

1990

OCTUBRE

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

477

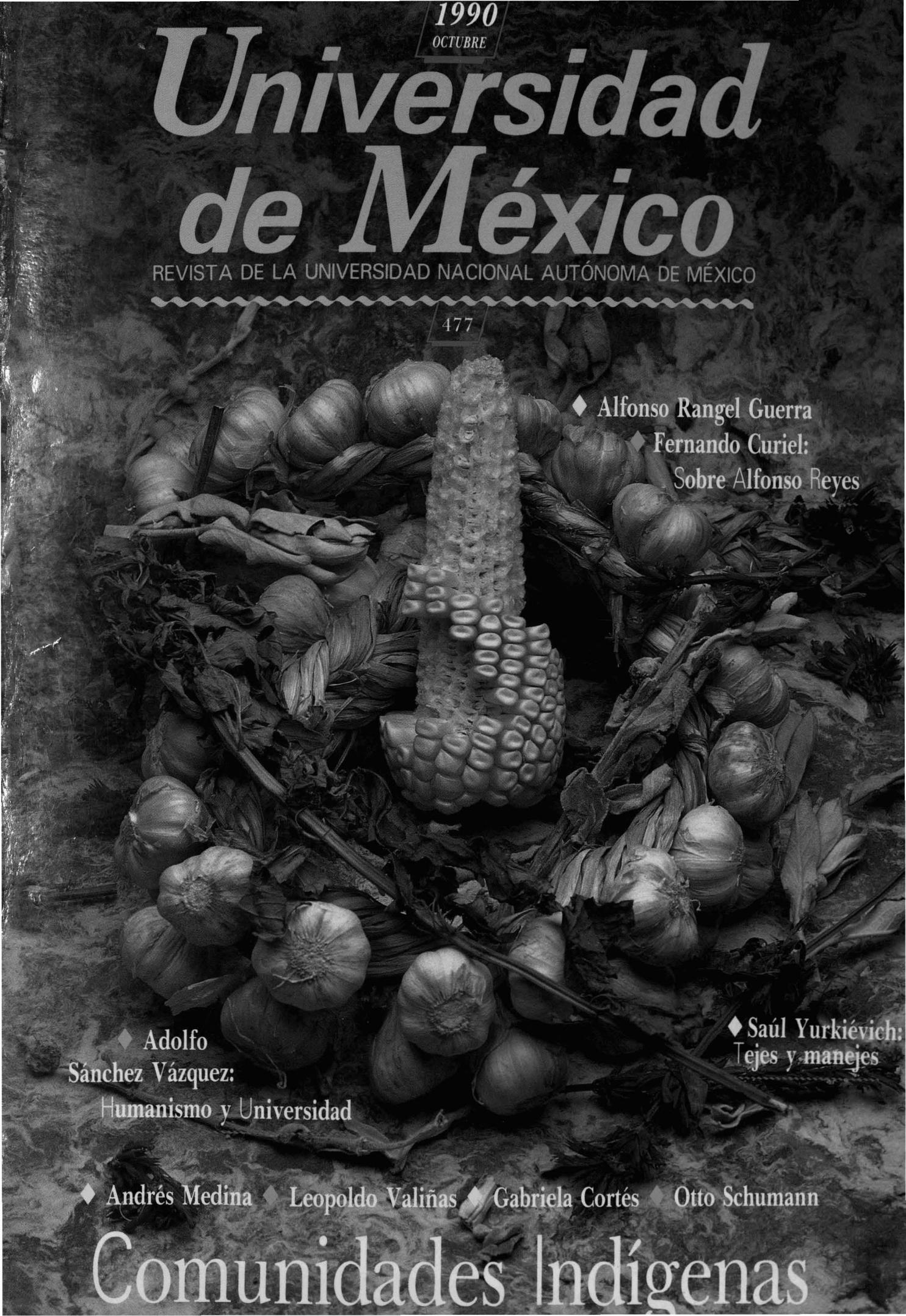
◆ Alfonso Rangel Guerra
◆ Fernando Curiel:
Sobre Alfonso Reyes

◆ Adolfo
Sánchez Vázquez:
Humanismo y Universidad

◆ Saúl Yurkiévich:
Tejes y manejes

◆ Andrés Medina ◆ Leopoldo Valiñas ◆ Gabriela Cortés ◆ Otto Schumann

Comunidades Indígenas



Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ha publicado:

Marzo-abril, 1989 ♦ 458-459

Europa Central,
donde el tiempo se detuvo

Mayo, 1989 ♦ 460

Para el álbum de
Alfonso Reyes (1889-1989)

Junio, 1989 ♦ 461

Julio Torri de la A a la Z:
La visión de los herederos

Julio, 1989 ♦ 462

La destrucción del arte
mexicano

Agosto, 1989 ♦ 463

Caos y oscuridad
en la materia

Septiembre, 1989 ♦ 464

Celebración de la vida

Octubre, 1989 ♦ 465

Noticias de Indias

Noviembre, 1989 ♦ 466

Vieja Revolución
¿nueva historiografía?

Diciembre, 1989 ♦ 467

Trastierros



Universidad de México

Director: Fernando Curiel Editor en Humanidades: León Olivé Editor en Ciencias: Miguel José Yacamán

Consejo Editorial: José Luis Ceceña, Beatriz de la Fuente, Margo Glantz, Ruy Pérez Tamayo, Sergio Pitol, Arcadio Poveda, Vicente Quirarte, Luis Villoro,

Secretario de Redacción: Armando Pereira Producción: Héctor Orestes Aguilar Corrección: Adriana Pacheco Promoción: Martha Huízar
Administración: Humberto Rodríguez Relaciones Públicas: Silvia Ruiz-Vázquez Asistente Editorial: Natalia Henríquez Lombardo

Diseño: Bernardo Recamier / Fotografía de portada: Jorge Pablo de Aguinaco

Coordinación de Humanidades

Oficinas: Edificio anexo de la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Primer piso. Ciudad Universitaria. Apartado Postal 70288, C. P. 04510 México, D. F.
Tel. 550-5559 y 548-4352. Correspondencia de Segunda Clase. Registro DGC. Núm. 061 1286. Características 22 866 11212

Fotocomposición y formación: Magnetipo, S. A. Impresión: Imprenta Madero, S. A. de C. V. Avena 102 Col. Granjas Esmeralda C. P. 09810

Precio del ejemplar: \$ 4 000.00. Suscripción anual: \$40,000.00 (U. S. \$ 80.00 en el extranjero). Periodicidad mensual. Tiraje de cinco mil ejemplares
Esta publicación no se hace responsable por textos no solicitados. Cada autor es responsable del contenido de su propio texto.

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Volumen XLV, número 477, octubre 1990

Índice

- | | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | 2 | <u>Presentación</u> |
| Efraín Bartolomé | 3 | <u>Casa paterna I</u> |
| Adolfo Sánchez Vázquez | 4 | <u>Humanismo y universidad</u> |
| Andrés Medina | 10 | <u>La etnografía de México:
un cambiante y milenario mosaico
de lenguas y culturas</u> |
|  Leopoldo Valiñas | 19 | <u>Los indios del norte de México</u> |
| Gabriela Cortés | 24 | <u>Los nahuas</u> |
| Otto Schumann Gálvez | 29 | <u>Aspectos de la traducción y de la
interpretación en algunas lenguas mayances</u> |
| Saúl Yurkiévich | 32 | <u>Tejes y manejes</u> |
| Elia Espinosa | 33 | <u>Evocaciones orgánicas de la geometría</u> |
| Alfonso Rangel Guerra | 37 | <u>Alfonso Reyes y el magisterio intelectual
de Pedro Henríquez Ureña</u> |
| Fernando Curiel | 44 | <u>Para documentar una amistad
(correspondencia Guzmán / Reyes)</u> |
| Ignacio Díaz de la Serna | 49 | <u>La Mona de Dios</u> |
| Carlos Pereda | 53 | <u>Sobre el deconstruccionismo</u> |
| Giuseppe Amara | 56 | <u>Las Ménades de Lavín Cerda</u> |

Miscelánea

- | | | |
|--------------------------------|----|----------------------------------------------------------|
| Ma. del Refugio Cabrera Vargas | 60 | <u>Los nahuas, la historia y la geografía</u> |
| María Andueza | 62 | <u>Jaime Gil de Biedma, inventor de su
identidad</u> |
| Edith Negrín | 64 | <u>Los dictadores en la novela hispanoamericana</u> |
| María Carlos | 66 | <u>Inventar el amor</u> |



Presentación

Explotadas y marginadas desde la Conquista hasta nuestros días, las comunidades indígenas han sabido sobrevivir a la Historia. Su manera de resistir a la omnímoda asimilación de Occidente ha sido esa: asumiendo la exclusión de que se las hacía objeto y fortaleciendo allí, en el ámbito cerrado en el que se las recluía, lo que les era propio: sus valores, sus tradiciones, sus creencias. Más cercanas al mito que a la historia, nos contemplan desde esa edad de siglos que termina volviendo insustancial y vano nuestro juego con el tiempo. Si nos acercamos a ellas es con esa mezcla de curiosidad y nostalgia que caracteriza al “civilizado” (nunca nos preguntamos por qué ellas no han querido acercarse a nosotros): nos intriga saber lo que son, lo que por nuestro empecinamiento en la ciencia y el progreso no llegamos a ser. Tal vez algo, que ellas conservan, abortó en nosotros. De cualquier forma, y tal vez guiados por esa secreta carencia, incursionamos allí, preguntamos por una forma de vida, por un régimen de intercambios, por una lengua, por un conjunto de valores y creencias, con la secreta esperanza quizá de encontrar en ellas una respuesta. No sabemos si hoy esa respuesta tenga alguna vigencia, no sabemos siquiera si aún existe esa respuesta. Pero su sola presencia, en el mismo espacio que habitamos, nos conmina a preguntarnos, a preguntarles.

Los ensayos que conforman la sección monográfica de este número intentan abrir un espacio para que esa otra voz, que convive con la nuestra, de alguna forma se exprese. Escucharla, es tejer en el tiempo un espacio virtual de convivencia.◇

Efraín Bartolomé

Casa paterna I

Amanece.

En la oscuridad, corriendo entre el tapanco y el tejado,
me despierta un murmullo: es la voz de mis padres que conversan
en un cuarto vecino.

(¿Desde hace cuánto tengo memoria de este
vago sonido familiar?)

Hablan. Nunca entiendo sino palabras sueltas.
Pero sé que es la hora de la comunión y la armonía.

Sé que platican sobre los

incidentes cotidianos de la casa o del rancho; que reflexionan,
serios, sobre sus hijos que ahora tienen hijos; sobre la vida del
pueblo, más grande cada vez y menos íntimo, menos personal.

Cuando

la mañana entre mi padre gritará. Llegará hasta el insulto repitiendo
instrucciones interminables sobre pequeños detalles interminables: al
vaquero que trajo la leche del rancho, a los trabajadores que despulpan
café, a Tío Rodrigo que anoche tomó trago, al nieto en vacaciones que
se levanta tarde.

Mi madre, entonces, establecerá un oscuro contrapunto
con quien esté a su lado. O con nadie: da igual. Lo que importa es
mantener la casa bien despierta, llena de voces que resalten sobre el
coro confuso de gallinas y gatos, perros y guajolotes; y pájaros que
mezclan su trino con el agua que suena en el estanque interminablemente.

Mientras

llega esa hora erizada de gritos, los dos conversan en la oscuridad.
Con sus voces construyen una melodía extraña, una atmósfera tibia que
nos envuelve a todos en la ceniza de los sueños nocturnos, y en el
primer fuego dulce de la mañana. ◇

Humanismo y Universidad

Los humanismos históricos

Antes de abordar el tema, necesitamos desbrozar el camino. Y este desbroce consistirá en redefinir el humanismo y afirmar o reafirmar su derecho a existir en una época en que, al parecer, nada escapa al imperio de la crisis. Se habla de crisis de civilización, de crisis de valores e ideales, de crisis del capitalismo y del socialismo, etcétera. Y se dice también que el humanismo está en crisis. Todo esto justifica sobradamente que empecemos nuestras reflexiones precisando lo que entendemos por humanismo. Pero, al hacerlo, advertimos en seguida que no existe el HUMANISMO, así con mayúsculas, en abstracto, sino los humanismos que han surgido y predominado en situaciones históricas concretas y que el humanismo actual no puede ser un calco de los anteriores. Lo que no excluye que este humanismo de hoy pueda compartir con ellos, o más exactamente con algunos de ellos, ciertos rasgos que pueden integrarse en un humanismo nuevo que responda a las exigencias y condiciones de nuestra sociedad.

Tracemos pues, aunque sea esquemáticamente, el itinerario de los humanismos históricos. Tenemos, como un primer hito en el camino, el humanismo clásico de la Grecia antigua que exalta la vida teórica, contemplativa, como la verdadera propiamente humana, y que desprecia el trabajo físico como actividad sin una dimensión humana y propia de esclavos. Lo humano carece aquí de un alcance universal; sólo se da en los hombres "libres", propietarios de esclavos o ciudadanos de la "polis", de la que quedan excluidos —en la Atenas clásica— dos tercios de la población. Cierto es, y en ello radica su grandeza, que la superioridad del hombre ya no se funda racial, biológicamente, sino espiritual, racionalmente y que ella se alcanza en la comunidad política a la que se subordinan los individuos.

El humanismo cristiano que le sucede se despliega tras el hundimiento del mundo antiguo y tiene su centro en Dios. Lo humano sólo se reivindica en la relación que el hombre como criatura guarda con su Creador. A diferencia del humanismo clásico, la cualidad humana no sólo se halla por encima de las diferencias de raza, sino también por encima de las diferencias territoriales y sociales. Tiene por ello una dimensión más universal ya que reconoce la dignidad humana en todos los hombres. Pero lo propiamente humano, que en este mundo terreno sólo conoce la finitud, la imperfección y la desdicha,

sólo se alcanza más allá de este "valle de lágrimas" en una vida sobrenatural.

El humanismo moderno que surge y se desarrolla con la sociedad burguesa pone al hombre como centro y fin. Lo humano se presenta con una dimensión universal aquí en la tierra, en virtud de la naturaleza o esencia humana común a todos los individuos, por encima de sus diferencias sociales o culturales. Y lo humano se da propiamente cuando el hombre es tratado —como postula Kant— como un fin y no como un medio. Pero esta dimensión universal, abstractamente igualitaria, no toma en cuenta las desigualdades reales de la sociedad dividida en clases ni la enajenación del hombre como obrero al convertirse en simple medio o instrumento de producción.

Las sociedades que, en nuestra época, después de la Revolución Rusa de 1917, escapan de este mundo burgués, han abolido la explotación del hombre por el hombre y han pretendido construir una nueva sociedad en la que fructificará, conforme al proyecto liberador de Marx, un humanismo socialista. La transformación de la realidad social en un sentido propiamente socialista habría de significar la supresión de todas las formas de explotación y opresión del hombre, la eliminación de las trabas económicas, políticas e ideológicas que impiden la realización de las posibilidades humanas (no las de una élite sino de toda la comunidad social) y habría de significar, finalmente, el tratamiento real, efectivo —y no sólo de un modo ideal, abstracto o formal— del hombre, de acuerdo con el postulado kantiano. Sin embargo, el humanismo socialista entendido como realización efectiva de los principios liberadores proclamados por Marx, por causas complejas que no podemos examinar ahora, no se ha alcanzado realmente en las sociedades del llamado "socialismo real".

Humanismo y sociedad

Los humanismos históricos que acabamos de mencionar no sólo se dan en el plano de las ideas o los ideales de una sociedad dada, sino que se hallan vinculados con las relaciones sociales que dominan en esa sociedad. Ya sea por su presencia efectiva en ellas como sucede al encarnarse el ideal humanista clásico en el hombre libre griego y en su forma más alta en el sabio; ya sea por su contradicción entre el proyecto humanista que se proclama (en los humanistas cristiano, ilustrado bur-

gués y socialista) y la realidad humana, concreta, en que se dan, la raíz de esos humanismos hay que buscarla en la realidad misma.

Justamente el carácter esclavista, de clase de la sociedad griega, explica que su humanismo se reduzca a los hombres "libres", o propietarios de esclavos. La desigualdad real en la sociedad feudal explica que la igualdad de los hombres, que proclama el humanismo cristiano, sólo se reconozca en un plano espiritual o sobrenatural. La transformación efectiva de los hombres —como obreros— en cosas determina asimismo que su tratamiento como fines en sí —de acuerdo con el postulado kantiano— sólo tenga un carácter formal, abstracto. Finalmente, el humanismo socialista no puede darse efectivamente más que en una verdadera sociedad socialista y no en la que, en contradicción con ese humanismo, se proclama hoy socialismo "realmente existente".

En todos estos humanismos históricos, nos encontramos con humanismos limitados por los intereses de la clase dominante o por las condiciones históricas en que se enmarcan. Limitados a los hombres "libres" en el humanismo clásico; limitados al plano espiritual en el mundo terreno o reservados a un mundo ultraterreno, sobrenatural; reducidos al plano formal, abstracto del hombre como ciudadano y, por último, limitados a la irrealidad del humanismo socialista en los países europeos del Este, ya que en ellos el "socialismo real" es irreal como socialismo.

El hombre como valor supremo

Es la realidad social en la que surgen los diferentes humanismos, la que les impone su limitación a sectores sociales dominantes o privilegiados, la que le imprime un carácter formal a su universalidad o la que los pone en contradicción con la propia realidad. Pero, cualquiera que sea la forma en que se manifieste históricamente el humanismo, éste se presenta como una actitud filosófica que pone al hombre como centro del mundo o valor supremo. El hombre es la medida de todas las cosas, dice Protágoras en la Antigüedad; el hombre es un fin en sí mismo, sentencia Kant en los tiempos modernos; "la raíz del hombre —afirma el joven Marx— es el hombre mismo".

En el humanismo clásico, el valor del hombre se asienta en la razón; en el humanismo moderno, burgués, se reafirma su racionalidad y ésta, desplegada en la ciencia y la técnica, convierte al hombre, al desarrollar inmensamente las fuerzas productivas, en amo y señor de la naturaleza. En el humanismo socialista de inspiración marxiana, el hombre se desarrolla histórica y socialmente como ser humano, y al transformar a la naturaleza se transforma a sí mismo. Pero, trátase del humanismo clásico o moderno, del teórico o práctico, con unas u otras limitaciones históricas, de clase, el humanismo entraña siempre cierta reivindicación de lo humano, o la exaltación del hombre como un valor, o valor supremo. Esta reivindicación o exaltación lleva aparejada una protesta —en diversos planos, de distinto alcance de acuerdo con la forma de humanismo— contra lo que hay de inhumano o antihumano en las relaciones entre los hombres (de dominio y servidumbre, de explotación y opresión).



Hegel

El humanismo en cuestión

Sin embargo, no siempre el humanismo se ha entendido así. Desde los tiempos modernos, y particularmente en nuestra época, el humanismo ha sido impugnado desde diversos ángulos, ya sea porque se le considere utópico, o bien un ideal irrealizable. En este doble sentido, cabe hablar de un antihumanismo teórico en el plano del pensamiento, y de un antihumanismo práctico, en la vida real: individual y social.

Ya en el siglo XVIII, en plena Ilustración, es decir, cuando campea la confianza en el poder de la Razón como instrumento de emancipación, de humanización, Rousseau sostiene que la cultura y la técnica pueden volverse contra el hombre, degradándolo o corrompiéndolo. La crítica rousseauiana apunta a una reforma del hombre, o rescate de su esencia originaria como "hombre de la naturaleza". Rousseau pretende así vacunar a sus contemporáneos contra el optimismo ilustrado, racionalista, de un humanismo fuerte que sólo ve en el mundo pervertido un extravío de la razón. Al integrar este mundo pervertido en su concepción del hombre, lo que Rousseau ofrece no es tanto un antihumanismo sino más bien un humanismo débil, limitado o cauteloso.

Ahora bien, la absolutización del comportamiento negativo del hombre —egoísta, agresivo— hace imposible el humanismo no sólo en su sentido fuerte, ilustrado, moderno, sino también en el sentido débil de Rousseau. Es lo que vemos ya antes del ginebrino, en la filosofía política de un Hobbes, en el siglo

xvii, ya en la modernidad burguesa. El hombre –afirma– es, por su naturaleza, “un lobo para el hombre” y en su “estado natural” sólo puede estar en una constante “guerra de todos contra todos”. Sólo la sociedad fundada en un “contrato social”, impide este aniquilamiento mutuo. Este antihumanismo *avant la lettre*, lo hallamos también dos siglos más tarde en la economía política inglesa, en la que subyace una concepción del hombre como individuo egoísta que convierte a la sociedad –como dice Adam Smith– en un campo de batalla. Aunque David Ricardo y Adam Smith proponen ese egoísmo como un rasgo de la “naturaleza humana” y, por tanto, universal y ahistórico, sus ojos de economistas están puestos en la sociedad moderna burguesa de su tiempo, cuya inhumanidad consideran cínicamente como algo dado, natural, y por consiguiente, inevitable e insuperable. Como pone de relieve el joven Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, la economía política escinde al obrero y al hombre como máquina de producir, al margen de toda consideración humana. La negación del obrero como hombre, su deshumanización es el precio natural que ha de pagar el progreso por el desarrollo de la producción en la sociedad moderna, capitalista.

Este antihumanismo implícito, larvado, de la economía política inglesa pasa, en las primeras décadas del siglo xix, a la concepción hegeliana de la sociedad civil, esfera que él concibe también –siguiendo a Adam Smith–, como un campo de batalla en el que los individuos y los grupos sociales (o “corporaciones”), entran en conflicto ya que sólo se guían por sus intereses particulares, egoístas. Lo propiamente humano sólo se da, para Hegel, en los hombres como miembros de la comunidad política o Estado. Es ahí donde, al guiarse por altos intereses del Espíritu, de la Razón, se concilian o resuelven los conflictos irreconciliables en la sociedad civil. En rigor, como pone de manifiesto el joven Marx en su *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel*, las contradicciones que el filósofo alemán registra en la sociedad civil, se dan efectivamente en la sociedad burguesa, pero la mistificación hegeliana consiste en presentar en forma idealista, ahistórica, tanto la contradicción entre Estado y sociedad civil como su solución. Esta crítica podría extenderse a Hobbes y los economistas ingleses en cuanto presentan –también en forma ahistórica, universal, lo que es propio como antihumanismo práctico de una sociedad histórica concreta, burguesa.

Ya en nuestra época, particularmente en el periodo que se abre con la derrota del nazismo en la Segunda Guerra Mundial, y como reacción ante los monstruosos crímenes nazis contra la humanidad, surge la necesidad de poner en el centro de la atención los valores y derechos humanos brutalmente hollados. El auge del existencialismo en los años 40 y 50, se explica por esta reacción humanista. El título de un texto de Sartre de la época: *El existencialismo es un humanismo*, indica claramente el giro antropológico y humanista de esta filosofía. Por otro lado, los *Manuscritos de 1844* del joven Marx, apenas divulgados hasta entonces, permiten redescubrir y revalorar el lado humanista de su pensamiento. Este humanismo marxista se refuerza aún más al denunciarse –en los años 50– al stalinismo, que se revela como la antítesis del proyecto socialista de emancipación humana y, en definitiva, como antihumanismo.

Podemos decir, por ello, que la extensión de los aspectos negativos, antihumanistas de la sociedad contemporánea, explican la extensión en el plano filosófico del humanismo, que se encarna sobre todo en el existencialismo y el marxismo que reivindica el contenido humanista del pensamiento de Marx. Pero, al mismo tiempo que encontramos afirmado este humanismo teórico, o más exactamente filosófico –como reacción frente al antihumanismo real–, tenemos también un antihumanismo teórico. No se trata ya del antihumanismo larvado, implícito de la filosofía política de Hobbes con su idea del hombre como “lobo del hombre”, o de la concepción de la sociedad civil como “campo de batalla” o “guerra de todos

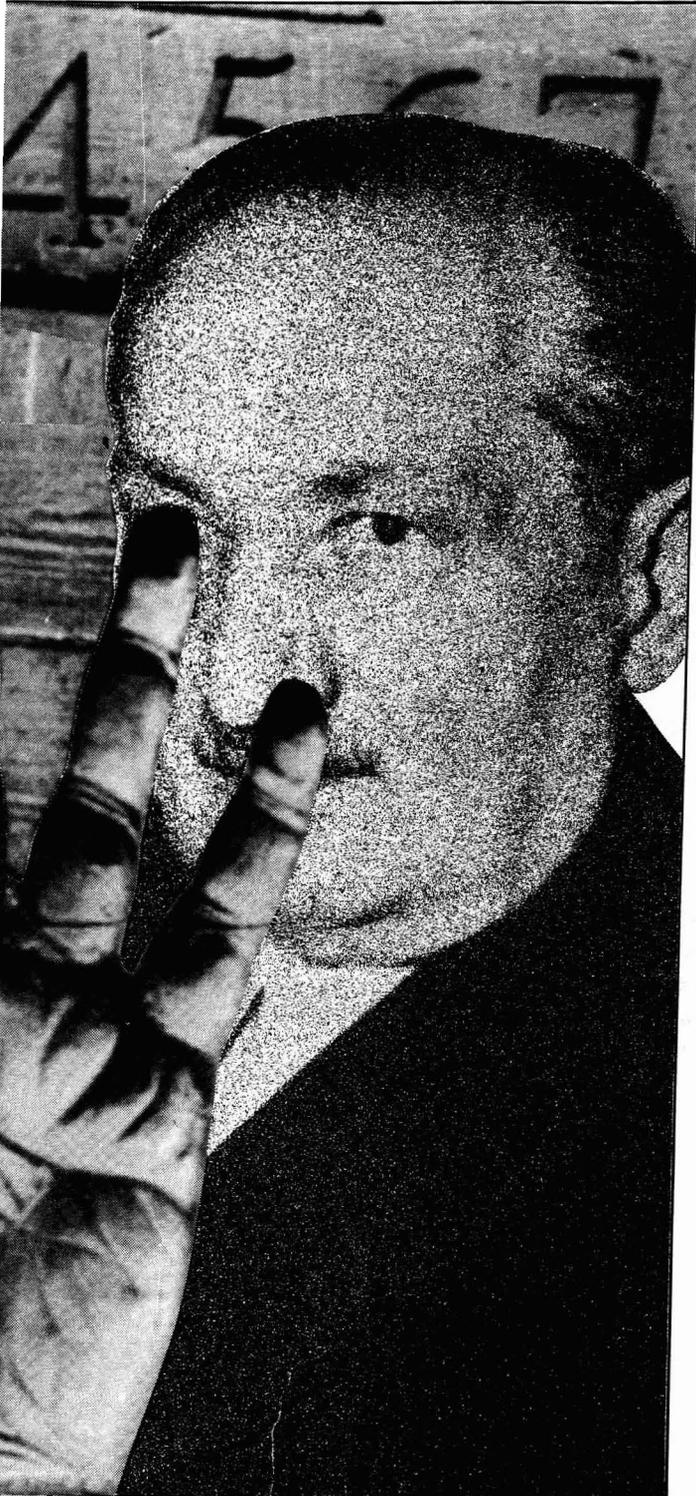


Louis Althusser

contra todos”, que sustentan los economistas ingleses y Hegel, sino que estamos ante un antihumanismo explícito, abierto. Se contraponen así al humanismo, fundado teóricamente, lo que uno de sus exponentes, Louis Althusser –otro exponente del que nos ocuparemos brevemente a continuación es Heidegger– llama precisamente el “antihumanismo teórico”. Porque el humanismo carece de títulos teóricos que lo legitimen.

La crisis del humanismo según Heidegger

Heidegger es uno de los filósofos más importantes de nuestra



Martin Heidegger

época. Su nombre ha vuelto a ocupar el primer plano en estos días no sólo por razones filosóficas sino también políticas: al esclarecerse y probarse en un libro que ha causado sensación su vinculación con el nazismo (Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*). El problema filosófico fundamental que le interesa es el viejo problema metafísico del Ser, pero su novedad consiste en abordarlo desde el análisis de la existencia del único ente que se pregunta por el Ser: el hombre. Pero, a juicio suyo, lo que define su filosofía no es el hombre, sino el Ser, o más exactamente la búsqueda del Ser. Por ello, rechaza que su pensamiento sea existencialista. Por otra parte, si se entiende por humanismo poner al hombre en el centro, como sujeto, porque hay un fundamento para ponerlo, el humanismo está en crisis. En cuanto que para Heidegger el Ser no puede concebirse como *Grund*, o fundamento, el hombre no puede ocupar la posición de “centro” de la realidad, que ese fundamento debiera asignarle. Ahora bien, sigue argumentando Heidegger, no hay humanismo posible si el hombre no ocupa ese puesto central. El humanismo es insostenible porque el hombre no puede apelar a un fundamento trascendente. El antihumanismo de Heidegger presupone, pues, una conexión entre crisis del humanismo y negación de un principio o fundamento trascendente, negación que en Nietzsche se expresa como “la muerte de Dios”. Se podría oponer a la conclusión de Heidegger una consecuencia de signo opuesto, como la que postula el joven Marx: justamente porque no hay tal principio trascendente, el hombre encuentra el fundamento en sí mismo, o dicho con sus propias palabras: “la raíz del hombre es el hombre mismo”. De este modo, el humanismo pone al hombre en el centro de la realidad, sin necesidad de que un principio o fundamento exterior o trascendente le asigne ese puesto.

El antihumanismo teórico de Althusser

El antihumanismo es sostenido abiertamente por el filósofo marxista francés Louis Althusser, al caracterizar todo humanismo como ideológico, pues a juicio suyo carece de fundamento científico. Althusser niega por ello la validez teórica del humanismo marxista ya que –según él– se apoya en un concepto ideológico de hombre: el concepto que gira en torno al eje de la enajenación en los *Manuscritos del 44* del joven Marx. De este modo, al homologar infundadamente –a nuestro modo de ver– ese concepto marxiano con el especulativo, abstracto, de Feuerbach, Althusser extirpa del marxismo su lado humanista, como proyecto de emancipación o lo reduce a pura ideología sin valor teórico, científico. Introduce así en el seno mismo del marxismo una escisión cientifista, positivista entre ideología y ciencia, o sea: entre su lado humanista, como proyecto de emancipación humana, y su lado científico, como conocimiento de la realidad que hay que transformar para poder realizar ese proyecto. La premisa althusseriana de que todo concepto de hombre es ideológico (en el sentido peyorativo de falso, distorsionado) puede refutarse con un concepto de hombre real, histórico y social, que es a su vez el de individuo concreto inseparable de las relaciones sociales. Con base en esta concepción del hombre, el humanismo

se concibe no ya como una simple aspiración o ideal utópico sino como un proyecto necesario, y deseable, cuya realización ha de tomar en cuenta las posibilidades reales que el conocimiento objetivo, científico, descubre en la propia realidad.

La apelación antihumanista a la sociobiología

Pero, si el antihumanismo teórico, filosófico de Althusser niega el humanismo por carecer de títulos científicos, en nuestra época también encontramos su negación apelando a los descubrimientos de ciencias, como la llamada sociobiología. Partiendo de una determinación biológica del hombre, todo aquello que se considera negativo en el comportamiento humano —la agresividad, el egoísmo— serían la expresión de componentes biológicos naturales. La sociobiología pretende incluso explicar las diferencias y desigualdades sociales, y por tanto la opresión y la explotación, como consecuencias inevitables de factores naturales. El sociobiólogo O. Wilson, de la Universidad de Harvard, sostiene que las reacciones agresivas del hombre están genéticamente programadas. La agresividad, por tanto, se halla inscrita en la “naturaleza humana” y nada cuentan las características o condiciones psíquicas, sociales, económicas o culturales que la hacen posible y realizable tanto en los individuos como en los grupos sociales. Así, sobre una base supuestamente científica —lo que no significa negar los determinantes biológicos probados científicamente— se desarrolla una antropología pesimista que tiene, en la historia del pensamiento, una larga historia: desde la idea de la depravación innata del hombre en San Agustín hasta el último Freud de la “maldad intrínseca del hombre”, pasando por la idea ya mencionada de Hobbes del “hombre, lobo del hombre”.

El antihumanismo práctico en nuestro tiempo

Ciertamente, mucho más grave y peligroso que el antihumanismo teórico es el antihumanismo real, práctico. Formas extremas de ese antihumanismo que se da a lo largo de toda la historia humana, son —en nuestra época— el nazismo y el stalinismo con sus prácticas aberrantes y criminales contra el hombre. Pero el antihumanismo se hace presente no sólo en la persecución, la tortura o el crimen, sino también en formas menos visibles, pero no por ello menos degradantes para los seres humanos. Si por humanismo se entiende toda actitud hacia el hombre o toda conducta humana en la que el ser humano debe ser tratado como un fin, y no como simple medio o instrumento, y si por humanismo hay que entender también la elevación del hombre como hombre, o sea: el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador, así como las relaciones entre los hombres en las que unos y otros se reconocen y afirman como seres humanos, el humanismo no sólo hay que buscarlo en el comportamiento de los individuos sino también en las instituciones, sistemas o relaciones que lo hacen posible. Por el contrario, el antihumanismo podrá encontrarse cada vez que del hombre se hace un medio, un instrumento o una mercancía; es decir, en todo aquello que lo rebaja o degrada o que detiene o limita el desa-

rrrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creador.

El antihumanismo, pues, es asunto teórico y práctico. Y la práctica nos dice que, en nuestro tiempo, no sólo sigue dándose en las formas tradicionales de la persecución, la tortura y el crimen sino también en la vida cotidiana, en la que calladamente se imponen las exigencias de instituciones, sistemas y relaciones antihumanistas.

El antihumanismo impregna el sistema económico y social en el que impera como ley suprema el lucro y la ganancia, en el que el trabajo humano se convierte en mercancía, y en el que las relaciones entre los hombres se cosifican o deshumanizan. Este proceso de impersonalización o deshumanización se extiende de la esfera del trabajo, de la producción, al consumo e invade todas las relaciones humanas. El universo kafkiano cada vez más fielmente refleja la deshumanización de la realidad social. El capitalismo, estructuralmente, por llevar en su entraña semejante cosificación y deshumanización, es hostil al humanismo.

El antihumanismo se pone de manifiesto también en la política en la medida en que se sustrae a los hombres la posibilidad de participar en las decisiones sobre los asuntos que les afectan vitalmente y se dejan éstos en manos de una élite o minoría privilegiada. La democracia, cuanto más profunda y extensa sea, es un antídoto contra el antihumanismo. Por el contrario, el autoritarismo, el despotismo, la dictadura o el burocratismo constituyen su caldo de cultivo. Pero el antihumanismo se revela no sólo en las relaciones entre gobernantes y gobernados en determinado país sino también en las relaciones de opresión y explotación a que someten a pueblos enteros, obligándoles a vivir en un nivel infrahumano, el neocolonialismo o imperialismo de nuestros días.

Cuando la ciencia y la tecnología se deshumanizan

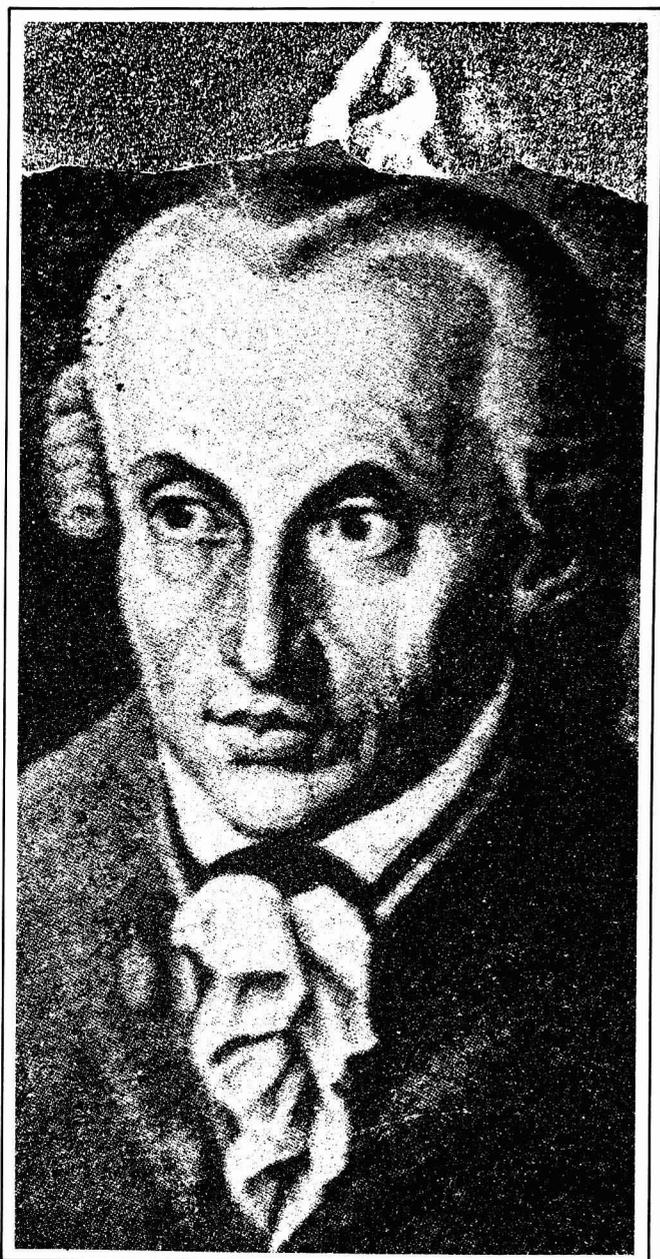
Pero el antihumanismo no sólo se manifiesta en nuestra época en las relaciones económicas y políticas (nacionales e internacionales), en las que los hombres y los pueblos son tratados simplemente como medios y no como fines, sino también en actividades que, no obstante, su potencial humanista, emancipatorio, se vuelven —en las condiciones sociales contemporáneas— contra el hombre. Me refiero ahora a la ciencia, y a la tecnología basada en ella. Nadie puede negar el inmenso progreso que ha significado y significa el desarrollo científico y tecnológico, al elevar el dominio del hombre sobre la naturaleza, y crear las condiciones —primero con el trabajo maquinizado y más tarde con el automatizado— para ampliar el “tiempo libre”, y con él para realizar, en la escala más amplia, las posibilidades creadoras del hombre. Sin embargo, en las condiciones sociales en que domina la apropiación privada de los medios de producción, éstos, lejos de estar al servicio de las necesidades del hombre, se alzan contra él: a) al incrementar el desempleo y la miseria, y con ello las condiciones inhumanas de existencia; b) al convertir el dominio del hombre sobre la naturaleza en destrucción de la base natural de su existencia; c) al incrementar el potencial destructivo de las armas bélicas hasta el punto de amenazar la supervivencia misma de la hu-

manidad, y d) al propiciar, con los avances de la ingeniería genética, la posibilidad de manipular con fines antihumanos el patrimonio genético de los hombres.

Vemos, en suma, que cierto uso de la ciencia y la técnica, en nuestros días, tanto más peligroso cuanto más acelerado es su progreso, se vuelve contra el hombre. Por último, el humanismo sufre en nuestra época los embates cotidianos de los medios masivos de comunicación, en cuanto que éstos contribuyen a vaciar espiritualmente a sus destinatarios, a limitar su capacidad de reflexión, crítica y decisión, y a estandarizar sus gustos, ideales y valores. Los medios masivos de comunicación contribuyen así a justificar, como un hecho natural e inevitable —e incluso deseable—, la cosificación y deshumanización que impera efectivamente, así como los efectos destructivos del progreso científico y técnico.

Reivindicar el humanismo como tarea vital

El cuadro que acabamos de trazar de la economía, la política



Kant

y la ideología en la sociedad contemporánea, no debe llevarnos a un pesimismo de la voluntad o de la inteligencia, para valernos de expresiones conocidas de Gramsci. Sería caer en un fatalismo histórico de signo negativo, opuesto a otro de signo positivo que también debe ser rechazado: el progresismo lineal, inexorable. La historia la hacen los hombres y en sus manos está tanto el degradarse como el elevarse en ella. Lo que prueba que el antihumanismo práctico, al que nos hemos referido, no es la derrota de todo proyecto humanista. Pero sí plantea, como una tarea vital y actual, la necesidad apremiante de rescatar, desarrollar y consolidar un humanismo que responda a las exigencias, posibilidades y condiciones de nuestra época.

La misión humanista de la universidad

En esta tarea vital de reivindicar el sentido humanista para todas las actividades, relaciones e instituciones humanas corresponde un lugar importante a la universidad.

La universidad ha estado siempre presente en la batalla que libran el humanismo y el antihumanismo. Ya en tiempos lejanos, culminada la conquista del Nuevo Mundo, una universidad, la de Salamanca en España, al discutirse la condición humana de los indios, se inclina en favor de la posición humanista. El humanismo moderno ha encontrado en las universidades europeas del siglo XVIII sus principales puntos de apoyo, y en las universidades latinoamericanas se han gestado en nuestro siglo los principales proyectos humanistas y de emancipación nacional y social. Señalar este balance humanista frente al oscurantismo, el despotismo, el autoritarismo antihumanistas, no significa que la universidad, que no es ni ha sido nunca una isla social, haya podido enfrentarse siempre a las exigencias antihumanistas del poder despótico, o de las clases dominantes. Basta recordar en este aspecto el triste papel desempeñado por las universidades alemanas bajo el nazismo. Pero como demuestra la experiencia histórica de América Latina y la de España, en un pasado cercano, en la universidad nunca se ha arriado la bandera del humanismo, pues nunca han faltado quienes dentro de ella la hayan mantenido. Y ello es así porque la universidad por su propia naturaleza no puede dejar de ser humanista—, cuando es propiamente una universidad y no una simulación o suplantación de ella.

La universidad es una institución social, es decir, una institución humana específica. Existe por y para la sociedad, para cumplir ciertos fines propios que, a su vez, sirven a la sociedad. Se trata de fines universales porque son fines para toda la comunidad (la universidad privada, particular, es una contradicción en los términos). La universidad debe cumplir sus fines propios, académicos, al más alto nivel y con la más amplia extensión al mayor número. Pero, a su vez, si el humanismo se caracteriza por una actitud hacia el hombre que entraña racionalidad, libertad, crítica y democracia, la universidad tiene que ser por su propia naturaleza humanista. Universidad y humanismo se presentan, pues, en unidad indisoluble si aspiramos a que la Universidad cumpla sus fines específicos para servir con ellos al hombre, al país, a la sociedad. ◇



Andrés Medina

LA ETNOGRAFÍA DE MÉXICO:

Un cambiante y milenario mosaico de lenguas y culturas



El reconocimiento del carácter pluriétnico y plurilingüe de la población mexicana es un hecho relativamente reciente y que ha sido puesto en un primer plano de la política nacional por el movimiento que diversos pueblos y organizaciones indias han desplegado en los últimos veinte años. Si bien es cierto que este movimiento responde a las condiciones del desarrollo social establecidas por el estado de la Revolución Mexicana en sus diferentes fases, hay también una movilización mundial que indica el despertar de minorías étnicas y nacionales que se oponen a las tendencias homogenizantes que dominan las políticas estatales. Tal movilización ha abierto foros internacionales para dar a conocer sus reivindicaciones y con ello ha dado particular significación a expresiones que antes escasamente hubieran trascendido el ámbito de la problemática regional.

Sin embargo, este hecho tan novedoso desde el punto de vista de los asuntos nacionales, es parte de un largo proceso histórico por el que se configura la nación mexicana y bien podemos decir que la diversidad cultural y lingüística es un elocuente resumen de una historia milenaria. El estudio de dicho proceso, así como de sus ricas y complejas manifestaciones, en el marco de una cambiante sociedad nacional es el ámbito de acción de la antropología mexicana; de hecho el amplio conocimiento que ahora poseemos, y que es en cierta medida el bosquejo del perfil de nuestra ignorancia, de lo mucho que todavía nos falta por investigar y conocer, es una de

sus mayores contribuciones. Pero el grueso de la sociedad mexicana no ha tomado conciencia de la importancia fundamental que representa la presencia activa y desbordante de la población india, lo que en buena parte se debe al peso de un prejuicio europeizante que ve a este sector como atrasado o marginal, cuando no en una condición de inferioridad. El resultado es una enajenación del potencial cultural y político que representan los pueblos indios, pero sobre todo en ello hay la profunda ignorancia de un desarrollo histórico en el cual, hasta mediados del siglo pasado, la base social mayoritaria del país la componían precisamente tales pueblos.

En nuestros días se tienen ideas generales sobre las características socioeconómicas de la población indígena, fundamentalmente se sabe que son campesinos ejidatarios y comuneros, así como también jornaleros agrícolas, pero desconocemos muchas de sus particularidades culturales y lingüísticas. Tal es el caso de su magnitud demográfica, pues carecemos de un dato preciso; los datos censales presentan hasta ahora serias limitaciones, tanto por lo que se refiere a las dificultades para cubrir a una población extremadamente dispersa en selvas, montañas, pantanos y lejanos valles, como por la negación de la identidad étnica, por lo que significa de opresión y discriminación. Pero por otro lado no existe un criterio estadístico o censal que permita reconocer la filiación étnica, excepto el lingüístico, que no es lo mismo, pues hay numerosos pueblos con una cultura floreciente pero que han abandonado su lengua original y son ahora hispanohablantes. La estimación que cuenta con el mayor consenso entre los estudiosos del tema es



la que sitúa en el diez por ciento de la población nacional a la india. Esta totalidad se fragmenta en las diferentes lenguas cuyo número es también ambiguo; así, por ejemplo, el zapoteco, registrado como una lengua, es considerado por los lingüistas como una familia de lenguas, dados el grado de diversificación dialectal y de inteligibilidad entre las lenguas que la integran; en sentido opuesto, hay otras lenguas habladas por poblaciones reducidas y que no siempre se consignan en la información censal, tal es el caso del tuzanteco, del motozintleco o mochó, del chuj, del jacalteco y el kanjobal, lenguas mayanses todas ellas, habladas en el estado de Chiapas.

Asimismo tenemos también dificultades para reconocer sus características sociales básicas. Desde el siglo pasado se hacía referencia a su condición "tribal", y se continuó usando esta denominación en la etnografía mexicana hasta los años cincuenta de este siglo, pero ello refleja la influencia de teorías eurocéntricas con una considerable dosis de racismo. En sentido estricto el concepto de tribu tiene una aplicación restringida a ciertos pueblos, como sucede con otros términos de uso corriente todavía, los que al generalizarse, con la idea equivocada de demostrar así una teoría general, impedían el reconocimiento de las formas específicas a cada región o tradición cultural. En el caso de los estudios mexicanos, al abandonarse la conceptualización tribal se recurrió al criterio lingüístico; primero se hablaba de las culturas otomí, totonaca, etc. y ahora se hace referencia a "grupos étnicos", pero los estudiosos no se ponen todavía de acuerdo en cómo definir a tales grupos, más allá del carácter descriptivo de la denominación lingüística.

Posiblemente el problema mayor a que alude la presencia de la población india es el del desconocimiento de su significación para la sociedad mexicana contemporánea y, sobre todo, para el futuro, frente a la posibilidad de construir una nación que asuma un futuro democrático y soberano, ¿o será que hemos abandonado esa esperanza? Para el ciudadano medio, la población india representa la supervivencia de las grandes sociedades mesoamericanas que se expresan en el rico testimonio arqueológico e histórico, remanentes que están en proceso de desaparición; es decir, son parte de un pasado grandioso, pero marginal del presente moderno; atrasados en sus recursos tecnológicos y su condición social, y todavía se les considera en una situación racial degradada. Ante este cuadro deprimente, los teóricos del nacionalismo mexicano optaron por "apropiarse" de los símbolos étnicos de la población india y asumirlos como parte de la identidad nacional. Esto es algo que todavía sucede en la actualidad y ante nuestros ojos, como lo hace cotidianamente la televisión comercial y estatal, por ejemplo.

Ante estas tendencias que niegan el componente étnico indio y africano de la nación mexicana, o que lo tratan de minimizar, los datos reunidos por la antropología mexicana apuntan en un sentido diferente, como lo trataremos de señalar someramente en lo que sigue.

I. Los meandros de la historia

La raíz mesoamericana. El dato fundamental para reconocer el peso que tiene el proceso histórico anterior a la conquista es-

pañola es el de delimitación y contraste de Mesoamérica como un área cultural; los pueblos que la componen comparten una historia común milenaria. Esta condición de participantes en los grandes momentos que acontecen y entrelazan las historias regionales, habría de llevar a la formación de una común tradición que contrasta marcadamente con las áreas limítrofes.

La delimitación del área mesoamericana y su caracterización general en términos culturales la realizó el etnólogo Paul Kirchhoff en 1943, culminando así una etapa en las investigaciones antropológicas en que se reconocen los espacios históricos y se definen sus principales problemas. La frontera septentrional la forman los ríos Pánuco, Lerma y Sinaloa, marcando una línea que separa una zona desértica hacia el norte, particularmente en el Altiplano Central. Para el etnólogo Miguel Othón de Mendizábal el río Sinaloa separa dos formas distintas de organización política: del lado mesoamericano los "pequeños estados", al norte, los grupos prepolíticos. Posteriormente el propio Kirchhoff caracterizaría a los pueblos del norte en dos áreas: Aridamérica y Oasisamérica, la primera representada por pueblos recolectores-cazadores, la segunda por pueblos campesinos de tecnología sencilla que no desdeñan la actividad de caza y recolección para redondear su dieta y compensar los avatares e incertidumbre que sus actividades implicaban.

La frontera mesoamericana meridional se indica por el río Ulúa, en Honduras, y sigue una línea hacia el sur que cruza por el centro de Nicaragua y cierra con la península de Nicoya, en Costa Rica. Del otro lado está el área Circuncaribe, también caracterizada por Kirchhoff; aquí el contraste se establece entre una agricultura centrada en el cultivo del maíz y otra diversificada hacia el cultivo de tubérculos y el amplio uso de recursos marinos, lacustres y de recolección.

A estos contrastes generales habría que añadir aquellas particularidades que expresan el elevado desarrollo social, político y científico que logran los pueblos mesoamericanos, tales como un complejo sistema calendárico basado en cuidadosas observaciones astronómicas y al que se ajusta un elaborado sistema ritual; la creación de operaciones matemáticas para sus cálculos astronómicos; una escritura jeroglífica empleada en mapas y códices; pirámides escalonadas que implican un avanzado conocimiento en ingeniería y arquitectura, y el uso de técnicas agrícolas de elevada productividad, como la chinampa. Todo ello se expresa en una memoria histórica que ha permitido profundizar el reconocimiento de procesos regionales desde los siglos XI y XII, memoria que ahora está en proceso de recuperación por los propios pueblos indios.

Un hecho que es necesario señalar por sus implicaciones para el conocimiento de los pueblos actuales es el carácter pluriétnico de los diferentes sistemas políticos que dominan la historia mesoamericana. Las identidades étnicas habrán de jugar un papel importante en la división social del trabajo entre comunidades que forman parte de un mismo sistema regional, lo que se expresaría también en la estructura política y en el ritual, tanto de regiones como de los grandes señoríos que componen el área.

Los pueblos mesoamericanos son básicamente campesinos que tienen en el cultivo del complejo maíz-frijol-calabaza la



base de sustentación de los sistemas políticos que van del cacicazgo a los grandes señoríos que protagonizan el desarrollo histórico, mismo que tiene como punto de partida la domesticación de los cultivos principales y la formación de los primeros asentamientos, con lo que se marca un cambio drástico en su existencia anterior, basada sobre todo en la recolección y secundariamente en la caza. Los datos recogidos por los arqueólogos ubican la aparición de las primeras plantas cultivadas en un momento situado hace nueve mil años; pero no es sino por el 2300 antes de nuestra era que aparecen las primeras evidencias de vida sedentaria y de la elaboración de alfarería; son las primeras aldeas campesinas que formarán la base de la etapa siguiente, caracterizada por un desarrollo social que remite a instituciones estatales y cuyos primeros representantes son los llamados actualmente olmecas, quienes despliegan un movimiento de expansión por el primer milenio anterior a nuestra era. Aparecen ya los datos que muestran la existencia de escritura, de cálculos numéricos, de observaciones astronómicas y de una naciente diferenciación social marcada por el surgimiento de una clase dirigente.

Las vicisitudes siguientes de la historia mesoamericana, es decir, las grandes etapas del desarrollo, son actualmente materia de aguda discrepancia entre los estudiosos, pues el viejo esquema que tiene como eje el esplendor del periodo "clásico", definido en una perspectiva estetizante y un tanto eurocéntrica, ha sido impugnado por propuestas que dan mayor importancia a la economía, al desarrollo social y político-religioso, como conjunto de criterios. Pero no hay todavía una que unifique las opiniones.

La reorganización novohispana. La conquista y colonización europeas habrían de provocar un profundo trastocamiento en la vida de los pueblos mesoamericanos. Las clases dirigentes y todo el conocimiento especializado del que eran depositarios fueron eliminados; lo que conocemos ahora es lo rescatado por los frailes y por los descendientes de la nobleza, educados en la cultura europea. Lo que permanece es el estrato de los campesinos, los *macehuales*, que son organizados en comunidades agrarias; estas comunidades habrían de continuar con sus técnicas y cultivos de origen mesoamericano y se convertirían en la base socioeconómica en que se apoya la estructura colonial erigida por los españoles.

La comunidad agraria sería el sujeto fundamental de la economía y la política novohispanas; los pueblos mesoamericanos pierden sus identidades étnicas históricas y adquirirán una nueva de carácter absolutamente colonial, la de indio, que contrasta con la de español. De hecho la sociedad colonial habría de componerse de dos estructuras político-económicas: la República de Indias y la República de Españoles; la primera sería la productora de alimentos y la que daría su tributo en forma de productos y servicios a los españoles (encomenderos, burócratas y religiosos). Las comunidades indias constituyen el sector rural, en tanto que los españoles se instalarán en los centros urbanos, y posteriormente en los complejos mineros y en las haciendas.

Los indios no podían salir de sus comunidades sin autorización, y ya en las ciudades no podían permanecer en ellas. A su vez, a los españoles no les estaba permitido el establecer su

residencia en los pueblos de indios, sólo podían pernoctar una o dos noches. Estas normas no serían abandonadas sino hasta muy recientemente, sobre todo por lo que se refiere a la población india, como se indicará más adelante.

La comunidad india tiene un papel decisivo en la estructura colonial y su control directo estaría en manos de las órdenes religiosas, principalmente las que llegan en los primeros años: franciscanos, dominicos y agustinos. Esto propicia una estrecha relación entre los religiosos y las comunidades, las que en el siglo XVI encuentran en tales misioneros sus voceros ante el Estado español y la Iglesia. El control de los encomenderos descendientes de la generación de los conquistadores, que trataban de zafarse del control político español y buscaban su independencia ya desde mediados del siglo XVI, se establece por la regulación de los recursos y de la fuerza de trabajo de las comunidades indias, de las que dependían para explotar sus propiedades y para acumular los recursos que les dieran acceso al comercio, la burocracia y a la condición nobiliaria.

La relación estrecha entre la Corona española y las comunidades indias queda definida por las Leyes Nuevas de 1542, relación que era mediada por los frailes y por la burocracia. La estructura de la comunidad, impuesta por los españoles, estaba inspirada en el modelo municipal español; en la elección de sus autoridades intervenían con frecuencia las autoridades políticas y religiosas para tener a dirigentes fieles a su condición de colonizadores. El control y administración de las comunidades dispersas se establece por medio de una estructura regional que tiene como centro una ciudad, asiento de las autoridades civiles y religiosas coloniales, en particular el Corregimiento de Indios.

Si la política de poblamiento por la que se fundan, agrupan y asientan las comunidades indias implica una profunda transformación a la que habrían de adaptarse los pueblos mesoamericanos, a esto habrían de añadirse dos situaciones significativas. Por una parte la presencia creciente de esclavos africanos, los que ya para la segunda mitad del siglo XVI constituían una población numéricamente semejante a la de los blancos; aunque en su mayor parte residían en las ciudades y en las haciendas, al servicio de los españoles y criollos, los hubo quienes escaparon al monte y formaron pueblos campesinos que reproducían la agricultura india. Sin embargo, la mezcla de los africanos con españoles y con indios se daría principalmente en los centros urbanos y es el resultado multicolor de estas combinaciones raciales a lo que se denominaría como "castas" en la sociedad colonial.

Por otra parte, el dato que deseamos destacar es el relativo a la catástrofe demográfica que significa la colonización hispana; si para 1519 la población se estima en veinte millones de indios, esta cantidad queda reducida, para 1608, a un millón cien mil personas. Éste es el núcleo demográfico a partir del cual se dará el crecimiento posterior, y que continúa hasta nuestros días; pero entonces esta población se expandirá precisamente en los espacios y en las condiciones que le impone la política colonial; es decir, la cultura, la economía comunitaria, la cosmovisión, la estructura político-religiosa, será un desarrollo de su antigua raíz mesoamericana en los marcos de la sociedad novohispana. Las comunidades indias reelaboran en-



·Día de mercado en Tenejapa, Chiapas

tonces sus particularidades étnicas en estos espacios, ello sin perder la continuidad con su antigua y original tradición. El proceso no habría de ser de ninguna manera simple ni pacífico, al contrario, estaría lleno de conflictos y enfrentamientos que caracterizan a la resistencia india en el periodo colonial; pero todo ello afecta marcadamente a la organización social y la cultura de los pueblos indios.

Lo cierto es que la sociedad novohispana es fundamentalmente pluriétnica y multilingüe, jerarquizada rígidamente en un sistema feudal-tributario. Los indios son divididos con base en sus diferencias étnicas internas, por las que se establecen tanto la explotación como el control político: o sea, que se mantienen tales diferencias en la medida que permiten la reproducción del sistema colonial. Del lado español la diferencia étnica más importante y que afecta poderosamente la vida de la sociedad novohispana es la que separa a los peninsulares de los criollos. Es en la fricción de estos dos sectores que se definen los protagonistas de la Revolución de Independencia. El sector de las "castas", en el que están las mezclas de las tres matrices raciales, constituye un fenómeno básicamente urbano para el que hay todo tipo de regulaciones para reducir sus espacios sociales y políticos.

El liberalismo. La reforma borbónica de la segunda mitad del siglo XVIII habría de señalar el inicio de la desintegración de las comunidades indias y de su alianza con las órdenes religio-

sas; las tierras comunales eran apetecidas por ranchos y haciendas y ya desde antes ejercían todo tipo de presiones para posesionarse de grandes extensiones.

Para los inicios de la Revolución de Independencia la sociedad novohispana tenía, no obstante, una población mayoritariamente india, pues les correspondía el 53.1% de la población total (5 837,100), siguiéndole en importancia las castas (24.2%) y los criollos (21.3%). El grupo dominante de los españoles peninsulares se componía de setenta mil personas.

A diferencia de la sociedad novohispana, el liberalismo del periodo independiente habría de eliminar las distinciones étnicas de su política nacional: los indios desaparecerían en los documentos oficiales. Desde entonces quedan marcados como ciudadanos de segunda, pues el ciudadano reconocido corresponde al criollo propietario de cultura eurocéntrica. De entonces data también la ilusión de la homogeneidad étnica, por la cual se justifica la destrucción y la eliminación de las comunidades indias. El proceso alcanza su culminación con la Ley Lerdo de 1856, por la cual los bienes de la Iglesia y de las comunidades indias pasan al régimen de la propiedad privada y se inicia un despojo abierto y violento de las tierras comunales, lo que tendría como respuesta las numerosas rebeliones, levantamientos y "guerras de castas" de los indios de que está llena la historia mexicana del siglo XIX hasta prácticamente la emergencia del Estado de la Revolución Mexicana.



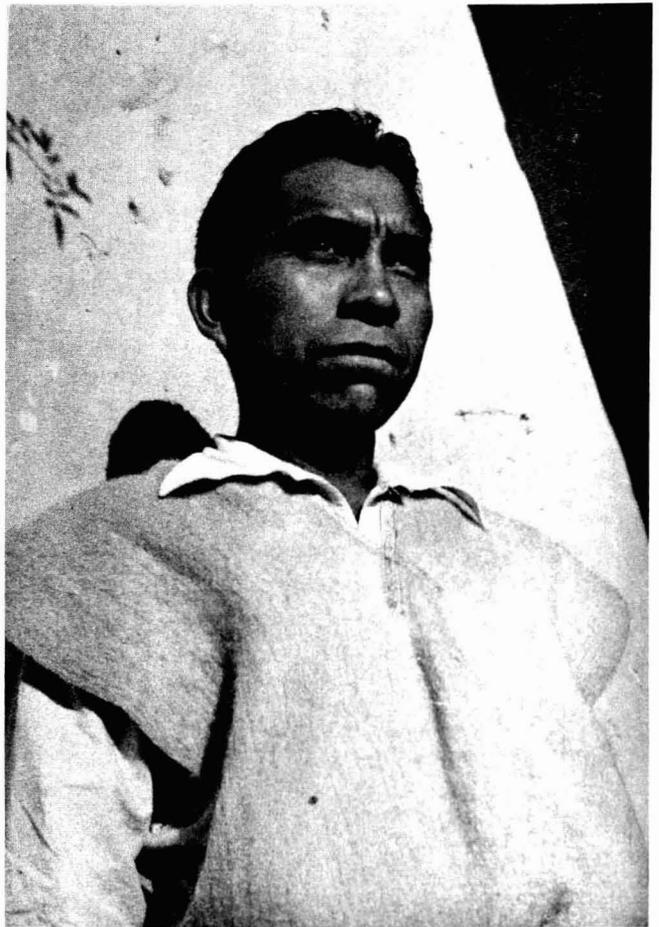
La política indigenista. El reconocimiento de las diferencias étnicas como un obstáculo para la aplicación de programas gubernamentales no se realiza sino hasta el régimen del presidente Cárdenas (1934-1940), al que se le ha llamado el "Presidente Indigenista". De entonces proceden los programas de castellanización por el método indirecto; es decir, enseñando antes a leer y escribir la propia lengua india por medio de cartillas y otros recursos técnicos ofrecidos por la lingüística. Pero la medida que habría de ser determinante en el crecimiento de la población india y en la reconstitución de la comunidad sería la Reforma Agraria, por la que numerosos pueblos recuperarían sus tierras, o bien adquirirían por dotación o extensión otros más. Entonces la población india recupera su impulso de crecimiento demográfico, transformándose el carácter de sus relaciones sociales y económicas al vincularse de múltiples maneras con el desarrollo capitalista y con el proyecto estatal que lo promueve. Las líneas generales de la política indigenista se establecen con el Departamento de Asuntos Indígenas, fundado en 1936 en la administración cardenista; con dicho organismo se recupera la experiencia educativa de los años veinte, pero ahora con atención a las particularidades étnicas de la población india.

II. El mosaico lingüístico

El conjunto de las lenguas amerindias que se hablan en México actualmente representa uno de los más preciosos legados de las culturas mesoamericanas y sintetiza una experiencia histórica de una complejidad tal que la investigación lingüística y antropológica apenas ha trabajado una pequeña parte de las numerosas e importantes cuestiones que plantea. El que no sepamos con precisión el número de lenguas que se hablan y no tengamos un registro sistemático de aquellas que se encuentran en proceso de extinción, constituyen manifestaciones evidentes de la magnitud de las dificultades presentadas por el acervo étnico-lingüístico.

Uno de los principales escollos para el conocimiento que ofrecen las lenguas amerindias es el poco aprecio o, inclusive desdén, que se les tiene, considerándoseles de escasa importancia, "primitivas", llamándoles en forma despectiva "dialectos". Y, paradójicamente, sucede lo contrario, es decir, son lenguas de una enorme complejidad que se nos presentan como un reto para la teoría y la práctica de la lingüística.

Por el estudio contemporáneo de las lenguas mesoamericanas podemos establecer una continuidad entre las expresiones de los actuales pueblos indios y aquellos otros protagonistas de la venturosa historia anterior a la invasión europea. Es por el estudio de sus relaciones mutuas como se advierte la comunidad de historia del conjunto de los pueblos mesoamericanos; como ya lo señalara Paul Kirchhoff en su trabajo fundamental sobre Mesoamérica, hay familias de lenguas circunscritas a esta ámbito histórico, tal es el caso de la familia macromaya. Para la otomangue hay una excepción que plantea interesantes cuestiones históricas, pues tiene dos lenguas (pame y chichimeco-jonaz), de la sub-familia otopame, que están del lado de Aridamérica, contiguas al resto de sus miembros, ya en el lado mesoamericano.



Maestro Tzotzil-Maya, de San Juan Chamula, Chiapas

Con las familias yutoazteca y jokana se advierten vínculos con del noroeste mexicano y el gran suroeste norteamericano. Con relación a la familia jokana se pueden hacer las siguientes observaciones a partir de su distribución: se pueden reconocer tres áreas: la de las lenguas de Baja California (paipai, kiliwa, etc.), la de los seris de Sonora, y ya en el lado mesoamericano el chontal de Oaxaca, hablado en las montañas al occidente de Tehuantepec, y el tlapaneca de la montaña de Guerrero. Ello muestra una muy antigua ocupación que fue modificada por hablantes de otras lenguas llegados posteriormente y que dejaron a estos antiguos habitantes como "islas". Casos extremos de esta condición indicativa de gran antigüedad son el huave, lengua hablada por los "mareños" del Istmo de Tehuantepec, y el purépecha. De la primera no se conoce nexos con alguna otra lengua, por lo que se le clasifica como una familia más, en cambio para el purépecha Mauricio Swadesh reconoció lejanos vínculos con el quechua, de los Andes, y con el zuñi, en el Gran Suroeste norteamericano. Estas son pistas históricas que aluden a una considerable profundidad en el tiempo y a las que sólo tiene acceso la lingüística, hasta ahora, y quedan como cuestiones pendientes de investigación.

Con respecto a los datos ofrecidos por los censos de población es posible hacer algunas observaciones sugerentes; antes, sin embargo, es necesario hacer dos salvedades. Una es el carácter meramente indicativo de la información censal, es decir, hay que considerarlos más como aproximaciones que como referencias seguras. La otra es la advertencia de que el dato lingüístico no remite mecánicamente a lo étnico, como lo



Regidor del Pueblo de Cancuc, Chiapas, Tzeltal-Maya

implican la mayor parte de los autores que trabajan con los "grupos étnicos"; la información lingüística alude sólo a una parte de la cuestión étnica, y no es precisamente la que determina la presencia o ausencia de lo étnico, pues esto depende de los aspectos socioeconómicos y políticos, fundamentalmente, aunque no deja de ser un índice significativo y propicio para algunas reflexiones sobre los procesos étnicos.

De acuerdo con la información censal de 1980, que por cierto sólo registra cuarenta lenguas indias y muestra con ello la tremenda inconsistencia de sus criterios para estimar este ámbito de nuestra realidad nacional, el nueve por ciento de la población del país es hablante de tales lenguas (en términos numéricos se registraron 5 181,038 de personas mayores de 5 años). Su distribución y concentración nos ofrece datos sugerentes, así, mientras que los estados del centro reúnen al 26% de la población censada, si atendemos a las mayores concentraciones de hablantes por entidad federativa, nos encontramos en primer lugar a Oaxaca (con el 17.2%), seguido de Veracruz (12.24%), Chiapas (9.5%) y Yucatán (9.45%); agregando al quinto estado en importancia, Puebla (9.42%), tenemos al 57.81% de hablantes.

Con los datos de las cinco siguientes entidades (México, Hidalgo, Guerrero, Distrito Federal y San Luis Potosí), abarcamos entonces al 83.72% de los hablantes censados. Aquí cabe indicar la creciente presencia india en el entorno urbano, pues para este año, 1980, la ciudad de México tenía el 5.9% de hablantes, y si incorporamos los datos de Monterrey y Guadalajara tenemos ya el 6.9% del total nacional. Lo que ello signi-

fica para reconocer las nuevas formas de vinculación y reproducción de los pueblos indios, lo mencionaremos más adelante; lo que por ahora comentaremos es la dinámica poblacional que manifiesta un proceso de dispersión hacia los centros de mayor actividad económica. De tal suerte que es posible reconocer un movimiento hacia la franja fronteriza del norte del país, que incluso se continúa hacia los Estados Unidos, pues existen ya agrupamientos en diversas ciudades.

En una perspectiva global es importante apuntar la dispersión de la población india en todo el país, al grado de que es posible afirmar la presencia en todos los estados de grupos de migrantes indios y que, lejos de ser un proceso esporádico o coyuntural, refleja una profunda modificación de los asentamientos tradicionales de origen colonial y prehispánico, como es el caso, por ejemplo, de los pueblos otomianos que, mientras en 1930 se distribuían en cien municipios, para 1980 se encuentran en 209, de los cuales 124 corresponden al reciente fenómeno migratorio.

Finalmente, veamos cómo se concentra la población india por lenguas habladas. Indiquemos que con esta información es dable mostrar la diferencia entre los datos estrictamente lingüísticos y sus correlatos étnicos; es decir, se advierte lo grotesco de referir los "grupos étnicos" al conjunto de hablantes de una lengua determinada. Así, la lengua con el mayor número de hablantes en el país es el náhuatl, con el 26.57% del total censal, y exhibe una amplia dispersión que incluye a los estados de Veracruz, Hidalgo, Puebla, México, Morelos, Jalisco, Guerrero y Tlaxcala, entre otros. El maya-yucateco, en segundo lugar, tiene el 12.84% con una notable concentración en la península de Yucatán y una mínima diferenciación dialectal. Siguen en importancia el zapoteco (con el 8.16%) y el mixteco (6.23%), lenguas habladas mayoritariamente en Oaxaca y con una diferenciación interna que bien pueden considerárseles como subfamilias. Por su parte, el otomí reúne al 5.9% de los hablantes y ocupa el quinto lugar en importancia. Con estas cinco lenguas tenemos al 60% de los hablantes a nivel nacional, y si a ello sumamos las siguientes cinco lenguas (tzeltal, totonaca, mazahua, tzotzil y mazateco) tenemos ya al 76.33% de los hablantes. En ninguno de estos casos el conjunto de hablantes se reúne en una organización o institución que exprese los intereses colectivos, para ello habrá que recurrir a otros criterios de carácter socioeconómico y político, como lo veremos a continuación.

III. Pueblos y regiones

La unidad social y económica fundamental que reúne a la población india y por la que se reproduce en términos sociales y culturales es la comunidad agraria, es ella la que posee el control de un territorio definido sobre el cual se organiza con base en las relaciones de parentesco y de residencia; es así como aparecen los barrios, los parajes, las secciones y otras unidades sociopolíticas. La comunidad posee, asimismo, una estructura político-religiosa en la que se reúne a toda la población y por cuya participación expresa su condición de miembro; esta estructura es la que organiza el ceremonial comunal anual y realiza actividades administrativas y judiciales tanto en lo que



Joven Tzeltal-Maya de Tenejapa, Chiapas

se refiere a sus responsabilidades hacia los miembros de la comunidad, como en su calidad de representante ante las autoridades regionales, estatales y federales. Cada comunidad crea los símbolos sociales y culturales que la individualizan en su entorno social y cultural; tiene un santo patrón, cuyo nombre en combinación con un toponímico en la lengua local o su versión en náhuatl, identifica al pueblo. La fiesta de tal santo patrón suele ser la más importante del ciclo festivo anual; por otra parte la comunidad con frecuencia habla una variante dialectal de la lengua india, la que es identificable regionalmente; además, en ocasiones las comunidades tienen otros rasgos también característicos que las identifican, como serían una indumentaria particular, compartida comunalmente, o una producción artesanal con rasgos propios.

Un aspecto determinante de su caracterización es la práctica de una agricultura centrada en el complejo de milpa (maíz-frijol-calabaza) con una tecnología que mantiene los rasgos básicos de la tradición mesoamericana, es decir un tratamiento con unas pocas herramientas sencillas y una observación y experimentación constantes. Aun cuando la característica básica que rigió la organización social comunitaria fue la tenencia comunal de la tierra y formas de trabajo comunitarias, ahora es frecuente encontrar diversas adaptaciones de la orientación comunal con el régimen de propiedad privada y ejidal y con la importancia creciente del trabajo asalariado, aunque recientemente ha habido un repunte hacia la recuperación de diferentes actividades de carácter comunitario.

Sin embargo, el ámbito donde se manifiesta con mayor

fuerza y coherencia su especificidad étnica, y se sintetiza su historia milenaria, es en la cosmovisión. Es decir, en sus formas particulares de definir el tiempo y el espacio, así como en su concepción del ser humano, en sus relaciones con las fuerzas naturales y sobrenaturales. Para no extendernos demasiado en esta temática tan sugerente, sólo diremos que una concepción cíclica del tiempo, con creaciones y destrucciones sucesivas, una consideración del espacio como una superficie cuadrada con niveles superiores –los cielos– e inferiores –el inframundo– donde residen santos y personajes sobrenaturales mesoamericanos y, finalmente, una definición del hombre cabal como poseedor de dos almas, una corporal y trascendente, y la otra externa y mortal, manifestada en algún animal o fenómeno meteorológico, resumen los elementos básicos que son elaborados y enriquecidos por cada comunidad a través de su trabajo agrícola y en el despliegue de su actividad cotidiana, inmersa en numerosos rituales familiares y comunales.

La importancia evidente de la comunidad agraria llevó a los estudiosos a desarrollar toda una metodología que insistía en sus aspectos interiores, incluso diversos investigadores subrayarían esta densa trabazón de relaciones sociales y políticas internas refiriéndolas como “tribus” o bien como “grupos étnicos”. Sin embargo, pronto se advertiría que la comunidad estaba inserta en forma compleja en los sistemas regionales, donde aparece ya la diversidad étnica como un aspecto fundamental de su estructuración. El cultivo de productos comerciales, el trabajo asalariado y el intercambio comercial local y regional, así como la emergencia de diferencias sociales y económicas internas, pronto mostrarían a una comunidad perfectamente integrada a los procesos regionales, y por medio de ellos a los nacionales, pero trabada por el carácter de una inserción regional dominada por relaciones de origen colonial, donde la diferencia étnica entre español e indio, traducida ahora entre el “mestizo”, “ladino” o “gente de razón” y el comunero indio, expresa una raíz racista que justifica formas diversas de explotación y opresión. Lo que encontramos aquí es una transformación en la que se desintegra la estructura de origen colonial por la penetración de las relaciones de producción capitalistas; asimismo encontramos también formas diversas de resistencia de la propias comunidades indias. La antigua tendencia a rechazar la identidad étnica vinculada a lo indio, por lo que significa todavía ahora de discriminación y de negación de la propia cultura, está cambiando rápidamente y se transmuta en un extrema diversidad de propuestas étnicas, que en la lucha contra las antiguas condiciones de raíz colonial que mantenían tal identidad, buscan otras alternativas que los liberen y reafirmen en su especificidad cultural.

IV. Las formas nuevas de la cultura india

Es necesario recalcar la marcada diversificación y dinamismo de los pueblos indios a lo largo de la historia; contra lo que generalmente se cree, el indio actual no es una versión contemporánea, en decadencia o corrupta, del creador de las grandes culturas mesoamericanas que encuentran y destruyen los conquistadores europeos, así como tampoco es el sujeto



Alférez de Tenejapa, pueblo Tzeltal-Maya de Chiapas

envilecido y empobrecido por la opresión colonial y la explotación capitalista; es fundamentalmente un miembro de la comunidad nacional, de la nación mexicana, pues, con sus diferencias culturales, pero sobre todo que expresa en sus diferencias étnicas no sólo la milenaria raíz mesoamericana sino también las vicisitudes de la configuración de la propia nación mexicana, la que en buena parte se constituye al margen y en contra del indio mismo; lo cual, por cierto, representa una exigencia urgente de recuperación del proceso histórico desde la perspectiva precisamente de los pueblos indios.

Si la política colonial permite y apoya la reproducción de la comunidad india, y el liberalismo se lanza a una acción etnocida sin paralelo, en la actualidad encontramos una creciente y enorme riqueza de sus manifestaciones sociales, políticas y culturales. Indiquemos, esquemáticamente, tres ámbitos.

1. Contra la antigua prohibición colonial que negaba a los indios residir en la ciudad y confería tal identidad, y sus derechos correspondientes, al miembro de una comunidad considerada jurídicamente como india, y ubicada en el sector rural, en los últimos cincuenta años ha habido no sólo un movimiento migratorio intenso, que lo había ya desde antes, sino sobre todo una actitud de no ocultar la identidad étnica al llegar y asentarse en la ciudad. Si en un principio aparecen las mujeres comerciantes ambulantes conocidas como "Marías", miembros de comunidades hablantes de otomí, mazahua y náhuatl de los estados de México y Puebla, pronto aparecerían una gama llamativa de otros regiones, al grado de que actualmente es posible afirmar que en Ciudad Nezahualcóyotl, parte

de la zona metropolitana de la ciudad capital, tiene representantes si no de todas las lenguas habladas en el país, sí de la mayor parte de ellas. De ello da fe el hecho, en el mismo sentido de creciente presencia urbana, de que el Distrito Federal aparezca como la novena entidad en importancia por el número de hablantes de lenguas indias; o también, en una escala nacional, que el 8% de la población hablante reside en ciudades.

Este hecho merece dos comentarios. Por una parte la búsqueda de condiciones, por parte de los migrantes, para mostrar sus particularidades étnicas y para reproducirlas en la nueva situación urbana; por la otra es la existencia de múltiples nexos entre la comunidad agraria original y la agrupación urbana, lo que se reconoce de varias formas, como es el envío de fondos para realizar obras públicas en la comunidad, o en la adquisición de responsabilidades ceremoniales y políticas por los habitantes de la ciudad, lo que los obliga no sólo a gastos considerables sino también a viajes frecuentes a la comunidad en compañía de la familia. La creación de estos vínculos transforma radicalmente la imagen de la comunidad india como aislada y remontada en la montaña, atendida a sus escasos recursos locales. Ahora encontramos complejas redes tanto regionales como entre las comunidades y la ciudad de México, o inclusive con alcance a ciudades de la Unión Americana. Las formas específicas de todos estos procesos son todavía materia de investigación, como lo son asimismo los efectos sobre las propias expresiones culturales.

2. Hay otro ámbito de las manifestaciones étnicas que nos remite a la tendencia a la diferenciación social, producto del desarrollo económico que afecta a las comunidades indias; éste es el de las luchas agrarias. Existe una evidente movilidad social y una ampliamente conocida conflictiva política en las entidades federativas donde se encuentra la mayor parte de la población india; es en este movimiento donde la identidad étnica juega un papel de una importancia cada vez mayor. Diversas organizaciones regionales campesinas tienen un fuerte componente étnico que las aglutina y les da una evidente presencia en la política regional por sus manifestaciones culturales, lo que ciertamente constituye una novedad. Este movimiento para abrir espacios políticos y tener presencia en tanto miembros de una comunidad étnica indudablemente afecta el carácter de las relaciones políticas.

Hay también otras formas de expresión cultural y de organización política regional compuestas por profesionistas indios, sea que trabajen en instituciones federales o en actividades comerciales; organizaciones como la de médicos indios o la de escritores tzeltales, en Chiapas, así como diferentes cooperativas de artesanos, muestran formas nuevas que a su vez transforman su acervo cultural.

3. Finalmente, podemos reconocer otra amplia gama de manifestaciones culturales nuevas, provocadas por la propia política indigenista del gobierno mexicano. Así por ejemplo, la promoción para organizar el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), hecha por el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina, llevó a la creación de numerosos símbolos y rituales, tales como bandas de autoridad, indumentaria para pue-

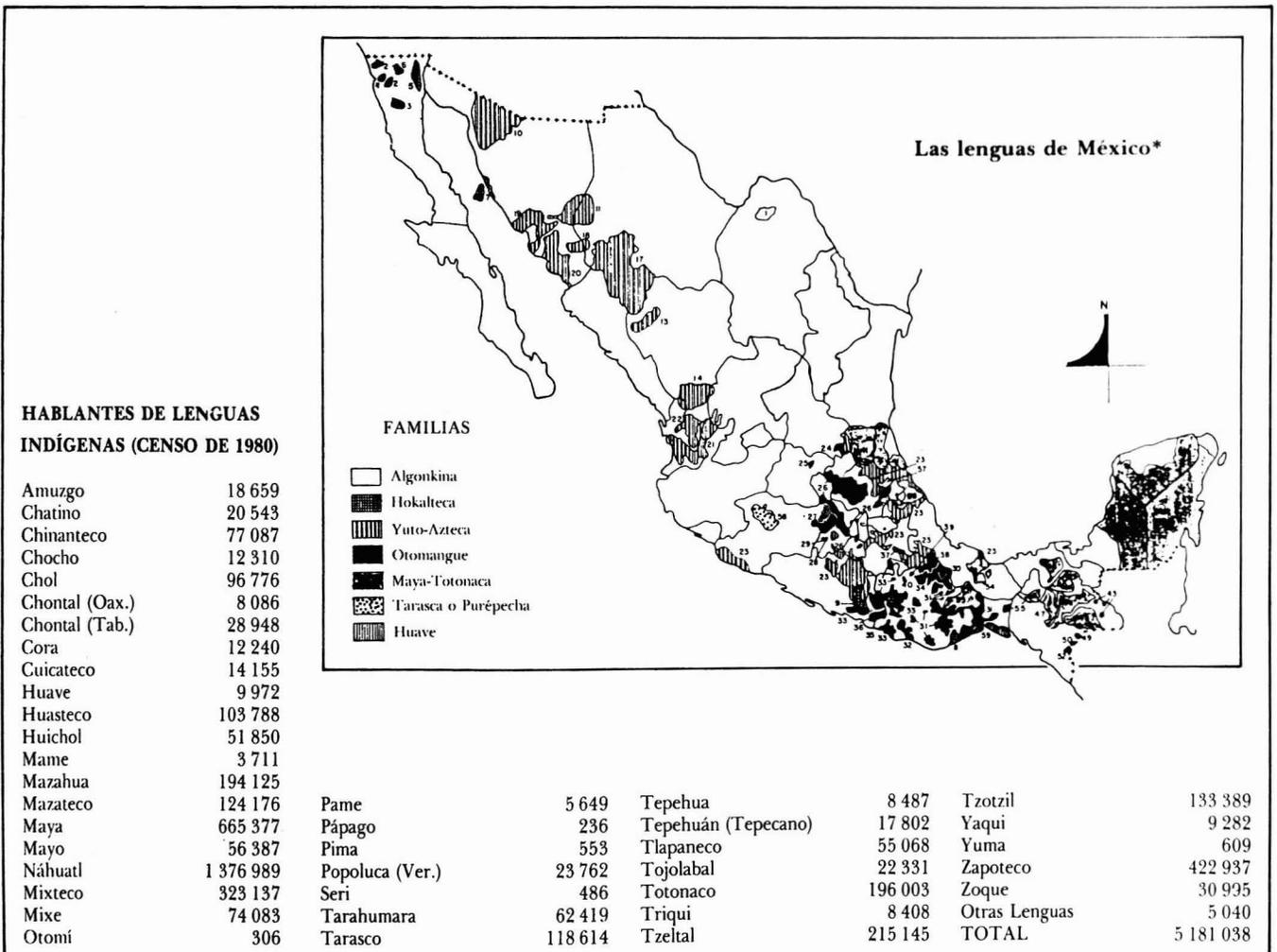


blos que la habían perdido, jerarquías, centros ceremoniales monumentales, rituales políticos, etc. En un supremo esfuerzo creador por los políticos oficiales pronto aparecieron organizaciones estatales como los llamados "consejos supremos", con su presidente, su secretario y otros puestos menores; pero sobre todo la ficción de los "grupos étnicos", es decir de organizaciones indias basadas en la lengua vernácula, adquirió tal consistencia política que se convirtió rápidamente en el modo de negociación entre comunidades indias y autoridades gubernamentales; esta invención forma parte ya de los lugares comunes en el discurso indigenista.

Otro ámbito escasamente considerado en las investigaciones etnográficas es el del surgimiento de organizaciones "indias" que reflejan el impacto de un nacionalismo aztecoide entre sectores urbanos de diverso origen social; aquí encontramos no sólo la transformación de los antiguos "Concheros", que de ser una danza de origen otomí se ha convertido en una recreación de la tradición azteca en versiones bastante libres y lejanas a los datos históricos, sino también a otras organizaciones, entre ellas la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, formada con grupos desidentes del gubernamental Consejo, que han creado rituales públicos espectaculares, algunos realizados en el mismo Zócalo, en el monumento a Cuauhtémoc, y otros sitios semejantes. En su ceremonial han incorporado a miembros de diversas comunidades indias, las que indudablemente son afectadas de diferente manera.

Reflexión final

El carácter multilingüe y pluriétnico de la nación mexicana es un hecho que necesita ser convalidado en la práctica política y cultural y lingüística, sino que ello sea asumido en las actividades cotidianas; lo que implicaría la apertura de espacios políticos hace de lo indio algo ajeno a nuestra condición actual, "moderna". Las tareas al futuro exigen la construcción de una nueva conciencia nacional que no sólo considere la diversidad cultural y lingüística, sino que ello se asumido en las actividades cotidianas; lo que implicaría la apertura de espacios políticos verdaderamente representativos de las diversas etnias, el desarrollo de programas de recuperación, fortalecimiento y difusión de las tradiciones culturales y lingüísticas de los pueblos indios, entre otras. De cualquier forma, el contenido de la cultura y de las lenguas de los pueblos indios está sujeto a una intensa transformación y afecta profundamente las características de la nación mexicana. Estamos por ingresar al nuevo milenio experimentando la poderosa influencia de dos tradiciones culturales, por una parte la avasallante corriente que procede de los Estados Unidos y que indudablemente aumentará con el Tratado de Libre Comercio, por la otra la influencia histórica de los pueblos indios que aumenta también y adquiere nuevas formas de presencia, pero ello es parte de una tradición y de una identidad que necesitamos asumir en toda su magnitud, más allá del populismo y del indigenismo. ◇





Leopoldo Valiñas

Los Indios del Norte de México

Introducción

Cuando hablamos de indios en el norte de México, la primera imagen que se nos viene a la cabeza es la de hombres de nariz aguileña, pelo largo (en trenzas), con plumas en la cabeza, vestidos con gamusa, montando a caballo (sin silla) y, por lo común, gritando. Gente que, cuando se comunicaba entre sí lo hacía con mímica y cuando le hablaba a los “vaqueros”, con un español (o inglés) sin conjugación. Es, en pocas palabras, el estereotipo de los famosos apaches.

La verdad, sin embargo, es muy distinta. Algo hay de cierto en ello: efectivamente hubo apaches, pero también otros muchos grupos que no alcanzaron los méritos necesarios para aparecer en el cine o en el “Libro Vaquero”. El estereotipo poco tiene que ver con los verdaderos indios del norte de México, incluyendo en el “norte de México” a los estados sureños de EUA (los indios no sabían de límites y fronteras nacionales). De los cerca de 200 grupos indígenas que habitaron el norte allá por el siglo XVI, pocos son los que sobreviven.

Algo de historia

El clima del norte de México (principalmente caliente y seco) y el medio geográfico (grandes sierras con profundas barrancas a lado de planicies semidesérticas) determinaron el carácter de esos grupos. Ambos factores influyeron en su economía (limitando la agricultura a ciertas zonas haciéndolos depender, en cambio, de la caza, pesca y recolección) y determinaron su cultura material y espiritual.

Ese modo de vida provocó, a su vez, que la organización social no se diera de una manera tan compleja como en el sur (en la actualmente llamada Mesoamérica, en donde llegaron a existir ciudades-estados, clases sociales y grandes núcleos poblacionales). En el norte, por el contrario, las sociedades se organizaron principalmente alrededor de pequeños grupos humanos (clanes o bandas) con estructuras lo suficientemente complejas como para poder sobrevivir en tan difíciles situaciones y, más que habitar en lo que hoy en día se llaman pueblos, sus áreas de vivienda eran generalmente temporales y móviles. La gran mayoría de estos grupos eran nómadas.

Esta manera de vivir provocó, por ejemplo, que valoraran significativamente el medio geográfico inmediato que les rodeaba y que lo incorporaran a su complejo mundo cultural y a su hacer cotidiano. La flora y fauna propias de la región aparecen significativamente en el pensamiento mágico, religioso y cotidiano de estas gentes.

En los tiempos cuando no había maíz, el pájaro chanate le contó al hombre sobre el maíz, del lugar donde estaba y de que el diablo lo tenía. El hombre lo mandó por él porque el chanate sabría como robarlo. El chanate se lo robó y se lo trajo al hombre pero, por no haber lluvia, el maíz se estaba muriendo de sed. Le preguntó el hombre al chanate y éste le dijo: “me voy a traer la lluvia”, pero no pudo traerla. Entonces el hombre mandó al correcaminos y tampoco pudo. Mandó entonces al





sapo y, luego de engañar a Yuku, dios de la Lluvia, le trajo la lluvia al hombre y así el maíz pudo crecer. (Resumen de un texto yaqui actual sobre el origen de la lluvia, publicado por Jean B. Johnson, *El idioma yaqui*, INAH, 1962: 145-146.)

La penetración española se fue iniciando hasta ya muy entrado el siglo XVII y más sólidamente en el XVIII (casi al final del periodo colonial) debido principalmente al clima, la geografía y las distancias. Grandes problemas tuvieron los europeos al enfrentarse a esos grupos por desconocer las formas de vida de esas sociedades. Incluso podemos decir que en algunas zonas nunca se consolidó la colonización europea.

La principal estrategia de sujeción que emplearon los europeos fue la de formar poblados congregando en ellos a los indígenas y haciéndolos depender de las misiones religiosas españolas. Estrategia, por cierto, muy difícil de ser aceptada por los grupos nortños que eran básicamente nómadas. Esta práctica desató conflictos significativos (culturales, religiosos y económicos) entre el modo de vida cotidiano de los grupos indígenas y el que se les intentaba imponer. Esto, más lo alejado y difícil de la zona, se refleja en la infinidad de rebeliones indígenas que hubo en el área. Movimientos que incluso siguieron sucediendo hasta el mismo siglo XX.

Desde el momento mismo de la penetración española, las rebeliones indígenas, por un lado, y los asaltos y robos, por el otro, fueron los dos problemas que atrajeron la atención de los colonizadores (fueran los españoles, los mexicanos o los norteamericanos). Los más famosos son, ya sea porque el cine y su "lejano oeste" los han reinterpretado o porque las historias regionales así lo narran, las de los comanches y los apaches (chiricahuas, jicarillas, mezcaleros y navajos entre otros). Sin embargo, junto a estos "indios clásicos" también se deberían mencionar varios más. Por citar solamente algunos: seris, yaquis, tarahumaras, pimas (altos, bajos, sobaipuris, suaquis, etc.), mayos, sobas, sumas, janos, cabezas, contotores, sisimbres, baborigames, guaymas, garzas, gavilanes, borrados, charayes, cueros quemados, manos de perro, comecrudo, narices, paisanos, mansos y más de 180 nombres de otros tantos grupos indígenas. Una cosa fue cierta: los movimientos indígenas fueron muy numerosos.

Como se ve, el número de grupos en el norte era bastante grande. Algunos de ellos fueron aniquilados (como quizá lo fueron los apaches) en su momento, ora por los españoles, ora por los mexicanos, ora por los norteamericanos. Otros, en cambio, fueron incorporados a la vida sedentaria y nacional perdiendo así, algunas veces gradualmente y otras de modo violento, sus rasgos culturales. Otros, de verdad muy pocos, sobrevivieron y hoy en día mantienen muchas de sus características culturales, la mayoría de ellas mostrando los efectos del choque cultural.





“Así es, je, los *mnwiyknymatp* van a hacerme la guerra” dijo el dios. “Ya hicieron arcos, ya hicieron tiros.” El dios juntó gente. Los mexicanos fueron los primeros. A los pájaros y a toda clase de animales los hizo gente... El dios rodeó a los *mnwiyknymatp*. Cuando llegó el dios les dijo “¡un momento!, ¡deténganse un momento!” Y creó una rama espinosa, creó la cholla espinosa, creó el lodo y la cuerda del arco. En la última noche acabó con todo. (Versión de un texto paipai actual publicado por Mixco en *Tlalocan* 1989: 211-212.)

De este modo, el tipo de vida que practicaban aunado a las políticas españolas, mexicanas y norteamericanas que se les aplicaron son en esencia las causas principales que nos permiten entender la naturaleza y carácter de los grupos étnicos del norte de México.

Los grupos indígenas nortños actuales

De los grupos que habitaban en la península de Baja California, actualmente quedan sólo cinco grupos étnicos: *cochimi*, *paipai*, *kumiai*, *cucapá* y *kiliwa*, con una población global que difícilmente sobrepasa los dos millares. Viven en ranchos y ejidos en el norte de la península de Baja California: los cucapá al sur de la ciudad de Mexicali; los kumiai en el municipio de Tecate (entre Tijuana y Mexicali); los cochimi en la meseta costera, cerca de la ciudad de Ensenada; los kiliwa principalmente en la parte serrana (de muy difícil acceso) y, finalmente, los paipai, en rancherías y ejidos ubicados entre los kiliwas y los cucapá. Dos de los grupos más nombrados y que habitaron en el centro y sur de la península, los pericúes y los guaycuras, ya no existen como tales.

En Sonora, Sinaloa y Chihuahua, por su parte, sobreviven nueve grupos: *pápagos*, *pimas bajos*, *tepehuanes del norte*, *ópatas*, *guarijíos*, *tarahumaras*, *yaquis*, *mayos* y *seris*. En la zona noroeste de Sonora y parte de Arizona, la parte más desértica, habitan los pápagos o *tohono o'odham*. En la costa sonorenses, frente a la isla Tiburón, los seris o *konkáak*. En el área del Río Yaqui, los yaquis o *yoeme*; al sur del estado y al norte de Sinaloa, entre los ríos Mayo y Fuerte, los mayos o *yoreme*; en las sierras del norte de Sonora, los ópatas; en las del sur, los pimas bajos y los guarijíos (entrando incluso a Chihuahua); en la Sierra Madre Occidental, en Chihuahua, además de los guarijíos, viven los tarahumara o *raramuri* y los tepehuanes del norte u *o'otam* (estos últimos al sur del Estado, dentro de la sierra). Los nombres subrayados son los que a sí mismos se dan los grupos.





En el estado de Coahuila, en el municipio de Melchor Múzquiz, al noroeste del estado, viven los *Kikapú*.

Como se ve, el número de grupos indígenas actuales es muy bajo (comparado con los cerca de 200 grupos que habitaron la región). No es fácil contabilizar la población indígena total debido a la constante emigración hacia sus otros lugares de residencia en los Estados Unidos (por parte de pápagos o kikapúes) o porque simplemente no son diferenciados en los censos (es el caso de ópatas, guarijíos y tepehuanes del norte). Podemos afirmar, provisionalmente, que el número total no sobrepasa el medio millón.

Algo de su cultura

Actualmente, ya no es el vestido el rasgo más evidente de identificación de los grupos del norte de México. Los hombres son los que ya visten más a la usanza de los mestizos: pantalones (de mezclilla o de otras telas), camisas, zapatos o botas (según la región) y sombreros. Hay que notar, sin embargo, que los hombres tarahumaras aún mantienen, en algunas comunidades y situaciones y dependiendo del clima, su vestimenta tradicional que consiste en un "taparrabo", una camisa corta y huaraches. Los guarijíos también usan huaraches.

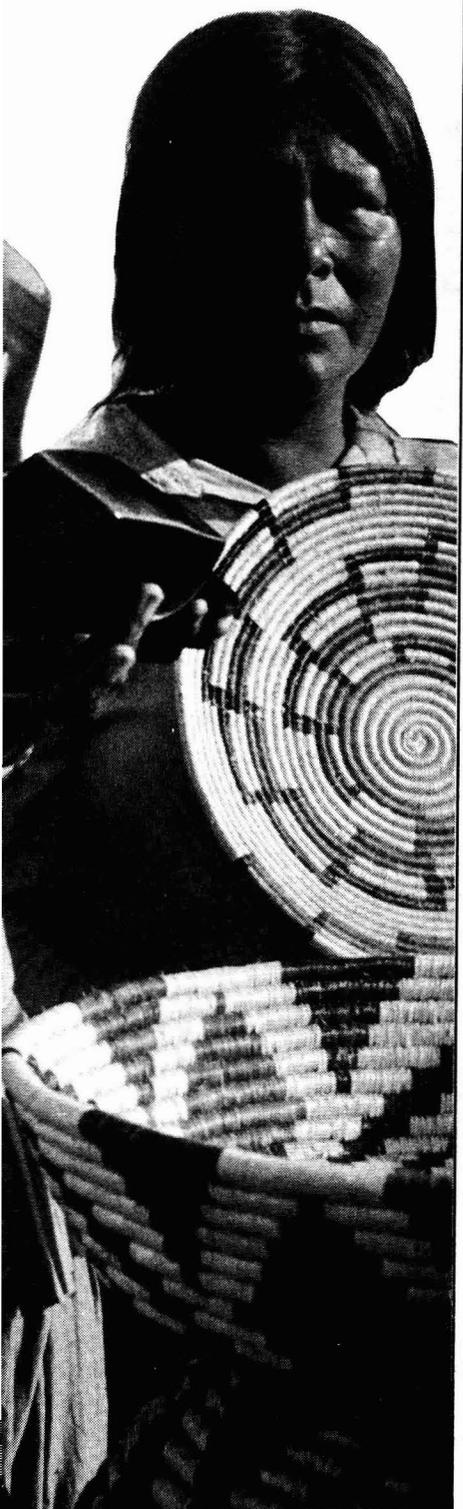
Por otro lado, son las mujeres las que de alguna manera mantienen el vestido que se podría llamar tradicional (esto generalmente en las comunidades sonorenses y chihuahuenses). Las faldas largas, amplias y ceñidas a la cintura y una blusa con cuello y mangas largas (por ejemplo, propio de las mujeres seris) o faldas estampadas, muy coloridas (como algunas mujeres pápagos, guarijíos o tarahumaras), aunque por lo general, su vestimenta es de origen comercial (semejante a la de los mestizos). Es común el uso de chamarras y suéteres al igual que cualquier campesino o vaquero de la zona.

La gente dice que los venados se cambian en mujeres. Entonces esas mujeres andan vestidas muy bonitas, con coronas muy bonitas. Entonces dicen que un hombre habló con una de esas mujeres porque quería casarse con ella. Aquel día, ya casados, volvieron a la casa del hombre, pero cuando ya llegaban cerca de la casa, dicen que la mujer volvió a cambiarse en un venado. Entonces otra vez se fue corriendo al monte y dicen que desapareció. (Fragmento de un texto tarahumara actual publicado por Hilton en *Tlalocan*, 1969, no. 1:82-83.)

Tradicionalmente lo que los ha identificado como indígenas es su idioma. Esto ha hecho que los nombres de sus idiomas se hagan extensivos al grupo. Así, a los que hablan kumiai se les nombra kumiai, a los que saben tarahumara, tarahumara, etc. Aunque esta tradición está siendo cuestionada por los mismos indígenas al nombrarse ellos mismos en su propia lengua. De los grupos del norte de México, sólo los ópatas ya no hablan lengua indígena.

Actualmente, además de la lengua, lo que propiamente los identifica como indígenas es su cultura: su visión del mundo, sus relaciones familiares y su historia. Los pimas son, por ejemplo, hijos de pimas, ven el mundo e interactúan con la naturaleza como lo han venido haciendo los pimas. Nada en ellos es arcaico, nada es reminiscencia del pasado ni nada es algo que se niegue a morir. Toda su cultura, todos sus conocimientos son actuales, siguen vigentes. Lo que ya no funcionaba socialmente o aquello que más bien los perjudicaba, ha evolucionado, cambiado. Su cultura, por ello, no es la misma que tenían en el siglo XVII... ni siquiera la misma que tenían el siglo pasado. El abandono de la lengua indígena y del vestido indígena (que les fue impuesto por los frailes en los siglos XVII y XVIII, dado que ellos originalmente andaban casi desnudos), o sus habitaciones o sus transportes (pick ups) y el uso de radios y televisiones son resultados de la evolución que toda cultura vive. Sin embargo, esta evolución puede, como ya lo ha hecho en muchos grupos, provocar que sus rasgos particulares desaparezcan asimilándose el grupo a la sociedad nacional, a "lo mexicano" a "lo mestizo". Es decir, puede ser la causa misma de su desaparición.





Baste un ejemplo: hoy en día muy pocos son los niños que saben la lengua indígena y la hablan: casi todos son monolingües en español (principalmente por el menosprecio y discriminación que los mestizos tienen hacia la lengua indígena, cosa que repercute al interior de los grupos haciendo que ellos mismos la menosprecien y la callen).

Quizá uno de los rasgos tradicionales que todavía los identifique como indígenas sea el de las danzas (si no es el más objetivo sí el más socorrido): cada grupo se caracteriza por poseer danzas y bailes cuya historia se podría rastrear incluso más allá del siglo XVII (a pesar del uso de instrumentos musicales de origen europeo). Muchas de ellas están relacionadas con su modo de vida y tienen que ver con la naturaleza. Por ejemplo, los cochimí a principios de octubre bailan "La Pajarita" y "El Gato", los paipai tienen un baile que nombran *Kuri* que realizan en septiembre, octubre y diciembre, además organizan, cada cuatro años, una fiesta llamada "Loro" que reúne a todos los miembros del grupo. Los yaquis, mayos, ópatas, guarijíos, tarahumaras, pápagos y pimas tienen las danzas llamadas *pascolas*. Los pimas, yaquis y mayos las famosas *danzas del venado*. Los pimas, tarahumaras, la de *matachines*. Los guarijíos, la *tugurada*. Los pápagos, el baile *novaita*, de *las ramitas* y del *sahuaro*. Los kikapúes, la del *coyote* y la del *búfalo*, etc. Además, como es muy general en México, cada comunidad celebra algunas festividades religiosas como la Semana Santa, el día de Muertos, el día del santo patrono y los de ciertos santos específicos (como el día de la Santa Cruz, el de San Francisco, el de San Juan Bautista, etc.).

Otro rasgo que todavía se manifiesta, aunque en muy pocos grupos y desapareciendo gradualmente, es la presencia de autoridades tradicionales civiles y religiosas, a la par de las nacionales. Los cochimí, los paipai y los cucupá mantienen a sus autoridades civiles. Los pápagos y pimas conservan, en términos generales, su organización civil, con "gobernadores" y "capitanes". Los mayos, yaquis, tarahumaras y pápagos a sus autoridades religiosas o de festividades. Los kikapúes, quizá los más conservadores de los grupos mexicanos, mantienen a su "capitán" y al "Sumo Sacerdote". Por otra parte, algunos grupos han sido influidos por las sectas protestantes que han acelerado el proceso de sustitución de su cultura por la nacional. Tal es el caso de los seris.

Como se ve, todos los grupos del norte de México tienen una historia que se podría rastrear varios siglos atrás, aunque su cotidianidad muestra las huellas de un conflicto con otros grupos y otras culturas. La presencia de los mexicanos y norteamericanos está patente. Lamentablemente los mestizos (como en todo el país) se creen superiores a ellos y, avalados y amparados por las leyes hechas por mestizos, explotan y discriminan a los indígenas: la apropiación paulatina de las tierras de los kiliwa o pápagos, o de los bosques de los guarijíos y tarahumaras por parte de los mestizos son algunos ejemplos.

Metipá les iba dando apellido a los grupos, los juntó y así, dicen, los iba nombrando *Metipá*. Dicen que el apellido cambió, ahora oigo que no se nombra de la misma manera. (Fragmento de un texto paipai actual publicado por M. Mixco en *Tlalocan*, 1977:215).

Y aunque todos estos grupos estén siendo asimilados por la sociedad nacional, por ahí queda latente, evidenciándose día a día, la cultura indígena. Cultura que se verbaliza, se baila, se reza, se oye y se siente en cada acción, en cada espacio familiar de las comunidades indígenas. Cultura que se resiste, a su manera, a desaparecer:

Las hormigas sacaron la tierra. Dios dijo que trajeran semillas para sembrar. Los pájaros vinieron con muchas semillas de sandía, calabaza y maíz. Luego hubo animales. Ellos se peleaban mucho. Los pájaros trajeron la semilla pero el corbejón mató al pescado, la garza también mató al pescado y el pelicano mató al pescado. Todos mataban al pescado. Cuando no había siembra, todos mataban al pescado... El cuervo sembró sandía, calabaza y maíz; era muy trabajador. Cuando la siembra nació, el cuervo se comió el maíz y dijo: "ahí les dejo al corbejón, al pelicano y a la garza la sandía y la calabaza para que coman". Esto fue cosa de gentes, no es cuento. (Fragmento de un texto cucupá actual, publicado por Ochoa Zazueta, *Sociolingüística de Baja California*, 1982: 196-97.) ◇



Gabriela Cortés

LOS NAHUAS



Introducción

El grupo étnico más extendido en México y aquel que tiene mayor población (más de un millón de habitantes) es el nahua o náhuatl. Este grupo se localiza desde el sur de Durango hasta el sur de Guerrero y desde el sur de San Luis Potosí hasta el norte de Oaxaca. Hay nahuas también fuera de México: en la República de El Salvador se les conoce como pipiles. Su distribución a lo largo de México no es homogénea puesto que sólo se localizan en ciertas regiones, habiendo estados en los que habitan en una sola comunidad (como es el caso de Tuxpan, Jalisco). su rasgo principal de identidad es el hablar el idioma náhuatl. Actualmente todas sus comunidades son básicamente bilingües (náhuatl-español), aunque es posible encontrar trilingües (debido a los contactos con otros grupos étnicos) e, incluso, monolingües (ya sea en español o en náhuatl).

Pero antes de hablar de los actuales nahuas es necesario hacer dos precisiones que nos advierten sobre la dificultad de hablar de un único grupo: 1) No

todos los nahuas que ahora habitan a lo largo y ancho de México son descendientes de los aztecas o mexicas. Este es un punto importante que muchas veces se obvia u olvida. El término "azteca" designa a aquellos cuyos antepasados provenían de Aztlán, así como el de "mexica" a los que habitaron en México-Tenochtitlan o México-Tlatelolco, y así como el de "tlaxcalteca", a los de Tlaxcala, etc. Por ello, los vocablos "azteca" y "mexica" se deben limitar al grupo que históricamente dominó gran parte del Altiplano en los siglos XIV-XVI. Es más, los aztecas o mexicas habitaron *únicamente* algunas regiones de lo que fuera el Lago de México y no todos los que vivían en el valle eran aztecas o mexicas.

2) No todos los nahuas tienen ni la misma cultura ni la misma lengua. Esto se debe a cuatro razones: a) aunque los mexicas lograron dominar a muchos grupos, fueran nahuas o no nahuas, no les impusieron ni su cultura ni su lengua sino, al contrario, más bien retomaron elementos culturales.

b) Los nahuas, fueran o no mexicas, se relacionaron comercial, cultural o

militarmente con otros grupos. Esto dejó hondas huellas en su cultura, su religión y su lengua. Recordemos que fueron 300 años de contactos con los españoles, 180 de influencias nacionalistas con los mestizos, sin olvidar los 200 o 300 años de relaciones con otras etnias antes de la llegada de los peninsulares.

c) Algunos grupos no nahuas fueron nahuatizados, es decir, sustituyeron su idioma original por el náhuatl, manteniendo sus rasgos culturales propios. Esto, en virtud básicamente de dos políticas españolas: la de congregar varias comunidades en un solo pueblo y la de emplear el náhuatl como lengua oficial indígena. Quizá el mejor ejemplo de esto lo sean los grupos del Estado de México (los del sur de Toluca) que muy seguramente fueron originalmente matlatzincas.

d) Finalmente, hay que señalar que entre los mismos nahuas (como en todo grupo humano) hubo (y hay) diversidad lingüística (como la hay hoy entre los que hablamos español, por ejemplo, entre mexicanos y cubanos). Tal vez las variantes nahuas no fueran tan distintas que evitaran la comunicación pero



de que hubo tal diversidad, la hubo. Los documentos escritos durante los siglos XVI y XVII y que nos han llegado, evidencian dichas diferencias.

Estas cuatro razones implican que si bien es cierto que los nahuas actuales poseen una lengua y cultura propias, también es cierto que evidencian las huellas de su historia: en especial, de sus contactos con otras etnias y sus aislamientos. La religión actual es una bella muestra: es casi imposible hablar de la religión de los nahuas ya que, si bien casi todos son "cristianos", lo son de distinta manera: su religión "tradicional" (que en esencia sería mesoamericana) emerge siempre y de modo sincrético en sus prácticas, creencias y ritos religiosos.

Los nahuas actuales

Como ya ha quedado señalado arriba, hablar de un solo grupo nahua es demasiado pretencioso dada la diversidad regional, la diversidad de historias y de vidas. Creemos que es mejor hablar de los diversos nahuas a partir de la zona geográfica en la que viven, sobre todo porque cada uno de ellos manifiesta las influencias de las etnias vecinas.

Es importante señalar que casi ninguno de ellos se autodenomina "nahua". El nombre que se dan, al menos la gran mayoría, es el de "mexicanos" o "mexicaneros".

Los nahuas más norteros son los mexicaneros que habitan una región muy montañosa (dentro de profundas barrancas) al sur de Durango y al norte de Nayarit. Conviven con grupos tepahuas del sur y tienen contactos con los coras de Nayarit. Sus principales poblados son: San Pedro Jícora, San Buenaventura y Santa Cruz. Sus fiestas y ceremonias son muy semejantes a las de los grupos vecinos: por ejemplo, organizan *mitotes*, festejan a la Estrella Matutina y al sol y tienen unas fiestas llamadas *Xuravet* (nombre cora) que dependen del ciclo agrícola. Los *xuravet* más importantes son el de la pluma y el del elote. Entre sus danzas principales están la de "los Paños" y "las Pachitas"

Los nahuas de la costa de Michoacán habitan en los pueblos cercanos a la costa pero no por ello son costeros. Al-

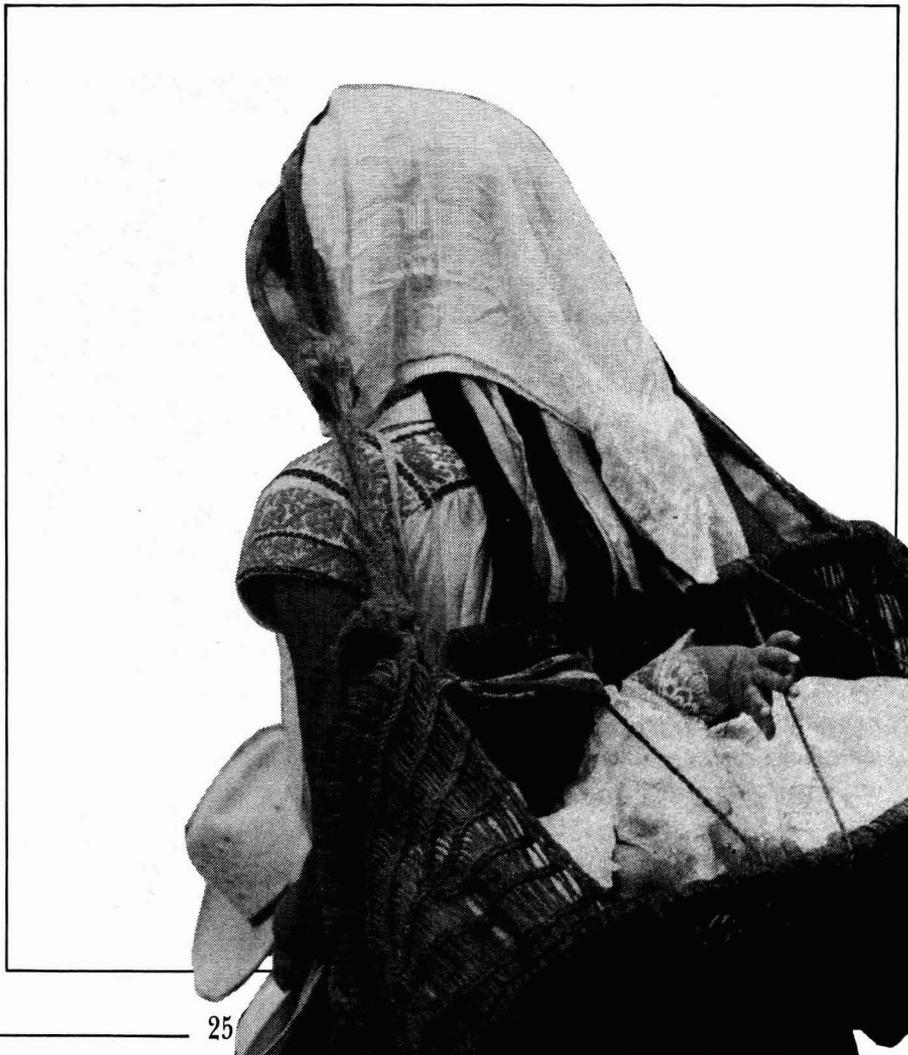


gunas comunidades, como Ostula y Coíre son más bien serranas. Pómaro, quizá el pueblo más importante de la zona, es más accesible y está más cerca del mar.

Los nahuas del norte de Guerrero muestran un proceso de asimilación a la sociedad nacional muy avanzada salvo los que viven en zonas montañosas

y aisladas, que logran preservar su etnicidad. De las comunidades más conservadoras mencionaríamos a Chilacachapa, Teloloapan y Tlamacazapa. La actividad artesanal principal de este último lugar es el tejido de palma: de aquí son las petacas, tanates y demás cestos hechos de palma que se venden en Taxco e Iguala.

Los del centro de Guerrero que viven en tierra caliente a ambos márgenes del Río Mezcala (que más abajo cambiará de nombre para llamarse Balsas), son pueblos que viven básicamente de la artesanía y cada comunidad, podemos decir sin temor a equivocarnos, se especializa en algún producto: algunas pintan los papeles llamados *amates*, otras trabajan la madera para hacer máscaras, otras tallan y decoran pescados de madera, otras elaboran máscaras de cerámica de vistosos colores, etc. La gran mayoría de los vendedores de collares, aretes, amates y máscaras que encontramos en la ciudad de México, Acapulco y Taxco son de esta zona, siendo originarios de Xalitla, Ahuehupan, San Agus-





tín Oapan o San Juan Tetelcingo, principalmente.

Los nahuas de la montaña de Guerrero tienen (al sur) como vecinos a los mixtecos y tlapanecos. El centro más importante es Tlapa, aunque los poblados fuertemente nahuas son Xalpatlahuac y Xalatzala. Más al sur, en la sierra cercana a la costa, viven otros grupos nahuas. Éstos tienen contacto con los tlapanecos, mixtecos y amuzgos. Es Ometepec el centro poblacional más importante localizado en la llamada Costa Chica.

Entre los nahuas de la costa y los de la montaña se han sedentarizado familias que hace años eran, de cierta forma, "nómadas": eran los encargados de llevar a pastar miles y miles de chivos a lo largo y ancho del estado de Guerrero. Les llamaban "chiveros" o "pastores", llegando a acarrear los chivos desde la Costa Chica hasta Tehuacán, Puebla, Huajuapán de León, Oaxaca, e Iguala, Guerrero.

Los nahuas de la huasteca conviven en algunas zonas con los huastecos (una etnia que habla un idioma llamado huasteco) y con los pames. Muchos de sus rasgos culturales son, de cierto modo, parecidos a los de los huastecos. Estos nahuas habitan en las sierras sureñas de San Luis Potosí (en los alrededores de Xilitla y Tamazunchale), en el norte de Hidalgo (el poblado más importante es Huejutla) y en la llamada huasteca veracruzana, con Chicontepec como el centro más conocido. Esta región tanto por la cultura como por la lengua se podría considerar como la más conservadora.

Los nahuas del norte de Puebla conviven con otomíes, tepehuas y totonacos. Tal vez los poblados más conocidos sean el de Cuetzalan y el Zacapoaxtla. Gran parte de los nahuas de esta región (tanto de la huasteca como del norte de Puebla) conservan muchos de sus rasgos culturales y es en donde más esfuerzos de "rescate" se han hecho, tanto por parte de instituciones gubernamentales como por organizaciones indígenas.

Vecinos a estos últimos, viven los nahuas del este de Hidalgo (vecinos, a su vez, de los otomíes), que por sus rasgos culturales no pueden ser considera-



dos ni como de la huasteca ni como del norte de Puebla.

Los nahuas de Tlaxcala (los pocos que quedan habitan en lo que fuera la histórica Tlaxcala) viven al centro-sur del estado, principalmente en el área de Santa Ana Chiautempan. Éstos son vecinos de un pequeño grupo de otomíes que se localizan al este del estado. En esta región son comunes los apellidos nahuas, tales como Temoltzin, Cahuantzin o Tlapale.

Al sur de Tlaxcala podemos encontrar a los del Valle de Puebla, a los del Valle de Tehuacán, a los del norte de Oaxaca y a los del sur de Orizaba. Los del Valle de Puebla viven desde los alrededores de la Malinche hasta al sur de Izúcar de Matamoros, principalmente el centro-oeste del Estado, colindando con los mixtecos, al sur. El famoso poblado de San Miguel Canoa, como se podrá recordar, es nahua.

Los grupos del Valle de Tehuacán y norte de Oaxaca tienen como vecinos a los popolocas por el oeste y a los mazatecos por el este. Tehuacán y Teotitlán del Camino son los centros nahuas más importantes (aunque más bien los nahuas viven en los lomeríos o serranías cercanas a estos sitios). Los nahuas del sur de Orizaba, con Zongolica como el poblado más importante, se hallan al norte de los mazatecos.

Al sur de Veracruz, en el área de Coatzacoalcos y en algunas comunidades de Tabasco todavía quedan algunos viejitos nahuas. A éstos se les conoce como nahuas del istmo. Los del sur de Veracruz se relacionaron, muy segura-



mente, con los popolucas (o mixe-zoques), mientras que los de Tabasco, con los chontales. La famosa Malinche muy seguramente fue nahua de esta zona (de ahí que hablara náhuatl y maya —el chontal es lengua maya).

En el centro de México podemos hablar de los nahuas de Morelos dispersos a lo largo del Estado (las comunidades más “nahuas” son Tetelcingo, cerca de Tepoztlán, y Cuentepec, cerca del Estado de México). Muy seguramente los de Tetelcingo (o en general, los del norte de Morelos) mantuvieron contacto con los nahuas del sur del Distrito Federal, es decir, con los de Milpa Alta y Xochimilco (en donde ya queda poca gente) y, anteriormente, con los del Ajusco. Por cierto, los xochimilcas, a pesar de ya no reconocerse como nahuas, mantienen muchas de las costumbres que se reconocerían como nahuas. Por ejemplo la famosa fiesta de muertos o *miccaihuitl*. Por otro lado, Milpa Alta se identifica como el último “baluarte” nahua del Distrito Federal.

Entre los nahuas del Estado de México están, por un lado, los que viven al



sur de Toluca (Jalatlaco o Malinalco) y, por otro, a los que habitan en algunos pueblos vecinos a Texcoco (Chiconcoac, por ejemplo). Los primeros son vecinos de los otomíes, mazahuas, matlatzincas y ocuiltecos (habitantes del Valle de Toluca) y están ya bastante asimilados: tanto su lengua como costumbres están desapareciendo, aunque todavía es posible ver la realización de danzas como la de “tecuanes”, “pastoras” y otras. Por su parte, los nahuas de

Texcoco (habitantes de un conjunto de poblados al este de la cabecera municipal) se resisten al cambio de diversas maneras, una de ellas al creando grupos musicales (de cumbias o rock) que cantan algunas canciones en náhuatl.

Hace tiempo hubo nahuas en Chiapas, sur de Oaxaca, Colima y en Saltillo, Coahuila. Los tres primeros dejaron de ser un grupo diferenciado a mediados de este siglo, los últimos, también desaparecidos durante este siglo, eran descendientes de las familias tlaxcaltecas que los españoles llevaron al norte para auxiliarlos en la conquista.

* * *

A pesar de lo difícil que es hablar de rasgos culturales particulares de los nahuas, hay algunos que podemos mencionar por ser muy generales (sin dejar de señalar que muchas de ellas son comunes incluso a grupos no nahuas). Por ejemplo, en cuanto al vestido, el del hombre (calzón blanco, camisa o algodón blanco y huaraches) permanece en uso en algunos lugares, los más conservadores, (partes de la huasteca, norte de Puebla y centro de Guerrero), mientras que el de la mujer (falda amplia, generalmente de colores vivos, ceñidor y huipil) sobrevive en muchas más comunidades. Éste, sin embargo, va cediendo su lugar al vestido típico del campesino mexicano: sólo a los ancianitos es posible verlos vestidos a la usanza nahua.

Hay que mencionar que en varias regiones hubo (y sigue habiendo) discriminación y represión hacia los indígenas que visten de modo tradicional. Este tipo de hechos provocó que en muchos lugares el vestido dejara de usarse (y después que el grupo dejara de diferenciarse), como sucedió en casi todo el estado de Jalisco: a principios de este siglo, en casi todo el sur del estado había nahuas; actualmente los hay en un solo barrio de un solo pueblo (Tuxpan). En este pueblo, muy pocas ancianitas nahuas aún visten su falda negra y su camisa blanca; visten, como ellas mismas dicen, de “sabanilla”. Lo que es cierto, es que en muchos lugares se emplea el vestido como signo de identidad.

Como en casi todos los grupos étnicos, las fiestas son principalmente las





“católicas”: las estipuladas por la iglesia (por ejemplo, Semana Santa) y las que dependen de las familias (bautismo y boda), sin excluir las propiamente indígenas que han perdurado a través de los años. Todas ellas son una mezcla de manifestaciones indígenas y mestizas. Cada región e incluso cada comunidad tiene sus particularidades en cuanto a estas celebraciones, por ejemplo, en la montaña de Guerrero, en los primeros días de mayo se organiza el pedimento de lluvia. La ceremonia es en lo alto de algún cerro “sagrado”, se adorna un altar

con flores y participan rezanderas, músicas y mayordomo. La lanzada de cohetes es también obligada.

Asimismo, durante la cuaresma hay comunidades que se rotan la festividad: a un pueblo le toca la primera semana, a otro la segunda y así hasta que se festeja la Semana Santa.

En muchísimas comunidades se mantiene la costumbre de “robarse a la novia” para el matrimonio. Este rito no es propiamente un robo sino una manera simbólica de provocar la “negociación” entre los padres de los novios para po-

nerse de acuerdo para la boda. Entre otros lugares, esta “negociación” se hace por medio de “abogados” que interceden por los padres, generalmente del novio, ante los padres de la novia. Todo esto está muy ritualizado y altamente jerarquizado. Por ello, cuando las bodas son con gentes de fuera de la comunidad o de la etnia, las ceremonias tienden a modificarse y, por lo general, a no efectuarse.

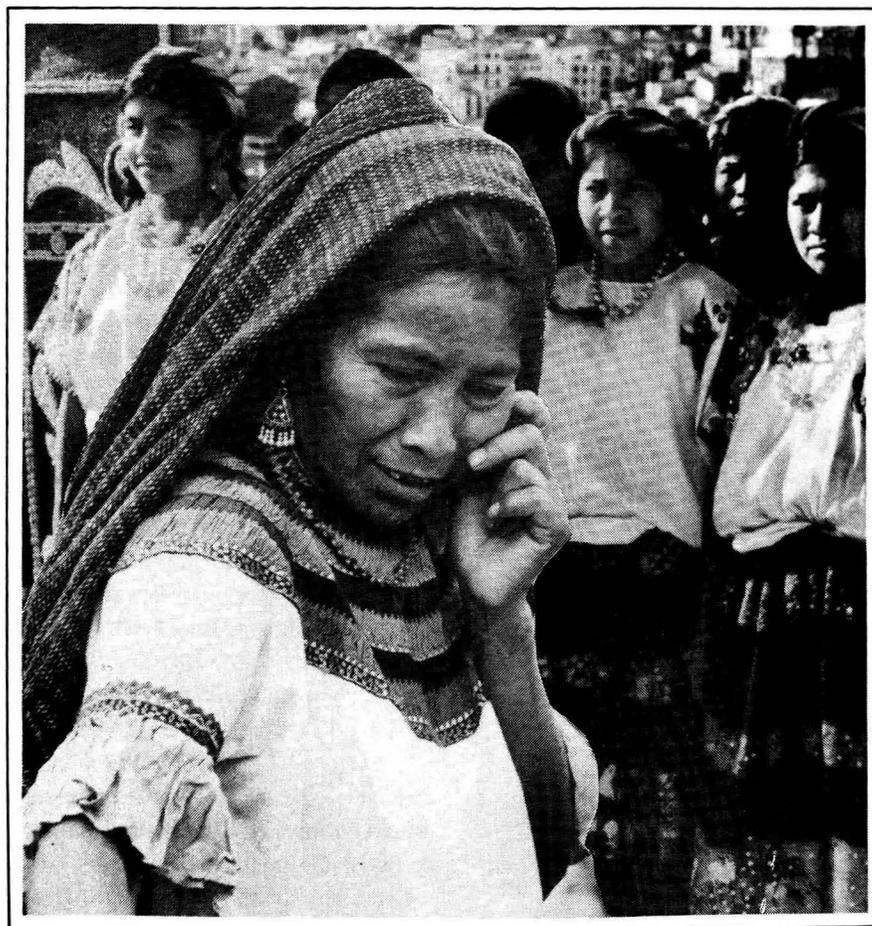
En muchísimas ceremonias aún es posible escuchar los *huehuettlatolli* o consejos a los hijos, ahijados, compadres, etc. Estas formas orales son fundamentales para la gran mayoría de celebraciones nahuas.

Las relaciones de parentesco (principalmente las generadas por el compadrazgo, causado por el apadrinaje del bautismo y de la boda) rigen la vida de la mayoría de los grupos nahuas. De igual modo, los cargos (que sobreviven en algunas regiones nahuas) determinan la vida colectiva de la comunidad. Desde el *topil* (el cargo de más bajo nivel por el que debe de pasar todo varón nahua), hasta el de presidente municipal o síndico (que serían los más “altos”).

De igual importancia son las mayordomías en las que se basa la organización de ciertas fiestas de vital importancia para la comunidad.

Los rasgos más típicos y que en muchas zonas ya entraron en desuso, son el tejido de huipiles en telares de cintura, los guisos típicos (tamales, moles, pozoles, etc.), la colocación de altares hogareños y el trato a los niños.

Finalmente, basta decir que en la gran mayoría de las comunidades nahuas (por no decir todas) se mantienen las creencias y su visión del mundo. Sobre la existencia de enfermedades frías y calientes, sobre el “susto”, “mal de ojo” y los “aires”, sobre sus curaciones, los brujos, los curanderos, la adivinación. Sobre lo que sucede en los eclipses, sobre el origen del maíz, de la calabaza, del porqué las ratas tienen la cola pelona y los venados y conejos la cola corta, del porqué existen las montañas y los ríos. En una palabra, las razones de lo que existe y de cómo existe... Y esto, aunque no lo queramos aceptar, sobrevive aún en nuestra propia cultura. ◇





Aspectos de la traducción y la interpretación en algunas lenguas mayances

La intención de este artículo es señalar los problemas que plantea el manejo espacial en algunas lenguas mayances, que en las traducciones no se ven reflejados y que al interpretar los textos se ignoran. De hecho, se trasladan a situaciones ajenas al medio cultural y a la lengua, sin siquiera considerarles, sobre todo en el estudio de la religión, de los mitos y los ritos.

De todo mayista es conocido que la mayoría de las lenguas mayances presentan calificadores, la mayor parte de ellas en el sistema numeral; otras los presentan además en la frase nominal; así en el sistema numeral de ch'ol tenemos:

- huntyikil wiñik = un hombre
- cha'tyikil wiñik = dos hombres
- hunkojty uch = un tlacuache
- cha'kojty uch = dos tlacuaches
- junp'ejl xajlel = una piedra
- chap'ejl xajlel = dos piedras

En donde la raíz numeral de uno es hun-, y la de dos es cha'-, el clasificador para personas es -tyikil; para clasificar animales -kojty, y para objetos inanimados -p'ejl; en este caso, la interpretación de las clasificaciones no presenta problema, ya que si bien el español carece de sistema correspondiente, el hablante o traductor al español conoce las categorías por el conocimiento general y sabe así de qué elemento se trata, ya que en el orden de clasificación solamente las hace evidentes, por lo que al pasar al español pueden desaparecer. Sin embargo, en estas lenguas aparecen otros puntos que si bien corresponden a las gramáticas de algunas de estas lenguas, se presentan como problemas que no son atribuibles tan sólo a la gramática formal, sino que se presentan muy ligados a hechos culturales, por lo que deben ser considerados en la interpretación.

Uno de estos hechos es la categoría que se hace de los sustantivos, y que se desprende de su función con los verbos; tomo como base la categoría que obtuvo Roberto Zavala al analizar el Kanjobal de San Miguel Acatán y al estudiar el comportamiento en las oraciones activas transitivas:

3as personas	HUMANO	MASCULINO FEMENINO	
	NO HUMANO	ANIMAL SUPERIOR	
		ANIMAL INFERIOR	
		INANIMADO	MOVILIDAD ESPONTÁNEA
		OTROS	

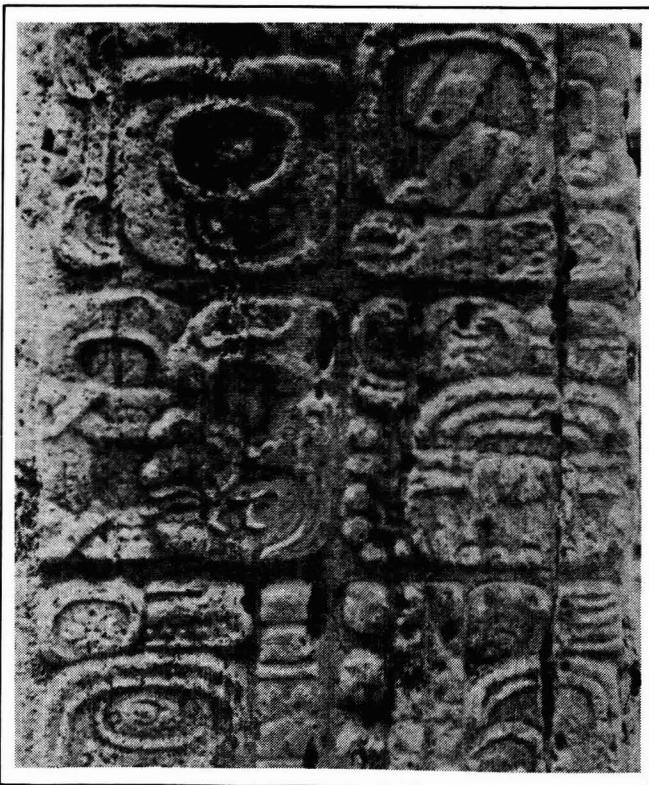
Esta jerarquía predice qué tipo de frases anominales serán tratadas preferentemente como agentes en caso de que ocurran dos argumentos manifestantes de distintos peldaños de la jerarquía (R. Zavala).

520. a.- x - Ø - y - il no' tx'i' naj x'unik

VERBO Pac. Ag.

b.- x- Ø - y il naj x'unik no'tx'i'
VERBO Ag. Pac.

JUAN VIO AL PERRO





521. a.- x - Ø - s - jutx no' chee naj x̃unik
 VERBO Pac. Ag.
 b.- x - Ø - s jutx naj x̃unik no' chee
 VERBO Ag. Pac.

JUAN JALÓ AL CABALLO

522. a.- x - Ø - s-loj no'káxlan no' ak'atx
 VERBO Pac. Ag.
 x - Ø - s-loj no' Ak'atx no' kañlan
 VERBO Ag. Pac.
 EL PAVO PICOTEÓ A LA GALLINA

“Casos como el ejemplo 521 son ilustrativos de lo prominente que es la escala animal para eliminar la ambigüedad de roles de los argumentos. En ese caso, por ejemplo, si se requiere decir contrariamente que el caballo fue el que jaló a Juan, se recurre a construcciones donde se marca pragmáticamente por medio de promoción o democión de argumentos el papel que juegan los actantes (antipasivo, voz pasiva, topicalización)” (pp. 206 y 207 Roberto Zavala).

Como vemos en los ejemplos anteriores cualquiera que sea la posición que ocupe Juan en la oración, siempre se entenderá que Juan es el agente, por tratarse de un humano y por lo tanto superior al perro o al caballo, lo mismo sucede con el pavo y la gallina, donde el pavo es un animal superior a la gallina; lo que nos hace ver lo complejo de esta categorización y su función.

El punto anterior es común a muchas lenguas mayas y se presenta en las oraciones activas transitivas; el cambio de voz o de modo implica, por lo tanto, cambio de funciones. Así en Kanjobal, para que un elemento inanimado funcione como agente sobre uno animado, sólo puede hacerse con voz pasiva, y lo mismo sucede en mam y en ch'ol. Sin embargo, en otras lenguas, como el tojolabal, se emplearía el modo reflexivo.

mam (del sur)

machin maje' tu'n abj
 fui golpeado por la piedra
 (por: la piedra me golpeó)

tojolabal

jpatzun jbij sok ja toni'
 me golpée con la piedra
 (por: la piedra me golpeó)

Estos aspectos son comunes en algunas de las lenguas mayas, pero otras, como el maya yucateco, han simplificado sus categorías, al igual que el chontal de Tabasco. La influencia del español a través de la cristianización (católica o protestante) ha sido un elemento de intromisión en todos los niveles.

Si bien temas como la clasificación en el sistema numeral, o en la frase nominal, y el hecho de presentar agentes y pacien-

tes, pertenecen al aspecto formal de la gramática de la lengua, no se pueden considerar las categorías de los sustantivos del mismo modo, ya que esto se refleja al nivel de creencias, mitos y ritos de forma muy semejante.

Otro punto importante a considerar es el número de actantes que se presentan en la oración activa transitiva, en especial aquellas que presentan direccionales.

en mam (del sur)

1. a Juan ma Ku'x ti'n chi'lj te Pedro
 Juan le baja el canasto a Pedro
 (implica que el hablante lo observa, sin dar posición)
2. a Juan ma Ku'x tq'o'n chi'lj te Pedro
 Juan le baja el canasto a Pedro
 (implica que el hablante lo ve, y se encuentra arriba al lado de Juan)
3. a Juan ma Ku'tz ti'n chi'lj te Pedro
 Juan le baja el canasto a Pedro
 (implica que el hablante lo ve, y se encuentra abajo al lado de Pedro)





Esta forma de evidenciar desaparece cuando el agente o el paciente lo conforman cualquiera de las las personas (singular o plural); cuando el agente o el paciente lo conforman las 2as y las 3as personas, la primera persona aparece en su condición de evidenciar, y se hace presente mediante la combinación de morfemas, de la misma forma que el tojolabal distingue entre 2as y 3as personas del singular en el habitual presente, donde son las combinaciones de diferentes morfemas las que señalan a qué persona determinan, sin presentarse un marcador de persona (pronombre), como sucede en los otros aspectos y voces. Pero en este último punto vemos que la primera persona, como marcador de evidencial, también indica su posición con respecto de uno de los actantes, por lo que en realidad hay en esas oraciones tres actantes y no simplemente dos, además no sólo se hace la evidencia, sino se precisa la posición. Esto sin embargo en las traducciones y en las interpretaciones no se toma en cuenta, ya que se considera como un hecho de la gramática formal de la lengua, y de hecho se presentan como evidenciales.

A manera de conclusión, debemos plantear la necesidad de considerar, además de la gramática formal, su función social, ya que las posibilidades lógicas y de uso de la gramática son

sólo hasta cierto punto ilimitadas, pues de hecho aparecen limitadas por su función en la cultura y no fuera de ella, de la misma forma que una enfermedad no se da fuera de un cuerpo, y que es este cuerpo el que planteará la forma específica en la que sucederá la enfermedad, aplicando en la traducción y en la interpretación el dicho médico "no hay enfermedades, hay enfermo". ¿Hasta dónde se puede sacrificar el contexto lingüístico fuera del cultural? y ¿hasta dónde la gramática formal tiene permiso de borrar los hechos culturales en la lengua?

El manejo espacial de las lenguas debe tomarse en cuenta para la interpretación, ya que resulta 'esencial para su comprensión.

La necesidad del planteamiento cultural no es nueva, pero lo que creo aportar, en forma de contraste, es el manejo espacial que se hace en estas lenguas y buscar que se tomen en cuenta sobre todo en la interpretación de creencias y mitos.◇

Los Clasificadores Nominales del Kanjobal de San Miguel Acatán. Tesis presentada por Roberto Zavala Maldonado para obtener el grado de licenciatura en Lingüística en la ENAH. México, D. F., 1989.

Haviland, John B. 1981 *Sk'op Sotz'leb. El Tzotzil de San Lorenzo, Zinacantán.* México, UNAM.



Saúl Yurkiévich

Tejes y manejes

Se pavonea la dama abundante, la lechosa, al aire su par de esferas carnosas, al aire el rotundo trasero. Camina como una reina, sobre sus altos tacones. Las medias negras le satinan las piernas. En cada liga va y viene una rosa rosicler. Ufana se menea llevando del lazo a su puerco predilecto. Los viejos lascivos la siguen con la bragueta abierta. Visten con exagerado boato. Ese obeso luce traje recamado, doradas cadenas, cinturón tachonado, manto brillante de alto cuello y larga cola. Aquel relamido exhibe su levitón de raso morado con grandes solapas puntudas, su capa glauca y su alto sombrero de copa. Tiene las manos enguantadas y llenas de grandes anillos. Este pelirrojo está acorazado; del morrión le salen llamativos penachos; cubre su pecho un plectro resplandeciente de complicados relieves. Hay mucho fanfarrón uniformado para la gran parada, con charreteras gigantes, cruzadas correas y una sarta de condecoraciones. Los gladiadores alternan con las ogresas, los brujos con las bataclanas. Todo el mundo, tan emperifollado, se desvive por descollar. Se tiñen los pelos con tintas chillonas, se inventan estrafalarios peinados. Se untan el rostro con subidos afeites. Se alargan los ojos, se pintan ojeras áureas, plateadas, se agrandan los labios con encendidos carmines. Las mujeres, provocativas, se cieñen el talle, dejan transparentar sus atributos, exageran tajos, caladuras, escotes, velan y desvelan su cuerpo. Atraen, atizan, exacerbán. Están las felinas en celo, ondulantes, estremecedoras, y las Amazonas de paso firme, las de botas y casaca oscura, con aire de cazadora atenta al devaneo de sus presas. Están los flácidos bacos libidinosos y los esbeltos jeques con perfil de halcón, los aguerridos y los relajados, los bravucones y los libertinos. Pero la lujuria los demuda, troca unos en otros, los vigorosos en disolutos, los licenciosos en carniceros. Sólo yo veo qué alteraciones acechan a cada uno. Sé cuál faz manifiesta y cuáles oculta, lo que sale y lo que guarda.

La carnestolenda se sobrexcita, se abigarra. La mofa monta, cunden las risotadas. Todos vociferan. Desaforados, se deslenguan, se apostrofan. Se lanzan los motes más gruesos. De sus bocas aflora toda la incuria. Se apiñan en belicosas gavillas. Se agravian, se agreden. Se trenzan, se intrincan. Revolcadero de cuerpos. Destrozo. Alacrana, lobera. Encarnizadas encajaduras. Acoplamiento ansiosos, relajó. Los que se aplacan liban, se emborrachan. Devoran con fruición carnes sanguinolentas, espesos guisos, tartas cremosas. Engullen hasta quedar ahítos, vinosa la tez, pringosas las desgarradas vestiduras, desecho el maquillaje, chorreando unguento sucio. Así dormitan, hinchados, rumiando el hartazgo, hasta vaciar de cualquier modo el vientre. Y recomienzan la ronda obscena. Buscan la saciedad total. Quieren la entera satisfacción de todos los apetitos. Antes que sobrevenga la metamorfosis. Antes que los convierta en genios benéficos. Antes que la otra naturaleza los fuerce a la temperancia, les imponga con equivalente imperio la bondad activa.

Oscuramente conservan alguna memoria del cambio. En su entraña algo anida, algo puja contra la ley que sin conocer acatan. Yo les impuse la reversible alternancia. Dispongo que la bondad sólo valga cuando procede de una pareja maldad. Bueno es aquel que posee igual capacidad para hacer el mal. Bueno es un perverso virtual al que mudo de anhelo. ◇

Elia Espinosa

Evocaciones orgánicas de la geometría

En la búsqueda de las formas y de lo que ellas dejan por el camino de sus rompimientos y nuevas instauraciones se define, invisiblemente, un pasado y futuro. Pasado, porque se va al encuentro del origen; futuro, porque se propician nacimientos. Sin destacar de ese vaivén universal la muerte y la transfiguración (imposible no rememorar la obra musical de Richard Straüss, del mismo tema y nombre). Además de vivir la vida como todos la vivimos, en su fluir inconsciente, vegetativo, en acto puro dentro de sucesiones incesantes, el artista necesita concretar en obras esos múltiples rompimientos e

instauraciones de formas en que los procesos de la vida se convierten en existencia, en vida vivida con propuestas y respuestas. El artista también comunica la naturaleza e intensidad, la tensión y magia, los miedos y los morbos profundos de lo que llamamos "gozo estético", alegría orgánica y espiritual del hacer y del ver hasta dónde llegan las confabulaciones del hacedor con su objeto, sus métodos, y los propios nuestros, de espectadores. Pero estos fenómenos de intercambio entre el ser íntimo y la materia, marcados por una libertad grandísima de concepción y experiencia, no son posibles en ausencia de un sistema,

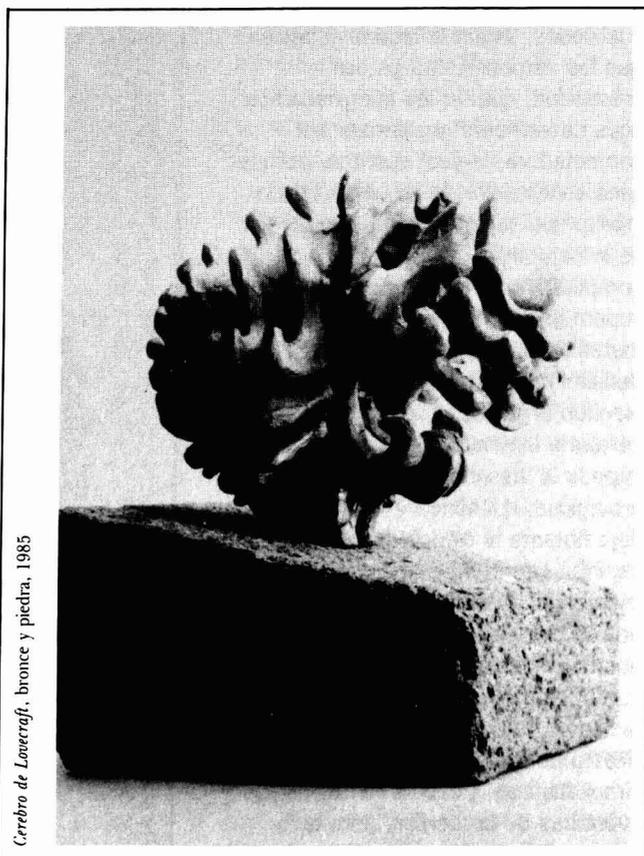
un elemental orden vivo que subyace en el acto creativo para ser roto por el azar, o para propiciar las más decantadas exactitudes, sin dejar de oír el alarido sin fin del caos.

(Conjunto de límites de especie diversa que permiten ensanchar la libertad del creador, sujeta a tantos cambios como surjan en el tiempo hacia el alumbramiento, eso es un sistema afortunado.)

Benjamín Alfonso Cortés muestra abiertamente hasta dónde ha llegado su libertad en el manejo de un cúmulo de vivencias, signos invisibles, miedo y audacia al trabajar sistemáticamente hacia un pasado remoto en el entusiasmo de la búsqueda, sólo



Hojas-alas, bronce y piedra, 1985



Cerebro de Lovcraft, bronce y piedra, 1985

factible en el presente. A pesar de su blandura visual y sus aparentes alteraciones orgánicas, cada obra deja relumbrar el rigor que administra su invisibilidad. Sus esculturas son puertos de los que zarpan y a los que llegan experimentaciones, procesos en un tiempo cronológico que guarda, a su vez, el vaivén del tiempo mágico que fluye cuando la mano del escultor socava los prismas geométricos de cera, antecedentes de los bronce definitivos. Benjamín las dota de una naturaleza animal, orgánica, de creaturas con todos sus aromas, humedad, membranas, cartílagos, recovecos histológicos con el poder de la reproducción y otras cualidades, según la lectura especial que les demos. Tanta es esa animalidad, que no las imaginaríamos hijas de estrictos programas por computadora, lo cual asombra porque hace sentir a flor de piel la distancia infinita que separa a esas esculturas de la naturaleza solamente computativa, al mismo tiempo que supera escultórica y metafísicamente esa distancia. Benjamín encontró en la maravillosa plenitud orgánica la solución más certera e inmensa a ese dilema, sin impedir la inserción de la resaca prodigiosa, quimérica y utópica, que deja flotante la ciencia ficción en el espíritu. Literatura o imaginería no lejanas del misterio que, sobre todo por su complejidad desconcertante, guarda la pantalla negra de la computadora en complicidad con su teclado.

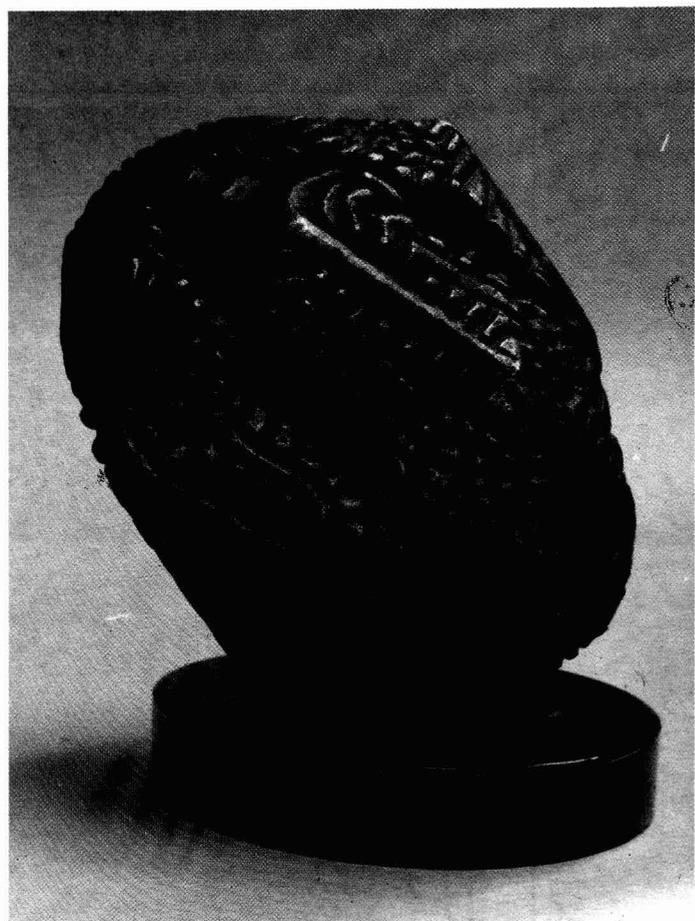
¿Hasta dónde han tenido que ir circunstancias, torrentes vivenciales, aventuras de la técnica, para que nazcan de procesos conceptuosos

Atractor. bronce y piedra, 1986



Templo mayor. bronce y piedra, 1985





tan severos los seres sideralmente viscerales de Benjamín? Ha leído a Lovecraft, a Bradbury, a Asimov, a filósofos como Umberto Eco y Foucault, además de recurrir con veneración a Durerro, Leonardo, Miguel Ángel y Luca Paccioli. Todos los cabos que atemos para acceder más ricamente a su mundo y a la proyección del mismo, nos llevan a un entramado de precisión y adoración por los derrumbes de formas y sensaciones que se mezclan en la vorágine apasionada de la imaginación fantástica.

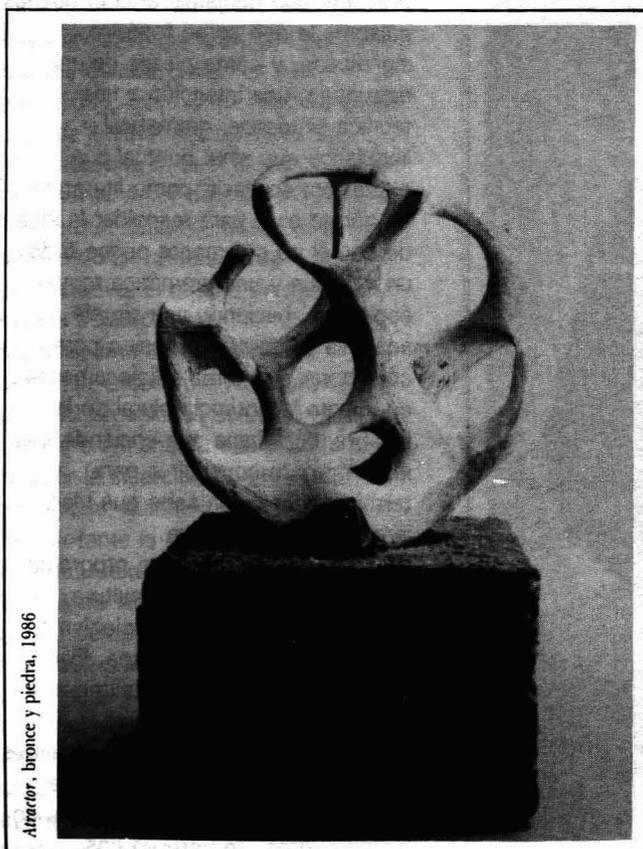
Esos entramados de diversos planos temáticos e inspiradores dejan presentir que Benjamín ama lo que las palabras le dan como fonética, significado, y como piezas de una estructura, una intención y una técnica sintáctica, gramatical y lingüística que sirva puntual a la expresión, es decir: como literatura. Y no afirmo esto para respaldar la idea de que él no solamente posee todo un lenguaje y una gramática muy específica, haciendo una simple analogía palabra/forma, sino para corroborar que toma religiosamente en cuenta la potencia plural de la palabra, cual llama que enciende a la intuición para concebir o para terminar, por quién sabe qué vías inexplicables, una obra.

A veces, al conformar un programa que dará origen a una escultura, Benjamín ha inventado neologismos como Mengiv, Pores, Sistoa, Ejac, Aric-trnic, términos que remiten a extrañas entidades (estrellas, "monstruos", aglutinaciones vivientes de algo parecido, quizá, a nuestra biología), posiblemente generadas en hoyos negros, en vórtices (los

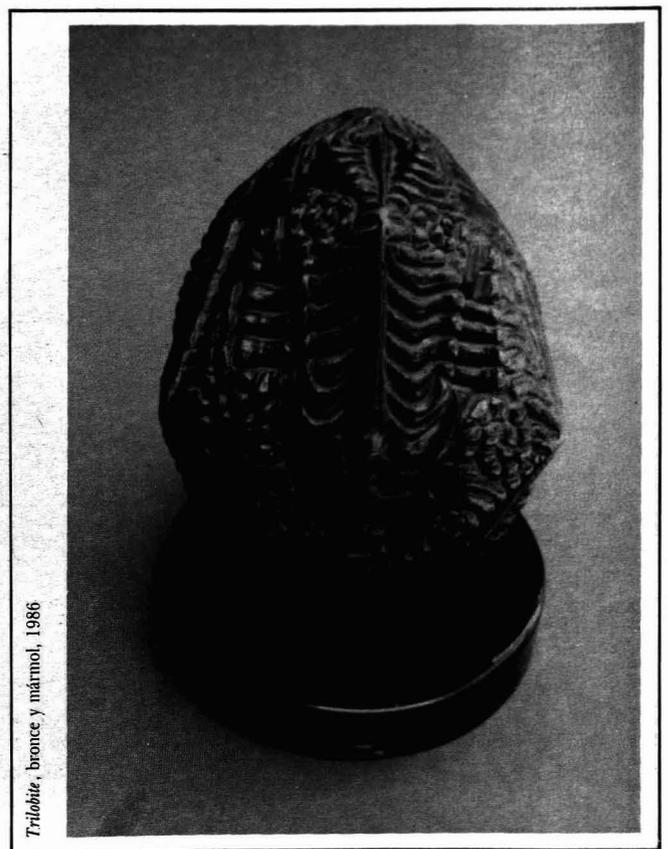
vértices del infinito sideral), en galaxias años luz lejanas... Todo un lenguaje propio, con constantes que él engloba en la expresión felguereciana de "autoconfinamiento estilístico", y una gramática propia —una sutil mecánica para mover, combinar los signos—, son agresivamente advertibles en su obra. Maneja un lenguaje porque ha logrado la diferencia dentro de la repetición; puede expresar/causar sensaciones, ideas erizadas por la espléndida sorpresa del tiempo remoto que sopla, como un viento, entre recovecos, protuberancias y vacíos que las ideas y emociones han sellado en cada obra. Hay una contención de impactos visuales inquietantes por medio de un decir que parte de fecundaciones escandalosas a la geometría, que ha dado frutos multiformes. En su lenguaje y su gramática —su decir y su cómo decir— hay una suerte de hermafroditismo metafísico que se basta a sí mismo en su autorreproducción, encuentro y gestación de masas, volúmenes, sentidos que caen y ascienden en infinita alternancia entre el sistema y el caos, la unión y la desintegración,

los límites y el infinito. Se presiente la busca de algo que nos haga ver que la vida orgánica es una de las cumbres del movimiento y la materia, un referente para avizorar la posible existencia de otras realidades grandiosas en esencia, origen y edad, por ejemplo las que sugiere la palabra espíritu, horizonte, caos mismo. La vida inorgánica sería aquí el aura inseparable del nacimiento y, a la vez, la contrapartida de la hermosísima sospecha de cuánto y cuánto más podría procrear y ser lo orgánico, si poseyera la función de conciencia, magia y exactitud que envisten al impulso creador, sólo humano. El decir de Benjamín es de Era Postmoderna, un decir de inconformidad ante lo que los sentidos sin más nos permiten ver en el mundo aparente y las modulaciones que la cultura y la sociedad le han conformado. Entre separaciones, muertes formales, intentos de edificar nuevos signos, la geometría ha desbrozado, en tarea catártica, los códigos formales y emocionales que el arte occidental ha inventado y sofocado a través de su historia. La tarea de Benjamín la alaba

como reino, y la exalta en sus virtudes purificadoras. Benjamín dota al espacio de una naturaleza contractiva y expansiva parecida a la del corazón y las sensaciones, retratos impalpables de ese órgano. *Atractor*, *Hojas-alas*, *Paisaje de Aur* y otras, son los granos de bronce (no de arena, ya que no son perecederos en su forma) que Benjamín aporta a la búsqueda-encuentro de la escultura contemporánea mexicana. Su trabajo se establece ahí en donde todo lo que quiere ser exacto, se mira en el espejo del más grande caer sin fin hacia la demolición inevitable. Las metodologías de este artista se levantan entre el acierto y la experimentación; ráfagas de leyes volando sobre el azar inconmesurable: batalla que nos avisa desde el centro más íntimo, la existencia de una división ilusoria de la materia y el espíritu, necesaria para tratar de comprender al mundo. Su obra es hija del pasmo entre el don de abstraer (que todos poseemos), el cuerpo como referencia máxima del universo, el infinito, y lo que la materia ha procreado para identificarnos abstrayente o amorosamente con ese enigma. ◇



Atractor, bronce y piedra, 1986



Trilobite, bronce y mármol, 1986

Alfonso Reyes y el magisterio intelectual de Pedro Henríquez Ureña

Pedro Henríquez Ureña en su juventud



En las letras y el pensamiento de Hispanoamérica sobresalen, por sus obras y por sus acciones, las figuras de quienes trascienden el ámbito de su propio país y se instalan por derecho propio en la historia y la cultura de la comunidad hispanoamericana. Es el caso de Rubén Darío, iniciador de un movimiento que acabaría envolviendo el mundo todo de la poesía en lengua española; es el caso de José Enrique Rodó, cuyo pensamiento y lenguaje tuvieron la virtud de convertirse en el principio y sostén de las manifestaciones intelectuales de varias generaciones de jóvenes hispanoamericanos; es el caso de José Martí, el iluminado que expresa su tiempo y su circunstancia inmediata en la belleza de su palabra poética, los interpreta y analiza en sus ensayos y escritos periodísticos y en su extensa obra epistolar, y finalmente los vive en su radical actitud del héroe que sacrifica la vida por su idea. Está presente, en cada uno, el "sentimiento americano", que decía el mismo Rodó. Otros más, sin duda, integran el firmamento de la voluntad, el pensamiento y la acción de la América Hispánica. Todos, maestros por su actuación, por su ideario, por su palabra y por su obra. Entre ellos, uno que tuvo clara conciencia de los supremos valores americanos, los estudió y reveló a sus contemporáneos y que por su indiscutible dimensión magisterial se coloca al lado de los grandes, es Pedro Henríquez Ureña, generoso y visionario, maestro en la más amplia dimensión del término, humanista del siglo veinte, autor de una vasta obra crítica y ejemplo infatigable de actitud vigilante, lúcida y analítica, capaz de entenderse a sí mismo, interpretar su tiempo, revalorar el pasado y ofrecer a sus contemporáneos la visión del rico

pretérito cultural americano, el valor del presente en permanente movimiento y la necesidad de conquistar el porvenir con el esfuerzo propio.

México tuvo el privilegio de contarle entre los hacedores del tiempo nuevo. Si ya no se ponen en duda el valor y la significación de Pedro Henríquez Ureña en la dimensión americana, tampoco se desconoce todo lo que México debe a este incansable batallador de la cultura. Su participación en el Ateneo de la Juventud, aquel grupo de jóvenes con los que se inicia el pensamiento mexicano moderno del siglo xx, bastaría para dar a Pedro Henríquez Ureña el reconocimiento a su labor en beneficio de la cultura mexicana. Pero es más amplia y profunda su presencia en el México moderno. Baste mencionar ahora sus valiosos estudios sobre Sor Juana y Juan Ruiz de Alarcón; o su participación en la *Antología del Centenario*, al lado de Nicolás Rangel y Luis G. Urbina; o sus apoyos a numerosos proyectos educativos, sociales y culturales, como su trabajo en la Escuela de Altos Estudios, antecedente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional; o su colaboración al lado de José Vasconcelos en la Secretaría de Educación Pública. Lo anterior bastaría para otorgarle esa posición de maestro y animador de las mejores causas culturales del México. Además hay otro aspecto, en la presencia de Pedro Henríquez Ureña en México, que merece destacarse como un caso singular: la amistad con Alfonso Reyes, por lo que tuvo de entrega y magisterio, de enriquecimiento y apoyo. No sería exagerado afirmar que la poderosa influencia de Henríquez Ureña en el joven Reyes propició el cabal desen-

volvimiento de su vocación como hombre de letras, dedicado a volcar su existencia en la expresión literaria, en un anhelo constante de alcanzar lo esencial en la vida mediante la actitud permanentemente atenta del pensamiento, el ejercicio de la inteligencia y la búsqueda de la verdad y la belleza.

Pedro Henríquez Ureña llegó a México el año de 1906, con veintidós de edad y un libro publicado, *Ensayos críticos* (La Habana, 1905). Desembarcó en el puerto de Veracruz y ahí permaneció unos meses. Muy pronto empezó a colaborar en periódicos y revistas locales: en la *Revista Crítica* el mes de enero, publicó en colaboración con Arturo R. de Carricarte, un trabajo titulado "La intelectualidad hispano-americana"; ese mismo mes aparecieron otros trabajos sobre Barrera Argüelles, Enrique José Varona, F. Carrera y Justiz, Mitre y Pimentel Coronel. En el periódico *El Dictamen*, una crónica, "Oyendo la banda de artillería" y un cuento, "Ríe payaso".¹ Las colaboraciones de Pedro Henríquez Ureña siguieron apareciendo en ambas publicaciones los meses de febrero, marzo y abril y la última es del 7 y 8 de mayo en *El Dictamen*. Después de esta fecha, la siguiente es en el diario *El Imparcial*, de la ciudad de México, el día 30 de ese mismo mes, lo que permite suponer que Pedro Henríquez Ureña se trasladó a la capital mexicana en ese mes de mayo. El mes siguiente aparece su primera colaboración en la revista *Savia Moderna*, publicación que reunía a los jóvenes escritores mexicanos de principios de siglo y con los que Henríquez Ureña hizo amistad duradera: Alfonso Cravioto, Jesús T. Acevedo, Ricardo Gómez Robelo, Antonio Caso, Alfonso Reyes y otros más. Entre los mayores, Jesús E. Valenzuela, Luis G. Urbina, Manuel José Othón, Amado Nervo, Enrique González Martínez. El principal animador y sostenedor de *Savia Moderna* era Alfonso Cravioto; su primer número apareció el mes de marzo de ese año de 1906 y alcanzó una vida de sólo cinco números, hasta julio de ese año.

Alfonso Reyes, nacido en 1889 en Monterrey, inició ahí sus estudios e ingresó más tarde al Colegio Civil, la institución local que ofrecía el nivel de bachillerato o preparatoria. Su padre era el general Bernardo Reyes, gobernador del estado y figura política de primer orden a nivel nacional. Era costumbre, y siguió siéndolo por mucho tiempo, que las aspiraciones educativas de los jóvenes de provincia se cumplieran en la capital de la República. Así, a los diecisiete años de edad se trasladó Alfonso Reyes a la ciudad de México a continuar sus estudios en la Escuela Nacional Preparatoria. Era el año de 1905, se vivía todavía en las letras la influencia modernista y parnasiana y el país se aproximaba al gran sacudimiento social que terminaría el largo régimen del presidente Díaz. Al llegar a la ciudad de México, Reyes se integra a los grupos de jóvenes escritores, como él mismo lo cuenta: "Pisaba yo los últimos grados de la Preparatoria y, a falta de mejor cosa, me disponía para la carrera de Derecho, procediendo por aproximación, cuando aconteció mi verdadero acceso a la vida litera-

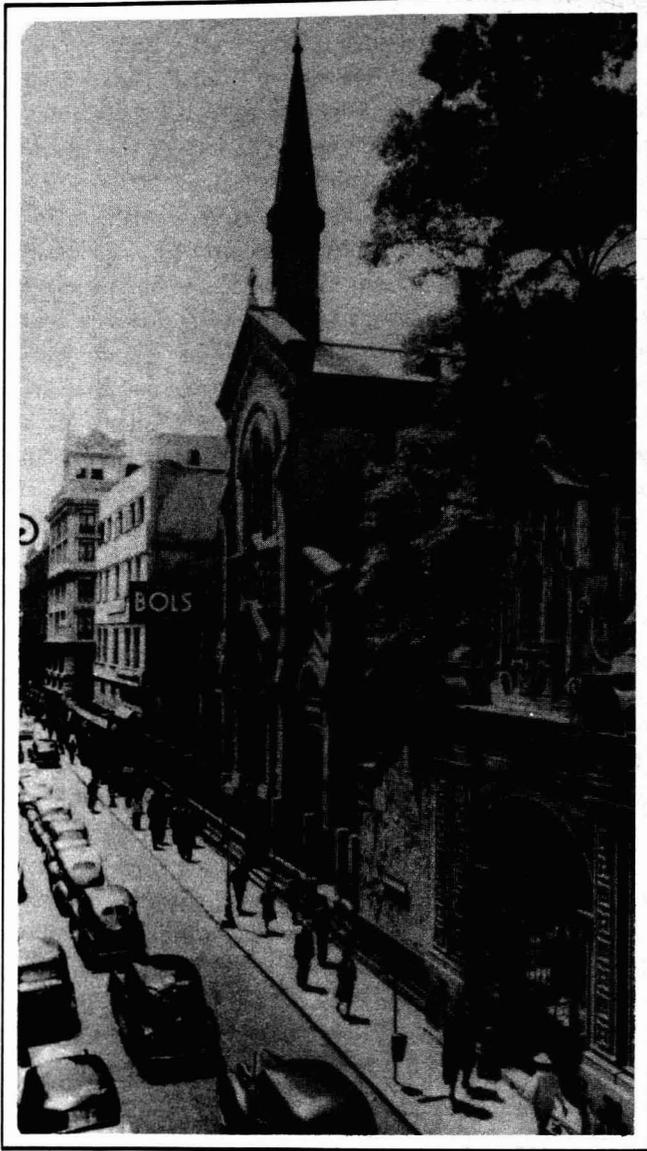
ria... Nos encontramos con uno de los más oscuros colaboradores de una revista juvenil que iba a lanzarse por esos días y él nos invitó a visitar a los poetas que a esa hora se reunían en la redacción. Yo había contemplado con envidia y anhelos los anuncios de la tal revista, *Savia Moderna*, algo como una hija de la célebre *Revista Moderna*, aún viva y operante por obra y gracia de don Chucho Valenzuela y los últimos modernistas... A poco, empecé a publicar mis renglones tanto en la *Savia Moderna* como en la *Revista Moderna*..."² Pedro Henríquez Ureña, por su parte, también escribió sobre aquellos años de principios de siglo en México: "El nuevo despertar intelectual de México, como de toda la América Latina en nuestros días, está creando en el país la confianza en su propia fuerza espiritual... El preludio de esta liberación está en los años de 1906 a 1911... En la pintura, en la escultura, en la arquitectura, las admirables tradiciones mexicanas, tanto indígenas como coloniales, se habían olvidado... Pero en el grupo al que yo pertenecía, el grupo en que me afilié a poco de llegar de mi patria (Santo Domingo) a México, pensábamos de otro modo. Éramos muy jóvenes (había quienes no alcanzaban todavía los veinte años) cuando comenzamos a sentir la necesidad del cambio."³

En efecto, aquella juvenil élite intelectual, procedente de diferentes rumbos del país, se integró de manera natural y por la afinidad del espíritu, convirtiéndose inevitablemente en el grupo renovador del pensamiento, las letras y la cultura mexicanas. En igual forma se explica que al llegar el joven Pedro Henríquez Ureña a la ciudad de México, se encontrara de inmediato con estos interlocutores, capaces de valorar las ya patentes virtudes intelectuales del joven recién llegado, de integrarse con él e iniciar el diálogo de la inteligencia y de la cultura. Mayores que Henríquez Ureña eran Antonio Caso con 23 años, Jesús T. Acevedo con 24 y José Vasconcelos con 25. Reyes y Julio Torri eran los menores del grupo, con diecisiete años de edad en 1906. Son los "días alciónicos", como los llamó Pedro Henríquez Ureña en una hermosa página escrita en 1909, en la que tiene la virtud de reflejar, en la belleza del paisaje del Valle de México, el despertar espiritual de aquellas jóvenes inteligencias que inauguraban el nuevo siglo y el nuevo pensamiento. En esos años, Henríquez Ureña asumió por condición natural, en unión de Antonio Caso, la jefatura del grupo y su conducción hacia los nuevos derroteros del pensamiento, liberado de la condición y la estrechez impuestas por el positivismo. Estos jóvenes leían a Platón, Kant, Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, y muchas de estas lecturas se hicieron por iniciativa del mismo Henríquez Ureña, quien además tradujo los *Estudios griegos* de Walter Pater (1908) e influyó notablemente en los rumbos que tomaron estos jóvenes pensadores. Lo que Henríquez Ureña escribió sobre Alfonso Reyes, vale para la mayor parte de ellos: "Su cultura era, en parte, fruto de la severa disciplina de la antigua e ilustre Escuela Preparatoria de México; en parte, reacción contra

¹ Ver de Emma Susana Sperati Piñero la "Cronobibliografía de Pedro Henríquez Ureña", en *Obra crítica*, del propio Henríquez Ureña, pról. de Jorge Luis Borges, ed., bibliografía crítica e índice onomástico de Emma Susana Sperati Piñero, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 759.

² Alfonso Reyes, "Historia documental de mis libros", I, *Armas y letras*, Universidad de Nuevo León, Monterrey, Año XII, núm. 4, abril de 1955, p. 3.

³ Pedro Henríquez Ureña, "La influencia de la Revolución en la vida intelectual de México", *Obra crítica*, *ibid*, pp. 611-612 (Se considera texto posterior a 1924).



ella... A la mayoría, el paso a través de aquellas aulas los impregnó de positivismo para siempre. Pero Alfonso Reyes fue uno de los rebeldes: aceptó íntegramente, alegremente, toda la ciencia y toda la disciplina; rechazó la filosofía imperante y se echó a buscar en la rosa de los vientos hacia dónde soplaba el espíritu. Cuando se alejó de su *alma mater*, en 1907, bullían los gérmenes de revolución doctrinal entre la juventud apasionada de filosofía."⁴

Es indudable que esta imagen de Alfonso Reyes, o mejor de su espíritu y de su inteligencia en proceso de comprensión e interpretación del mundo y de las ideas, sólo pudo darla quien lo conoció profundamente, vivió con él las experiencias del conocimiento y asistió a su maduración intelectual. Este fue el caso del amigo mayor de Alfonso Reyes. Los cinco años de distancia en la edad de los dos amigos hicieron del mayor, por la inclinación natural de su sensibilidad y de su indiscutible capacidad docente, aunado todo a un mayor conocimiento, más experiencia y un universo de lecturas más extenso y rico, el maestro y guía del más joven, dispuesto siempre, como lo

⁴ Pedro Henríquez Ureña. "Alfonso Reyes", *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, *Obra crítica*, *Ibid.* p. 295.

demonstró a lo largo de toda su vida, a ampliar sus conocimientos y a descubrir por sí mismo las respuestas de la existencia y del conocer, mediante la disciplina y el trabajo, en la permanente actitud del que sabe las virtudes del ejercicio de la creación por la palabra. Alfonso Reyes, fiel a aquellos años de juventud y al valor de la amistad, siempre reconoció el magisterio moral e intelectual de su amigo Pedro Henríquez Ureña. A lo largo de los años y aún después de la muerte del amigo mayor, Reyes fue dejando en sus páginas testimonios de aquella conducta enriquecedora, de cuyos saldos se benefició toda su vida. Uno de los más tempranos, si no el primero, publicado en Madrid en junio de 1916, apenas tres años después de abandonar México, es el dedicado a describir el ambiente literario de los primeros años del siglo, en un texto sobre la visita de Rubén Darío a México. Así escribió Alfonso Reyes al evocar aquella época: "En lo más íntimo, era más honda, más total, la influencia socrática de Henríquez Ureña. Sin saberlo, enseñaba a ver, a oír, a pensar, y suscitaba una verdadera reforma en la cultura, pesando en su pequeño mundo con mil compromisos de laboriosidad y conciencia. Era, de todos, el único escritor formado, aunque no el de más años. No hay entre nosotros ejemplo de comunidad y entusiasmo espirituales como los que él *provocó*."⁵

La "influencia socrática" que dice Reyes ejercía Pedro Henríquez Ureña, ya no sólo sobre él sino sobre todo el grupo, es la denominación exacta para esa actitud con la que empujaba a todos a leer más, a aprender y conocer más, a desenvolver sus propias capacidades intelectuales, a ser capaces de llegar por sí mismos a las respuestas de las grandes interrogantes de la condición humana. Por vocación, por formación intelectual, la visión de Henríquez Ureña se enfocaba a través de las expresiones del arte y de la literatura, pero siempre con la capacidad de enmarcarlas en su contexto histórico-cultural, de modo de poder ofrecer su significación más allá de su condición inmediata, tarea que finalmente identifica al espíritu capaz de interpretar el conjunto de los fenómenos en el marco de su comprensión como acontecimiento cultural. Treinta años después de aquellas palabras de 1916, en 1946, el año de la muerte de Pedro Henríquez Ureña, Reyes afirmó que fue "mentalmente maduro desde la infancia, al punto que parecía realizar la paradójica proposición de la ciencia infusa; inmensamente generoso en sus curiosidades y en su ansia delirante de compartirlas; hombre recto y bueno como pocos, casi santo; cerebro arquitectónico más que ninguno otro entre nosotros; y corazón cabal, que hasta poseía la prenda superior de desentenderse de sus propias excelencias y esconder sus ternuras, con varonil denuedo, bajo el impasible manto de la persuasión racional, Pedro, el apostólico Pedro, representa en nuestra época, con títulos indiscutibles, aquellas misiones de redención por la cultura y la armonía entre los espíritus..."⁶

Estas bellas palabras por el amigo desaparecido sólo pudo dictarlas la emoción proveniente de una larga y sostenida

⁵ Alfonso Reyes, "Rubén Darío en México", *Simpatías y diferencias*, Cuarta Serie, o. c. IV, p. 305.

⁶ Alfonso Reyes, "Evocación de Pedro Henríquez Ureña", *Grata Compañía*, o. c. XII, p. 163.

amistad, viva no obstante la distancia que impuso a estos dos espíritus afines la circunstancia individual. Esta amistad empezó el año de 1906, en la redacción de *Savia Moderna*, donde se conocieron Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Muy pronto se estableció la comunicación intelectual, en esa edad en que el impulso del conocimiento se abre a todas las curiosidades del espíritu. Testimonio de esta permanente avidez de leer y estudiar es la correspondencia de los dos amigos, mantenida a lo largo de muchos años, y caso singular, quizá no repetido en todo el ámbito de la lengua española, de un diálogo sostenido a pesar de la distancia y gracias a esa puntual dedicación a la palabra escrita, tarea epistolar congruente con la categoría intelectual de ambos corresponsales, con su naturaleza de escritores y su fidelidad a la vocación. La correspondencia empieza el año de 1907, con motivo de un viaje de Alfonso Reyes al Lago de Chapala. Desde este lugar escribe Reyes a Pedro Henríquez Ureña, el 15 de septiembre. Sobre la narración que ofrece el texto de la carta, referida a las experiencias del viaje y las novedades que ofrece, flota una atmósfera literaria que se irá enriqueciendo en la correspondencia posterior y que desde el inicio revela la inclinación natural del escritor a convertir en lenguaje las vivencias y los sucesos de la vida, pero teñido todo de la visión y la expresión juvenil. Al final, una referencia al *Werther* de Goethe es testimonio temprano de la lectura, por parte de Alfonso Reyes, del autor que lo acompañó toda su vida. La respuesta de Pedro Henríquez Ureña deja una referencia a un trabajo pendiente de crítica sobre la producción poética de Alfonso Reyes: “ya tengo en la cartera mental algunas ideas que me parecen verdaderas claves de tu espíritu.”⁷ Es la primera referencia, en estas cartas, a la permanente actitud de Pedro Henríquez Ureña de vigilar, analizar y criticar las actividades literarias e intelectuales de Alfonso Reyes. “¿Qué se me espera? –contesta Reyes en la siguiente carta –¿Qué fallo malauguras? ¿Cuál será tu sentencia? ¿Cuál tu consejo?/ Créeme que estoy ansioso de leer esa crítica”. (pág.49). Estas preguntas dejan ver el interés de Reyes en el juicio crítico de su amigo. La correspondencia se reanuda hasta el mes de enero de 1908, sin duda porque el año anterior no hubo ya más viajes de parte de ambos corresponsales.

Al comenzar el año de 1908, Reyes regresa de vacaciones a su ciudad natal, Monterrey, se reanuda la correspondencia y desde la primera carta de este año es notorio el rumbo que va a tomar esta comunicación epistolar como intercambio de ideas, diálogo crítico sobre autores, libros, tendencias y corrientes. Además, ese año se contempla el proyecto de Reyes de viajar a los Estados Unidos, para estudiar en la Universidad de Columbia. El espíritu metódico y acucioso de Henríquez Ureña responde de inmediato, en una larga carta, para atender la consulta de su amigo sobre lo requerido para poder vivir en aquel país, y buena parte de su respuesta está enfocada a aconsejar a Reyes que realice el viaje, señalando la im-

portancia de dedicar unos meses iniciales al conocimiento y aprendizaje de la lengua inglesa, comentarios apoyados en su propia experiencia, pues Henríquez Ureña, cuando llegó a México, ya había vivido más de tres años en Estados Unidos, estancia en la que aprendió la lengua inglesa, escrita y hablada. “Sócrates dice que el pueblo es mal maestro en todo –le escribe Henríquez Ureña a Reyes–, excepto en la lengua. En fin: el programa que debes proponerte para llegar a hablar en inglés, es entrar apenas llegues en una casa de huéspedes completamente *yankee*, relacionarte lo menos posible con gentes que hablen castellano, y hacerte en cambio grande amigo, desde el primer día, de la dama más amable que haya en la casa: de preferencia la dueña, si es joven, o si no, una que sea soltera y no tenga *fellow*: es decir, a quien puedas acompañar a paseos y teatros. Debes hablar de cuatro a seis horas diarias en inglés. No te asustes, puesto que tú hablas castellano de quince a dieciocho, sin intermitencias.” (pp. 52-53). La carta continúa, le dice cómo revalidar sus estudios de bachillerato y hasta llega a distribuir o proponer una distribución de los gastos posibles por mes en casa, ropa, libros y otras cosas.

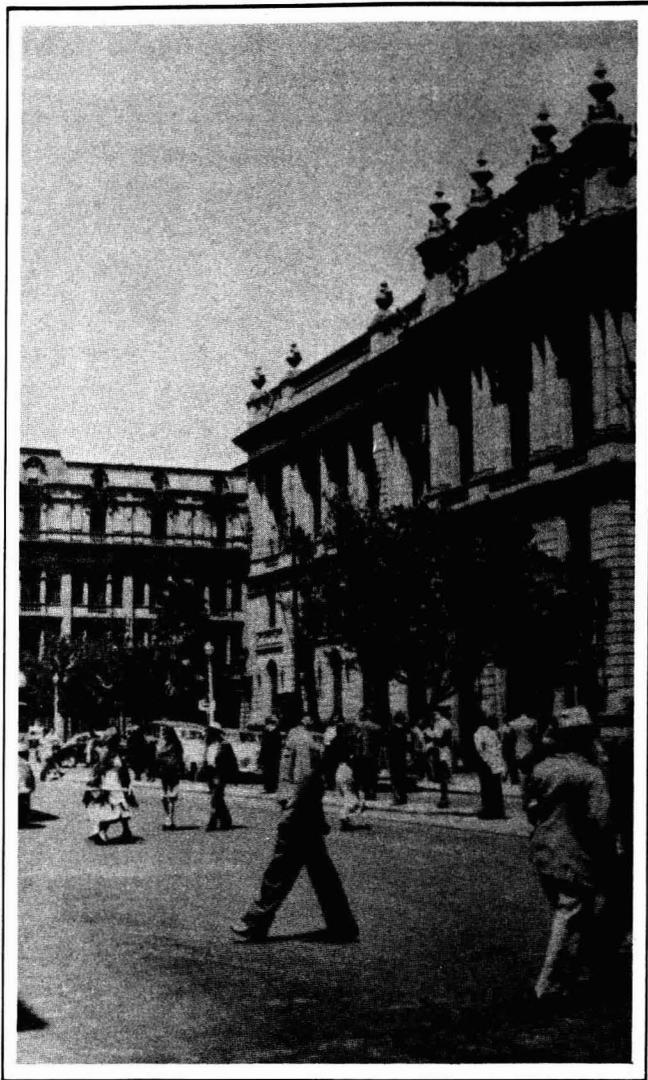
Debió ser a finales del año de 1907 cuando Pedro Henríquez Ureña aconsejó a Alfonso Reyes someterse a la disciplina de la prosa, como parte –dice el mismo Reyes– “de mi aprendizaje y para habituarme a buscar la forma de mis expresiones no exclusivamente poéticas.”⁸ Al siguiente año empezó Reyes a escribir los ensayos que luego se reunieron en el libro *Cuestiones estéticas*, el primero sobre “Las tres Electras del teatro ateniense”, dedicado precisamente a su amigo Henríquez Ureña. Fueron doce los ensayos escritos entre 1908 y 1910, recogidos en ese libro editado en París en 1911 y que dio a conocer al joven escritor y del que Francisco García Calderón, en el prólogo, dijo que éste era el “anuncio de una hermosa epifanía”. Si Henríquez Ureña empujó a Alfonso Reyes a escribir en prosa, poco después intervino también para reunir los ensayos en un volumen.

En 1911 Alfonso Reyes contrajo matrimonio y su hijo nació en 1912. El año siguiente, el 9 de febrero, ocurre la tragedia que impondrá nuevas situaciones a la existencia de Reyes. Días después, el 13 de ese mismo mes, son asesinados el presidente y el vicepresidente de México. “Cuando a su vez cayeron Madero y Pino Suárez –escribió Reyes– hice lo que estaba en mi mano: renuncié a la Secretaría de Altos Estudios, ahora bajo la dirección de Ezequiel A. Chávez, y sólo conservé el contacto con esa Escuela para fundar y desempeñar gratuitamente... la primer cátedra de Historia de la Lengua y la Literatura Españolas. Pedro Henríquez Ureña, que era muy pobre, me trajo todos sus ahorros para que no se me obligara a cambiar de actitud.”⁹ Este hermoso gesto para el amigo en desgracia es congruente con la actitud que tuvo siempre Henríquez Ureña, de servir, ayudar, apoyar. “¿Quién lo vio –cuenta Alfonso Reyes–, cargando verdaderas torres de libros, cruzar la ciudad para auxiliar al compañero en apuros de información; o llamando a las altas horas de la noche a la puerta de algún

⁷ José Luis Martínez (ed.) *Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, Correspondencia 1907-1914*, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. p. 46. Todas las citas de la correspondencia de este periodo proceden de esta edición.

⁸ Alfonso Reyes, “Historia documental de mis libros”, I, *Ibid.*, pág. 3

⁹ *Ibidem.*



amigo..., para comunicarle al instante el hallazgo que acababa de hacer en las páginas de un trágico griego...!"¹⁰

Los acontecimientos impusieron a los dos amigos rumbos distintos. Reyes se embarcó con destino a París en julio de 1913. En el mes de abril del siguiente año Pedro Henríquez Ureña está ya en La Habana, después de recibir en México el título de abogado. Meses más tarde, en septiembre, debido a los acontecimientos de México y al estallido de la Gran Guerra, Reyes deja París y se instala en Madrid, pasando por San Sebastián. En noviembre de ese mismo año de 1914 Pedro está en Washington como corresponsal de *El Herald de Cuba*, y más tarde en Nueva York. A pesar de todos estos cambios, la correspondencia de ambos amigos se mantiene viva y la comunicación amistosa se enriquece con informes bibliográficos, noticias culturales, opiniones y juicios sobre sus trabajos y estudios de crítica. Del 19 de mayo de 1914 es una carta escrita por Reyes desde París, en la que deja ver la crisis espiritual por la que atraviesa y se duele de sus problemas en el trabajo creativo: "¡Ay! cuanto me duele mi virtuosismo. Yo hubiera sido un literato de éxito fácil en la era de la torre de marfil. Hoy me falta ideal. Tampoco quisiera encallar en la crítica, ni siquiera en el ensayo género 'mirando -el mundo',

aunque éste me seduce más. Quisiera realizar mi poesía, y hacer obra de invención. Sé que ese modo de ensayo puede ser para mí un camino, pero hay una parte de fantasía y de inquietud en mí que no se sacia con él. No sé, no sé. ¡Y hace dos días cumplí 25 años! Ya era tiempo de haber hecho algo." Y al final de esta carta, una confesión del mismo Reyes que dice mucho de la significación del intercambio de ideas con su amigo y el alto valor que le representaban sus juicios ponderados y equilibrados: "En mi soledad, ya lo sabes, eres el centro de mis deseos espirituales. A ti aspiro y en ti espero."¹¹ El día 30 de ese mismo mes, Pedro Henríquez Ureña acusa recibo desde La Habana. Empieza diciendo que la carta le fue entregada por Regina, antigua sirvienta de su familia y escribe: "al entregarme tu carta, tuve la misma impresión que cuando recibo cartas de mi padre: la de que sólo me habías de hablar de cosas tristes. Yo no dudo que tú, tanto como él, tengan mucho que sufrir: pero todo puede llevarse con tranquilidad. Yo concibo la correspondencia como placer, mucho más que como desahogo. Haz, pues, un esfuerzo, y nunca escribas sino cartas amenas, que se puedan enseñar a los amigos. Esto último, que parece un cinismo de Julio [Torri] y que no diría yo fuese el ideal de la carta, es sin embargo la fórmula de un tono en que puedes ponerte para escribir, de manera que me agrada y a ti mismo te tranquilice. Porque lo más grave de una carta triste es la imagen que da del estado de ánimo en que vive el que la escribió. En cambio, aunque el escribir cartas amenas te cueste esfuerzo, el esfuerzo mismo influirá en que tengas una o dos horas alegres después de escribir. Prueba."¹² Leyendo esta respuesta de Henríquez Ureña y sus consejos que implican una conducta austera, podemos entender por qué Salvador Díaz Mirón lo llamó "dorio".

En otro orden de ideas y a propósito de la mención del ensayo, hecha por Alfonso Reyes, está por investigarse y poner en claro la estrecha relación que puede haber entre esta forma literaria, utilizada ampliamente por Alfonso Reyes a lo largo de toda su obra,¹³ y sus lecturas en lengua inglesa. Mucho se ha escrito sobre la afinidad y acercamiento entre la lengua, la cultura y el espíritu franceses y Alfonso Reyes, explicable entre otras razones, por la presencia ecuménica de la cultura y la lengua de Francia en los ámbitos europeo y americano, fenómeno que se mantiene hasta mediados de este siglo, al concluir la Segunda Guerra Mundial. Es evidente la cercanía espiritual de Reyes con la literatura francesa y bastaría citar aquí a Montaigne, creador de una de las vías o concepciones del ensayo moderno, presente en textos de Reyes de diferentes épocas. Sin embargo, es pertinente señalar la afinidad también presente en el ensayo de Reyes con las letras inglesas, tanto por la forma como por el manejo de los temas, a veces aparentemente superficial, a veces tangencial, siempre

¹¹ José Luis Martínez (ed.). *Correspondencia...*, *Ibid*, pág. 324.

¹² *Ibid*, pág. 336.

¹³ José Luis Martínez ha distinguido, entre los ensayos de Reyes, el breve poemático; el de fantasía, ingenio o divagación; el ensayo-discurso u oración (doctrinario); el interpretativo; el teórico; el de crítica literaria; el expositivo; el de crónica o memorias; el breve, periodístico y de circunstancias, y los tratados. "La obra de Alfonso Reyes", *Páginas sobre Alfonso Reyes*, II, Universidad de Nuevo León, Monterrey, México, 1957, pp. 588-593.

¹⁰ Alfonso Reyes, "Evocación de Pedro Henríquez Ureña", *Ibid*, pág. 165.

iluminando un aspecto de lo humano, o de la relación de lo humano con su circunstancia natural o histórica, de manera que los textos de Reyes mantienen esa graciosa condición de levedad que suele ser propia del ensayo en lengua inglesa. De la correspondencia y en los años iniciales, se desprenden varias lecturas propuestas o mencionadas por Henríquez Ureña: Oscar Wilde, Emerson, Walter Pater, Coleridge entre otros. Esta cercanía de la obra de Reyes a las letras inglesas —y aquí merecería especial mención Robert Louis Stevenson— podría establecer alguna interpretación o valoración de su prosa, en su estructura, su ritmo y la extensión de sus frases, y referirlos en alguna medida a aquel consejo de juventud del amigo mentor que acercó al poeta Reyes a la prosa y seguramente a la obra de algunos prosistas ingleses. Recordamos que el mismo Reyes recogió un testimonio de aquellos años, al publicarse *Cuestiones estéticas*: “Este Henríquez Ureña, con sus consejos, nos ha matado en flor a un poeta.”¹⁴

Sería prolijo y extenso en demasía, seguir los rumbos de este diálogo continuo que es la correspondencia de Reyes y Henríquez Ureña. Baste recordar que Alfonso Reyes permanecería, después del año en París, once en Madrid. En ese tiempo ya vimos a Henríquez Ureña en Washington y después en Nueva York, como corresponsal de *El Heraldo de Cuba*. Más tarde pasará a la Universidad de Minnesota, desde septiembre de 1916. Allí permanecerá hasta el año de 1920, realizando un viaje a España en el verano de 1917, experiencia de la que quedan algunas expresiones en las cartas del momento. Al concluir sus tareas en la Universidad de Minnesota, Henríquez Ureña vuelve a México, invitado por José Vasconcelos, entonces Secretario de Educación Pública. En México, año de 1923, Pedro Henríquez Ureña contrae matrimonio. Casi cuatro años permanece en México y a finales de 1924 ya está radicado en la Plata y después en Buenos Aires, Argentina donde, salvo viajes esporádicos y una estancia en Santo Domingo para ejercer la superintendencia de enseñanza, que antes había desempeñado su hermano Max, permanecerá hasta su muerte el año de 1946. Al salir de México Pedro Henríquez Ureña, llega Alfonso Reyes procedente de Madrid, regresando poco después a la misma ciudad en misión especial que le confiere el presidente de México y al finalizar el año de 1924 pasa a París, como Ministro Plenipotenciario, donde permanece hasta 1927. Ese año el destino lo conduce a Buenos Aires, ahora como embajador, donde reside Pedro Henríquez Ureña. Los años finales de la década los pasan los dos amigos en la capital argentina, donde finalmente coinciden después de que Reyes se trasladó a Europa en 1913, periodo de catorce años en el que se encontraron una sola vez el año de 1917, en Madrid. El año de 1930 Alfonso Reyes se mueve de nuevo, ahora como embajador en Río de Janeiro y seis años después regresa a Buenos Aires, para reintegrarse a su país al concluir sus funciones en el servicio exterior mexicano, el primero de enero de 1938.

Un testimonio más en esta correspondencia merece destacarse, por su honda significación en este proceso de “influencia socrática” que cumplió Pedro Henríquez Ureña. En carta

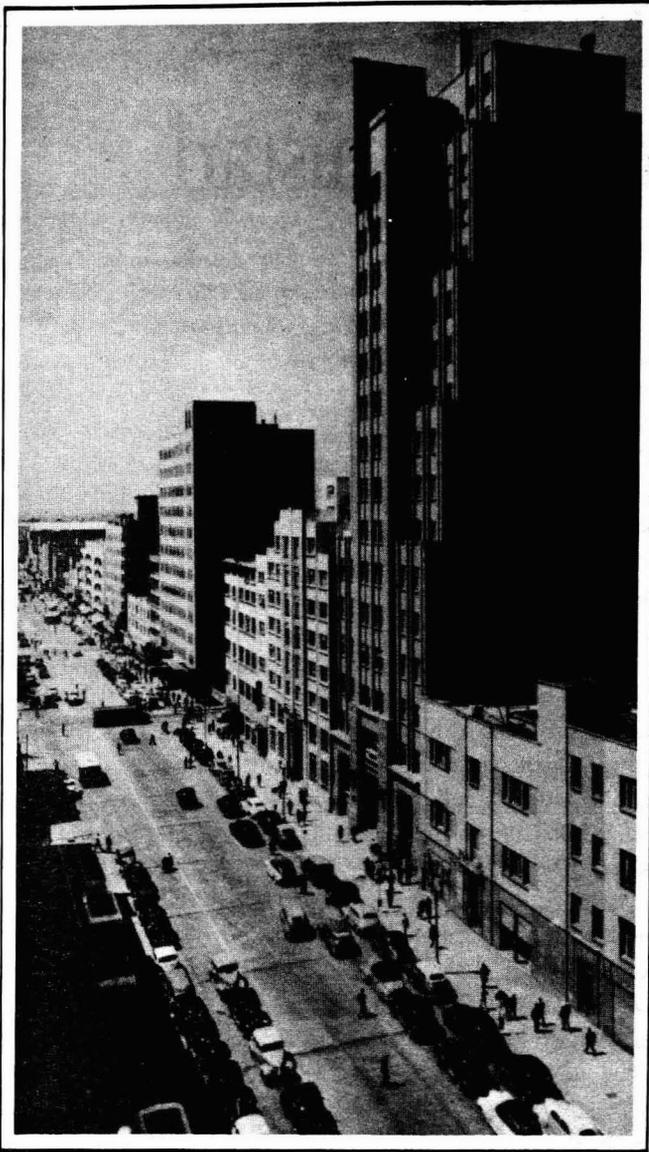
escrita en París, el 19 de enero de 1926, Alfonso Reyes escribió: “Desgraciadamente (¡Oh sueños de nuestros 20 años!) las palabras no sirven bien para entenderse, sino con los que hablan nuestro mismo lenguaje en el otro sentido, más profundo, de la palabra. Y me pregunto cuántos hay por el mundo, además de Pedro, a quienes pueda yo hablar de ciertas cosas, de ciertas dudas estéticas, de ciertas crisis intelectuales.”¹⁵ ¿Se puede pedir mejor testimonio de afinidad espiritual? En estas páginas se revela con claridad la función didáctica y orientadora, el juicio certero y la crítica oportuna, el consejo amistoso y lúcido que para Alfonso Reyes representó, a lo largo de la existencia, la respuesta siempre generosa de Pedro Henríquez Ureña.

Al paso de los años se ha ido acumulando la obra personal. En el caso de Reyes, un libro detrás de otro, textos y ensayos, poemas, colaboraciones en revistas y periódicos de varios países de Europa y América. “Más libros que años”, como dijo el Abate de Mendoza. La vocación, sostenida fielmente, lo convirtió en un escritor de todas las horas. Pedro Henríquez Ureña, por su parte, dedicó más tiempo a la docencia y a las empresas culturales, y si bien durante varios años realizó tareas periodísticas, su obra escrita es más breve que la de Reyes pero no por eso menos importante. Los trabajos críticos de Henríquez Ureña caracterizan a una buena parte de esas páginas y deja esas dos obras monumentales que ofrecen una visión de conjunto de la historia cultural hispanoamericana: *Las corrientes literarias de la América Hispánica*, libro en el que reunió y amplió las conferencias de la cátedra Charles Eliot Norton, en el Fogg Museum de la Universidad de Harvard, en 1940-1941, y la *Historia de la cultura en la América Hispánica*, obra inédita al momento de su muerte. Y en el campo de la lengua y la literatura: *La versificación irregular en la poesía castellana*, (1920) y la *Gramática castellana*, escrita en Argentina en colaboración con Amado Alonso. Otra parte de la obra de Pedro Henríquez Ureña quedó en sus discípulos, a lo largo de muchos años de docencia en instituciones universitarias y de otro tipo, de México, Estados Unidos, Cuba, Santo Domingo, Argentina. Otra más, en sus esfuerzos sostenidos durante tantos años, en proyectos y empresas culturales de singular trascendencia, y de los que México se benefició grandemente. Un aspecto más añadiríamos a esta rica herencia, y es la impronta de Pedro Henríquez Ureña en unos pocos, que tuvieron el privilegio de cultivar sus propias fuerzas y capacidades a la sombra y con el apoyo de quien, por el testimonio que nos ha llegado, fue a un mismo tiempo amigo y maestro en el sentido más cabal. Entre estos pocos, Alfonso Reyes el primero, como el caso más singular de la generosa influencia de este apóstol americano, por tratarse además de una manifestación de amistad a lo largo de cuarenta años.

Todavía en la etapa final de ambos escritores, ocurre un suceso que en cierto modo culmina este largo magisterio intelectual. En 1931, estando Alfonso Reyes en Río de Janeiro, recibe una carta de Pedro Henríquez Ureña desde Buenos Aires. Alfonso Reyes dejó una nota sobre esta carta en su *Dia-*

¹⁵ Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, *Epistolario íntimo*, Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, Santo Domingo, R. D., 1983, t. III, p. 311.

¹⁴ Alfonso Reyes, *Historia documental...*, *Ibid.* p. 3.



rio, fechada el 30 de marzo de ese año de 1931: "P.H.U. me escribe excitándome a no dispersarme tanto ni tan de prisa en mi trabajo literario." Añade Reyes que le hace bien esta llamada al orden y que no debe escribir tan de prisa y andar tan disperso en articulitos secundarios.¹⁶ Este reclamo de Henríquez Ureña no cayó en saco roto. Otros testimonios dejó Reyes en su *Diario* prueba de la preocupación que tenía por este problema. Seis años después, el tres de abril de 1937, escribe Reyes en su *Diario*: "Borges es el tipo de inteligencia que tiene a crear academismos rigurosos. Ahora ha preocupado a P.H.U. con que yo debo escribir libros de un solo punto de 200 páginas, porque si no, no se podrá decir que dejé obra, sino sólo que conmigo 'pasó algo en la prosa castellana'." De este proceso de reflexión a partir de aquella exigencia de Pedro Henríquez Ureña, y después de regresar definitivamente a México, Reyes inició al finalizar el año de 1939, el trabajo del que resultó su obra más ambiciosa como estudio sistemático sobre el fenómeno literario: *El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria*, que le llevó tres años para su realización, caso

¹⁶ Ver mi libro *Las ideas literarias de Alfonso Reyes*, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, El Colegio de México, México, 1989, pp. 50 y 55.

único en toda la bibliografía de Alfonso Reyes. De este libro complejo y difícil resultarían otros dos: *La crítica en la Edad Ateniense* y *La antigua retórica*. El 30 de agosto de 1942 concluyó Reyes la elaboración de *El deslinde* y días después, el doce de septiembre, escribe a Pedro Henríquez Ureña: "Preparo algo que considero fundamental en mi labor. Hace mucho me aconsejaste volver a México y concentrarme definitivamente en mi vocación. El destino cumplió la fuerza moral que me faltaba. No quiero ya más vida que mi trabajo. Me hace una falta enorme contar con un volumen que envié a Losada llamado *La experiencia literaria, coordenadas*. Estas coordenadas son puntos de referencia a que me contraigo constantemente en las nuevas cosas que preparo."¹⁷ En esa última y fecunda etapa de Alfonso Reyes que se inició en 1939 al regresar definitivamente a su país, el llamado del amigo, manifiesto años antes, impulsó una tarea que sin duda enriqueció notablemente la obra del mexicano universal. Se cierra así, con este esfuerzo intelectual de Alfonso Reyes del que resultaron tres obras sólidas y sistemáticas y a las que siguieron las dedicadas a Grecia —otros cuatro o cinco volúmenes— el diálogo iniciado en 1906 en el taller de redacción de la revista *Savia Moderna*, antes del surgimiento del Ateneo de la Juventud, en la génesis misma del movimiento cultural que renovó la cultura mexicana del siglo XX. La presencia generosa y enriquecedora de Pedro Henríquez Ureña se manifiesta a lo largo de ocho lustros, singularizándose en la trascendental figura de Alfonso Reyes, gracias a la inquebrantable amistad que los unió todos esos años.

Terminamos este periplo intelectual con un texto de Pedro Henríquez Ureña, escrito el año de 1909, tres años después de llegar a México, en la frescura y luminosidad de la edad juvenil, y está dedicado precisamente a Antonio Caso y Alfonso Reyes. En esta página se simbolizan el vigor creativo de aquella edad, y la fuerza de la inteligencia, en la visión de las bellezas del paisaje como interpretación del mundo y de la vida:

¡Esplendor fugaz de los días alciónicos! ¿No sorprendes, poeta, un ritmo jocundo en la gran palpitación de la fecunda madre? ¿No adviertes, filósofo, una súbita revelación de suprema armonía? La magia del ambiente despierta el ansia de erigir sobre el aéreo país sideral, el libérrimo, el aristofánico olimpo de los pájaros. Es que anida el Alción, el ave legendaria, la doliente esposa de Ceix, a quien otorgaron los dioses el don de difundir tales beneficios en mitad de la estación brumosa.¹⁸

Esta imagen de los días alciónicos, como simbiosis de armonía y ritmo de la naturaleza y el espíritu, y la presencia del mito que explica y revela los fundamentos de la vida, nos conduce finalmente a esa indisoluble unión que en la obra de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, por virtud de la voluntad y de la inteligencia, tienen la ética y la estética, encendidas ambas en una misma luz, la que hace posible concebir, alcanzar y realizar las más altas y permanentes obras del espíritu. ◇

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ "Días alciónicos", *Horas de estudio*, P. Henríquez Ureña, *Obra crítica*, p. 49.

Para documentar una amistad

(Correspondencia Guzmán / Reyes)

UNO

14 de marzo de 1913. Martín Luis Guzmán tiene 25 años. Alfonso Reyes 23. El mes precedente, Don Bernardo Reyes, su padre, había sido muerto por las tropas de Lauro Villar frente a la Puerta Mariana del Palacio Nacional. El poeta obsesiva algunos libros "heredados" a los amigos reunidos en la casa enlutada. Salvo a Guzmán. Éste, apenas regresa a la suya, escribe una carta a Reyes manifestándole, antes que su extrañeza (extrañado se mostró Pedro Henríquez Ureña), su comprensión. Sí, en efecto, él, Guzmán, había participado en la campaña pro-reelección del vicepresidente Ramón Corral; sólo que lo hizo sin real ánimo de obrar: inofensiva, estúpida-mente. Y concluye la misiva: "Espero que estas pocas palabras, igualmente sinceras que apresuradas, limpien nuestro horizonte de toda nube.

Suyo,
Martín."

No tuyo: suyo.

Enemigos acérrimos de tiempo atrás, la ascensión de Ramón Corral a la Vicepresidencia tradujo para el general Reyes el cambio acaecido en la voluntad de Porfirio Díaz. De haber existido aquel plan del Dictador para que, en 1904, lo sucediera Ives Limantour y, a éste, en 1908, Don Bernardo, la entrada de Corral al cogollo porfirista lo cancelaba sin apelación. Apoyar, pues, a Corral, candidato de los "científicos", era rechazar a Reyes, el "procónsul del norte".

Ahora que, atribuir a lo antes dicho la actividad discriminatoria de su hijo para con Martín Luis es torturar la verdad privada. Me explico. El "reyista" de los hermanos Reyes era Rodolfo, no Alfonso. A tal extremo, que el segundo hizo lo suyo para que no empalmaran naturalmente el "ateneísmo" (revuelta cultural antipositivista) y el "reyismo" (oposición política por fuerza antiporfirista con hondas simpatías populares). ¿Fantaseo irresponsablemente? Permítaseme recordar que sólo a último momento, presionado por Acevedo y Caso, pero sobre todo por Henríquez Ureña, su "Sócrates", Alfonso accede a participar (participación pasiva) en las Jornadas Barrera de 1908, cuyo tinte político, protestatario, podía sospechar cualquier entendedor (los de pocas palabras). El discurso de Rodolfo Reyes, uno de los oradores, levanta ámpula en

el mismísimo Castillo de Chapultepec (todavía morada presidencial).

De acuerdo. Si no al "corralismo" de Guzmán, ¿a qué se debió el desaire de Reyes testigos de por medio? Veamos. Conjeturemos.

Martín Luis y Alfonso se encuentran por vez primera hacia 1905, en la Escuela Nacional Preparatoria. Pero al conocimiento sin lugar a dudas deslumbrado, no sigue la entrega franca, sin entretelas, pasional en la medida que una amistad reclama, además de la afinidad intelectual, el lugar del corazón. ¿Culpa de quién? ¿Del chihuahuense, hijo también de milite? ¿Del regiomontano? ¿De ambos? ¿Del "ateneísmo" de ocasión, distante de Guzmán? ¿De su pronto casamiento con Ana West y subsecuente salida del país, como empleado consular en Phoenix, Arizona? ¿De la tiránica sumisión de Reyes a las Musas? ¿De las intrigas primero veladas, después abiertas, de Pedro Henríquez Ureña? No. No en lo esencial.

Columbro, de parte del joven Alfonso Reyes, un pero subconsciente (imposible en el caso de su Julio Torri, su Jesús Acevedo, su Mariano Silva, su Genaro Estrada, incluso, su Max Henríquez Ureña); sospecho, en tratándose de Guzmán, otra reserva, pero de diversa pasta. La incapacidad de intimar, abrirse (¿lo mismo a Reyes que a Torri que a Vasconcelos que a Rivera que a Pani?). Reluctancia y distanciamiento se robustecen con los años.

El propio Reyes pone el dedo en la llaga:

Cuando comenzó nuestra amistad solíamos encontrarlo, todas las noches, colgado a la reja de la novia. Éramos para él algo como un ideal y, más que una amistad efectiva, la promesa de una amistad. Se nos acercaba a beber un poco de esperanza, y parecía alejarse muy inquieto. Los fermentos de nuestro trato todavía lo envenenaban un poco, cual los primeros efectos de una vacuna espiritual. Sentíamos que dividía su alma entre su novia y nosotros, y todas las noches nos saludaba desde la reja romántica y nos veía pasar con ojos ambiciosos. (oc, T III, p. 74).

Además, contamos con una documentación que espejea, y auxilia a descifrar, esta amistad prometida, que no da todo de sí: el epistolario cruzado por Guzmán (1887-1976) y Alfonso Reyes (1889-1959) entre el citado marzo de 1913 y aquel diciembre de 1959 en que nuestro Alfonso, pasajero de Ca-

ronte, conoce (¡carajo! ¡al fin!) Grecia. Un total de 106 cartas según mis pesquisas en ambos archivos.*

DOS

En efecto, no la carta donde Guzmán confiesa su inocuo corralismo (antirreyismo), sino la entera correspondencia, explica el motivo de que el joven Reyes omite a Guzmán a la hora del reparto libresco (no obstante compartir con él, desde el 9 de febrero, el hondo agravio, la orfandad paterna). En ella espigaremos un poco. Aunque antes se impone una aclaración inexcusable.

La correspondencia de marras adolece de un faltante grave y considerable: las misivas que Reyes dirige a Guzmán, digamos, entre 1914 y 1936. Material, amén de otros bienes, intangibles y tangibles, que la familia Guzmán pierde al quedar, bajo control franquista, el piso que ocupa en Madrid (la ciudad definitiva del segundo exilio: 1923-1936). ¿Da esta pérdida al traste con la edición de su epistolario con Reyes? No. Únicamente la angosta (sin desvirtuarla).

Me explico en tres (incisivos) incisos:

- a) Al igual que obró con casi toda su descomunal correspondencia, Reyes conservó copia fiel de algunas de sus cartas a Guzmán.
- b) La correspondencia Guzmán/Reyes descansa menos en la cronología que en los lugares (ritmos del exilio, de la política mexicana postrevolucionaria, de la diplomacia).
- c) Incluso de no faltar el material 1914-1936 (que no falta en su totalidad), la correspondencia guardaría el mismo talante. El que le impone una amistad a medias (pero no por ello menos inteligente, ejemplar, solidaria).

TRES

Por lo demás, uno y otro corresponsal tienen conciencia cabal de la situación.

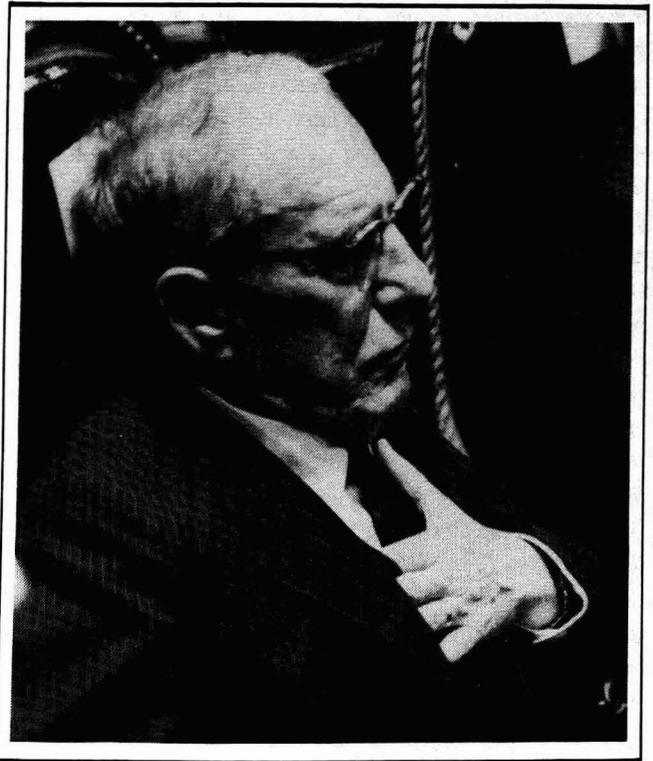
Oigamos a Guzmán: "No tengo nada importante que contarle"-22/V/1916; "Una carta no es una tarjeta postal, ni una tarjeta postal es un telegrama [...] Vuelva usted se lo ruego a las cartas"-8/VIII/1916; "Hace como un siglo que no recibo carta de usted ni noticia ninguna de su vida"-19/IX/1917; "Mi querido Alfonso: he permanecido sordo demasiado tiempo a sus pequeñas cartas"-¿1920? ¿1921?; "Cualquier motivo para que nos carteemos es bueno, y es verdad que en lo del descuido la responsabilidad nos toca por igual"-22/XII/1928; "¿Ha dejado usted de escribirme porque yo no lo hago? No tendría usted razón: en mí escribir, incluso cartas, es actividad postiza. Usted en cambio es una *writing nature*"-4/VI/1935. Etcétera.

Oigamos a Reyes: "De México solamente recibí una temblorosa línea de Torri que decía: "Estrella de Oriente ha desapa-

recido del horizonte"-12/IV/1914; "¿Quiere Ud. cartas y no tarjetas, estilos puros en suma? Practíquelos también un poco: 1) firme sus cartas; 2) por piedad, menos cincunloquios"-27/IX/1916; "¿De modo que al fin me escribe Ud.? Hace Ud. bien, de veras, porque me dolía su silencio"-15/III/1922; "...Martín, hágame sentir con cierta frecuencia su amistad, porque yo no me resigno al silencio de mis amigos"-29/VII/1930; "Escribame. No hay ninguna razón para privarme de sus noticias"-2/II/1932; "Ud. tiene mi dirección; yo no sabía lo que había sido de Ud."-2/XI/1937. Etcétera.

Sin que, sin embargo, deba arribarse a una conclusión escandalosa. El epistolario Guzmán/Reyes no es hijo ni de la hipocresía ni de la cortesía inter pares ni de la rutina. Uno y otro ofrecen lo que pueden ofrecer. No más. Ni menos. Y no pocas ocasiones la cautela de Reyes y el hermetismo de Guzmán se quebrantan, quiebran.

Pasemos a la correspondencia.



Martín Luis Guzmán

CUATRO

He aquí dos piezas de la etapa Manhattan (Guzmán)/Madrid (Reyes). Las dos familias, recuérdese, más Chucho Acevedo y su esposa Lolita, habían convivido una temporada en un edificio de la calle Torrijos, lejos del centro de Madrid. Temporada malalimentada pero fructífera en lo literario. Reyes y Guzmán inventan a "Fósforo". El primero escribe a brazo partido. El segundo publica su primer libro: *La querrela de México* (1915). Alfonso, filólogo de corazón, gongoriza momentáneamente a Martín Luis.

Las cartas:

Manhattan, 8 de septiembre de 1916.

Mi querido Alfonso: Una carta no es una tarjeta postal, ni una

* *Medias palabras. Correspondencia Guzmán/Reyes. 1913-1959.* Edición, prólogo (epistolar), notas y apéndice documental, de Fernando Curiel, en prensa.

tarjeta postal es un telegrama. Ya es tiempo de volver a los géneros puros. Cuando Bernard Shaw comienza en drama y acaba en novela el desastre final es seguro: sus prefacios viven, como usted sabe, porque son dramas. Vuelva usted, se lo ruego, a las cartas; a las cartas de punto y guión, a las cartas rápidas, a las cartas como usted las entienda, pero no a las cartas-tarjetas.

Le mando el primer número de la Revista Universal. Son míos los artículos titulados *El Ballet Español* y *El animal más feo* (firmados por Luis de Guevara) y la revista bibliográfica (salvo Rebolledo que es Pétrico). No se fije usted en fabeleos y ni en zarandajas: el carro tiene que marchar. Por supuesto que el tal *Magazine* está poblado de necedades: Carrascos, Treinta y tres, Guerra europea *and what not?* Yo les escribo a tanto por semana y me pagan cincuenta dólares mensuales. Creo que ya les he escrito un libro entero: ensayos, revistas, cuentos, reseñas, noticias, gacetillas, folletines, masillanes, positones, perebelos, losimones, lemosines, aeronaves, calcetines, forancones, malandrines, querubines, arquitraves, ghsfdbbrhdgeremmn.

Julio Torri se abraza con la descendencia indirecta de Ezequiel A. Chávez (el pobre está aquí, lleno de desengaños, miserias y desventuras) y publica *Cultura*, a imitación de García Monge. El primer cuaderno está dedicado a Micrós, con prólogo de Urbina. Al releer a Tick-tack sufrí un desencanto (desencanto?), al principio. Se lo dije a Pedro; Pedro convino. Más tarde cambié de opinión –Pedro no cambió– y pensé... Ya verá usted la nota en la próxima bibliografía.

¿Noticias de Pepe? En Lima, dedicado al helenismo en todas sus formas; algunas formas se quejan de Pepe, y recorren los siglos, desde Pericles hasta nuestros días, para escribir una carta a Pedro. Carta tierna, carta terrible, carta de desengaño, de dolor y de rabia: “las excelencias literarias y el trato con los libros debieran destinarse a algo más que a acrecentar la fama”. Votos porque Pedro siga otro camino. “Algunos intelectuales” –dice–. ¡Ay, mi dolor; tiene tales atractivos la cultura helénica! Riba Agüero me ha mandado dos libros; pero yo soy tan miserable que aún no le puedo contestar; no tengo tiempo, y *La historia en el Perú* es larga, larga.

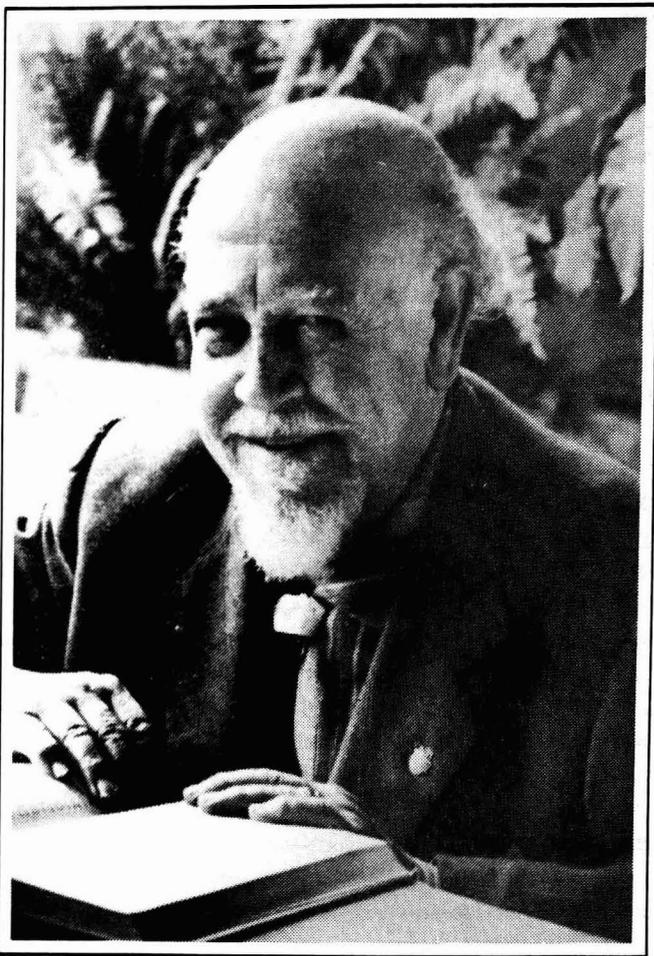
Pedro se va a Minnesota dentro de tres días. Cuando pienso en su viaje me veo luchando contra el viento: una ventana se me cierra. ¿Pedro se da cuenta? Quizás no. No soy bastante joven, y él ama los retoños tiernos; gusta de clavar su vara y atar el tallo a la vara. Icaza (que está aquí) es un ejemplo vivo: lo ha arrullado en el seno de sus letras y le ha enseñado hasta a nadar; le ha llevado la mano...

De la Universidad de Illinois me ofrecieron una clase con cien dólares mensuales. Hube de rehusarla; cien dólares no me bastan. Ya vi la primera parte de nuestra bibliografía; después de un año la veo muy crecida. ¿Qué fue de Canedo? Haga usted que *España* me pague informaciones. Diego me escribió hace días anunciándome el nacimiento de Dieguito. Adiós.

Martín

Mi querido Martín: a su carta del 8 de Sbre.- Please do not challenge me no more to write things in any definite style, because I am always more than ready to write you books.- ¿Quiere Ud. cartas y no tarjetas, estilos puros en suma? Practíquelos también un poco: 1) firme sus cartas; 2) por piedad, menos circunloquios; ejemplos: a) a no haber sido porque de casualidad he recibido un ejemplar de “Cultura” ¿cómo hubiera yo podido entender esta frase: “Julio Torri se abraza con la descendencia indirecta de Ezequiel A. Chávez y publica CULTURA a imitación de García Monge”?; b) a no ser porque yo me sé que el nombre de nuestra pecadora madre Eva se debiera escribir con H, ¿cómo hubiera podido entender eso del helenismo de Vasconcelos?– Espero con ansia su famosa revista. A mí no me agrada Micrós; y el folletito me parece detestable por esas notas anodinas que le han puesto. He necesitado hacer en Madrid una verdadera campaña para convencerlos de que Torri no es un mentecato; y no lo he podido hacer más que inventando una larga historia: que Torri nada tiene que ver con CULTURA, que es empleado de una escuela de archiveros dirigida por ese señor su asociado, que dicho asociado es un hombre de sesenta años que no se da cuenta de la realidad, y que le ha impuesto la asociación a su empleado dependiente. Ya sé que todo es mentira; pero de algún modo he de defender la buena fama de mis amigos.- Sé que Pablito Martínez está en Biarritz o en S. Sebastián hace más de un mes: ni una letra me ha puesto. Mis amigos de México ya han liquidado cuentas conmigo: toda la psicología de su conducta para conmigo está en el artículo que Torri publicó en LA NAVE: están muy contentos de haberse librado de mi “reúma”. Por mil caminos les escribo y hago llegar mis señas; y tras eso, ¿sabe Ud. adónde me dirigen el mamarracho ese de Micrós? ¡Pues al Centro de Bibliófilos de Madrid! Lo mismo hubieran podido decir que al centro de aficionados a los churros o a la moral católica. Por supuesto que yo he tronado, y le he puesto a Julio una carta de Júpiter indignado, para que tenga razón de decir que lo trato mal y le sacudo la mano demasiado al saludarlo. Conmigo no hay niñerías.- Que no, Martín; que es inútil, que no se puede obtener nada serio de ESPAÑA el semanario, por los malos tiempos que corren. Aquí va una historia: ya sabe Ud. que ESPAÑA nació con una bifurcación connatural, con una raya en la frente; mientras Ruiz Castillo decía “mi periódico”, Ortega y Gasset decía “mi revista”. Entre ambos, abría sus dos alas conciliadoras Díez-Canedo, que era el que hacía tirar a las mulas para que no se atascara todo aquel equipaje. Unos querían ir al pueblo y otros a los letrados, y Canedo lo arreglaba todo (mi última noche de Pombo, tuve la pena de oír a la Serna decir horrores del buen Canedo, observando que quedaba bien con todos y que era como una puta; tuve asimismo el gusto de volverlo a términos discretos, advirtiéndole que Canedo estaba muy por encima de sus pequeñas rencillas literario periodísticas, y, sobre todo, que yo, Yo, era su amigo). Bien. Ruiz Castillo tuvo un pequeño éxito con la salida de Pepe de la dirección del periódico, pero lo curioso es que éste salió quejándose de que la gente no le ayudaba (como que él

tampoco se ayudaba), y se ligó con Castillo para la administración del ESPECTADOR.-Araquistáin, que ignora la gramática castellana como Ud. recordará, ignora también la suavidad de maneras que conviene al trato de gentes: irrumpió con una columna de socialistas más o menos descamisados, e instauró en la mansa ESPAÑA un régimen de cóleras e incongruencias. Entre el tumulto, pudo deslizarse cierto artículo majadero, que lastimó la generosidad de Bilbao, el dueño, quien llamó a cuentas a su director Araq., y el resultado de todo fue que éste soltara algunas facultades que, en adelante, quedarían confiadas a Canedo. Iba ya a inaugurarse este régimen consular, cuando héte que llega el verano; y ya sabe Ud.: en Madrid durante el calor no se trabaja porque se va la gente por ahí, y



Alfonso Reyes

durante el tiempo frío tampoco, porque la gente tiene catarro.- Canedo aceptó todo, mediante algunas delicadas condiciones, y, entre ellas, la de aplazarlo todo para su regreso de vacaciones: él, dice, había trabajado todo el año con la esperanza de gozar un mes de Cartagena, entre los suyos. Su único y fundamental ideal práctico es gozar de sus hijos; ya habrá Ud. advertido que su literatura es una afición nada más. Marchóse, pues. Y durante su ausencia sucedió lo que voy a contar.- Yo le he dicho a Ud. que cultive a Castillo, y que se deje hacer algunas proposiciones comerciales de éste; ahora canto la palinodia: prohibale todo trato mercantil con Ud. Ante todo, el negocio que él quería proponerle a Ud. consistía en coger entre los dos un cuchillo, Ud. por la hoja y él por el mango: Ud. le daría a él representaciones yanquis para Ma-

drid, y él le daría a Ud., en justísima correspondencia (ya se ve), representaciones madrileñas para los Estados Unidos del Norte: él sería agente de motores, y Ud. de alpargatas o cuerdas de guitarra (Merdel). Pero lo peor del caso es que un día, estando enfermo, se encargó de la administración el propio Bilbao, y con gran sorpresa vio que le iban a cobrar las cuentas del gas del invierno pasado: pidió los libros, y averiguó que no había libros. No le cuento el fin de la historia. Canedo volvió de sus vacaciones, y todo había cambiado, todo el mundo sabía ya por qué había perdido tanto el periódico, y el duntirato se aplazó indefinidamente. Ahora, si tiene Ud. valor, éntrele a eso.- Urbina ha fundado aquí una revista que se llama CERVANTES, que tridirige con Ingenieros y el pestilente poeta llamado Villaespesa. Entre los redactores figura (ya) Orozcof Muñoz, af af af, of of of, solemnidad azteca, tarasca, otomí, mixteca, totonaca y todo el sebo negro cerebral del mundo.- Pero a mí, es cierto Martín, ni siquiera me ha dado cuenta de que existe la tal revista. ¿Qué sucede en las filas? ¿Se me desorganiza el mundo o qué? ¿Ya no cuento con mis trescientos? ¡Con todos los demonios de la tierra! Esto no puede seguir así. He tenido que encerrarme medio mes para acabar mi traducción de ORTODOXIA Chestertoniana (libro, decididamente, anterior a la Guerra, aunque encantador irregularmente, porque a mí no me la dan con queso, ni me convence nadie al amor de los pobres), y cuando salgo otra vez al mundo descubro que esto anda mal. En el entreacto he escrito un volumen de 200 págs. con motivo del suicidio de Trigo, que se llama "EL SUICIDA": veremos si hay un editor que se atreva. Todo lo que le pase a México es poco; me ha hecho una jugada imperdonable: yo debí haber hablado en inglés.- Nunca le he escrito a Ud. una carta más imprudente: está escrita en vista de la historia. Ud. notará que he dejado espacio arriba para viñetas que sus hijos quieran poner. ¡Ah! Insisto para ser justo: Urbina es el único mexicano que se conduce como hombre verdadero.- Desde que Ud. y Acevedo se fueron (él está más distante que Ud.) no hablo mal de nadie con nadie: estoy que reviento. "Dos buenos callos me han salido: uno en la lengua y otro en los oídos". Adiós, que esto va largo. Recuerdos.

A. R.

Pardiñas, 32.

Nota. No sobra decir que el "helenismo de Vasconcelos" es Elena Arizmendi, la "Adriana" de las memorias. Amor que Guzmán, poco después de su carta a Reyes, de vuelta Elena a Manhattan, le despoja a Don José.

CINCO

Pasados los lustros, las décadas (Guzmán regresa a México en 1936; Reyes en 1939), la sombra de Don Bernardo Reyes envuelve de nueva cuenta a nuestros personajes. Don Alfonso, cada día más acosado por erineas familiares (sus relaciones con el padre sacrificado y el filial hermano Rodolfo), acude a Guzmán. Esta vez sí lo toma en cuenta.

México, D. F., a 19 de mayo de 1953.

MUY CONFIDENCIAL

Mi querido Martín Luis: Algún día convendrá que todo se sepa, aunque sea después de mi muerte, y quisiera dejar constancia de cierto caso, antes de que desaparezcamos los testigos. *Inútil decirle que no me propongo cometer ninguna indiscreción, sino sólo conservar la respuesta de Ud., para que mañana se conozca la verdad.*

Tal vez Ud. lo recuerde: mi padre llevaba varios meses en la prisión militar de Santiago, y don Francisco I. Madero no sabía materialmente qué hacer con él. Un día Ud. me visitó –y creo que venía Ud. acompañado de Pedro Henríquez Ureña–, para comunicarme, por encargo del Ing. don Alberto J. Pani, que Madero me mandaba decir que *si yo, y no otra persona de la familia*, le daba mi palabra de que mi padre estaba dispuesto a retirarse a la vida privada, ese mismo día quedaría en libertad.

Yo tuve entonces la pena de contestarle a Ud. que yo no era la influencia familiar dominante, sino que era tenido por un muchacho “picado de la araña”, dado a la poesía, que vivía en las nubes y “no entendía de cosas prácticas” (como se decía por aquellos días a cada rato), y que no estaba en condiciones de obtener de mi padre semejante promesa, por lo mismo que ya espontáneamente lo había intentado varias veces y sólo había merecido represiones por “meterme en lo que no entendía”.

Le ruego que ratifique o rectifique mis recuerdos, si no le incomoda. De lo contrario, deje mi carta sin respuesta, que todo quedará entre nosotros. Haré más: le llevaré esta carta en persona, y la destruiré si en algo le desagrada.

Siempre muy suyo

Alfonso Reyes
Av. Industria 122
Zona 11. México, D. F.

Caduce mayo; despunta y se consume junio; julio discurre raudo. Pero Guzmán no responde. Ni por carta ni por teléfono. Reyes, ansioso, insiste:

México, D. F., a 28 de julio de 1953.

Sr. Lic. don Martín Guzmán
Amberes 43
México, D. F.

Querido Martín:

Le llevé en persona cierta carta, hablamos de ella y usted me ofreció contestarme. ¿Su respuesta?

Alfonso Reyes

Esta ocasión tiene éxito.

México, D. F., a 13 de agosto de 1953.

Señor Lic. don Alfonso Reyes,
Industria 122
Ciudad

Mi querido Alfonso:

Por falta angustiosa de tiempo –así vivimos, y morimos– no había contestado su carta del día 19 de mayo. Perdón.

En efecto, creo recordar, y como usted sabe mi memoria no es mala, que un día –poco antes de los sucesos que la voz popular designaría luego con el nombre de *Decena Trágica*– conversé con usted, por encargo del ingeniero Alberto J. Pani, acerca del problema que el padre de usted, preso entonces en Santiago Tlatelolco, le creaba al gobierno. Posiblemente Pedro Henríquez Ureña me acompañaba en aquella ocasión, pero de esto no estoy seguro, aunque sí recuerdo que antes o después de hablar yo con usted comenté con él el asunto.

El caso era el siguiente. Don Francisco I. Madero o el ingeniero Pani, o los dos –aquí el recuerdo me falla–, pensaban o sabían que Rodolfo, su hermano de usted, no era una buena influencia al lado de su padre, y creían que si la influencia de usted se sustituía a aquélla, la conducta política de don Bernardo no seguiría sujeta al influjo de quienes la extraviaban. Mirando así las cosas, y queriendo hallar a la cuestión una salida que a la vez fuese útil al país y benévola respecto de don Bernardo, el Presidente le mandaba decir a usted por mi conducto que si usted se comprometía, bajo su palabra, a conseguir que su padre se retirase a la vida privada, desde luego se le pondría en libertad. Más o menos usted me contestó en los términos que consigna la carta a que me refiero: que no era usted la influencia preponderante dentro de su familia ni mucho menos cerca de su padre, y que creía usted muy difícil obtener de él la promesa de que se apartara de la política, o por lo menos del tipo de política a que lo habían llevado sus consejeros, porque eso ya lo había intentado usted inútilmente y sin conseguir más que el reproche familiar de “estar metiéndose en cosas que no entendía”.

Si esta precisión histórica le es útil, puede emplearla como quiera, mi querido Alfonso.

Suyo siempre.

Martín Luis Guzmán

Cabe especular sobre la morosidad de Martín Luis Guzmán. ¿Falta de tiempo según aduce en su descargo? ¿Desinterés? Quizá la calculada, aunque en modo alguno páfida, venganza por el desaire sufrido, frente a testigos entrañables, aquel lejano (lejanísimo) 4 de marzo de 1913. Quizá.

SEIS

Hasta aquí. ◇

La Mona de Dios

*La Mona, aunque se vista de seda, Mona se queda.
Vox populi*

Algunos considerarán que hablar del Diablo en estos tiempos que corren es para morir de la risa. Quizá tengan razón. En opinión de otros, entre los cuales me incluyo, es asunto muy serio. A los escépticos, les deseo de todo corazón que mueran a carcajadas, felices.

Lo que comúnmente llamamos *religiosidad* no es la dedicación en cumplir un conjunto de obligaciones impuestas por un credo religioso. Nuestro horizonte se amplía si entendemos la religiosidad como la facultad de practicar una religión que todo individuo tiene dentro de los límites sociales que marca una determinada época.

Al adentrarnos en la historia de un pueblo, nos damos cuenta de que sus creencias religiosas sólo aparecen como un bloque dogmático, firmemente establecido, en la versión de teólogos, centinelas del orden y demás personas con diez en conducta. Si acaso elegimos ese punto de vista, estaremos lejos de comprender el temple del místico, del alumbrado, de toda la tropa de heterodoxos que, por turnos, buscan a Dios y huyen de Él. El mercader, el noble, el fraile, el campesino, cada uno posee una forma específica de ejercitar sus convicciones. Porque aun en las épocas en que se creyó existía un espíritu religioso unitario, las variantes en la interpretación de la fe ortodoxa fueron mayores de lo que sostenían, por un lado, los píos; por otro, los herejes. En consecuencia, las múltiples expresiones de la religiosidad abarcan –y seguirán abarcando siempre– un repertorio que va desde los esquemas más o menos burocratizados hasta los rituales y comportamientos estrictamente personales.

Anuncio desde ahora que no es posible agotar el tema del Diablo. Por eso me referiré a sus características principales durante el Barroco, así como a ciertas actividades que derivan de su imperio. La denominación, sabemos, es arbitraria. Preciso entonces: siglos XVI y XVII en Europa. Son tiempos en los que brotan sin cesar figuras cuyo nervio místico, desprendido de profanidad, está de sobra probado. Pero a la vuelta de cualquier recodo hallamos gentes que no son santos, ni ascetas, participando también de una religiosidad desahogada. Creyentes hay de toda índole: curas de púlpito, salteadores de caminos, celestinas, mujeres barbudas de feria, devotos que levitan al menor descuido y

pecadores de la peor calaña. Estas figuras, entre otras que no terminaría de enumerar, componen lo que Calderón llamó “el gran teatro del mundo”. La imagen, de verdad, no pudo ser menos acertada. Los actores son caracteres que improvisan su papel. En suma, me propongo trazar un breve recuento de aquello que, en jerga teatral, se denomina *dramatis personae*, un poco remedando el estilo del moralista cáustico que fue La Bruyère. Queden, pues, prevenidos.

Imaginemos que cae la noche, momento propicio para hablar de Belcebú y de sus huestes. Tercera llamada. Se abre el telón. Comenzamos.

La Mona

Es decir, Satán, alias el Ángel Caído, alias Lucifer. El mote de “Mona” se lo puso San Buenaventura con derroche de saña, dejándolo hecho un hazmerreír de niños y adultos. Así lo caracteriza el santo en su obra de *la Verdad revelada*, y cito: “Diabolus est simia Dei, et operum ejus” (el Diablo es la mona de Dios y de sus obras).

Meterse a enlistar los trucos y maquillajes con que puede vestirse sería cuento de nunca acabar. En algo sí concuerdan todas las autoridades eclesiásticas que han tratado el asunto: la Mona de Dios es el rey del travestí. Conforme el humor que tenga, se transforma en idolillo de oro, en murciélago, en galán boquirrubio, o bien en una de esas damas que los boticarios de Amberes recetaban a Felipe II tomar por medicina. No en balde existen vocablos técnicos para mencionar con propiedad estas dos últimas metamorfosis. Íncubo, que es la Mona cuando gana cuerpo y oficio de varón; súcubo, si gana cuerpo y encantos de mujer. Empero, la más vistosa de sus proezas ocurre cuando decide trocarse en ensalada de lechuga.

Hablando de galanes, quiero relatarles un episodio que pinta a las mil maravillas los poderes tremebundos de la Mona. Juzguen ustedes.

Sor Filotea, monja natural de Burdeos, solía tener comunicación secreta con un caballero buen mozo. De mano en mano se pasaban recados de amor a través de las rejas del locutorio, empresa fácil pues el dicho caballero fingía ser primo de la monja. El hecho fue que una tarde convinieron la hora y ruta por donde aquél podría entrar

en la celda. La monja dispuso cena y bujías, no sin antes avisar a sus hermanas que no se incomodasen si escuchaban ruidos. Llegó la noche, y con ella el caballero. Apenas entrado, comenzó a propinar manotadas, tundas y puntapiés a la monja, dejando su infeliz cadáver tendido en medio de las velas encendidas. Al cabo de una semana, ya el hedor a podredumbre inundada los corredores. La madre superiora ordenó que tirasen la puerta abajo. Tamaño susto se llevó al presenciar lo que adentro sucedía. En el aire flotaba un trono de ébano, la Mona lo ocupaba, dirigiendo una caterva de demonios que gritaban obscenidades. Juntos jugaban con el alma de Sor Filotea, lanzándosela entre ellos cual si fuese pelota. Antes de consumirse en llamas, el alma daba tan penosos alaridos que las piedras del convento parecían quebrarse de dolor.

Los monjes son también pasto fértil de diabluras. Paisanos del lugar refieren que en el monasterio de Zubia, próximo a Granada, apareció el Diablo en forma de crucifijo a un monje amanuense. Mantuvieron ambos larga conversación. Oculto en su disfraz, la Mona le confirmó que no había ser humano dueño de tantas virtudes como él, por lo que estaba dispuesto a comunicarle las noticias que jamás supieron los evangelistas. A medida que dictaba el falso crucifijo, aquel monje fue escribiendo ciento catorce folios repletos de herejías, los cuales duermen en la Biblioteca Nacional de Madrid con el número B2592/06. El mamotreto se titula *Sylvas espirituales*.

En cuanto a las descripciones del Infierno, país de la Mona, son lo bastante copiosas para hacer de ellas un catálogo razonado, aunque no siempre coinciden. Cada autor que lo describe recurre a pocos datos históricos y pone mucho de su fantasía. Por mi parte, me lo imagino yo con un mismo clima todo el año. La eternidad se cuenta seguramente por bisiestos. La Mona y sus demonios viven en democracia como no la hay sobre este mundo, cosa demostrada porque en Pandemonium, la capital, se alza un hermoso parlamento refrigerado con nieve fresca que baja de los Pirineos. A propósito de Pandemonium, dicen que se asemeja a Barcelona. Lo similar le viene del trazo de las calles, pues unas van paralelas y otras regresan perpendiculares.

Fray Antonio Venegas, dominico por los cuatro costados, afirma sin más que el Infierno está a mil ciento noventa y cuatro leguas por debajo de la superficie terrestre. La cifra, claro, resulta confiable. Luego establece una lista de los veinte tormentos sensoriales y espirituales que allí aguardan a los impíos: 1) fuego; 2) frío; 3) aullidos de dolor; 4) humo espeso; 5) hedor; 6) visión de demonios; 7) hambre; 8) sed; 9) vergüenza de la propia desnudez; 10) apretura entre los condenados; 11) privación de la vista de la divinidad; 12) remordimientos; 13) ira y rencor; 14) soberbia; 15) envidia; 16) temor intenso; 17) certidumbre de la condena a perpetuidad; 18) falta de consuelo; 19) deseo de morir; y 20) vergüenza de los pecados.

El curioso que desee contemplar ilustrado este horrible panorama, asómese al cuadro de Fra Angélico *El último Juicio*. Bastaría una pizca de esas torturas para erizarle la peluca al más bravo de los hombres.



Los demonios

Antes que nada, guardémonos de confundir la Mona con los demonios. Si bien no hay un criterio universal que facilite resolver tal distinción, en algo ayuda estudiar las ocasiones en que uno y otros se manifiestan con el propósito de encandilar a los creyentes. La Mona se aparece a sus prosélitos, sobre todo, durante el festejo del sabbat. En cambio, los demonios no necesitan celebraciones especiales para engatusarnos. Ejemplifico. Cierta mujer de abolengo coge la mano de su sirviente en muestra de gratitud, pero sucede que el lacayo es un demonio. La señora entrega el alma poco después, hundida en el delirio de unas fiebres tercianas. Tan extraños síntomas no engañan al cirujano de cabecera. El diagnóstico es contundente. La difunta murió por causa de contacto maléfico, pues tiene la mano, amén de rígida, amorcillada.

A menudo los demonios escogen a una persona por residencia. Gustan de instalarse en ella a sus anchas, enquistándose en los intestinos. Los expertos publican que mejor vale examinar viandas y bebidas con lupa, porque en el comer y beber viajan los demonios cuerpo adentro. Familiares de la Mona existen cientos, miles. Por consiguiente, es lógico que pululen en grande número alrededor de cada uno de nosotros. A veces son tantos los que rodean a una víctima, que forman una masa compacta sin dejar el mínimo espacio entre ellos. Quien lo dude, haga la prueba. Al entrecerrar los ojos, los demonios son visibles, finos como partículas de un polvillo bajo los rayos del sol. Johannes Honnecourt fue jurista holandés que practicó su ciencia en las ciudades de Amsterdam y Delft. De joven, ganó fortuna por inventar, en sus ratos libres, orejas ortopédicas. Redactó una obra en el latín de Julio César para que todo mundo la leyese. Publicóse allá en el 1614. Tuvo enorme éxito, alcanzando cuatro ediciones en breves



años. Y no era para menos. Desde el título convida a su lectura: *Pseudomonarchia Daemonum*. En los capítulos más llamativos, Honnecourt esclarece con lujo de detalle la estirpe de los principales demonios. Son seis, todos ellos potentísimos.

El primero es Purson, alias Curson. Tiene la jerarquía de rey, usa normalmente cara de león, y monta un oso blanco. Su llegada se anuncia con un clangor de sacabuches, pompa idéntica que acompañaba a Teodora Emperatriz cuando asistía al hipódromo. Purson conoce dónde se ocultan los tesoros, responde la verdad acerca de la Creación, puede tomar cuerpos humanos y celestiales, revela sin error los sucesos del mañana. Comanda treinta y nueve legiones de demonios menores.

El segundo es Hefalú. Este es marqués que se muestra bajo la forma de arquero galante, llevando terciados al hombro un arco pisan y flechas. El muy maligno provoca las batallas, los eclipses de luna, y gangrena las heridas domésticas. Tiene a su cargo un regimiento de quince legiones.

El tercero, Glasya Labolas. Aun los más entendidos ignoran su alias. Por algo será. Prefiere manifestarse bajo la figura de gato y bate enérgicamente sendas alas de grifo. Otorga al mejor postor el conocimiento de hacerse invisible. También es capitán de los asesinos. Su gobierno abarca veintidós legiones demoniacas.

En cuarto lugar viene Berith, patrono de los piratas bereberes. Confunde a sus seguidores, ya que tiene tres nombres. Para los quirománticos es Beall; los sefarditas lo llaman Berith; Bolfry entre los nigromantes de Irlanda. Intuye las cosas que pasarán. Si es invocado después de las once de la noche, aparece en un aro de artes mágicas, iluminándose con fuegos de artificio. Su pasatiempo favorito consiste en profanar tumbas. Asimismo, se divierte asustando a los enamorados que se reúnen en los

cementerios. Les habla con voz clara, disfrazado de calavera parlante.

Sigue Malphas, gran presidente. Viste al modo humano, por lo que es harto peligroso. A diferencia de Berith, habla con voz ronca. Domina cincuenta y tres idiomas, incluido el euskera. Construye torres de aspecto fascinante, conocidas como "espejismos". Si se pronuncia el conjuro adecuado, derrumba en un santiamén las fortificaciones enemigas. Treinta legiones lo obedecen.

El sexto es Shax, alias Scox. Posee el título de marqués. Su semblante, el de una cigüeña. Ahoga a los hombres, hunde los barcos de guerra, detiene la fuerza de los vientos, habita en el centro de los huracanes. Espera regresar al séptimo trono antes del segundo milenio, pero sus adeptos proclaman que vive engañado. Por ese motivo, no es difícil suponer que Shax es el más torpe de la estirpe.

Las brujas

El que no haya tenido alguna vez miedo de las brujas, que arroje la primera piedra.

—Niño, si no obedeces, te va a comer la bruja— nos repetían hasta el cansancio.

Pero vayamos por orden. En efecto, las brujas son señoras de carne y hueso, especialistas en el asesinato de recién nacidos. Sea dicho en su defensa que matan por necesidad, nunca por capricho. Tienen la fea costumbre de sacrificar, cocinar y merendar a los pequeños que no han sido bautizados, pues esa carne contiene, además de proteínas, potencias sobrenaturales. A guisa de condimento, la utilizan en pócimas infalibles. Les sirve para soportar con ánimo estoico las más encarnizadas torturas. Con ella fabrican también un bálsamo que les permite volar.

El único requisito para convertirse en bruja es renunciar a Dios, a la religión perfecta y aprobada, poniéndose al servicio de la Mona mediante un pacto. Satán marca a la nueva seguidora con sus garras, firmándole un zarpazo en el lado izquierdo. Por encima del dinero o de los placeres eróticos, la bruja trabaja en pro del mal buscando otras recompensas. A través de sus artes malévolas realiza *maleficium*, que es la capacidad de hacer daño al prójimo por medios ocultos. Toda bruja doctorada es capaz de causar enfermedades repentinas, trastornos mentales, de hechizar un matrimonio produciendo esterilidad a los dos cónyuges, o desatar una tormenta de granizo fuera de estación con el fin de arruinar las cosechas. La voluntad de una bruja que se precie de serlo, como la de su amo la Mona, es decididamente maligna, presta a la destrucción. Volemos al sabbat. Los profesionistas liberales —ingenieros, filósofos, escritores, matemáticos— acostumbran organizar congresos. ¿Por qué las brujas no? Hay dos clases de sabbats. Los ordinarios, que se celebran los viernes. En ellos participan las brujas de una cierta localidad, y son aburridos. A los otros, los ecuménicos, acuden las brujas de reinos y repúblicas, por lo que son congresos mundiales. Ambos terminan hacia la medianoche o, cuando mucho, antes del amanecer, según se anima el holgorio. Con

frecuencia se llevan a cabo en un cruce de carreteras poco transitadas, al cobijo de una horca. Para asistir a un sabbat ecuménico, las brujas deben cubrir largos trayectos. De hacerlo en algún transporte convencional, jamás llegarían en punto. Esto explica que vuelen. Vuelan y vuelan, trepadas en carneros, en caballos, en cerdos, en azadones o en escobas. Al marido lo dejan roncando tranquilamente. Por simple precaución, colocan un palo verde en la cama. Si el cornudo se despierta, el palo toma en seguida la apariencia de la mujer, y listo.

Satán en persona preside el sabbat. Su aspecto es monstruoso, mitad humano y mitad cabra. Luce los típicos cuernos. Cuando camina, se oye como si llevara tacón alto, pues calza pezuñas de macho cabrío. Tres figuras diabólicas sostienen en volandas el sillón donde se sienta. Primero, las brujas se arrodillan, le rezan, lo llaman Señor y Dios nuestro. Después, cada una de las participantes lo besa en la pezuña izquierda, en los genitales y en el ano. Hasta aquí el introito.

A continuación, la parodia de la misa. Vestido de ropajes negros, mitra y sobrepelliz, la Mona espeta un sermón en el que previene a sus secuaces contra los peligros de volver a la fe cristiana. Al final del discurso, recibe con beneplácito los obsequios que le presentan: pasteles, aves de corral, bagatelas varias. Para no ser prolijo, abreviaré. La ceremonia finaliza en un clímax profanatorio. De nuevo, las brujas lo adoran y le besan el ano, mientras Él agradece sus solemnes atenciones, devolviéndoles caricias inmundas. Tras comulgar una suela de zapato, dura de roer, y un atole negro, nauseabundo, inician una danza orgiástica. La concurrencia en pleno forma un círculo. Cantan y bailan alrededor de una niña inclinada hacia adelante, con un cirio ensartado en el ano, a manera de lámpara. El convite acaba en orgía.

“Si la Mona existe, todo está permitido”, admitirá luego Dostoievsky, pensando en el sabbat.

Beatas postizas

Durante el XVI y XVII prolifera un caudal de libros que narran paso a paso las experiencias de los grandes visionarios. Pronto la hagiografía fue, por derecho, el género de moda. Sin embargo, los efectos de tales enseñanzas no siempre dieron los resultados esperados, que era instruir a los legos en el recto camino del buen cristiano. A salto de mata, aquí y acullá, florecen taumaturgos cuyas vidas inauguran lo real maravilloso. No hace falta ver para creer. Cualquier hijo de vecino, sin importar su condición, está expuesto a ser devorado por el vértigo de la aventura mística. Las revelaciones son acontecimientos tan comunes como dormir, respirar, cepillarse los dientes, o visitar a los amigos. ¡Qué tiempos aquéllos! Ricos y pobres, analfabetos y letrados, se derriten a gusto propio en un festín de llamaradas caídas del cielo. Dios anda en todas partes, aun entre los enseres de la cocina.

Por doquiera que miremos, topamos en el Barroco con una voluntad inquebrantable de atestiguar portentos. Los

milagros nunca antes estuvieron así al alcance de todos. Los padres de doctrina alertan a los fieles, aseverándoles que dicha voluntad constituye el portón por donde ingresa la Mona en el alma de los incautos. Tarea inútil. Nadie escucha.

Ignoro por qué, pero en el gremio de los embaucadores abundan las mujeres. Lucrecia de León, Magdalena de la Cruz, Juana la Embustera, Sor María de la Visitación, Manuela María de Jesús, son algunas de las beatas postizas más célebres. En grupo, componen una formidable galería de eslabones rotos que se debaten ferozmente entre la luz y las tinieblas. Habitantes del claroscuro, pasan noches tan movidas, aquejadas de soponcios y éxtasis, que amanecen con ojeras.

Sin rebuscar demasiado, tenemos a Magdalena de la Cruz, cautiva en el paroxismo de un vivir para la salvación mediante epifanías milagreras a usanza de los magos notables de su época: Cornelius Agrippa, Paracelso, Nostradamus. Siendo niña, se le hizo visible un demonio con figura de cazador etíope. El familiar éste respondía al nombre de Balbán. Hicieron buenas migas, y Magdalena no tardó en asombrar a sus contemporáneos con actos de ilusionista que fueron tenidos por muestras de santidad. Curaba leprosos tocándolos con un cetro de utilería, aseguraba dialogar con los ángeles de tú a tú, resucitaba muertos ya podridos, olfateaba reliquias a varios condados de distancia. Alcanzó la cima de la popularidad cuando predijo la prisión de Francisco I, rey de Francia, en la Torre de los Lujanes, que todavía hoy se ve en Madrid, cerca de la Plaza Mayor. Y por si eso fuera poco, anduvo pregonando que los ejércitos de Carlos V, primero de España, saquearían la Roma de Clemente Séptimo, lo cual se cumplió al pie de la letra. La Magdalena era, qué duda cabe, de altos vuelos.

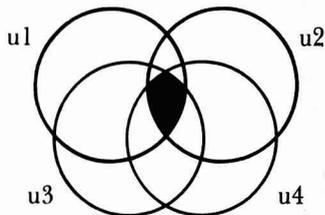
Mas la verdad es hija del tiempo, lo que significa en castellano antiguo que todo a su tiempo se sabe. Una mañana de octubre, sin previo aviso, Magdalena de la Cruz despertó sintiendo unos picores. Debajo del hábito, en los sitios convenientes, tenía impresas las señales de la Pasión. Ninguna le faltaba. El nuevo prodigio levantó la sospecha de sus partidarios. Ya no se tragaron el embuste. Lavaron las marcas y resultó que no estaban grabadas a fuego, según exigen los cánones en tales casos. Tras el baño, había quedado limpia y rozagante como nunca. Sin más averiguaciones la trasladaron a las cárceles del Santo Oficio. “Confesión libre o potro”, le dijeron los jueces. Por supuesto, la beata eligió contar por extenso su rosario de patrañas y mentiras. Ahora sí, el auténtico milagro fue que no la quemaran; salvó la vida por el negro de una uña. El tribunal mandó que viviera emparedada el resto de sus días, que portara cilicio, le impusieron una dieta de agua y mendrugos, la privaron para siempre de la Eucaristía. La sentencia se dio a conocer en el año del Señor 1546, dentro de las murallas de Córdoba. Al final del pergamino, la frase *Laus Deo*; rubrica Juan de Castro y Covarrubias, que no fue inquisidor, sino escribano.

Así sea. ◇

Sobre el Deconstruccionismo

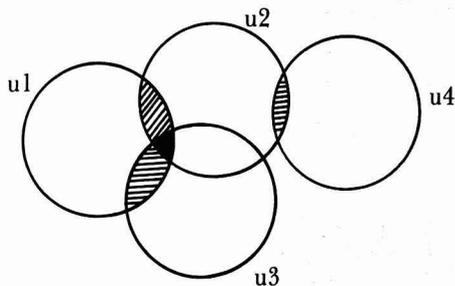
Pensar por esquemas provoca –casi tautológicamente– un pensar esquemático y así, con facilidad se sucumbe en el vértigo simplificador. Sin embargo, tampoco hay que olvidar que simplificar, esto es, que abstraer articula una actividad básica de la inteligencia y, no pocas veces, de la mayor utilidad. Introduciré tres esquemas que se proponen reconstruir cómo funciona el lenguaje. Para ello parto de un dato poco controvertido: hay relaciones interesantes entre los usos de las palabras y sus significados. Representaré a los usos de una palabra con circunferencias y a las superficies de entrecruzamiento de éstas como sus significados.

Tenemos de este modo, un primer esquema que representa la manera quizá más tradicional de pensar los vínculos entre los significados y las palabras:

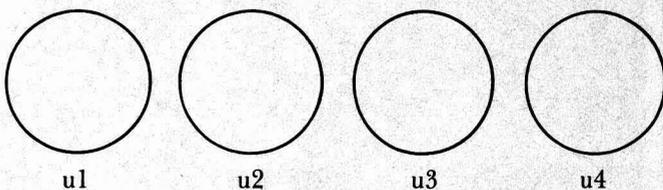


En el esquema 1 todos los usos de una palabra tienen algo en común: este “núcleo” es el significado subyacente a los varios usos. Previsiblemente, muchos tal vez concluyan: este “núcleo” indica la “esencia” de la cosa significada por los usos de la palabra o expresión en cuestión. Así, la palabra “agua” se puede usar en circunstancias muy aparte, como lo atestiguan los siguientes enunciados: “tomo este vaso de agua”, “me baño en el agua del mar”, “el agua se evapora a los 100°”. En casos como éstos queda claro que el “núcleo” de los diversos usos, la “esencia” del agua, es H₂O.

Un segundo esquema complica la situación, tendríamos algo así como varios “núcleos”, algunos más importantes que otros:



Por ejemplo, atendamos a la palabra “juego”: ¿qué es lo común entre jugar juegos de carta, de pelota, de ajedrez...? ¿En todos intervienen varias personas? Por supuesto, esto no es verdad: en el solitario se juega –por definición– a solas. Tal vez se quiera decretar: todos los juegos se oponen al trabajo. Entonces ¿los futbolistas, tenistas o basquetbolistas “profesionales” no juegan? En otras lenguas, la situación se complica más porque se usa el verbo “jugar” para actividades tan variadas como las de tocar instrumentos musicales o representar obras de teatro.



Según el esquema 3, entre los diversos usos de las palabras no hay nada en común. Cada uso de una palabra constituye, por así decirlo, un salto o un eco. La palabra “significado” en sentido estricto no designa nada, o si se quiere, sólo designa a esos saltos o ecos. De ahí que se postule la primacía de la materialidad de la palabra (del “significante”) sobre el significado. Atendamos a usos de la palabra “rosa”. Señalando al jardín, exclamo: “este año las rosas rojas se han dado de maravilla” y, luego de una pausa, agregó: “anoche en el baile, Susana era una rosa”. ¿Cómo se va de las rosas rojas del primer enunciado a la rosa que era Susana del segundo? Desde el tercer esquema probablemente se responda: se desata a la imaginación centrífuga y se da un salto, eso es todo.

¿Qué decir de estos tres esquemas? Por lo pronto, es posible contextualizarlos, hasta personificarlos. Si no me equivoco, a *grosso modo* con el esquema 1 se representa a la posición de Husserl con respecto al lenguaje y, en general, a cualquier esencialismo, incluyendo a la fenomenología. Por el contrario, con el esquema 3 representaríamos una posición como la de Derrida y su deconstruccionismo. Esther Cohen, describiendo a esta posición, indica, muy correctamente, que para Derrida el lenguaje se convierte:

en una marca vacía, en pura huella. En esta medida, la hermenéutica como tal deja de ser válida, puesto que ya no

hay sentido qué desentrañar en el texto; sólo existen huellas de huellas.¹

El "solo" es excesivo; creo que sin confundirnos, podría agregarse, también existen huellas de saltos y de ecos e incluso, saltos sobre los saltos, y ecos de los ecos. De ahí la insistencia de oponer la "diseminación" a la "polisemia". Señala Raymundo Mier:

El análisis deconstructivo se detiene en esos puntos de disgregación: el *himen*, el *pliegue*, lo *blanco*, pero no para explorar su polisemia. La polisemia no excluye la clausura del texto, su finitud, más bien la invoca, incluso la garantiza. Al desplegar el repertorio de las significaciones, escenifica la multiplicidad de la significación, pero también confirma la extensión calculable de sus resonancias. Para el deconstruccionismo, la polisemia es sólo el nombre de una extenuación de la lectura que, no obstante, busca responder a los juegos abismales del texto con la afirmación de una pluralidad enumerable, circunscrita, del sentido, una íntima apuesta a la verdad última aunque casi inasequible del

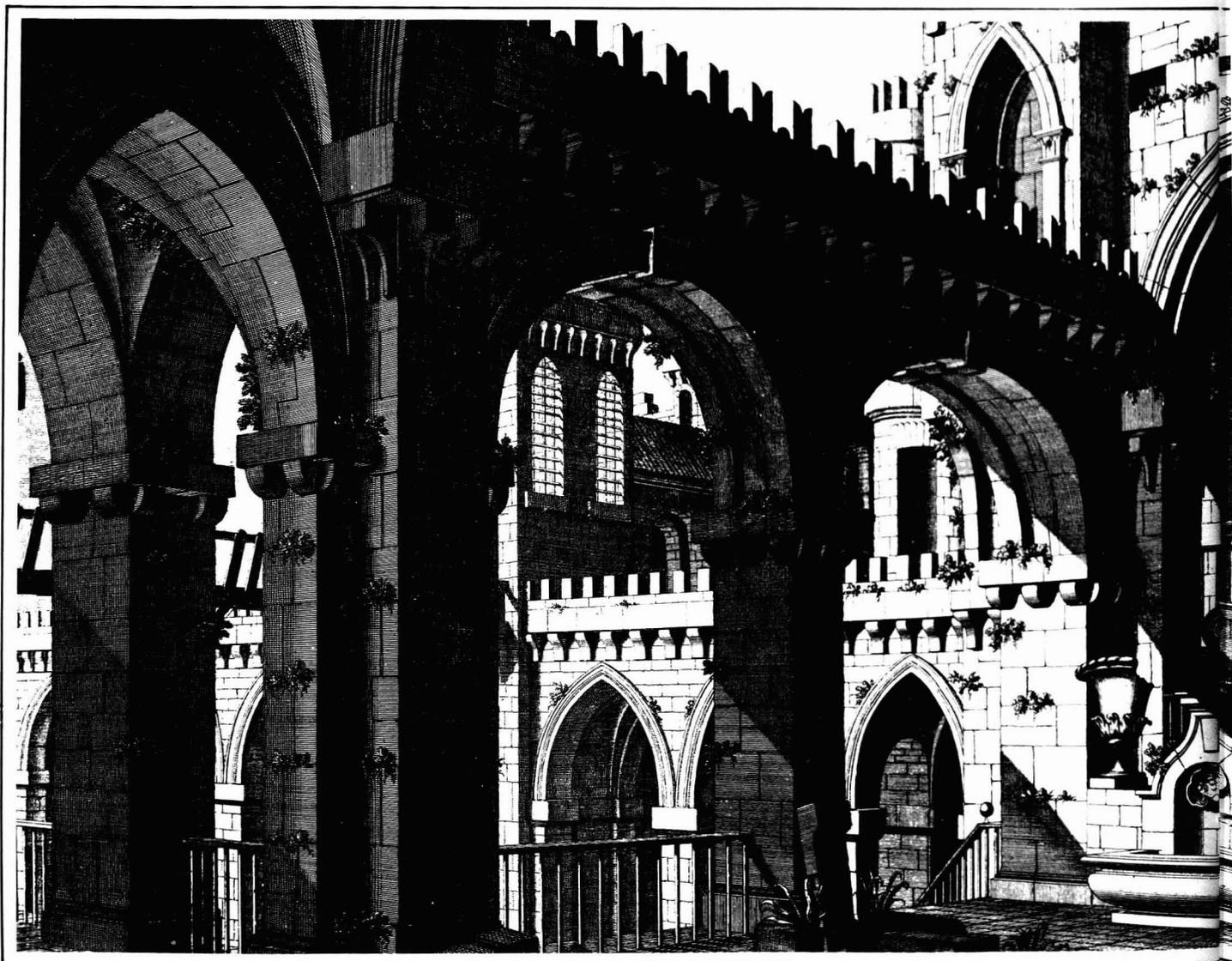
texto. La tentativa deconstructivista desconoce la polisemia, habla de la diseminación.²

¿Cómo intervenir en esta polémica? Por lo pronto, hay que enfatizar que desde el esquema 3, específicamente, desde Derrida, la única alternativa viable consiste en elegir entre el esquema 1 y el esquema 3: esencialismo y "metafísica de la presencia" con su inevitable y platónica Teoría de las Ideas o deconstruccionismo y vagabundeo, errancia sin fin y sin reposo. Me atrevo a sospechar que la insistencia de que estamos ante una alternativa totalizadora, que agota *todas* las posibilidades en cuestión, se explica más por razones biográficas que sistemáticas. Recuérdese que la primera publicación importante de Derrida, *La voz y el fenómeno*, consiste en un ataque a Husserl; recuérdese que la fenomenología –en su versión francesa, de Sartre a Merleau-Ponty– es el "horizonte" intelectual en el cual se forma la generación de Derrida y en contra del cual, por supuesto, reacciona. Pero vayamos a las razones sistemáticas: ¿hay *alguna* razón de peso para defender a esta alternativa *en tanto* "alternativa totalizadora"?

Sospecho que no la hay. Para respaldar a esta sospecha, re-

¹ *Acta poética*, No. 9-10, 1989, UNAM, México, p. 13.

² *Ibid*, p. 251.



greso a nuestro olvidado esquema 2. ¿A qué nombre propio podríamos invocar como su representante? Si se procura responder sin demasiado error, hay que comenzar, creo, por matizar un poco.

Wittgenstein, sin duda, no afirma que *el lenguaje funciona* según el esquema 2. Lo que defiende es una posición como la siguiente: por un lado, no existe un fenómeno unitario que podamos llamar “el lenguaje” y del cual se predicen enunciados como “el lenguaje funciona según el esquema 1 o 2 o 3”. Eso que llamamos “lenguaje” es un conjunto radicalmente heterogéneo: hay varios lenguajes, con funcionamientos diferentes.

Por otro lado, lo que se podría denominar “lenguaje de base”, el llamado “lenguaje natural” o “lenguaje cotidiano”, ese sí tiende a funcionar según el esquema 2: aunque los diferentes usos de las palabras no poseen un “núcleo”, una “esencia”, sí poseen, en cambio, ciertos rasgos comunes, lo que Wittgenstein llama “parecidos de familia”. Esos rasgos no caracterizan todos los usos, pero sí algunos, como lo indica el esquema 2. No obstante, hay muchos lenguajes, entre otros, varios fragmentos de los lenguajes científicos que funcionan según el esquema 1; éste es seguramente el caso de las palabras que refieren a las llamadas “clases naturales”, palabras

como “agua”, “papa” o “tigre” y de todas las estipulaciones. Recordemos el párrafo 18 de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein:

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.

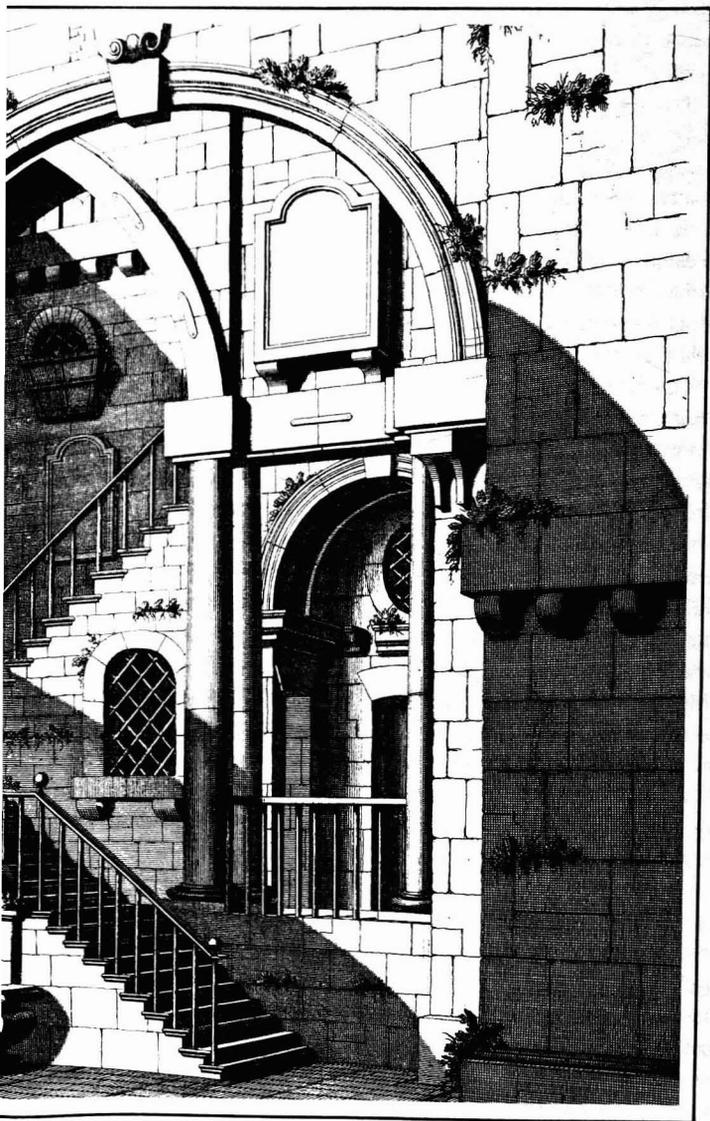
Corriendo el riesgo de aburrir, comentaré la imagen. La vieja ciudad alude a nuestro viejo lenguaje cotidiano, a esa vieja herramienta, y algo más, con la cual, mal o bien, recorremos la vida. A partir del lenguaje cotidiano podemos construir nuevos lenguajes como –Wittgenstein mismo ha dado estos ejemplos unos renglones antes– el simbolismo químico y la notación infinitesimal. El viejo lenguaje cotidiano funciona, creo, según el esquema 2, estos nuevos lenguajes, en cambio, buscan significar de manera unívoca y, por eso, se puede reconstruir su funcionamiento siguiendo al esquema 1, o al menos, guiándose idealmente por él. Entonces ¿sólo el esquema 3 representa a un conjunto vacío de usos del lenguaje? Esto es ¿sólo el deconstruccionismo delira, puesto que los esquemas 2 y 1, en algún sentido, reconstruyen *ciertas* realidades, a saber, las del lenguaje cotidiano y de los lenguajes reglamentados?

No es verdad lo que sugieren estas preguntas. También el deconstruccionismo reconstruye algo: fragmentos del lenguaje literario, acaso sus fragmentos centrales, aquellos que permiten la *lectura itinerante* de los textos. Dije que para ir de las rosas del jardín a esa rosa que es o fue cierta mujer se necesita dar un salto. A veces, ese salto es tímido, un titubeante saltito que se apoya en analogías, en convenciones..., otras, en cambio, se trata de un salto loco, de un salto mortal en la noche, en el vacío, como el que da Borges en las siguientes líneas:

Soy ciego y nada sé, pero preveo
que son más los caminos.
Cada cosa es infinitas cosas.
Eres música, firmamentos, palacios, ríos, ángeles.
Rosa profunda, ilimitada, íntima.

Para quien escribe, nada sino los ecos y, a la vez, un arriesgado salto de la imaginación centrífuga permite ir de la música a los firmamentos, a los palacios, a los ríos, a los ángeles, a la rosa profunda. No hay polisemia, sino itinerarios porque hay “diseminación” y “diseminación” aventurera y a la deriva; por eso, para quien lee nada sino los ecos y, a la vez, un arriesgado salto de la imaginación centrífuga permite ir de la música a los firmamentos, a los palacios, a los ríos, a los ángeles, a la rosa profunda.

El deconstruccionismo propone, pues, una teoría falsa acerca del funcionamiento general del lenguaje y, de paso, una epistemología y una ontología igualmente falsas. Pero, a cambio, entrega valiosos materiales para construir una teoría de la *lectura itinerante*, que debe ser el responsable, o por lo menos uno de los respaldos, de cualquier teoría productiva de la literatura. ◇



Giuseppe Amara

Las Ménades de Lavín Cerda

1. Las locas de Nietzsche

Federico Nietzsche, ya completamente loco, y recluso en una celda del manicomio de Jena, ve desfilar junto a él, de noche, a una multitud de mujeres locas. Hay que tener en cuenta que la condición de la locura implicaba, para Nietzsche, la libertad y la irresponsable ligereza de la inconsciencia: la soltura y la gaya profanación de lo dionisiaco. Las mujeres que ve desfilar Nietzsche no son simples habitantes del manicomio. Al contrario, son quienes se han liberado del fardo candente de la existencia, son quienes se atreven a romper las leyes que constriñen la vida terrestre en aras de una vida de ultratumba. Son las que se atreven —a riesgo de quedarse en un manicomio— a luchar contra la cárcel en que las esclaviza la existencia humana.

En la novela de Hernán Lavín Cerda, *Aquellas máscaras de gesto permanente* (Edit. Llega, México, 1989), y bajo la apariencia de un caos digno de manicomio, también desfilan las locas que durante una noche soberbiamente iluminada vio Federico Nietzsche en la celda luminosa de su imaginación. Las locas de Lavín Cerda, sabias y en proceso de autoconocer su sabiduría y de liberarse, están sin embargo atrapadas en un laberinto. De Jorge Luis Borges a Octavio Paz, o a Gabriel García Márquez, con sus diferentes claves, nos hemos dado cuenta de una misma verdad: todos estamos atrapados en un laberinto y, quizá con la sola excepción de Borges, no queremos creer que en nuestro extravío hasta el Minotauro nos ha perdido de vista.

¿Cuál es la sabiduría de las locas de Hernán Lavín Cerda? A semejanza de las Ménades de Dionisio, estas mujeres lavinianas saben que están en un laberinto, saben que no saben cómo salir del laberinto, y sólo quieren salir de allí; quieren ser locas de verdad porque quieren ser libres. Los demás, los que no sabemos o nos cuesta creer, es que

estamos encerrados y extraviados en el laberinto; no podremos ser libres porque no creemos que haya que vencer cárcel alguna, o damos por descontado que nuestra cárcel no es un laberinto, que es una cárcel cualquiera, insulsa, muy aburrida y carece del encanto del laberinto. Es preferible no salir de su burocracia, del orden protector, de los límites, porque en todo intento de liberación oscilamos peligrosamente hacia los linderos encendidos de la locura, y preferimos la muerte en vida o la inercia carcelaria al peligrosísimo pasmo de la locura. Pero ¿es que a esto nos hemos reducido, a la cárcel o la libertad loca, y al precio del miedo, la angustia, el extravío?

Esto es lo que se preguntan, de mil modos locos, las Ménades de Lavín Cerda, dentro del laberinto donde están decididas a todo, menos a dejarse seducir por el rollo, por el discurso bien hecho, el ensayo terso, pulcro, transparente, moralizador, claro, esclarecedor e hiperlógico. Entonces, estas Ménades entablan una batalla singularmente verborreica; combaten con palabras de una jocosidad poética que oscila entre un texto post-poundiano y un texto post-joyceano, con llamadas fellinescas que se conjuran a través de magos y payasos, y algo de la nostalgia del superhombre latinoamericano, el Don Juan de Castaneda.

Es de verse esta batalla intralaberíntica entre la verborrea de las Ménades y las insinuaciones, intromisiones, determinaciones, acusaciones, violaciones con que irrumpe y se ejerce el rollo político, el rollo policiaco, los rollos de las religiones cada vez más anegadas en el Mar Muerto; el rollo burocrático, el rollo de los presos de primera clase, el rollo lascivo del Minotauro que ha renunciado a los cuernos por los genitales y, aunque de ningún modo en último término, el rollo de los militares. Esta batalla de la verborrea de las Ménades contra los rollos es, como dije, de verse, porque los palabreríos, las palabras de los ríos lavinianos que se

abren a los cuatro vientos, impulsadas y dispersas por las Ménades, crean chispazos de luz multicolor, imágenes incandescentes de un caleidoscopio que multiplica el embrujo, pero también las dificultades del laberinto. Y por estas visiones alucinantes de las Ménades, son atraídos los Minotauros que esconden sus genitálicas intenciones tras los lienzos enrollados de siempre.

¿A qué cosa no están dispuestas a ceder las Ménades? A todo estarían dispuestas, quizá hasta ser violadas pero no a permitir algo fundamental, ante lo cual la muerte se les hace poco para oponerla como trinchera, como pequeño abismo para que no se cumpla lo que ellas más temen; y es, para decirlo de inmediato, que no se les trate de engañar con un rollo, con un supuesto argumento, con artilugios literarios y admoniciones legales. Que no se las trate de envolver con un argumento y no se las convierta en protagonistas; ellas tienen una personalidad disociada, sí, indefinida, plurivalente, y al fin ceñida bajo la cárcel ambulante de la personalidad. Ellas no aceptan convertirse en protagonistas para estar sujetas a una trama, a un destino, a una red de preocupaciones, deberes, ilusiones, ambiciones, logros. Por algo son Ménades, por algo son las hijas de la locura sagrada de Dionisio. Alguna quiere ser adivina o profeta: ingiere hongos alucinógenos y no deja de invocar a Apolo para que vaticine un futuro a una locura que, por definición, está ya libremente ajena a la ilusión carcelaria del tiempo. Pero, en el laberinto laviniano, las apolíneas proféticas son la minoría. La mayor parte está perfectamente aleccionada para resistirse al rollo, a las reducciones de la telenovela, a la vida ridícula de los burgueses que con sus frenéticas exasperaciones concluyen que la vida no tiene sentido. No lo tiene, arguyen los filósofos teologistas, porque nada puede explicarse sin la complementación divino-demoniaca. No tiene sentido, dicen las Ménades del labe-

2. Nostalgia por las Ménades

rinto, porque no lo tuvo nunca; por eso elegimos la libertad de toda sujeción al rollo de cualquier clase, aunque a esta libertad (libertad a no sujetarse a las apariencias de una sociedad en descomposición mal ocultada) se le pretenda llamar locura, y se la persiga, maldiga y castigue por una razón suprema: la locura de las Ménades es contagiosa y son cada vez más numerosos los burgueses que, en un arrebato, sueñan con que el ascensor sea capaz de cobrar energía y romper el techo del edificio para inaugurar el vuelo ácido de la libertad.

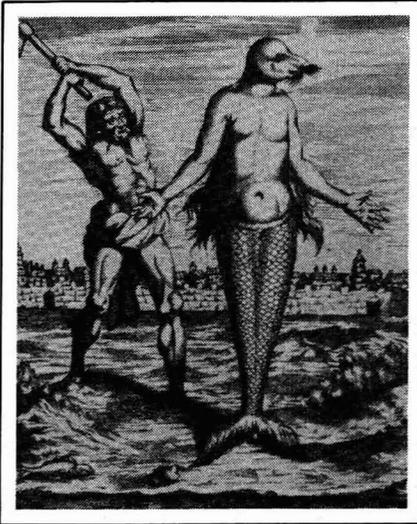
En la novela de Lavín Cerda podemos observar que, de siglo a milenio, de mares a océanos, las Ménades, invariablemente, no se sujetan a ningún intento de hilar sus verborreas ni en el escenario felliniano que las espía para cazarlas, ni a ninguna lógica tele-novelasca que las vuelva patéticas y ridículas heroínas dignas de representar la catástrofe de nuestra vida burguesa.

Estas Ménades son amantes de una locura nueva y danzan al filo del abismo infralaberíntico con tal de no caer en la locura cotidiana de la trama predicha, en la cual, lacanianamente, terminan por ser habladas. Son conscientes de que una trama ajena dibuja sus vidas y las maneja como títeres en la tediosa y desesperante vida urbana.

Por esto, las Ménades han optado por una verborrea prelógica, rica en ciencias ocultas del Reino Animal y en una delirante sucesión de significantes que, pese a tramarse en complejos rizomas, no logran dar significación alguna porque en el momento en que una Ménade logra ser comprendida, es como si cayera capturada por la trampa asfixiante de la significación prejuiciosa. Y los puntos nodales del rollo son las significaciones de las cuales ya no es posible escapar. Una vez atrapadas en la presunta significación del rollo, las Ménades pierden el aire y son estranguladas por las falsas ligas del discurso. Para vivir o, mejor, para sobrevivir, las Ménades deben adentrarse por el laberinto de las más caóticas incoherencias. Se las tildará de locas, de insignificantes, de soberbias, de pedantes que expulsan gases sin siquiera hedor, que ofrecen inútilmente un aroma hechizo con sus palabrerías; se les tildará aun de adictas a las malas artes, pero eso sí, no habrán caído en las redes del rollo del plan global, del rollo del globo total, del rollo que las volvería de antemano existencias inesenciales, insociables, papeles de teatro previsible y prescindible, asfixiadas gesticulantes tras el telón, parodias de falsa muerte; y entonces sí que se volverían locas, pero no locas lúdicas y dionisiacas, sino locas por desesperación.

Una de las tantas Ménades, la Turbulenta, "se abrió el corpiño en un gesto inefable: desde el fondo extrajo un fósforo de cabeza púrpura y empezó a frotarlo contra la suela de su zapato, hasta que se levantó una llamarada blanca cuando la vela quedó encendida" (p. 94).

Pero ¿qué ocurre? Ellas intentan saber, antes de abrirlo, qué se oculta en el cofre del laberinto interminable. Atrás mío, dice la Piruja, "el hijo mayor de Platea lee su epibaterio después de haber viajado por todo el



planeta, y se escuchan cantos de batalla y el temblor de los carros blindados que huyen sin rumbo sobre las piedras cubiertas de sangre. Velozmente me vuelvo vieja en el rincón y lloro de vergüenza porque todos me insultan sin piedad, llamándome diosa de las malas artes, reina de la sabiduría que corrompe, celestina de dientes largos y lomo abultado, ave zancuda, zurróna, corza como el bismuto o la magnesia" (p. 90).

El cofre se abre con la sola luz de las velas. Las Ménades hurgan en su interior en busca del mapa y sus manos se impregnan de sangre: el mapa está hecho de arena engañosa porque se transforma según lo quiera el viento, y sobre su tersa y cálida superficie hay huellas de sangre: son los efímeros signos con que los buitres escriben nuestra historia humana, la historia verdadera, aquella que recogen por boca de los moribundos, de los agónicos, de los ensangrentados con su último derramamiento. Las Ménades quieren leer en el mapa del cofre *qué es* la historia de la Humanidad, para seguir, ya no al pie de la letra sino al pie de la sangre —como acertadamente lo señala Lavín Cerda— el rumbo de la historia que, aun sin las colosales y divinizantes preten-

siones de Hegel, podemos todavía esperar. Ellas se tambalean en la orilla de las arenas ensangrentadas por los buitres. A riesgo de morir ahogadas, desangradas, si es que no prostituidas y vendidas como carne para promiscuos y para oral-mordentes, emprenden la navegación por el laberinto anterior, el babilónico o el prehistórico, y por el laberinto glacial, pretendiendo encontrar una salida que no sea aquella inexorable de volver a dar la enésima vuelta al mundo. Se encuentran con más cadáveres y con valerosos capitanes en busca de salidas: el comandante Humberto Nobile, quien retorna momentáneamente de su aciaga muerte entre los tímpanos de eternidad congelada, para trabarse en una compleja discusión con el psiquiatra que inauguró la Escuela Charlatanesca Contemporánea, el Dr. Charcot, en la que se tratan principios complejos como aquel de la indeterminación de Werner Heisenberg, aquel de que las raíces infinitesimales de lo existente cósmico carecen de carga, peso, forma, energía, ritmo; son émulo de la nada en la espera de una fuerza divina, como decía Max Planck, para que mediante el soplo se organicen, se activen y cobren el milagro de la vida.

Charlan Nobile y Charcot sobre el principio de la ley del caos, como fundamento de lo organizado rigurosamente. Charlan sobre el nacimiento de nuevas galaxias. Dudan por un momento del Big Bang, piensan en las multidimensiones, los sobrecoge el silencio cósmico, el terror de que jamás sabremos nada; somos conciencias atrapadas por animales de presa, y constatamos que los animales de mayor inteligencia son carnívoros, y que tal vez el silencio cósmico se deba a que los habitantes de planetas vivientes seamos en verdad una suerte de parásitos desde el principio enfermos de nostalgia por volver al sol, al que procuraremos volver mediante chispas atómicas que acaben con toda vida orgánica para, de este modo, alcanzar la identidad libertaria y solar.

Qué curioso derrotero el del mapa oculto en el cofre del laberinto. Ensayo tantas guerras por generaciones y civilizaciones y otros eones, ensangrienta tantas arenas para vencer sobre el buitre y convertimos en polvo de luz, en chispa de sol, aunque sólo dure el tiempo efímero de la desintegración nuclear del mundo.

Las Ménades, compasivas por nuestro destino de parásitos prosolares, se asoman por el tragaluz del laberinto y oyen, tratan de oír el silencio que se extiende desde antes hasta después de la conflagración. Se

escucha la hemorragia que se desboca de los ríos y palabreríos del mundo. En estas páginas deslumbrantes de Hernán Lavín Cerda, se oye el rebullir informe de vísceras que claman en su desorden sin esperanza. El naufragio del diluvio que no se detiene nunca, la simple, iterativa manía que sólo con ojos de incendio corre y ve astillarse el mundo en llamas y chispas de una poesía fatalmente danzarina, arbitraria y descomedida como el azar.

Pero ésta es una de las historias del mapa, sólo una de las mil y una historias. Hay también otras historias porque el mapa del cofre, en verdad, es una especie de Aleph de Jorge Luis Borges —sin que por ello pueda ser visto como una influencia. Hay otras configuraciones igualmente imantadas de sol, idénticos espejismos engañosamente diversos. La historia termina cada vez que se vuelve insoportable: por desintegración atómica o por la náusea que la refleja en imágenes que son simulacros de escándalos: "Como sucede con la verdad que todavía nos persigue: una espiral babélica, todo se nos escapa, una pantomima interminable" (p. 260).

Sí, dirán, admitamos que sea más detestable vivir esclavizados bajo la "coherencia" burguesa, pero ¿qué será de las Ménades del laberinto, si ellas parecen estar a su vez condenadas a la insignificancia, al loco desvarío que rechaza a toda costa cualquier coherencia, pagando el alto precio de hablar a tontas y a locas, y hacer creer que ya se dan a entender, que ya enfilan hacia la geometría de algún rollo, y al fin revelan, castradoramente, que en sus cacúmenes no hay nada más que convulsiones, rechazo a toda lógica, lascivia del caos, lujuria oceánica? Ante esta pregunta que reclama el orden de los diez mandamientos, no hay que perder de vista que las Ménades tampoco están dispuestas a perderse en el palabrerío infinitesimal. Ellas buscan una salida del laberinto. Y esa búsqueda es tanto más heroica en cuanto, por mil partes, se defienden con su anticoherencia de las seducciones del rollo burgués que las tienta con flores y besos y luego les echa encima la malla de la esclavitud; de algún modo, ellas están encarceladas y buscan, precisamente, la libertad por el desahogo eventual y efímero de lo antiverborreico, de la antipalabra, de la detención de todo pensamiento que es el orgasmo.

Las Ménades no se contentan con pálidos y exangües rosarios de orgasmos. Están decididas a hacer saltar el origen mismo, aquel que desde antes de nacer, las esclaviza al pensamiento burgués donde casi

todo se vuelve estructuralmente rígido. Por eso las Ménades despliegan la incoherencia caleidoscópica de la verborrea insensata, variopinta, propagándose a lo infinito microcósmico.

Más importante que saber qué hacen las Ménades dentro de su laberinto, resultará apreciar su sempiterna y omnipresente lucha contra el rollo epidémico de Occidente, mientras van en busca del cofre. El cofre del laberinto promete guardar el mapa de la liberación. Orientadas por dicho mapa, abrirán las alas que traen desde siempre enredadas en sus pechos, y emprenderán el vuelo de la libertad paralaberintica. Estas mujeres optan por la locura dionisiaca no sin antes demostrar que podrían, si lo quisieran, vivir perfectamente sujetas a las reglas disciplinarias de la moral burguesa; sabrían del modo más adecuado recitar el rollo prepolítico, usar las encubridoras defensas antiparanoides, cultivar inspirados adulterios que promuevan la paz y la dicha familiar; sabrían hasta ganarse la vida tratando de no prostituirse. Y por ello es loable y se garantiza toda eficacia profesional en ser auténticas expertas en locura dionisiaca, ya que saben navegar en ambas aguas, las carcelarias y las vesánicas: son anfibias. Por tanto, no se engañan. Y Hernán Lavín Cerda, quien también podría jugar a ser el novelista pre-bifurcado de Borges, el rollo protelevisionario, les ofrece el cofre en cuyo interior se anida la libertad para que las Ménades conozcan esa libertad que desde siempre han sentido, temblorosas, en sus pechos alados.

Con luz de vela improvisada, en una bellísima y veloz frase que da cuenta de las capacidades artísticas del autor, escuchamos que las Ménades se preguntan quién tiene fuego en el interior del laberinto. No hay escapatoria posible del lado de la Historia y, sin darse cuenta, se percatan que no sólo no pueden escapar hacia el mapa de arena que contiene la historia de los buitres, sino que la historia, con sus garras, se entromete y persigue a las Ménades hasta las últimas raíces del túnel. Les ocurre como a nosotros que, también sin darnos cuenta, creemos transitar con soltura, donaire y gestos a la moda; sin embargo, hace tiempo que nos encontramos sin saberlo en las engañosas fauces del laberinto. Ellas, las Ménades, se creían protegidas, paradójicamente, por estar en un laberinto sin escape, porque muchas veces un lugar del que no se puede escapar, también es inencontrable; ellas están protegidas, gracias a su escondite, del asedio de los otros. Y en cambio descubren que el laberinto fulgura como una

luz encerrada dentro de un gran diamante; esa luz es inalcanzable porque está recluida en el corazón del diamante, pero tampoco puede escapar de allí.

A pesar de todo, la historia es capaz de penetrar en el túnel, como ha sido capaz de desenterrar de las entrañas de la tierra los diamantes más valiosos. No hay escape. Sólo algunas Ménades advierten que, en lugar de poder huir por el mapa de arena de la Historia, son las garras sangrientas de la Historia las que se meten por los tragaluces del túnel, atrapando a cada mujer laberintica en el exacto tiempo de su desintegración preestablecida. Entonces, ante los perseguidores históricos que se cuelan simulando haberse perdido por pura casualidad, de frente, de lado y de soslayo, ante esos perseguidores que se presentan con signos políticos opuestos durante cada periodo de la Historia, esos maestros del miedo que penetran hasta en nuestros sueños —si se toma en cuenta que en el 70 por ciento de los soñantes de este mundo hay un *perseguidor* que los acosa—, las Ménades se defienden desde el laberinto de sus propios cerebros. Ellas duermen y sueñan mientras nadie, por fuera, creería que ellas, por dentro, en el ilimitado laberinto del cerebro, están siendo perseguidas, y que el gran león alado está presto a domarlas y convertirlas, a su vez, en sus perseguidores dentro de su propio cerebro.

3. El entendimiento como simulación

Las Ménades, entonces, perseguidas en dos frentes —en el laberinto de la Historia y en el laberinto de sus propias mentes—, deciden hablar en clave; por eso no las entendemos. Ellas pretenden dar a entender que entienden que las entendemos, pero ellas y nosotros sabemos que no entendemos nada y, sin embargo, para mantener las reglas y no olvidarnos de la persecución, hacemos o simulamos que nos entendemos. O de pronto puede suceder todo lo contrario, que hablamos perfectamente como cualquier aspirante a burgués de la ciudad; entonces lo entendemos todo pero, igualmente, no sabemos o entendemos nada, porque lo único que sabemos es que todo es en falso, todo es tolerado en el torrente de la palabrería falsa, excepto, claro, los cheques sin fondo. Estos sí se castigan.

Y en ese descuido de claves y frases urbanizadas, hay, claro está, ciertas treguas. Si el escape por el lado de la Historia es imposible, y los perseguidores se renuevan con la fatal periodicidad de las flores carnívoras, hay que buscar momentos de escape

psíquico en la cárcel laberíntica donde sólo se vive para esperar la muerte. ¿Cuáles son las treguas o los respiros de las Ménades de Lavín Cerda?

Ellas mismas se dan claves de humor, vértigos irónicos, torbellinos mágicos que se aciclonan según las revoluciones propias con que se exhalan carcajadas; y es que en el laberinto se oyen, quién lo diría, risas genuinas, sofocaciones de carcajadas, aunque lo que más se oyen son nuestras risas que retumban en ecos por las vísceras del laberinto. También hablan, se mueven y danzan las coribantes libres en el laberinto desventrado a carcajadas. El fragor de las risas quita los polvos de las Ménades del laberinto y agrieta su terrible horizonte, con lo que producen un ulular de risa loca que nos hace reaccionar ante la crueldad de la Historia, ya que por los neurofisiólogos sabemos que la risa es propia del ser humano. Aún más precisa que las huellas genéticas, la risa, en su convulso reflejo espectrográfico, muestra oscilaciones en blanco y negro que se parecen sospechosamente al llanto, a la agonía de las víctimas de tiburones y alacranes, y al temblor aéreo de las olas cuando se estrellan contra las rocas que tienen el mismo porcentaje de silicio en su estructura, que el porcentaje de carbono en nuestros cuerpos humanos.

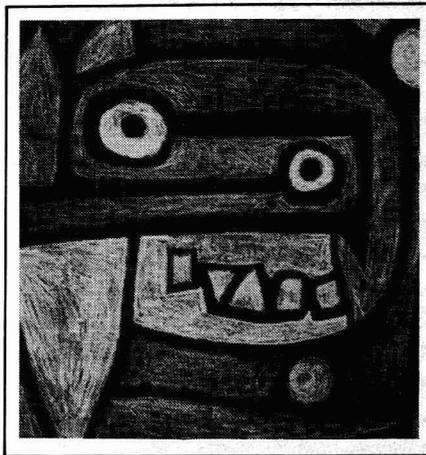
El neorealismo fantástico del libro de Hernán Lavín Cerda está abocado a propiciar la celebración de la risa como convulsión *sui generis* y absolutamente personal, que puede hacer que el laberinto interior, holograma de nuestra mente, comience a liberarse como si de pronto un diamante nuclear se animara y, por sus temblores, diera lugar a liberarse y desprenderse de su corazón: ese diamante mayor en el que estuvo engastado desde los comienzos de las eras geológicas y preológicas.

En otras palabras, si la Historia humana, según la fuente de Borges, es un laberinto perdido dentro de un laberinto, ¿qué otro recurso nos queda sino la risa abierta y rutilante, que nos haga latir al compás del naufragio de los horizontes?

Mientras en su locura espiral nuestro laberinto se abisma en el laberinto para siempre desconocido del Universo, a través de la risa podemos hacer que el laberinto en que estamos encerrados como si fuéramos un Jonás que ya no se hunde en el vientre de la ballena que, a su vez, se abisma en el vientre del océano para huir de Dios y de su loca historia, se convierta por último en un navío que a tumbos y oscilaciones de risa emprenda su navegación por el mar aéreo de la libertad.

He aquí un ejemplo de la invitación a celebrar la risa del texto:

—Basta mirarte a los ojos —dijo Dolores—: hay cosas que ni Minerva sabe y yo las adivino, como por ejemplo la bondad de la risa. Es precioso reírse de uno mismo: he ahí la verdad. Hoy nadie cultiva aquella pasión por lo verdadero. Tal vez haya todavía un porvenir para la risa. La luz vendrá cuando la máxima: la especie es todo, el individuo no es nada, haya penetrado en la humanidad y todos tengan libre acceso a la suprema liberación, a la



suprema irresponsabilidad. Tal vez la risa se confunda con la sabiduría: será el instante de la gaya ciencia. Mientras tanto las cosas son muy distintas y, aun, la comedia de la existencia es irreal. Vivimos trágicamente. La nuestra es la edad de la moral y de las religiones.

Mientras el tiempo marcado por la muerte transcurre, otro entretenimiento de la novela, de esta guía para perderse, felices, en el laberinto que ha perdido irremediablemente sus entradas y salidas, es el psicoanálisis espontáneo. Con tanta difusión académica, hemos aprendido a practicar el psicoanálisis como sabemos preparar y también comer spaguetti. Y las Ménades han aprendido a referirse mediante significantes que, inevitablemente, aluden siempre al otro. Como lo ha reconocido Jacques Lacan, un signifiante solo, aislado, en sí mismo, por no significar nada corresponde a una exacta exhalación de la nada misma. Es decir que si nos quedáramos en el puro signifiante, podríamos oír cómo la nada pasa y pretende hablar a través de nosotros sin decir nada. Cada signifiante, preso en el laberinto de la nada, necesita imperiosamente de otro significado para poder significar algo, aunque ese algo sea falso o enga-

ñoso y complique astutamente la trama del laberinto. Así se van formando las sucesivas cadenas de significantes, como las de los psicoanálisis dirigidos profesionalmente durante unos doce o quince años para descubrir por último el laberinto interior y el mental, que comienza entonces a querer liberarse del laberinto exterior mediante una clave post-psicoanalítica, como lo sería una clave geométrica de Escher.

Y entonces, en risa o en serio, veremos cómo las Ménades lavinianas, aquellas Ménades que Nietzsche dejó abandonadas en el laberinto por razones de fuerza mayor, se autopsicoanalizan, es decir hablan para oírse y de tanto escuchar lo que dicen, de tanto oír a los trenes de significantes que las atraviesan desde el laberinto inconsciente, comienzan a comprender cómo la trama, designa y adestina el teatro del laberinto exhibicionista. Queda expuesto a la opinión de los lectores si el psicoanálisis silvestre y dionisiaco de las Ménades lavinianas pueda competir o no con el psicoanálisis profesional de orientación post-lacanian. Entre las direcciones, transgresiones, desviaciones en contra de las grietas infranqueables de nuestro roto laberinto, está el arte, sobre todo la magia irónica, deslumbradora de Federico Fellini, a quien Lavín Cerda doma y hace caracolear en las lujuriantes salas del laberinto encendido para que se nos enrosque en una especie de caleidoscopio que gira hacia el infinito, centrado por un nautilo microscópico.

Más allá del arte hay un corazón palpitante que puede hacernos ver, donde no lo hay, el camino que lleva a la libertad del laberinto; y es el camino del mejor hombre de Latinoamérica, el gran Don Juan, el indio yaqui, que aparece en las obras de Carlos Castaneda, y ese otro don nada secundario que ofrece el libro. Puede seguirse, en fascinante clave policiaca, un método para reconocer cuál camino late con el corazón previsto por Don Juan.

Por último, pero en primer lugar, se intenta la salida del laberinto en base a estremecimientos de amor. Es cuando el mismo Lavín Cerda, fascinado por las Ménades, se sumerge en su laberinto, disfrazado de Minotauro y procede. Oigámoslo:

Él me quería como un cimborrio de mármol lamido por mil lenguas, me quiere ática de muslos, fragante a leche de cierva y con caderas de doncella, frutal al tacto, finísima, como un ave encinta, aunque virgen en el trato del amor nuevo, el de la cruz inexpugnabile (p. 157). ◇

Ma. del Refugio Cabrera Vargas

Los Nahuas, la historia y la geografía

Las culturas tradicionales contienen múltiples elementos de lo que Braudel llamaría "larga duración" y los nahuas de la Huasteca meridional no podían ser una excepción.

De estos elementos de larga duración son de gran importancia aquellos que hacen referencia a dos espacios de conocimiento esenciales para la existencia del grupo: los que en la cultura occidental se denominan historia y geografía.

De la historia las relaciones entre las diferentes culturas que han integrado la región y que se construyeron desde el año 556 según Ixtlilxóchitl, o 726 según los Anales de Cuauhtitlan; de la geografía la singularidad cultural del grupo náhuatl en su relación con la naturaleza y la localización de los espacios sagrados para ésta que fue la parte norte de la gran Tollan Xicocotitlán.

Cuando se habla de elementos de larga duración y se registra la fecha desde la cual los nahuas de la Huasteca participan de relaciones interculturales con otomíes, tepahuas, totonacos, no significa que estas relaciones sociales y con la naturaleza hayan permanecido inalteradas. De ninguna manera. La cultura es dinámica y al mantenerse en constante movimiento, incorpora nuevos elementos pertinentes a cada momento histórico y desecha aquellos que le son obsoletos.

Otra cualidad de la cultura es ser selectiva. Hay espacios que se trata de mantener "casi" inalterados. Y es el caso de las fórmulas sagradas. Por ser un conocimiento tan especializado es privilegio de unos cuantos poseerlo y procurar que se transmita sin alteraciones. De ahí que sea posible rescatar a su interior múltiples elementos de larga duración.

I.

Para las culturas antiguas los conocimientos históricos y geográficos se encuentran estrechamente relacionados con la religión, de ahí que para aprehenderlos sea necesario conocer y analizar las fórmulas de lo sagrado. Entre los nahuas de la Huasteca meridional de manera muy especial aquellas

donde se le transmite poder a un nuevo hombre de conocimiento, es decir, donde un miembro del grupo es iniciado socialmente en lo que la cultura occidental llama "curandero", para lo que se celebran ritos especiales en este pasaje al que pocos miembros del grupo pueden aspirar.

Durante mi estancia en la región a partir de 1978 ha tenido oportunidad de conocer una de estas transmisiones de poder. Y es dentro de la geografía una de las primeras diferencias entre lo que llamaríamos el conocimiento geográfico común y la geografía sagrada. Este tipo de ritos se realiza en los Tepepa Mayores, es decir los cerros sagrados que son diferentes de los Tepanej, cerros que no tienen esta cualidad; duran una semana "a partir de la mañana del lunes hasta el amanecer del siguiente lunes... siete días con sus noches destinadas a establecer la comunicación con todos los aires para que se recibiera al nuevo oficiante" (Vargas-Cabrera, 1984:3).

Pasaron unos tres días, pasaron unos tres días; no, pasaron unos tres años/
Una suerte, una sombra hizo para que él no se le olvide/
él no se le ha olvidado/él donde recibió su trabajo/
lo entregaron un buen nombramiento/
Le dieron buena vida, le entregaron buena inteligencia, con este aviso es que él ascenderá/
con éste verá, con lo que abrirá los ojos; de sus manos se soltarán/se destapará/
con estas siete flores lo harán ver/le harán inteligente/le escucharán/
ya enviamos un aviso/traigo esta cosa/
ustedes, todos cerros, todos cerros, todos cerros nuestros padres, nuestras madres, nuestros compondores, nuestros dotadores de inteligencia/para que le den inteligencia/
todos señores ustedes se dieron la vuelta/y se encontraron/todos señores/
como se da vuelta el sol, como gira esta tierra/y mañana vendrá a alumbrar/
traerá todo un hablador/
cuando se renovó este nuestro padre

tierra/cuando le lavaron la cara, cuando lo cambiaron, cuando lo compusieron, cuando lo cambiaron,/

Todo se modificó, cambió/todo encendió, una flor, la cera, todo prendió, todo nuevo camino, nuevo, nuevo, nuevo, una agüita, nueva florecita para que le entreguen/este se llama (.....)/ustedes le entregarán buena suerte/todo señores tomen/por esto venimos/no venimos nada más porque tenemos tiempo/no venimos porque nos hemos arreglado/
no venimos con varios cuentos/
venimos con alegría, les hablamos con alegría, les pedimos un gran favor con alegría/les pediré una gran justicia señores/

Tomen ustedes en cualquier hora, por la mañana, por las tardes/
ponen nuestros padres otomíes/nuestros hombres relampagueadores/otomíes relampagueadores/totonacos relampagueadores..... relampagueadores/
señores que riegan a nuestros padres campesinos, ellos todos relampagueadores/nuestras madres campesinas, todas relampagueadoras/le bañará/le lavarán/le crearán/le harán vivir bien/éste se llama (.....)

todos señores levantarán su ofrendita/
tomen señores/
Aquí estamos frente a ustedes/todos aquí/no había podido venir a contemplarlos/pero ahora aquí se entregarán un buen trabajo/para que pueda platicarles también, no pueden estar ustedes muy enojados/yo no les he olvidado/abandonado/también ustedes conmigo/
y por esto aquí les recuerdo con un buen todo lo que pude alcanzar/una buena ofrenda/ahora aquí lléguenle/perdónenme en verdad/

hace rato les envié un buen aguardiente/
bordoncito/una cerita/una lucecita/
porque amo Dios eso nos dejó mostrado en qué forma les vamos a hablar con una buena plática/
una buena ofrenda/vuelvo a decirles perdónenme/
Hay Dios/Ave María Purísima/

En esta primera parte de la oración se recuerdan las relaciones interétnicas:

...nuestros padres otomíes/nuestros hombres relampagueadores/ otomíes relampagueadores/totonacos relampagueadores...

Y se recrean las relaciones recordando a nahuas, totonacos y otomíes que en la llamada Huasteca desde hace siglos han constituido una unidad. Nahuas de la antigua Xihucoc, otomíes de Tototepec... totonacos de Pisaflores.

El siguiente momento de la oración parece dedicado exclusivamente al grupo náhuatl; todo, o gran parte del texto, es para describir las singularidades culturales de éstos en su relación y aprovechamiento de la naturaleza, además que cuando se menciona "...el niño siete flores..." el oficiante llamado huehuetlákatl hace una referencia directa a la deidad más importante del grupo: CHICOMEXOCHITL..... siete flores...siete vidas...el MAÍZ...

...ustedes todos nuestros padres/tú eres nuestro gran padre/eres donde permanezcas sentado/donde tú estés/ en esta santa arca/en este santo alianza/en este tu corredorcito/en éste tu entre paredes/ en esta casa de montecito/ se vinieron a parar en tu corredorcito/se vinieron a parar en tu patiecito/todas suertes abrieron/todos santos/ustedes abrieron a su puerta para poderlos reunir/todos ustedes están señores/pastores todos santos/él, el niño dónde estaba/el niño dijo todo doloroso/ dijo todo sabroso/para él todo bonito/olor bonito/ Olió un alfajor bonito/un camote bonito/ olió un cafecito bonito/olió una hilera de flores bonito/olió un zacahuil/nuestra madre dejó su hijito/para que haya todo oloroso, todo sabroso/ olió una papatitla/olió un cafecito/todo para que hubiera un xonacatito, para que haya un xonacatito/ hubo una yerbabuena/hubo un camote contento/ todo tuvo olor/todo quedó/todo tuvo olor/oloroso todo/ levantaremos para que agarremos papatitla con lo que está envuelto/ todo ello pusieron/porque todo tuvo su sabor/todo hubo sus recaudos/ un platanito sabroso/un camotito sabroso/un chayotito sabroso/un cafecito sabroso/ todo tuvo su sabor/todo le pusieron/

todos santos pastores/todos santos ellos promovieron dónde fue a quedar, en una laguna/dónde fue a quedar, en un mar/dónde fue a quedar, en un cerro/ dónde fue a quedar, en un huerto/dónde fue a ayudar, en una milpa/ todo contento el niño siete flores/porque quien lo recordara todo le rendirá y todo aumentará/y todo será una semilla/ y todo esto cantó un gallito/bramó un torito/ relinchó un caballo/lloró un niño/ en la forma que todo nuestro Dios dejó enseñado para que al que le dieron una buena suerte/le entregaron un buen día/



una buena suerte/hizo un esfuerzo para venirse a parar en este lugar/para sacar su nombramiento/para sacar su inteligencia/para sacar su suerte/para venir a sacar su niño siete flores/para venir a sacar su santa rifa/en este cerro/ con lo que verá/con lo que tendrá inteligencia/con lo que levantará/tirá/entre sus manos/de arriba abajo lo reunirá/lo volverá a tirar en una servilleta/y tirará en altar donde él se parará/donde él sacará esta santa rifa/para que vea bonito/ aparecerá siete florecitas/por ahí un niño/ o por ahí está empinado/o por ahí está asustado/ o por ahí/en un camino/o por ahí ellos/ son hombres del viento/ellos andan volando/tú le enseñarás cómo verá/ tendrá inteligencia/se llama (.....)

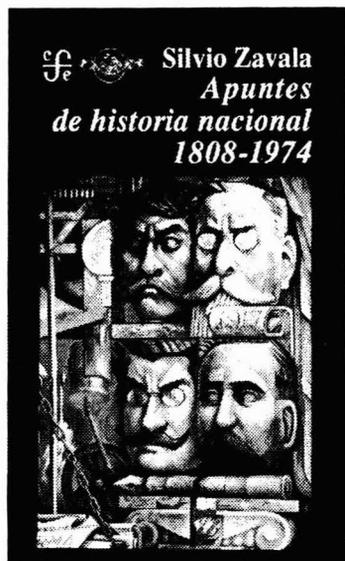
De esta forma se recuerdan las relaciones interétnicas en la primera parte y en la segunda los atributos de Chicomechitl, lo

que otorgará al curandero, todos aquellos lugares donde el dios se encuentra, qué o quienes pueden asustarlo. Además se subraya el ámbito de lo sagrado en la relación indisoluble Chicomechitl-tepepacurandero-grupo.

La oración continúa señalando la relación Dioses-curandero subrayando los deberes que corresponden a cada uno. Y finaliza mencionando todos los Tepepa, es decir con la geografía regional de lo sagrado, iniciando con las relaciones de Xihucoc al exterior para finalizar con los cerros sagrados de los nahuas.

Ustedes lo harán ver/porque pobre Tepepocoltsi vino a ofrendarles una mesa en este lugar/todos santos/donde ande/ donde se pare/no por ahí algo malo/no por ahí una tristeza/no por ahí una pesadez/nuestro Dios/todos santos abogados pusieron/él quiso una suerte/él quiso con qué pasarla/él quiso pobre Pexixilotsi/todos santos abogados/ Ay Dios, Ave María Purísima a dónde vamos a ir/se vino a parar aquí/yo hablé por él/así pobre me vine a meter en sus boquitas/me vine a meter en su mesa/ me vine a meter en su boca/ Señores ustedes tendrán paciencia/visítenlo este pobre/véanlo su querido hijito/cuiden su querido retoño/cuiden su saludador/cuiden su barredor/cuiden su embellecedor/cuiden el que les dará de tomar/cuiden su ponedor de flores/cuiden su saludador/ para que les hable/para que les salude/ con una cera/le salude con una flor/les salude con aguardiente/aquí trae un licor/trae todos santos abogados/todos santos cuidadores/ Ay Dios Ave María Purísima/a ver a dónde vamos a ir a dar/ Todos cerros/todos cerros/donde cayeron en esa laguna/en esa santa lxta/en ese Huehuetlan/en ese San Estéban/en ese San Florencio/en ese Cruz Blanca/en esa gran piedra/ En ese cerro de Ayacaxtle/en ese cerro/ en ese cerro de Moralillo/en ese cerro de Huilote/en ese cerro de Pemuxtitla/en ese cerro de San Juan/en ese cerro de Avidán/en ese cerro de Xoquixhual/en ese veinte cerros/ En ese cerro dispersado/en ese cerro de Huejutla/en ese cerro de San Ignacio/en ese cerro de Huistipan/en ese cerro de Cornezuelo/para el cerro de Molango/ para el cerro de Calnali/para ellos todos cerros todos ustedes le van a venir a dejar su inteligencia/

Silvio Zavala
**APUNTES DE
 HISTORIA
 NACIONAL
 1808-1974**



Exposición sencilla y abiertamente didáctica sobre la evolución de la sociedad mexicana en sus aspectos fundamentales —desde la cultura hasta la política exterior— que han fortalecido la identidad nacional.

Del mismo autor:
**LA FILOSOFÍA
 POLÍTICA
 EN LA
 CONQUISTA
 DE AMÉRICA**



a este su querido hijito/su retoño/
 Para el cerro de Molango/para el cerro
 de llamatlan/para el cerro de Tinguis-
 tengo/para el cerro de San Agustín/para
 el cerro de San Agustín/
 Todos señores ustedes para la laguna/
 todos señores para el cerro de Huahuchi-
 nango/para el cerro de Huahuchinango/
 para el cerro de la Jabonera/para el cerro
 de Huacatzin/para el cerro de Tamazolin/
 para el cerro de Tamiahua/
 Tamiahua todos señores ustedes/
 para el cerro de San Juan/todo el cerro
 de Tepoxteca/
 todos señores ustedes para toparse
 donde ustedes en el cerro de llamatlan/
 todos señores ustedes en el cerro de
 Tlamakuipan/ustedes señores para el
 cerro de la noche/todo para el cerro de
 la noche/para el cerro de Uahuitlan/para
 el cerro de Kuatenahua/para el cerro de
 Tecacaucó/
 Todos señores para gran piedra/ustedes
 dijeron para el cerro de Granadilla/para el
 cerro de Ahuateno/para el cerro de Ta-
 moctla/para el cerro de Pantimala/para
 el cerro de Chamóla/para el cerro de Chi-
 contepec/para el cerro de San Benito/
 Todos señores ustedes vénganle a dejar
 inteligencia/por esto venimos a ustedes
 hombres del viento/ya no lo pasen a
 traer/ya no ustedes lo van a patear/uste-
 des lo golpeaban/
 ustedes le quitaban la tortilla/no seño-
 res, ustedes le quitaban su inteligencia/
 No señores ustedes éste su buen invo-
 cador/su buen barredor/su buen embe-
 llecedor/componedor/se llama (.....)/
 entréguele gran inteligencia/ entré-
 guenle su gran vida.../
 Y tú te quedaste nuestra madre tierra/te
 quedaste nuestro abuelo tierra/
 Así tu hijito cuidarás/así tu hijito le da-
 rás gran inteligencia/este tu hijito le
 darán un buen camino/no por ahí le per-
 derás..... ♦

Bibliografía

- Cabrera, Ma. del Refugio. *Nahuas de la Huasteca meridional*. INAH (en prensa).
Anales de Cuahuitlán y Leyenda de los Soles. UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 1975.
 De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. *Obras Históricas I y II*. UNAM, México, 1977.
 Vargas Ramírez, Jesús, Cabrera Ma. del Refugio. *Espacio-Tiempo en la Religión de los Nahuas de la Huasteca Meridional Veracruzana*. IV Simposium Religión Popular e Identidad ENAH, México, 1984.
 Notas de campo.

Jaime Gil de Biedma,
 inventor de su identidad

María Andueza

“En mi poesía no hay más que dos temas: el paso del tiempo y yo”, afirmó Jaime Gil de Biedma en la entrevista que le hizo en Barcelona Federico Campbell y que, justamente, lleva por título “Jaime Gil de Biedma o el paso del tiempo” (*Infame turba*, Barcelona, Lumen, 1971, p., 249).

La relación *tiempo-yo poético* se acusa con tonos trágicos en el poeta barcelonés y es determinante en su poesía. El paso de la vida, lo irreversible del tiempo implican el lento pero seguro fracaso biológico del ser físico. Este inevitable proceso de destrucción repercutió dolorosamente en la conciencia de Jaime Gil de Biedma, pero el poeta Jaime Gil de Biedma soluciona irreprochablemente el problema que le presenta su condición de ser hombre, al inventar personajes literarios diferentes que cambian de identidad según las etapas temporales de la vida. La literatura es el camino apto para encontrar la identidad.

En la mesa redonda organizada por la revista *Camp de l'Arpa*, 1976, en la que participaron Carlos Barral, Beatriz de Moura, Juan Marsé y Jaime Gil de Biedma, este último aclaró cumplidamente lo que significaba la literatura para él: “Para mí, la literatura, y sobre todo la poesía, es una forma de inventar una identidad” (*El pie de la letra*, Barcelona, Crítica, p. 246).

Jaime Gil de Biedma recurre a inventar su nuevo personaje, una nueva persona del verbo (la fórmula es evidentemente gramatical, desacralizada, no teológica). Quien habla entonces en el poema no es el poeta mismo, sino su otro yo, *alter ego*. Se trata de inventarse a sí mismo como personaje literario. El poeta catalán vivió poéticamente de imaginarse a sí mismo: “El personaje es siempre inventado completamente” (*Ibid.*, p. 246). Pero, necesariamente, el sujeto poético va cambiando según el fluir temporal (“Nuestras vidas son los ríos/ que van a dar en la mar,/ que es el morir”, al decir de Jorge Manrique).

Gil de Biedma en su quehacer literario va creando y encontrando su propia identidad, pero esta identidad es compleja: una y múltiple, indivisa y cambiante. El yo poético se ha ido metamorfoseando en diferentes personajes según el tiempo y las circunstancias. El proceso de la vida humana reclama la sucesiva serie de varios personajes:

“encontrar a los múltiples que hacen a uno”, comenta Beatriz de Moura en el citado coloquio de *Camp de l'Arpa*.

El personaje poético inventado será una de las múltiples personas del verbo. La edición total de la poesía de Jaime Gil de Biedma se recopila con el título *Las personas del verbo* (Barcelona, Seix Barral, 1970). Aludíamos anteriormente al uso que hace el poeta de este esquema lingüístico fuera del contexto religioso en el que ha prevalecido inserto. Sin embargo, algunas de las reflexiones de Gil de Biedma hacen presuponer que pudiera haber incorporado a sus fórmulas poéticas el concepto teológico tan bien conocido por él:

El dogma trinitario del catolicismo es perfectamente válido. Ahora bien, lo que a mí me ocurre con este dogma es que no conozco a nadie normal que sea tan pocas personas. ¡Yo soy mucho más!

(*Ibid.*)

El tono arrogante del final del texto quizá sea origine de la consideración de la humilde verdad de la condición humana, caminando irrevocablemente hacia la muerte. El hombre —ser contingente— se va pasando al paso del tiempo. Por ello necesita inventarse múltiples identidades para sobrevivir en lo humano y perdurar en el tiempo aunque sea sólo literariamente. Lo que no aclaró Gil de Biedma, quizá por obvio, es que las personas de la Santísima Trinidad por vivir en un eterno presente no sufren las injurias del tiempo y, tampoco, necesitan inventarse ni ser inventadas para vivir eternamente. Por otra parte, ¿olvidaba Jaime Gil el formidable despliegue semántico, lingüístico y poético de las personas del dogma trinitario y el formidable dinamismo de su esencia? El Padre —eterno, todopoderoso, santo, roca, escudo, etcétera—, el Hijo —Verbo, Palabra, Unigénito, Pastor, Puerta, etcétera—, el Espíritu santo —santificador, consolador, luz, amor, Paráclito, etcétera—. La tradición literaria universal está llena de alusiones a las Personas del Verbo y no sería extraño, repito, que Jaime Gil de Biedma hubiera tomado idea para sus formulaciones poéticas y teóricas de la mentalidad religiosa del catolicismo a la cual pertenecía por nacimiento, educación y familia.

Lo que Gil de Biedma llamó “biología ascendente” (*Infame Turba*, p. 256) es la historia de la vida hasta los treinta o treinta y cinco años; la “biología descendente” (*Ibid.*) desde esa fecha hasta el total fracaso biológico. En el camino del tiempo se van descubriendo verdades desagradables: “enveje-

cer, morir/ es el único argumento de la vida” (“No volveré a ser joven”, *Poemas póstumos*). El poeta palpa estos pensamientos que agotan su existencia.

Ahora bien, en el escritor está vivo el afán de no morir, el “ansia de inmortalidad” de la que nos habla don Miguel de Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, por citar un ejemplo. Jaime Gil de Biedma se une a la tradición literaria: “El poema es un intento para no morir del todo” (*Infame turba*, p. 253). En el espectral poema “Después de la muerte de Jaime Gil de Biedma” de *Poemas póstumos* (Carlos Barral aclara al respecto:



“En la poesía de Jaime, la imaginación puede llegar a trucos tan evidentes como el de que Jaime dialoga con Jaime difunto”, *El pie de la letra*, p. 246), que el poeta confiesa haber escrito en “la crisis del fin de la juventud” (*Infame turba*, p. 247), y afirma la muerte de su identidad juvenil: “Cuando uno termina con una edad de su vida, le pasa como cuando uno termina con una neurosis, es decir, que uno en parte se muere. Hay toda una parte de uno que se muere” (*Ibid.*). Jaime Gil de Biedma vivo habla con Jaime Gil de Biedma muerto (“la persona que lo ha escrito ha muerto ya”, *Ibid.*), Poema sobrecogedor, contundente, símbolo espectral de la muerte de las edades de la vida, evocación de las etapas pasadas de la juventud a la madurez en las que inexorablemente se va uno muriendo en parte. Choque de identidades, en este caso, la del poeta maduro frente al yo juvenil. La experiencia espectral de Jaime Gil de Biedma deviene símbolo en el que puede reconocerse cualquier “hijo de vecino”, según expresión habitual del poeta. Carlos Barral señala: “Cuando Jaime Gil de Biedma escribe contra Jaime Gil de Biedma es evidente que está, si no ponien-

do en evidencia, al menos llamando la atención sobre eso” (*El pie de la letra*, p. 246).

La obra poética de Jaime Gil de Biedma es la biografía lírica de su vida, de sus experiencias de vida, la de todos los días, historia personal y radiografía espiritual y sensual del hombre que vive con el poeta que canta y cuenta. Para Jaime Gil de Biedma poesía es contar lo que nos pasa, y esto lo reflejan muy bien sus poemas directos, escasos de recursos retóricos, coloquiales: “Quiero decirnos cómo todos trajimos/ nuestras vidas aquí para contarlas” (“Amistad a lo largo”, *Ayer.*)

Reconsideremos: ¿los personajes literarios que inventa Jaime Gil de Biedma reflejan al hombre Jaime Gil de Biedma? ¿Hay identidad entre el yo poético y el yo humano? ¿Hay identidad entre el tiempo y el hombre? El poeta barcelonés, excelente crítico, había ya apuntado: “Diría que un objeto, o un paisaje, o una relación son sagrados cuando te devuelven una imagen completa e inteligible de ti mismo” (*El pie de la letra*, p. 242). Esa fidelidad a la verdad la rubrica Gil de Biedma al adscribirse a la *poetry of experience* de la lírica inglesa; lector atento de Eliot, en la línea iniciada por Wordsworth y Coleridge que sugería también el siempre admirado Luis Cernuda. El correlato vida-obra lo tiene bien presente Carlos Barral: “la persona que ha vivido inmersa en la literatura siempre, su vida es materia literaria” (*Ibid.*).

Los poemas de Jaime Gil de Biedma dan al hombre tal cual fue: al dandy elegante, culto y sensible, homosexual, amante de las copas, las vigiliadas alcohólicas, la vida nocturna, la prepotencia aristocrática y social: “Con desprecio de las proletarias cervezas enjugadas en pastelillos de ternera, él consumía copa tras copa ginebra pura, que lo tornaba locuaz y agresivo, cáustico como siempre ha sido” (Carlos Barral, *Años de penitencia*, p. 211).

Jaime Gil de Biedma fue un escritor lento, que elaboró sus poemas despacio, quizá más atento al ritmo de la vida diaria que a poéticas fijadas de antemano. Conviene también recordar que trabajó siempre en la empresa comercial de su familia: “ocho horas de trabajo en las oficinas de una empresa tabacalera” (*Infame turba*, p. 253). La obra poética de Gil de Biedma es breve una vez lograda la fijación de sus experiencias. Índice revelador son sus libros de poesía, correlato del paso del tiempo, tema de su principal interés. Sucesivamente vemos al adolescente y al joven (*Compañeros de viaje*, Barcelona, 1959), al hombre maduro (*Moralidades*, México, 1966), al viejo prematuro (*Poemas póstumos*, Madrid, 1968). (Este li-

bro lo escribe cuando aún no había cumplido cuarenta años, pero él ya se sentía decrepito). Otros títulos se refunden con los anteriores: *Según sentencia del tiempo* (Barcelona, 1953), pasó a formar parte de *Compañeros de viaje, Cuatro poemas morales* (Barcelona, s.f.), fue un anticipo de *Moralidades*, etcétera. La edición de su poesía completa, anotada por el autor, en el libro ya citado: *Las personas del verbo*. La obra crítica, las traducciones y los ensayos se han reunido en *El pie de la letra* (Barcelona, Crítica, 1981), estudio clave para comprender su poesía. (Tengo entendido que actualmente se prepara en España la edición de la obra completa con aportaciones inéditas.)

La literatura de ficción, en el caso de Gil de Biedma, parece haber dado un viraje de cien leguas a la redonda, ya que sus personajes inventados son fiel trasunto de sus experiencias personales en el tiempo. Parece así desaparecer la dicotomía autor-obra con detrimento evidentemente de la extensión de la obra poética. La cara obsesión del poeta de *Moralidades* se encaminará hacia la transmisión del personaje auténtico, la verdad deviene su imperativo moral. Las palabras de Carlos Barral, amigo entrañable de Jaime Gil de Biedma desde sus años de estudiantes en la Universidad de Barcelona, son esclarecedoras:

A las pocas semana de trato, Jaime me invitó a cenar exprofeso para contarme sus problemas personales, su historia y lo que había significado el admitirla. En aquella conversación cobré por él, por su entereza moral, un respeto enorme del que nunca he sido defraudado.

(*Años de penitencia*, p. 211)

Ser una identidad verdadera sea quizá el motivo de que hoy por hoy las nuevas generaciones se sientan atraídas por la personalidad de Jaime Gil de Biedma, el poeta más destacado de la generación de los cincuenta, pese a que esa fidelidad a lo auténtico contribuya a fijar la reputación del poeta barcelonés con tintes más negros que el sótano de la calle de Muntaner en Barcelona, donde Jaime Gil de Biedma solía recibir a sus amigos, escritores y poetas, *Compañeros de viaje*, en las famosas tertulias literarias de todos los días:

De qué sirve, quisiera yo saber, cambiar de piso,
dejar atrás un sótano más negro
que mi reputación —y ya es decir—.¹ ◇

¹ "Contra Jaime Gil de Biedma", *Poemas póstumos*.

Los dictadores en la novela hispanoamericana

Edith Negrín

La novela *Amalia*, del escritor José Mármol, publicada en 1851, tiene como centro generador la crítica virulenta al dictador Juan Manuel de Rosas, que gobernó Argentina de 1829 a 1852. Como muchos intelectuales latinoamericanos, Mármol sufrió diversos tipos de represión por sus actividades políticas; escribió una gran cantidad de artículos periodísticos, panfletos y folletos, algunos poemas y esta única novela con la que funda la serie de narraciones que tematizan a los dictadores en América Latina.

Al estudio de esta serie dedica Adriana Sandoval su libro *Los dictadores y la dictadura en la novela hispanoamericana, 1851-1978*. En la introducción, la autora recuerda aquel proyecto, concebido por varios escritores —Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos, Mario Vargas Llosa, Arturo Uslar Pietri de producir narraciones acerca de los dictadores de sus respectivos países. La anécdota nos remite de inmediato a la atmósfera optimista de los tiempos del "Boom", a la amistad entre los mejores intelectuales latinoamericanos, sintomática de la conciencia de la unidad del continente redescubierta por la Revolución Cubana; atmósfera optimista que en este 1990 parece muy distante. Reintroducimos en esta temática, así como en la discusión de problemas que han sido constantes en nuestra cultura, como la relación entre literatura y política, es un mérito de este libro.

A través de las novelas de dictadores puede explorarse, sin duda, una veta central de la historia contemporánea de América Latina, que abarca aproximadamente de 1880 hasta nuestros días, en el marco del ascenso y la crisis del imperialismo y del sistema capitalista mundial. No es casual que *Amalia*, la primera novela estudiada en este texto, apareciera en 1851 y la última, *Casa de campo*, del chileno José Donoso, fuera publicada en 1978.

En el mantenimiento de la situación de dependencia de los países latinoamericanos en la organización capitalista, juegan un papel fundamental, como es sabido, sus respectivos gobiernos. Y la forma que éstos han asumido con mayor frecuencia es la dictatorial. El presente libro remite a un corpus

novelístico que contiene una riqueza de ejemplos de las cualidades y los comportamientos de los hombres en el poder; y nos ofrece un variado catálogo de ellos.

Los personajes que protagonizan estas novelas son amantes de la comida y el lujo o son austeros, paternalistas o crueles, misteriosos e inaccesibles en distinta medida, por citar algunas características. Pero casi todos tienen en común, además de padecer la soledad, el haber instaurado en los respectivos países una atmósfera de terror y desconfianza; su poder parece tan ilimitado que a muchos de ellos, como subraya Sandoval, les han sido atribuidos rasgos míticos o sobrenaturales.

Además de tener valor en cuanto al estudio de nuestra historia, las obras seleccionadas por la estudiosa constituyen asimismo una muestra representativa de la trayectoria formal de nuestra novelística. Así, nos encontramos con narraciones como la *Amalia* de Mármol, que comparte con las novelas de su tiempo, y con algunas posteriores, una falta de matices en el tratamiento de los personajes, un cierto maniqueísmo, una cierta simplicidad.

Pasamos por narraciones como *La sombra del caudillo* (MLG), publicada en 1929, que es mucho más acabada formalmente que la de Mármol, y una obra estupenda, aun cuando también está modelada de acuerdo con los presupuestos novelísticos europeos del siglo XIX, como la linealidad en el tratamiento del tiempo, por citar un ejemplo. Ciertamente este tipo de textos continuaban produciéndose, y no sin calidad. Así, Adriana agrupa con la novela de Martín Luis Guzmán, del venezolano Arturo Uslar Pietri, *Oficio de difuntos*, por responder a una estética similar, que persigue la verosimilitud y el "realismo", aun cuando esta última novela fue publicada en 1976, 47 años después que *La sombra del caudillo*, y muy poco después que novelas más experimentales sobre el tema.

El estudio de Sandoval registra asimismo dos novelas que califica de "esperpénticas" porque, entre otros recursos, deforman sistemáticamente personajes y situaciones hasta conseguir el efecto de una pesadilla grotesca, a través del humor y la sátira. *Tirano Banderas* del español Ramón del Valle Inclán (1926), obra seminal a la serie estudiada, y *El señor presidente* de Miguel Ángel Asturias. Próximas a estas dos están *El gran Burundún-Burundá ha muerto*, del colombiano Jorge Zalamea (1952), y *La fiesta del rey Acab* del chileno Enrique Lafourcade (1959), clasificadas bajo el rubro de "fantasías satíricas".

La autora dedica una atención especial, un capítulo a cada una, a tres novelas que suscitaron en ella la inquietud que generó este trabajo, las cuales aparecieron con muy poca distancia entre sí: *El recurso del método*, del escritor cubano Alejo Carpentier, publicada en abril de 1974, *Yo el Supremo*, del paraguayo Augusto Roa Bastos, aparecida casi simultáneamente, en junio del mismo año y *El otoño del patriarca* de Gabriel García Márquez, de 1975.

Sandoval propone estas tres obras como las mejores en la serie estudiada; concuerdo plenamente: más aún, creo que estas novelas, que constituyen un verdadero festín de experimentación y creatividad, llevan a sus límites los cambios escriturales que ha habido en la novela latinoamericana contemporánea hasta el momento.

Algunas críticas. Me hubiera gustado ver más problematizada, más discutida, la inclusión de *La sombra del caudillo*. Pienso que ni el personaje de la novela, ni los personajes históricos que le sirvieron de modelo —Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles—, serían dictadores, en el sentido en que lo fueron Juan Manuel de Rosas o Porfirio Díaz o Augusto Pinochet. No lo fueron a causa de la especificidad del sistema político mexicano. No cuenta nuestra literatura con una excelente novela inspirada en Antonio López de Santa Anna o en Porfirio Díaz, si bien es magistral la crónica de la muerte de este último, escrita por Martín Luis Guzmán como parte de sus *Muertes históricas*. Sería interesante explorar por qué México no ha producido una gran novela de la dictadura.

Tengo también un cuestionamiento a la ordenación de las novelas; considero que dar un lugar inicial a *Amalia*, aproximar las novelas esperpénticas a las satíricas, y poner en un apartado a las realistas es acertado. La inclusión de todas estas obras en un mismo capítulo también lo es puesto que, a pesar de todas las diferencias, estas obras comparten una escritura tradicional. Pero no me parece que *Casa de Campo* de José Donoso hubiera debido incluirse en ese mismo capítulo. Creo que esta obra tiene un carácter conclusivo en la serie. Por una parte, existe una razón cronológica, se trata de la última novela publicada, aparece en 1978, y recoge la experiencia fallida del socialismo de Salvador Allende. Por otra parte, como apunta la autora, hay en esta novela un cambio cualitativo muy importante en el trazo del personaje del dictador; éste ya no es el gobernante, sino un mayordomo, un lacayo de los burgueses. Pienso que tanto por esta aportación, como por su carácter estrictamente metafórico, aunado a su cali-

dad literaria, este texto habría merecido un comentario más detallado.

Un aspecto fascinante en esta serie, apuntado con tino por Adriana Sandoval es el de la relación de los dictadores con el lenguaje. En un extremo está el Primer Magistrado de la novela de Carpentier que se siente dueño de la retórica; el uso de un lenguaje grandilocuente y exuberante es, para él, una forma más de ejercicio del poder. En la misma línea se encuentra el Supremo de Roa Bastos, con sus múltiples elucubraciones sobre la naturaleza del lenguaje. En el otro extremo estaría el Gran Burundún-Burundá de Zalamea, una de cuyas innovaciones consistió en ordenar la supresión del lenguaje articulado. Me parece que en todos estos casos, y en otros que no menciono, la reflexión sobre el poder del lenguaje no ha tenido tanto que ver con la problemática de los auténticos dictadores latinoamericanos, sino evidentemente con la de los escritores.

Sandoval informa, en la introducción, de los otros estudios globales que sobre el tema se han publicado en otros países. Cita asimismo algunas novelas de dictadores no

incluidas en sus análisis, que documentan el amplio interés que esta temática ha despertado en nuestros países. Y en un capítulo final, que recuerda el método norteamericano de "análisis de contenido", ofrece una síntesis de aspectos cruciales de los textos tratados, como las visiones que presentan de los militares, del "pueblo" o de la propia figura del dictador, entre otros.

Pese a los desacuerdos mencionados, creo que este libro presenta un panorama muy interesante del tema. La ubicación de cada novela dentro de la trayectoria narrativa de su autor, y dentro del contexto histórico es clara y precisa. Los capítulos dedicados a las novelas de Roa Bastos, Carpentier y García Márquez son los mejores por lo que hace a análisis literario. En síntesis, el estudio de Adriana Sandoval es un texto de valor didáctico y de lectura amena. ◇

Adriana Sandoval. *Los dictadores y la dictadura en la novela hispanoamericana 1851- 1978*. México, Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1989, 270 pp.

TIERRA ADENTRO

ISSN 0188-9438

NÚMERO 49
SEPTIEMBRE
OCTUBRE
DE 1980

LITERATURA POLICIACA MEXICANA
Bernal, Bermúdez, Taibo II, Garrido, Mendoza

Luis Spota:
CRIMEN EN UN ACTO

POESÍA JOVEN DE COLIMA

X ENCUENTRO NACIONAL DE ARTE JOVEN

Un espacio del CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES abierto a los creadores jóvenes de tierra adentro...

4,000 PESOS PRECIO PACTO

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
INBA

Inventar el amor

María Carlos

Uno de los temas más recurrentes en la novela mexicana de las últimas dos décadas es, sin duda, el de la imposibilidad —trágica e irremediable— de establecer vínculos afectivos sólidos y perdurables.

En esta tónica se inscribe *Siete paredes*, de Miguel Álvarez, novela en que asistimos, una vez más, al espectáculo desolador de una pareja (en este caso Ruth y Anselmo) que se desgarran a lo largo de 138 páginas en el intento de armonizar dos soledades puestas a convivir en un entorno poco propicio a la relación amorosa. Todo conspira en *Siete paredes* en contra del idilio: la ciudad (ese monstruo que amenaza con devorarlo todo); los fantasmas del pasado (de él y ella), y aquéllos del presente a quienes Álvarez define como un sinnúmero de "pretendientes... protagonistas de días de campo, psicoanálisis, centros nocturnos y exorcismos", un exmarido sobreprotector



y algunos parientes más o menos conflictivos.

Tratando de escapar a ese universo tan hostil los protagonistas emprenden la huida, el viaje hacia un eternamente prometido edén, la dulce provincia, que habrá de permitirles retomar fuerzas para enfrentarse a la penosa tarea de inventar el amor allí donde no existe. El esfuerzo será en vano: más de una pared se levantará entre Ruth y Anselmo, que sucumbirán al tedio provinciano entre anfetaminas, botellas de tequila y peleas domésticas. El final es más

que previsible y son pocos los autores que arriesgarían un final feliz. No es éste el caso: Anselmo empacará sus bártulos y volverá a la gran ciudad lleno de ira y remordimiento:

...a partir de este momento, ella no tiene a nadie; se queda más sola que nunca. Desprecio a su exmarido, nuestro pagador de promesas, que al fin de cuentas fue quien financió este infierno. Considero que ninguno de los dos fuimos capaces de destruir a Ruth. Esta fue mi última oportunidad de ser su verdugo.

Soledad, infierno, verdugo... palabras todas en que no se percibe un mínimo de afecto. No es *Siete paredes* una historia de amor, sino más bien la crónica de su ausencia. Entre las peripecias que envuelven a los protagonistas (que van de la riña inofensiva al intento de suicidio) no alcanzamos a vislumbrar un solo instante de ternura. ¿Omisión voluntaria por parte del autor o fallo de la propia trama? Tal vez exceso de un realismo que ha decretado la extinción del final feliz en las novelas. ♦

Miguel Álvarez. *Siete paredes*. México, Joaquín Mortiz, 1989, 138 pp.

Vuelta

REVISTA

NÚMERO 166
SEPTIEMBRE DE 1990

Polonia 1990

Czeslaw Milosz
Zbigniew Herbert
Slawomir Mrozek
Adam Michnik

Leszek Kolakowski
Leon Wieseltier

Saludo a Rafael Alberti
Octavio Paz



LIBROS

REEDICIÓN

El arte de
la novela

Milan Kundera



RADIO UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



XEUN 860 kHz AM; XEUNFM 96.1 MHz FM Estereofónica
KEYU 9600 kHz Onda Corta, Banda Internacional de 31 m

SELECCIÓN DE LA PROGRAMACIÓN OCTUBRE DE 1990

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Por Ricardo Guerra

Análisis didáctico de las principales corrientes filosóficas

Lunes 14 horas AM/FM

DIVERTIMIENTO

Por Juan Arturo Brennan

10.: Ríos que suenan; 8: La música y el Papa;
15: Más vejesterios; 22: Qué motivo tuba; 29:

Entre tubas te veas

Lunes 19:30 horas FM

CULTURA Y REFLEXIÓN NACIONALES

Lunes: **LA EXTENSIÓN DE LA NOTICIA**

Conductor: Mauricio Carrera

Martes: **TON Y SON**

Conductor: Jorge Chargoy

2: Página blanca fue mi corazón. Los tríos y el alma popular 9: México rockero 16: De rumberas, exóticas y vedettes 23: Pásele joven... la carpa y los cómicos carperos 30: La región más... paisaje urbano y contaminación visual

Miércoles: **UNIVERSIDAD Y SOCIEDAD**

Conductor: Salvador Martínez della Rocca

Jueves: **PALABRAS VIVAS**

Conductora: Verónica Ortiz

Teléfono abierto: 543 96 17

21 horas AM/FM

EN TORNO A LA MÚSICA

Por Francisco Méndez Padilla

Especial de octubre:

La guerra y la música

Miércoles 19 horas FM

ATRÁS DE LA RAYA

Coproducción con la Dirección de Teatro

Conductores: Agustín Monsreal y Norma

Garibay

Una remembranza de la historia del teatro y la danza universitarios

Entrevistas con los hacedores

Sábados 14 horas AM/FM

SERIE ESPECIAL DE OCTUBRE AMÉRICA LATINA EN TIEMPOS DE LA MODERNIDAD

Coproducción con el Centro de Relaciones Internacionales de la FCPyS

10.: Visión global del subcontinente, por Consuelo Dávila 3: Brasil, por Adela Vázquez 8: Argentina, por Manuel Lois 10: México, por Juan Carlos Mendoza 15: Panamá, por Enrique Villarreal 17: Nicaragua, por Cristina Rosas 22: Cuba, por Agustín Acevedo 24: Chile, por Pedro González Olvera

Lunes y miércoles 20 horas AM

NUESTRO PATRIMONIO ARTÍSTICO

Por José Guadalupe Victoria

Los defensores del patrimonio artístico

2: Federico Mariscal 9: Gerardo Murillo, el

Doctor Atl 16: Francisco de la Maza 23:

Federico Sescosse 30: Elisa Vargas Lugo

Martes 14 horas AM/FM

RADIO UNAM EN CONCIERTO

Coordinador: Antonio Bermúdez

5: Guitarra viva en Radio UNAM:

ERNESTO GARCÍA DE LEÓN

12: **ÓSCAR CHÁVEZ** en la UNAM

19: **ORQUESTA DE JAZZ DEL FESTIVAL LATINO**

Dirección musical: **ROBERTO AYMES**

Solistas: **ROBERTO LIMÓN**, guitarra y

EUGENIO TOUSSAINT, piano

26: Jazz vivo en Radio UNAM:

RADNÉCTAR

Viernes 13 horas AM/FM

RADIOTEATRO

CICLO RAY BRADBURY

Julio Castillo dirige el 6: Crónica marciana

febrero 1999; el 13: Crónica marciana agosto

1999 y el 20: Crónica marciana abril 2000 y

José Estrada dirige el 27: Crónica marciana 2001

Sábado 19 horas AM/FM



FONDO EDITORIAL DE LA UNAM

SISTEMA DE LIBRERÍAS UNAM

CASA UNIVERSITARIA DEL LIBRO
Orizaba y Puebla, Col. Roma

LIBRERÍA CENTRAL
Ciudad Universitaria

LIBRERÍA JULIO TORRI
Zona Cultural, Ciudad Universitaria

LIBRERÍA PALACIO DE MINERÍA
Tacuba No. 5

LIBRERÍA JUSTO SIERRA
San Ildefonso No. 43, Centro

LIBRERÍA ENEP ACATLAN
Av. Alcanfores y San Juan Toltepec, Naucalpan,
Edo. de México

LIBRERÍA ENEP ARAGÓN
Av. Centro y Rancho Seco, San Juan de Aragón,
Edo. de México

LIBRERÍA ENEP IZTACALA
San Juan Iztacala, Frac. los Reyes, Tlanepantla,
Edo. de México

LIBRERÍA ENEP ZARAGOZA
Ejército de Oriente, Deleg. Iztapalapa

DISTRIBUIDORES EN EL INTERIOR DE LA REPÚBLICA MEXICANA:

FCE - MONTERREY, NUEVO LEÓN
Ruiz Cortines Poniente No. 830, Col. Bellavista
Tel. 51-3265

SIGLO XXI - GUADALAJARA, JALISCO,
Federalismo No. 958 Sur, Col. Moderna. C.P.
44100 Tel. 12-6037

DISTRIBUIDOR EN ESTADOS UNIDOS:

"Permanent Extension School"
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
600 Hemisfair Plaza

P.O. Box 830426
San Antonio, Texas 78283-0426
Fax - (512) 225-1772

DISTRIBUIDOR EN ESPAÑA:

FCE
Sr. Miguel Ángel Otero
Vía de los Poblados s/n
Edificio Indubuilding Goico 4-15
Hortaleza, Madrid 33, España

DISTRIBUIDOR EN EUROPA, CENTROAMÉRICA Y EL CARIBE

(BOOKS FROM MEXICO) CENTRO DE
SERVICIOS BIBLIOGRÁFICOS S. A. DE C. V.
Sr. Lief Addleson
Cda. de Tlalpan No. 4985
Col. La Joya, Del. Tlalpan, México, D. F.
Fax - 573-29-14

DISTRIBUIDOR EN SUDAMÉRICA:

COLOMBIA, FCE, Carrera 16 No. 80-18,
Bogotá, Colombia
PERÚ, FCE, Berlín No. 238, Miraflores, Lima
18, Perú
VENEZUELA, FCE, Edificio Torre Polar, Planta
Baja - Local E, Plaza Valenzuela, Caracas 1050,
Venezuela
CHILE, Librería Anáhuac, Providencia No.
1308, Local 6, (Metro Manuel Mont), Casilla No.
9128, Correo Central, Santiago de Chile

VENTAS OFICINAS EN MÉXICO
DIRECCIÓN GENERAL DE FOMENTO EDITORIAL

Av. del Imán No. 5 ♦ Ciudad Universitaria. C.P. 04510 ♦ Teléfono: 665-13-44, ext. 7740

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ha publicado:

Enero, 1990 ♦ 468

Literatura:
Creación y Crítica

Febrero-marzo 1990 ♦ 469-470

Nuevas ideas
para una vieja Tierra

Abril, 1990 ♦ 471

Fronteras de México

Mayo, 1990 ♦ 472

Animales en peligro
de extinción

Junio, 1990 ♦ 473

Poesía en voz alta

Julio, 1990 ♦ 474

Varia poesía

Agosto, 1990 ♦ 475

La mente humana

Septiembre, 1990 ♦ 476

Ciudad de México:
historia y presagio

Octubre, 1990 ♦ 477

Comunidades
indígenas

En nuestro próximo número
478, Noviembre

♦ Carlos Fuentes: Veracruz (Fragmento de novela)

♦ Rushdie ♦ Manganelli ♦ Calvino ♦ Sollers ♦ Kundera
♦ Perce ♦ Tabucchi ♦ Duras:

LA EUROPA LITERARIA

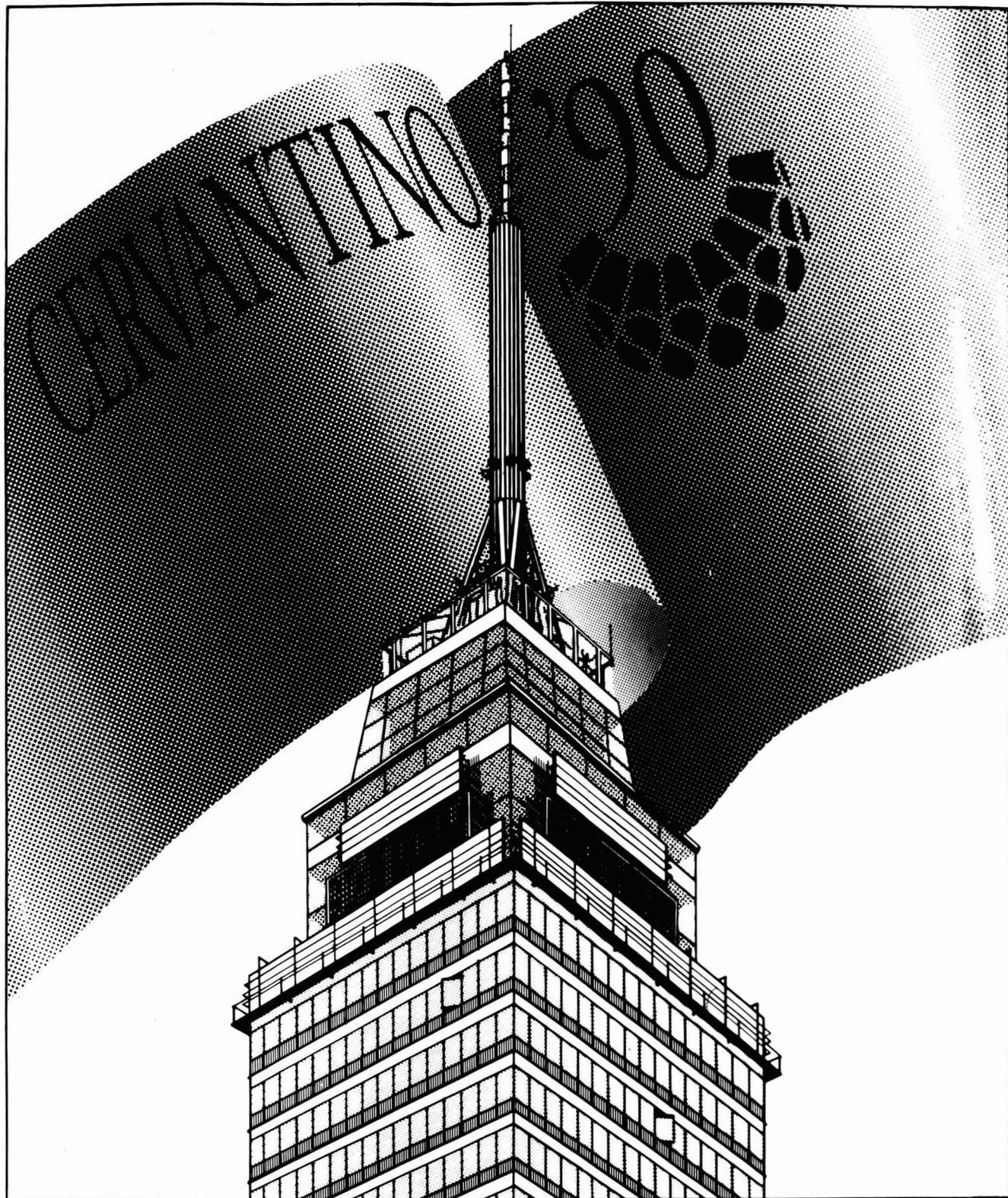
La revista *Universidad de México* puede adquirirse en las siguientes librerías

♦ PARNASO COYOACÁN,
Carrillo Puerto 2

♦ DISTRIBUIDORA MONTE
PARNASO
Carrillo Puerto 6

♦ LIBRERÍA IBERO
Prolongación Paseo de la Reforma 880

♦ LIBRERÍA GANDHI, S. A.
Miguel Ángel de Quevedo 134



DANZA



MÚSICA



CINE



TEATRO



LITERATURA

XVIII FESTIVAL INTERNACIONAL CERVANTINO

CIUDAD DE MÉXICO DEL 13 DE OCTUBRE AL 4 DE NOVIEMBRE