nación mexicana, la “inmemorial” —que a su vez evoca, imagina y recrea a las culturas prehispánicas—, es la que se alzó contra el yugo español; segundo, se identificó a los insurgentes con los antiguos poseedores del territorio, de ahí que su demanda por la independencia se considerara como legítima (Linares Londoño, 2012: 28-29). A partir de estos elementos, se puede estudiar parte del contenido de la obra de Bustamante, como el inmenso *Cuadro histórico* (1843-1846);³

¹ Todas las citas textuales fueron modificadas de su ortografía original y adaptadas a la norma actual.

² Véanse, por ejemplo, algunas de las obras destinadas a estudiar a Carlos María de Bustamante, como las de Ernesto Lemoine (1997), Roberto Castelán Rueda, (1997) y Alfredo Ávila (2015).

³ La primera edición del *Cuadro Histórico* se publicó entre 1821 y 1827. En este trabajo uso la segunda edición corregida y aumentada que salió de 1843 a 1846.

Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes (1826); *Mañanas de la alameda de México* (1835) y numerosas publicaciones periódicas y folletería, como *El Correo Americano del Sur* (1813), *La Abispa de Chilpancingo* (1821-1826), y *El Centzontli* (1822-1824).

Como mencioné, Bustamante publicó muchísimos impresos, ya que se estima que el total de su producción rondó las 19 142 páginas en cuarto (Lemoine, 1997: 89), y que al parecer sus obras solían leerse de manera considerable en su momento. Por ejemplo, en 1826 Vicente Rocafuerte (1783-1847), embajador de México en Londres, solicitó que se elaborara un resumen del *Cuadro Histórico*, pues, en su opinión, era la historia más completa de la revolución de Independencia. Dicha obra se publicó en 1828 con el título de *Resumen histórico de la revolución de los Estados Unidos mejicanos* por Pablo de Mendivil (1788-1832) (*apud* Claps, 2001: 124). Otro caso fue el de Lucas Alamán (1792-1853), quien escribió las “Noticias biográficas del Lic. don Carlos María de Bustamante y juicio crítico de sus obras” (*apud* Claps, 2001: 125).

Además del interés que pudieron mostrar estos sujetos por los impresos de Bustamante, es posible que su obra fuera leída por un público más amplio si tomamos en cuenta los siguientes elementos: a) el contenido de la gesta histórica y heroica quizá resultó atractivo o por lo menos curioso para varias personas, como la propia guerra de Independencia; b) el menor precio de algunas publicaciones pudo resultar “accesible” para una parte de la sociedad, en particular si hablamos de los papeles de corta extensión como las hojas sueltas y numerosos folletos; y c) porque la forma y estructura de los textos podía resultar familiar y conveniente para una lectura oral y colectiva, práctica que era común en la sociedad mexicana del siglo XIX (Coudart, 2001: 351; Ríos Zúñiga, 2015: 11).

El propósito de este trabajo consiste en examinar algunos de los relatos nacionalistas de Bustamante que pudieron haber sido leídos en voz alta, tanto por el contexto comunicativo como por su estructura y forma, que eran idóneas para la oralidad. Para este estudio, seleccioné algunos impresos de Bustamante publicados entre 1820 y 1846, periodo que va del cierre de la

consumación de la Independencia hasta el año en que se publicó el último tramo de la segunda edición del *Cuadro histórico*, que coincide con el inicio de la intervención estadounidense. Esto permitirá sugerir un panorama sobre cómo estas ideas sobre la “nación inmemorial” mexicana fueron transmitidas en aquel momento, a fin de considerar su impacto potencial en la construcción de la identidad nacional de la época.

Para el desarrollo de este trabajo, en primer lugar, referiré algunas consideraciones sobre la práctica de la lectura oral en el México independiente, como uno de los medios de comunicación en el que posiblemente se difundió la obra de Bustamante. En segundo lugar, atenderé los paratextos, como las dedicatorias y los prólogos, que eran susceptibles de ser leídos en voz alta en reconocimiento a alguna persona a la que se quisiera elogiar. En tercer lugar, recurriré a las marcas de la oralidad que se pueden detectar en la forma de los textos, así como a los géneros literarios presentes en la obra de Bustamante.

Tradición e innovación en la lectura oral: apuntes sobre la práctica de lectura en voz alta en el México independiente

La aparición de la imprenta en el siglo XV en Europa y el vertiginoso ascenso del libro impreso en los siglos siguientes, no supusieron el fin inmediato de los libros manuscritos. Es más, por mucho tiempo siguieron conviviendo y retroalimentándose cada uno desde su nicho comunicativo y de especialización (Briggs y Burke, 2006: 15, 20). A la par, las prácticas de lectura, tanto en silencio como orales, públicas o privadas, se complementaron en el sistema de comunicación, pues el surgimiento de una no implicó la desaparición de la otra. Como apunta Robert Darnton: “la lectura no evolucionó en una dirección: la extensión, sino que asumió muchas formas diferentes entre los distintos grupos sociales en diversas épocas” (2001: 199). De esta forma, no puede hablarse de un desarrollo unidireccional y lineal de la lectura oral a la lectura en silencio. Más aún, Darnton considera que “para la mayoría de las personas a lo largo de la historia, los libros han tenido más oyentes que lectores. Más que verse, se oían” (202).

Margit Frenk (1982: 56-57) sintetiza los principales rasgos de la lectura como una actividad social: primero, la lectura en voz alta no era exclusiva de sectores populares, pues esta práctica se hacía también para difundir informaciones entre los sectores más acaudalados y letrados. Segundo, los espacios en donde se leía y escuchaba leer fueron de toda clase: el hogar, el trabajo, la calle, la iglesia, la escuela, la plaza, la taberna, etc. Tercero, la lectura oral tampoco estaba dirigida únicamente a oídos de hombres adultos, pues entre los escuchas había un público femenino e infantil. Cuarto, la lectura oral permitió la difusión de textos en distintos espacios, pero, además, se imbricó con el hábito de la memorización. Éste, en particular, fue un recurso clave para la reproducción y retransmisión de ideas al momento de la lectura oral y de las repeticiones, lapso en el que los olvidos se llenaban con la imaginación (Frenk, 1982: 82; Martínez Martín, 2005: 20, 26; Ozuna Castañeda y Guzmán Gutiérrez, 2001: 277).

Hacia finales del siglo XVIII e inicios del XIX, las sesiones de lectura oral y colectiva seguían siendo comunes en algunos países de Europa, en particular “la lectura de periódicos ante grupos de oyentes” (Frenk, 2013: 456). Para este momento, las formas de hacer y discutir los asuntos del día —como asuntos políticos— echaron mano de la tradición de la lectura oral. Por ejemplo, Mariana Ozuna apunta que, para Jürgen Habermas, la sociabilidad pública moderna puso “en el centro de sí la discusión, el debate, la polémica, el ejercicio crítico sobre los asuntos cotidianos” (Ozuna Castañeda, 2018: 21-22).

Asimismo, Jesús Martínez Martín precisa para el caso español que “la sociedad liberal y sus espacios alimentaron este tipo de lectura en voz alta como una expresión de recreo colectivo en veladas, reuniones, tertulias, con lecturas en grupo en sociedades [...] como proyección didáctica y del discurso político” (2005: 27). Así, pues, “eran las *sociedades de hablar* de los liberales, como los espacios naturales de la libre asociación y reunión [que] acogieron recitaciones y discursos como medios de difusión”

(27).⁴ Precisamente, Darnton advierte que, a pesar de la enorme cantidad de impresos que se produjeron desde finales del siglo XVIII,

⁴ Cursivas en el original.

así como de la aparición de una nueva masa de lectores, la oralidad no se esfumó como práctica; lo que sí se pudo encontrar fue una mayor variedad de textos (2001: 200). En síntesis, este bosquejo sobre los usos públicos de la lectura en voz alta sugiere que esta práctica, en lugar de extinguirse o de replegarse exclusivamente a los sectores populares, rurales y analfabetos, tuvo un papel significativo en la forma de polemizar en los espacios públicos sobre temas políticos: uno de los rasgos de la política liberal del siglo XIX.

Justo en este escenario, es conveniente indagar sobre las prácticas de la lectura oral en el México decimonónico. Para hablar de ello, una de las primeras consideraciones que se abordan es el asunto de las fuentes que, si bien son escasas, pueden rastrearse a través del análisis de las huellas de la oralidad en la estructura y la forma de los relatos, como veremos más adelante. También, como categoría de análisis, se puede a la lectura oral como una práctica social, esto es, un modo de socializar en el que la comunicación oral es pieza fundamental.⁵

Una de las barreras que se toma en cuenta para la historia de la lectura es el asunto de los altos niveles de analfabetismo de la época. Sin embargo, como apunta Ozuna Castañeda, el analfabetismo tan sólo representa “una forma de leer, la de las élites que producen escritura y la consumen” (2018: 24). Esto es, que la habilidad de la lectura es apenas una de las maneras en las que se puede acercar a un impreso, pero no la única. De hecho, una parte de la historiografía que ha estudiado el periodo señala que la lectura oral no fue exclusiva de los grupos populares e iletrados, sino que esta forma de leer era asidua entre los diferentes sectores sociales del siglo XIX (Coudart, 2001: 351; Ortiz Monasterio, 2005: 57-75; Ríos Zúñiga, 2015: 9-34).

En su estudio sobre la lectura, José Ortiz Monasterio recupera varios ejemplos de la lectura oral en el siglo XIX, como la que se describe en la siguiente escena: “Me daba gusto verlos sentados en círculo, escuchando atentos y conmoviéndose con la lectura que daba el hermanito mayor” (2005: 60). Ortiz Monasterio también da cuenta del

⁵ A decir de Frenk, “Igual que en una cultura plenamente oral, en una cultura oralizadora la comunicación [...] reúne a la gente en grupos”. (2013: 326). Cursivas en el original.

testimonio de Toribio Esquivel Obregón (1864-1946) en el que señaló: “Me quedaba en mi recámara en compañía de alguno de los sirvientes que me dormía contándome cuentos” (60). El mismo Esquivel Obregón refiere otro caso de lectura oral, cuando apuntó: “todos agrupados alrededor de un quinqué, se emprendía la lectura de algún libro, de cuando en cuando interrumpida por los comentarios que suscitaba” (*apud* Ortiz Monasterio, 2005: 61).

Como se sugiere, la lectura oral colectiva podía estar a cargo tanto de un niño o jovencito como de una persona del servicio doméstico; asimismo, se puede observar que la lectura oral no era una práctica ajena a los sectores letrados. Es más, el crecimiento de la producción editorial del México independiente (Coudart, 2006: 96), que probablemente supuso la aparición de nuevos lectores y otras formas de leer como la privada, intensiva y silenciosa, no implicó un declive inmediato de la lectura oral, ni siquiera entre los sectores alfabetizados o acomodados; lo que quizá sucedió fue una diversificación de los textos disponibles, que se leían tanto en voz alta como de otras maneras.

Al respecto, Esther Martínez Luna, cuando se interroga acerca del público del *Diario de México* (1805-1817), señala que es conveniente considerar a los lectores y escuchas:

En la época de la que venimos hablando era muy común que la gente se reuniera en los cafés, en alguna accesoria comercial, o incluso en las calles ubicadas dentro del cuadrante del famoso mercado del Parián para escuchar la lectura de los diversos impresos que circulaban (Martínez Luna, 2022: 22-23, nota 5).

Vale la pena agregar que, además de la lectura en voz alta, los contenidos de ciertos impresos o manuscritos circularon gracias a la memorización. Por ejemplo, Guillermo Prieto (1818-1897) en sus *Memorias de mis tiempos*, dio cuenta de cómo se aprendía de memoria “trozos de Lope y Calderón de la Barca”, haciéndose de un “prestigio inmenso para las veladas y tertulias femeninas” (1996: 14). Prieto también apuntó que, en el Café del Sur, ubicado en el Portal de Agustinos (hoy en día, en el Centro Histórico de la Ciudad de México), se reunía una pléyade de personajes políticos, literatos, “criados

mugrosos”, cantantes de ópera y actores de teatro tanto hombres como mujeres. Entre ellos, un individuo de nombre Amador “recitaba los versos con dulzura encantadora: yo recuerdo que ciertas décimas de *la Vida es Sueño* de Calderón siempre las repetían por instancias del público tres y cuatro veces” (46). Por consiguiente, es razonable suponer que la declamación de textos memorizados pudo ser otra manera en la que se propagaron los contenidos de los impresos, ya sea en los ámbitos familiares como en los espacios públicos de ocio y entretenimiento, como lo eran los cafés. Además de los testimonios escritos por los contemporáneos de la época, la prensa periódica también aporta otros ejemplos de la lectura en voz alta. En el periódico *El Sol* (1821-1835), el 4 de diciembre de 1829, se estampó lo siguiente:

En un café de los más concurridos de esta capital se leía en voz alta la noche del domingo 29 de noviembre próximo pasado, el *Correo* de ese día; y cuando los oyentes que rodeaban al lector manifiestan un placer purísimo al estar imponiéndose de la arenga brindis que el 16 de septiembre último dijo en la junta de ciudadanos patriotas su dignísima *Presidenta* la señora doña Guadalupe de Quesada.⁶

Otro ejemplo de la lectura oral se encuentra en el periódico *Taller de Cohetería* (1827-1828), el cual está redactado en forma de diálogos entre un “Tamborilero” y un “Cohetero”. En una conversación, el primero refiere al segundo: “¡Oh, señor! V. tiene sus papeles más mojados que los míos, bien que yo he dado en ir al café de la sociedad a recoger mis cachitos, y allí oigo leer y disputar sobre lo que se lee”.⁷ En síntesis, estos ejemplos permiten dar cuenta de cómo la lectura oral se empleaba para las discusiones públicas y colectivas sobre asuntos políticos en el México independiente.

Ahora bien, respecto a la obra de Bustamante, se encuentran varios anuncios de sus impresos en las columnas de los diarios,⁸ a la vez que se hallan testimonios de que sus escritos fueron leídos en varias ocasiones. Un ejemplo

⁶ *El Sol* (4 dic.1829).

⁷ *Taller de Cohetería* (10 mar. 1827).

⁸ Por ejemplo, en la *Gaceta Imperial de México* (25 oct. 1821) se anunció que el *Cuadro histórico* se puede hallar en la librería de Recio, en el Portal de Mercaderes. Por su parte, en *El Siglo XIX* (15 mayo 1842), se estampó que en la alacena de libros de D. Antonio de la Torre se vendían los dos tomos a la rústica de *Las Mañanas de la Alameda*.

de esto lo constituyen las numerosas cartas de lectores que se publicaron en diferentes periódicos en torno a la obra de Bustamante;⁹ material que en un futuro puede permitir una investigación sobre la recepción de sus ideas.

Otra fuente valiosa para documentar la lectura oral de la obra de Bustamante tiene que ver con su faceta como representante en el Congreso Nacional. En tal escenario se leyeron muchos de sus escritos, que además solían publicarse, lo que favorecía la circulación de su contenido más allá de los recintos oficiales. Un ejemplo de esto es el *Manifiesto histórico a las naciones y pueblos del Anáhuac*, que fue leído en la sesión pública del Soberano Congreso, el día 15 de abril de 1823 (Bustamante, 1823). Dicho texto se publicó “a expensas de varios señores diputados”. Bustamante escribió en este documento que, una vez concluido el imperio de Iturbide, la clase política había vuelto a verse las caras para reconstituir su proyecto nacional. El tono de la narración evidencia mucho de esa gesta heroica e inmemorial:

La América Mexicana había luchado por su libertad e independencia de la antigua España el amargo espacio de catorce años, había derramado la sangre de doscientos mil hijos suyos, y sido testigo de la muerte cruel dada en infames patíbulos a sus mejores generales (Bustamante, 1823).

Hasta aquí he procurado presentar un panorama sobre las condiciones sociales comunicativas en el que resulte viable suponer que algunos de los relatos nacionalistas de Bustamante pudieron difundirse a través de la lectura oral; debido a que era una forma tradicional de comunicarse, pero también porque era una manera más de discutir los asuntos políticos del día. Esto permite considerar que el contenido de la obra de Bustamante pudo circular en múltiples espacios y entre distintos sectores de la población. Precisamente, sobre este asunto, Ernesto Lemoine considera que:

⁹ Tal es el caso de un autor que, bajo el seudónimo de “El Tepiqueño”, mandó un remitido al periódico *Águila Mexicana* (1823-1828), en el cual se quejaba de los dichos imprecisos que encontró en el *Cuadro. Águila Mexicana* (1º jun. 1826). Otro ejemplo lo constituye una disertación publicada en la *Revista científica y literaria*, en la que se discute sobre las ruinas de Jochicalco [Xochicalco], basado en el tomo 2 de las *Mañanas de la Alameda* de Bustamante. *Revista científica y literaria* (1º ene. 1845).

Bustamante fue un escritor para las mayorías, muy leído, muy de actualidad entre la gente de la calle, *muy comentado* en las boticas pueblerinas, incluso su nombre, como autor o editor, se vendía bien, y sus producciones periódicas, que se *voceaban* en plazas y portales, a menudo se agotaban en unas cuantas horas (1997: 90).¹⁰

De acuerdo con lo que he expuesto, la percepción de Lemoine puede resultar aproximada a lo que ocurrió con la lectura oral de las obras de Bustamante, pues menciona que sus producciones eran voceadas en espacios públicos, lo que apunta a una difusión activa de sus obras a través de la promoción oral en lugares concurridos. Es importante destacar que, al parecer, sus relatos leídos en voz alta también motivaban comentarios entre el público. En conjunto, este escenario permite suponer que los relatos nacionalistas de Bustamante se compartieron y leyeron de diversas formas en diferentes ámbitos y públicos. Para continuar este análisis, referiré la estructura de algunos de los relatos nacionalistas de Bustamante, que pudieron ser susceptibles de leerse en voz alta, como las dedicatorias y los prólogos.

Los paratextos en la obra de Bustamante: una mirada a la comunicación del autor con su audiencia

A partir de su ubicación física en un libro, se pueden considerar como paratextos a aquellos “elementos que aparecen entre la portada y el texto o preliminares, y los que están a continuación del texto o finales” (Valdez Garza, 2015: 66). En este rubro se encuentran los epígrafes, prefacios, prólogos, dedicatorias, ilustraciones, epílogos, entre otros. A decir de Dalia Valdez Garza, se considera que los paratextos son recursos que los autores o autoras emplean para “alcanzar una mediación entre la obra y el lector, por lo que en ocasiones se crea una zona de transacciones y de premeditada influencia hacia una comprensión particular del texto guiada por el autor” (2015: 65-66). Es decir, que estos elementos pretenden dar pistas quien lee sobre el mensaje del libro (Darnton, 2001: 217), aunque el/la lector/a bien puede escoger otro camino para la recepción de una obra.

¹⁰ El énfasis en cursivas es mío.

En particular, se puede clasificar como paratextos socioliterarios a la dedicatoria y al prólogo (Valdez Garza, 2015: 67). A grandes rasgos, la dedicatoria expresa “una relación entre el autor y otra persona, grupo o entidad” (75). En el libro de los siglos XV y XVII, como precisa Roger Chartier, la dedicatoria representaba un vínculo asimétrico del autor ante el protector o autoridad real, eclesiástica o divina (1996). De hecho, como parte del protocolo reverencial, “la lectura en voz alta de la obra presentada al rey es también una práctica demostrada” (1996: 200).

Por su parte, el prólogo no sólo tiene por objetivo introducir a la obra, sino también establecer una: “confesión íntima del autor para con el leyente, de comunicación espiritual y efímera con él; en el prólogo declarará las causas que le llevaron a escribirlo, los fines que se propone” (Bazán Bonfil, 2016: 52-53, nota 11). Valdez Garza recrea una escena entre el autor y el lector respecto a las expectativas del prólogo: “podemos imaginarlos en las imprentas-librerías u otros lugares de venta, leyendo un prólogo original como una especie de prospecto, para juzgar las intenciones de una obra” (2015: 74).

Rodrigo Bazán Bonfil añade otra característica relevante, y es que el prólogo espera una respuesta, es decir, es una invitación al lector. Incluso, no es necesario que exista una respuesta inmediata al prólogo, “porque en realidad, ésta ‘comprensión de respuesta de acción retardada’ parece ser una condición esencial de los géneros discursivos de comunicación cultural compleja” (2016: 52). Por ejemplo, Darnton evoca el caso de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cuando en sus prólogos había enseñado a sus lectores cómo debían leer su obra (2001: 191). Así, este tipo de paratextos pretenden establecer una interacción comunicativa pragmática entre las personas autoras y las lectoras.

La tradición apunta a que las dedicatorias y los prólogos solían leerse en voz alta para agasajar a quien se homenajeara y para dar a conocer las intenciones de la obra a una audiencia; de manera que es viable pensar que este tipo de paratextos fueron susceptibles de ser leídos de forma oral, tanto por sus atributos de mediar entre el/la autor/a y su audiencia, como por las maneras de leer de la época.

Respecto a las dedicatorias, en varias ocasiones Bustamante recurrió a estas para reconocer a algún individuo tanto por su trayectoria pública y política como para refrendar lazos de amistad, protección o respaldo; pero también para adelantar el propósito del escrito en cuestión. Como muestra de ello, escogí cuatro dedicatorias para dar cuenta de los nexos que Bustamante quiso exponer de manera pública, así como de las intenciones de sus obras. En primer lugar, en el documento *Necesidad de la unión de todos los mexicanos*, que se publicó en 1826, Bustamante escribió una “carta dedicatoria” a José Ignacio Esteva (1782-1830), secretario entonces del Despacho de Hacienda. En esta rememoró las hazañas de Esteva que colaboraron a la derrota de los españoles en San Juan de Ulúa; en virtud de ese pasaje, Bustamante anotó: “Le dedico esta Memoria que persuadirá al que la leyere de la necesidad en que estamos de reunirnos de corazón para propulsar la fuerza enemiga que nos amaga” (Bustamante, 1826a). En este pasaje se puede observar el llamado a la defensa nacional mediante la misma lectura del texto, al tiempo que hace público su reconocimiento a una autoridad política, como era Esteva en ese momento.

En segundo lugar, Bustamante dedicó su impreso *Texcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes* de 1826 a Jorge (George) Canning, primer enviado diplomático de la Gran Bretaña en México.¹¹ Según sus palabras, Bustamante pretendía “consignar a la posteridad la memoria y hechos del rey Netzahualcōyotl de Texcoco, el monarca más sabio, guerrero y justo que conoció la nación mexicana” (Bustamante, 1826b). Esta hazaña, aunque “redactada por una pobre pluma”, como aseguraba Bustamante, aspiraba a llamar la atención de los países cultos de Europa y:

ser una ofrenda digna de mi gratitud a la persona de V. E. por lo que ha contribuido a nuestra felicidad. Quiera el cielo que V. E. sea testigo del engrandecimiento de la república mexicana, y que cuando recuerde que no es regida por un soberano déspota, sino por una uniforme voluntad de sus hijos, ¡pueda decir con entusiasmo... Ah! ¡Yo contribuí a la conclusión de

¹¹ La publicación tiene pie de imprenta de 1826, pero la dedicatoria está firmada el 11 de enero de 1827, no necesariamente se trata de un error tipográfico, pues como paratexto, estos se escriben por lo regular al término de la obra. Es posible que la portada se estampara primero.

la grande obra que tanto interesa a la humanidad, y de la que refluirán innumerables bienes a las naciones mexicana e inglesa! (Bustamante, 1826b).¹²

Estas palabras de Bustamante son significativas porque, primero, apela al ministro británico y lo insta —lo llama— a que participe de la prosperidad de su nación y de la mexicana; segundo, es explícita la concepción de que la nación mexicana existía desde la época prehispánica, cuya memoria —su historia— merece ser conocida, en este caso por los europeos. En tercer lugar, Bustamante, en *Mañanas de la alameda de México* —en su primer tomo de 1835—, dirigió su obra a José Antonio Romero (1779-1857), gobernador del departamento de Jalisco, a quien calificó como “un amigo fiel” y un “ciudadano amante del orden” (Bustamante, 1986). Con el propósito de distinguir aún más al personaje, Bustamante dijo haber recogido “literalmente” las expresiones de un Manifiesto del 19 de octubre de 1835, en el que el Congreso del estado de Jalisco se disolvió para dejar al frente del gobierno a Romero.

Respecto al objetivo de las *Mañanas*, Bustamante apuntó lo siguiente: “Desde tiempos muy atrás me he ocupado en presentar al Pueblo mexicano algunas obras que le den idea de su origen” (Bustamante, 1986). Sólo que esa vez se proponía narrar una historia para la juventud por medio de “una lectura agradable e interesante que la instruyera de unos hechos que no debe ignorar toda persona civilizada [...] a saber... ¿Quiénes somos? ¿de dónde venimos? y ¿para dónde caminamos?” (Bustamante, 1986). Para esta tarea, Bustamante prometió difundir la historia por medio de una: “señorita mexicana, que instruya a una viajera extranjera, colocándola en un lugar tan delicioso cual es la Alameda de México” (Bustamante, 1986).

Como se puede advertir, de nueva cuenta Bustamante dedicó su texto a un político en funciones, por lo que inscribió su texto en un típico reconocimiento a una autoridad. Es llamativo que se señalara la transcripción literal de las palabras vertidas en un Manifiesto para halagar doblemente al gobernador, como si pudieran volver a ser pronunciadas. Asimismo, la manera en que se piensa desarrollar

¹² Cursivas en el original.

esta obra es por medio de una conversación didáctica entre dos mujeres en un espacio público, como la Alameda. Si bien más adelante haré consideraciones sobre el uso de los diálogos, como uno de los géneros literarios con fuertes marcas de oralidad, aquí únicamente quiero subrayar el afán de Bustamante por presentar un relato sobre la historia nacional que, en sus palabras, proporcionara una “lectura agradable e interesante”, como si se tratase de una conversación en “una voz tan dulce” como la de “nuestras americanas” (Bustamante, 1986).

En cuarto lugar, Bustamante, en *El Gabinete mexicano* de 1842, dedica su obra “a las respetables sombras de los primeros caudillos de la Independencia mexicana”, Hidalgo, Allende, Aldama, Abasolo, Morelos y Rayón (Bustamante, 1842). En este caso no se trata de un político en funciones, sino de los padres de la patria, como se honra en el siguiente poema que transcribo en su totalidad:

CADENAS, y verdugos, y asesinos
Prevenga el despotismo en sus furores
Con sangre de los héroes defensores
Riéguense de la infamia los caminos:
Son sin embargo eternos los destinos
De la sólida gloria precursores,
La verdad triunfará de los errores
Y sus derechos vengará divinos.
¡O caras sombras! ¡Genios inmortales!
Sin ensalzar dignamente vuestra fama
Hasta aquí han impedido hados fatales;
México libre ya, que tierno os ama,
Os rinde los honores funerales,
Y de la patria PADRES os proclama (Bustamante, 1842).¹³

El hecho de encontrar una poesía, género campeón de la oralidad (Frenk, 1982: 66-68), abona aún más a la posibilidad de que

¹³ Mayúsculas en el original.

este tipo de dedicatorias se prestaba para su lectura oral. En este caso con un fuerte componente litúrgico, solemne y comunitario en el que “México”, la nación “libre ya”, rinde honores a sus “héroes defensores”, sus padres.

Acerca de los prólogos, Bustamante solía presentar el contenido de sus obras con expresiones como “al que leyere”. De acuerdo con Frenk, el verbo *leer* podía significar tanto leer en voz alta como en silencio. Debido a que:

lo que en nuestro tiempo son conceptos aislados unos de otros, en siglos anteriores se asociaban entre sí en toda una red semántica de términos polivalentes. [...] *leer, recitar, decir* (y otros verbos más conjugan acepciones relacionados con la vista, el oído, la memoria, la voz y, por añadidura, la escritura” (2003: 155).¹⁴

Para dar una breve muestra de los paratextos, recurro de nueva cuenta al *Gabinete mexicano* de 1842. En este texto, Bustamante denuncia la existencia de “una peste de periódicos publicados en México [...], y millares de papeles sueltos y folletos escritos desde el año de 1821”, que están redactados “sin método ni orden, y adulando a algunos al partido vencedor, [que] menos sirven para instruir que para confundir a sus lectores” (Bustamante, 1842); su *Gabinete*, en contraste, está hecho para darle “método y claridad” a la segunda administración del general Anastasio Bustamante.

El escritor también advierte que el contenido del *Gabinete* no es exactamente “una historia de nuestros tiempos”, sino que “son Memorias para que una pluma bien cortada la escriba de un modo que haga honor a los mexicanos” (1842). Igualmente, trata de aseverar que ha escrito y hablado con la verdad frente a las autoridades, como lo hizo con los virreyes Venegas y Calles en el *Jugueterillo*, lo mismo que con Iturbide en la *Abispa*, y, aunque reconoce que se pudo equivocar “en no pocos lugares de esta historia” también dice: “Mis lectores estén ciertos de que cuanto he escrito en ella, lo he creído y concebido tal cual lo refiero” (1842).

A partir de esta exposición, es posible notar cómo Bustamante presenta su texto a su co-

¹⁴ Cursivas en el original.

munidad de lectores, a aquellos que lo han seguido a lo largo del tiempo y dan fe de su “veracidad”, pero también de sus yerros. Bustamante además añade que sus lectores encontrarán, según él, un juicio crítico e imparcial a los gobernantes “porque si en su conducta política hay acciones que reprender hay acciones que admirar” (1842).

El siguiente prólogo pertenece al *Cuadro histórico* en su edición de 1843. En este, Bustamante narró las vicisitudes y propósitos de emprender el trabajo de escribir acerca de la “revolución mexicana” (Bustamante, 1843). Entre los problemas que enfrentó estuvo el acopio de materiales, pues mencionó que había poca documentación debido a la censura y a las escasas imprentas en el territorio; también apuntó que los actores presenciales iban “desapareciendo”, o bien, que pronto no serían capaces de instruir con verdad lo que habían vivido. Asimismo, señaló que sumó “algunos legajos de correspondencia de los comandantes realistas con la capitanía general de México” (Bustamante, 1843: IV). En el mismo prólogo, Bustamante escribió que el propósito del *Cuadro* era: “alentar a los mexicanos recordándoles los sucesos anteriores y los puntos de defensa que deberían ocupar” (IV), y que además juzgaba necesario “marcarles lo pasado, para que aleccionados por la experiencia pudieran hacer una defensa vigorosa, y obtener un triunfo completo” (V).

Bustamante también narró que su *Cuadro* fue criticado por Lorenzo de Zavala (1778-1836), por ser escrito con “premura” y por no haberle enviado sus manuscritos. En contraste, líneas más adelante, Bustamante incluyó los halagos que Mendívil le hizo en su *Resumen histórico*, pues, a decir de este último, es: “más frecuente hallarse la verdad en los historiadores movidos por un ardiente amor a su patria, que en los que se precian de ser enteramente desapasionados” (V).

A partir de este momento, Bustamante exhibió las palabras de Zavala, en especial cuando este recriminó a las autoridades por haber favorecido a Bustamante al permitirle el acceso a “documentos interesantes”. O también cuando Zavala afirmó que Bustamante no había hecho otra cosa que haber “escrito un tejido de cuentos, de consejas, de hechos notoriamente falsos,

mutilando documentos, *tergiversando* siempre la verdad” (VI).¹⁵ A modo de cierre, Bustamante respondió que cuando su *Cuadro* “hable de los hechos peculiares de Zavala”, la siguiente generación “pronunciará su nombre con pavora [pavor]” (VII).

Bustamante ofreció a sus lectores una disertación general sobre las fuentes orales y los documentos escritos en los que se basó para elaborar su *Cuadro*, a la vez que representó una discusión entre dos puntos de vista sobre la veracidad de los hechos que recogió. Esta recreación es significativa porque polemiza ante su audiencia los dichos sobre su obra. Tal vez Bustamante, con este ejercicio, quiso instruir a sus lectores sobre cómo discutir los hechos vertidos en su *Cuadro*.

Como se ha podido observar, la función de estos paratextos de carácter socioliterario es establecer una interacción activa entre el autor, sus lectores y escuchas, tal como se puede apreciar en esta selección de dedicatorias y prólogos, en las que Bustamante entabló una serie de comunicaciones dirigidas a su audiencia para exponer tanto la presentación del contenido de sus obras, los elogios hacia el personaje homenajeado, así como las vicisitudes en la conformación de sus relatos.

Diálogos y cartas: marcas de oralidad en los relatos nacionalistas de Bustamante

Como se ha referido, la lectura oral y colectiva fue parte del sistema de comunicación de la sociedad del México decimonónico. De tal manera que es viable suponer que la elaboración de textos que imitaran o recrearan conversaciones sobre los asuntos públicos del día era un recurso idóneo para instruir y difundir sobre determinados temas, como la propia gesta nacional. A propósito de la oralidad, es sugerente lo que recoge el prolífico escritor José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827), en su obra *Periquillo Sarniento*, cuando apunta: “No

¹⁵ Cursivas en el original.

todos lo que leen saben leer. Hay muchos modos de leer, según son los estilos de las escrituras” (*apud* Ozuna Castañeda y Guzmán Gutiérrez, 2001: 279). Precisamente, toca ahora interrogarse sobre la forma en la que estaban escritos los relatos nacionalistas de Bustamante.

Una vía para acercarse a las marcas de oralidad en un discurso escrito es mediante el examen de los géneros literarios. Tanto el diálogo como la carta ocupan un lugar estelar como “actos comunicativos orales”, ya que “en el diálogo se imita la conversación, mientras que el intercambio epistolar es una suerte de “conversación en ausencia” (Ozuna Castañeda, 2018: 18-19). Además, como apuntan Ozuna Castañeda y Carrasco Tenorio, en ambos géneros se imitan aspectos como los turnos para el uso de la palabra; el empleo de apelativos familiares; el esquema de pregunta-respuesta (en el caso del diálogo, con un claro componente didáctico); desarrollo de emociones en las palabras, como las invocaciones a la divinidad; juegos de palabra, como la sustitución; y los fenómenos fonéticos y ortográficos, como se pueden ver en las siguientes expresiones: *mercé*, *libertá*, *semos*, *esplicar*, *espulsion* (Ozuna Castañeda, 2018: 23; Carrasco Tenorio, 2012: 407-422).

Sobre este particular, Martínez Luna afirma que “la oralidad fue un rasgo de identidad importante en la confección de cartas” (2022: 28), la cual puede distinguirse en dos niveles: en el primero, se procura recoger rasgos del lenguaje hablado, como el uso “de verbos de percepción física, *ver* o *escuchar*, o bien, verbos de percepción sensorial para conectar ideas, como *mira* y *oye*” (29).¹⁶ En el segundo nivel, la “carta impresa” no tiene un carácter “*definitivo* o *acabado*”; por el contrario, estos textos publicados serán motivo de revisión, reflexión, discusión y corrección. [Se trata entonces de pensar en las cartas como] parte de una dinámica de intercambio activo de ideas, propia de la conversación y expresión oral” (30).¹⁷

Por su parte, Juan Leyva advierte la importancia de identificar en lo escrito ciertos rasgos de la comunicación hablada, como “repeticiones, recomienzos, titubeos, construcción

¹⁶ Cursivas en el original.

¹⁷ Cursivas en el original.

por trozos y simetrías sintagmáticas, producción colectiva, acento de insistencia, alargamientos, subidas de tono [...] *no-palabras* (chasquidos de lengua, risas, toses), aglutinaciones” (2015: 52).¹⁸ Con base en estos elementos, voy a examinar tres ejemplos de los relatos nacionalistas de Bustamante.

En primer lugar, la obra *las Mañanas de la alameda* está escrita en diálogos, cuyos personajes, según la tradición, provienen del ambiente cotidiano en el que desarrollan “una conversación sobre un tema de actualidad utilizando un ‘lenguaje llano y simple’ [...] una especie de ‘asamblea deliberativa’” (Carrasco Tenorio, 2012: 411). Los nombres de los interlocutores de este texto corresponden a doña Margarita, la “persona principal en la conversación”; D. Carlos, hermano de esta; Mr. Jorge, inglés; y Milady, esposa de este (Bustamante, 1986: 9). Como apunté líneas arriba, la trama versa sobre la historia antigua de México en la que doña Margarita debe instruir a Milady en la Alameda, a pesar de que Mr. Jorge aparece bastante en las conversaciones, como se refiere a continuación:

Mr. Jorge.— Estoy impaciente, Señorita, por saber cómo y cuándo llegaron los mexicanos a este país, y si el padre Sahagún da indicios de ello; porque [...] ahora sólo tratamos de los toltecas.

Doña Margarita.— Satisfaceré los deseos de V. con lo que nos dice el mismo autor, preferible en mi concepto a los demás escritores [...]. Parte de estos mexicanos, después de hacer grandes revueltas, prosiguieron su viaje hacia el Poniente, y llegaron, según el mismo padre Sahagún, a una provincia que se dice Culhuacán [...]. México puede gloriarse como Roma con su Marte, con su terrible Huitzilopochtli de haberse enseñoreado de todas las naciones de este continente, y de haberles hecho pagar muy caro el desprecio con que trataron a sus fundadores (15-18).

En este extracto, la conversación se desenvuelve en un tono respetuoso, en el que Doña Margarita responde a las preguntas de Mr. Jorge sobre la historia del México antiguo, pilar de la concepción de la “nación inmemorial” de Bustamante. Ahora bien, el diálogo continúa, pero ahora responde Milady a la exposición de la otra;

¹⁸ Cursivas en el original.

conversación en la que deben advertirse elementos como los puntos suspensivos y los signos de exclamación, que evocan la emoción y la espontaneidad (acaso un vínculo de mayor confianza entre las señoras), al mismo tiempo que “imitan” las pausas de la respiración del habla.

Milady.— Señora, yo veo en este momento pintado el gozo con vuestro semblante; ¡tan natural cosa es enorgullecernos con la gloria de nuestra cara patria!

Doña Margarita.— Así es, madama, yo no puedo ocultarla a V. porque ella brota por mis ojos... (18).

Otra muestra de las marcas de oralidad se presenta en el siguiente pasaje en el que se hace explícita la vocación pedagógica del diálogo, a cargo de “Doña Margarita”, la “maestra”, que reconforta a su “alumno”, Mr. Jorge, por la pesada lección anterior:

Doña Margarita.— Muy larga y pesada ha sido la conversación de ayer, pero así lo exige el método didáctico que debe seguirse en las de su clase, y cuando se dirigen a instruir.

Mr. Jorge.— Yo estoy muy distante de incomodarle, y creo lo habrá V. conocido por el silencio que he guardado, reprimiendo mi curiosidad para hacerle algunas preguntas a que ahora me da margen, para no incurrir en la nota de impolítico.

Doña Margarita.— V. puede hacerme cuántas guste, que como pueda satisfacerlas, lo haré gustosa (96-97).¹⁹

En segundo lugar, el monumental *Cuadro histórico* de Bustamante está compuesto por cartas; género que implica una relación social y comunicativa con al menos alguien más. En el contexto del autor, la carta tiene también la función de hablar del “aquí y el ahora” por el contenido político de su obra (Ozuna Castañeda, 2018: 22). Además, de acuerdo con Ozuna Castañeda: “La mimesis de la conversación viva y la posibilidad de ser leídos en voz alta convierte a ambos géneros [carta y diálogo] en candidatos para ser “literatura oralizada” (2018: 23). La forma de las misivas puede considerarse no sólo como marca o una imitación de la palabra hablada, sino también como posibilidad para su lectura oral.

¹⁹ Cursivas en el original.

En la carta segunda del *Cuadro histórico*, Bustamante escribió sobre las inquietantes jornadas de la gesta revolucionaria:

Querido amigo, supongo a V. en el mismo estado de impaciencia en que Miguel de Cervantes deja a sus lectores cuando le describe con el donaire que yo no puedo hacerlo, la furibunda batalla de su héroe y el vizcaíno. [...] La noticia de la primera conmoción del pueblo de Dolores llegó a México por la vía de Querétaro, sirviendo de conducto los padres crucíferos de propaganda de aquel colegio, y casi juntamente con ella del arresto del corregidor de letras Lic. Miguel Domínguez (Bustamante, 1843: 30).

Bustamante recrea una carta personal, pero al mismo tiempo narra el momento convulso e incierto de los primeros momentos de la guerra de independencia. Es decir, evoca los que fueron los asuntos más relevantes del día. De esa segunda carta, recupero el siguiente extracto:

Baste por ahora: la pluma cansada de escribir tantas atrocidades se entorpece; démosle una corta tregua, y sólo lamentemos la imprudencia de aquel castillo y de los que dieron la voz de... morir o vencer, y compadezcamos una ceguedad tan fatal que atrajo tantos males sobre nuestra América. ¡Oh! ¡Si Guanajuato no hubiera rompido esta lid! (41).

Al igual que con los diálogos, aquí se advierte el uso de pausas y signos de puntuación para marcar la emoción y la cadencia del ritmo de la lectura. Es verdad que la retórica regía la composición de este tipo de literatura, pero a la vez, encontramos numerosos indicios tanto de la imitación de la lectura en voz alta, como “instrucciones explícitas en el texto de que éste espera ser ‘oído’” (Ozuna Castañeda, 2018: 22, nota 11). Al respecto, Darnton sugiere que frases como “Lo que ahora vas a oír...” en verdad indicaba que ciertos libros “estaban concebidos para ser captados por los oídos” (2001: 202). Con estas consideraciones y el contexto comunicativo que he esbozado, quiero abrir la posibilidad de que el llamado a los escuchas en Bustamante quizá no era solamente un recurso retórico, una marca oralidad, sino una invitación a su lectura oral.

En tercer lugar, hacia 1820, Bustamante escribió un manifiesto titulado *La Malinche de la Constitución*, al calor de la discusión sobre la reinstalación del constitucionalismo gaditano en lo que quedaba del Imperio español. Este documento, de acuerdo con Fernando Horcasitas Pimentel, se encuentra resguardado en la Biblioteca Newberry de Chicago (1969: 271). El impreso tiene dos partes, la primera viene en náhuatl y la segunda en castellano. Recuperé las primeras líneas en esta segunda lengua para ilustrar la mención a sus oyentes:

Indios de este Mundo, cuyo idioma natural es el mexicano, y no entendéis ni sabéis del español sino las palabras usuales de vuestro miserable comercio: ¿sabéis lo que quiere decir Constitución? No lo sabéis, ni lo sabríais jamás si en vuestro lenguaje no se os explica.

Escuchad, pues, lo que por ahora os conviene que sepáis, mientras que se establecen las cosas, y la experiencia os las va enseñando (276).²⁰

Como se puede notar, este ejemplo consta de varias marcas de oralidad, como la imitación de una discusión política pública sobre los asuntos más relevantes del día, tan representativa de su momento histórico. También, recrea una conversación con su audiencia y, por último, recurre a registros del lenguaje hablado como el verbo *escuchar*. Tales elementos nos sugieren que los relatos nacionalistas de Bustamante pudieron inscribirse en el circuito de comunicación oral de la época.

Conclusiones

En este trabajo se ha expuesto cómo algunos relatos nacionalistas de Carlos María de Bustamante pudieron haber sido leídos en voz alta, tanto por la forma en la que estaban escritos como por el contexto comunicativo propicio para la oralidad. En efecto, la lectura oral se usó como una práctica de lectura social vigente en el México independiente y advertida en los testimonios de la época. En estos se

²⁰ El énfasis en cursivas es mío.

hace evidente el carácter social, público y político que tenía la lectura oral, en la que participaban diferentes sectores sociales para discutir sobre asuntos de interés general. Entre estos asuntos bien pudo encontrarse la obra de Bustamante, que recuperó en varias ocasiones el pasado “inmemorial” de la nación mexicana como cimiento de la historia nacional.

Como se mencionó, los paratextos ofrecen indicios sobre las formas en las que se leía un impreso, siendo una de ellas la lectura oral. Asimismo, se mostró que, en sus relatos nacionalistas, Bustamante evocaba a su comunidad de lectores y escuchas en sus dedicatorias y prólogos, mientras buscaba establecer una conversación con su audiencia, explicándoles de qué trataban sus relatos y cómo los hizo. Se excusaba y disculpaba por sus errores —al escribir con premura, al no poder rememorar todo con precisión—, pero también polemizaba con sus detractores. Así, Bustamante, a través de dedicatorias y prólogos, instó a sus lectores a compartir su obra con otros. Estas invocaciones no sólo refuerzan la conexión entre el autor y su(s) público(s), sino que también subraya la importancia de la oralidad como una forma activa de comunicación y transmisión de ideas.

En el análisis de los relatos nacionalistas de Bustamante también se hizo evidente la presencia de marcas de oralidad en la forma de las ideas. Estas marcas se reflejaron en la recreación e imitación de las conversaciones, tanto en los diálogos como en las cartas, ya que adoptaron estructuras narrativas cercanas a la expresión hablada. Por ejemplo, a través de los diálogos, el autor dotó a sus relatos de un tono realista y vivo al emplear un lenguaje coloquial, emotivo, con ritmos y expresiones propias de la oralidad. En conjunto, el estudio de las marcas de oralidad en las obras de Bustamante abre nuevas perspectivas de investigación para comprender cómo la lectura en voz alta y la comunicación oral contribuyeron a la difusión de los discursos nacionalistas y a la configuración de la identidad colectiva en ese periodo histórico.

Referencias

Ávila, Alfredo, 2015. *Carlos María de Bustamante. La república criolla. Antología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bazán Bonfil, Rodrigo, 2016. “El prólogo y la recepción condicionada. Una propuesta de lectura”. *Destiempo* 5 (26): 49-63.

Briggs, Asa y Burke, Peter, 2006. *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. México: Taurus.

Bustamante, Carlos María de, 1823. *Manifiesto histórico a las naciones y pueblos del Anáhuac. Leído en la sesión pública del Soberano Congreso del 15 de abril de 1823. Carlos María de Bustamante diputado por la provincia de Oaxaca. Publicase a expensas de varios señores diputados*. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés.

_____, 1826a. *Necesidad de la unión de todos los mexicanos contra las asechanzas de la nación española y la liga Europa, comprobado con la historia de la antigua república de Tlaxcallan*. México: Imprenta del Águila.

_____, 1826b. *Tezcoco en los últimos tiempos de sus antiguos reyes, ó sea relación tomada de los manuscritos inéditos de Boturini; redactados por el lic. Mariano Veytia. Publícalos con notas y adiciones para estudio de la juventud mexicana, Carlos María de Bustamante*. México: Imprenta de Mariano Galván Rivera.

_____, 1842. *El Gabinete mexicano durante el segundo periodo de la administración del Exmo. Señor Presidente D. Anastasio Bustamante, hasta la entrega del mando al Exmo. Señor Presidente interino D. Antonio López de Santa-Anna, y continuación del cuadro histórico de la revolución mexicana. Tomo 1*. México: Imprenta de José M. Lara.

_____, 1843. *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, Cura del pueblo de Dolores, en el obispado de Michoacán. Dedicado al Exmo. Sr. D. Ignacio Trigueros, secretario del despacho y de hacienda, Carlos María de Bustamante, Segunda edición corregida y aumentada por el mismo autor*. México: Imprenta de J. Mariano de Lara.

_____, [1835] 1986. *Mañanas de la alameda de México I*.

- México: Instituto Nacional de Bellas Artes/Dirección General de Publicaciones y Medios de la Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana de la Secretaría de Gobernación.
- Carrasco Tenorio, Milagros, 2012. “Marcas de oralidad en diálogos folletinescos publicados durante la época de la independencia de México”. En Victoria Béguelin-Argimón, Gabriela Cordone y Mariela de la Torre (eds.), *En pos de la palabra viva: huellas de la oralidad en textos antiguos. Estudios en honor al profesor Rolf Eberenz*. Berna: Peter Lang. 407-422.
- Castelán Rueda, Roberto, 1997. *La fuerza de la palabra impresa. Carlos María de Bustamante y el discurso de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad de Guadalajara.
- Chartier, Roger, 1996. “Poder y escritura: el príncipe, la biblioteca y la dedicatoria (siglos XV-XVII)”. *Manuscripts: Revista d’història moderna* 14: 193-212. <https://raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/23284>.
- Claps, María Eugenia, 2001. “Carlos María de Bustamante”. En Virginia Guedea (coord.). *Historiografía Mexicana. Vol. III. El surgimiento de la historiografía nacional*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 109-126.
- Coudart, Laurence, 2001. “Difusión y lectura de la prensa: el ejemplo poblano (1820-1850)”. En Laura Suárez de la Torre (coord.), Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y Cultura*: 343-355.
- _____, 2004. “En torno al correo de lectores de *El Sol* (1823-1832): espacio periodístico y ‘opinión pública’”. En Cristina Gómez Álvarez y Miguel Soto (coords.). *Transición y cultura política. De la Colonia al México independiente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos de Personal Académico. 67-107.
- Darnton, Robert, 2001. “Historia de la lectura”. En Peter Burke (ed.). *Formas de hacer historia*, segunda edición, Madrid: Alianza Universidad. 189-220.
- Frenk, Margit, 1982. “Lectores y oidores en el siglo de oro”. En Giuseppe Bellini (ed.). *Actas del Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*. Roma: Bulzoni. 48-85.
- _____, 2003. “Las formas de leer, la oralidad y la memoria”. En Víctor Infantes, François Lopez y Jean-François Botrel (directores).

Historia de la educación y de la lectura en España, 1472-1914. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez. 151-158.

_____, 2013. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempos de Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica, Kindle.

Giron, Nicole, 2007. “Preámbulo”. En Nicole Giron (coord.). *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente (siglos XIX y XX)*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. 7-20.

Horcasitas Pimentel, Fernando, 1969. “Proclama en náhuatl de don Carlos María de Bustamante a los indígenas mexicanos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* v. (VIII): 271-278.

Lemoine, Ernesto, 1997. *Estudios historiográficos sobre Carlos María de Bustamante*, edición, introducción y presentación de textos por Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Leyva, Juan, 2015. “La voz popular”. En Rosalía Ríos Zúñiga y Juan Leyva (coords.), *Voz popular*: 35-79.

Linares Londoño, Óscar Javier, 2012. “El color de la ‘nación’, ‘nación inmemorial’ versus ‘nación moderna’ en las independencias hispanoamericanas”. Tesis de maestría en estudios latinoamericanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Luna, Esther, 2022. *Soñadores, espectadores, sabias y pirracas, Figuras y discursos literarios en los albores del siglo XIX en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Martín, Jesús A., 2005. “La lectura en la España contemporánea: lectores, discursos y prácticas de lectura”. *Ayer* 58 (2): 15-34.

Ortiz Monasterio, José, 2005. “La revolución de la lectura durante el siglo XIX en México.” *Historias* 60: 57-75. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/1683>

Ozuna Castañeda, Mariana, 2018. *La forma de las ideas. Géneros literarios en la folletería. Nueva España, 1808-1820*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Madrid: Trama editorial.

Ozuna Castañeda, Mariana y Guzmán Gutiérrez, María Esther, 2001. “Para que todos lean: La Sociedad Pública de Lectura de El Pensador Mexicano”. En Laura Suárez de la Torre (coord.), Miguel Ángel Castro (ed.), *Empresa y*

Cultura: 271-284.

Prieto, Guillermo, 1996. *Memorias de mis tiempos*. Segunda edición, México: Editorial Porrúa.

Ríos Zúñiga, Rosalina, 2015. “Trasmisión informal de saberes y contacto entre cultura letrada e iletrada”. En Rosalina Ríos Zúñiga y Juan Leyva (coords.), *Voz popular*: 9-34.

Ríos Zúñiga, Rosalina y Juan Leyva (coords.), 2015. *Voz popular, saberes no oficiales: humor, protesta, disidencia y organización desde la escuela, la calle y los márgenes (México, siglo XIX)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artiga Editores.

Suárez de la Torre, Laura, 2010. “Prólogo”. En Laura Suárez de la Torre (coord.). *Creación de estados de opinión en el proceso de independencia mexicano (1808-1823)*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora: 7-18.

Suárez de la Torre, Laura (coord.), Miguel Ángel Castro (ed.), 2001. *Empresa y Cultura en tinta y papel (1800-1860)*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas.

Valdez Garza, Dalia, 2015. “Paratextos en la prensa periódica del siglo XVII. Prólogos y dedicatorias”. *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas* XX (primer y segundo semestres, 2015): 65-84. <https://repositorio.unam.mx/contenidos/4116427>.

06.

Formas de la ficción- Templo Mayor: notas para la destrucción de un monumento

Forms of the Templo Mayor-Fiction: Notes for the
Destruction of a Monument

Renata Ruiz Figueroa
Mónica Cerda Campero
Columbia University

recepción: 25 de julio de 2024
aceptación: 04 de abril de 2025

Resumen

Este artículo ofrece una revisión crítica de la construcción de la imagen del Templo Mayor de Tenochtitlan, particularmente en maquetas y esquemas del recinto prehispánico, y su papel en el proyecto nacional mexicano. A través de un análisis del supuesto descubrimiento en 1978, primero destacamos la carga ideológica que representó para el gobierno de José López Portillo, cuya administración inauguró el proyecto arqueológico. Luego revisamos el uso de fuentes coloniales en esta reconstrucción idealizada, cuestionando la supuesta neutralidad de dicha imagen. Proponemos que la reconstrucción del Templo Mayor funciona como un mecanismo de ficción que crea las condiciones para su propia existencia monumental e ideológica, alineándose con los intereses, necesidades y perspectivas históricas, políticas y económicas del Estado mexicano. Así, no presentamos una nueva hipótesis sobre la naturaleza del recinto, sino un marco distinto que problematiza la idea monolítica del Templo Mayor.

Palabras clave:

usos públicos del pasado, políticas de la imagen, arqueología, mestizaje, Tenochtitlan

Abstract

This article critically reviews the construction of the image of the Templo Mayor of Tenochtitlan, mainly through models and plans of the pre-Hispanic precinct, and its role in the Mexican national project. First, we analyze the alleged discovery in 1978 to highlight its ideological significance to the government of José López Portillo, who inaugurated the archaeological project during his administration. Then, we examine the use of colonial sources in this ideal reconstruction, questioning the neutrality of such an image. We propose that the reconstruction of the Templo Mayor serves as a fictional mechanism that establishes the conditions for its own monumental and ideological existence. This mechanism responds to the state's interests, needs, and historical, political, and economic perspectives. Therefore, rather than presenting a new hypothesis about the nature of this area, we offer a different framework that problematizes the monolithic idea of the Templo Mayor.

Palabras clave:

public uses of the past, image politics, archaeology, mestizaje, Tenochtitlan

Introducción

Cuenta la historia que el 21 de febrero de 1978, la extinta Compañía de Luz y Fuerza del Centro halló durante sus trabajos de mantenimiento en el centro de la Ciudad de México un monolito colosal que los arqueólogos identificaron como la Coyolxauhqui, la “diosa lunar” de los mexicas. Este “descubrimiento” fue interpretado inmediatamente como el hallazgo del Templo Mayor de Tenochtitlan (donde, de acuerdo con las fuentes, habría estado ubicado ese monolito), el cual se había concebido desde la interpretación de Hernán Cortés hasta entonces como el principal recinto sagrado y político de la civilización mexica. En ese sentido, desde el periodo colonial y a lo largo de los siguientes siglos, se fue consolidando una imagen particular de este edificio —la cual pareció confirmarse con este hallazgo—, que dio pie a reafirmar su lugar central dentro de la historia nacional.

Desde la educación primaria en México, se nos narra una historia nacional que comenzó con un glorioso pasado prehispánico, mismo que culminó con el gran Imperio mexica, al cual —se dice— todos los otros pueblos rendían tributo. En el libro de texto gratuito de educación básica de la Secretaría de Educación Pública (SEP), se sostiene que la vida de este imperio giraba en torno a este “Templo Mayor”. La explicación va acompañada por una de las acuarelas del Templo elaborada en 1951 por el arquitecto Ignacio Marquina (ver figura 1), quien tomó como modelo la écfrasis de numerosas fuentes coloniales. A fines de esa década, la ceriescultora Carmen Carrillo de Antúnez, quien también realizó los dioramas etnográficos del Museo Nacional de Antropología, elaboró para el Museo una maqueta basada en dicha ilustración (ver figura 2), la cual serviría a los mismos fines pedagógicos. Así, desde la infancia, se nos presenta en el libro de texto un modelo arquitectónico de proporciones monumentales, basado en unas supuestas fuentes originales.

Sin embargo, cuando el aprendizaje ritualístico de la historia nacional culmina con una visita al recinto (ver figura 3), la visión del libro de texto puede verse fuertemente frustrada. Hoy en día se puede observar, más que un monumento que domina el panorama de la ciudad —como presume la imagen-maqueta—,

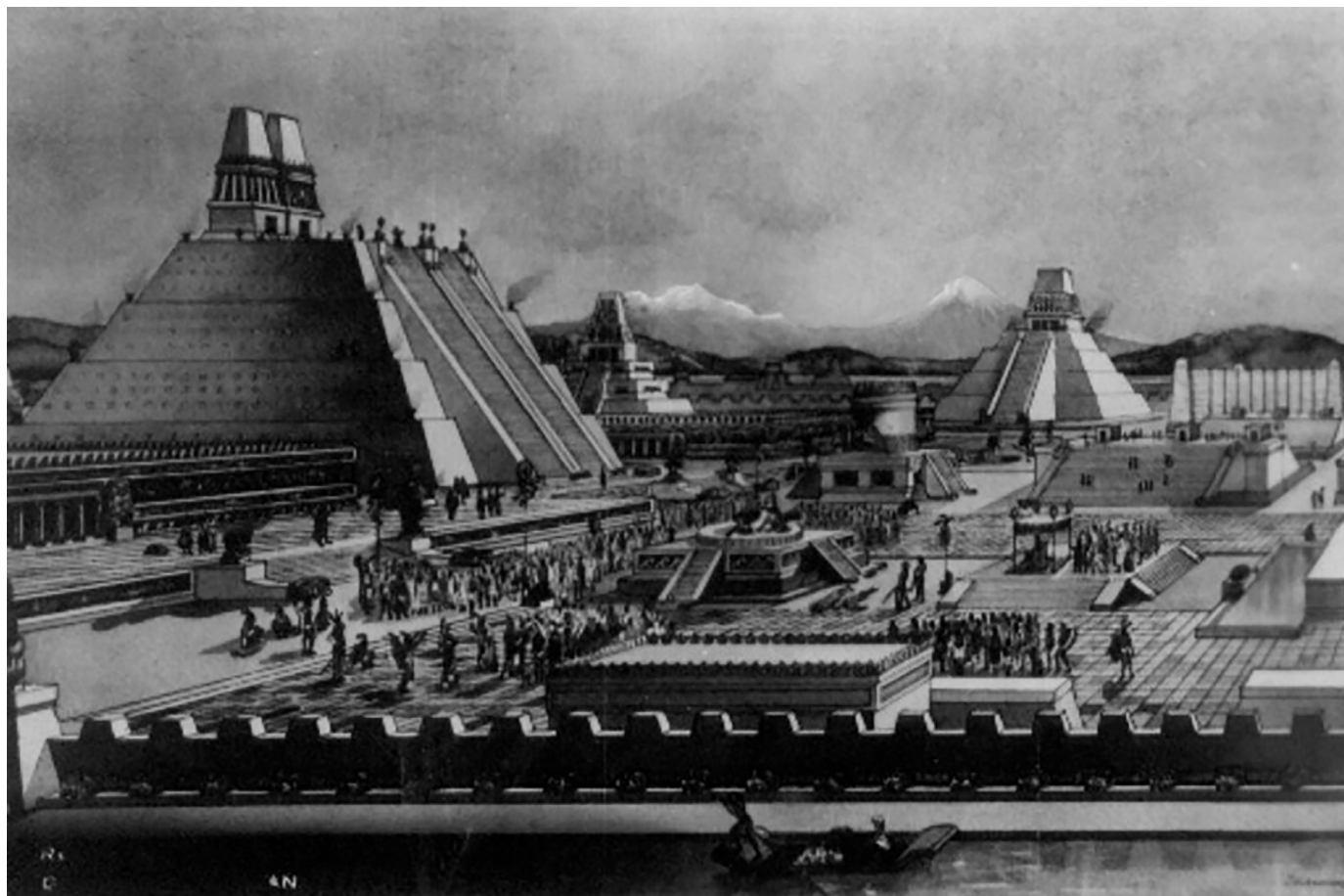


Figura 1

Título: Reconstrucción del Templo de la Plaza de la Gran Tenochtitlan

Autor: Autor de la fotografía no disponible, reprografía de la acuarela de Ignacio Marquina.

Fuente/dueño institucional o individual: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Creative Commons.

Ficha: Ignacio Marquina, Reconstrucción del Templo de la Plaza de la Gran Tenochtitlan, reprografía de la acuarela, 12.7 x 17.8 cm., ca. 1950, <https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:389616>, Instituto Nacional de Antropología e Historia.



Figura 2

Título: Maqueta de Tenochtitlan

Autor: Autor de la fotografía no disponible, detalle de la maqueta de Carmen Carrillo de Antunez

Fuente/dueño institucional o individual: Wikimedia Commons.

Creative Commons.

Ficha: Carmen Carrillo de Antunez, Maqueta de Tenochtitlan (detalle), 500 x 500 cm., 1960.

World History Encyclopedia.



Figura 3

Título: El Templo Mayor de Tenochtitlan

Autor: No disponible

Fuente/dueño institucional o individual: Wikimedia Commons.

Creative Commons.

Ficha: Vista aérea del Templo Mayor, 2012,
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Templo_Mayor_50.jpg,
Wikimedia Commons.

una cicatriz de su paso. Ahí donde se nos prometía encontrar el majestuoso Templo Mayor de la civilización mexicana, apreciamos más bien su ausencia, pues los restos arqueológicos distan mucho del modelo-maqueta. Esta inquietante experiencia lleva a que nos preguntemos: ¿dónde quedó esa imagen? El Museo ofrece la siguiente explicación: la falta de correspondencia morfológica entre el recinto y la maqueta se debe a que lo que observamos es únicamente una primera fase de construcción, un primer Templo encima del cual se erigirían, uno tras otro, múltiples Templos Mayores hasta llegar a aquel que vieron los conquistadores; el cual, como una cebolla, habría cubierto todas las otras capas.

A pesar de esto, la historia oficial afirma que en 1978 se “rescató” el Templo Mayor, aquel que se correspondería con la imagen de la maqueta. Tras el hallazgo de la Coyolxauhqui, el discurso general en la literatura periodística y académica anunció que finalmente los arqueólogos habían encontrado el *Huey Teocalli* (la “gran casa” de uno o más “dioses” o *teotl*), aquel que los cronistas llamaron el “Cu de Huichilobos”. Tan solo un mes después del hallazgo del monolito, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) lanzó oficialmente el “Proyecto Templo Mayor”, consolidando con ello la imagen icónica de la cultura mexicana —cultura de la que, según el discurso estatal, la nación mexicana sería heredera— en la imagen de esta “pirámide”.

Sin embargo, esta narrativa del “descubrimiento” del Templo Mayor parece ignorar la identificación problemática entre personas o culturas y restos materiales, así como también entre restos materiales y representaciones, perdiendo de vista todas las capas de significado que han cubierto esta estructura en favor de la monumentalización. Tal como señala el historiador José Rubén Romero Galván, en realidad hasta este momento:

era poco lo que se conocía sobre las particularidades del Templo Mayor, fuera de las descripciones que en el siglo XVI habían salido de las plumas de los cronistas y que eran citadas una y otra vez por los estudiosos cuando querían dar cuenta de la naturaleza y las magnificencias de las construcciones que habían sido en su tiempo el corazón de la ciudad (2015: 252).

No obstante, estos estudiosos rara vez han cuestionado las motivaciones (políticas, religiosas, etc.) detrás de aquellas observaciones. Asimismo, aunque a menudo han sido retomadas otras fuentes pictográficas prehispánicas o coloniales como referentes visuales del sitio, la crítica de fuentes detrás del Proyecto Templo Mayor (iniciado en 1978) deja mucho sin resolver. Pues si bien las investigaciones sostienen que este basamento se corresponde con el antiguo “Templo Mayor” descrito por las fuentes coloniales, lo que no parece cuadrar es la presunta coincidencia entre las ideas del recinto de los mexicas, de los cronistas y de los arqueólogos e historiadores. Por ello, consideramos que una lectura detenida de las fuentes, tanto coloniales como contemporáneas, que sostienen la reconstrucción imaginada de la fase final de este edificio puede mostrar la manera en que el trabajo arqueológico ha negado la historia moderna y colonial de esta representación al definir al Templo Mayor como exclusivamente prehispánico. Así, parte de nuestro interés es comprender las interpretaciones de las fuentes coloniales en la elaboración de la imagen de Marquina y Antúnez y sus posteriores modificaciones.

Al tomar en cuenta el contexto del hallazgo que marcó el inicio del Proyecto, la imagen del Templo Mayor, como monumento nacional, comienza a revelarse también como un aparato ficcional: un mecanismo que da forma, ordena y construye una historia. Desde este planteamiento, pretendemos mostrar cómo el Templo Mayor proyectado a finales del siglo XX (tras el hallazgo de 1978) funciona como una ficción que se vuelve real en su circulación.

Queremos volver evidente que esta funciona como un circuito de retroalimentación positiva que crea la idea de lo que fue la cultura mexica y la ciudad de Tenochtitlan —lo que sostiene al discurso nacional y el lugar central de la Ciudad de México—, a la vez que permite que esa idea creadora del Templo Mayor exista. Así, este último es visto aquí como una ficción que funciona causalmente para crear su propia realidad en el acto de su reiteración. Por ello, nuestra propuesta no busca ofrecer nuevas conclusiones sobre este recinto como un monolito, sino plantear un marco distinto y una nueva forma narrativa que permita visibilizar el complejo entramado de historias que se entrelazan y se moldean mutuamente.

Para abordar esta dinámica, nuestra investigación se nutre de metodologías y teorías que trascienden los límites del campo historiográfico, incorporando perspectivas de los estudios culturales, la ficción especulativa latinoamericana y la historia del arte. Desde esta óptica, entendemos lo ficcional no como un mero artificio, ilusión o irrealdad, sino como una fuerza capaz de moldear la realidad. En términos teóricos, la noción de hiperstición desarrollada por Nick Land (2009), y retomada por Mark Fisher (2016) y Ramiro Sanchiz (2019), nos permite explorar cómo ciertas ficciones, al ser enunciadas, repetidas y reproducidas, generan sus propias condiciones de verdad, moldeando así tanto las percepciones individuales como las estructuras sociales. Este proceso es central en nuestro análisis. Asimismo, retomamos los estudios de Hayden White (2014) sobre la relación entre ficción e historia, en la medida en que cuestionan la noción del relato histórico como mera reproducción de hechos y enfatiza su condición como construcción narrativa, subjetiva y estilística de los eventos. Finalmente, este análisis se enriquece de la crítica de la antropóloga Olivia Harris (1995) a la centralidad y uniformidad de los relatos históricos nacionalistas y sus formas de periodización con respecto a las conquistas del “hombre blanco”. Esta perspectiva nos permite problematizar los marcadores simbólicos de conquista que han permeado la construcción discursiva del Templo Mayor y su papel en la memoria histórica.

Con estas herramientas teórico-metodológicas nos acercamos a este caso a través de tres ejes que corresponden a los apartados de este artículo. En el primero, buscamos contextualizar el hallazgo del monolito de la Coyolxauhqui y el inicio del Proyecto Templo Mayor con el impulso del presidente José López Portillo para mostrar las confluencias entre sus intereses políticos y personales y sus ideas sobre la ficción, la historia y la identidad mexicanas. En el segundo, revisamos de manera crítica la forma en que historiadores, arqueólogos, arquitectos y artistas de la mano del Estado mexicano construyeron el Templo Mayor de Tenochtitlan. Con estos dos objetivos, a su vez, pretendemos estudiar la maqueta del Templo Mayor como una imagen de su propia historia. Finalmente, el tercer apartado propone una perspectiva crítica y un ensayo de propuesta teórica sobre un problema que hoy ocupa

gran parte de la discusión tanto pública como académica: las políticas de la historia y los usos del pasado en la construcción de una memoria nacional. Con respecto a esto último, nos interesa poner en evidencia el control cultural que el Estado mexicano ha ejercido sobre las culturas indígenas —mexica, en este caso— al “mexicanizarla” y mestizarla en términos históricos.¹ Al observar el andamiaje detrás de la imagen del Templo queremos, asimismo, mostrar cómo la monumentalización del pasado produce también la cristalización histórica de procesos que siguen en curso. En este sentido, más allá de esta imagen hegemónica y de la maqueta que la ha fijado como un objeto aparentemente sólido, proponemos explorar nuevas formas para imaginar el Templo Mayor en su dimensión inestable, mutable y en disputa.

Piedra: del monolito al pasado como decreto presidencial

El 20 de marzo de 1978, apenas un mes después del hallazgo de la Coyolxauhqui en pleno centro de la Ciudad de México, el Instituto Nacional de Antropología e Historia lanzó oficialmente la que sería una de las empresas más importantes de la arqueología mexicana: el Proyecto Templo Mayor. El nombre parece meramente descriptivo, pero sus connotaciones merecen mayor atención. Con la seguridad de lo que encontrarían debajo del cruce entre las calles de Guatemala y Argentina, podría decirse que, de entrada, los arqueólogos *ya sabían lo que estaban encontrando* no solo en términos materiales, sino de lo que estos significaban. La idea de *proyectar* el Templo Mayor confería así un sentido *a priori* a aquello mismo que pretendían desenterrar.

En realidad, esta no era la primera búsqueda del legendario centro del poder mexica. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, se encontraron de manera fortuita restos de edificaciones prehispánicas en el contexto de construcción de otras obras públicas. El primero en examinar estos hallazgos fue el arqueólogo Leopoldo Batres, quien a partir de sus indagaciones de una se-

¹ El concepto de “control cultural” fue propuesto por Guillermo Bonfil Batalla y definido como “el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales” ya sean propios o ajenos (Bonfil Batalla, 1991: 6).

rie de vestigios en la calle de las Escalerillas propuso la ubicación del Templo bajo la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México. Más adelante, de acuerdo con el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma, fundador del Proyecto Templo Mayor, uno de los trabajos más relevantes en el área fue el de Manuel Gamio en la esquina de Seminario y Santa Teresa entre 1913-1914, en la cual fue hallado el ángulo suroeste del Templo Mayor. A partir de este “descubrimiento”, en 1933 la Dirección de Arqueología encomendó al arquitecto Emilio Cuevas una serie de trabajos en la esquina de Guatemala y Seminario, en la misma banqueta de la Catedral donde se habían realizado las excavaciones de Gamio. Aquí se pudo identificar la alfarda y parte de una escalera “sobre la que se desplantaba una de las últimas épocas constructivas del Templo Mayor” (López Portillo, *et al.*, 1981: 114). Luego, en 1948, los arqueólogos Hugo Moedano y Elma Estrada Balmori trabajaron sobre la plataforma, la gran cabeza de serpiente y el braceró “que señalan la mitad del edificio en su fachada sur”, y así siguieron las exploraciones y hallazgos de objetos y adoratorios asociados al Templo a lo largo de las décadas de los sesenta y setenta, incluida la excavación de Eduardo Contreras de una ofrenda “dentro del Templo Mayor” en 1966 (117).

¿Por qué entonces, si ya se conocía la ubicación del Templo Mayor —si ya desde 1914 se habían desenterrado partes de su estructura—, la fecha emblemática que se repite una y otra vez para marcar su encuentro es 1978? ¿Y por qué se destaca siempre el crédito de los trabajadores de Luz y Fuerza, por lo demás anónimos, como los “descubridores” imprevistos —y no a Gamio o a Cuevas—? ¿Qué cambió en 1978? Para ese momento, México estaba pasando por una de las mayores crisis económicas de su historia. Bajo el mandato del presidente en turno, José López Portillo (1976-1982), la crisis se había agudizado hasta provocar una de las principales devaluaciones que ha vivido el país. Su mandato estuvo caracterizado también por ser uno de los puntos máximos del presidencialismo priista, marcado por un fuerte influyentismo y autoritarismo a través de las decisiones del mandatario. Asimismo, el desempleo y el descontento social estaban al alza, y con ello también se extendía la crisis política y social del país.

López Portillo era hijo de un historiador y un gran apasionado por la historia de México, sobre todo del periodo prehispánico. Entre los libros de su autoría está una historia de la conquista de México-Tenochtitlan titulada *Ellos vienen...* (1987), ilustrada por él mismo, y una novela sobre Quetzalcóatl titulada homónimamente (1965). Por ello, no es de sorprenderse que bajo su mandato se emitiera el decreto presidencial que dio pie a la polémica demolición de una serie de edificios en el Centro Histórico de la Ciudad de México con la cual se inició el Proyecto Templo Mayor. Sobre esto, dijo:

Aquel 28 de febrero de 1978, sentí pleno y redondo el poder: podía, por mi propia voluntad, transformar la realidad que encubría raíces fundamentales de mi México, precisamente en el centro original de su historia, místico ámbito de su tragedia dialéctica, aún no resuelta. Se me aparecía como la oportunidad de tránsito para propiciar su integración, por lo menos como símbolo. Ponerle una plaza “cuata” a la de la Colonia, al Zócalo de nuestra Independencia, para que todos los mexicanos entendamos que venimos del Omeyocan [...], admitiendo la mezcla, como condición y fuerza de origen y destino (1981: 25).

El Templo Mayor surge entonces por *voluntad* presidencial, como símbolo que sostendría la visión nacional del mestizaje sostenida por López Portillo de *su* México. Esta visión estaría sostenida a su vez por aquella noción monolítica e idealizada de un glorioso pasado prehispánico originada por los intereses independentistas del siglo XIX. Con aquel poder incuestionable, López Portillo podía *transformar la realidad* del país. Era la oportunidad de materializar aquello que nombró su “misión pendiente”: la patria. El descubrimiento era, en sus palabras, “la clave mágica de un espacio que rescatar”. Escribe que se trataba de “descubrir, sacar a la luz: darles otra vez dimensión a las proporciones centrales de nuestro origen” (26-27). Lo que llama la atención del carácter épico y misional de sus palabras es la arbitrariedad que parecen denotar: la capacidad manifiesta de poner un templo por sentirlo necesario, para *rescatar* el espacio y *redimir tiempos nuestros*. En ese sentido, podemos suscribir también la conclusión del urbanista Miguel Ángel Rosas Rivera, cuando al observar el sitio dice: “no miro el Templo Mayor de los mexicas, sino el Templo Mayor de José López Portillo” (2020: 12).

Otro libro de su autoría que nos permite seguir especulando sobre la naturaleza de este descubrimiento es *Don Q*, un diálogo ficcional entre él y su *alter ego* así nombrado, en el cual expresa sus llamados “sentimientos quetzalcoicos”. Su tono teleológico parece invocar una suerte de futuro retorno de ese “mundo indio” idealizado, a través del cual se llegaría cristianamente a la salvación, al paraíso mestizo. “Pepete” —como lo apoda Don Q— se prepara en esta historia para asumir el papel mesiánico de su destino. Entre las enseñanzas de Don Q están aquellas sobre la memoria, la imaginación y el llamado “principio de generación artificial del tiempo”, que es el “pleno derecho a sacarles [a los sucesos] tus propias consecuencias y expresarte con ellas como mejor satisfaga tu vanidad, tu propia autoestimación o tu sincera vocación a emocionar a los otros” (López Portillo, 1976: 52). Dice Don Q: “lo que cuenta son las situaciones que el hombre percibe y no sólo lo que en ella se dijo, sino lo que pensó decir, lo que pudo haberse dicho, lo que debió decirse y, sobre todo, lo que merecería decirse, para estar a la altura del arte que es básicamente, expresión cultivada” (52).

Parece ser esto lo que quiso hacer el presidente con el Templo Mayor: *redimir tiempos nuestros*, mediante su *generación artificial*, poniendo el Templo para *satisfacerse y emocionar* a los otros. Para *estar a la altura* como país *por lo menos como símbolo*, para rescatar esas *raíces encubiertas y transformar* con ello *la realidad*. Así, todos estos fragmentos nos permiten leer el Templo Mayor como una ficción que crea su propia realidad y como la materialización del nacionalismo priista, sobre todo al tomar en cuenta el manejo de las fuentes muchas veces igualmente arbitrario y las opiniones expresadas por distintos investigadores sobre el supuesto descubrimiento. En entrevista con Rosas Rivera, el urbanista Leonardo Meraz describió así ese momento:

En el INAH mucha gente fue llamada y corrida por oponerse al proyecto, sé de algunas personas por voz propia. [...] El proyecto Templo Mayor fue muy poco discutido y claramente fue una jugada de tipo político justificatoria de una serie de cosas. Todavía el país vivía dentro de un esquema priista, lo que decía el presidente es lo que se hacía y punto (2020: 21).

En su libro *Conservación arquitectónica y arqueología urbana*, Meraz afirmó que la excavación del Templo Mayor “sobrepasó en gran medida su carácter de rescate” y que, más bien, se planteó con un fin político para legitimar posiciones de poder (*apud* Rosas Rivera, 2020: 41). En otras entrevistas con Rosas Rivera, el antropólogo Bolfy Cottom opinó de manera similar que “a fin de cuentas estamos hablando de políticas públicas y esas políticas son proyectos del poder”. “¡Sí, señor! Fue una decisión presidencial, ¡se hace o se hace!”, dijo asimismo Efraín Castro Morales, el director de Monumentos Coloniales de aquel entonces (*apud* 22). Esta relación problemática entre el poder y la arqueología en México ha sido señalada también por numerosos académicos quienes han criticado la institucionalización de la arqueología mexicana en el INAH como un órgano al servicio del gobierno federal y en simbiosis con el poder a lo largo de todo el siglo XX.² Por si fuera poco, habría que mencionar también la presunta oscuridad en la que se encuentran los archivos de la excavación del sitio, los cuales están ya sea bajo la protección personal de Matos Moctezuma —cuyo permiso es necesario para poderlos consultar, de acuerdo con Rosas Rivera—, o prácticamente destruidos, según afirma Castro Morales (*apud* 22).

Ante las propuestas del Proyecto Templo Mayor, el principal opositor fue el historiador del arte Jorge Alberto Manrique. En su momento, Manrique dirigió varias cartas desde el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM al presidente López Portillo expresando su preocupación y pidiendo que reconsiderara su decisión de destruir las tres manzanas bajo las cuales supuestamente se encontraría el Templo Mayor. En la primera de estas, argumentaba que en ese espacio “no podrá encontrarse nada de importancia notable, puesto que tenemos datos históricos fehacientes de que el Templo Mayor fue totalmente destruido” y que “la ilusión de que al abatir los edificios actuales pudiera resurgir el Templo Mayor en su esplendor, o por lo menos vestigios importantes de él, no es más que una vana ilusión”. En otras palabras, “debajo de los edificios no podrá encontrarse nada” (*apud* Rosas Rivera, 2020: 129-130). La razón de su preocupación fue explicitada en su segun-

² Véase sobre este punto el artículo de Navarrete, “Ruinas y Estado” (2009).

da carta: lo que parecía el favorecimiento de un periodo de la historia de México (prehispánico) por sobre otro (supuestamente colonial). Esta postura, como ya dijimos, formaba parte de un proyecto de identidad nacional que fue impulsado por múltiples presidentes además de López Portillo, donde las memorables “raíces indígenas” articulaban la idea de la nación mestiza mucho más fuertemente de lo que lo hacía el periodo novohispano.

Esta construcción identitaria basada en un nuevo pasado prehispánico sería el motor de la ficción —el mito— del Templo Mayor. Piedra, idea y poder se conjugaron en este esfuerzo por *fundar* un nuevo Templo Mayor, quimera destinada no solo a cumplir las expectativas, sino a satisfacer las exigencias del Estado mexicano condensado en José López Portillo —el autodenominado Licenciado Pepe Seco— y sus delirios tlatoánicos.

Papel: del archivo al monumento

Entonces el Templo es un rescate. O un montaje de un rescate. Rescatar el Templo es “liberar de lodos, caños, ductos, porquería y sobre todo de la estulticia e inconsciencia” (López Portillo, *et al.*, 1981: 26). Mientras en una cavidad del espacio ctónico, la Descuartizada guiaba a los trabajadores de Luz y Fuerza dentro de la acequia, en las profundidades del golfo de México el pozo Ixtoc I aseguraba la riqueza de la nación. El exceso de petróleo corría como la sangre de la Coyolxauhqui y de Cristo para alimentar a la nación. “Administración de la abundancia”, es decir, presupuesto ilimitado para la ficción-realidad de López Portillo. Quitar los edificios coloniales y poner... ¿el Templo? ¿O su proyecto de construcción?

Entonces nunca salió la “pirámide”, la del libro de texto. ¿Dónde está la del libro de texto y de la maqueta, la de las capas de cebolla? ¿Se podría situar en el asentamiento de la antigua Tenochtitlan? ¿O es más bien que su historia, al menos de la forma en la que se ha contado, inicia con su destrucción? ¿Cuándo se comienza a hablar del Templo Mayor? ¿Qué hay de Templo Mayor en la pictografía prehispánica y en los restos arqueológicos? Buscamos los

atributos del cuerpo arquitectónico que han señalado los principales arqueólogos e historiadores que han estudiado este basamento —Eduardo Matos Moctezuma, Alfredo López Austin, Miguel León Portilla y Leonardo López Luján—: una plataforma cuadrangular, uno o más cuerpos, alfardas y escalinatas dobles que llevan a dos capillas (signo característico de este templo) en la parte superior. Así aparece en numerosos documentos coloniales catalogados como indígenas y españoles. Pero entonces, ¿la historia es la historia del Templo o la historia de sus representaciones? ¿De sus copias? ¿La copia es una falsificación del original? ¿O una carencia? ¿O es decir lo mismo de otra manera para abundar en su significado?

En sus estudios del renacimiento del paganismo, Aby Warburg habla de las “copias” del arte pagano en el arte renacentista y advierte que lo interesante de una copia es buscar su sello particular: el momento de desfase, lo que se omite y lo que se acentúa (2005: 73-123). La copia nunca es idéntica, la copia excede y anula; es un mecanismo de actualización de la imagen a través del cual vive. En este sentido, el Proyecto Templo Mayor podría verse como incesantes copias siempre desfasadas, siempre desiguales, siempre actualizando la ficción-Templo Mayor. Entonces, ¿qué son los restos y qué son las fuentes? ¿Cuál es su base real? Los restos se juntan en imagen, pero detrás de ella sólo quedan huecos y ruinas subterráneas, aquellas a las que López Portillo se refería como *raíces encubiertas*. ¿Pero qué tipo de prueba es una ruina? Y cuando su interpretación depende de la reconstrucción, de las imágenes que rellenan con ideas los vacíos de la ruina, ¿cuál es el original, la idea o los restos? ¿Qué es el *símbolo*-Templo Mayor tal como lo imaginaba López Portillo? ¿Cómo se materializa? Si sólo conocemos el mecanismo de copia podríamos, por ende, pensar al Proyecto como sólo un momento de este proceso, un mecanismo de reproducción de la copia. El Templo Mayor, como fórmula expresiva, existiría entonces como unidad difusa de la memoria que se encarna y se difunde en distintas copias. Copia siempre en clave de destrucción.

Pues bien, parece que el Templo Mayor nace de su destrucción. Como “Templo Mayor” —el *cu*, la *pirámide*— comenzó a habitar en la memoria como marcador cartográfico y temporal de la destrucción: del supuesto fin de lo

prehispánico y el inicio de un nuevo reino. Así, en los museos leemos “anterior a 1521” como un signo de autenticación de lo prehispánico. Como el águila que devora a la serpiente, la cual marca en nuestra memoria el inicio de Tenochtitlan, el Templo Mayor y su destrucción se presentan desde el discurso nacional como el marcador de una nueva era —tal como lo anunciaban los presagios registrados en el *Códice Florentino*—. 1521 es la causa que ofrece el Estado para justificar el incesante proceso de acumulación originaria, el signo que busca circunscribir la Conquista y la colonización, la fecha en la que se asienta el agravio. 1521: la fecha que busca hacer olvidar los despojos del proceso de nacionalización y del neoliberalismo.

¿Cuáles son las fuentes (copias, reiteraciones) que conocen los arqueólogos? Las primeras y más “científicas” son los restos del basamento —objetos que han perdido su contexto de producción— que son leídas como las copias físicas más cercanas al original. Sin embargo, en su condición de destrucción y proyección, se construyen con las otras copias. Los arqueólogos presentan algunas copias de sello supuestamente prehispánico (aunque muchas de ellas son posteriores a la Conquista): la copia Cholula, la copia Texcoco y los códices. Estas copias sostienen el estereotipo prehispánico, el sello de autenticidad. También están en general las copias escritas, donde entran los testigos oculares como Hernán Cortés, Toribio de Benavente (Motolinia) y Bernal Díaz del Castillo, y los testigos posteriores como Bartolomé de las Casas, Francisco Hernández, los informantes indígenas del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco (Bernardino de Sahagún), etc. Asimismo, están las reproducciones cartográficas que circularon por Europa, en las que el Templo Mayor servía como un señalador maravilloso de la antigua Tenochtitlan. Y finalmente tenemos las copias contemporáneas: científicas, como las maquetas y esquemas, y de la cultura visual popular.

Comencemos por las copias de tipo arqueológico. En el sitio Templo Mayor se han encontrado objetos como una estructura arquitectónica, monolitos (entre ellos el de la Coyolxauhqui), las esculturas de los guerreros águila y jaguar, incensarios, calaveras del Tzompantli y múltiples ofrendas con piezas de cobre, restos de animales, ramas, cerámica y conchas. ¿Qué son todos

estos objetos? Objetos liberados *de lodos, caños, ductos, porquería y sobre todo de la estulticia e inconsciencia*. Objetos que se nombran parte del complejo Templo Mayor y del rescate. Pero ¿entonces por qué referirnos a ellos como componentes-copias del Templo Mayor y no en sí al Templo Mayor? Debe haber *algo* de Templo Mayor entre todos ellos... ¿no? Entre las muchas interpretaciones del recinto que existen, Matos Moctezuma, director del Proyecto Templo Mayor, afirma que esta es una actualización del mito del nacimiento de Huitzilopochtli, dios tutelar de la cultura mexica, que conocemos a través de la obra de Sahagún. Por una parte, hay objetos como el monolito de la Coyolxauhqui y los diversos ornamentos en forma de serpiente que, según el arqueólogo, permiten pensar en el sacrificio como una actualización del mito mexica en el que el sacrificado toma el lugar de la Coyolxauhqui que muere a manos de su hermano Huitzilopochtli. Asimismo, las numerosas ofrendas, restos humanos, incensarios y conchas confirman el uso ritual de este complejo arquitectónico, así como las amplias redes comerciales activas durante los tiempos del imperio mexica. Finalmente, el basamento con sus dos capillas dedicadas a Huitzilopochtli y a Tláloc representaría el cerro de *Coatepec* —el lugar mítico donde habría nacido Huitzilopochtli—. Entonces, tenemos al Templo Mayor visto como copia de *Coatepec*, como copia del mito. De tal modo que, hablando del rescate arqueológico del Templo Mayor, en 1978, Matos Moctezuma diría: “Los viejos dioses habían vuelto a resucitar” (López Portillo, León Portilla y Matos Moctezuma, 1981: 23).

¡Pero eso último tiene que ser mentira! Si ni Matos Moctezuma ni López Portillo pretendían activar ese *dizque Coatepec* con un nuevo sacrificio. ¿Y qué no se le puede dar sentido a estos objetos mexicas sin recurrir al *Códice Florentino*, un texto que estudiaba a esa cultura con fines evangélicos de inculturación de la fe? ¿Qué se rescata y qué se copia realmente cuando el rescate depende del museo y del libro de texto? Cuando el Templo ya no copia lo que decían que debía copiar —es decir, el mito—. ¿Y por qué hablar de *reproducción* del mito (de copia y original) cuando el mundo desde el cual se produjo el edificio muy seguramente no veía ni al sacrificio ni al Templo en estos términos?

Entonces, ¿qué hay del Templo Mayor entre estos restos arqueológicos? Volvamos a la estructura, la del libro de texto, la que decíamos que no estaba. Desde las alturas podemos ver siete veces repetido el siguiente patrón arqueológico: los restos de un muro envuelven los restos de otro. Lo que queda de una capa de templo rodea lo que queda de otra, formando elegantemente un conjunto de templos a modo de cebolla. Además de las capas, hay otros 76 edificios en el complejo Templo Mayor —todavía bajo tierra—, alrededor del cual, se dice, giraba toda la vida en la antigua Tenochtitlan. ¿Qué son estas capas? Los arqueólogos dicen que era una práctica mesoamericana el hecho de que un gobernante construyera su propio templo sobre la base del anterior.³ ¿Como los españoles que tomaron las piedras del Templo para edificar la catedral? No, así no. Los mesoamericanos —dicen los arqueólogos— particularmente los cholultecas y mexicas, respetaban la forma del basamento. Por lo tanto, esta práctica podría considerarse una forma de construcción que imita y anula a la vez su base. Así podríamos decir que la imagen pervive: es una forma de copia-destrucción. Asimismo, esta práctica permite a los arqueólogos pensar que se conservó la forma hasta la última etapa, la etapa que habría sido vista por Cortés y destrozada posteriormente.

A partir de esta idea, Matos Moctezuma categorizó estas capas en siete etapas constructivas, cada una correspondiente al gobierno de un *tlatoani* tenochca (Matos Moctezuma, 1982: 19-71). De la mayor parte de ellas queda únicamente “una franja delgada de piedra que delinea el basamento”. De acuerdo con el arqueólogo, lo que queda actualmente es la Etapa I, la cual fue restablecida al remover los restos de la Etapa II, y las franjas delgadas que las bordean probablemente continúan con el patrón de las franjas de capas anteriores. ¿Esto quiere decir que tendríamos ante nosotros en el Proyecto Templo Mayor una primera etapa? Un *original*, que es el que hoy se puede ver en el sitio. Un original que copian las otras capas y, por lo tanto, las otras copias que habíamos nombrado. ¿Esto confirma la maqueta y la réplica?

Respecto a este problema, López Austin y López Luján afirman que “la cúspide de la pi-

³ Esta información se repite en varias descripciones del recinto. Algunos de estos estudios pueden encontrarse en la bibliografía.

rámide en la Etapa II es el remoto y único referente arqueológico disponible de lo que pudo haber sido la cima del Templo Mayor en las sucesivas etapas constructivas” (López Austin y López Luján, 2011: 371). De igual modo, agregan:

Aun cuando no sea posible elaborar un modelo exacto de las distintas etapas del Templo Mayor a partir de sus restos actuales, la mayoría de las fuentes pictóricas nos permiten saber, al menos, que su aspecto final fue el de una pirámide truncada formada, muy probablemente, por cuatro cuerpos superpuestos que descansaban sobre una gran plataforma (343).

¿Este modelo científico deja a un lado las diferencias de las copias? ¿Acaso importan estas diferencias? ¿Este esquema dice algo sobre lo prehispánico? ¿O esta ansiedad que lleva a la configuración del diagrama, más que una ansiedad científica, es una ansiedad pedagógica y nacionalista de poder asir el templo? ¿De poder decir: “antes de 1521...”? De hacer del despojo monumento. 1521: el Templo Mayor existe en su destrucción. Existe como *templo*, como *capilla*, como *cu*, como mezquita, existe, sin confesarlo, en su historia colonial de destrucción.

Como casi todo en esta historia, la destrucción del Templo Mayor es imprecisa, pues mientras algunas fuentes establecen 1521 como la fecha en la que se destruye, fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinia, cuenta que en 1524 se destruyeron varios recintos tenochcas, incluyendo el Templo Mayor, los cuales sirvieron como material para edificar la Iglesia Mayor de México y otros edificios de la ciudad ([1541] 1971: 28-29). Asimismo, existe un acta del cabildo de febrero de 1527 que hace referencia al templo de “Uichilobos” (*apud* Sánchez de Carmona, 1989: 109). Sin embargo, es precisamente alrededor de estas fechas cuando empiezan a surgir una enorme cantidad de representaciones textuales y pictográficas que describen al Templo y las prácticas en torno a él. Así, de forma paralela a la destrucción del Templo Mayor hay un arduo proceso en el que se copia, define y destruye a la vez.

La primera fuente textual que copia, define y destruye al Templo es la *Segunda carta de relación* de Hernán Cortés (Cortés, [1520] 1960: 79-81).

Esta fuente, fechada el 30 de octubre de 1520, es la única fuente textual y testimonio ocular anterior a 1521. Por ello, ocupa un lugar privilegiado en el análisis que hacen los arqueólogos del Templo. Pero Cortés no habla de un Templo, sino de una “mezquita” principal con un gran patio, rodeada de un gran muro con “torres”. La torre principal estaría llena de capillas en las que los mexicas guardaban sus *ídolos* (muchos de ellos hechos con semillas, elemento que no rescata la reconstrucción actual), a los que ofrecían sacrificios humanos. De esta crónica se retoma en la arqueología el número de escalones de la “torre principal” (el Templo Mayor) y la idea de que esta servía como espacio ritual y de enterramiento.

Quizá el momento más memorable de esta crónica, el que marcó la visita como un acontecimiento, es cuando Cortés, al ver los horribles sacrificios, “revela la verdad de Dios” a los mexicas. “Muctezuma”, al oír hablar a Cortés, responde:

que ellos no eran naturales de esta tierra, y que había muchos tiempos que sus predecesores habían venido a ella, y que bien creían que podrían estar errados en algo de aquello que tenían, por haber tanto tiempo que salieron de su naturaleza, y que yo, como más nuevamente venido, sabría las cosas que debían tener y creer mejor que no ellos [...] (80).

Según esta fuente, Cortés, siguiendo el modelo de Cristo, convence a los mexicas de quitar los ídolos de las capillas y poner la imagen de la Virgen María. Asimismo, los convence de nunca volver a sacrificar. Así, en este primer testimonio del Templo también está el primer testimonio de su destrucción como centro ceremonial.

Años más tarde, el soldado Bernal Díaz del Castillo afirma que, más bien, “Montezuma”, ofendido por lo que había dicho Cortés, le pidió que bajara del adoratorio ([1575] 1943: 280-293). A pesar de esta discrepancia —que es fundamental si queremos precisar cuándo se destruyó el Templo—, Díaz del Castillo describe el “gran *cu*”, “adoratorio de Huichilobos”, como un centro ceremonial similar al que recuerda Cortés. A esta descripción añade que era

de color blanco (como se representa en la maqueta de Marquina-Antúnez, de la que hablaremos más adelante), que cerca de él había un enorme mercado, que había bultos de dragones y una piedra en la que se sacrificaban a los indios (¿la llamada Piedra del Sol?) y que desde las alturas se alcanzaban a ver las tres grandes calzadas de Iztapalapa, Tacuba y Tepeaquilla (todos ellos datos que interesan enormemente a los arqueólogos). Sin embargo, en esta copia, el Templo Mayor está desplazado: el Templo Mayor del que habla Díaz del Castillo se ubica en Tlatelolco, no en Tenochtitlan. ¿Qué hace Moctezuma en Tlatelolco y no en Tenochtitlan? Así lo repite el cronista: el mercado de “Tlatelulco”, el tzompantli de “Tlatelulco”, el “gran *cu*” de “Tlatelulco”, el más grande de todos los *cues*, con su doble capilla y su consagración a “Huichilobos”, donde luego propusieron hacer una iglesia a su patrón y guiador, Santiago.

En su *Historia de los indios de la Nueva España*, Motolinia confirma la impresión de Bernal Díaz del Castillo cuando explica lo siguiente: “Tenía el de México, según me han dicho algunos que lo vieron, ciento y catorce gradas; yo bien las vi y aún las conté más de una vez, pero no me recuerdo; y el de Tezcuco tenía cinco o seis gradas más que el de México” (Benavente, [1541] 2014: 70). A esto añade todavía otra capa de complejidad, pues menciona que existían muchos “teucallis” en México y que los más grandes tenían siempre dos grandes “teucales” (traducido como capillas o altares) donde se practicaban sacrificios. Más tarde, fray Bernardino de Sahagún confirmaría, en su traducción del texto elaborado por tlacuilos de Tlatelolco, que existían más templos con la misma estructura y proporciones similares ([1585] 1956: 232). Todo esto se puede confirmar en múltiples códices de factura indígena que representan diversos templos con una estructura similar, y en los sitios arqueológicos de Cholula y Tlatelolco. Los mismos arqueólogos frecuentemente cotejan unos con otros para inferir cómo pudo haber sido el Templo Mayor.

¿Cuál de todos estos era entonces *el* Templo Mayor? ¿Por qué era “Mayor” si existían tantos “templos” con las mismas características y de similar proporción? Si se sabía que el más grande era el de Cholula y que en el valle de México el más grande era el de Tlatelolco. Quizá solo sea “Mayor” porque

era el templo donde después se edificó, sobre sus restos, la *Iglesia Mayor*. En este sentido, podría pensarse como parte del proceso de simplificación de la historia de conquista en la que el Imperio mexica de Tenochtitlan era el enemigo por vencer. De tal modo, ¿será que el Templo Mayor no es más que un símbolo del pasado prehispánico, un símbolo de consolidación de la Conquista? La idea de un Templo Mayor central alrededor del cual gira una ciudad, ¿no es también una traspolación de la idea católica de templo y ciudad?⁴

Esta hipótesis podría corroborarse con las copias que circularon en Europa, donde no solo el Templo Mayor de Tenochtitlan, sino también otros templos amerindios ocupaban un lugar central en la articulación de toda la vida social, similar a la iglesia en una ciudad católica. Como mencionamos anteriormente, en estas historias e imágenes creadas para las cortes europeas —las cuales León Portilla describe como “fantasiosas”, sobre lo que hablaremos más adelante— los templos no presentan todas las características morfológicas del Templo Mayor de la maqueta. En mapas como el de Núremberg (ver figura 4), atribuido en aquel entonces a Cortés, no aparece el templo de Tlatelolco, aparece un único Templo Mayor al centro del mapa que se representa, al igual que en el *Civitates Orbis Terrarum* y otros mapas, como un castillo al modo europeo.

Asimismo, en este contexto, el atractivo maravilloso se acentúa y se introducen en la descripción de Tenochtitlan elementos provenientes de otras geografías orientales, como Japón y el Medio Oriente, así como de tiempos antiguos, como las épocas romana, griega y egipcia. En las descripciones de Bartolomé de las Casas, las “estatuas” del Templo Mayor parecen cobrar vida (De las Casas, [1552] 1967: cap. LI). Francisco Hernández describe el “Xerólofo” (nombre de una columna romana en Constantinopla) de la antigua Tenochtitlan como cubierto de bóvedas superpuestas, evocando un paisaje del Oriente bizantino, algo más familiar para él (Hernández, [1574] 1946: 102). De tal modo que, en estas copias, el Templo Mayor es único, central, antiguo y maravilloso. Así, podremos pensar que el Templo Mayor en

⁴ Sobre la traspolación de elementos sociales propios de la Baja Edad Media al llamado Nuevo Mundo véase el estudio de Jérôme Baschet (2009). La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América.

este contexto sirve como un marcador cartográfico que define a una cultura maravillosa a la vez que marca su fin.

De igual modo, múltiples imágenes de manufactura indígena se han utilizado como fuentes para la reconstrucción del Templo Mayor. Si bien existen algunas que datan del periodo prehispánico, la gran mayoría son posteriores a la llegada de los europeos. A grandes rasgos, nos muestran basamentos con varios niveles, a veces con escalinatas y cúspide(s) con una o dos “capillas”. Sin embargo, no todas estas hacen referencia al *Huey Teocalli* de Tenochtitlan, aun si se han usado de esta manera. Por ejemplo, aunque el *Códice Florentino* contiene numerosas representaciones del *Huey Teocalli* de Tenochtitlan, también hay imágenes de *teocalmeh* (plural de *teocalli*) que no corresponden a este basamento, como la que aparece en el “Libro Undécimo” (ver figura 5), sino que más bien hacen referencia a este tipo de edificios genéricamente. Asimismo, en el código prehispánico Fejérváry-Mayer aparecen *teocalmeh* que a veces han sido identificados como representaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan (ver figura 6), a pesar de que su procedencia sigue siendo debatida. Otro punto por considerar es que los *teocalmeh* representados en este documento, muestran en su cumbre solo una “capilla”, igual que sucede en otros códigos como el Durán, el Azcatitlan y el Serra Rojas, en lugar de dos como lo hacen otros documentos y como se representa en la maqueta. Se diferencian también en color y decoración, sobre todo en las cúspides, que son las que más variación presentan.⁵

Pero ¿cómo se usan estas imágenes? ¿Qué tipo de pruebas son? Casi todas ellas coloniales, muchas de ellas europeas, ¿qué noción pueden tener de lo que fue ese *Huey Teocalli*? Los problemas son muchos. Está la enorme discrepancia que existe entre las representaciones del recinto en los códigos, incluso entre aquellos de la misma familia o a veces dentro del mismo código, tal como lo reconocen incluso los propios López Austin y López Luján. De acuerdo con estos investigadores, la función de estos

⁵ Para una descripción detallada de las diferencias entre las fuentes pictográficas véase López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*. Véase también el análisis de Esther Camila Pascal García “Un edificio entre dos universos, imagen e imaginario del Templo Mayor en el siglo XVI” (2019).

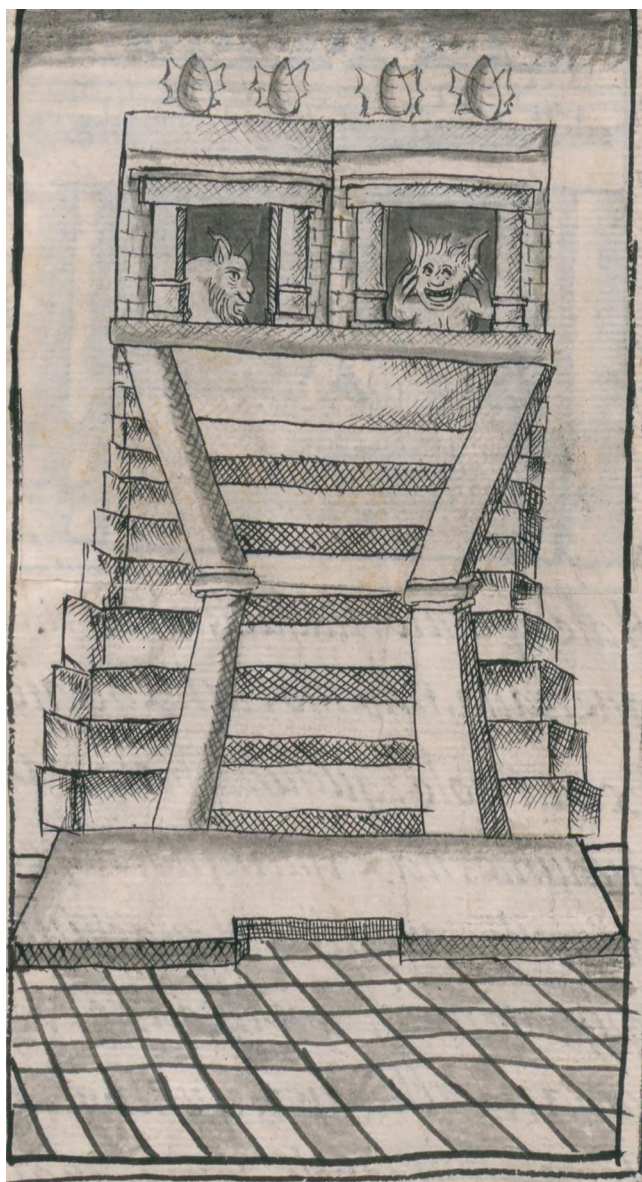


Figura 5

Título: Templo Mayor en el Códice Florentino

Autor: Desconocido

Dueño institucional o individual: Sahagún, Bernardino De. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex. [Lugar de publicación no identificada: editorial no identificada, 1577]. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>, World Digital Library.

Creative Commons.

Ficha: Teocalli en el Códice Florentino, Libro XI, f. 240v, 1577. Bernardino De Sahagún. General History of the Things of New Spain by Fray Bernardino de Sahagún: The Florentine Codex. [Lugar de publicación no identificada: editorial no identificada, 1577]. <https://www.loc.gov/item/2021667837/> World Digital Library



Figura 6

Título: Templo Mayor en el Códice Fejérváry-Mayer
 Autor: Del original desconocido, edición facsimilar
 hecha por Joseph Florimond, duque de Loubat.

Fuente//Dueño institucional o individual: Joseph Florimond, duque de Loubat, Codex Fejérváry-Mayer.
 París: P. Renouard, 1901.

<https://doi.org/10.5479/sil.818150.39088013500129>

Página 4. Cortesía de Smithsonian Libraries and Archives. Creative Commons.

Ficha: Teocalmeh en la p. 4 de la edición facsimilar de Joseph Florimond, duque de Loubat, Codex Fejérváry-Mayer. París: P. Renouard, 1901.

<https://doi.org/10.5479/sil.818150.39088013500129>

Cortesía de Smithsonian Libraries and Archives.

documentos era principalmente comunicativa, por lo que “al cumplirse los requerimientos mínimos para la transmisión de ideas” los tlacuilos quedaban con “amplias libertades” para uniformar o diversificar sus imágenes (2011: 374). Está, además, el hecho de que la forma de registro de los tlacuilos era radicalmente distante a la nuestra, y que muchos de ellos nunca vieron personalmente el edificio. Dicen López Austin y López Luján que “son imágenes modélicas y no copias fieles de la realidad” y las describen en términos de “inconsistencias”, “descuidos en la ejecución”, “inversiones”, “omisiones”, “defectos”, “supresión” y “estilización extrema” (374).

Curiosamente, León Portilla opina algo similar sobre las imágenes europeas, las cuales califica como “fantasiosas”, “extravagantes”, “absurdas”, “desbordadas”, “aberrantes” e “imaginativas” (1981: 91-99). Juzga también a los grabadores por no conocer aquello que buscaban representar, a pesar de que —como ya se dijo— lo mismo podría decirse de muchos de los tlacuilos del siglo XVI. Para León Portilla, estas son imágenes “distorsionadas”, pues “durante esos años, en Europa se desconocía la forma y el sentido verdaderos del gran templo y de la organización social, política y económica de los mexicanos” (100). ¿Pero cuál es esa forma y sentido verdaderos? ¿Los conocemos ya? ¿Cómo es que los conocemos? ¿Cómo podemos marcar la línea entre el desborde o la estilización, la imaginación o la inconsistencia, y la verdad de un lugar que solo conocemos a través de esas mismas copias? Copias absurdas, extravagantes, descuidadas y suprimidas.

¿Cómo podemos saber qué es lo que se excede y qué es lo que se suprime? Borrar las diferencias no es un juego inocente; lo que es más, ¿cómo se elige un centro? Las capas de cebolla se van pelando, desechando y transformando. Una copia que crea otra copia, que nos deja —como dice Ángel María Garibay en su interpretación patria del *cuícatl* de Tlatelolco— “por herencia una red de agujeros”.⁶ ¿Qué hacer con tantas imágenes? ¿Quién decide, en su ansiedad, cómo saldar la tensión?

⁶ Navarrete ha demostrado que la muy citada versión de Garibay de la frase mencionada del “cantar” de Tlatelolco de 1528 es más bien una “traducción libre, imposible de sustentar” para la cual este filólogo “inventó el cantar, juntando textos de dos copias diferentes del manuscrito para crear un texto único”. Este argumento se apoya de una traducción de Rafael Tena del náhuatl “xantetl ypan tlatetzotzontli yn atlacomolli ca teneneyxcauil, chimaltitlan yn pieloya” como “y un adobe desgastado sobre el pozo nos parecía

La reconstrucción de la maqueta se centra más que nada en la última fase constructiva, mientras que no existe el mismo interés por representar las fases anteriores. Con ello, se pasa por alto la cronología, basada en la propia arqueología, y la temporalidad misma de estas culturas en aras de una representación esencialista. Los propios López Austin y López Luján reconocen en su libro sobre el Templo Mayor que no es posible conocer exactamente cómo era este basamento, ni a partir de los restos arqueológicos ni a partir de las fuentes pictográficas (López Austin y López Luján, 2011: 343). *¡Pero ahí está la maqueta! ¡El templo de la Descuartizada! ¡El descubrimiento! ¡Ahí mismo, junto a las palabras de los investigadores, nos muestran el esquema de las capillas, diagrama idéntico a la imagen del Templo configurada en la forma de la maqueta: “con sus vanos, jambas y dinteles [...]” (266-267)! En su lenguaje, reconocen la imposibilidad de reconstruir fielmente el pasado. Pero esas sutilezas quedan fuera de la maqueta, aquellas como los cálculos de dimensiones, la falta de pruebas arqueológicas para asegurar que toda la base sea de color blanco o la carga conceptual de algunos términos con los que se nombran sus componentes (como “capilla” o “tumba”). ¿Cómo se puede conocer algo que no se tiene realmente y tenerlo si no se conoce? Estos investigadores la llaman “reconstrucción ideal”, pero ¿qué pasa con esa idea? ¿Por qué idealizar?*

Volvamos a la maqueta, a su historia y la de su creadora. Para elaborar la maqueta, Carmen Carrillo de Antúnez recuperó las acuarelas realizadas por el arquitecto Ignacio Marquina, entonces director del INAH, a inicios de la década de los cincuenta para su libro *Arquitectura prehispánica*, y las utilizó para la construcción de la maqueta inaugurada en 1960, casi dos décadas antes de la gran excavación arqueológica del Proyecto Templo Mayor del INAH. Escribió:

algo que debíamos defender con los escudos”. Existe también otra versión paleográfica propuesta por Marc Thouvenot, “Au ok ipa tiktetsotsonaya xamitl, au in atlakomoli ka toneixkaul”, que Eduardo de la Cruz Cruz y las autoras traducen como “Y muchas veces golpeábamos el adobe, y así quedaba un pozo o barranco por nuestro propio esfuerzo o penitencia”. En este sentido, Navarrete presenta el cuícatl también dentro de esta historia nacionalista y mexicacentrista iniciada en el siglo XIX, en la que las fuentes coloniales son interpretadas desde esta lente. En este sentido, la crítica que hace Navarrete a Garibay puede aplicarse también al Templo Mayor tal como aquí lo presentamos. Véase la versión de Garibay en Miguel León Portilla *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista* (1961); y su análisis en Navarrete “Tlaxelolco y la falsa visión de los vencidos” (febrero 2024).

Consideré con entusiasmo la importancia que este trabajo tendría al presentar en forma objetiva y llena de colorido, la magnífica arquitectura prehispánica y dar una idea más clara, a mexicanos y extranjeros, y sobre todo a los niños de las escuelas del país, de la forma en que se desarrollaba la vida, dentro del recinto, en aquellos tiempos.⁷

Esta maqueta, dice la ceriescultora, fue hecha con un reconocido “empeño estético” para cumplir con una “misión educativa”: “armonizar el conjunto y que la obra ofreciera una visión amplia y clara de la maravillosa arquitectura prehispánica y de la extraordinaria cultura de la época”.⁸ Es esa la maqueta ofrecida en el sitio arqueológico, en la sala mexicana del Museo Nacional de Antropología, en la estación Zócalo del metro de la Ciudad de México, en los libros de texto gratuitos de la Secretaría de Educación Pública y en decenas de otros. Es, también, la maqueta que ha servido de referencia para escenarios en videojuegos como *Minecraft*, *Age of Empires* y *Civilization VI*, como se evidencia al observar sus imágenes.

Así, la imagen de Marquina-Antúnez —la más *viva* de todas— vive una y otra vez como original de una serie de copias, y como copia a su vez de originales que, como hemos visto, no son más que copias al mismo tiempo. La imagen se reproduce y con ello el símbolo que quiere ser enseñado con un gesto lopezportillesco: la manera “objetiva”, la “manera más clara”, que en su claridad niega al propio *Huey Teocalli*, al *cu* como “red de agujeros”. Lo niega en la medida en que ningún testimonio ocular lo describe en esos términos y los restos arqueológicos no permiten afirmar como hecho la imagen. Los *afterlives* de la maqueta Marquina-Antúnez sirven —como la excesiva confianza de las aseveraciones histórico-arqueológicas que evaden su opacidad, como los deseos *tlatoánicos* de Pepete López Portillo— para producir un bien, un bien consumible, un bien nacional.

¿Cuál es el valor de este bien nacional? Existe el valor comercial: el valor de los *Huey Teocalmeh* de los videojuegos; de la profusión general de copias del Templo Mayor en otras mercancías como llaveros, playeras e incluso billetes.

⁷ APCCA, “Maqueta del recinto del Templo Mayor de México Tenochtitlan”, s.n., s.f.

⁸ APCCA, “Maqueta del recinto del Templo Mayor de México Tenochtitlan”, s.n., s.f.

Otro valor es el de la identidad mestiza que, igual que la imagen-Templo Mayor, quiere diluir los *excesos*, los *defectos* e *inconsistencias* con las mismas *imaginaciones*, *omisiones* y *distorsiones*. La “*patria como misión pendiente*” de López Portillo: “*la mezcla, como condición y fuerza de origen y destino*”. ¿Será esta la causa de la ansiedad histórico-arqueológica por ofrecer un Templo Mayor concreto y finito? La ansiedad de lo que no puede asirse, pero ha de tener un lugar central en la memoria y el discurso nacional de un país centralizado bajo la idea de una gran civilización, primigenia y maravillosa, de la que somos hijos.

Tijera: del Templo Mayor al agujero negro

Podemos decir que el Templo Mayor aparece hoy como un montaje de dos o más cosas que no pertenecen juntas. El Templo Mayor sucede en la medida en la que un recinto tenochca se lee como Constantinopla (en el caso de Hernández y su *xerólofo*), como una mezquita y torre (como lo hizo Cortés), como *cu* o como un templo. El Templo Mayor se construye conforme se anulan todos los otros recintos mexicas de los mapas; en la forma en que se leen las fuentes de Tlatelolco como fuentes de Tenochtitlan. El Templo Mayor es mayor por la iglesia que lo erradica. El recinto se codifica como templo y su destrucción como el fin de una cultura cuando el pasado mexica se lee con fines de inculturación de la fe católica (como Sahagún). Así, podríamos pensar en el Templo Mayor como una fórmula que solo se expresa en términos de *montaje*.

Asimismo, podemos decir también que en el Templo Mayor parece haber demasiado donde no debería haber nada, y no haber nada donde debería haber algo. Por ejemplo, tenemos la falta de correspondencia entre el espacio de ruina y el edificio idealizado que se proyecta con autoridad al disponer del discurso arqueológico-pedagógico (el mismo que acepta que no hay forma de comprobar esta imagen). El recinto idealizado se ve excedido siempre por las narraciones de las crónicas y los códices que lo describen con diferentes elementos que quedan descartados en el cotejo: por ejemplo, el animismo de las piedras, el cambio de números de capillas y las diferencias de colores, entre otros puntos. No hay Templo Mayor donde se nos prometía un Templo Ma-

yor y donde no hay Templo Mayor lo hay en exceso. Además, la ruina, más que confirmar la existencia de una enorme pirámide que se extendía hacia los cielos (como buscaba López Portillo), abre la historia del recinto hacia la dimensión ctónica, pues en los últimos años se ha encontrado que bajo el Templo hay un mundo en el subsuelo, entre los *lodos, caños, ductos y porquería*. Lejos del panorama ideal que pintaba Cortés, se ha encontrado por debajo del edificio un complicado laberinto lleno de bóvedas y pasadizos subterráneos.⁹ Un mundo lleno de ofrendas con restos de humanos, peces y pájaros cubiertos con oro, estrellas de mar y pepinos marinos, especies del Pacífico, del Atlántico y del Caribe: un cosmos que se extiende por el espacio ctónico.

Entonces, ¿qué pasa con las reconstrucciones del Templo? Las copias, como las capas de una cebolla, ¿se sobreponen? (*como un templo que encierra otro templo*). ¿Puede encontrarse un centro? ¿Un Templo Mayor del que todas las copias se desprenden? O, como la cebolla, ¿el Templo Mayor deja de existir sin estas capas, sin las copias? Un gesto creativo que violenta y encubre lo que hay debajo, y lo que hay por encima y a los lados. Como una máquina que atrae todo a su centro, a ese centro de copia. ¿Pero qué hay al centro? Un agujero negro.

La fórmula expresiva “Templo Mayor” solo existe —*sobrevive*, en términos de Warburg— a través del tiempo al conjurarse en diferentes expresiones materiales. Como un fantasma, trae consigo algo de la época y del poder que lo invoca. Pero la imagen no sobrevive en el tiempo por sí sola. La imagen-Templo Mayor vive y pervive en manos de sus fieles y siervos, aquellos que buscan extender su reino. ¿Pero qué reino y qué poderes tiene la imagen? ¿Qué hace el *coatepec*-cebolla como agujero negro? Hace que las cosas que están en su horizonte de sucesos dejen de flotar y las trae al suelo. ¿Las absorbe? No, las deforma: las *espaguetiza* hasta su límite. El Templo-agujero negro nos ofrece el espectáculo de incesantes copias que, en su aceleración transhistórica, se observan como una imagen detenida en el tiempo para siempre.

⁹ Ventura, Abida. “Hallan túnel en Templo Mayor.” *El Universal*, 1 de diciembre de 2015. <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/cultura/patrimonio/2015/12/1/hallan-tunel-en-templo-mayor>

Sabemos que la imagen-cosa-Templo Mayor —esa imagen-cosa transhistórica, aparentemente, y atemporal— no tiene un original, sino que es el original de una serie de copias, y una copia a su vez de una serie de originales-copias. El Templo proyecta y es proyectado, aspira y escupe. Es ese circuito de retroalimentación positiva que, en el acto de reiteración, *vuelve real* al México prehispánico como el idílico “mundo indio” de los sentimientos quetzalcóicos de Pepe Seco y de tantos otros estadistas que forjaron a ese México que viaja “a través de los siglos”. El pasado de una acción aún por realizar y que es realizada mediante su invocación. La invocación de un Quetzalcóatl que permite la existencia misma de un José López Portillo y de su PRI y su INAH setenteros. La idea de Templo Mayor es creadora de su propio pasado y, con ello, de su presente. La profecía autocumplida de esta ficción es la *Nación* y “patria como misión pendiente” de Pepe Seco. Una misión heredada del criollismo colonial y el nacionalismo del siglo XIX, y rediseñada frente a las aspiraciones neoliberales de un mundo globalizado. Así, el T. M. se proyecta como TM en un contexto de recortes presupuestales a la investigación arqueológica y exclusión de las comunidades de sus patrimonios históricos, ahora convertidos en espectáculos de luces y sonido —como vimos en la plancha del Zócalo de la capital durante la conmemoración de los quinientos años de la caída de Tenochtitlan—, haciendo de la violencia un espectáculo (ver figura 7). La maravilla se sintetiza como un bien comercializable: el Templo Mayor, como muchos otros *cues*, es también mercancía y muñeca de aparador.

Así, el Templo Mayor es una producción contingente. Y como producción contingente es también parte de ese violento proceso histórico de construcción/destrucción que ha sido el mestizaje, un proyecto llevado a cabo también de la mano de la arqueología como dependencia del Estado —del Instituto *Nacional* de Antropología e Historia, esa memoria público-privada tal como sus archivos—. Así, el Templo Mayor es parte de una disputa por quién ha de contar la(s) historia(s) y de un proceso de patrimonialización de los sitios que pretende neutralizar la heterogeneidad de mundos. Para ello, el monumento, el mito fundado por este reino, se echa a andar como una máquina.



Figura 7

Título: Maqueta del Templo Mayor en el Zócalo de la Ciudad de México con motivo de la conmemoración de los 500 años de Resistencia indígena por la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México.

Autor: Tania Victoria/Secretaría de Cultura de la Ciudad de México

Fuente/Dueño institucional o individual: Wikimedia Commons. Creative Commons.

Ficha: Tania Victoria/Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, Martes 10 de agosto de 2021. En el Zócalo de la Ciudad de México continúa la construcción de la maqueta del templo mayor, con motivo de la conmemoración de los 500 años de Resistencia indígena, 2021, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MX_TV_MAUQUETA_TEMPLO_MAYOR,_Z%C3%93CALO_06.jpg

Conclusiones

Por medio de estas páginas, hemos expuesto las muchas formas de la ficción-Templo Mayor que empezamos a vislumbrar desde que planteamos nuestras primeras preguntas acerca de su naturaleza. Detrás de estas estaba también una preocupación más amplia por las formas de investigación histórica y de su representación. Desde el comienzo de esta investigación, nos dimos cuenta de que en el centro de la representación del Templo Mayor no estaba el pueblo mexica, sino el proyecto del Estado-nación mexicano. Ese es el agujero negro. Así, al revisar los mecanismos de ficcionalización detrás de la supuesta reconstrucción del Templo Mayor buscamos exhibir la forma en que opera el nacionalismo mexicano en términos teóricos y prácticos: creando continuidades donde no las hay, absorbiendo los pasados diversos y discontinuos y deformándolos para configurarlos como una historia de sentido único.

Al exponer el complicado entramado que existe entre los restos y las interpretaciones, esperamos haber logrado demostrar que el nacionalismo —en sus múltiples ámbitos culturales como la monumentaria, el discurso político o la historiografía— es un mecanismo de ficcionalización en sí mismo. Una ficcionalización centrípeta y centralizadora, homogeneizante y violenta en más de un sentido. En los monumentos que esta crea —incluyendo los sitios arqueológicos— las distintas narrativas sobre las muchas guerras de conquista quedan congeladas para dar pie, en su lugar, a un elemento más de la pedagogía casi litúrgica del culto al Estado mestizo. Frente a esto, este análisis se inscribe en un esfuerzo por animar la memoria más allá de la escisión de los procesos coloniales y nacionales de construcción histórica para dirigirnos hacia otras historias atravesadas por estos procesos políticos.

Referencias

- Baschet, Jérôme, 2009. *La civilización feudal: Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo De Cultura Económica.
- Benavente (Motolinia), Toribio de, 2014. *Historia de los Indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. México: Editorial Porrúa.
- Benavente (Motolinia), Toribio de, 1971. *Memoriales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1991. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* v. IV, n. 12: 165–204.
- Cortés, Hernán, 1960. *Cartas de relación*, México: Editorial Porrúa.
- Díaz del Castillo, Bernal, 1943. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Nuevo Mundo.
- Fisher, Mark, 2016. *The Weird and the Eerie*. Londres: Repeater Books.
- Harris, Olivia, 1995. “‘The Coming of the White People.’ Reflections on the Mythologisation of History in Latin America”. *Bulletin of Latin American Research*, 14 (1), 9-24.
- Hernández, Francisco, 1946. *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Editorial P. Robredo.
- Las Casas, Bartolomé de, 1967. *Apologética historia sumaria*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Land, Nick, 2009. “Hyperstition: An Introduction”. *Orphandriftarchive.com*.
- León Portilla, Miguel, 1961. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, 2011. *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Portillo, José, 1976. *Don Q*. México: Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales; Partido Revolucionario Institucional.
- López Portillo, José; León Portilla, Miguel y Matos Moctezuma, Eduardo,

1981. *El Templo Mayor*. México: Bancomer.
- Matos Moctezuma, Eduardo, 1982. *El Templo Mayor: Excavaciones y Estudios*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Navarrete, Federico, 2009. “Ruinas y Estado”. Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala Rocabado (eds.). *Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, 2009. 65-82.
- Navarrete, Federico, 2024. “Tlatelolco y la falsa visión de los vencidos”. *Noticonquista*. <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/2768/2766>.
- Pascal García, Esther Camila, 2019. “Un edificio entre dos universos, imagen e imaginario del Templo Mayor en el siglo XVI”. Tesis de maestría, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romero Galván, José Rubén, 2015. “100 años del Templo Mayor: Historia de un descubrimiento”. *Estudios de cultura náhuatl* 49: 251-56.
- Rosas Rivera, Miguel Ángel, 2020. “El poder y la memoria: la recuperación del templo mayor en 1978 y el debate por la destrucción de su arquitectura colonial”. Tesis de doctorado, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, Bernardino de, 1956. *Historia de las cosas de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sánchez de Carmona, Manuel, 1989. *Traza y plaza de la Ciudad De México en el siglo XVI*. México: Tilde Editores.
- Sanchiz, Ramiro, 2019. *Guitarra negra*. Montevideo: Estuatrio Editora.
- Warburg, Aby, 2005. *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza Editorial.
- White, Hayden, 2014. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press.

Fuentes documentales:

Archivo Personal Carmen Carrillo de Antúnez, “Maqueta del recinto del Templo Mayor de México Tenochtitlan”, s. f., s. n.



06.

La grandeza mexicana: la conmemoración del bicentenario de la consumación de la independencia y los museos, 2021

Mexican greatness: the commemoration of the bicentennial
of the consummation of independence and museums, 2021

Susi Wendolin Ramírez Peña
Universidad Autónoma
Metropolitana Azcapotzalco

recepción: 01 de agosto de 2024
aceptación: 15 de agosto de 2025

Resumen

Este artículo estudia la exposición dual *La grandeza de México* realizada durante la conmemoración del bicentenario de la consumación de la Independencia en septiembre del 2021. Inicia con un breve análisis cualitativo de la recepción de dos emisiones inaugurales de la exposición, que da paso al análisis de las operaciones discursivas de la puesta en escena de los contenidos históricos y arqueológicos como parte de un entramado museográfico que apostó por ejercicio interactivo etnohistórico con elementos profundamente nacionalistas y la persistencia de mecanismos interactivos. Varios ejemplos de la museografía remiten a líneas interpretativas vinculadas a las experiencias de 1921 y 2010. El resultado revela una relación con otras experiencias museográficas de discurso político distinto, en las que se sigue privilegiando el vínculo entre el pasado prehispánico y el presente, no solo como obra de un partido político o líder específico, sino como un entramado institucional.

Palabras clave: nacionalismo, bicentenario, 2021, México, museografía

Abstract

This article examines the dual exhibition *La grandeza de México* (The Greatness of Mexico), held during the bicentennial commemoration of Mexico's independence in September 2021. First, it provides a brief qualitative analysis of the reception of two inaugural editions of the exhibition. Then, it analyzes the discursive operations of the staging of historical and archaeological content within a museographic framework that incorporates an interactive ethnohistorical exercise with deeply nationalistic elements, and the persistence of interactive mechanisms with visitors. Several museographic examples us to trace its interpretive lines related to the experiences of 1921 and 2010. The result reveals a connection to other museographic experiences with a different political discourse, where the relationship between the pre-Hispanic past and the present continues to be emphasized, not only as the work of a specific political party or leader, but also as an institutional framework.

Palabras clave: nationalism, bicentennial, 2021, Mexico, museography

Este artículo aborda la exposición museográfica *La Grandeza de México*, correspondiente al festejo de los 200 años de la consumación de la Independencia mexicana, con sedes en el Museo Nacional de Antropología y la Secretaría de Educación Pública (septiembre, 2021). La expresión nominal de “La Grandeza de México” pudo haber sido inspirada por el poema de Bernardo de Balbuena “La grandeza mexicana”, dedicado a la belleza de doña Isabel de Tovar y Guzmán en 1624, o por la obra del ensayista Salvador Novo *La nueva grandeza mexicana* (1946); otra posible influencia, profundamente ligada al espacio de exhibición del Museo Nacional de Antropología, viene de una nota dedicada a Diego Rivera y la inauguración de dicho museo en 1964, el título de la nota decía “La grandeza de México en el Legado de un Gran Mexicano” (*El Gallo Ilustrado*, 1964); o tal vez sea una inspiración contemporánea en los discursos nacionalistas norteamericanos asociados a Donald Trump (2017-2021) y su frase de campaña en 2016 “Make America Great Again”. Todas son posibilidades sin certeza.

Pero además de abordar el ejemplo museográfico de *La Grandeza de México* en 2021, este artículo trata de enlazar un fenómeno como expresión de memoria pública al ser recibido activamente: las celebraciones conmemorativas como un marco enunciativo importante para pensar cualquier exposición o puesta en escena en el campo cultural mexicano. Las celebraciones conmemorativas son un fenómeno internacional, nacional y local. Son una memoria hábito (Connerton, 1989) que recupera otras celebraciones expuestas a la manera de un encuentro coyuntural, que reúne e invita a los distintos miembros del campo de producción cultural, a los gobernantes en distintos niveles y a los historiadores a recuperar el pasado de una forma que sea coherente con las condiciones temporales y espaciales de su entorno. Son como una toma fotosensible con una cámara polaroid que detiene la mirada sobre un pasado específico que se multiplica según los grupos o individuos que enuncian narrativas. A pesar de que el tiempo conmemorativo ya ha sido estudiado como un fenómeno complejo por Nora Rabotnicoff (2010) y por Laura Moya y Margarita Olvera (2010), lo que nos interesa en este artículo es la relación que tiene un ejemplo conmemorativo museográfico con la memoria pública sobre un pasado específico.

Su riqueza radica no solo en el debate o disputa que surge en el momento de la celebración, en las variaciones narrativas como parte de una radiografía social y cultural; sino también en las continuidades más relacionadas con un *habitus* culturalmente reiterado. Pierre Bourdieu describió el *habitus* como “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” que es constituido en el mundo práctico (Bourdieu, 2007: 86). En ese sentido, se usa el término *habitus* nacionalista, vinculado siempre a la memoria pública, la cual ha sido transmitida por algún dispositivo del Estado en un momento conmemorativo; pasa por la construcción de una memoria que reitera códigos de interpretación sobre el nacionalismo que ya estaban en la memoria colectiva. El 30 de septiembre del 2020 el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador y el Partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) dio a conocer su proyecto conmemorativo para los festejos del Quinto Centenario de la Resistencia Indígena (como se le denominó) y el Bicentenario de la consumación de la Independencia en el transcurso del 2021. Para el gobierno de López Obrador, que usó el contenido histórico como parte de su propio discurso cívico, esta era una oportunidad enunciativa importante en términos de visibilidad, fastuosidad y ejercicio de la memoria histórica en varios espacios públicos.

Tanto el Quinto Centenario de la Resistencia Indígena conmemorado el 13 de agosto de 1521 como el Bicentenario de la consumación de la Independencia el 27 de septiembre de 1821 son momentos fundacionales y narrativamente problemáticos. El primero necesariamente explica una condición de encuentro desigual de culturas donde las distintas civilizaciones americanas quedaron sujetas políticamente a las europeas, en este caso a España. El segundo narraría el fin de la guerra negociado entre militares insurgentes y realistas para emancipar políticamente al territorio americano denominado Nueva España de la monarquía española. En este factor reside la importancia de las nociones de “La memoria Luminosa” y “La Grandeza de México” en un sentido unificador, dando más atención al pasado cultural americano. “La memoria Luminosa”, como concepto que envolvía la conmemoración de los 500 años de resistencia indígena, y *La Grandeza de México*, que englobaba el resultado cultural ya desvinculado del pasado hispánico, se materializaron

como un inicio y una conclusión narrativa del devenir nacional, origen común aglutinante y momento de emancipación con un nuevo sentido identitario.

El primer objetivo de este artículo es preguntarnos si la exposición museográfica *La Grandeza de México*, como parte de estos actos conmemorativos de 2021, fue una expresión de rearticulaciones de las políticas de la memoria gubernamental en relación con los usos del pasado en el México posrevolucionario y, en ese sentido, con una nueva reiteración historiográfica sobre el pasado. El segundo objetivo se relaciona con la reiteración de contenidos y estéticas de otras celebraciones cívicas como parte de un entramado cultural del que abrevan los intelectuales en algún momento de las conmemoraciones. El tercer objetivo es conocer, en la medida de lo posible, cómo fue recibida la exposición con algunos ejemplos en prensa nacional e internacional y algunos públicos virtuales.

Finalmente, interesa profundizar en las prácticas conmemorativas como fenómenos complejos de puesta en escena y olvidos que tendrán sus propios mecanismos de expresión y exclusión. Esta exposición tuvo la disposición anacrónica de piezas arqueológicas junto a obras de artistas mexicanos consolidados, del paisaje y del arte moderno mexicano, como un dispositivo ideológico identitario en ambas sedes físicas, haciendo un uso etnohistórico del pasado¹ y la mínima aparición de los héroes pertenecientes a la historia liberal mexicana: Miguel Hidalgo, José María Morelos, Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide, en una nueva relación de presencia-olvido de la historia nacional mexicana.

En el relato nacional, los objetivos enunciativos de esta celebración, divididos en los dos acontecimientos mencionados como parte de la memoria colectiva, se adaptaron de otras experiencias conmemorativas con contenidos históricos relacionados con el capital cultural de la mayoría de los mexicanos (deidades prehispánicas, la caída de Tenochtitlan, la

¹ De acuerdo con la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la especialización de Etnohistoria fue creada en la Escuela Mexicana de Antropología en 1953, como un ámbito de conocimiento que “permitiera abordar documentos de la escritura mesoamericana y confrontarlos para su validación con el dato etnográfico” (Escuela Nacional de Antropología e Historia, 18 de junio de 2023, <https://www.enah.edu.mx/index.php/pres-eh-lic>.)

guerra y consumación de la independencia) y en formatos visuales y audiovisuales proyectados al gran público. Los proyectos de videomapping, las reproducciones de arquitectura efímera, las museografías y las escenificaciones en un lugar de memoria como puestas en escena complejas resultaron un éxito en términos comunicativos, fueron vistas de manera presencial, transmitidas en noticieros y en las redes sociales del gobierno de México. Se trató de un esfuerzo enunciativo unificador de un nuevo relato que se expresa en dos canales del discurso público general y de los actos teatralizados de manera audiovisual. Tanto los discursos de inauguración como las actividades conmemorativas fueron transmitidos y experimentados de manera híbrida, un canal *in situ* en el entorno de la plancha del Zócalo y el otro desde la virtualidad en medio de una pandemia mundial por SARS-CoV-2 a través de Youtube, Facebook y Twitter.

Si observamos el conjunto de actos conmemorativos del Bicentenario de la Independencia y Centenario de la Revolución mexicana en el 2010 encontramos similitudes en los usos de recursos audiovisuales, por ejemplo, los ya estudiados por Miguel Álvarez y Nuria Sadurni, Adriana Armenta, Fernanda Gisholt y la autora de este texto, pero también hay un cruce muy interesante con las celebraciones de 1921, cuya organización intentó incorporar a los distintos grupos indígenas sobre todo del Altiplano central bajo la mirada de la etnografía y la antropología mexicanas (Álvarez y Sadurni, I, 2016: 59-102; Armenta, I, 2016: 103-147; Ramírez, II, 2016: 29-68; Gisholt y Ramírez, I, 2016: 148-193).

También es importante reflexionar sobre el sentido colectivo detrás de la planeación y realización de este festejo dual de 2021, destaca la colaboración institucional de los veintidós centros regionales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Comisión Nacional de Memoria Histórica y Cultural de México, los Museos de la Red Nacional, la Cancillería y la Red de embajadas en contacto con museos de otros países —o el sitio metabuscador recién fundado, *Memórica*— que contribuyó a mostrar su propia concepción de qué significaba ser mexicano y cuáles serían las piezas que mandarían al Museo Nacional de Antropología para celebrar los dos acontecimientos. Los profesionistas participantes potenciaron, según el caso, la capacidad enunciativa de

los objetos, no obstante, el proceso no se aísla de otras prácticas del pasado y menos si se intenta separar la cultura de la historia. Como afirma Mario Rufer:

De esta manera, la cultura se diferencia de la historia no solo en la relación entre inmovilidad y cambio, sino también en el sentido de que, al ser separada de la historia y enunciada por estas narrativas inclusivas y liberales, la cultura se establece como un sello pacificado. La “cultura” y la “tradición” funcionan como fijaciones léxicas nacionales porque han sido despojadas de su capacidad de interpelar, desobedecer y contradecir (Rufer, 2021: 260).²

En agosto del 2021 inició la mayor actividad conmemorativa que traía a la memoria la Caída de Tenochtitlan o, su reinterpretación, “500 años de resistencia indígena”, que podría situarse en tres momentos: primero fue “La Memoria Luminosa” (hoy anunciada como Memoria Luminosa I) en el Zócalo;³ segundo, el *Huey Teocalli* en una maqueta de gran formato; y tercero, el videomapping ‘Memoria Luminosa’ (Andrés Manuel López Obrador, 2021).⁴

El segundo evento conmemorativo por la observación museográfica fue el Bicentenario de la Independencia. También divisible en tres elementos: primero, la exposición dual *La Grandeza de México* (cuya la curaduría era cercana a los 500 años de resistencia por el uso de memoria prehispánica y la estética implementada); segundo, “La representación histórica de la Independencia” bajo la organización de la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) (Noticias Más, 2021); y finalmente, el libro *México. Grandeza y diversidad* (2021) síntesis colectiva escrita por intelectuales de los campos de la historia y la antropología.⁵

² Traducción propia.

³ El gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024) desplegó dos proyectos de este tipo: Memoria Luminosa I en agosto del 2021 y Memoria Luminosa II en julio del 2024. El gobierno de Claudia Sheinbaum (2024-2030), del mismo partido político MORENA, ha puesto en marcha el proyecto Memoria Luminosa III en julio del 2025 que sigue la misma forma y estética que las otras dos, como un mensaje de continuidad.

⁴ Asimismo, desde el 25 de marzo del 2021 hubo un acto en Champetón, Campeche que traía a la memoria pública el día de Resistencia de un pueblo indígena, el 3 de mayo se hizo la ceremonia de la Cruz parlante y el fin de la Guerra de Castas y el 12 de mayo hubo un acto por la “Fundación de México-Tenochtitlan” que refería esa búsqueda de distinción narrativa empoderante sobre los pueblos indígenas.

⁵ Aclaremos que hubo otro libro producido por el gobierno de México, el catálogo de la exposición: *La Grandeza de México* (2022).

La museografía *La Grandeza de México* expuesta en dos sedes de la Ciudad de México fue una exposición que enfrentaba el pasado y el presente en distintas lecturas sobre el patrimonio, la no corrupción y la identidad nacional; y que apostó por el formato digital al ofrecer un recorrido virtual desde la página del Museo Nacional de Antropología. Aunque muchos de estos eventos fueron seguidos de manera virtual, un sector de la población sí asistió presencialmente a las sedes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

Proceso metodológico

a) Observación de la exposición dual presencialmente en mayo y junio del 2022 en ambas sedes y registro fotográfico, además de la revisión de los momentos de inauguración transmitidos en redes sociales del gobierno de México como las producciones realizadas para los actos del 27 de septiembre del 2021, a saber, la Mañanera del gobierno de México que se transmitió ese día, la inauguración de la exposición y la dramatización histórica a cargo de la SEDENA en el Zócalo de la Ciudad de México. Aunque esta última no será abordada en este estudio.

b) Registro de recepción, sobre todo de redes sociales en plataformas como Youtube y Twitter (ahora X), extrayendo los comentarios para codificar su información a través del programa Voyant, con el que se generaron nubes de palabras que permitieron observar comportamientos narrativos en la recepción virtual de los momentos inaugurales de la exposición.

c) Finalmente, confrontación de los usos del pasado y la mediación que existió entre su estética en relación con usos y reactivaciones del *habitus* conmemorativo en los términos de Paul Connerton (1989); y en la emisión y el *habitus* nacionalista. Este se entiende como un conjunto de memorias y prácticas que refuerza la narrativa nacionalista, reconocible según la recepción registrada por otros estudios celebratorios del pasado (Guedea, 2009; Azuela, 2009; Lempérière, 1995; Guedea, 2018), el lenguaje de los usuarios de redes sociales, donde las adaptaciones y oleadas de cambio en medio de la pandemia

son significativas, así como una serie de relaciones interinstitucionales de un gobierno que ha sabido usar su aparato político y el discurso histórico.

La recepción en prensa y redes sociales

La prensa internacional en su mayoría siguió la narrativa oficial del gobierno mexicano sobre la celebración, como mostró *El País*. Sin embargo, medios como la *British Broadcasting Corporation (BBC)* y el *New York Times* destacaron la sustitución de la estatua de Colón por la de la mujer de Amajac (British Broadcasting Corporation, 2021; New York Times, 2021). La *BBC* también mencionó las disculpas del gobierno mexicano a los mayas por abusos del pasado (British Broadcasting Corporation, 2021).

En México, la cobertura fue menos crítica. *La Jornada*, *Excélsior* y *El Universal* replicaron la información de la inauguración de manera similar (Díaz, 2021). *El Universal* informó que el presidente López Obrador no había visitado la exposición el 2 de octubre de 2021. *La Jornada* realizó una entrevista a Diego Prieto, Director general del Instituto Nacional de Antropología e Historia en ese momento, en la Feria Internacional del Libro en Guadalajara donde señaló cómo la exposición tuvo 160 mil visitantes y la apuesta del proyecto: “Recuperar la confianza en el país fue la lógica de esta exposición, y lo conseguimos a tal grado que por primera vez trajimos al país objetos mexicanos de enorme valor, aunque fuera de manera temporal, para que las personas pudieran ver cómo hay enormes tesoros mexicanos en otros lugares del planeta” (Mateos-Vega, 2022).

En YouTube, la Mañanera del gobierno de México del 27 de septiembre de 2021 presentó la exposición *La Grandeza de México* no solo en discurso, sino en una serie de tomas de la museografía en las dos sedes que la albergaron. El análisis de los comentarios de este video mostró una amplia aprobación política, con expresiones de nacionalismo, patriotismo y algunas críticas. El video de la inauguración de la exposición generó 1,415 comentarios en vivo, destacando “nacionalismo”, “aprobación política” y “admiración”.

Aunque hubo algunas críticas, la mayoría de los comentarios eran favorables al gobierno. La nube de palabras de estos comentarios mostró un alto uso de emoticones positivos como aplausos y corazones rojos.

Durante septiembre y octubre de 2021, en Twitter, los comentarios se dividieron entre quienes apoyaban al gobierno con el *hashtag* #lagrandezamexicana y quienes criticaban duramente al presidente AMLO. Las réplicas son parte del comportamiento en la transmisión en vivo de este tipo de actos matutinos gubernamentales donde los usuarios participaban en tiempo real con sus comentarios de aprobación o desaprobación, de orgullo y defensa del gobierno o de rechazo al mismo. Al integrar la información de la conferencia matutina a dos filtros en Voyant podemos observar cómo la nube de palabras muestra un uso interesante de la palabra “no” (542 veces mencionada),⁶ seguida de las palabras “presidente” (64 v.) y “viva” (52 v.), con un gran margen de diferencia. En un tercer nivel, otras palabras destacables son “Amlo” (39 v.) y en menor medida “gracias” (27 v.), “México” (20 v.), “todos” (20 v.) y “Dios” (19 v.) (ver figura 1).

En relación a la transmisión en YouTube de la inauguración de la exposición *La Grandeza de México*, al exportar de manera automática los comentarios en vivo y combinar esta información con los filtros de Voyant en la nube de palabras encontramos un uso abrumador de “clapping hands” (👏 686 veces) lo cual es en sí mismo sintomático y significativo de la interacción no-alfanumérica. Los aplausos en emoticono invadieron los comentarios de la inauguración, seguidos de los “red_hearts” (❤️ 576 v.) y los “thumbs_up” (👍 499 v.). Y en un tercer nivel predominó el uso nacionalista en los receptores, que mencionaron (entre paréntesis la cantidad de veces) palabras como “viva” (326 v.), “presidente” (242 v.), “Amlo” (195 v.), “México” (179 v.) y “gracias” (175 v.) (ver figura 2).

⁶ Un tema metodológico para discutir sobre esta palabra es si era o no significativa, pudiendo ser una expresión cotidiana en lugar de opinión política. Al revisar varios de los casos “no no merecen vivir”; “yo no me vacuno”; “no no nunca falta un borracho en vela”; “no vacunados, es porque no dejan de ver noticias”; “Sólo tolerancia y no olvido”; “no no, se une a los medios carroñeros”, “no, nosotros los verdaderos mexicanos seguimos apoyando los grandes ideales”, “el Papa no quiere dar su brazo a torcer” etc. Y en ocasiones era un “no” venía en frases “sí como no”, “no te creo”, que sólo remiten a un desacuerdo.

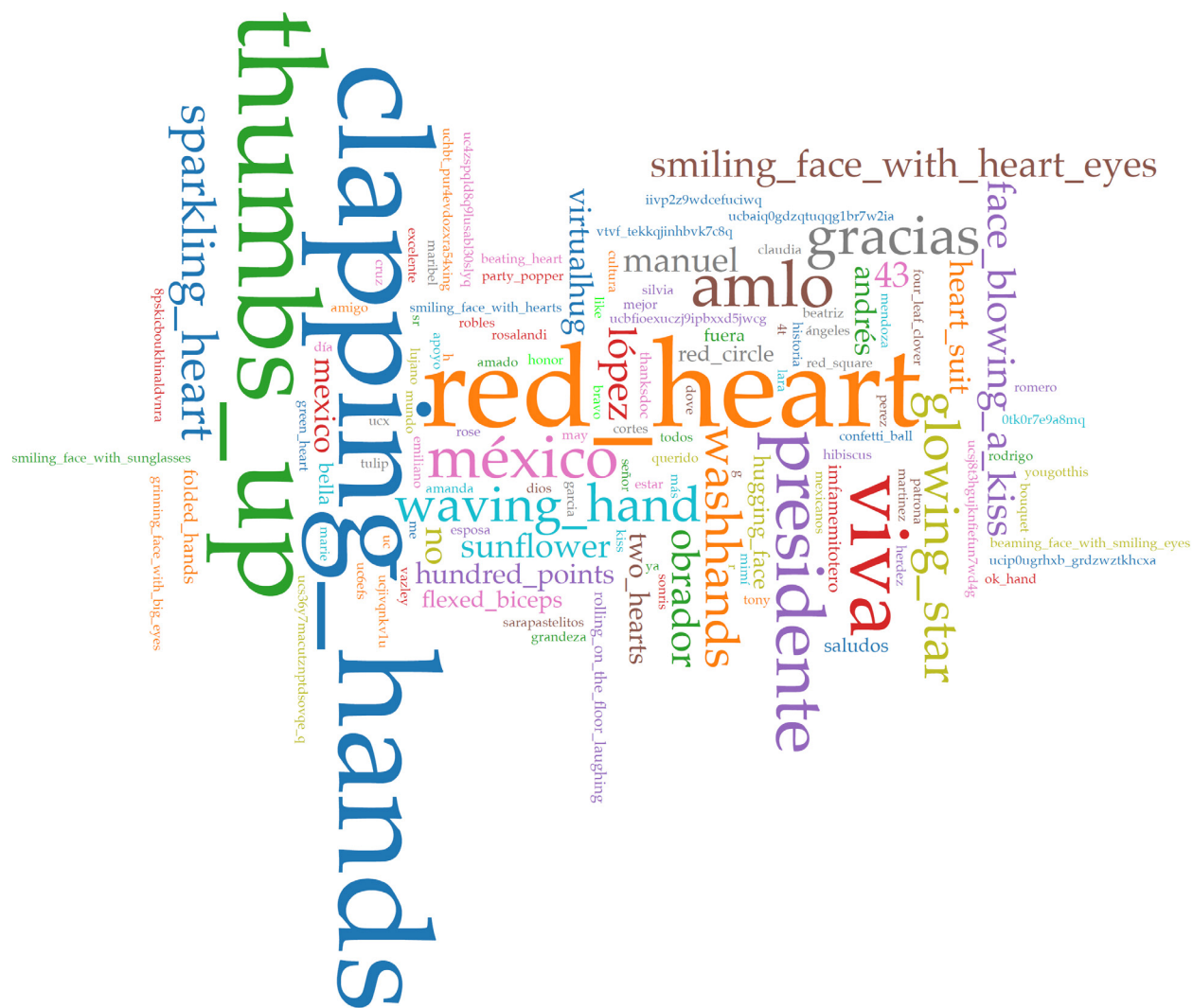


Figura 2

Susi Ramírez, inteligencia artificial voyant con comentarios a emisión en youtube, Inauguración exposición 27 de septiembre del 2021 Inauguración de exposición *La Grandeza de México*, desde Museo Nacional de Antropología

En otro ejercicio con la misma transmisión, se copiaron manualmente los comentarios en vivo para usar los filtros de Voyant, que arrojó una nube de palabras distinta, en la que la palabra más repetida fue “viva” con 266 menciones, la palabra “presidente” fue la segunda con 220 menciones, le siguen “amlo” con 167, “méxico” con 157 y “gracias” con 151. Esto abre un campo mucho más complejo, en el que apenas se ve la cima del iceberg, de lo que se puede indagar con la investigación del comportamiento de públicos digitales.

Por los meses de septiembre y octubre del 2021 hubo una serie de *tweets* (ahora posts) que reaccionaron a las actividades y discursos conmemorativos oficiales. Por un lado, estuvieron aquellos que apoyaban abiertamente el discurso público de la autoridad y adoptaron el *hashtag* #lagrandezamexicana: “La grandeza mexicana vive en los corazones de los mexicanos radicados en el extranjero [...] apreciamos su incansable trabajo y esfuerzo, ¡por siempre nuestro amor y gratitud paisanos! #VivaMexico” (Bonita, 2021).

Sin embargo, otro sector de la misma red social publicó su desacuerdo con el gobierno de la Cuarta transformación “Los lópez y los Losoya ya son de otros aires [...] ese es el México de hoy cínico, mágico, musical y con toque de chisme mañanero” (Lii, 2021). Otro usuario de Twitter expresaba:

AMLO resultó ser un fiasco para la Grandeza Mexicana [...] se dedica a lavar las sucias caras de las apestosas dictaduras Latinoamericanas, pero quedó desnudo. Le toca terminar su magistratura y retirarse a rumiar sus frustraciones en paz (Antonio, 2021).

La Grandeza de México y el bicentenario de la consumación de la Independencia

Sobre la exposición dual *La Grandeza de México* que se realizó a partir del 27 de septiembre del 2021 y se extendió hasta agosto del 2022, puede describirse como la actividad museográfica oficial más importante de la celebración —hubo otra exposición “Constelaciones de la Memoria” que temáticamente actualizaba una visión sobre la resistencia indígena se abrió al público en no-

viembre de 2021 por un semestre—. El 27 de septiembre 2021 en la Mañanera gubernamental, Alejandra Frausto, secretaria de Cultura, mencionó que *La Grandeza de México* incluía un conjunto de piezas de colecciones internacionales y del rescate patrimonial por parte de organismos, embajadas y diplomáticos mexicanos en el exterior, producto de subastas clandestinas de arte precolombino, lo cual ya anunciaba dos objetivos del gobierno en torno al pasado y el combate a la corrupción: “La restitución de piezas extraídas ilegalmente, representa un esfuerzo sin precedentes de la diplomacia cultural de México [...]. De diciembre del 2018 a la fecha se han repatriado 5 746 bienes. De los cuales 5 149 son bienes arqueológicos y 597 históricos” (Gobierno de México, 2021).

La prensa española de *El país* retomó toda la información de esta emisión Mañanera:

Van más de 5.000 obras repatriadas [...] Desde códices cedidos por el Vaticano a la llamada gobernanta huasteca, una escultura femenina del remoto primer milenio antes de Cristo, encontrada por el INAH a comienzos de este año [...] el presidente entregó en persona una medalla honorífica a Roberto Riccardi, comandante de la unidad de Carabineros para la protección del patrimonio cultural de Italia, por su colaboración en la recuperación de piezas históricas mexicanas. (Pérez, 2021)

La museografía de la Exposición *La Grandeza de México* en el Salón Iberoamericano de la Secretaría de Educación Pública (SEP) refleja ampliamente ese sentido de resarcimiento y justicia con relación al patrimonio nacional y se adhiere a una línea jurídica institucional del INAH, el resguardo patrimonial desde la *Ley federal sobre monumentos y zonas arqueológicas, artísticas e históricos* (1972: 5-8). En la inauguración de la exposición tanto Alejandra Frausto, secretaria de Cultura, como Diego Prieto, director general del INAH, expusieron el interés por el pasado prehispánico, así como los curadores y organizadores, Salvador Rueda Smithers y Antonio Saborit, que reiteraron la intención de una mirada arqueológica en la exposición. “El 27 de septiembre de 1821 amaneció con sabor a libertad”, enunció Diego Prieto en la apertura, cuyas crónicas atribuyen a ese día felicidad y esperanza, “conmemoramos ese momento fundador cuando se abrió la puerta de la historia, cuando empezamos a llamarnos

mexicanos sin importar origen o condición y los anhelos se volvieron horizonte” (Gobierno de México, 2021); añadió que se trataba de ofrecer objetos, imágenes y textos que ilustrarán la suma de tiempos, mentalidades y gestas que dan identidad al país, habló sobre el territorio nacional con algunas imágenes literarias de Juan Rulfo y terminó su participación comentando lo siguiente:

Esta exposición es espejo de grandeza no por la cantidad de piezas, sino por la fuerza que emiten a quien las mira y las enlaza una con otra, detrás de cada una se esconden millones de almas que hicieron su vida, pensaron el mundo y lo nombraron en las decenas de lenguas que han tenido por una la topografía que es México, que ahora celebra dos siglos de vida independiente (Gobierno de México, 2021).

Pareciera que el ingrediente aglutinante cultural de todo ese crisol de grupos poblacionales y grietas formadas por la historia era el territorio. En ese sentido, esta exposición siguió los parámetros de *México. Esplendores de treinta siglos*, expuesta en el Museo Metropolitano de Nueva York en 1990 y 1992, la cual apostó por 3000 años de narrativa museográfica. Rafael Lemus ha descrito que aquella exposición tuvo dos presupuestos discutibles “que México tiene, por lo menos, 30 siglos de existencia y que esos siglos han sido esplendorosos” (Lemus, 2021: 59).

Octavio Paz formó parte de la organización de todo aquel proyecto salinista que surgió en el marco de la firma del Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá en 1993. Paz, quien fue autor de la introducción al catálogo bilingüe “Voluntad de forma/ Will of form”, refería al territorio de esta manera: “dos poderosas cordilleras, la Sierra Madre Occidental y Oriental, corren paralelas a lo largo de su territorio; hacia el norte, penetran en el oeste de los Estado Unidos mientras que, hacia el sur, se enlazan en el istmo de Tehuantepec y forman un nudo de montañas” un nudo de la cornucopia de México (Paz, 1990: 3). No obstante, de acuerdo con Lemus, la exposición *México. Esplendores de treinta siglos* había sido fraguada desde 1987 por miembros de la iniciativa privada, Emilio Azcárraga —entonces dueño de Televisa— y su esposa Paula Cusi, y fue pensada enteramente para itinerar en ciudades norteamericanas como Los Ángeles, San Antonio

y Nueva York. Al final fue expuesta en la Ciudad de México en el recién remodelado Colegio de San Ildefonso en 1992; es decir, aunque su objetivo principal era dar certezas al público internacional de que México era un país multicultural y confiable o, en palabras de Rafael Lemus, “una nación del todo lista para su inserción en el mercado global: abierta, amigable, multicultural, posmoderna, fácilmente colonizable” (Lemus, 2021: 59-60); en un último momento, en la última parada, se le dio espacio al público nacional.

En cambio, en *La Grandeza de México* del 2021, el objetivo era el diálogo interno de los objetos sin la barrera cronológica tradicional (Mesoamérica, Virreinato, siglo XIX, etc.) que apostaba por el público nacional presente en la Ciudad de México o el público virtual que la visitaba a través del sitio oficial del Museo o en Youtube. En *La Grandeza de México* la interacción de piezas contemporáneas, piezas de arte popular, objetos de carácter arqueológico y etnográfico adquirió otra connotación narrativa. La exposición tuvo muchas más vinculaciones nacionales y hasta cierto punto locales que ya son parte del *habitus* cívico de los mexicanos en el sentido de Connerton (1989) y de Pierre Bourdieu como condicionamientos asociados a un grupo social que recibió educación nacionalista de manera masiva a través de la educación básica, con dispositivos como los libros de texto gratuito, por lo menos desde 1960 (Ramírez, 2020: 209).

Con respecto a los actos conmemorativos, se consideran como las prácticas que afectaron a la cultura política de los individuos y que en la actualidad funcionan como una memoria colectiva, que puede ser advertida desde la actividad de las instituciones y la recepción ciudadana. Esta memoria está presente en las representaciones colectivas, las cuales permiten que se genere una serie de contenidos reiterados en el tiempo y asumidos como parte de la identidad individual y colectiva mexicana. El *habitus* permite que estos contenidos registrados en experiencias pasadas se sedimenten bajo la “forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción” (Bourdieu, 2007: 88) más estables en el tiempo.

Se advierte también una relación directa entre la exposición bicentenaria y la centenaria de 1921 debido a su construcción nacionalista y a la influencia que tuvo en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana

(EIAEA). Si pensamos, por ejemplo, en Franz Boas, un apasionado especialista en la arqueología del continente americano y la documentación prehispánica, que también fue estudiada por otros especialistas extranjeros y nacionales, como Eduard Seler, Manuel Gamio o el propio Ezequiel Chávez; vemos que esa búsqueda de reproducciones de monumentos o de piezas arqueológicas nos lleva a la configuración liberal decimonónica del nacionalismo. En la que el conocimiento histórico enaltecía el pasado mexica o maya para narrar el origen común de la nación en ciernes. Se invita al lector a recordar las publicaciones del *Museo mexicano* (1843) y las producciones más complejas, como *México a través de los siglos* (1884), realizada durante el porfiriato con una madurez historiográfica liberal tangible; todas esas representaciones fueron ficciones narrativo-visuales modernas, que poco a poco afectaron la construcción de un discurso estable sobre el pasado.

El Museo Nacional de Antropología, al ser un espacio construido entre 1962 y 1963 para ser inaugurado en 1964, respondería necesariamente a las políticas públicas de cultura y difusión de la antropología y la historia; así pues, su existencia estaba ligada al Sesquicentenario de la Independencia y el Cincuentenario de la Revolución mexicana, promovidos por el gobierno de Adolfo López Mateos en 1960. Durante muchos años, la exposición permanente ha consistido en la disposición de piezas de culturas prehispánicas en la planta baja (ordenadas cronológicamente, desde la arqueología paleolítica de Mesoamérica hasta parte de Aridoamérica, desde los primeros pobladores hasta las culturas del norte) y objetos etnográficos de la cultura material nacional en la primera planta. Se trata de otra museografía clásica mexicana que yuxtapone espacialmente el tiempo en capas, una sobre otra, y que desde entonces ha liderado la interpretación de las culturas nativas del territorio nacional.⁷ Su importancia es innegable: su papel museístico solo podría ser disputado por el museo de sitio del Templo mayor (Huey Teocalli), después de que la ex-

⁷ En enero del 2025, durante el gobierno de Claudia Sheinbaum, se modificó significativamente la museografía del segundo piso del Museo Nacional de Antropología, que buscó establecer un diálogo entre lo arqueológico y lo etnográfico, según Diego Prieto. En esta ocasión se integró a maestros artesanos, músicos, cocineros en la discusión de “lo mexicano”; y, a diferencia de la curaduría anterior, que duró más de 60 años, se abrió pluralidad y diversidad al integrar elementos afromexicanos.

tinta Compañía de Luz y Fuerza descubriera la Coyolxauhqui en 1978, cuando adquirió mucha importancia y surgió una tradición expositiva de reproducciones sobre el pasado prehispánico y maquetas del Templo mayor como han estudiado Mónica Cerda y Renata Ruiz, quienes dan un peso importante al contexto histórico de la crisis económica y la voluntad presidencial de José López Portillo en el proceso de montaje de una ficción histórica (Cerda, 2023).

Sede Museo Nacional de Antropología

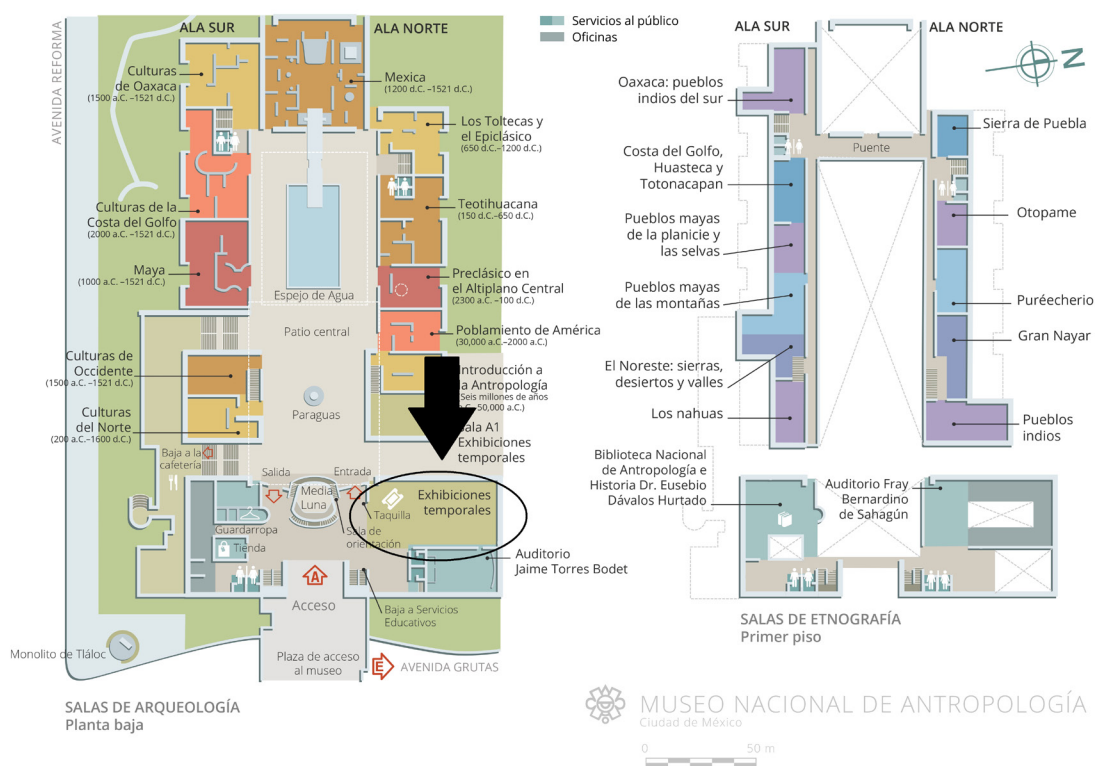


Figura 3

Mapa del Museo Nacional de Antropología e Historia flecha y círculo añadidos por autora señalan sitio de la exposición, <https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/471-museo-nacional-de-antro->

[polog%C3%ADa.html](https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/471-museo-nacional-de-antro-polog%C3%ADa.html) Gobierno de México-INAH. Derechos de reproducción Museo Nacional de Antropología e Historia.

La exposición *La Grandeza de México* fue dual: una fase —con cinco ejes temáticos— tuvo lugar en la sala exterior de Exhibiciones temporales en planta baja, junto a la taquilla y el auditorio Jaime Torres Bodet en el Museo Nacional de Antropología (ver figura 3). En la sala introductoria se exhibían puntas Clovis, algunas piezas de maíz del pleistoceno (con 3 400 o 3 900 años de antigüedad), así como una reconstrucción de la mujer del mismo periodo, conocida como mujer de las Palmas (con 12 500 años de antigüedad). Tanto las puntas proyectiles Clovis como la mujer del pleistoceno invitaban al espectador a imaginar el origen del poblamiento del continente americano (British Broadcasting Corporation, 2010)⁸ (ver figura 4). Por un lado, esta reconstrucción se conectaba con la exposición de la conmemoración del Bicentenario de 2010, pues en aquella ocasión se incluyó a la mujer de las Palmas en la exposición *390 ppm Planeta Alterado. Cambios climáticos y México* en la sede de Expo Guanajuato Bicentenario (*El Informador*, 2010).

Por otro lado, se iniciaba ese ejercicio de contraposición del pasado remoto y el presente al mostrar la imagen de la mujer de las Palmas junto a un cuadro de Rufino Tamayo “Quetzalcóatl”: un pasado remoto y una pintura de vanguardia sobre un dios mexicana. Mientras, en una vitrina se observaba un proyectil Clovis en cuarzo transparente, encontrado en “El fin del mundo” en Sonora;



Figura 4

Mujer de las Palmas. Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo *La grandeza de México*, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), 362.

⁸ La mujer de las Palmas fue encontrada en Quintana Roo en 2010 y reconstruida por especialistas franceses.

el objeto, prestado por el Museo Regional de Sonora-INAH, fue datado en aproximadamente 13 000 años, que coincide con la época de los mamuts en el continente. Después de aquella introducción seguía una serie de núcleos temáticos que componían el recorrido:

1. Territorio: escenarios de vida y paisajes culturales
2. Espiritualidad: una vía para comprender el mundo
3. El individuo origen y centro de las culturas
4. Simbolismo: ideas y representaciones del mundo
5. El motor de la historia

“El territorio” era el núcleo más copioso de esta curaduría, lo cual no era casualidad, la yuxtaposición de piezas precolombinas frente a obras pictóricas de reconocidos autores era una operación curatorial y narrativa necesaria para generar lazos de vinculación identitaria con el territorio y con una idea de nación particular: códices, esculturas del periodo preclásico, clásico y posclásico, sobre todo de las culturas popoloca, maya y teotihuacana frente a obras de varios artistas mexicanos como Toledo, Tamayo, Velasco, Dr. Atl (ver figura 5).

Dentro de este núcleo había subtemas de biodiversidad, y más adelante se incorporaron dos subnúcleos dedicados a la Conquista y a la Independencia; en la curaduría de ambos prevalecía la convivencia de piezas arqueológicas de todo el territorio junto con alguna pieza decimonónica, como el Biombo con escenas de la Conquista, así como un chimalli mexica del siglo XVI, recuperado por Maximiliano de Habsburgo, una escultura del posclásico mexica de Tezcatlipoca y dos códices: la Tira de la Peregrinación y el Códice Mendocino. En el subnúcleo de “La Independencia” destacaba un medallón con la reproducción de los rostros de los principales caudillos de la insurgencia, incluyendo a Josefa Ortiz de Domínguez, incrustados en pequeños medallones sobre terciopelo con hilo y hojas de oro, realizado por Atanasio Vargas en 1900 (ver figura 6).

Otros objetos famosos fueron mostrados, como el estandarte de la Virgen de Guadalupe que usó Miguel Hidalgo, antes expuesto en Palacio Nacional para el 2010 (Presidencia Felipe Calderón Hinojosa, 2010) (ver figura 7), el cuadro



Figura 5

Plano general sede Museo Nacional de Antropología e Historia. Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), s. p.

Figura 6

Medallón de la Independencia (regalado por la comisión de Pino, Zacatecas en 1910). Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), 98.



Figura 7

Solemne y pacífica entrada del ejército de las Tres Garantías en la capital de México el día 27 de septiembre de 1821, Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), 103.

anónimo de la entrada del ejército Triguarante a la Ciudad de México y una serie de mapas conservados en la Biblioteca Nacional de Francia, en especial el mapa del territorio novohispano en los siglos XVII y XVIII. La pieza “joya” vinculada a estos mapas se expuso aparte: el mapa de *Uppsala* de mediados del siglo XVI, el cual mostraba la antigua Tenochtitlan con amplio detalle, fue exhibido en esta ocasión frente a un cuadro de Juan de O’ Gorman, que ilustra ese mismo mapa frente a una visión moderna: *La ciudad de México* (1940) (ver figura 8). Recordemos que la exposición *México. Esplendores de treinta siglos* (1990-1992) también tuvo un mapa importante, el de la Ciudad de México de 1556, hecho por Giovanni Battista Ramusio (Paz, 1990: 9). Así pues, hay detalles del discurso sobre el pasado que muestran intenciones y formas diacrónicamente en esta exposición con ejercicios anteriores como el de 1990.

En este espacio de la exposición destacaba la yuxtaposición entre la Mujer de la falda de estrellas de Tehuacán, colocada al centro para que el espectador la rodeara y la observara completa (ver figura 9), la obra de Francisco Toledo *Sueño de las batallas de batlab*, realizado en 2018, y un fragmento de pintura mural proveniente del conjunto Sol en Teotihuacán, donde las deidades y lo onírico se unían frente a los visitantes.

El núcleo de la “Espiritualidad” se enfocó en piezas arqueológicas, muchas de las más icónicas de la red de museos INAH, urnas domésticas dedicadas a los dioses de las culturas teotihuacana y mexicana, donde también aparecía México dibujado en pequeñas vasijas ornamentales con el dios murciélago de la cultura zapoteca o Ehécatl mexicana, y otras piezas etnográficas de la cultura wirrárika o platonos que hacían alusión al Popol Vuh. En esta sección resultó interesante la disposición de la reproducción en fibra de vidrio de la Cruz Atrial de Atzacualco, realizada en 1964, por ser una pieza mucho más contemporánea, y el conjunto de exvotos de los siglos XVIII y XIX, repatriados de Italia en 2019, lo cual daba cuenta de un objetivo performativo sobre alguna relación histórica de la factura de las piezas, donde prevalecía el interés por el vínculo narrativo de la verosimilitud con la pieza y no de su originalidad, como fue en 2010 en la exposición de Palacio Nacional. Se trataba de convencer en el momento de la experiencia museográfica.



Figura 8

Mapa Uppsala y La Ciudad de México de Juan O'Gorman, Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), 137.



Figura 9

Mujer o Señora de la falda de estrellas. Tehuacán viejo, Puebla, atribuida a deidad Citlacue, Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), 176.

Del núcleo “El individuo origen y centro” destaca el acercamiento entre una reproducción en escala natural de un mara’kame de la cultura wirrárika (hui-chol), con su violín sentado en un equipal, y una vitrina pequeñita a su derecha, con figurillas de mara’kames encontradas en el Rosario, Sinaloa. Así como la famosa pintura de Raúl Anguiano *La espina* de 1956, que muestra a una mujer en Bonampak, Chiapas, quitándose una espina con un cuchillo. Las figurillas son parte de un descubrimiento reciente mientras que *La espina* de Anguiano, famosa ilustración en libros de texto de la SEP, contrastaba con las reproducciones de escenas rituales de la sierra jalisciense, nayarita y zacatecana.

Del núcleo “Simbolismo” destacan los telares de la cultura de Tenango del Valle en el estado de México, como el tejido “El Palo volador”, donde se unen los humanos con entidades surreales, criaturas místicas de otro mundo con apariencia zoomorfa, tal vez protectores. El juego interpretativo era más surrealista al sujetar la realidad a los bordados que unían indistintamente figuras animales y humanas.

El quinto núcleo “El motor de la historia”, escondido en una de las curvas del recorrido, mostraba al inicio uno de los cuadros relacionados con pinturas de castas y después algunos cuadros de personajes héroes, como Emiliano Zapata, José María Morelos, Agustín de Iturbide, Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero, en formato pictórico y gráfico. Este fue el único núcleo claramente dedicado a la historia tradicional liberal, no obstante, los formatos y la diversidad de piezas lo dotaban de un carácter misceláneo poco ceremonioso en la puesta en escena.

Como último comentario sobre esta sede de la exposición, si observamos la planta de la sala de Exposiciones temporales donde fue exhibida, había 18 cuadrantes (6 por 3) de los cuales 5 no tenían ningún muro u obra al estar distribuidos entre el ingreso y el acomodo de las paredes temporales, que en varios casos eran semi curvas. De los 13 cuadrantes ocupados por la exposición 5 correspondían al núcleo del territorio; 2 al núcleo de espiritualidad; 2 al individuo; 1 al motor de la historia; 2 al simbolismo, y 1 a la tienda con productos relacionados con la exposición. Esta descripción da evidencia de cómo el territorio dominó la exposición y el motor de la historia tuvo el mismo espacio que la tienda.

Sede del antiguo edificio de la Secretaría de Educación Pública

La segunda sede de esta exposición dual se situó en el centro de la Ciudad de México, lo que le confiere otras connotaciones espaciales. Por ejemplo, el edificio sede fue el antiguo edificio de la Secretaría de Educación Pública, a unas cuantas cuadras de Catedral, construido sobre los restos de la iglesia y el Convento de las monjas de la Encarnación, con distintas etapas de edificación de los siglos XVI y XVII. Como espacio, fue reorganizado en el siglo XVIII con la factura del templo de Álvaro de Lorenzana, templo que después de la Reforma liberal y de varios usos civiles se convirtió en sede del Salón Iberoamericano dentro del contexto vasconcelista.

En dicha exposición en el Salón Iberoamericano, celebrada en 2021, se concentró la mayor cantidad de piezas repatriadas, 800 piezas que se anunciaron en la mañana del 27 de septiembre y algunas más que iban acorde con la temática. En esta exposición en particular se combinaba el conjunto de piezas de origen arqueológico, murales de Diego Rivera y piezas de arte popular. Las cédulas explicaban alguna fiesta popular de alguna región del país, como los Santiagos, los Judas, la Cosecha, las cuales estaban enmarcadas en reproducciones casi a escala de murales de Diego Rivera; las originales se conservan en los muros de los patios interiores del mismo edificio (ver figura 10).

Una particularidad de esta curaduría fue su linealidad, al estar situada en la antigua nave central del templo, el visitante estaba haciendo un recorrido hacia el “altar”, donde lo esperaba el mapa Iberoamericano de Roberto Montenegro. El mapa mostraba un recorrido de sureste a norte del país con un “altar” donde se encontraba documentación histórica y una línea del tiempo que indicaba momentos relevantes de recuperación de piezas arqueológicas del extranjero. La exposición iniciaba con códices y arte prehispánico maya, como el *Códice de Dresde*, continuaba con algunos elementos de la cultura olmeca, tolteca y del arte teotihuacano, además del mexica, el popoloca y, finalmente, presentaba comunidades y elementos de zonas del occidente y del norte del país, como la wirrárika, las piezas puntas de proyectil y las muñecas rarámuri (tarahumaras).



Esta disposición de objetos y escenas murales correspondía a una museografía más centrada en el pasado prehispánico y el arte popular, cuya revaloración remitía a los lineamientos ideológicos de la celebración en 1921 y sobre todo a la gestión de Germán Murillo (Dr. Atl), Roberto Montenegro y Xavier Guerrero. La disyunción narrativa también tenía en sí misma el ingrediente de la nostalgia nacionalista de la posrevolución, no era inocente la inclusión de los murales de Diego Rivera del propio edificio de la SEP, sino un llamado al *habitus* nacionalista de los visitantes y a la adhesión del conjunto como un todo.

Finamente, en un espacio separado del Salón Iberoamericano, en uno de los patios interiores, había un pequeño salón adaptado: *El Pabellón de lenguas indígenas*, el cual tenía una

Figura 10

Plano general Secretaría de Educación Pública, Carlos Méndez Domínguez (dir.), Catálogo La grandeza de México, (México: Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, 2022), s. p.

serie de reproducciones literarias en español y lenguas indígenas para poder leerla renglón por renglón. También había una pantalla interactiva a manera de mesa redonda, donde se podía arrastrar algún grupo lingüístico del gran mapa nacional y ver la zona geográfica de influencia, así como las particularidades de esa lengua y alguna posible reproducción de uso cotidiano.

En síntesis, esta puesta en escena de *La Grandeza de México* en sus dos sedes museográficas fue una curaduría evidentemente distinta, que conectó la tradición liberal decimonónica de atribuir al pasado prehispánico la verdadera esencia e identidad de lo mexicano y el interés antropológico de comunicar la diversidad del territorio, simbología y espiritualidad mexicanos.

Recordemos las exposiciones universales, el tercer centenario del “descubrimiento de América” en 1892 y el primer centenario de la Independencia celebrado en 1910 con sus constantes alusiones al pasado prehispánico y los Congresos americanistas, esa era la larga data detrás de esta exposición. Pero también *La Grandeza de México* tuvo una fuerte conexión con la celebración de 1921, que aludimos al inicio, al rescatar valores sobre las culturas nativas y el presente de Franz Boas y su alumno mexicano Manuel Gamio, considerado este último padre de la antropología moderna mexicana; además de la exposición *México. Esplendores de treinta siglos* y el Cuarto centenario de América en 1992. Encima, esta tendencia a unir el pasado con el presente, como si no hubiera la notable disyunción de tiempo y la articulación de pertenencia entre distintos objetos en aras de una experiencia imaginada de la nación, tiene el objetivo de invisibilizar las operaciones discursivas para los espectadores.

Sin embargo, hubo una clara ausencia del pasado virreinal, excepto por un contado número de piezas, como el biombo de la Conquista, el estandarte de la Virgen de Guadalupe que usó Miguel Hidalgo, el mapa de *Uppsala*, la hoja de arte plumario o los exvotos en el núcleo de espiritualidad. Lo que contrasta con su abundante presencia en las celebraciones organizadas por el gobierno de Felipe Calderón del Partido Acción Nacional para el Bicentenario del 2010, las cuales promovieron el relativismo histórico y la proliferación de memoria con especial interés en el pasado virreinal. Miguel Álvarez y Nuria Sadurni

aluden a la exposición *México 200 años: la patria en construcción*, realizada en 2010 en el Palacio Nacional, y señalan que la temática histórica abría con el núcleo temático “España: una monarquía en apuros (1760-1810). Hacia la Independencia de México”, “El Palacio Nacional como espacio de memoria” (Álvarez y Sadurni, 2016: 69-71). Mientras que en 2021 el peso de la exposición *La Grandeza de México* radicó principalmente en la ficción anacrónica de continuidad entre el pasado prehispánico y el siglo XX-XXI, y en el sentido de repatriación de las piezas expuestas, sobre todo en la sede de la SEP.

La memoria de los festejos de 2021, fortalezas y debilidades en la puesta en escena

En términos generales, en 2021 se reactivaron varios imaginarios por mediación y uso abundante de elementos ya interiorizados en el bagaje cultural de los mexicanos, recordemos los murales de Palacio Nacional pintados por Diego Rivera, proyectados en la arquitectura efímera del *Huey Teocalli* en Zócalo. Sin duda la conmemoración se convirtió en un ámbito simbólico de usos de la historia, de revisionismo y de visibilidad política, y su materialización hizo uso de la etnohistoria, la arqueología y la antropología con muy pocos tintes documentales tradicionales asociados a la historia. Brevísimas excepciones son la sección documental en el Salón Iberoamericano de la SEP al final de la nave principal, el biombo de Conquista, el medallón de la Independencia y los retratos de los héroes en el Museo Nacional de Antropología.

La recepción tuvo un amplio espectro de aceptación y rechazo según las plataformas Youtube y Twitter (ahora X), al igual que las otras actividades conmemorativas del gobierno en turno. Fue un momento propicio para que el público apoyara su propio nacionalismo, su *habitus* de memoria, al gobierno en turno o que atacara su gestión: un campo de batalla enunciativa con herramientas comunicativas tradicionales, palabras y emoticones varios. Un gobierno que se atribuye el objetivo de transformar al país en una cuarta era fue apoyado y rechazado en la comunicación efímera con comentarios hilariantes y algunos argumentos reflexivos.

Si reflexionamos la noción de “Cuarta transformación”, esa cuarta era necesariamente debía estar precedida por otras tres. Una lectura dominante sugiere que son la revolución económica (Independencia), la revolución política (Reforma liberal) y la revolución social (Revolución mexicana). Esta noción fue tomada probablemente de una interpretación de la obra de Enrique Semo (Semo, 2021: 190-210; véase también Arroyo, 2022; Garza, 2022); o podría ser aún más lejana, una interpretación de Justo Sierra: la revolución política (Independencia), la revolución mental (Reforma liberal) y revolución económica (Porfiriato), como bien ha descrito Laura Moya al estudiar sobre la obra colectiva *México y su evolución social*, dirigida por Justo Sierra, “los autores también asumieron los principios generales de la evolución, pero procedieron inductivamente para demostrar la particularidad del proceso histórico mexicano y la singularidad de algunos acontecimientos considerados como detonadores del cambio, destacando en concreto a la Conquista, la Independencia y la Reforma como los momentos claves en la definición causal del proceso histórico mexicano” (Moya, 1999: 150; Sierra, t. 2, 1902).

Seguramente el lenguaje de la celebración fue audiovisual e híbrido para los grandes públicos en contexto de la pandemia por SARS-CoV-2: hubo representaciones *in situ*, animaciones proyectadas en artefactos o pantallas, e incluso en dispositivos interactivos en los museos ya mencionados. Falta reflexionar mucho más entorno a estas formas de interacción humana mediadas por las redes sociodigitales y el nivel de transformación de su recepción al ser intervenidas y manipuladas por los usuarios, como bien lo han apuntado colegas como Sofía Padilla:

Pero la gran diferencia entre uno y otro tipo de medios estriba en que la comunicación de masas tradicional —los periódicos, los libros, el cine, la radio y la televisión— es unidireccional, esto es, el mensaje se envía de uno a muchos; mientras que la autocomunicación de masas —Internet y redes sociodigitales— es: 1) bidireccional, no hace diferencia entre el emisor y el receptor; 2) autogenerada, los usuarios pueden crear sus propios contenidos y definir los posibles receptores; y 3) es interactiva, por su capacidad de enviar mensajes de muchos a muchos al instante” (Padilla, 2022: 21).

Estamos en un momento en el que se consumen con mayor agencia los contenidos digitales, se generan memes y dúos y se interactúa al comentar alguna palabra, emoticono, frase, dar “me gusta”, replicar comentarios, dejar de seguir a usuarios, etc. El monopolio de las televisoras quedó atrás, el que entre 1990 y 1992 podía orquestar con la iniciativa privada una puesta en escena como la del Metropolitan Museum of Art. La difusión de las conmemoraciones del 2021 fue ampliamente mediática, pero la recepción no fue pasiva. Además de las críticas de los receptores que retransmitían el contenido, los colectivos feministas tomaron la Glorieta donde se iba a colocar la escultura prehispánica de la mujer de Amajac, para imponer su propio antimonumento, la silueta de una niña en color morado, y con un nuevo nombre: la “Glorieta de las mujeres que luchan”, la glorieta que hasta el 2020 había sido dedicada a Cristóbal Colón (*El Financiero*, 2021).

Si pensamos al museo como un espacio donde se intercalan dispositivos para fomentar el conocimiento del acontecimiento histórico, *La Grandeza de México* jugó un papel de reiteraciones de uso de la historiografía liberal presente en 1910, 1921 y 1960. Sus mecanismos tecnológicos son muy similares a los de los festejos del Bicentenario del 2010, con pocas modificaciones:

a) Por un lado, la apuesta al discurso museográfico como un medio de democratización del pasado prehispánico que ya había sido usado en las experiencias conmemorativas de 1910, en el romanticismo y modernismo imperante en las obras y exposiciones museográficas (Zavala, 1993: 35); en 1921 con la revaloración del pasado indígena gracias a la influencia de Franz Boas, Manuel Gamio y Gerardo Murillo (Dr. Atl) entre otros, cuando se realizó la exposición de Arte popular (Gisholt y Ramírez, 2016: 168, 171-172), pensemos en los trabajos de Azuela, Guedea y en la obra del pintor Adolfo Best Maugard, por ejemplo (Guedea, 2009: 21-109; Azuela, 2005; Azuela, 2009: 108-165; Best, 1923); y en 1960 con todo el entramado cultural que rodeó la factura de las estelas de 260 cabezas de águila que emulaban el estilo prehispánico de estela maya o escultura neomexica, en una interpretación moderna de la ruta de los primeros insurgentes y la búsqueda de nuevas tecnologías para generar museografías mucho más empáticas con el público

infantil, como fue Museo del caracol. Efectivamente hay capas de sedimento nacional indigenista que llegan hasta la celebración del 2021.

b) No obstante, en 2021 el festejo tuvo particularidades distintas a los usos del régimen posrevolucionario priista y es más evidente si comparamos *La Grandeza de México* con la exposición salinista *México. Esplendores de treinta siglos*, ya que en esta no había un interés didáctico, sino una intención detonante de emociones y de sentimientos nacionalistas frente a la yuxtaposición de obras que privilegiaban esa anacronía artificiosa en la sala. Se estaba interpelando el *habitus* nacionalista de los visitantes que había sido incorporado desde la educación básica con los contenidos cívicos e históricos y los rituales cívicos. Estaba dirigida a un público nacional y no a otras naciones. La operación de yuxtaposición etnohistórica sin evidenciar procesos, naturalizando el vínculo con el presente es profundamente política particular con operaciones discursivas que ocultaban la disyunción temporal. Más cercana quizá a los anuncios comerciales que incluían alguna pieza arqueológica con un producto comercial contemporáneo, un ejemplo son los anuncios rescatados por Susana Torres, como la Kola inca, papelería, etc. (Buntinx, 2023: 134-135). Como explicó Francisco Colom al describir narrativas aglutinantes en los nacionalismos contemporáneos: “la secuencialidad constituye en ese sentido un elemento doblemente trascendental en la colocación narrativa [...] si podemos identificarnos con unas referencias colectivas proyectadas imaginariamente hacia el pasado seremos capaces de conjugar los tiempos históricos del pronombre *nosotros*” (Colom, 2019: 68).

c) En el uso de la tecnología, hubo más relación con la experiencia conmemorativa del 2010. Las variantes de contenido historiográfico, en aquel momento panista, estuvieron menos articuladas por un discurso dominante central; en esta ocasión se abrió la oportunidad a muchas narrativas disonantes al nacionalismo liberal. Aunque en la mayor parte de los eventos del 2021 se reiteró el uso del pasado mexicana como el centro de la celebración en términos culturales, también hubo una clara intención de incluir a las regiones del país a través de la exposición museográfica *La Grandeza de México*, donde varias piezas de la cultura maya y teotihuacana fueron expuestas, así como

de distintas culturas del occidente y de la cultura zapoteca. De esa forma la noción de resistencia indígena tuvo un significado más amplio al mantener el discurso de la importancia del territorio en la noción general de la memoria del 2021. El acierto detrás de esta visión y de la diversidad regional en los contenidos estuvo cimentado en la participación coordinada de 22 Centros INAH y de la Red Nacional de Museos principalmente.

d) La producción audiovisual fue abundante en 2010 y en 2021, y en ese sentido hay un elemento vinculante. Los videomapping que estuvieron expuestos en el espacio público fueron muy comentados en Youtube y Facebook, donde hubo más interés en la celebración del 2021 y no tanto en el debate político que marcaba la agenda de Twitter o de la juventud menor a 20-25 años en Tiktok. Las apuestas al *habitus* político e ideológico nacionalista (Bourdieu, 2002: 125) radicaron en torno al uso constante del muralismo de Diego Rivera, ya fuera en las actividades del 13 de agosto o en el videomapping, pero también en las del 27 de septiembre que transmitían un punto focal de reconocimiento de una cultura visual de Tenochtitlan y la historia mexicana impresa en los libros de texto gratuito de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos (CONALITEG), compartida a la gran mayoría de los mexicanos; lo cual garantizaba, por lo menos parcialmente, la buena recepción de los atributos que fueran añadidos a esas reproducciones por asociación.

e) Hay un problema casi invisible cuando se trata de la metodología etnohistórica como parte de un discurso de difusión o de memoria colectiva. Ya lo ha mencionado John K. Chance:

La etnohistoria siempre se ha basado en gran medida en “comparaciones a través del tiempo”. Estas comparaciones se basan en el supuesto de que existen regularidades en las configuraciones sociales y culturales y que, dadas ciertas similitudes básicas entre dos periodos de tiempo diferentes, se pueden hacer inferencias de lo más conocido a lo menos conocido (Chance, 1996: 379).

En la museografía *La Grandeza de México* no se eliminó la figura de Iturbide, problemática siempre al interior de la narrativa nacionalista, pues el nú-

cleo “Los motores de la historia” la incluyó a la par de las figuras de Hidalgo, Morelos, Zapata y Guerrero.

Conclusiones

Recordemos el difícil contexto socio político de la pandemia para entender esa celebración de agosto-septiembre del 2021; sus actividades y recepción. Los contagios todavía iban al alza, el recorte presupuestal a instituciones de educación y cultura, entre las que se encuentra el INAH, era una preocupación constante. En ese sentido se requirió evaluar la recepción de las emisiones públicas de memoria contemporánea y el trabajo que tuvo que ser organizado entre distintas instituciones de gobierno con mayor profundidad para entender de una manera más integral esta exposición y el evento general bajo la visión del gobierno de la Cuarta Transformación.

Desde los años sesenta ha habido una política de especialización en los museos de Latinoamérica (de historia, de antropología, de arqueología, de arte, etc.), casi siempre con patrones similares a los de las tendencias europeas. Como han escrito los colegas Bedoya Hidalgo, Perry y Vargas Álvarez, el lenguaje de las prácticas públicas de la historia ya ha trascendido el formato escrito y la historia oficial:

Desde la década de 1970, en América Latina, las prácticas públicas de la historia se han caracterizado por el trabajo colaborativo entre historiadores o científicos sociales y diversos actores sociales. Utilizando diversos medios y lenguajes que trascienden el formato escrito, y a través del compromiso con luchas sociales concretas, el campo tiene sus propias posturas políticas⁹ (2025: 44).

Una pregunta que queda en el fondo de este artículo es, si detrás de esa historia pública presente en la exposición *La Grandeza de México* hubo una fuerza enunciativa que incorporaba una nueva narrativa en términos de inclusión, si seguía tendencias

⁹ Traducción propia.

europeas o decoloniales. Es posible que los esfuerzos conmemorativos en México se apoyaran en un sistema ya existente, en los lenguajes que decidieron utilizar los propios científicos sociales involucrados y en una serie de alianzas que funcionan bien desde el campo de la cultura en México, principalmente los museos, los centros INAH y las redes diplomáticas del país en el exterior.

Otra cuestión es si *La Grandeza de México* nos remite, en términos de políticas de la memoria, a otro giro en el Museo Nacional de Antropología más reciente: la nueva museografía de la segunda planta o, en el caso de la Secretaría de Educación Pública, a la apertura de la segunda planta del edificio al público general, ambas realizadas en el 2025. Sin duda, el resultado ha implicado cambios en espacios que tenían un uso y museografías muy similares a su momento de inauguración en el siglo pasado, en favor de una posible democratización del uso del espacio o de nueva lectura de los objetos de la colección. Como en su momento explico Ana Rosas Mantecón, el Museo Nacional de Antropología procuraba “de manera estratigráfica: el piso inferior muestra la arqueología y el superior la etnografía, buscando que se correspondan por áreas para indicar ‘lo antiguo abajo y lo moderno arriba de cada región’, según relató en 1965 su primer director, Ignacio Bernal” (*apud* Rosas, 2021: 136).

Y una última cuestión sería si la recepción digital se convertirá en un campo importante para el estudio formal de públicos, y más ahora que se han multiplicado los usuarios de redes sociales. Según el INEGI, la población mexicana de más de 6 años que es usuaria de teléfono celular pasó de 87 millones en 2020 a 97.2 millones en 2023 (INEGI, 2024: 3).

Una cuestión importante, para los que estamos interesados en el tema es reconocer que en la actualidad otra de las grandes apuestas por el uso de la memoria pública ha sido la proyección de videomapping en la plancha del Zócalo, más la transmisión en vivo del mismo contenido en redes sociales, con emisiones cortas (15-30 min) en 2021 Memoria Luminosa I y en 2024 Memoria Luminosa II; hasta la reciente emisión de más de 40 minutos del 2025, Memoria Luminosa III. Estamos frente a una nueva apuesta guber-

namental por el uso de la experiencia estética que comunica algo sobre el pasado prehispánico unido al siglo XX, sin necesariamente recurrir a las instituciones museísticas y al entramado de los centros INAH. ¿Seguirá siendo esa la tendencia? Probablemente presenciaremos una combinación de ambos recursos en los próximos años; la que apueste por los lugares de memoria del Estado-nación y la que lo haga por la puesta en escena en espacios públicos.

Referencias

- Achim, Miruna, 2021. "Introduction: a Mexican Cabinet of unlikely thngs." En M. Achim, S. Deans-Smith et al., *Museum matters. Making and unmaking Mexico's Nacional Collections*. Tucson: The University of Arizona Press. 3-25.
- Álvarez, M. y N. Sadurni, 2016. "El Palacio Nacional como espacio de memoria." En A. Azuela, *México: 200 años de imágenes e imaginarios cívicos*, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 59-102.
- Armenta, A., 2016. "El éxodo mexicano del Museo Nacional de Arte", En A. Azuela, *México: 200 años de imágenes e imaginarios cívicos*, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 103-147.
- Azuela, Alicia, 2016. "Introducción", En A. Azuela, *México: 200 años de imágenes e imaginarios cívicos*, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2-22.
- _____, 2005. *Arte y poder: renacimiento artístico y revolución social. México, 1910- 1945*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2009. "Las artes plásticas en las conmemoraciones de los centenarios de la Independencia, 1910, 1921." En V. Guedea, *Asedios a los centenarios (1910-1921)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. 108-165.
- Bedoya Hidalgo, M. E, J. Perry y S. Vargas Álvarez, 2025. "What makes Latin American public histories different? Dialogues, Debates, Perspectives". *Journal of American History and Politics* 8: 43-53.
- Best Maugard, A., 1923. *Método de dibujo. Tradición, resurgimiento y evolución del arte mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Bourdieu, Pierre, 2002. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu, Pierre, 2007. *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI.
- Buntinx, G., 2023. "Cara de huaco: sobre algunas cabezas-trofeo de Susana Torres". En *Antes de América. Fuentes originarias en la cultura moderna*: 134-137.
- Chance, J. K., 1996. "Mesoamerica's ethnographic past". *Ethnohistory* 43

(3): 379-403.

Colom, F, 2019. *Tristes patrias*. Más allá del patriotismo y el cosmopolitismo. Barcelona: Anthropos.

Connerton, Paul, 1989. *How Societies remember*. New York: Cambridge University Press.

Gisholt, F. y S. Ramírez, 2016. “Facturas y manufacturas de la identidad”. En A. Azuela, México: 200 años de imágenes e imaginarios cívicos, t. 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2-22.

Gobierno de México, 2010. México un paseo por la historia. Guía para maestros. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

_____, 2021. México. Grandeza y diversidad. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____, 2022. La grandeza de México. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Guedea, Virginia, 2009. “La historia en los centenarios de la Independencia 1910 y 1921”. En Virginia Guedea, Asedios a los centenarios (1910-1921). México: Universidad Nacional Autónoma de México. 21-108.

Lempérière, Annick, 1995. “Los dos centenarios de la Independencia mexicana (1910-1921). De la historia patria a la antropología cultural”. En *Historia Mexicana*, v. 178(2). 317-352.

Lemus, Rafael, 2021. Breve historia de nuestro neoliberalismo. México: Debate.

Moya, Laura, 1999. “México: su evolución social. 1900-1902. Aspectos teóricos fundamentales,” *Sociológica* 41 (sept-dic): 127-156.

Moya, Laura. y M. Olvera, 2010. “Conmemoraciones, historicidad y sociedad. Un panorama sociológico para la investigación”. En G. Leyva et al (coords.). *Independencia y Revolución: Pasando, presente y futuro*. México: UAM-FCE. 437-460.

Novo, Salvador, 1946. La nueva grandeza mexicana. Ensayo sobre la Ciudad de México y sus alrededores en 1946. México: Hermes.

Padilla, Sofía, 2022. “Comunidades nacionalistas en red. Digitalidad, política e identidad”. Tesis doctoral, Azcapotzalco, Ciudad de México, UAM.

Paz, Octavio, 1990. “Voluntad de forma.” En México. Esplendores de treint-

ta siglos, coordinación Museo Metropolitano de Arte. Nueva York: Metropolitan Museum of Art. 1-40.

Rabotnikof, Nora, 2010. “De conmemoraciones memorias e identidades”. En G. Leyva et al (coords.). Independencia y Revolución: Pasando, presente y futuro. México: UAM-FCE. 413-436.

Ramírez, Susi, 2016. “México: un paseo por la historia, una historia audiovisual en una museografía de inmersión”. En A. Azuela, México: 200 años de imágenes e imaginarios cívicos, t. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 29-68.

_____, 2020. “Los Festejos de 1960 en el Bajío y Occidente mexicanos, un acercamiento”. En A. Azuela (coord.), 1960 Artilugios celebrados en el año de la patria. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 203-238.

Rosas Mantecón, Ana, 2021. “El Museo Nacional de Antropología de México. Pasados indígenas en disputa”. En Culturas 14: Debates y perspectivas de un mundo en cambio. 129-143.

Rufer, Mario, 2021. “Conjuring violence away with culture. The Purépecha National emblem in the Museo Nacional de Antropología”. En M. Achim, S. Deans-Smith y S. Rozental, Museum matters. Making and unmaking Mexico's National Collections. Tucson: The University of Arizona Press. 243-264.

Sánchez, Agustín, 2022. “El humor en tiempos del virus Delta”. En H. C. Hernández, Conmemorar, recordar, investigar las fechas-marca cívicas e históricas a inicios del siglo XXI. México: Universidad Autónoma de México. 95-113.

Semo, Enrique, 2021. “Las tres grandes transformaciones de México.” En Historia del pueblo mexicano. México: Secretaría de Educación Pública. 190-210.

_____, 1975. “Acerca del ciclo de las revoluciones burguesas de México”. Sociología. México.

Sierra, Justo, 1902. México y su evolución social, t.2. México/Barcelona: J. Ballescá y Compañía.

Zavala, Lauro, M. de la Paz Silva y J. F. Villaseñor, 1933. Posibilidades y límites de la comunicación museográfica. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

“¿Quién es la mujer de las Palmas?”, British Broadcasting Corporation (24 julio 2010).

“Mexico apologises to Mayan people for historic abuses”, British Broadcasting Corporation (4 mayo 2021).

“Mexico city replaces a Statue of Columbus with one of an Indigenous woman”, New York Times (14 octubre 2021).

“Mexico city to swap Columbus statue for one of indigenous woman”, British Broadcasting Corporation (26 septiembre 2021).

Antonio Díaz. “Resaltan ‘La Grandeza de México’ con mil 145 piezas”, El Universal (2 oct. 2021).

EFE. “‘Glorieta de Mujeres que Luchan’: feministas colocan antimonumenta donde estaba estatua de Colón”, El Financiero, (25 sept. 2021).

Plácido Garza. “Lea 4º Movimiento. AMLO 4T. Luis Echeverría es centenario”. Vanguardia.mx (19 enero 2022).

Plácido Garza. “Lea 4º Movimiento. AMLO 4T. Luis Echeverría es centenario”. Vanguardia.mx (19 enero 2022).

INEGI, Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH), 2023, (13 junio 2024). https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2024/ENDUTIH/ENDUTIH_23.pdf

David Pérez. “México exhibe parte de las 5.000 piezas históricas repatriadas en una gran exposición”, El País (27 sept. 2021).

Mónica Mateos-Vega. “La Grandeza de México se ideó con la lógica de recuperar la confianza en el país: Diego Prieto”, La Jornada (29 nov. 2022).

NMás. “Festejo histórico cultural del Bicentenario de la consumación de la independencia”, Noticias Más27 de septiembre del 2021.

s. a. El Gallo Ilustrado (20 dic. 1964). Fuente: Fondo Diego Rivera, CENIDIAP-INBA, CNAP-FR-Dr-C5-E16.

Cerda, Mónica y Renata Ruiz, 2023. “Formas de la ficción Templo Mayor-Renata Ruiz Figueroa/Mónica Cerda Campero”, Renata Ruiz canal, https://www.youtube.com/watch?v=hb0bvu9X_4c.

Escuela Nacional de Antropología e Historia. <https://www.enah.edu.mx/index.php/pres-eh-lic>

Gobierno de México, “Conferencia Presidente”. <https://www.youtube.com/>

watch?v=4hTlh5PGRl4

Gobierno de México, “Inauguración de exposición ‘La Grandeza de México’, desde Museo Nacional de Antropología”, Andrés Manuel López Obrador canal. <https://www.youtube.com/watch?v=-73ShmkEa18&t=369s>.

Gobierno de México, “Inauguración de México 200 años en Palacio Nacional”, Presidencia Felipe Calderón Hinojosa canal, <https://www.youtube.com/watch?v=3jtkJW5FoAk>.

Arrollo, Israel, “Genealogía de la 4T: el uso político de la historia.” Ponencia presentada en el “Primer encuentro de Atarraya ‘Usos públicos de la historia’”. Instituto José María Luis Mora, 28 de septiembre del 2022. <https://www.facebook.com/100064820973344/videos/8354434547907727>.

Simultáneas

08. Ramos

09. Ribera

Álvaro Ochoa Serrano, *La Ciénega de Chapala. Un cuarteto de textos a flote.*

Tlalpujahua: Editorial Morevalladolid, 2023, 231 pp.

ISBN: 9786074247909

En este libro el autor marca como parteaguas la desecación oriental del mar Chapálico y menciona que: “Hasta ahora, casi todos los estudios han abordado el paisaje, a los empresarios, [...] pero pocos, y marginalmente, la vida social de la región” (Ochoa, 2023: 19). El panorama que nos ofrece es amplio, detalla qué pueblos, haciendas, puertos, caminos, puentes, estancias, ríos, arroyos, veredas, cañadas y cerros formaban parte de la Ciénega de Chapala en 1761. También, comparte un plano de 1816 del Lago de Chapala y sus islas. La publicación contiene los cuatro apartados que se presentan a continuación.

Tototlan, Totolán

El autor señala este asentamiento como “indígena y migrante”, todo indica que es un asentamiento de desplazados: “No muestra vestigios prehispánicos en su actual territorio”.

Así confluían en la ciénega sureste nombres nahuas como Atehuac, Chacolotl, Chichiquilan, Cualachiatepec, Tecomatan, Tliltepechco, Zahuayotl, Zihuantepec, con las palabras purépecha o tarascas Apatzingan, Cahro, Cumuato, Guaracha, Hua-

nimban, Paracho, Paxacuaran, Peribán, Siquítaro, Tumbicato. Con todo, gentío y nombre de Tototlán llegarían después del *encontronazo europeo* (25).

Esta obra nos lleva a conocer “el penar indígena” —dice el autor— para referirse a la lucha que a lo largo de la historia se ha dado por “el agua y la tierra”; así como también la marcada desigualdad que significó para la gente de la región la Hacienda de Guaracha. Cuenta la llegada de los españoles, el reparto de encomiendas y las resistencias de varios pueblos en 1528.

Con la llegada de don Vasco de Quiroga, se dio un nuevo orden colonial, en 1535 y “Jiquilpan quedó como cabeza de corregimiento” (29). Acerca del Barrio San Martín Tototlan, Alvaro Ochoa dice: “sujeto a Jiquilpan, de gente muy distinta al de la cabecera y dispersa, quedó ‘al pie del cerro nombrado Hualacha’ (Guaracha), río a la mano” (31-32). La publicación registra los datos arrojados por una buena cantidad de censos de población que dan cuenta del creciente número de habitantes, el registro de los nacimientos y las enfermedades que padecieron y diezmaron a la población. Sobre Jiquilpan dice el autor que:

Paró en centro de gobierno civil; y, por el costado eclesiástico, en parroquia franciscana de la Provincia de San Pedro y San Pablo, diócesis de Michoacán. Los hermanos franciscanos organizaron Jiquilpan en barrios a partir de quienes estaban antes de la conquista purépecha o tarasca.

En la *Suma de Visitas*, entre 1548-1550, los tasadores de tributos reales escuetamente anotaron que Xiquilpa, en la jurisdicción de Mechuacan, no servía a ningún encomendero, sino que volvía a las manos de su majestad, el rey de España. [...] El pueblo-cabecera y los barrios comprendían “ciento y sesenta y seis casas y en ellas setecientas y setenta y dos personas sin los niños”. Asentados en un llano rodeado de cerros pelados (32).

El autor narra y describe la forma en que celebran sus fiestas, registra eclipses, como el del 13 de mayo de 1752: “se obscureció, vimos estrellas, y juntamente recógense los pajarillos” (39); la erupción del volcán Jorullo en septiembre de 1759 y las plagas que azotaban los campos. La abusiva expansión de la Hacienda de Guaracha provocaba un constante reclamo ante las autoridades, dicen los ancianos de San Martín Tototlan:

Por el viento norte en que se introdujo la hacienda de Guaracha, propasándose de la mohonera que al tiempo que se practicaron dichas medidas se puso por nuestra parte sin contradicción alguna de los colindantes que fueron citados, propasándose en tanto extremo que hasta las casas de nuestra habitación pastan sus ganados (39).

Ya hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX, las crisis agrícolas habían provocado “carestía, hambre y calamidad”, dice el autor que:

Se palpaban síntomas de malestar. Surgen cuadrillas de bandoleros. Una encabezada por Martín Toscano, al sur de la Laguna de Chapala [...]. El caporal de la hacienda de Guaracha capturó al cabecilla en 1792. Se le encausó en la Audiencia de Guadalajara y, tras juicio sumario, fue ejecutado en 1803 (43).

También se narra en este apartado sobre la formación de los poblados de Los Remedios, la Independencia, las Leyes de Reforma, la primera “cristeriada”, la Revolución Mexicana, la Constitución de 1917 y los repartos de tierras.

La Ciénega de Chapala en la Guerra de Independencia

En esta sección, el autor detalla puntualmente a personajes y situaciones que tuvieron lugar en esos años, quiénes participaron y en qué bando lo hicieron. Cuando inicia la guerra de independencia en 1810, “los despojados de tierras o dañados en sus intereses por Guaracha [...] salieron a saldar cuentas” (44). En esta guerra tiene un papel importante Marcos Castellanos y los rebeldes de la isla de Mezcala, hasta su rendición en noviembre de 1816, pues “Hacen mella en la isla ‘una maldita peste’ y la escasez de alimentos”. De lo sucedido en Jiquilpan, cuenta:

El cura rebelde García Ramos y Gallaga, pasaron preparados a La Palma [...] el Lego ideó la toma de Jiquilpan. Al grito de ¡Viva la Virgen de Guadalupe!, pisaron suelo jiquilpense. La plebe simpatizante disfrutó fandango y peleas de gallos. Sin embargo, un cuerpo de acordada comandado por Manuel del Río desazonó el festejo [...]. Los insurrectos del Lego marcharon al sur, hasta Colima [...] hubo represalia al festejo

insurrecto en Jiquilpan. Manuel del Río, con fuerza numerosa, envolvió la población e hizo prisioneros a un centenar de vecinos. Tras sortear a uno de cada cinco, les aplicó la pena de muerte. Los escogidos fueron ahorcados “en un punto al Norte y que llevaría el nombre de Los Colgados”. Un hijo de los Bautista López cambió la suerte del padre en el sacrificio (84-85).

Álvaro Ochoa rescata personajes que participaron en la guerra de Independencia, como es el caso de los que a continuación se mencionan:

Albino García y su esposa, María Guadalupe Rangel, que formaron un grupo de parientes y conocidos para socorrer a los rebeldes. [...]

San Pedro Cahro quedó casi reducido a cenizas. Parte de Jiquilpan mostraba escombros. Tizapán renacía de entre las ruinas (108).

Un latifundio y los pueblos colindantes del sureste chapalco

En este apartado el autor detalla los daños y perjuicios que ocasionó la Hacienda de Guaracha a la región. El siglo XVI:

El de la nueva conquista, expansión, colonización y mestizaje. Castellanos y pobladores originarios produjeron nuevas relaciones sociales, más otras uniones plebeyas con etíopes esclavos, dando origen a los afrodescendientes. Los mulatos, las criaturas de los negros, sembradores del desorden, se criaron “sin tomar muy buenas costumbres, y como personas, hacen de sí lo que quieren y muy pocos se aplican a oficios y casi ninguno a cultivar la tierra, sino a guardar ganado y otros oficios a donde anden con libertad” (111).

En cuanto a Jiquilpan, el autor señala que:

En 1683, el cura ministro de doctrina jiquilpense levantó un padrón de los vecinos. Este comprendía el pueblo con sus tres barrios y el agregado de Tototlan. Enumeró a 529 gente adulta y 131 de la muchachada sin los niños. Según parecer de fray Francisco Covarrubias, por el color de piel o apariencia, se distinguía a 329 indios, 76 españoles, 67 negros y mulatos y 47 mestizos de ambos géneros.

Por la incursión de Guaracha, Los Santos Reyes Jaripo, pueblo indio, tuvo un auge aro en las postrimerías del siglo XVIII; de 929 habitantes en el haber 743 eran mulatos (113).

Briseñas, panorama entre ríos

Interesante sección, donde el autor indaga en la parte del territorio cenagoso junto al mar chapálico; al río Lerma o Grande, a las poblaciones de Briseñas, Cumuato, Vista Hermosa, Ixtlán, Buenavista, El Paso, La Barca. Habla también sobre las pestes traídas por los españoles y que diezmaron a las poblaciones:

A la vuelta de siglo, tras la peste de 1574 y las congregaciones de 1598 -mediante cristianización y nuevo régimen de trabajo- casi todo había cambiado en el ya curato de Ixtlán. Por principio de cuentas disminuyeron tres cuartas partes de gente y desapareció la mitad de los doce pueblos sujetos. En 1630 sólo había ciento cuarenta tributarios; 24 de ellos en San Francisco Ixtlán, 25 en San Cristóbal Pajacuarán, 20 en San Miguel Guaracha o Guarachita, 6 en San Pedro Cahro, 45 en Santiago Tzahuayo y 20 en La Asunción de Nuestra Señora Cojumatlán, es decir, un total de 560 moradores. Los naturales venían a menos y, en cambio, las estancias criollas iban a más (145).

Este apartado se refiere a las haciendas asentadas en esa región. Habla sobre La Barca y la migración de sus habitantes a Estados Unidos y narra la historia familiar del autor.

Al leer esta publicación, es evidente la gran cantidad de información encontrada por el autor en archivos, así como una vasta bibliografía. La riqueza de la información que aquí se encuentra, abarca no sólo la conformación de las haciendas y los pueblos de La Ciénega, sino también: fenómenos naturales, festividades, danzas, epidemias, etcétera.

Finalmente quisiera resaltar que *La Ciénega de Chapala. Un cuarteto de textos a flote* tiene un sello característico presente en las obras de Álvaro Ochoa

Serrano: el lenguaje antiolemne y coloquial, de los habitantes de esta región. El autor tiene en su haber una gran cantidad de publicaciones sobre Jiquilpan y los pueblos que conforman La Ciénega, y nos muestra a través de éstas, su complicidad, su identificación y su orgullo de ser uno más de los aquí vivimos.

Ma. Guadalupe Ramos García
Unidad Académica de
Estudios Regionales

Ángel Miquel, *El cine silente en La Laguna*.

México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos y R. Ayuntamiento de Torreón, 2023, 202 pp.

ISBN: 9786078951390

Los orígenes del cine en la Comarca Lagunera

En 1895 Auguste y Louis Lumière patentaron su cinematógrafo, una máquina de toma de imágenes en movimiento que revolucionó las formas de entretenimiento del mundo entero y que convirtió al cine en uno de los espectáculos de masas más importantes del siglo XX y lo que va del XXI. Dos años antes, en 1893, se había fundado el ayuntamiento de Torreón con su nombramiento de villa, y en 1907 alcanzó el de ciudad.

Cruce ferroviario en una región pujante en actividades agrícolas, metalúrgicas, industriales y comerciales, Torreón —junto con las otras ciudades de la Comarca Lagunera, como Gómez Palacio y Lerdo— se incorporó al tiempo que el resto del mundo a la fascinación por la proyección de imágenes que contaban historias de ficción o que documentaban hechos grandes o pequeños de la vida de la gente. El cinematógrafo llegó a México en agosto de 1896 y pocos años después llegó a La Laguna. La historia del cine corre entonces de manera paralela a la de Torreón y la región lagunera.

En *El cine silente en La Laguna*, su autor, Ángel Miquel, vuelve a temas a los que ha dedicado otros trabajos: el de la manera en que se fue abriendo paso

el cine entre otros espectáculos y entretenimientos; el del entretejido de los distribuidores y los exhibidores, los periodistas y críticos de cine, los trabajadores de las salas de exhibición, los productores y directores mexicanos que desde muy pronto incorporaron sus producciones a una oferta acaparada por los europeos primero y por los estadounidenses después. Todo lo anterior durante la época del cine silente, previo a la aparición de las películas sonoras, las *talkies*, a principios de los años treinta.

Además de que el autor es lagunero —lo que le hizo interesarse naturalmente en la región y poner la lupa en el plano local de lo que ya había estudiado para la Ciudad de México en los libros *Por las pantallas de la Ciudad de México. Periodistas del cine mudo* (1995) y *En tiempos de revolución. El cine en la Ciudad de México, 1910-1916* (2013)— Miquel encontró dos archivos riquísimos para alimentar su proyecto: el Archivo Municipal de Torreón y el Archivo Histórico Juan Agustín de Espinoza S.J. en la Universidad Iberoamericana de Torreón. Además, el autor contó con otro de sus principales recursos de investigación: la hemerografía. *El Siglo de Torreón* le permitió documentar los espectáculos que se presentaban, las películas que se proyectaban, lo que se decía sobre ellas y los artistas que actuaban en las salas construidas en Lerdo, Gómez Palacio y Torreón; elaborar una filmografía de las películas producidas en estas tres ciudades y exhibidas en los cines de la región, que hace posible conocer la cartelera mexicana de la Cine Carpa Pathé, y de los teatros Princesa, Herrera, Royal, Ricardo de la Vega e Imperio.

Si bien en todo el orbe ciudades, villas y pueblos tuvieron desde muy pronto sus salas de cine, este proceso general tuvo en Torreón sus nombres singulares, sus protagonistas, entre los cuales destaca el zacatecano Isauro Martínez. Este empresario contribuyó con sus salas de exhibición, primero con la Cine Carpa Pathé en 1909, un corralón con gradas de madera; luego con el Cine-teatro Imperio, inaugurado en 1918; y sobre todo con el Teatro Princesa, que se estrenó un año después para difundir la cultura cinematográfica en la región. Con estos tres locales, además de otras salas de espectáculos en la Comarca, y su circuito de distribución abastecido por casas de la ciudad de México, Martínez fue durante largo tiempo el empresario cinematográfico

más destacado de La Laguna. Las salas servían no solamente para exhibir filmes, una amplia variedad de espectáculos, conferencias, conciertos, zarzuelas, obras de teatro y peleas de box también tenían lugar en ellas.

En la Carpa Cine Pathé se proyectaron, por ejemplo, documentales de la Revolución entre los que estuvieron *El viaje triunfal del héroe de la revolución don Francisco I. Madero* de Salvador Toscano, y también otras películas hechas por cineastas estadounidenses, como *La batalla de Torreón* y *La vida del general Villa*, en las que se narraban historias vivas en la memoria del público lagunero. El Teatro Princesa fue el espacio privilegiado para la exhibición del cine de Hollywood, sin embargo, en él se estrenaron también las películas de argumento mexicanas en la Comarca, como la muy famosa *Santa* de Luis G. Peredo en 1918 y *En la hacienda* de Ernesto Vollrath en 1921.

Otro de los grandes nombres de esta época del cine en La Laguna es el del ingeniero jalisciense Enrique Rivera Calatayud. Este filmó numerosas películas documentales que tuvieron gran éxito, en buena medida porque los espectadores se veían a sí mismos y a su región en la pantalla. Entre ellas estuvieron *El Día del Algodón*, *Veinte minutos en aeroplano sobre Torreón*, *Gómez Palacio y Lerdo*, *La Gran Charlotada*, *Rotarios versus Bufanda*, *El señor presidente de la República en su visita a la Comarca Lagunera* y *La Feria del Algodón*. Estas películas se alternaron con otras procedentes de distintos lugares, como las muy gustadas sobre la fiesta brava entre las que sobresale *Oro, sangre y sol* de Miguel Contreras Torres (1923) y *El último día de un torero* de Rafael Trujillo (1925), ambas con el famoso diestro Rafael Gaona. El tercer nombre que destaca en el ámbito cinematográfico lagunero es el del fotógrafo Julio Sosa, quien filmó el primer documental de la región, *Torreón gráfico*, y colaboró con Rivera Calatayud en el revelado de sus cintas y quien, además, fotografió a artistas de carpa, teatro y cine en su estudio como Carlos Amador o Leopoldo *El Cuatezón* Beristáin.

Las producciones nacionales y locales exhibidas se alternaron con las producciones europeas y estadounidenses que fueron cada vez más abundantes. Nombres de estrellas de Hollywood como Charles Chaplin, Gloria Swanson,

Rodolfo Valentino, Pola Negri, Greta Garbo, John Barrymore y Mildred Harris empezaron a ser muy populares en La Laguna. Especialmente notables fueron Ramón Novarro y Dolores del Río, ambos duranguenses y estrellas del cine estadounidense. Fueron muy exitosas las películas *Las coquetas*, *Scaramouche* y *El prisionero de Zenda* del primero y *Ramona* de la segunda.

Al finalizar la década empezó la transición hacia el cine sonoro. Se introdujeron aparatos que permitían proyectar las películas habladas. En ese momento Isauro Martínez inauguró el impresionante teatro que llevaría su nombre y que abrió sus puertas el 7 de marzo de 1930. La primera película sonora que se exhibió ahí fue *Canción de Amor* de D.W. Griffith interpretada por la mexicana Lupe Vélez.

Aquí es donde detiene su historia Ángel Miquel. Es también el momento en que Enrique Rivera Calatayud estrena *La vida lagunera*, la última película silente que se filmó en la región. Con su investigación, el autor rescata para nosotros la historia de un cine que ya no podemos ver, que desapareció por completo y que podemos imaginar solamente a partir de algunas fotografías de los acontecimientos filmados que se reproducen en el libro. La historia del cine silente en La Laguna contribuye a la reconstrucción del más popular de los entretenimientos en una región que contó no solamente con un público ávido de ver imágenes proyectadas en una pantalla, sino con un empresario audaz, con un documentalista *amateur* y con un fotógrafo que lo colocan en un lugar privilegiado en el cine de las regiones periféricas en la época de las películas mudas. En su blog “Cines y cinéfilos” Miquel ha documentado la existencia de salas de cine y la exhibición cinematográfica en múltiples poblaciones grandes, medianas y pequeñas de México. No muchas o tal vez ninguna otra, dejando a la capital del país aparte, reúne los elementos que encontró en el cine lagunero.

Las salas oscuras, con una pantalla iluminada por las imágenes del cinematógrafo, siguen siendo más de cien años después de las primeras proyecciones que sustituyeron a los espectáculos de vistas, una experiencia única para quienes disfrutamos que nos cuenten historias. Ángel Miquel nos cuenta en

su libro la historia de esa primera etapa del cine que se acompañaba de un pianista y cuya magia continuaba acompañando a los espectadores.

Esta recreación de una etapa de la cultura cinematográfica y escénica en La Laguna es una valiosa aportación tanto al conjunto de obras centradas en la historiografía regional de los espectáculos, como al que se enfoca en la recuperación del cine silente hecho en el país—uno de los periodos de más difícil conocimiento debido a la pérdida de la mayor parte de sus fuentes primarias, las películas. En este sentido resulta de particular importancia la filmografía lagunera proporcionada por el investigador, en la que se ofrecen fichas con los datos de quince películas producidas entre 1923 y 1929, que hasta ahora no habían sido registradas en otras obras.

Anna Ribera Carbó
Dirección de Estudios Históricos,
INAH

