

Presentación

Yes, classes influence language, introduce into the language their own specific words and expressions and sometimes understand one and the same word or expression differently. There is no doubt about that.

However, it does not follow that specific words and expressions, as well as difference in semantics, can be of serious importance for the development of a single language common to the whole people, that they are capable of detracting from its significance or of changing its character.

Firstly. Such specific words and expressions, as well as cases of difference in semantics, are so few in language that they hardly make up even one per cent of the entire linguistic material. Consequently, all the remaining overwhelming mass of words and expressions, as well as their semantics, are *common* to all classes of society.

Joseph V. Stalin, *Pravda*, 2 de agosto 1950.¹

Lenguaje y mito son vastas metáforas de la realidad. La esencia del lenguaje es simbólica porque consiste en representar un elemento de la realidad por otro, según ocurre con las metáforas. [...] La palabra es un símbolo que emite símbolos. El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo.

Octavio Paz, “El lenguaje”, *El arco y la lira*, 1956.

¹ Publicado en Moscú en 1954 en traducción inglesa, en *Marxism and Problems of Linguistics*.

Como lo muestran con toda claridad estos epígrafes, el lenguaje y sus figuras atraen a gran variedad de pensadores: desde un lingüista como un tal Joseph Stalin —aunque rechazaba este título al final de su vida—, hasta poetas. Cada uno con su propia sensibilidad y manejo precisamente del lenguaje. Para Stalin, pragmático, hombre en la acción, la teoría se reduce al mínimo, se concentra en nociones simples, casi triviales; acepta contradecir en este caso la religión de la lucha de clases: 99% del lenguaje “es común a todas las clases de la sociedad”. No discutiremos la proporción aunque parezca muy elevada. Como veremos adelante, no sólo el lenguaje cambia con las clases (sociales), sino también de acuerdo a la edad y la experiencia. Sólo admiremos que la prudencia en la acción (“la palabra es acción” decía ya Sócrates en el *Crátilo*), cierta idealización de la “cultura de masas”, llevan al doctrinario a aceptar reglas “comunes a todo el pueblo”, por lo tanto, a proponer cierta inocuidad del lenguaje por lo menos en su funcionamiento. Pero indirectamente es afirmar la universalidad de su recepción, la inmensa facultad de persuasión que puede tener. Esto no lo dice Stalin, pero sin duda está presente en lo más profundo de su ser. Al fin, y es en sí una lección, el silencio es también uno de los artífices del lenguaje.

Usando un instrumento supuestamente idéntico, pero de forma individualista, extremista (el lenguaje está en el punto de partida y en el centro de la creación humana), el poeta, portador de antorcha, es mucho más subversivo aquí. Octavio Paz, en ese manual poético que es *El arco y la lira*, parte efectivamente del lenguaje, afirmando desde el principio: “la historia del hombre podría reducirse a la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento”. Confieso que esta frase me es dolorosa, como historiador: hay que confesar que la Historia, en sí, practica las artes de la retórica, pero poco ha reflexionado sobre ella, salvo algunos, que en realidad analizan más el contenido de ciertas palabras que los mecanismos complejos del significado global —Lucien Febvre y civilización, Roger Chartier y representación—. En esto hemos evolucionado poco desde Platón —véase de nuevo el *Crátilo*—. Por supuesto, están los análisis de discursos, cada vez más numerosos, pero se interesan más en lo explícito

o implícito del contenido, que en el instrumento propio de vinculación, los signos y su encadenamiento.

Pero el poeta va todavía más lejos, con ello se junta con otros portadores de luz —lucíferos si queremos, intentemos jugar también con el lenguaje—: los filósofos y otros metafísicos. El mito es una contraparte del lenguaje, su forma de superarse a sí mismo: el mito de la caverna es la forma más eficiente, la más material y la más alusiva, la más clara y la más reproducible, la más racional y la más mágica que encontró Platón para transmitirnos lo casi indecible, el destino del hombre.² En cierta forma, es la lección que obtiene implícitamente Emmanuel Kant en la apertura del prefacio a su primera edición de *La crítica de la razón pura* (1781): “Tiene la razón humana este singular destino: en cierto género de conocimientos, el verse abrumada por cuestiones que no puede apartar, porque su propia naturaleza se las impone, y a las cuales, además no puede responder, porque rebasan totalmente sus límites”. Añade que “el campo donde se libran estas discusiones sin fin es la metafísica”. Se le olvida mencionar que el instrumento que acompaña aquí el lenguaje es el mito, del cual son inseparables figuras como “Edipo, Prometeo, Fausto, Sísifo, Narciso”, para sólo hablar de algunos de los más conocidos. Y a los cuales se podrían añadir muchos del santoral cristiano, sobre todo en su vertiente más antigua.

Pero si volvemos a Octavio Paz, todo modo de comunicación del hombre, toda forma de expresión es metáfora, ya que no tiene otra forma de expresarse que por un sistema complejo de símbolos que se encadenan unos con otros. Y esto en dos vertientes: una lógica, argumental, otra mágica, imaginativa. Otro poeta lo escribió: “el universo material está lleno de analogías exactas con lo inmaterial, y esto es lo que da un matiz de verdad a ese dogma de retórica según el cual una metáfora o una comparación pueden fortificar un argumento o embellecer una descripción” (Edgar Allan Poe). Sí, dice Paul Valéry, “los gestos del orador son metáforas”.

² Sobre este tema remitimos a la “Introducción general” de Emilio Lledó Iñigo, de Platón, *Diálogos*, Madrid, 1981, tomo 1, 108-120.

Ya es tiempo de invertir la propuesta y preguntarnos con los socio-lingüistas y otros antropólogos lingüistas, si las metáforas, ese instrumento potente del lenguaje (y no sólo de la retórica), no son a su manera también gestos, que crean y aniquilan, discriminan o enfatizan. Es decir, que modelan de forma más o menos insidiosa a la sociedad – por lo menos de un segmento de ella, si queremos ser más marxistas que Joseph V. Stalin– de la cual son al mismo tiempo un producto.

Las religiones del mundo han entendido perfectamente la fuerza carismática de la palabra, han hecho de ella la depositaria de sus sacramentos y otros misterios, al punto que en la cristiana “el verbo se encarnó”. Cómo dudar entonces en el carácter mágico que revisten algunas de estas metáforas: son una forma de recreación, a veces hasta física, una hierofanía si seguimos a Mircea Eliade.

Precisamente, una gran manipuladora de símbolos y gestos, es decir de metáforas, a lo largo de siglos es la Iglesia católica con su máximo icono, la cruz. En el caso de Colima, analizado por Gabriela del Carmen González, sin duda representativo de muchas partes del mundo mediterráneo y latinoamericano, la presencia real o virtual (a través del lenguaje y por tanto del pensamiento) de la metáfora de la Pasión es casi obsesiva. Tal vez sea aquí necesario distinguir: ¿físicamente su presencia es la misma entre todos los estratos sociales y todos los entornos, urbanos y rurales? No. Pero retomando la propuesta de Joseph V., el lenguaje es un exponente universal, que atraviesa todos los medios, “todo el pueblo”, y en este caso el molde de la metáfora de la cruz es un gran homogeneizador (por supuesto entre otros).

Lo mismo que lo es en Colima otro gran actor, el Volcán y sus trances, que crean un clima psicológico inquieto, fatalista se dice en el artículo. Lo mismo que el exvoto es a la vez propiciatorio y acción de gracia, la metáfora de la cruz es en Colima la mejor (y casi única) protección contra los caprichos de la geología: ¿lo mismo que cuando, antaño, uno se embarcaba para una larga y peligrosa travesía? Admitiremos que las metáforas, en estos casos son exvotos del lenguaje. Y lo mismo que los otros, estos “retablitos” hablados conciernen, lo sabemos, todos los aspectos de la cotidianidad. Es una conducta, una acción –volvemos a Platón y Sócrates–, más aun cuando es un gesto como santiguarse, cruzar los dedos, materializar una cruz: por lo

tanto es algo más que simple pasividad. Cuando la divinidad forma parte de la vivencia, invade la conciencia, ¿es posible separar hechos y palabras que le son destinados? Posición también positiva cuando la metáfora permite juegos de ingenio, invenciones de lenguaje, *la cruz en los pechos y el diablo en los hechos*, y esconde actitudes críticas inclusive contra ciertas conductas supuestamente religiosas.

¿Se es consciente de este juego de traslajos? Su integración en los recovecos de la conciencia favorecen su “transparencia”: pero entonces esto es sinónimo de neutralidad, inocuidad. O significa una inmersión definitiva en un universo donde la institución religiosa es dueña. La autora, a su manera, nos remite a nuestro propio bosque donde hemos escondido nuestros símbolos, nuestras metáforas y sus respuestas.

A la metáfora de la cruz, remembranza de la Pasión, encarnación, vida y muerte, contraponemos en principio el mito de Narciso, resurgimiento de un viejo topos: espejo, pensamiento y muerte. Es tal vez por eso, que pensándose y no sólo viéndose, ese Narciso *de nuestros tiempos* no se puede amar a sí mismo, según dice Octavio Paz: una inversión del mito clásico para Lilia Leticia García. ¡Y quién no estaría horrorizado, por el año 2000, al ver los tremendos fracasos del siglo anterior! Pero esto es reacción de un Narciso historiador: los novelistas tienen percepciones más individuales y fluidas, pero igualmente desamparadas, horrorizadas por la violencia de nuestro mundo y su propia lucha: “la violencia de los hombres en el parque, en el mundo”. El parque donde muere el héroe de *La noche de las hormigas* (Aline Pettersson), el mundo cósmico en el cual estamos todos: entre los dos “una dispersión de astillas” (Socorro Venegas).

Y entonces el mito avasallador, pluridisciplinar, se metamorfosea en algo más diluido y fragmentado: la metáfora, aquí de memorias que se auscultan ellas mismas en medio de la noche, frente a la muerte, a la rutina de la escritura. Tanto el charco de sangre por donde se va la vida de uno, los ríos de los sueños, las páginas donde se imprimen las memorias de los otros son espejos en la oscuridad de la noche, elementos centrales aquí de la metáfora.

Hay entre las tres novelas analizadas por Lilia García, más allá de la metáfora, un fuerte cemento común: está en la introspección intimista (perdón por la redundancia), en una fluida inmovilidad (y

por el oxímoron), en el pesimismo lánguido. ¿Es, más de 50 años después, un regreso al *nouveau roman* y su *délectation morose* al descubrir el hueco que dejan las cosas que se van? Un Narciso nostálgico enfrentado al correr del tiempo que huye como agua entre los dedos. Algunos parecen preocupados por este ejercicio de autorreflexión “que muerde su propia cola”. ¿Hay que lamentar que esto sea la enfermedad de nuestro tiempo? La novela entonces es simple metáfora, espejo clarividente de este mundo en el cual vivimos.

Del discurso-ficción de la novela, pasamos con Alan Emmanuel Pérez Barajas, al terreno del discurso de vida, donde las metáforas encerradas en el centro de la entrevista narrativa, constituyen la polimerización (véase anexo I) de microsignificados: *avanzada* edad, *invierno* u *ocaso* de la vida. Notemos aquí, de paso, que la lengua barroca fue una escuela grande de formación en la metáfora: como una adivinanza propongo el título del libro que se publicó en 1666 en México, *Llanto del Occidente en el ocaso del más claro Sol de las Españas* (de Isidoro Sariñana), perfecta expresión de lo que fue el gran teatro del mundo. Valdría la pena, a veces, hacer más aún “paleolingüística cultural”. ¿En qué medida los místicos del Siglo de Oro no practicaron ya la “explosión de la metáfora” que analizaba en 1960 Hans Blumenberg (*Sprengmetaphorik*)? Así se llega a la percepción de un significado extendido, en el caso del artículo de éxito a fracaso.

El corpus lo constituyen 24 mayores de medios populares de Colima y sus alrededores: urbanos y rurales con experiencia en términos de recorrido personal. De nuevo topamos con la fuerza significativa de la metáfora, en su forma más rudimentaria, pero conceptual. El caso más general es aquí espacial: “arriba” de la sociedad, “allá arriba” en el Cielo. Esto permite detectar los principales significados globales dentro de los campos de la más variada cotidianidad: experiencias amorosas, afectos, cambios económicos. Esto, unido a la fuerte corporeización y espacialidad que pasa por las metáforas nos remite a los esquemas de imagen propuestos por Mark Johnson (*contenedor, coacción, vínculo, centro-periferia*): sobre esto hay que hacer referencia al artículo de Jorge Osorio que sigue.

Por supuesto, el “naufragio de la vejez” ocupa un primer lugar en esas entrevistas que hizo Pérez Barajas y en el uso de la metáfora: “por

el paso de los años el cuerpo está frío y desgastado”. La metáfora aquí es doble, implica de nuevo espacio y cuerpo: el camino de la vida, el deterioro del organismo; en este último punto estamos entre discurso literal (efectivamente hay una alteración corporal) y metafórico: el significado extendido es precisamente esta zozobra de la edad. Hay que notar que la corporalidad, sobre todo en los discursos de éxito o fracaso es un elemento repetitivo importante. Sin olvidar, de nuevo, la Providencia (“que Dios me dé licencia de seguir adelante”).

Todo esto nos remite a mecanismos mentales, herencias profundas, ¿propias de historias colectivas e identidades?, que se resuelven en esquemas de imágenes. Aunque Osorio se centre en lo que llama “chilenismos”, está consciente que esas formulaciones lingüísticas conllevan a experiencias más amplias, hispanas. De hecho, de las 7 expresiones chilenas propuestas y relacionadas con un español universal—relativo, ya que se trata del de México y España— por lo menos cuatro son empleadas con el mismo sentido (*movido, corto, metido, lanzado*), una sólo necesita una explicitación (*patudo*). Aparte de indicar una buena correlación dentro de esta lengua, entre sus diversas formas, las metáforas escogidas se refieren a la combinación de la espacialidad y corporalidad, ya que tratan de la invasión, absoluta o relativa, de una personalidad dentro del campo de otra(s). Y ya que la metáfora es imagen, todo esto se puede perfectamente medir a través de varios croquis.

De la misma manera, ya que la economía es (en parte) estadística, es decir cifras, ésta pasa por cuadros—y si uno quiere prolongar, por gráficas. Nadie pondrá en duda la importancia y originalidad del documento sobre la fábrica textil La Escoba, que debemos al tesón de Gladys Lizama. Sí, importancia en páginas: oigo voces, “cerca de 80 páginas repletas de números, ¡ilegible!”. Salvo para quien considere que los datos duros, las cifras también pueden ser a su manera microsignificados que encierran macrosignificados: es así que las 2 cárceles (¿de hombres y mujeres?), la capilla de terrado en actividad, las 90 casas de terrado (para los trabajadores) nos remiten a los tiempos, no muy alejados, de la hacienda, dueña de los cuerpos y las conciencias, sobre la cual se instaló la manufactura. Sin embargo, en ese tiempo de transición—ya está aquí la Revolución Industrial— con

una fuerza motriz todavía limitada: apenas 321 caballos/vapor instalados. Pero con todo un material manufacturado (herramientas, refacciones) y talleres especializados ya desarrollados: 15 salones y departamentos en total; y bajo el sello anglosajón se localizan máquinas Corliss, calderas Babcock & Wilcox, cardas Howard & Bullongh.³

La importancia económica de los edificios y sobre todo de la maquinaria, cerca de 50% de la estimación total en 1901, corresponde a esa fase primaria de la Revolución Industrial, con características de industria pesada, sea textil o metalúrgica. Esto corresponde a una fuerte inmovilización del capital, y finalmente el sistema se quebró por falta de liquidez. Esto puede significar que esta primera Revolución Industrial estuvo, como las que siguen, entre manos de los financieros. Aquí la deuda es abrumadora, muy superior al capital industrial, e interviniendo muy poco tiempo después de la compra de la fábrica. Sin duda, no todo queda claro en el destino de Francisco Martínez Negrete y sus negocios.

Con su extraordinaria precisión, este inventario da casi el vértigo, yuxtaponiendo centenares de poleas—instrumento de transmisión casi arcaico—, decenas de telares de diferentes marcas (todas anglosajonas), simples desarmadores, martillos, uno que otro kilogramo de chapopote o cera. Como cualquier empresa de la época, sea rural o urbana, dispone de sus pajares, paja y bueyes. Tiene sus inservibles: notemos las 26 baterías de cristal para teléfono. Aparentemente nada se echa. Tema aparte: el armero con 9 armas de fuego. Dudoso que sean para la caza.

En este inventario se encuentra todo lo que se busca, y permite una infinidad de comparaciones, abre grandes perspectivas. ¿Vida religiosa? Nos podemos referir al cuadro 34, sobre la capilla y su contenido. Es recalable, en 1901, para una empresa industrial con unos 300 trabajadores y sus familias: tenemos las dimensiones de una verdadera iglesia parroquial, con sus 18 casullas de todos colores, sus 3 capas pluviales, y sobre todo, sus 22 iconos. Éstos dan a conocer una

³ Por supuesto esto es entonces un caso general, véase la descripción de la maquinaria de las fábricas de San Antonio Abad y San Ildefonso a fines del siglo XIX, en José Gustavo Becerril Montero, “Las fábricas de San Antonio Abad y San Ildefonso, 1842-1915”, Tesis de Maestría, UAM, 2006, 135 y siguientes.

práctica devocional simplificada, centrada sobre Cristo, la Virgen (Guadalupe, Lourdes): ningún santo, salvo José. Es el mensaje tridentino depurado a lo extremo por la reforma católica del siglo XIX.

Tratándose de la vida cotidiana, hay que acercarse a los muy completos inventarios de la tienda y del botiquín (cuadros 37 y 38). No todo queda muy claro: ¿por qué un hectolitro de raíz de valeriana? ¿Tan ansiosos estaban los trabajadores, o faltos de sueño! Se entienden mejor los kilos de tabaco, las cajetillas de cigarros. Nos marean (para no decir otra cosa) las 142 botellas (en total) de coñac: probablemente no eran para los simples obreros. Lo mismo, la calidad del vestuario y zapatos en venta se refiere a una clientela de cierto nivel: o bien no es verdaderamente una tienda de raya, o no se centra sobre los “condenados de la Tierra”. Otros detalles significativos de la clientela: las innumerables latas de mostaza inglesa o de Rochester,⁴ la ausencia de productos básicos de la alimentación mexicana (maíz, frijol). Notemos que al lado de una gruesa de plumas Universal, no ha llegado aún a la fábrica ninguna máquina de escribir (pero sí de coser). Para terminar, no sabemos si la electricidad llegó ya a la fábrica La Escoba: ninguna mención aparece, pero sí de algunas lámparas de petróleo, tipo Rochester.⁵

Por lo menos entre la metáfora y la Revolución Industrial hay un semblante de transición, ¿pero entre ésta y la antropología? Tal vez que las dos se inscriben en un aire de modernidad. El texto de Robert Kemper nos obliga a plantearnos una pregunta brutal, pero necesaria: ¿somos todos intelectuales orgánicos (“intermediarios institucionales”, dice), “al servicio del Estado”? Toma como punto de partida de la discusión los Proyectos Tarascos, ligando México y Estados Unidos en los años 1940. La solicitud de las autoridades hacia la actividad antropológica fue muy marcada desde antes, en tiempos de Cárdenas. Y por otro lado, el estrechamiento de las relaciones entre los dos países durante la guerra favoreció un acercamiento entre sus científicos sociales, a los cuales se integraron algunos europeos huyendo de Europa martirizada como Paul Rivet,

⁴ En cierta forma es una referencia étnica, no forzosamente de buen sabor.

⁵ En esa fecha, el término “bombilla” es todavía ambiguo (faro), véase cuadro 46.

Jacques Soustelle. Por supuesto, la naciente ENAH fue el vivero de todo esto, su contraparte norteamericana es más difusa, entre instituciones privadas (Carnegie, Rockefeller) y el Departamento de Estado, instrumento de la *Good Neighbor Policy* (Oficina de Asuntos Interamericanos, Instituto de Antropología Social).

¿Por qué la región tarasca fue objeto de una atención peculiar? Aquí la figura del prócer y sus preocupaciones agraristas fueron determinantes (Cárdenas): la figura del héroe, su carácter mítico y metafórico tampoco se puede olvidar en la construcción histórica. Carapan, y sobre todo Paracho (1939), después Cherán, vieron materializarse las primeras iniciativas. Dos elementos ambiguos se tienen que tomar en cuenta: la gran mayoría de los investigadores implicados eran norteamericanos, y cuando eran mexicanos, como Moisés Sáenz, Pablo Velásquez, tenían lazos profundos con la cultura anglosajona. La aplicación del bilingüismo fue sistemática: permitió la supervivencia cultural del tarasco y otras lenguas (con un Consejo de Lenguas indígenas, 1939), pero también difundió el español, instrumento poderoso de la cultura mestiza. La introducción de numerosos y renombrados norteamericanos como docentes propició la influencia académica de su ciencia antropológica —aunque publicaban con cierta irregularidad y en inglés—: la labor de la Smithsonian Institution, asociada al INAH, fue determinante en “promover el pensamiento norteamericano en las ciencias sociales en las universidades de México”. La presencia de españoles republicanos al lado de los anglosajones (Pedro Carrasco, Ángel Palerm) aun multiplicaba los contactos, influencias y ambigüedades. Sin embargo, ciertas circunstancias limitaron la expansión intelectual: la presencia de estos científicos era intermitente; no se jugó el juego de la reciprocidad, ya que publicaron poco en español. Nadie se sorprenderá que la principal oposición a esta influencia no proceda del Estado, ni de las elites intelectuales, sino de la Iglesia católica frente a esos heréticos. Se cita el caso del cura de Ihuatzio que logró echar de su territorio a George Foster y sus secueces universitarios —esto los llevó a Tzintzuntzan—: la historia no recuerda el nombre de ese sacerdote determinado y chapado a la antigua.

Que los amantes de los bellos documentos se alegren: en este número de *Relaciones* no sólo tienen el inventario de La Escoba,

sino también la traducción de un documento tarasco de 1563, procedente de Tzirostro, traducido y comentado por Cristina Monzón y Hans Roskamp. El pueblo, anteriormente sujeto de Uruapan, es entonces cabecera de curato con 18 barrios y dispone de su propio cabildo que preside un gobernador electo anualmente: es una institución hispana sobrepuesta sobre las prehispánicas. A estas últimas pertenecen los *uhcambecha* (caciques en la terminología de los oficiales españoles), mandones encargados de la intermediación con los españoles (en primer lugar, el encomendero y la Corona, tratándose de la recolección de tributos, del servicio personal).

A través del documento y del comentario que lo acompaña, tenemos una visión nítida de ciertos aspectos de la vida pueblerina tarasca hace 450 años. Tomines que entran en vasijas, especie de arcas comunitarias —estamos lejos de los cofres hispanos con sus 3 llaves—, bajo custodia del mandón y que éste hace desaparecer como por arte de magia...; mujeres que se reúnen en el hospital del lugar para coser faldas que son parte de la carga tributaria —en otras regiones serían mantas—; estratificación social, más o menos elaborada: hay simples purépechas (*macehuales*), y hay propietarios, algunos con el título de señor (¿principales, caciques?), que dan trabajo temporal en “su hacienda ajena”, con salarios que también el *uhcambechi* intercepta al paso. Sin embargo, esta actividad era importante para la gente del común: “a todos los purépecha les es dulce labrar hacienda ajena”. Dentro de esta escala social no olvidaremos a los ancianos, que por su autoridad adquirida de la experiencia y de los cargos merecen encabezar la denuncia: “soy un anciano pero no llevo la cuenta de todos los años que tengo”. En total, un universo hecho no sólo de extorsión, sino también de opresión: “a aquellos que se quejaban” el mandón les impone multas. En realidad, el pleito sólo señala el perjuicio económico, no entra en el tema de los castigos y otras vejaciones que sin duda fueron, como en otras regiones, el pan cotidiano.

El documento forma parte de un conjunto más amplio, esta vez en español. Merece meditar la descripción que se hace de estos legajos: estamos apenas concluyendo la fase de conquista, y sin embargo la administración española (el virrey) tiene la suficiente cobertura para poder mandar un alcalde mayor (1560) a decenas de kilóme-

tros de su sede, después un juez de residencia (1564) para poner orden en la gestión del tributo, realizando un padrón preciso de la población con los diferentes estatus tributarios, y entablar un juicio de residencia contra el gobernador indio de turno. Sin duda, una real eficiencia, y todo esto para un pueblo encomendado de mediana importancia, como había miles entonces en el virreinato. No se debe de subestimar la capacidad de esa administración de los cuerpos, lo mismo que la de las almas, ausente aquí, pero también muy real. Sin embargo, hay una falla: y es que si en las ciudades, el oficial de la Corona debe de apoyarse sobre la elite española que tiene su grado de autonomía, en los pueblos todo queda bajo la tutela de la nobleza (vieja o advenediza) que conserva sus hábitos de antaño, sus manejos que conforman lo que hoy llamaríamos un sistema de corrupción generalizado: desde la corrupción moral (borracheras, amancebamientos), hasta el desvío de fondos y recursos públicos y privados, sin hablar de simples robos y violencia. Se filtra la voz de otros “condenados de la Tierra”.

Hacer oír la voz de los olvidados o “silenciados” de la historia, como escribe Esther Iglesias es ya un viejo proyecto, que remonta, por lo menos, a los años treinta del siglo pasado, inclusive a través de la recuperación de la oralidad. Esto plantea diversas reflexiones, alrededor de la pluridisciplinaridad y de la autonomía de la ciencia histórica —fue uno de los puntos más debatidos en ese número de los *Annales* de 1989 que cita la autora (*Histoire et sciences sociales. Un tournant critique*)—, y por supuesto de la memoria, ya que todo relato se inscribe en un proceso temporal: con razón escribe “acumular memorias no reemplaza la historia”. Nunca es más cierto que para la oralidad. De memorias individuales hay que entretejer un tejido colectivo y explicativo, y por lo tanto forjar conocimiento.⁶

Todo esto se pone en práctica en el ambiente yucateco, tratando de rescatar, en los años 1970, las últimas huellas memoriales de lo

⁶ El haber pasado un tiempo analizando metáforas acaba por despintarse en mi forma de expresión. Otra prueba de su inmensa capacidad de sugestión. Por lo demás, tampoco la autora escapa a esa red retórica: por ejemplo escribe, “los testimonios orales deben tomarse para la historia como una herramienta”. Eso de “herramienta” ya lo maneja Platón en el *Crátilo*, ¿y desde entonces quién no lo hace?

que fue el universo henequenero, en sus manifestaciones ágrafas (condición de los peones, formas de trabajo, salarios, castigos impuestos). Por supuesto, esas fuentes orales, transformadas por la memoria, se deben de confrontar entre sí, compaginar con las otras, sin que se intente amortiguar su originalidad, y más todavía su autenticidad: por esas palabras circula una experiencia insustituible.

Nos quedaremos, esta vez, con esta imagen de la circulación de palabras: como fluye la sangre en las venas, como corre el río caudaloso de la memoria, como... ¡Son tantos *tópoi*, tantos *clichés*, tantos lugares comunes que nos acompañan, en todas las lenguas, desde la noche de los tiempos! Somos lenguaje, somos símbolo, es decir somos metáfora. Ya lo escribió, con letras de fuego, el poeta.