

UNIVERSIDAD
de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

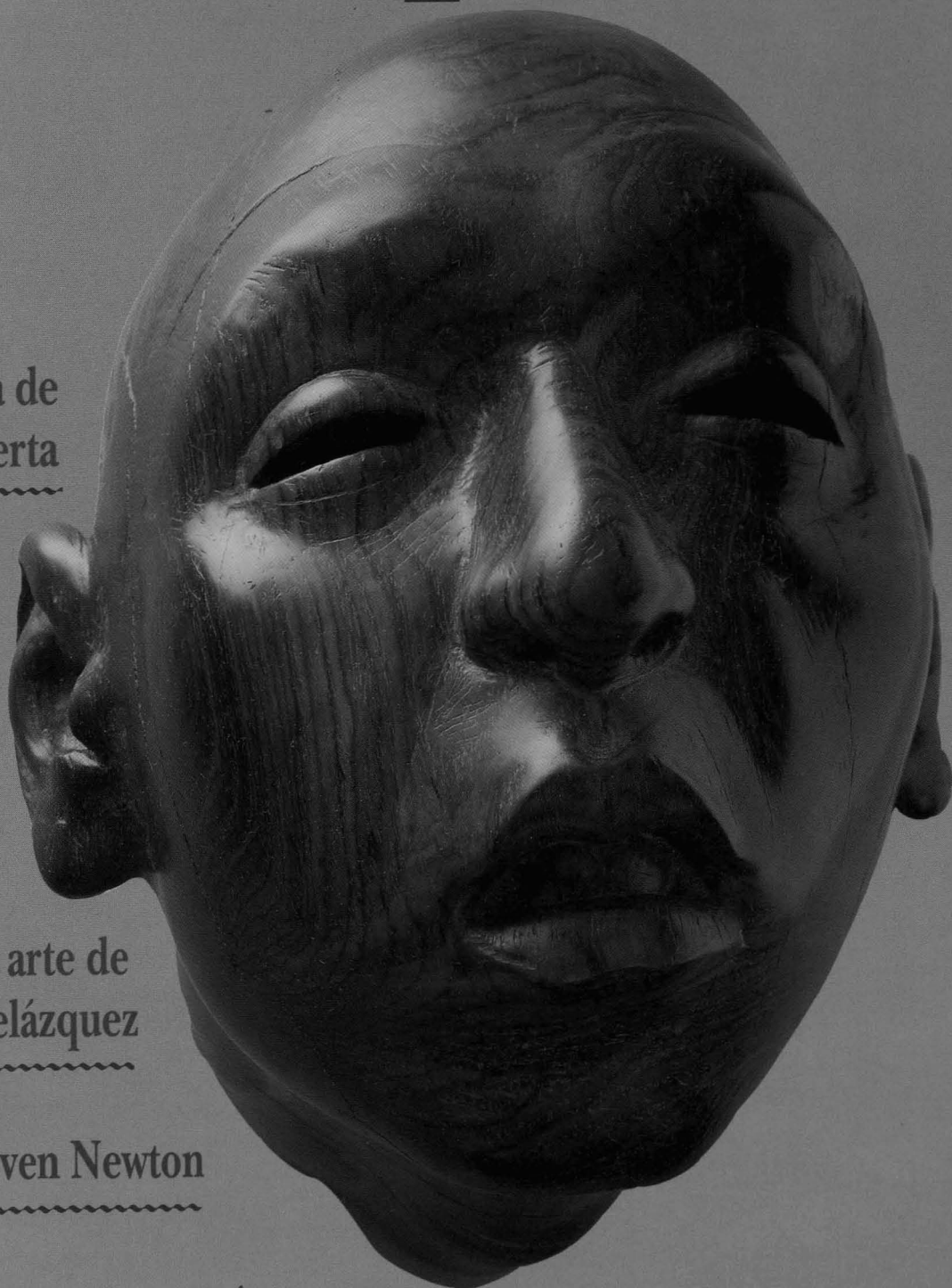
515

♦ Poesía de
David Huerta

♦ El arte de
Reynaldo Velázquez

♦ El joven Newton

MEMORIA ÉTNICA Y GRANDEZA DE LA
CULTURA MAYA





Luis Juárez (c. 1585-1639), *La virgen entregando el escapulario a san Simón Stock*, óleo / tela, 274 x 250 cm. Palacio de Minería

Estupenda pintura de Luis Juárez, afamado artista activo en la Nueva España en el primer tercio del siglo XVII, que representa el momento en que la virgen del Carmen entrega el escapulario a san Simón Stock y le hace la promesa de que quien lo use y muera con él no sufrirá la condenación eterna. A los lados quedan otros cuatro destacados miembros de la orden de El Carmen. Elías y Eliseo visten capa de piel y van descalzos pues representan los orígenes eremíticos de la orden; en tanto que san Juan de la Cruz y san Ángel visten ya el tradicional hábito de la misma, pues representan su modernidad.

De acuerdo con el gusto manierista de la época, el cuadro muestra una marcada división entre el mundo celestial, idealizado y lleno de luz, y el material, más realista y vigoroso. La escena se desarrolla ante un hermoso fondo de paisaje en el que destaca una alegoría que remite a la fuente de la Gracia y al Monte Carmelo.

Ejecutada para la casa de los carmelitas en el centro de la Ciudad de México, o para la de San Ángel, en el siglo XIX se localizaba en la biblioteca de la Facultad de Leyes, y en ella permaneció cuando se inauguró la Ciudad Universitaria. Más tarde estuvo embodegada en la Escuela de Arquitectura. Gracias a la decidida participación del Instituto de Investigaciones Estéticas fue convenientemente restaurada. En la actualidad es joya apreciada de nuestro patrimonio universitario.

PATRIMONIO UNIVERSITARIO

Rogelio Ruiz Gomar



Universidad de México

Director: Alberto Dallal *Editor en Humanidades:* León Olivé *Editor en Ciencias:* Miguel José Yacamán

Consejo Editorial: José Luis Ceceña, Alberto Dallal, Beatriz de la Fuente, Margo Glantz, Mario Melgar Adalid, Ruy Pérez Tamayo, Sergio Pitol, Arcadio Poveda, Vicente Quirarte, Luis Villoro.

Coordinación editorial: Octavio Ortiz Gómez *Corrección:* Amira Candelaria Webster

Publicidad y Relaciones Públicas: Ana María Molina *Administración:* Javier Martínez

Diseño: Bernardo Recamier *Asistente:* José Luis Herrera

Coordinación de Humanidades

Oficinas: Insurgentes Sur Núm. 3744, Tlalpan, D. F., C.P. 14000. Apartado Postal 70288, C.P. 04510 México, D. F.

Tel. 606 1391. Correspondencia de Segunda Clase. Registro DGC. Núm. 061 1286. Características 22 866 11212

Fotocomposición, formación e impresión: Imprenta Madero, S. A. de C. V. Avena 102, Col. Granjas Esmeralda, C.P. 09810

Precio del ejemplar N\$ 10.00. Suscripción anual: N\$ 100.00 (US \$ 90.00 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.

Certificado de Licitud de Título número 2801. Certificado de Licitud de Contenido número 1797. Reserva de uso exclusivo número 112-86.

Índice

	2	<i>Presentación</i>
David Huerta	3	<i>Leyenda</i>
Mario Humberto Ruz	4	<i>La cultura maya: vigencia de la pluralidad</i>
Mercedes de la Garza	10	<i>Sacbeoob: caminos sagrados de los mayas</i>
Ignacio Solares	15	<i>Muérete y verás</i>
Ana Luisa Izquierdo	18	<i>El poder y su ejercicio entre los mayas</i>
Alejandro Ortiz González	23	<i>Río de piedra</i>
Martha Iliá Nájera	24	<i>El sacrificio humano: alimento de los dioses</i>
Teresa del Conde	29	<i>Reynaldo Velázquez. Del cuerpo</i>
Jorge Alberto Manrique	33	<i>Reynaldo Velázquez: más allá de la escultura</i>
Diana Magaloni	36	<i>Con el color del cielo: pintando Bonampak</i>
Carlos Chimal	39	<i>El joven Newton</i>
Ana Aridjis	47	<i>Tres poemas</i>
Jorge Ruedas de la Serna	48	<i>El estudioso de América Latina y su literatura</i>

Miscelánea

Ety Kupferman	54	<i>El juego de amor en la adolescencia: Marguerite Duras y su amante</i>
Marcela Palma	57	<i>El cantar del pecador de Beatriz Espejo</i>
Alberto Dallal	59	<i>Ejercicio y enseñanza de los medios</i>
	62	<i>Colaboradores</i>

Presentación

A la legitimidad histórica a veces se le denomina actualidad. Y no sólo hay personajes del pasado o acontecimientosidos que cobran en nuestros días mexicanos interés y relevancia. También hay imágenes y mitos que se hacen presentes, que se legitiman gracias a un texto, un cuadro, un descubrimiento. Tal el caso de nuestras culturas prehispánicas. A veces sugerentes, a veces amenazantes, las civilizaciones que cubrieron el ahora territorio nacional se hallan más cerca de nosotros de lo que comúnmente pensamos al respecto. Un rostro, un gesto, un alimento, las formas en el vestir, hacer, amar, pensar... De pronto nos descubrimos *creyendo* en esas culturas, invocándolas, imitándolas, sí, precisamente, actualizándolas. Naturalmente, al creer en ellas las asumimos como parte integral de nuestra conciencia histórica, social, artística. Descubrimos que todo lo que les ocurrió, todo lo que fueron y son, sus lenguas, sus vestigios constituyen elementos activos y vigorosos. ¿No escudriñamos en aquello que se nos narra y revela acerca de los mayas los núcleos de inflexión, algunas secretas voces que entendemos, formas, quejas metafísicas? Ciertos historiadores, antropólogos y arqueólogos mexicanos no hacen trabajos de exhumación; ni siquiera de reconstrucción: más bien presionan espacios muy vastos —incluido el tiempo— y nos relatan sucesos fantásticos como si fueran reales para instantáneamente —malabarismo involuntario— explicar hechos reales como inventados o mágicos. Y mientras más relatos concretos, detallados, documentados nos llegan a la conciencia, a la sensibilidad o al sueño, más actualidad se nos viene encima, no obstante que nuestras sensaciones se tornen ambiguas, excitantes o racionalmente claras. Los textos y las imágenes que ofrecemos en seguida nos indican que nuestra cultura mexicana, hoy, es un todo especialmente abigarrado: elegancia étnica, intensidad histórica, poesía de alto nivel —David Huerta, por ejemplo—, reflexiones y trazos que harían expresar a Alain de nueva cuenta: “La línea del dibujo no es la imitación de las líneas del objeto sino más bien la huella de un gesto que capta y expresa la forma.” También miradas e inferencias penetrantes que compartimos en las elucubraciones de Teresa del Conde y Jorge Alberto Manrique sobre la obra y el talento de Reynaldo Velázquez. Actualidad, sí. Y misa de muchos misteriosos sacerdotes.◊

Leyenda

Usted está aquí: en las alas albas y púrpuras de la tarde, tocadas por un hálito
azul

de menta y bocanada; en la escalera del sueño donde una letra estalla
y fractura una deleitada duración, disemina
divisiones y sumas, resta en el fundamento del cielo un rostro,
una cuchara, una figura angelical de arcilla.

Usted está hecho de arcilla y fuego.

El miércoles atardece: púrpura, azul y verde.

Usted ha perdido el rostro y la boca del cielo besa las aritméticas del vuelo.

Usted ha perdido los labios y la sangre

que han venido mezclándose con las alas del fuego.

Usted está aquí, fluyendo, con unas manos que agarran la barandilla de acero
y semejan centilitros, tarántulas, gotas de lluvia.

Usted está en los lindes

de esta astilla de lluvia, equilibrado con pena,

agobiado por el impresionismo de unas gafas hechas de cristal y locura.

Usted está en el callejón de esta Nínive,

en la Babilonia de este cerrojo,

en el París o en el Kiev o en la Samarcanda

de estos pañuelos, de estas atravesadas negruras,

de estos acuchillamientos de la dulzura, de estas cavidades palaciegas.

Usted está aquí, atravesando una ráfaga.

Los soles del miércoles se apagan en una gota de lluvia.

La leyenda consiste en que usted está aquí,

en un vértice de acero, fuego y agua.

La leyenda se levanta en una levadura del arcoiris

cruzado de punta a punta por insaciables ráfagas de negrura.

Usted está aquí y se cubre el rostro bajo el cielo para protegerse de las ráfagas
negras.

La leyenda se cierra con la noche.

Usted siente lo que sentimos esta noche: un chispazo de menta,

una forma nueva del dolor, un abismo de luces púrpuras

que se desdobra, con un ardor de sangre,

sobre los lomos de una bestia que llamamos El Sueño. ♦

La cultura maya: vigencia de la pluralidad

*A nadie has de entregarte tú,
huérfano de madre,
tú, huérfano de padre,
en el doblez del término del katun.*

Chilam Balam.
Rueda profética de los años tunes

Señora del tiempo, joven de tres milenios, la civilización maya se pasea rozagante. Con la avidez propia de los jóvenes aprende y recrea, remodula en nuevos tonos las voces de siempre, sin desechar las palabras de otros, hechas suyas al verirlas en la cadencia de la treintena de idiomas con que aún se expresa.

Indiferente ante quienes se apresuraron a publicar su esquila —fechándola unos al concluir el periodo Clásico y otros, más generosos, al momento de la invasión europea— o a los que hablan de su *resurrección* (¿cómo resucita quien nunca estuvo muerto?), la cultura maya sigue dando cobijo a más de cuatro millones de individuos¹ que se definen a través de ella al mismo tiempo que la redefinen en su cotidianidad.

Extendidos sobre el corazón de esa que Neruda llamó “la dulce cintura de América”, desde el oriente de Tabasco y Chiapas hasta las fronteras de Guatemala con Honduras y El Salvador, y con otro núcleo en La Huasteca, la treintena de pueblos mayas ha logrado arribar a la contemporaneidad gracias a su singular capacidad de adaptación. En su tenaz resistencia, recuerdan e inventan, rememoran e imaginan

¹ Una publicación reciente, tras alertar sobre una muy probable subestimación estadística (las cifras están basadas en datos de 1986), proporciona los siguientes guarismos para los hablantes de lenguas mayas mayores de 5 años en 1990: 100 000 huastecos, 500 lacandones, 100 000 ch’oles, 30 000 chontales, 150 000 tzotziles, 220 000 tzeltales, 22 000 tojolabales, 400 mochós, 665 000 yucatecos, 8 000 mopanes, entre 100 y 600 (sic) itzaes, 280 000 kekchís, 30 000 chortís, 25 000 chujes, 20 000 jalcatecos, 300 000 mames, 60 000 kanjobales, 55 000 ixiles, 20 000 aguacatecos, 760 000 quichés, 12 000 uspantecos, 40 000 achís, 450 000 cakchiqueles, 60 000 tzutuhiles, 50 000 pokomames y 100 000 pokomchís (*Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*, Ed. de A. Breton y J. Arnaud, Autrement, París, 1991). Cabe destacar que incluso en 1986 las cifras del gobierno mexicano sobre los mayas de Chiapas, por ejemplo, son más altas, y que varias de las otras son menores a las que registra la fuente en que los autores dicen basarse.

en distintas maneras ritmos e intensidades, porque —a pesar de compartir múltiples características por proceder de un *corpus* cultural común— no conforman un bloque homogéneo ni se encuentran asépticamente aislados; comparten tiempo y espacios con millones de personas no mayas: indígenas, mestizos, negros y mulatos.

Agricultores en su gran mayoría, no son sin embargo sólo eso. Díganlo si no el universitario cakchiquel y el mopán que abate los árboles de madera preciosa; la mujer tzotzil ante su telar de cintura y la uspanteca que maquila ropa encerrada en la casa de un empleador coreano en Guatemala; el trabajador asalariado yucateco en el emporio turístico de Cancún y el fabricante de flechas en la selva Lacandona; el quiché dueño de una cadena de zapaterías en Xelajú y el mam cortador de café en una finca chiapaneca; el tojolabal que debate en la Cámara de Diputados de México o el curandero ixil silenciado en un “polo de desarrollo”...

La desigualdad económica, la inserción en ámbitos rurales o urbanos, la “pertenencia” a países con diversos grados de avance material y político —lo cual se traduce en diferentes formas de explotación de hombres y recursos—, el enfrentamiento con políticas integracionistas y asimilacionistas de variado cuño, el mayor o menor grado de bilingüismo y alfabetización y otros múltiples factores han condicionado, y en ocasiones alentado, las diferencias entre los pueblos mayas contemporáneos, a la vez que marcado las formas y niveles de vinculación con los mestizos y otros grupos no mayenses con los que comparten territorio y, en la mayor parte de los casos, subdesarrollo económico.

No obstante, pese a sus diferencias tangibles, los mayas comparten una serie de características a veces intangibles que bien se explican al aproximarse a su devenir histórico. El territorio donde florecieron en la época prehispánica supo de diversas experiencias de conquista y colonización, que se extendieron a lo largo de casi doscientos años, pues si los chontales de la costa de Tabasco perdieron su libertad en 1519 (al sucumbir ante Cortés en la batalla de Centla), los itzaes de Tayasal no fueron sojuzgados sino hasta 1697, y a los ch’oles del Manché no se les consideró definitivamente sometidos sino hasta 1703, cuando la Audiencia de Guatemala —en conjunción con los dominicos—, ante su resisten-

cia a la colonización, optó por cazarlos en las montañas y llevarlos encadenados a un nuevo poblado, Santa Cruz del Chol, donde quienes no se suicidaron o murieron víctimas de epidemias acabaron sus días mendigando.

Pero si bien algunos optaron por el suicidio (el cacique de Xicalango, ante las exigencias hispanas de tributo; algunos yucatecos, atemorizados por la persecución religiosa que desató fray Diego de Landa), y otros por una forma de suicidio generacional (como aquellos guatemaltecos que, de acuerdo al cronista Antonio de Herrera, “no dormían con sus mujeres, porque no pariesen esclavos para los castellanos”),² buena parte de las comunidades mayas enfrentaron al nuevo régimen, resistiendo por la fuerza de las armas o amoldándose a las exigencias del invasor mientras creaban frentes de lucha cotidiana.

Algunos de los movimientos de resistencia armada son bien conocidos: la rebelión yucateca de 1546, que tuvo como centro Valladolid (cuando además de ultimar a los españoles y a los mismos indios que les servían voluntariamente, se dio fin a los animales y se arrancaron de cuajo los árboles sembrados por los europeos); la gran revuelta tzeltal de 1712, que logró conjuntar a pueblos tzeltales, tzotziles, ch'oles y zoques; la conjura encabezada por Jacinto Canek en Cisteil, Yucatán, 1761; el levantamiento quiché de 1820 (Totonicapán) o, ya bajo los gobiernos republicanos, la sangrienta Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901) o la tzotzil de 1869. Pero éstos fueron apenas los enfrentamientos más espectaculares: una revisión cuidadosa de materiales de archivo nos ha permitido registrar, entre revueltas, rebeliones, asonadas y motines, la participación de más de ciento veinte pueblos en movimientos de protesta a lo largo de la época colonial. Esto pone en tela de juicio, una vez más la tan manoseada imagen de “indios pasivos” con que se pretendió etiquetar, como a tantos otros, a los pueblos mayas, negándoles implícitamente la capacidad de ser actores de los procesos en que se conformó su ser histórico.

Si apenas son conocidos algunos enfrentamientos violentos, mucho menor atención se ha dedicado a la resistencia cotidiana,³ la que se organizó no en torno a caudillos, armas y barricadas, sino alrededor de los fogones, las milpas, las cuevas, los altares y la memoria histórica; incluso la del conquistador.

Proceso serpentina, cambiante de rumbo y de epidermis, la resistencia maya adoptó ropajes diversos de acuerdo con el momento y las circunstancias. Hubo que enfrentar las reducciones forzosas a poblados (para facilitar evangelización y tributación), el afán por desaparecer los patronímicos antiguos (con el pretexto de que eran refugios de lo idolátri-

co, pero en el fondo porque dificultaban la recaudación del tributo), los intentos por cambiar los patrones matrimoniales y de residencia (los jóvenes aducían seguir siendo solteros para evadir los pagos y el trabajo comunitario), las presiones para sembrar alimentos para los españoles o, en su caso, hacerlos entrar a la esfera de la circulación mercantil, pues como percibió el cronista criollo Antonio de Fuentes y Guzmán,

... viéndose dominados de nuestros españoles, y sin poderlos expeler ni rechazar, acostumbrados estos indios a sustentarse muchas veces de yemas y raíces, probaron al principio... a echar de los países a los castellanos, dejando de sembrar sus sementeras de maíz para que así, con el hambre y las desdichas, se fuesen para otras partes, dejando sus territorios libres como antes.⁴

Como si se buscara avalar aquella profecía-advertencia del *Chilam Balam*: “vino el pleitear ocultamente, el pleitear con furia, el pleitear con violencia, el pleitear sin misericordia”,⁵ no se desdenó ningún frente; si los frailes insistían en modificar los trajes, las mujeres seguían bordando sobre los nuevos cortes los antiguos símbolos de linaje o alusiones a los mitos; si se ordenaba desterrar los nombres prehispánicos —comprendiendo que su vínculo con los calendarios los asociaba a la religión antigua— los indígenas “mayanizaban” los nombres hispanos: Xepel por Isabel, Petul por Pedro, Xun por Juan, Mala por María...

¿Que se proscribieron las ceremonias públicas y se destronó a las deidades de la élite, demasiado visibles en sus adoratorios? Podía aún mantenerse a los dioses de forestas, animales y agricultura, refugiándolos en las cuevas. ¿Que Jesucristo, María y el Padre Eterno tomaban por asalto el cielo? Allí estaban todavía, para dar cobijo a sus fieles, los señores del Inframundo, indiferentes ante el cambio de nombres y la imposición de nuevos atributos. Poco importaba que Kisin fuese rebautizado como Demonio o Pukuj como Diablo apestoso a azufre; continuaron señoreando aquella porción del universo que desde siempre les había pertenecido.

¿Que eran perseguidos quienes siguieran tributando culto a los antepasados? Bien podía hacerse al cobijo de los “guachivales”, esas peculiares formas de cofradías dedicadas a orar por los difuntos. Había que unir la tradición con la modernidad. Por eso cuando el franciscano Margil de Jesús reprendió a los quichés de Sacatepequez en 1704 por atar a la cruz de la parroquia los cañutos que representaban a los antepasados, le respondieron en su mal castellano: “quizá bueno aquel cruz que dicen los padres, pero este antiguo también bueno. Si soltamos, quizá se muere y acaba los pueblos; pues contentemos a los padres y [a] aquellos de anti-

² Apud Francisco Solano, *Los mayas del siglo XVIII*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1974, p. 75.

³ Véase al respecto Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas* (ed. M.C. León, M.H. Ruz y J. Alejos, pp. 85-162, México, CNCA, 1992), donde se documentan muchos de los ejemplos que a continuación se esbozan.

⁴ *Recordación florida. Discurso historial y demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala*, Guatemala, SGHC, 1932.

⁵ *El libro de los libros de Chilam Balam*, trad. de A. Barrera V. y S. Rendón, México, FCE, 1974, p. 147.

guo amarrando juntos".⁶ Como en tantas otras ocasiones, la cruz no sirvió para exorcisar a los dioses rivales sino para cobijarlos.

Ya no podía invocarse en voz alta al Dueño del Rayo, pero ahí estaban las jaculatorias a santa Bárbara, patrona de los artilleros, para sustituirlo sin destronarlo. No era posible volver a pasear por las calles a Tabay pero, igual que ella, santa Marta se balancearía sobre las andas envuelta en petates y sahutada con copal. Estaba proscrito pedir el auxilio de Ixchel en caso de un parto difícil poniendo su estatuilla junto a la parturienta, mas una estampita de santa Ana desempeñaba el mismo papel.

Pariente del Dueño de los animales había de ser ese san Antonio del Monte, pues se mostraba frente a una cueva rodeado de mamíferos y aves; representante de los antepasados era acaso el tal san Pascual Bailón que los cristianos veneraban en forma de esqueleto, y sin duda todo el animalerío que acompañaba a santo Domingo, san Bruno, Santiago, san Juan Evangelista, san Lucas, santa Inés, san Marcos y tantos otros no era sino representación de sus tonas, esos *alter ego* animales de que hablaban los sabios y a los que invocaban los curanderos y los zahorines. Por eso todos ellos fueron entusiastamente aceptados por la religiosidad popular.

Cierto, se había perdido para siempre buena parte del conocimiento especializado que atesoraban celosamente los altos sacerdotes para validar su poder, pero porciones de él se mantuvieron en la clandestinidad, como ocurrió con la sabiduría calendárica vinculada con la agricultura. Había que hacer concesiones a la intransigencia de los recién llegados, pero al fin y al cabo para la sobrevivencia diaria era más importante seguir reconociendo las fases de la Luna propicias para talar, sembrar o cosechar, que recordar que un *baktun* daba cuenta de 144 000 días.

Pero no debe creerse que los pueblos mayas sucumbieran a la tentación del inmediatismo ni ante los supuestos beneficios de la individualidad; no lo hicieron ni siquiera en el plano ideológico. ¿Cómo entender aquello de la salvación personal por las obras cuando la existencia toda gira en torno a la vida comunal? El hombre maya es responsable de la vida colectiva, que incluye también a los difuntos, pero no es responsable de su propia muerte. Si se derrumbase el mundo cotidiano, muertos y vivos perderían su razón de ser. Los vivos pueden seguir alimentando a los muertos, pero no hacer provisiones para su propia partida; de eso se encargarían los que vinieran detrás. Mantener el cosmos, como la comunidad, es una empresa colectiva; los cauces de expresión de la existencia maya se declinaban y declinan en plural.

Plural como las voces de la memoria oral, que no se congela en una página a través de la individualidad de una

mano que escribe para un único lector, sino que se modula —cada vez distinta, siempre la misma— en la garganta de un narrador comunal para entregarla a los oídos de un auditorio que digiere hoy el pasado con sus propios jugos, a través del filtro del tímpano, para luego destilarlo, fermentarlo, adobarlo y entregarlo a su vez mañana a nuevos *re-creadores* de la palabra. Memorial de voces, siempre incólume, todos los días renovado. Tiempo presente-palabra antigua: memoria sin ataduras, capaz de transformar en momento y espacio lo intemporal del tiempo.

Señora del tiempo, la cultura maya hizo y continúa haciendo suyos los momentos de los otros. Allí están, para probarlo, los testimonios escritos en la época colonial, que muestran a las claras cómo los mayas supieron manipular cronologías e historias ajenas a fin de hallar en ellas cobijo para su propia intemporalidad. Cuando se trató de evocar el pasado se adujeron épocas de oro, tiempos sin tributo, enfermedad ni violencias; cuando se trató del mañana, se habló del Anticristo ataviado de español...

Una vez que la pretendida universalidad del cristianismo les abrió la puerta, los mayas franquearon con paso firme el umbral, sin conformarse con que otros se apropiasen de la primogenitura; se declararon hijos de Noé, Abraham y Jacob, no de Caín, Cham y Ninus como pretendían aquéllos que los asimilaron al linaje maldito. En el *Título de Totonicapán* el árbol del bien y del mal se transforma en un zapote, y el evangelista-profeta Balam Quitzé abre con su bastón las aguas para que transiten los pueblos mayas; en la *Historia de don Juan de Torres* se narra la salida de los quichés de Babilonia; la *Historia de los Xpantzay* recuerda a los abuelos y padres que "quedaron en Canán" y cómo surgieron las lenguas mayenses tras el estrepitoso derrumbe de la torre de Babel...

Para construir un futuro distinto hubo que recurrir a toda la memoria del pasado, el propio y el impuesto, que al fin y al cabo habían hecho suyo a fuerza de soportarlo, de re-funcionalizarlo. Una imagen reconstruida bien puede soportar amalgamas, siempre y cuando se fundan en el molde de la propia etnicidad.

Más agresivos incluso que la corona española o los frailes mendicantes se mostraron los gobiernos liberales: invocando la igualdad jurídica despojaron a los indios de las leyes coloniales que los protegían, e hicieron así que sus tierras entraran al libre juego del mercado; so pretexto de laicidad buscaron minar la fortaleza de cofradías y mayordomías donde sus ritos se habían refugiado; denostaron sus lenguas esgrimiendo los supuestos beneficios de una alfabetización en castellano que nunca terminó de llegarles y, escudándose en los intereses de la patria, les ofrecieron las ventajas de una nacionalidad chata, amorfa y homogénea a cambio de cancelar especificidades.

En el mismo altar patriótico se sacrificó lo propio por el bien de todos: se intentó expropiar la memoria étnica; se ensalzó al indio muerto y se denigró al vivo, y para fundamentar mejor la supuesta "decadencia" del segundo, se buscó romper la continuidad histórica entre ambos: los

⁶ En Daniele Dupiech y Mario H. Ruz, "La deidad fingida. Antonio Margil y la religiosidad quiché en 1704", *Estudios de cultura maya*, XVII, México, CEM, UNAM, 1988, p. 261.

grandes logros de los mayas prehispánicos, como los de tantos otros pueblos americanos, pasaron a ser herencia de los bloques nacionales; a los mayas vivos no les autorizaron más legado que la miseria de un pasado de explotación y atraso.

Señora del tiempo, la cultura maya sobrevivió a sus adversarios temporales: hoy como ayer florecen su gestualidad y sus palabras. Terca, se niega a asistir a paraliturgias donde se entonan *requiems* en su honor, ignora a quienes la tildan de cultura subversiva o guerrillera, y desdeña reconocer como suyas las vendas que amortajaron a Lázaro.

Permanecer, sin embargo, no es empresa sencilla. Los pueblos mayenses asentados en Guatemala⁷ (mames, aguatecos, ixiles, kanjobales, jalcatecos y chujes en las denominadas tierras altas noroccidentales; quichés, tzutuhiles, pokomames centrales, uspantecos, cakchiqueles y achís en el centro; chortís y otra porción de pokomanes en las zonas bajas orientales y kekchís y pokomchís en áreas de tierras altas y de la franja en que las alturas descienden hasta casi desaparecer en tierras bajas colindantes al Petén) han visto modificados incluso sus territorios tradicionales en los últimos años por los desplazamientos internos y el exilio obligado de miles de indígenas que huyen de la represión militar o emigran en busca de mejores condiciones de vida.

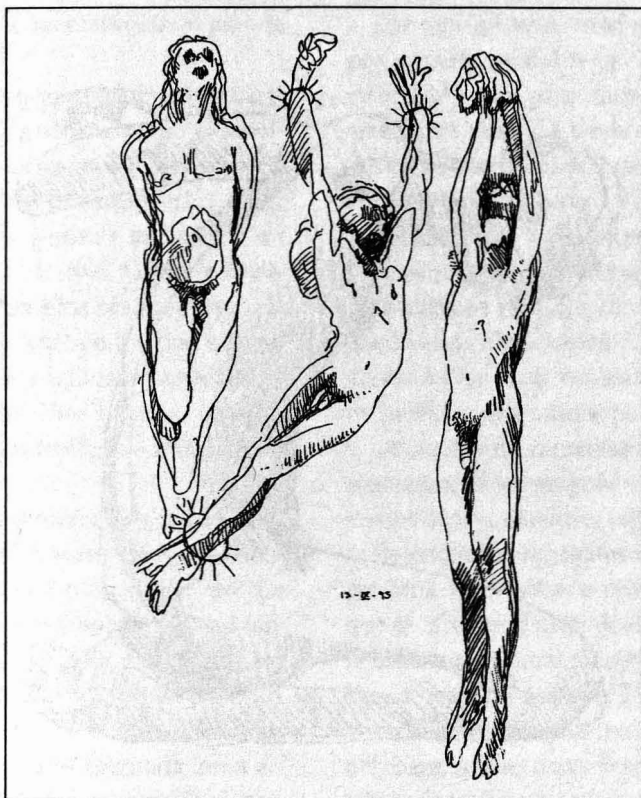
A lo anterior habría que agregar las reubicaciones forzosas de poblados enteros efectuadas por los últimos gobiernos guatemaltecos, buscando desarraigar a los indígenas y socavar las bases de apoyo popular del movimiento revolucionario. Frutos de tal política son la estrategia de guerra conocida como "tierra arrasada" y las llamadas "aldeas modelo", donde se somete al indio a programas intensivos de alienación ideológica, y se controlan todos y cada uno de sus movimientos. En tales aldeas se reúne a menudo a hablantes de cuatro o más lenguas distintas y se les obliga a comunicarse en español; se les alfabetiza sólo en el idioma oficial; se les hace variar las tradiciones comunitarias de distribución y uso de la tierra, se les constriñe a cultivos de exportación (haciéndolos así de-

pendar del suministro militar de alimentos y olvidar las tradiciones relativas al ciclo agrícola), se les cambia la vestimenta indígena por los "uniformes" que generosamente dona el gobierno de Formosa y se les obliga a realizar danzas y ceremonias rituales fuera del calendario festivo para distraer a los militares o los visitantes. Lejos quedaron la vida comunitaria y los huesos de los antepasados.

El objetivo es claro, ni siquiera se mantiene oculto. La *Revista del Ejército* declaraba sin tapujos en julio de 1982, refiriéndose a la creación de aldeas modelo en el combativo triángulo Ixil (Chajul, Cotzal y Nebaj), que su objetivo era "la ladinización del pueblo indígena ixil, para que dejara de existir como un grupo cultural".⁸

Si tomamos en cuenta que tradicionalmente la población indígena guatemalteca ha estado, como ahora, vinculada al agro en un país donde para 1964 (y la situación no ha mejorado) el 62.2% de la superficie cultivable estaba en manos del 2.1% de las fincas pertenecientes a la burguesía, mientras que el 37.4% restante se distribuía entre el 98% de las propiedades (87.4% de las cuales son minifundios), podremos vislumbrar la magnitud del problema, sobre todo si se recuerda que según se constató en 1980 sólo el 18.7% de la superficie cultivable del país estaba en manos de los campesinos, quienes representan el 70% de la población guatemalteca.⁹

Anemia, avitaminosis, malaria, poliparasitosis, bronquitis, diarreas infecciosas, influenza, neumonía, tuberculosis y otras enfermedades se suman a la desnutrición incrementada por la miseria,¹⁰ a la carencia de condiciones sanitarias y facilidades médicas en un país asolado por la violencia,



⁷ Si bien las cifras exactas sobre los integrantes de cada etnia varían dependiendo de los marcadores de "etnicidad" empleados (casi siempre lingüísticos), hay dos hechos en los que todas las publicaciones están de acuerdo: Guatemala es el país "más indio" de América, y el único en donde la población indígena es mayoritaria: cuatro millones de personas sobre un total de siete y medio

⁸ Citado en *El niño guatemalteco en la coyuntura actual*, México, Comisión de Derechos Humanos en Guatemala, 1985, pp. 18-20.

⁹ Cifras tomadas de Carlos Figueroa, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1980, pp. 11ss.

¹⁰ La declinación del sector económico, para 1982, se situaba en -18% en la construcción, -6% en el comercio, -4% en el transporte y -5% en la industria en relación con 1981. Por primera vez en siete años el producto interno bruto del país tuvo un promedio negativo (-3%) y en cuatro años la deuda pública se había duplicado. Sin lugar a dudas la gran mayoría de la población indígena se encuentra comprendida entre los tres millones de personas que ganaban al año menos de 200 quetzales (moneda nacional, equivalente aproximadamente a 32 centavos de dólar USA), según declaró el autoelecto presidente Ríos Montt el 31 de enero de 1983 (Jacobo Vargas, *Guatemala: cifras y datos básicos*, México, CONACYT-UNAM-PEMEX, 1983).

donde en los últimos treinta años y en particular en los últimos diez se contabilizan más de 102 000 muertos, 38 000 desaparecidos, más de 180 000 en el exilio, más de 160 000 huérfanos y cerca de 750 000 desplazados internos. Y en todos esos rubros el primer lugar lo ocupan los indígenas.

Los kekchís, mopanes y yucatecos de Belice, como los mayas asentados en México (tojolabales, tzotziles, mochós, tuzantecos, tzeltales, lacandones, ch'oles y mames en Chiapas; chontales y ch'oles en Tabasco, yucatecos en Campeche, Quintana Roo y Yucatán; huastecos entre la Sierra de Tamaulipas y el Río Cazonas), por su parte, enfrentan una situación menos dramática pero igualmente precaria, similar a la de tantos otros pueblos indios: minifundismo, explotación laboral, analfabetismo, precarias condiciones de alimentación, deficientes servicios médicos y una política racista que coloca a los individuos en una situación marginal con respecto a los mestizos.

Un fenómeno que no debe soslayarse, ya que afecta a uno de sus pilares culturales —la religión re-creada durante los últimos cinco siglos— es la creciente “conversión” de muchos mayas, en Guatemala, México y Belice, a formas más ortodoxas de catolicismo tales como grupos de catequesis, Movimiento Familiar Cristiano, Acción Católica, movimientos carismáticos, etc., que han dado por resultado en ocasiones enfrentamientos violentos entre católicos “de misa” o “de la palabra” y los “tradicionalistas” o “costumbreros”. Este interés de la Iglesia católica por hacer a sus feligreses partícipes de concepciones y actitudes más apegadas a los lineamientos emanados de la estructura eclesiástica no es, por supuesto, un fenómeno aislado; tal afán de renovación misionera representa en buena medida una respuesta de la jerarquía católica ante la actividad cada vez más acusada de diversas denominaciones protestantes y sectas de todo tipo, que literalmente invaden el área maya.

Si bien la presencia reconocida de confesiones protestantes en México data del siglo pasado, y está íntimamente ligada en sus orígenes con la expansión del modo de producción capitalista a escala continental y el interés de los liberales por minar el dominio de la Iglesia católica, por entonces monopolizadora oficial de los bienes simbólicos religiosos, a partir de los últimos veinte años, junto con un aumento sustancial de los adeptos al protestantismo, asistimos a lo que Giménez ha calificado como “un verdadero aluvión de grupos religio-

sos de tipo secta, conflictivos y anti-ecuménicos por definición, que en México invaden principalmente las áreas indígenas y rurales”; en particular el sur fronterizo (que para 1980 contenía el 22.5% de toda la población protestante del país) y sobre todo Tabasco y Chiapas.¹¹

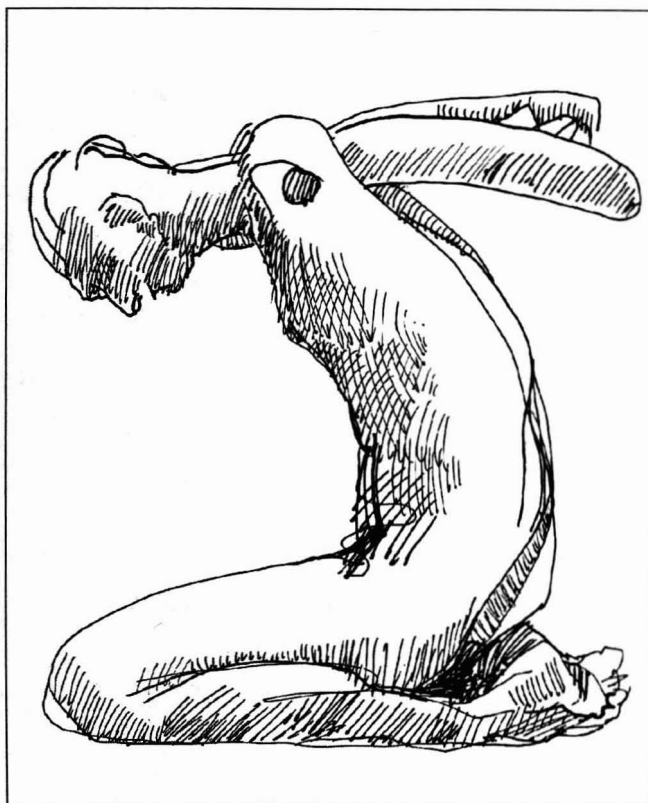
Los factores que explican el éxito alcanzado por estos movimientos religiosos son múltiples y a menudo varían en forma importante de una a otra comunidad, dependiendo no sólo de sus condiciones actuales sino también de su experiencia histórica (por ejemplo los procesos previos de secularización), pero los pocos autores que han estudiado sistemáticamente este fenómeno parecen coincidir en que dichos movimientos se han revelado bastante más capaces

que la Iglesia católica para dar respuestas a las nuevas demandas y necesidades (individuales y sociales) de los sectores más marginados —en coincidencia con un periodo de crisis aguda y dislocación social a todos niveles, incluyendo el religioso—, ya que han permitido romper los antiguos monopolios económicos y religioso-políticos.

Estas doctrinas religiosas, en correspondencia con sus múltiples manifestaciones —entre las que cabría señalar las procedentes de iglesias protestantes “históricas” o denominaciones como la presbiteriana, bautista, luterana o metodista, así como las sectas, entre las cuales destacan por su frecuencia en el área maya las de corte adventista o “revolucionistas” (testigos de Jehová,

mormones y adventistas) y sobre todo las “conversionistas” (movimientos pentecostales)—, han adoptado actitudes y desplegado acciones muy diversas.

Así, mientras que algunas se muestran como instancias revitalizadoras de los afanes democráticos y de las características culturales de oralidad presentes en muchos grupos, y pretenden conservar las diferenciaciones étnicas como la lengua (lo que aumenta su popularidad e influencia en pueblos acostumbrados a sufrir la discriminación idiomática), e incluso integran elementos mágico-religiosos tradicionales, otras se han mostrado poco respetuosas hacia la cultura local, sobre todo en sus formas de organización sociopolítica y unidad intracomunal, lo cual las convierte en una poderosa arma desintegradora, bajo la que subyacen políticas de



¹¹ Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, CIESAS, 1988, pp. 6-12.

franco etnocidio cultural e, incluso, un nada velado interés por desestabilizar aún más a los grupos indígenas locales impidiendo o retrasando la unidad étnica en contra de las políticas de explotación.

No obstante, sería inexacto atribuir lo arriba apuntado exclusivamente a sectas o denominaciones; también han participado en ello diversos sectores de la Iglesia católica, tanto aquéllos tenidos por conservadores como los que enarbolan las banderas de la teología de la liberación.¹²

El resultado ya está a la vista: expulsiones masivas (a menudo ordenadas por los caciques tradicionales que temen la pérdida del poder basado en la manipulación religiosa) y enfrentamientos físicos violentos, así como una notoria desintegración de los mecanismos tendentes a preservar la identidad y solidaridad histórica de las etnias son el pan de cada día en el área.

Pero no debe creerse que los mayas acepten pasivamente todo aquello que iglesias y sectas les ofrecen como pasaportes de salvación; considerar tal cosa sería caer de nuevo en el error —intrínsecamente racista— de visualizarlos como entes desprovistos de capacidad selectiva y analítica y no como actores sociales de su propio destino. Como lo hicieron en la época colonial, muchos de ellos buscan la manera de adecuar los mensajes eclesiales (incluso los más ortodoxos) a su propio sistema de valores y actitudes socioculturales y a las circunstancias históricas. Una vez más, parecen dispuestos a re-crear los contenidos teológicos procedentes del exterior.

Amenaza de reciente cuño es la representada por el feroz turismo de masas, alentado por el famoso proyecto "Ruta Maya". Industria supuestamente "no contaminante" por carecer de chimeneas, vomita por bocas y bolsillos de sus visitantes-obreros desechos en ocasiones más nocivos que los gases volátiles, amenazando pueblos, sitios arqueológicos y paisajes en proporciones alarmantes: el minúsculo Tulum enfrenta una afluencia tal de visitantes (segunda zona arqueológica más visitada en México) que se teme ya por su conservación; el emporio turístico de Cancún, tras prostituir lo que fue un paraíso ecológico, se ha convertido no sólo en la meca de visitantes veraniegos sino en uno de los principales focos de transculturación para jóvenes mayas de la Península, Chiapas y Tabasco; la calidad de vida de los quichés del pequeño Chichicastenango se demerita cada vez más ante un aluvión de turistas que, a bordo de más de ochenta autobuses diarios, invaden sus estrechas callejas de piedra y su

¹² No puede, sin embargo, ignorarse la actitud de varios sacerdotes y pastores que, buscando hacer del mensaje evangélico algo más que una mera promesa de futuros mejores, se han comprometido íntimamente con las luchas reivindicatorias de las etnias locales, en particular en la zona de las Tierras Altas de Guatemala y Chiapas, al mismo tiempo que varias confesiones protestantes, sectas y movimientos católicos (fomentando el individualismo, la acumulación, el abandono de patrones étnicos tradicionales, el conservadurismo y la alienación de individuos y grupos) siguen empleando a los indígenas a ellas convertidos como carne de cañón o como grupos de choque contra los movimientos étnicos que buscan expresar su identidad autónoma. Hay de todo en la viña del Señor.

mercado centenario; los tzutuhiles ribereños al lago de Atitlán enfrentan con escaso éxito la expropiación que se hace de sus casas y tierras para construir hoteles de lujo...¹³

Parecería pues que al mismo tiempo que las oportunidades de supervivencia se estrechan, los caminos de muerte —biológica y cultural— despliegan un enorme abanico de posibilidades para el hombre y el pueblo maya.

El antiguo gozo prehispánico de estar vivo pierde sentido y terreno ante la actividad de movimientos como el Pentecostal y los sectores más reaccionarios de la Iglesia católica que predicán la resignación y esgrimen el apocalíptico como único bien deseable a la larga. El hombre ha de sufrir en esta vida si desea gozar en la futura; se le ofrece morir como individuo en ésta para renacer, mero espíritu, en la otra.

Los movimientos ortodoxos de avanzada revolucionaria, por su parte, postulan con harta frecuencia la renuncia a la etnicidad como paso imprescindible para alcanzar la conciencia de clase y, a través de ella, el igualitario socialismo. Se ha de morir como indio para resucitar como sujeto de clase y, desde allí, como fermento de cambio.

Los llamados "indianistas", a su vez, caen a menudo en la tentación de invocar una estática persistencia de rasgos que ellos mismos califican como los definitorios de lo étnico, aun cuando obstaculicen la participación activa e igualitaria de los indios en la contemporaneidad. Se les condena así, de hecho, a una muerte por anacronía, por anquilosamiento. A cambio de conservar inalterado su "exotismo" por un momento, se les propone morir a la larga como grupo poseedor de una dialéctica espacio-temporal específica.

Ortodoxos o heterodoxos, indigenistas o indianistas, represivos, reformistas o revolucionarios, todos los caminos que se ofrecen al maya desde el exterior parecen conducir a la muerte: temporal o definitiva, individual o colectiva, biológica, cultural o social. Ninguno de ellos parece prestar atención a los propios intereses y la capacidad de elección del maya, quien, como siempre, ha de sacrificarse para posibilitar el nacimiento o la continuidad de otros.

Y pese a todo, los mayas persisten. Desentendiéndose de las opiniones y afanes de políticos, militares, economistas, eclesiásticos y académicos, continúan trazando su propio destino, resueltos a violentar un presente de injusticia para legar a sus hijos un futuro justo; sin arredrarse ante la marginalidad, la tortura, el exilio o la masacre.

Señora del tiempo, la cultura maya enfrenta con optimismo los retos actuales para continuar avanzando con el mismo garbo hacia el mañana; un mañana plural y vigente al que le dan pleno derecho la riqueza de sus creaciones, tangibles e intangibles; su plástica capacidad de adaptación, su tenaz resistencia y la frescura de su edad: juventud de apenas tres mil años. ♦

¹³ Sobre estos y otros múltiples problemas derivados del malhadado proyecto Ruta Maya, véanse las *Memorias del Seminario-Taller "Perspectivas de desarrollo sustentable en la Región del Mundo Maya"*, (Lima, UNESCO, en prensa), que congregó en Chichicastenango, en marzo de 1993, a más de 350 participantes.

Sacbeoob: caminos sagrados de los mayas

Los mayas de la península de Yucatán construyeron en la Época prehispánica decenas de ciudades en distintos estilos artísticos, cada una con su propia individualidad, pero todas ellas vinculadas por una sola concepción religiosa del universo: las mismas ideas cosmogónicas (origen del universo) y cosmológicas (estructura del universo); las mismas deidades y prácticas rituales. También compartieron las costumbres cotidianas y las formas de vida económica, política y social. Estas ciudades eran estados, o sea, unidades políticamente independientes (con varios sitios pequeños sujetos a ellas) pero tenían una viva comunicación unas con otras, además de cultural y comercial, religiosa, y no sólo las de la península de Yucatán, sino todas las ciudades del área maya y todas las grandes ciudades de Mesoamérica, a través de rutas terrestres, fluviales y marítimas.

Como muestra y a la vez símbolo de esta estrecha relación entre las ciudades mayas están los *sacbeoob*, “caminos artificiales hechos a mano” y “caminos blancos”, construidos por los mayas yucatecos de la época Clásica (600 d.C. a 900 d.C.), que constituyen notables obras constructivas, inexplicables desde un punto de vista meramente pragmático, ya que los pueblos mesoamericanos no tuvieron carros ni animales de tiro, por lo que para desplazarse de un sitio a otro no necesitaban caminos pavimentados. Además, como señala Linda Manzanilla, “no se trata de vías de comercio ya que no existen *sacbeoob* que unan la costa con el interior, o sitios de igual jerarquía”.¹

En cuanto a su construcción, los *sacbeoob* (plural de *sacbé* en maya yucateco) están limitados por dos muros laterales de contención; tienen una base de piedras grandes, piedras más pequeñas sobre las primeras, unidas con mezcla de cal, y finalmente una capa de *sahcab* o *sascab* (tierra blanca mezclada con cal). Estos caminos eran apisonados cuando el *sascab* estaba húmedo, con aplanadoras de piedra, como lo muestra el hallazgo de uno de estos objetos: un cilindro de piedra caliza de 4 m de largo, 65 cm de diámetro y cinco toneladas de peso, cuya anchura permitía que lo empujaran 15 hombres a la vez, haciéndolo rodar a lo largo del camino para comprimir el *sascab* y formar una superficie dura y re-

sistente.² Estos caminos de piedra varían en su altura desde 60 cm hasta 5 m sobre el nivel del suelo; tienen entre 3.75 y 4.50 m de ancho y hasta 100 km de largo.

Los *sacbeoob* son de varios tipos; unen edificios dentro de una misma ciudad y unen sitios secundarios o terciarios con una capital. Algunos sirvieron al mismo tiempo como diques para los lagos, y es posible que sigan alineamientos astronómicos, según destaca Folan.³

En relación con su significado, algunos afirman que constituyen las manifestaciones físicas de relaciones sociales, políticas y económicas, que fueron constantes entre diversos sitios, y que se hicieron para facilitar el movimiento de la población con propósitos religiosos, seculares y militares.⁴ Aquí sólo destacaremos los posibles usos y significados religiosos de los *sacbeoob* y su relación con algunos caminos mitológicos mencionados en los textos antiguos y en las tradiciones religiosas actuales.

Entre los múltiples *sacbeoob* de la península de Yucatán destacan los de la región Puuc y los del noreste, cuyo centro es la ciudad de Cobá.

En varias ciudades de la región de Puuc, como Sayil, Labná y Kabah encontramos un sistema interno de caminos que comunican los distintos grupos de edificios, y que siguen un eje norte-sur.⁵ Pero además, en las afueras de algunas ciudades se levantan monumentales arcos que constituyen el inicio o el final de un *sacbé*, como los de Kabah, Uxmal y Xculoc. Sobre ellos, dice Paul Gendrop:

Nunca antes en la arquitectura maya había existido nada similar a un arco de este género: un arco abierto al exterior, o sea, perforando en el sentido transversal la masa de la construcción, cosa que implica aquí otro paso adelante —gigantesco— en la evolución de la bóveda maya.⁶

En el norte de Kabah encontramos la estructura denominada IB1; que es un gran arco aislado construido sobre una

¹ Manzanilla, *Cobá...*, p. 263.

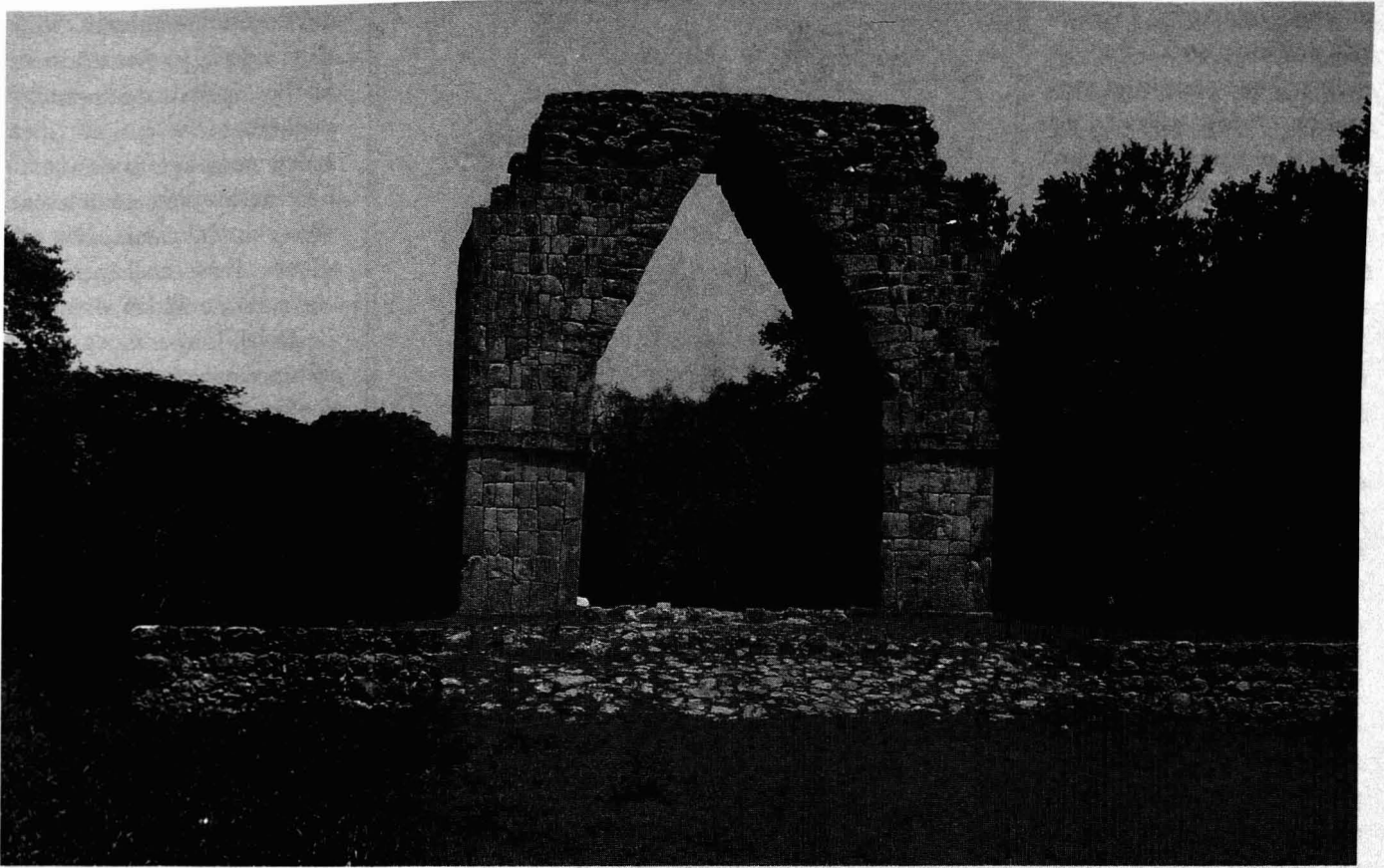
² Morley, *La civilización maya*, p. 325.

³ Folan, *Sacbes...*, pp. 223-224 y 227.

⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁵ Pollock, *The Puuc...*, p. 140.

⁶ Gendrop, *Los estilos...*, p. 162.



Arco ritual de la ciudad de Kabah, Yucatán

plataforma independiente, y a partir del cual se inicia un gran *sacbé* que termina en un arco semejante en la ciudad de Uxmal.

El *sacbé* Kabah-Uxmal pasa por varios sitios, de los cuales los principales son Nohpat y Sacbé. Trece o catorce km al noroeste de Kabah está la ciudad de Nohpat (o Nohput), casi tan grande como Uxmal, pero muy destruida. En ella se halló en el siglo XIX, visible en varias partes, el *sacbé* que venía desde Kabah, de 3.75 m de ancho.⁷ Este camino fue visto también por un explorador anónimo quien lo recorrió hacia Kabah, casi en línea recta, por más de 1 km en 1845;⁸ el visitante dice que en ese tramo medía 3.97 m. En 1936, H. E. D. Pollock exploró el *sacbé* en Nohpat, hallando que corre al pie del Gran Terraplén (especie de "acrópolis" con un patio en lo alto, desde la que se ve Uxmal); al sur de la ciudad se abrió un claro para hacer una milpa y se halló el *sacbé* de alrededor de 3/4 de km, hasta el final de la milpa al sureste. En esa parte, el camino tiene 4 m de ancho y de .30 a .40 m de alto, y en el mismo tramo hay una gran piedra sin labrar, situada en el centro del *sacbé*. Desde el Gran Terraplén, Pollock encontró que el camino se dirige también al norte, hacia Uxmal, ciudad de la cual dista 4.83 km, y logró seguirlo hasta 1 km antes del sitio, donde lo perdió en un *akalché* (pantano). Pero no hay duda de que llegaba a Uxmal, cerca de la pirámide de La Vieja, la Gran Pirámide y El Gobernador.

Diez km al sureste de Uxmal, 6 km al sureste de Nohpat y 8 o 9 km al noroeste de Kabah, se encuentra la ciudad de Sacbé (llamada también Sacbey, Sachey y X-haxché), cuyo nombre deriva precisamente del *sacbé* Kabah-Uxmal que la atraviesa. Hay también otros sitios en la ruta, como Huntu-chac.

Este gran camino, cuyo inicio y término son los monumentales arcos, independientes de cualquier otra construcción, parece haber tenido fundamentalmente un sentido simbólico y ritual, es decir, pudo haber servido para realizar peregrinaciones religiosas, como las que se llevaban a cabo en otros sitios mayas, pues para transitar a pie, incluso cargando mercaderías, no se requería una obra de la magnitud del *sacbé*. Los caminos fueron bien y cuidadosamente construidos porque el viaje sagrado debía realizarse sobre una vía sacra que fuera la reproducción terrestre del gran "camino blanco" del cielo, la Vía Láctea. El piso de estuco, en general, tenía un carácter sagrado, pues se aplicaba sobre otros espacios divinos, como las canchas del juego de pelota, que también fueron símbolos del cielo donde se movían los astros, representados por la pelota, y como algunos patios y plazas en los que se llevaban a cabo diversas ceremonias religiosas. La piedra colocada en el centro del camino cerca de la ciudad de Nohpat refuerza esta interpretación, ya que en todas las ciudades mayas las piedras erigidas en los sitios arqueológicos tenían una función ritual.

El *sacbé* que va de Kabah a Uxmal parece representar además un vínculo sagrado entre un centro ceremonial y otro, cuyos umbrales de acceso eran los arcos. El simbolismo del

⁷ M. F. P. en Pollock, *op. cit.*, p. 276.

⁸ Anónimo, en Pollock, *op. cit.*, p. 276.

arco, como el tránsito de un estado profano a otro sagrado, o el umbral que permite el acceso a un espacio sagrado, así como el puente entre el nivel terrestre y el celeste, nos iluminan para comprender esas peculiares construcciones mayas, que eran principio y fin de las vías sacras. Así, la función de los arcos que iniciaban y culminaban un *sacbé* parece haber sido la de marcar el límite del espacio sagrado que constituía el centro ceremonial, y el paso bajo él debe haber constituido un importante rito de acceso.

El arco ritual se asocia también con el arco iris, que simboliza el gran umbral celeste, las “puertas del cielo”, que conducen hacia el ámbito de lo sagrado. Ese umbral es arco y camino celeste al mismo tiempo, es camino que une a la tierra con el cielo debido a su relación con la lluvia, “que representa el descenso de los influjos celestes al mundo terrestre”.⁹ Es, además, el eje que comunica los distintos estados espirituales. En muy diversas tradiciones,¹⁰ entre las que están las mesoamericanas, el arco iris se asimila a una serpiente, que es la guardiana de los tesoros terrestres, pero que a veces puede traer malas influencias.

Otros grandes *sacbeob* dignos de ser destacados, y que sin duda tuvieron semejantes sentidos simbólicos y usos rituales que el anterior son los que unían a la ciudad de Cobá con Yaxuná (20 km al suroeste de Chichén Itzá), con Ixil y con Kucican. Cobá está situada en la parte norte de Quintana Roo, en medio de cinco pequeños lagos, el mayor de los cuales es llamado Lago Cobá. El sitio es uno de los más antiguos e importantes de la época Clásica en el noreste de Yucatán y fue ocupado de 623 d.C. hasta el siglo xv. Además de los caminos que comunicaban esta ciudad con otras, Cobá tenía una red interna de *sacbeob*, de los que se conocen 16, que unían la sección central de la ciudad con los grupos exteriores. Dos de las calzadas cruzan inmediatamente al sur del estrecho istmo entre los dos lagos más grandes de Cobá.

El largo *sacbé* que liga a Cobá con la ciudad de Yaxuná se construyó de oriente a occidente, es decir, de Cobá a Yaxuná, en la época Clásica, cuando Cobá era la ciudad más grande



del noreste de Yucatán. Mide 99 km de largo por 9.5 m de ancho, aproximadamente, y se desenvuelve casi en línea recta, salvo ligeras desviaciones; de los siete cambios de dirección del camino, los primeros seis se encuentran en un radio de 32 km alrededor de Cobá, lo que muestra que se buscó que el *sacbé* pasara por los sitios dependientes de la ciudad. En algunos tramos, este camino tiene hasta 2.5 m de altura. Un poco antes de Cobá, el camino tiene una plataforma de 12 m de largo por 5 m de alto, y a lo largo del *sacbé* se ven otros montículos y plataformas, con rampas y construcciones, que seguramente se usaban para diversos ritos.¹¹

El camino de Cobá a Kucican, unos 8 km al suroeste, cruza un brazo del lago Macanxoc, en vez de rodearlo; algu-

nos caminos laterales de esta misma ruta llevan a grupos de ruinas, que a veces tienen entradas con pilares, las cuales tienen seguramente un significado equivalente al de los grandes arcos de Kabah, Uxmal y Xculoc.¹² Por otra parte, algunos de los caminos internos de Cobá confluyen en plataformas adicionales a las que se asciende por rampas,¹³ que pudieron haber servido para realizar ritos relacionados con la vía sagrada.

Los “caminos blancos” también aparecen en los mitos y símbolos religiosos de los mayas antiguos y en los mitos mayas actuales, lo que corrobora su carácter simbólico y ritual. Los *sacbeob* mitológicos pueden ser terrestres, pero generalmente son infraterrestres y celestes. Por ejemplo, la tradición local en Cobá señala que un *sacbé* terrestre unía a Cobá con el cenote sagrado de Chichén Itzá, y otro infraterrestre partía de este cenote y llegaba a México. Dicho camino puede estar relacionado con el que, según se dice en la región, une el cenote sagrado y el cenote Xtoloc, pasando debajo de El Castillo.¹⁴ Los mitos actuales sobre caminos subterráneos se relacionan claramente con la idea prehispánica de una red de caminos infraterrestres, uno de los cuales conducía al Xibalbá, “Lugar de los que se desvanecen”, es decir, de los muertos, tal como se relata en el *Popol Vuh*.

⁹ Guéron, *Símbolos fundamentales...*, p. 340. El arco iris se llama así porque entre los griegos estaba asimilado al peplo de Iris, que era la mensajera de los dioses, intermediaria entre el cielo y la tierra (*Ibidem*, p. 341).

¹⁰ En China, en África y entre los incas (Guéron, *ibidem*).

¹¹ Marquina, *Arquitectura prehispánica*, p. 792; Morley, *op. cit.*, p. 325; Thompson, *Grandes y decadencia...*, p. 175-177; Folan, “*Sacbes...*”

¹² Thompson, *op. cit.*, pp. 175-176.

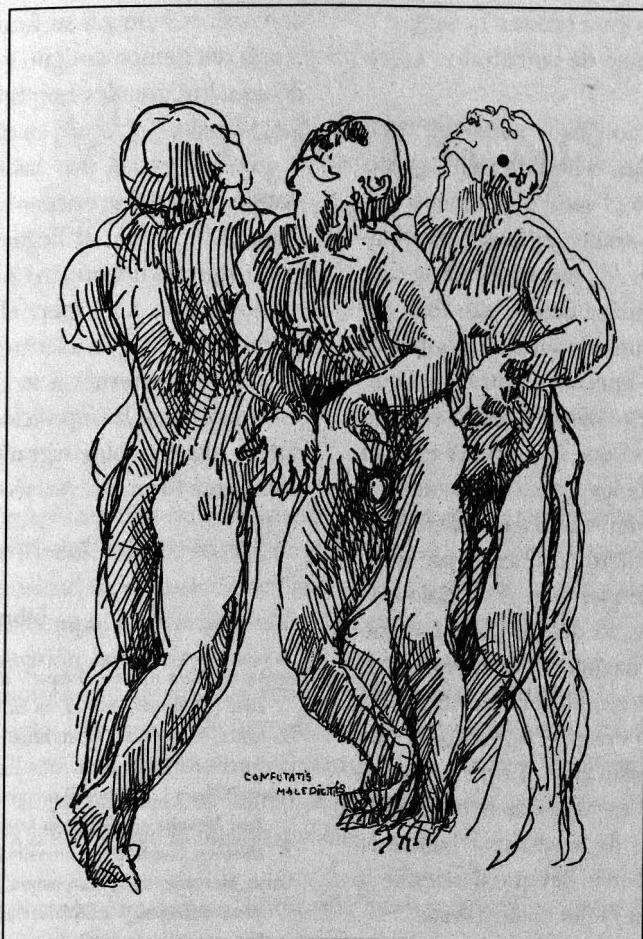
¹³ Folan, *op. cit.*, pp. 223 y 225.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 224-225.

El texto asienta que los semidioses gemelos Hunahpú e Ixbalanqué penetraron en la tierra y bajaron por unas escaleras muy inclinadas, atravesaron varios ríos y llegaron al cruce de cuatro caminos: negro, rojo, blanco y amarillo (los colores de los cuatro rumbos cósmicos que abarcan los tres niveles); el camino negro los condujo a Xibalbá, donde se encontraron con los dioses de la muerte.¹⁵ Los caminos infraterrestres se conciben, así, como conductos entre sitios sagrados, de igual modo que los *sacbeob* reales, y como vía de acceso a la región de la muerte.

Y en el mito cosmogónico de los mayas yucatecos, recogido en varios poblados de la península entre 1934 y 1936, por Tozzer, Villa Rojas y Redfield,¹⁶ se habla de varias edades del universo en las que existieron distintos tipos de hombres (como en muchos otros mitos cosmogónicos mesoamericanos, antiguos y actuales). En la primera edad, dice el mito, vivieron los *saiyam-winkoob*, “mediadores (entre el cielo y la tierra)”, llamados también *puzob*, “jorobados”; eran enanos trabajadores y ágiles que construyeron las grandes ciudades antes de que fuera creado el Sol, tan sólo mediante la fuerza mágica de silbar para que las piedras se colocaran en su sitio. Eran sabios chamanes que conocían múltiples secretos y las maneras de dominar el agua y el viento (como los chamanes mayas y nahuas de hoy). Otra de sus habilidades era llevar pesadas cargas en su espalda. Un día, uno de ellos caminaba a través de los arbustos llevando una gran bolsa de piedras, éstas se cayeron y así apareció el *sacbé*.

En esa época, continúa el mito, había un camino suspendido en el cielo que iba de Tulum y Cobá a Chichén Itzá, pasando sobre Valladolid, Mérida y Uxmal. Se llamaba *cuxan-sum*, “cuerda viviente”, y también *sacbé*. Era una larga cuerda viva de cuyo centro manaba sangre; una especie de cordón umbilical del cielo, a través del cual las deidades enviaban alimento a los gobernantes de las ciudades. Un día el *sacbé* se rompió, derramándose la sangre divina, y los poderosos enanos se olvidaron de los dioses y así dejaron de ser los mediadores entre el cielo y la tierra, por lo que fueron



castigados con un gran diluvio. Al salir el Sol, los enanos se convirtieron en las figuras de piedra que se ven en las ruinas.

Este mito de los mayas yucatecos de hoy, heredado de la época prehispánica, concibe a las ciudades sagradas del pasado como obra de seres superiores y nos presenta una réplica celeste del gran *sacbé* terrestre que unía Cobá y Yaxuná, confirmando el carácter sagrado de éste. La identificación del camino con la cuerda es esencial para entender la función de los *sacbeob*. Obviamente la cuerda simboliza el lazo de unión y el conducto de vida (cordón umbilical) y es también vínculo del cielo con la tierra: símbolo de ascensión del hombre, así como el árbol, la escala y el hilo de la araña son energía divina que desciende a la tierra. Esto se expresa en el mito

referido y en las profecías de los *Libros de Chilam Balam*:

Bajaron cuerdas, bajaron cíngulos venidos del cielo,
Bajó su voz venida del cielo. Y entonces fue
reverenciada su divinidad por los demás pueblos...¹⁷

Además, la cuerda es delimitación de espacios sagrados: los mayas rodeaban los lugares donde se realizaría un rito con una cuerda sostenida por cuatro ancianos asistentes del sacerdote (los chaques).¹⁸ Este simbolismo aparece en otras concepciones religiosas, por ejemplo, la “cadena de unión” de los masones, que representa el lazo con el que se rodea un edificio, y a la vez simboliza el marco del cosmos.¹⁹ También para los mayas la cuerda es marco del cosmos, pues los quichés mencionan en su cosmogonía la “cuerda de medir” que se usó en la creación del universo:

... como fue señalado y el cielo fue medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones.²⁰

Otra imagen de la cuerda como vínculo se encuentra en un rito de autosacrificio que realizaban los mayas yucatecos, que consistía en ensartar una cuerda en el falo de varios pe-

¹⁵ *Popol Vuh*, pp. 32-33.

¹⁶ Tozzer, *Mayas y lacandones...*, Villa Rojas, *Los elegidos de Dios*, Redfield y Villa Rojas, *Chan Kom...*

¹⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, p. 228.

¹⁸ Landa, *Relación...*, p. 45.

¹⁹ Guénon, *op. cit.*, p. 345.

²⁰ *Popol Vuh*, p. 12.

nitentes, que quedaban así unidos para ofrecer su sangre a las deidades y sacralizarse en el acto de vinculación entre ellos y con los dioses.²¹

La cuerda se relaciona asimismo con la serpiente, que simboliza múltiples cosas, entre ellas, el líquido vital sagrado por excelencia: la sangre. Por eso el *sacbé* o *cuxan-sum* del mito maya yucateco, que manaba sangre, es la serpiente sagrada que infunde vida al mundo. Así, ese *sacbé* celeste que es camino, cuerda y serpiente, significa unión, lazo vital, comunidad entre los hombres y comunión entre los hombres y los dioses. Las redes de caminos internos y entre las distintas ciudades tenían seguramente este mismo sentido simbólico, por lo que puede considerarse que los *sacbeob* eran el lazo sacralizado y viviente que unía los espacios sagrados del mismo modo que la cuerda de sacrificio unía a los hombres.

La identificación de camino y cuerda con serpiente tiene además otras significaciones. La serpiente es el símbolo religioso por excelencia de los mayas, ya que su dios supremo en tiempos prehispánicos, encarnación de la energía vital sagrada del cielo, era Itzamná, concebido como una gran serpiente bicéfala, cuyo cuerpo era precisamente la Vía Láctea, el "camino blanco" celeste por el que transitan los astros. En los códices y obras escultóricas el cuerpo de Itzamná se representa con signos de los astros ("banda astral") y es también el gran río del cielo del que desciende la lluvia, como se dibuja en la página 74 del *Códice Dresde*.

En múltiples tradiciones, la Vía Láctea "simboliza la vía de los peregrinos, de los exploradores, de los místicos, de un lugar a otro de la tierra, de un plano a otro del cosmos, o de un nivel a otro de la psique".²² Del mismo modo, el *sacbé* del cielo es cambio, traslado, vínculo con los seres divinos, y sus réplicas terrestres son vías de los peregrinos, tránsitos sacralizados.

Por todo lo que hemos destacado, arco, serpiente, cuerda y camino forman un complejo simbólico esencial en la religión maya, complejo que se expresa en los mitos, en los ritos y en los *sacbeob* terrestres que podemos ver todavía hoy en el área maya.

El mito cosmogónico de los mayas yucatecos de hoy también parece expresar la tragedia que trajo consigo la Conquista española: al romperse el *sacbé* del cielo y derramarse la sangre sagrada no sólo se destruyó el vínculo con los dioses, sino que también se rompieron los *sacbeob* de la tierra, los que unían las distintas ciudades de la península de Yucatán y los que vinculaban a toda la zona maya y a toda Mesoamérica. Al romperse el camino del cielo, a través del cual los dioses alimentaban a los hombres, se destruyeron los caminos sobre la tierra y los caminos sobre el agua, y así las comunidades indígenas perdieron el sentido de su propio ser histórico.

Sin embargo, como lo expresa en otra parte ese mismo mito, los mayas yucatecos han mantenido un *sacbé* que los

une a su pasado y a su futuro: además de conservar la memoria del tiempo antiguo y sus creencias esperan el retorno de aquellos grandes hombres que no han muerto, sino que llevan una vida latente en algún sitio sagrado y desconocido o que se animan por las noches en las ruinas de Cobá, donde en el día se encuentran petrificados. El gran rey Juan Tutul Xiu, dicen, al llegar los españoles se fue al oriente (sitio sagrado del origen) por un *sacbé* submarino que se inicia en Tulum. Ahí espera el milagro de que se vuelva a comprender la antigua escritura, aunque sea por hombres no mayas, para retornar a su tierra y gobernar de nuevo.²³ Así los mayas, ante la imposición del cristianismo, trasladaron al futuro sus símbolos sagrados y el sentido de su existencia, como una forma *sui generis* de mantenerlos vivos.◊

²³ De la Garza, "Los Mayas. Antiguas y nuevas palabras...", pp. 69-73.

Obras Citadas

- Anónimo, "Dos días en Nohpat", *Registro yucateco*, vol. 2, pp. 261-272, Mérida, 1845 (citado por Pollock, *op. cit.*).
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Editorial Herder, Barcelona, 1988.
- Folan, William J., "Sachbes of the northern Maya", Charles D. Trembold, *Ancient road Networks and Settlement hierarchies in the New World, New Directions in Archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Garza, Mercedes de la, "Los mayas. Antiguas y nuevas palabras sobre el origen", *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1987.
- Gendrop, Paul, *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1983.
- Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, compilación póstuma establecida y presentada por Michel Vâlsan, EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, 9a. ed., Editorial Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13).
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*, en Mercedes de la Garza, *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 57, Editorial Galaxis, Barcelona, 1980.
- Manzanilla, Linda (editora), *Cobá, Quintana Roo. Análisis de dos unidades habitacionales mayas del horizonte Clásico*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1987 (Arqueología, Serie antropológica 82).
- Marquina, Ignacio, *Arquitectura prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, México, 1964.
- M.F.P., "Una incursión al interior", *Registro yucateco*, vol. 1, pp. 361-370, Mérida, 1845 (citado por Pollock, *op. cit.*).
- Morley, Sylvanus G., *La civilización maya*, revisada por George Brainerd, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Pollock, H. E. D., *The Puuc, An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatán and Northern Campeche, México*, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1980 (Memoirs of Peabody Museum, vol. 19).
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, en Mercedes de la Garza, *Literatura Maya*, Biblioteca Ayacucho, 57, Editorial Galaxis, Barcelona, 1980.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, *Chan Kom, A Maya Village*, The University of Chicago Press, Chicago, 1964.
- Thompson, J. Eric S., *Grandes y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959 (Sección de Obras de Antropología).
- Tozzer, Alfred M., *Mayas y lacandones, un estudio comparativo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978.

²¹ Landa, *op. cit.*, p. 49.

²² Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario...*, p. 1065.

Muérete y verás

Quién iba a imaginarlo: en mi vida anterior también estuve casado con mi mujer actual. Lo supimos los dos, Lucía y yo, así, de golpe, como se saben las cosas importantes que uno sabe: sin necesidad de demasiadas reflexiones y por pura intuición. Además, lo supimos juntos y al mismo tiempo. Un viernes habíamos cenado en el Café Tacuba y al salir tuvimos una visión (entrevisión la llamamos, no queríamos sonar pretenciosos): del Zócalo vimos avanzar hacia nosotros uno de aquellos tranvías eléctricos que hubo en la ciudad de México a principios del siglo. Chirreaba, me acuerdo muy bien que chirreaba, y sus flancos eran de un ocre desportillado; con su trole llena de chispas y un resonar intermitente de campanillas. Duró lo que un parpadeo, pero suficiente para que Lucía me tomara del brazo, temblorosa, y preguntara si había visto lo mismo que ella.

—Sí, lo vi.

(¿Y si en ese momento digo que no, Lucía, qué hubiera pasado después, dime?)

—Pero es que... —dijo—, íbamos a tomarlo juntos.

—Lo tomamos juntos.

(Por Dios, con qué seguridad le respondí.)

—¿Juntos?

—Juntos.

—¿Cuándo?

—Los dos. Tú y yo. Allá, entonces.

(¿A qué quería yo jugar? ¿Quería jugar?)

No es fácil hacerse a la idea de una vida anterior, y con la misma mujer. Yo, realmente, nunca he terminado de hacerme a la idea. Me hago preguntas absurdas: ¿Qué nos ató así, Dios mío, qué nos ató así? ¿De veras nos amamos o nos odiamos hasta la necesidad de continuar juntos? ¿Es que no quisimos o no pudimos desprendernos? Y, lo más importante, de ser cierta la entrevisión: ¿Cuánto tiempo más? ¿Y si en una tercera vida sigo atado a ella, y sólo a ella? (El sentido tan terrible que adquiere hoy que en algunos de nuestros pleitos le gritara: “¡Ya no te soporto más!”)

—Eres inmortal aunque no lo quieras. Muérete y verás que me voy contigo, que te alcanzo a donde quiera que vayas, me oyes —dijo Lucía aquella noche, eufórica, metiéndoseme al pecho como nunca antes, con unas manos y una sonrisa que no volví a verle.

(¿Y si mientras hacíamos el amor te digo que era mentira, yo no vi nada, cuál tranvía, pura imaginación tuya, qué necedad y necesidad de continuar después de la muerte, y juntos además? ¿Me hubieras creído? ¿Todavía había regreso, Lucía, dime?)

Casi no hablábamos del tema, pero una noche cualquiera insistió en regresar al Café Tacuba y al salir me abrazó y nos quedamos largamente en la esquina, dentro del frío y con los ojos clavados por el rumbo del Zócalo.

—Tenían asientos transversales forrados de mimbre —dijo ella sin mover casi los labios, con los ojos desorbitados de tan fijos—. Y el conductor llevaba un uniforme... a ver: de paño azul, con botones dorados.

—Sí.

—¿Lo puedes ver tú también?

—Más o menos.

—Era tarde. Quizá cerca de la media noche. Aunque es posible que interrumpieran el servicio de tranvías mucho antes de la media noche.

—Es posible.

—Iba casi vacío, ¿te acuerdas?

—Pues sí, creo que sí.

—Y como la plataforma no llevaba puerta, se colaba el frío y yo me apretaba mucho contra ti.

—Como ahora.

—Sí, como ahora. Con un abrigo gris que me habías regalado en nuestro aniversario de bodas.

—Mmh, el abrigo no lo veo...

—Gris, largo, no muy fino, fíjate. Quizá no teníamos mucho dinero.

—¿Desde entonces? Qué destino el nuestro en la eternidad. ¿No será que hemos habitado el infierno todo este tiempo?

Abrió unos ojos que me obligan siempre a pedirle perdón.

—Perdón —y la besé.

Y siguió como si yo no hubiera mencionado lo del infierno:

—Casi no pasaban autos. ¿Tú viste autos?

—Pocos. Un Fordcito por ahí. Un Packard. Tal vez de veras tomamos el tranvía ya muy tarde.

—¿De dónde saldríamos, eh?

—Me encantaría averiguarlo.

Pero fue ella la que empezó a averiguarlo. Había largos paréntesis, pero de pronto insistía en regresar al mismo lugar y pararnos en la misma esquina y a la misma hora. Yo —qué doloroso confesarlo— empecé a sentirme ridículo.

—Mira, poco a poco he ido reconstruyéndolo todo —dijo—. Habíamos cenado en un restorán que se llamaba *Silvayn*, que estaba en la calle de San Francisco, hoy Madero. Durante años (de aquéllos de allá) guardé una cajetilla de cerillos con el nombre del restorán. Me tomabas de la mano a través de la mesa y tus ojos brillaban con la luz de las velas. Algo escribiste en una servilleta que no logro reconstruir... ¿Te imaginas reconstruirlo? Al salir hacía frío (eso lo supimos desde el principio, ¿te acuerdas?) y te tomé del brazo y caminamos unas cuadras a esperar el tranvía ese que vimos, y antes nos detuvimos en el aparador de una juguetería.

—¿Teníamos hijos?

—No lo sé. Pero es posible puesto que nos detuvimos en el aparador de una juguetería.

—Claro.

El tema le dolía porque en esta vida —en nuestro actual matrimonio— no hemos logrado tener hijos por más intentos y exámenes mutuos que nos hemos hecho.

—¿Cómo has averiguado tanto?

—De repente se me viene la visión, así. ¿Me entiendes? Se me viene la visión y ya. O en sueños. Aunque más bien en eso que llaman duermeverla. Lo veo y sé que así fue.

¿Así fue de veras? Aunque tampoco me importaba demasiado ante la inminencia de nuestro presente, que se vaciaba de sentido con cada nuevo detalle entrevisto y que no dejaba lugar para nada más; si acaso, el insomnio que empezó a atormentar a Lucía, y la ocupación convulsiva de tragarse las lágrimas durante el día.

En sus ojos, abiertos o cerrados, adivinaba yo la misma obstinación: algo como el roce de un recuerdo que hacía que sus facciones se crisparan.

Ahí estaba aquello de nuevo.

A veces me despertaba para contarme:

—Se llamaba *La Europea* la tienda de juguetes donde nos detuvimos. Estaba en cinco de mayo.

O:

—Mira esta fotografía antigua. ¿A poco no podríamos ser tú y yo los que van tomados del brazo?

O:

—Algo de un pacto de amor escribiste en la servilleta del *Silvayn*, pero cuál.

O:

—Usabas el pelo engominado, totalmente peinado hacia atrás. Te veías mejor, sí.

Lo decía con una voz pastosa que parecía surgirle del fondo del sueño a pesar de sus ojos abiertos. Yo la escuchaba con dificultad: a mí los sueños verdaderos me jalen hacia abajo, hacia adentro, hacia algo menos turbio que aquellos amaneceres insomnes, en donde los primeros autos empezaban a traquetear por la calle y las preguntas de ella me iban sonando ya muy lejanas.

—¿Cómo puedes dormir con algo tan importante por resolver?

Se veía ridícula sentada en la cama con su camisón bamboleante y sus labios lívidos de cólera o de miedo.

—¿Por resolver qué?

—¿Éramos tú y yo? ¿Estás seguro de que éramos tú y yo?

—¿Cómo puedo estarlo?

—Lo dijiste aquella noche, que éramos tú y yo. La primera entrevisión la tuvimos juntos.

Acuérdate.

Yo la escuchaba con los ojos entrecerrados y la sensación de que una ráfaga de sueño iba a derrumbarme en cualquier momento.

—Lo dije, pero bueno, quizá por la emoción del momento.

—¿No has vuelto a tener entrevisiones?

—No, para nada. Vamos a dormir otro rato, ven.

Por momentos, ya dormida —si es que lograba dormirse— la volvía a sentir a mi lado a pesar del llanto estúpido que le empapaba la cara. Porque, además, si para algo sirvieron nuestras entrevisiones fue para afectar un deseo sexual que antes era casi pleno. Algunas noches intenté regresar al pasado (pero al de aquí, no al otro) con una mano que buscaba despertarla de veras, sacarla de ella misma (esto es: de nosotros mismos, alejarla de aquellos otros) y me topaba con la frialdad de sus músculos yertos, vencidos por una fatiga que ningún sueño podía curar porque eran precisamente los sueños que soñaba ahora los que la tenían así.

Decía de mi dormir pesado y sólo con pesadillas ocasionales. La mayor parte de las noches yo dormía de un tirón o sólo entre sueños oía a Lucía moverse en la cama, quejarse, respirar agitadamente, pararse al baño o bajar a la cocina por un vaso de agua. De pronto, dejó de despertarme para contarme sus dudas o sus visiones de la duermevela. Y así, entre sueños, alguna noche la oí marcharse largo tiempo de la recámara —supongo que iba a la sala— y regresar horas después.

—Prefiero al otro, a aquél —creo que me dijo una madrugada, y creo que le sonreí por toda respuesta.

Por las mañanas siempre la descubría con los mismos labios lívidos y la sensación de derrumbe que parecía pesarle en los hombros y que la mantenía como sonámbula durante el día. Por eso cuando comprobé que algunas noches salía en el auto no me sorprendí. La oía encender el motor casi con furia y salir del garage a una velocidad que debía estar prohibida a esa hora. Ningún caso hubiera tenido preguntarle. ¿Qué podía haberme contestado? Yo sabía a dónde iba. A dónde iba y a buscar qué. Y también por eso tomé con cierta resignación —con la resignación que es posible en tales casos— el hecho de que no regresara más. Hice mis actividades normales durante el día y cuando volví a casa por la noche y no la vi supe que era cierto: no iba a regresar. No fue fácil la siguiente noche sin ella —aunque en realidad hubo tantas desde antes en que ya no estuvo a mi lado—, con el hueco que dejó su cuerpo la última vez que estuvo ahí, porque no hice la cama y no había nadie que hiciera la cama.

Nos está buscando a los dos, me dije mientras miraba los últimos jirones del amanecer en la ventana, porque hasta eso me dejó: yo que antes dormía tan bien. Además de la obsesión nocturna de tampoco soportar la cama y empezar a buscarla en una calle en la que (lo sabía de antemano) ya no podía encontrarse más, no podía encontrarse más porque estaba en otro sitio, en ese otro sitio que yo aún no alcanzo a ver (a entrever) pero que, estoy seguro, alcanzaré tarde o temprano si todas las noches voy a pararme a una esquina del centro de la ciudad a esperar pacientemente un tranvía que vendrá (tiene que venir) por el rumbo del Zócalo, con su trole llena de chispas y su resonar intermitente de campanillas. ◇

El poder y su ejercicio entre los mayas

D ueña de una identidad propia desde los primeros siglos de la era cristiana, la cultura maya ha perdurado, no obstante haber estado sujeta a cambios de poder, migraciones, conquistas, movimientos modernizadores, discriminaciones y guerrillas, a través de casi dos mil años de historia. Aunque popularmente se considera una cultura extinta, ha resistido hasta nuestros días en más de cinco millones y medio de diversos grupos mayenses como el yucateco, el chol, el tzetal, el tojolabal, el tzotzil, el lacandón, el quiché, el cakchiquel y el tzutuhil, entre otros, a pesar de que muchas personas los ignoren. Quizá los nuevos comunicadores, que “resucitan” a los mayas del pasado, participen del pensamiento de viajeros como el capitán de Dragones Guillermo Dupaix, quien consideró que los indígenas ch’oles que habitaban Palenque, cuando estuvo ahí en 1809, no tenían los rasgos culturales que hicieran creer que eran herederos de los constructores de tan bella ciudad.

Los mayas de hoy, símbolo de la resistencia cultural de medio milenio, están en busca de espacios para participar con su ser cultural completo.

Como se sabe, un primer paso en la legislación mexicana tuvo lugar en 1992, cuando en el primer párrafo del artículo cuarto de la Constitución se formalizó el carácter pluricultural de la nación mexicana y se asentó que se tomarían en cuenta las prácticas y costumbres jurídicas de los mayas; sin embargo, este registro formal es quizá el aspecto más superficial y sencillo del problema, pues la retórica jurídica no es necesariamente la solución de los grandes problemas que enfrentan las comunidades indígenas de nuestro país. Es necesario elaborar estudios históricos y antropológicos que determinen las características y consecuencias de sus propias tradiciones jurídicas, con el objetivo de incorporarlas a las legislaciones nacionales como medidas concretas de apoyo y respeto.

En México y Centroamérica estamos a la zaga en este aspecto, pues otros países como Estados Unidos han establecido precedentes judiciales significativos en esta materia. Es el caso de la decisión de la Suprema Corte de ese país en relación con el uso del peyote entre los navajos (1990-1991). La utilización sacramental de esta planta psicoactiva no pudo ser prohibida, ya que constituía una parte central de

las prácticas religiosas, y esto equivaldría a prohibir el libre ejercicio de la religión, consagrada en la Constitución de Estados Unidos.¹

De esta manera, con el objetivo de penetrar en el sistema jurídico de los pueblos prehispánicos ancestrales, origen de los indígenas actuales, intentaré analizar el sistema jurídico maya. Para ello, primero es necesario investigar cuáles fueron los conceptos básicos que fundamentaban sus leyes y revisar su estructura política, para después deducir las concepciones relacionadas con la autoridad y su ejercicio.

Parto de la idea de que en el seno de las civilizaciones prehispánicas, entre las que ocupan un lugar destacado los mayas, no hubo gobiernos informales o difusos, sino instituciones sólidas de viejo raigambre.

La autoridad política es propia de toda sociedad, porque hace cumplir las normas que la sustentan, cataliza sus desviaciones y pone límites a la competitividad entre sus miembros; por lo tanto, resulta esencial para mantener a la comunidad en armonía.²

Aunque la autoridad tiene su origen en la sociedad, en las concepciones mayas, paradójicamente, es algo que viene de fuera; es decir, que proviene de la divinidad, la ordenadora del caos que brinda mantenimiento a la sociedad, ya que ésta se encuentra en constante peligro de volver al desorden.

Siglos después de Cristo, en los tiempos de gestación de la civilización maya, la divinidad general se va particularizando en dioses concretos. Un ejemplo de la época Clásica es el Dios K, Bolom Dz’acab (Canhel entre los yucatecos), quien, según diversas interpretaciones, es la deidad de los gobernantes.³ Este dios comparte la autoridad que detenta con los de su linaje, ya que representa la sangre de los antepasados poderosos, la sangre de los gobernantes; por eso su

¹ “Petitioners versus Alfred L. Smith, et. al.”, Employment Division, Department of Human Resources of Oregon, 1989-1990.

² *Ibidem*, p. 43.

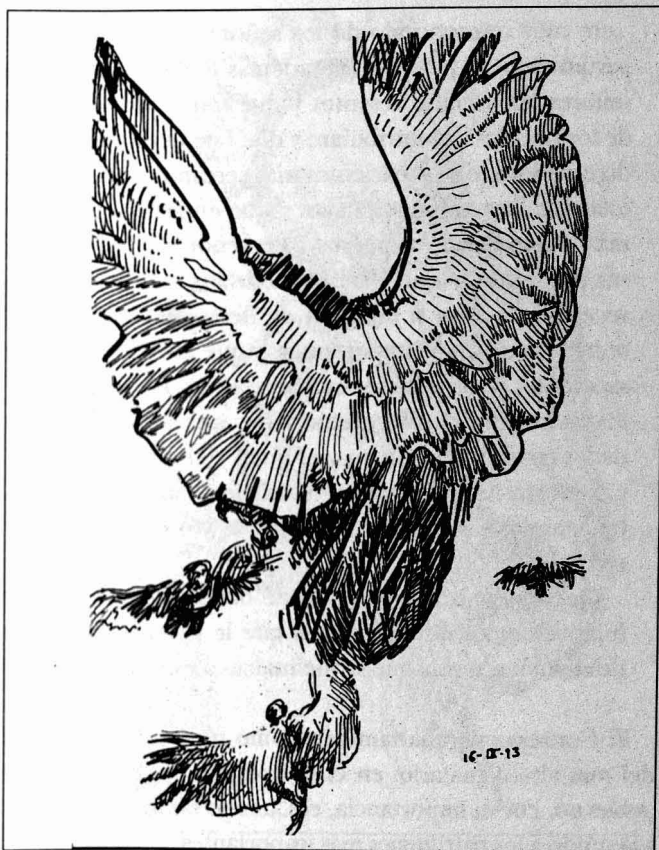
³ Linda Schele y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Kimbell Art Museum, 1986, p.73.

Clemency Coggins, “The Manikin Scepter: Emblem of Lineage”, *Estudios de cultura maya*, XVII, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1988, p. 123-158.

Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1984, pp.206-209.

nombre significa “Nueve Generaciones”.⁴ Esta deidad es un aspecto del dios creador, Itzamná. Los soberanos representados en el arte maya generalmente portan el cetro mani-quí, símbolo de su poder, en cuyo extremo se encuentra la cabeza de Bolom Dz’acab.

En el Posclásico existía un dios que ordenaba el cuerpo social; daba normas para estructurarlo y prescribía conductas que debían ser obedecidas. Este dios otorgaba los bienes al hombre para una existencia civilizada, además de ser el dios creador por excelencia, al igual que Bolom Dz’acab. De acuerdo con el *Popol Vuh* ese dios es: Quetzalcóatl, Kukulcán, Gucumatz, Tohil,⁵ quien ha sido identificado como uno o varios conquistadores, tanto en Guatemala como en Yucatán, quien fue deificado y se transformó en dios de la jerar-



quía gobernante; se ha considerado que no fue un dios adorado por la población, pues era en sí mismo, la representación del “mando, el dominio, el señorío”.⁶

Según se desprende de algunas narraciones, de trasfondo histórico, grupos de cultura tolteca, bajo el mando de Quetzalcóatl, llegaron a la península de Yucatán y al altiplano guatemalteco (siglos IX-XI d.C.), e impusieron el poder de su grupo; a partir de entonces, Quetzalcóatl se transformó en el dios de la clase dominante extranjera.

Todo ello nos lleva a concluir que hay un sentido religioso

⁴ *Ibidem*, p.208.

⁵ *Popol Vuh. Literatura maya*, Introducción y compilación de Mercedes de la Garza, Editorial Ayacucho, Venezuela, 1980, p.12.

⁶ Mercedes de la Garza, “Quetzalcóatl-dios entre los mayas”, *Estudios de cultura maya*, XI, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1978, p.206.

del poder, lo que originaba la empatía de la población con la fuerza sagrada de la autoridad, lo que, fundamentalmente, no se hubiera impugnado. Esta concepción genera la permanencia de una forma de organización política y la resistencia a crisis de muy diversas magnitudes, aunque el ámbito de su soberanía fuera mutable en virtud del aumento o disminución territorial del poder.

En cuanto a la estructura del gobierno de los mayas de Yucatán, primero estaba en la cumbre del poder político el llamado *Halach uinic*, término que el *Diccionario de Motul* traduce como “obispo, oidor, gobernador, provincial o comisario”.⁷ Hay manuscritos donde se le llama *Ahau*, “rey, emperador, monarca, príncipe o gran señor”. Durante la época colonial también se llama *Ahau* al soberano español. Con este mismo nombre se conoció al gobernante quiché más encumbrado; los tzutuhiles lo llamaban *Ah Tziquin Hay*, “Señor de la casa del pájaro”⁸ y los cakchiqueles *Ah pop*, “el de la estera”, que era un símbolo ancestral de poder.

Roys señala que, entre los yucatecos, sólo podían obtener la autoridad los que poseían una genealogía de raigambre tolteca, descendientes del dios creador Quetzalcóatl.⁹

Es sorprendente la semejanza que existe entre los yucatecos y los quichés. Para estos últimos, el supremo poder también estaba vinculado con el parentesco: era necesario pertenecer a un linaje dominante para acceder al gobierno. La sucesión estaba determinada por la línea patrilínea de los descendientes de los conquistadores toltecas; así, la dirigencia política permanecía en manos de quienes tiempo atrás habían sometido a los mayas y aportado cambios a su cultura.

Tanto en la mitología quiché como en la cakchiquel y tzutuhil, los padres de los señores habían sido creados por los dioses de Tula: Tepew y K’ucumatz.¹⁰

El derecho divino al gobierno, concepción que cakchiqueles y tzutuhiles comparten, no es algo extraño en la historia universal; en Europa estaba arraigada en las culturas antiguas, después se difundió y se integró teóricamente con la Reforma y terminó con la Revolución Francesa. Durante milenios el gobierno se ha legitimado en la divinidad. Japón y China también compartían ideas semejantes, lo que nos muestra la universalidad de esta concepción.

Entre los yucatecos, el derecho divino al ejercicio de la autoridad no era suficiente para llegar a ser *Ahau*. El hijo del señor, el aspirante, tenía que pasar un examen, probar la legitimidad de su nobleza y conocer el lenguaje esotérico

⁷ (Fray Antonio de Ciudad Real), *Diccionario de Motul*, Ed. Juan Martínez Hernández, Mérida, 1929, p.873.

⁸ “Relación de los caciques de Santiago Atitlán”, Archivo General de Indias, Audiencia de México, leg. 98, 1571.

René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1982 (Serie Antropológica, 45), p.156.

⁹ Ralph Roys, “The ritual of the chiefs of Yucatan”, *American Anthropology*, núm. 25, pp.482-484.

¹⁰ Robert Carmack, *Historia social de los quichés*, Seminario de integración social, Ministerio de Educación “José de Pineda Ibarra”, 1979, pp. 66.

de Zuyúa. Con ello, la herencia sagrada del poder se veía limitada por la capacidad del aspirante.

En el *Chilam Balam de Chumayel* hay un "Libro de las Pruebas", que contiene el cuestionario que debía dominar el aspirante al mando supremo. Su desconocimiento no sólo los descalificaba para convertirse en *Halach uinic*, sino que quienes lo desconocían eran considerados impostores y se les ejecutaba de inmediato de manera infamante.¹¹

En la prueba del linaje, los aspirantes tenían que demostrar que procedían del sitio náhuatl de Zuyúa, lugar muy posiblemente simbólico que marcaba su ascendencia tolteca, de donde provenía el lenguaje esotérico de los gobernantes.

Todo ello fue un instrumento para romper el poder unitario y dar paso a una aristocracia política en la que un número de familias relacionadas por consanguinidad detenían la fuerza sagrada.

Al parecer, en el Posclásico ya no se sostenía la existencia de una pretendida capacidad innata de mando, sino que el ejercicio del poder tenía que pasar por una serie de rituales que al parecer se realizaban al final de un katún.

Las atribuciones del *Halach uinic* son precisadas por Landa, quien afirma que los gobernantes tenían injerencia en todos los asuntos y también dirimían litigios.¹² El gobernante, pues, desempeñaba las funciones de juez supremo, administrador del Estado y legislador por antonomasia. Todavía no se sabe si sus mandatos se transformaban en norma escrita, si, por ejemplo, formaban códigos, pero es claro que sus determinaciones sí constituían precedentes que guiaban acciones posteriores. Seguramente sus decisiones no estaban sujetas al libre arbitrio, sino que la costumbre ya había arraigado un derecho consuetudinario vasto y sólido que predefinía sus actos.

El significado de *Halach uinic* en los diccionarios incluye también el de "obispo", lo que indica que entre los mayas no estaban separadas las atribuciones civiles y las religiosas, sino que ambas integraban la función de gobierno, y así, los señores tendrían que protagonizar y tutelar los eventos religiosos comunitarios. Además, es muy posible que por su investidura sacralizada el gobernante tuviera que someterse a rituales complejos, que frecuentemente no le dejarían mucho tiempo para la función política administrativa en sí.

Sin embargo, existía ya una cierta separación entre las acciones políticas y las religiosas, puesto que también había un sacerdote supremo, el llamado *Ah Kin*, "El del Sol" o *Ahau Can*, "Señor Serpiente" que equivaldría al sacerdote Ciua-cóatl, "Señora Serpiente", de los mexicas. Entre los quichés, el sacerdote supremo era el *Chalamicat*.

El sacerdote pertenecía también a un linaje determinado y, al parecer, según se deduce de la información de Las Casas,

¹¹ Ralph Roys, *The Indian Background of Colonial Yucatan*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1972 (The Civilization of American Indian Series, 118), p. 59.

¹² Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Introducción de Ángel María Caribay K., Editorial Porrúa, México, 1966.

no pertenecía a la misma ascendencia del *Ahau* supremo, lo que confirma la ampliación aristocrática del poder.¹³

El dominio y cultivo de la ciencia comunitaria debieron ser el arma empleada para influir en la comunidad. El gobierno estaba manejado tanto por el *Ahau* como por el *Ahau Can*; uno y otro se hacían contrapeso en el ejercicio de la autoridad, con lo que los abusos se veían limitados. Respecto a la división de funciones entre ambos, tal vez se trataba de un gobierno aristocrático bipersonal; el *Halach uinic*, por ejemplo, tenía que consultar los augurios para dar ciertos pasos en la administración pública, o al menos legitimarlos.

Landa apunta lo siguiente sobre el origen y funciones del sacerdote:

...era muy reverenciado de los señores, el cual tenía repartimiento de indios y que además de las ofrendas, los señores les hacían presentes y que todos los sacerdotes de los pueblos le contribuían; y que éste le sucedían en la dignidad sus hijos o parientes más cercanos y que en esto estaba la llave de sus ciencias, y que en éstas trataban lo más, y que daban respuesta a los señores y respuestas a sus preguntas, y que [las] cosas de los sacrificios pocas veces las trataban si no [era] en fiestas muy principales o en negocios muy importantes; y que éstos proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; además atendían al servicio de los templos y a enseñar sus ciencias y escribir libros de ellas.

Que enseñaban a los hijos de otros sacerdotes y a los hijos segundos de los señores que le llevaban para esto desde niños, si veía que se inclinaban a este oficio.¹⁴

El Consejo operaba también como un límite del poder del más alto dignatario; en él se trataban las decisiones de gobierno. Por su importancia, el Consejo también lo mantenía unido a los patrilinajes más importantes.

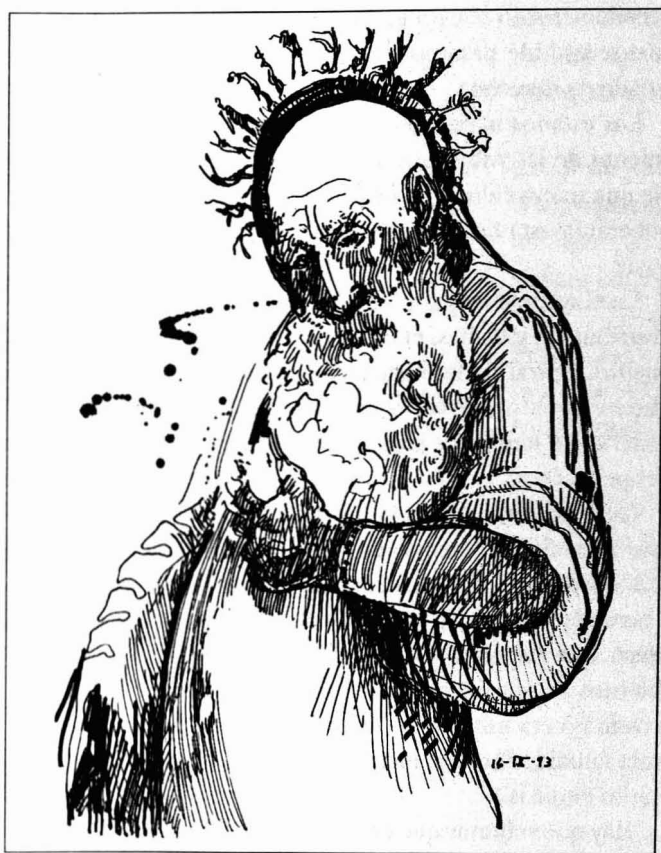
Las fuentes mayas consignan que los miembros de dicho Consejo recibían el nombre de *Ah cuch caboob*, y que al parecer eran pocos, sólo dos o tres, según la *Relación de Dzomot*.¹⁵ Su peso en el gobierno era tal que en la Probanza del Cacique Paxbolon se narra que al llegar Cortés a la provincia de Acalán, llamó a todos los principales de los pueblos para tomar una decisión acerca de cómo presentarse al Consejo, porque no podía resolver cuestiones delicadas sin consulta

¹³ Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, Edición preparada por Edmundo O'Gorman, 2 vols., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1967 (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias: I), vol. II, p. 500.

¹⁴ Landa, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo, et al., *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, Centro de Estudios Mayas, 2 vols., UNAM, México, 1983, vol. II, p. 86.

previa.¹⁶ Smailus interpreta ese texto en el sentido de que el gobernante tenía la obligación de avisar a los señores de los cuatro barrios del pueblo, y con ello se refiere a las cabezas de linajes; así, los miembros de tal Consejo eran los jefes de una parentela. La necesidad de tomar decisiones colegiadas se registra en varias fuentes. Las atribuciones del "Tribunal Supremo" o del "Supremo Consejo" de la Verapaz, de acuerdo con Las Casas, eran tomar decisiones sobre asuntos religiosos, de gobierno y de conflictos interétnicos.¹⁷ Su competencia como tribunal está documentada en las fuentes y se puede resumir así: integraba una corte para sancionar delitos cometidos en perjuicio de las personas o de las instituciones, de las jerarquías políticas y religiosas; esto es,



era el tribunal del alto estamento social, aunque también conocía de infracciones graves a la ley común, como la traición al Estado.

Cuando se trataba de sancionar delitos de suma gravedad, el Consejo aumentaba su número de miembros incluyendo a los vecinos más ancianos, otras cabezas de linaje y hasta padres de familia.¹⁸

Esta institución, eje de la estabilidad social, también existió entre los quichés, donde tuvo una extensión mucho

mayor; entre ellos estaba integrado por los jefes de los grupos familiares de los cuatro patrilinajes ancestrales. De esta manera, los líderes de los linajes nobles tenían una doble función: eran los dirigentes de su parentela y también formaban parte de la alta administración pública del Estado, con un poder que a veces pudo haber sido de gran magnitud. Su autoridad no estaba reducida al Consejo del *Ahau*, sino que eran funcionarios públicos con atribuciones propias, y también, ciertamente, jerárquicas: por ejemplo, los *Cawek* tenían nueve oficios como *Ah pop*, término con el que se designaba a estos funcionarios públicos y que significa "el de la estera", pues la estera siempre fue el símbolo de autoridad entre los mayas. Los que ocupaban los oficios más elevados eran el asistente del gobernante y el capitán militar. El primero sustituía al señor cuando moría, mientras su propio sucesor tomaba su oficio;¹⁹ el segundo dirigía a las huestes guerreras. Una distribución semejante en las funciones del gobierno también se dio entre los tzutuhiles, quienes contaban con toda una jerarquía de funcionarios públicos que, integrada como asamblea, fue llamada Corte en la época colonial, según especifica la *Carta de los caciques de Santiago Atitlán*.²⁰

En Yucatán, por debajo del *Halach uinic* estaba el *Batab* o jefe político de una sola población, que ejercía sus funciones de manera independiente o sujeto a la hegemonía de un soberano territorial.

El *Ahau* elegía entre sus familiares más aptos a quienes debían ser *bataboob* de los pueblos, con lo que se establecía una relación que puede ser considerada como de enfeudación, pues formaba una hermandad de varias comunidades en medio de una amplia soberanía territorial. Además, resultaba un mecanismo efectivo para mantener la cohesión de las normas expresas del *Halach uinic* y de los lazos consanguíneos.

El *Batab* tenía un amplio poder político y administrativo; podía legislar, sancionar, organizar, administrar y dirigir las huestes guerreras, aunque sólo en su poblado y con las limitaciones de la normatividad impuesta por el *Halach uinic* de que dependía, si es que estaba sometido a alguno. En las capitales regionales de las provincias yucatecas había, pues, un acentuado centralismo hacia la capital regional. Entre los quichés, las comunidades dominadas por Utatlán, aunque sometidas al *Ahau* asentado en la capital, guardaban cierta independencia, porque sus gobernantes eran los jefes de los linajes campesinos y, como tales, estaban ligados a las grandes casas de la aristocracia nativa.²¹

Las familias campesinas eran tributarias, aportaban servicios al Estado y luchaban en las guerras. Sus líderes ejercían su poder resolviendo las dificultades entre los miembros del linaje y solucionando las controversias, la mayoría de las

¹⁶ Ortwin Smailus, *Los maya-chontal de Acalan. Análisis lingüístico de un documento de los años 1610-1612*, Centro de Estudios Mayas, México, 1975, (Cuadernos, 9), p. 49.

¹⁷ Las Casas, *op. cit.*, vol. II, p. 512.

¹⁸ Ana Luisa Izquierdo, "El derecho penal entre los antiguos mayas", *Estudios de cultura maya*, XI, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1978, p. 225.

¹⁹ Sylvanus G. Morley y George W. Brainerd, *The Ancient Maya* (revisada por Robert R. Sharer), 4a. ed., Stanford University Press, California, 1983, p. 224.

²⁰ "Carta de los caciques...", *op. cit.*

²¹ Carmack, *op. cit.*, p. 31.

veces con el parecer de otros. Además, ejecutaban las órdenes de los jefes del poder central; representaban a la parentela en la entrega del tributo; organizaban la asistencia a las obras públicas y a los servicios militares. Así, en la sociedad quiché los líderes campesinos eran los intermediarios entre sus comunidades y el Estado, mientras que entre los yucatecos el pariente de mayor jerarquía ya había perdido su fuerza directiva ante la centralización estatal.

En la *Crónica de Calkiní*, de Campeche, se menciona la existencia de otra autoridad estatal, el *Ah kulel*, que Tozzer identificó con las autoridades que los diccionarios y fuentes describen como oficiales del gobierno de menor jerarquía que los *ah cuch caboob*, cuyas funciones eran las de ser abogados, intercesores, mediadores entre dos o más inspectores.²²

Según información de varias fuentes, se trata de colaboradores y delegados de los *halach uinicob* y de los *bataboob*. Parece ser que no pertenecían a la familia del gobernante, pero sí a la de alguno de los otros linajes de alto *status*. Además de tener determinado rango familiar, el aspirante debía haber desempeñado otros puestos públicos y haber actuado con probidad en ellos. La existencia de tal puesto constituía un medio para mantener cerca de la élite a personas que por su nivel socioeconómico y su liderazgo familiar, podían entrar en competencia si no se les concedía cierto manejo del poder.

Ellos atendían al *Halach uinic* o al *Batab* en su casa, cumplían sus deseos y eran sus portavoces. Pero su principal función era administrar la justicia ejecutando las órdenes que recibían, como capturar delincuentes, solicitar la presencia de testigos y buscar pruebas para alguna acusación, entre otras actividades.²³

De acuerdo con Las Casas, en Guatemala había otros funcionarios con actividades semejantes; sin embargo, no se ha podido ubicar bien su existencia, función y atribuciones.²⁴

Los mayas yucatecos tenían un jefe de guerra llamado *Nacom*. A pesar de lo fragmentario y vago de la información de las fuentes sobre su origen estamentario, es muy posible que el *Nacom* perteneciera a los grupos de poder, ya que era objeto de una veneración religiosa muy significativa. Posiblemente era electo por el *Halach uinic* o el *Batab*, el puesto duraba tres años, durante los cuales el *Nacom* debía realizar ayunos y abstinencias, y era muy reverenciado. Las cuestiones guerreras las acordaba con el *Batab* y organizaba y también encabezaba las batallas.²⁵

El *Achij* dirigía las huestes quichés. Frecuentemente, ese término aparece unido al de *Ah pop*, (funcionarios de primero y segundo nivel), por lo que es posible que varias autoridades, además de cumplir con otras funciones públicas, tuvieran el liderazgo de las armas.

Además de estas autoridades, tanto los yucatecos como los quichés contaban con una burocracia numerosa, al pare-

cer sin autoridad propia y siempre a las órdenes de superiores, a quienes con frecuencia se les llamaba también *Ah pop*, quizá en la acepción de "mandón" que también registran los diccionarios.²⁶ Entre los mayas peninsulares el *Ah pop* era el encargado de la casa donde se discutían asuntos públicos y se ensayaban las danzas para los rituales comunitarios. En las *Relaciones histórico geográficas* se anota que tenían vínculos diplomáticos con otros grupos. Los quichés usaron esta designación más como un nombre genérico de jefe que para referirse a un puesto particular. Por esta razón aparece repetidamente en las fuentes.

Lo anterior muestra la existencia de estructuras de gobierno especializadas e institucionalizadas entre los mayas, con una normatividad funcional o incluso codificada —como parece haber sido el caso en la época Clásica—, lo suficientemente estable para concluir que los mayas vivían en un estado de derecho.

Los estados mayas del siglo xvi son resultado del crecimiento de la civilización maya y de la llegada e imposición de una nueva cultura, la de filiación tolteca. Míticamente, la soberanía está destinada a Quetzalcóatl, Kukulcán o Gucumatz.

En el mundo maya, lo que fundamentaba la autoridad, su distribución y límites, era el sentido religioso de la vida, elemento central de la estructura política que actuaba eficazmente para preservar a la comunidad, de las amenazas externas e internas y para consolidarla por medio de rituales periódicos.

La dirección del Estado no era unipersonal, sino binaria; dos personas la detentaban y tenían que funcionar conjuntamente. Además, existían mecanismos para tomar en cuenta la opinión de la comunidad por lo que no se puede decir que fueran gobiernos despóticos; más bien eran gobiernos aristocráticos y oligárquicos. Ahora bien, la aristocracia no era estrecha ni se limitaba a los miembros de una sola familia, sino que incluía a los numerosos miembros de varias familias.

Hay que subrayar que entre los mayas el poder político estaba asentado en los linajes y que, de acuerdo con su ordenación estamentaria, éstos obtenían la posibilidad de llegar al poder.

Hoy por hoy, toda normatividad jurídica en favor de los indígenas mayas debe estar basada en reconocer su concepción sagrada de la vida y la importancia del linaje en las relaciones sociales de estos pueblos; sin estas consideraciones se estará muy lejos de comprender su realidad.

La cuestión sería cómo armonizar estas tradiciones con las concepciones occidentales del republicanismo y otras instituciones políticas. Se trata de un reto para los politólogos y para los abogados, que tendrán que buscar la ayuda de historiadores y antropólogos.◊

²² Motul, *op. cit.*, p. 93.

²³ Izquierdo, *op. cit.*, p. 221.

²⁴ Las Casas, *op. cit.*, vol. II, p. 501.

²⁵ Landa, *op. cit.*, p. 52.

²⁶ Roys, *op. cit.*, p. 63.

Río de piedra

A Fernando Gálvez

Árbol ventral, de fósil apariencia,
vena nerviosa en breve movimiento,
racimo de rotante firmamento
que goza en su pictórica cadencia.

Árbol sin paz, cardumen de presencias,
testigo primogénito del tiempo,
alfil que con su danza de la ciencia
seduce como un falo al universo.

Brazo negro que cuelga de la tierra,
raíz adolescente, piel de viento,
rumor anclado como río de piedra.

Árbol ventral, buque sin mar, sediento,
soporte de la noche, rosa negra
en los acantilados del silencio.◊

El sacrificio humano: alimento de los dioses¹

En este artículo intento brindar una visión general del sacrificio humano entre los pueblos mayas. Me referiré principalmente a los años inmediatamente anteriores a la llegada de los españoles, es decir, el Posclásico Tardío, porque contamos con una mayor cantidad de datos sobre ese periodo: textos indígenas producto de una larga tradición oral, escritos en lengua autóctona pero con caracteres latinos, y crónicas españolas de los primeros años después de la Conquista. También tomaré en consideración obras plásticas del Clásico y Posclásico, a fin de encontrar una continuidad en el fenómeno.

Es preciso recordar que el sacrificio humano no es un ritual exclusivo de Mesoamérica; es un fenómeno religioso que se ha dado en un sinnúmero de culturas y en pueblos agricultores evolucionados pero no entre cazadores-recolectores. Las comunidades agrícolas tienen una religión perfectamente elaborada, con un sacerdocio bien organizado y conceptos precisos de las fuerzas sobrenaturales; es decir, con dioses personificados a quienes les complacía la muerte de los hombres o la necesitaban. Como ejemplo, baste mencionar aquéllos llevados a cabo en Grecia, cuyas reminiscencias se encuentran en la leyenda del minotauro de Creta; o bien la muerte de Ifigenia por su padre Agamenón. También hay que recordar a las mujeres llamadas bacantes, poseídas por Dionisio, que desgarraban con manos y dientes a una víctima viva.²

Entre los mayas prehispánicos el rito de mayor importancia fue sin duda el sacrificio humano. Éste busca establecer una comunicación entre hombres y dioses, en la que la víctima tiene el papel más importante. Por medio del rito, el hombre religioso pretende introducirse en el mundo de lo sagrado, acercarse a las divinidades, con el fin de influir en sus acciones y tratar de controlarlas.

El concepto que los mayas tenían de sus deidades nos explica el sacrificio. Los dioses eran seres falibles: no eran omnipotentes y se concebían como una fuente de energía. En

la mayoría de los casos representaban fuerzas de la naturaleza, las cuales actuaban en un momento determinado del calendario y se agotaban; por lo tanto, había que ayudarles a recobrar esa energía y la mejor forma de hacerlo era realizando sacrificios humanos, haciéndoles así la ofrenda de la vida, la sangre y el corazón de la víctima.

De los seres sobrenaturales dependía el cosmos, la fertilidad, el sustento de los humanos, el orden y la continuidad de la vida, y sólo mediante la constante alimentación de la fuerza de los dioses era posible la subsistencia universal. Los mayas establecieron una clara dependencia entre hombres y dioses, y la ofrenda era el único medio de penetrar en el mundo sagrado, agradecer los bienes enviados y pedir los beneficios requeridos.

En el mito quiché del *Popol Vuh* puede verse que los mayas explican el sacrificio humano como una necesidad que fue instaurada en el momento de la creación, cuando los dioses crearon a los hombres para tener quien los alimentara. Este sustento tendría que provenir de la sangre de los hombres, líquido que de acuerdo al mito otorgaba al ser humano su sustancia, esencia, razón y entendimiento.³ Los cakchiqueles agregan que cuando se crea al hombre verdadero —hecho del grano sagrado de la planta del maíz—, es preciso agregar, para darle vida, la sangre de la danta y la serpiente, animales sagrados que representan a los dioses creadores.⁴ Las deidades dieron su sangre para la formación del ser humano, por ello los hombres tendrán que corresponder dando la propia. Los mayas consideraban que la muerte era necesaria para la vida, por ello el sacrificio humano desempeña un importante papel en el afán del hombre de vivir en armonía con el cosmos.

El sacrificio humano tenía finalidades tan diversas como las formas de realizarlo. Dado que se practicaba en comunidades cuya subsistencia se basaba en la agricultura, las peticiones a los dioses se relacionaban con la fertilidad, el logro de un buen año con abundantes cosechas, lluvias apropiadas, el fin de una epidemia, la victoria en una contienda, por

¹ Gran parte de las ideas sobre el sacrificio humano de este artículo fueron tomadas de mi libro *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1987.

² Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, INAH-FCE, México, 1985, p. 48.

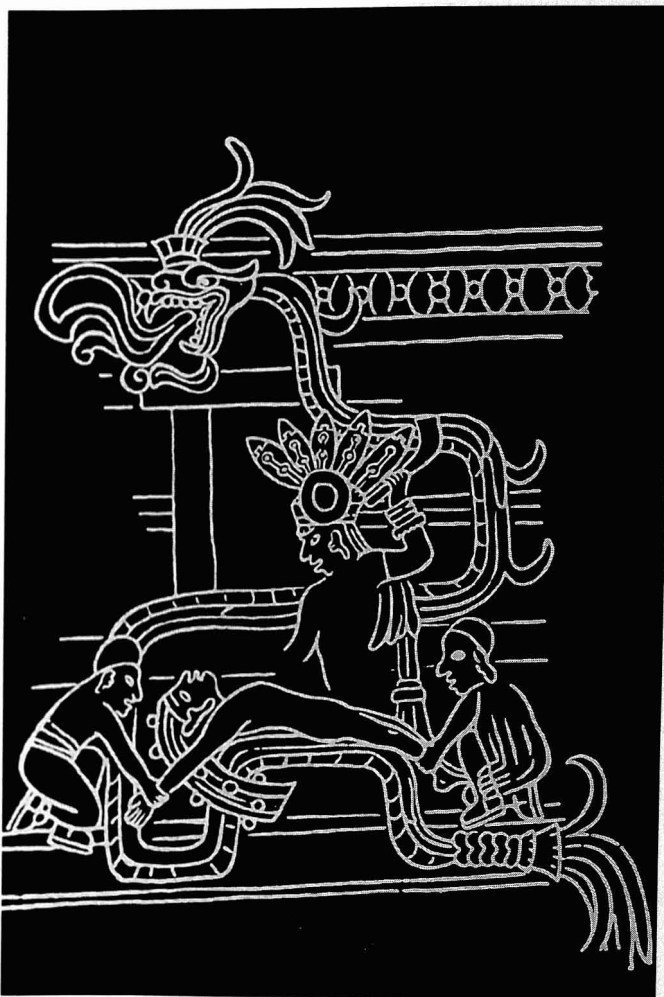
³ *Popol Vuh*, *Las antiguas historias del Quiché*, en De la Garza, *Literatura maya*, Editorial Galaxis, Barcelona, 1980, (Biblioteca Ayacucho, 57), p. 62.

⁴ *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles*, en De la Garza, *op. cit.*, p. 116.

citar algunos casos. Entre las maneras de realizar los sacrificios estaban la extracción del corazón, la decapitación, el flechamiento, la inmersión, la lapidación, el arrojar a la víctima al interior de un volcán o despeñarla de una gran altura. Los procedimientos dependían de la finalidad perseguida.

Los sacrificios entre los mayas, en general, compartían ciertas características, como el reducido número de víctimas (sobre todo en comparación con los nahuas), un conjunto de rituales preparatorios, la intervención directa de sacerdotes preparados y su realización en un tiempo y un espacio sacralizados.

Entre los elementos que vale la pena subrayar están los rituales preparatorios, que eran necesarios porque el momen-



Disco H de oro procedente del cenote sagrado de Chichén Itzá en el que se ejemplifica un sacrificio por extracción de corazón (según Cohodas)

to cumbre del sacrificio, la muerte de la víctima, estaba saturado de energía sagrada, y era peligroso para todos los participantes acercarse sin una preparación previa. Por ello, todos debían someterse a diversas purificaciones: ayunos, abstinencias sexuales, baños de vapor, abluciones, sangramientos, vómitos, oraciones, velaciones. Si no se cumplían estos requisitos, podían ser castigados por los dioses.

De igual manera, el sitio donde se llevaría a cabo la ceremonia se purificaba y delimitaba, ya que se consideraba sa-

grado, y ello significa un rompimiento de la homogeneidad del espacio y una comunicación con las otras regiones cósmicas: el cielo y el inframundo. Los sacrificios se efectuaban en la parte superior de una pirámide, frente al templo, imagen de un microcosmos, o bien en las plazas públicas, sobre la piedra sacrificial, punto de unión entre el mundo de los hombres y el de los dioses, *axis mundi*. Sobre el altar de los sacrificios se realizaba el paso de la vida a la muerte, provocando una nueva existencia. El lugar para dar muerte a la víctima podía ser también un depósito acuático, como los cenotes o los lagos.

Los instrumentos sacrificiales estaban cargados de una fuerza simbólica; los cuchillos, por ejemplo, fueron adorados como una deidad entre los cakchiqueles; por su parte, los yucatecos los llamaban *u kab ku*, “el arma de dios”. Esto plantea un interesante cuestionamiento, a saber, la posibilidad de que en el momento del sacrificio fuera el mismo dios el que daba muerte a la víctima, materializado no sólo en el sacerdote sino también en el cuchillo.

Otro requisito indispensable era elegir el momento propicio para la ceremonia. Esta función era desempeñada por el sacerdote o *chilam* con base en cálculos cíclicos temporales y astrológicos, ya que la hora de la ceremonia dependía de la naturaleza y el objeto del ritual.

La noche anterior a un sacrificio, las imágenes de las deidades eran ataviadas lujosamente y llevadas en andas en una solemne procesión, en medio de cantos y danzas, durante la cual se consumían bebidas embriagantes, principalmente el *balché*, la bebida sagrada de los mayas.

Entre los sacerdotes participantes en el sacrificio en Yucatán estaban el *ah kin*, “el del Sol”, que tenía como función ofrendar el corazón y la sangre de la víctima, y el *ah nacom*, encargado de extraer el corazón, ayudado por los *chaacob*, cuatro funcionarios menores que sostenían los brazos y piernas de la víctima. Por medio de su atavío, quien actuaba ritualmente se convertía en representante y portador del poder sagrado; el sacerdote procedía en nombre de su dios, era el intermediario del cual se servían las divinidades para sacrificar a los seres humanos.

En otras regiones como Guatemala, los sacrificadores se dejaban el cabello y las uñas largos, se cubrían el cuerpo con un ungüento sagrado hecho con carbón amasado con sangre y ponzoña de animales venenosos. Este ungüento, al ser asimilado por la piel, entraba al flujo sanguíneo y, aunado al consumo de plantas con contenido en alcaloides y a otras prácticas ascéticas como el ayuno y la vigilia, provocaba en el sacerdote un estado alterado de la conciencia que le permitía cumplir de manera cabal sus funciones.

Las víctimas eran principalmente cautivos de guerra, o infractores de la ley, e incluso podían ser voluntarios que daban su vida para honrar a un dios. En el caso de que fueran niños eran raptados de otra comunidad, o se compraban los hijos de los “esclavos”, los bastardos o los huérfanos. Incluso había padres que, por su intensa fe religiosa, donaban a sus hijos.

El sacrificado podía fungir como el representante cúllico de una deidad; en el instante mismo de su fallecimiento se recreaba la muerte del dios y el hombre que moría era poseído por los dioses, y moría como tal en un rito renovador.

Esto nos lleva a la idea del ciclo calendárico, en el que la fuerza de un dios nacía, crecía, disminuía y terminaba. De esta manera, la deidad tenía que morir para renacer con nueva energía. Así, quienes morían no eran hombres, sino dioses con una envoltura corporal.⁵ Estas víctimas en Guatemala deambulaban por los pueblos con ciertas libertades días antes de su muerte, con una argolla al cuello y vigilados por cuatro guardianes. Podían solicitar alimento en cualquier hogar y todos tenían la obligación de ofrecerles cuanta comi-



Fragmento de la estructura 2 D1 de la pared oeste del juego de pelota en Chichén Itzá (según Marquina). En esta escena el hombre ha sido decapitado y de su cuello surgen seis serpientes que simbolizan la sangre

da y bebida quisieran, ya que se trataba de la ofrenda a un dios. En sus últimos siete días de vida comían y bebían copiosamente, quizá para mantenerse en estado de embriaguez, lo cual podía considerarse como un signo de posesión divina. Además, las bebidas embriagantes y otras drogas debilitaban su voluntad y así acudían docilmente al sacrificio.⁶ Asimismo, se les proporcionaban doncellas, y su unión con ellas simbolizaba una hierogamia, un matrimonio sagrado, dado que se trataba de la unión de un dios con una mujer consagrada.⁷ La mayor parte de los sacrificados eran cautivos de guerra de alto rango y morían portando los atributos del dios.

Otra clase de víctimas estaban destinadas a alimentar a las divinidades, finalidad para la que fueron creados los hom-

bres para retribuir a los dioses hambrientos los favores recibidos y calmar su enojo.

Por último, estaban los sacrificados que servían como compañeros de muerte: los criados de los grandes señores, sacrificados para que continuaran sirviendo a su amo en el tránsito hacia su destino final.⁸ Es el caso, por ejemplo, de los restos humanos encontrados en el interior del Templo de las Inscripciones en Palenque.

Dado que estos grandes señores eran considerados como descendientes de los dioses y ellos mismos podían ser divinizados a su fallecimiento, estas muertes podrían considerarse como un sacrificio, pues cumplen con el requisito de servir como puente de unión entre el mundo de los hombres y el mundo sagrado.

En el momento de la llegada de los españoles, la manera más común de llevar a cabo un sacrificio humano, era (tal vez por influencia del centro de México) la extracción del corazón, órgano cargado de un sinnúmero de simbolismos. En el *Popol Vuh* se señala que uno de los principales dioses creadores se llamaba el Corazón del Cielo; en él residía el principio y germen de la existencia, tal como sucede en un nivel microcósmico con el corazón de los hombres. El corazón es un centro donde residen las funciones cognoscitivas, racionales, espirituales y emotivas, el centro anímico vital y el centro primario del yo.

Entre las ocasiones en que se realizaba un sacrificio están las ceremonias de fin de año, cuando las fuerzas sagradas estaban exiguas y necesitaban fortalecerse. En Guatemala, dos o tres días antes de la festividad se barrían calles y caminos, templos y casas, y los participantes en la ceremonia se bañaban para expulsar el tizne y la suciedad. Se adornaban los templos con flores y yerba fresca que simbolizaba la requerida renovación de la naturaleza. Después de una noche de procesiones con las imágenes de los dioses en andas, de bailes y representaciones teatrales, al amanecer se sacrificaban varios cautivos de guerra, que eran llevados por sus captores de los cabellos en señal de sumisión. El sacrificado era en esos momentos un ser consagrado, quizá el representante cúllico de la deidad misma.

El sacerdote ofrendaba a los dioses el corazón arrancado dentro de un pequeño cajete. A veces se quemaba para que el humo sirviera como vehículo, materia ligera que alimentaba a los seres incorpóreos. La sangre podía también colocarse en la boca de ciertas imágenes de los dioses, lo que representaba una forma tangible de ofrenda, o bien se asperjaba a los cuatro rumbos cardinales, con el fin de que todos los invisibles participaran del don. La cabeza se cortaba y se colocaba por algunos días sobre un palo en el altar, tal vez como testigo fehaciente del sacrificio que se había llevado a cabo, y luego se enterraba.

El resto del cadáver podía simplemente desecharse o arrojarlo a un depósito acuático; en ocasiones especiales la carne se cocía, se aderezaba y los principales comulgaban

⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología; las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., IIH, UNAM, México, 1980, vol. 1, p. 433.

⁶ Las Casas, *Apologética historia sumaria...*, 2 vols. IIH, UNAM, México, 1967, vol. II, pp. 215-216. Román y Zamora, vol. I, p. 203.

⁷ *Rabinal Achi*, en de la Garza, *op. cit.*, pp. 321-324.

⁸ López Austin, *op. cit.*, pp. 433-435.

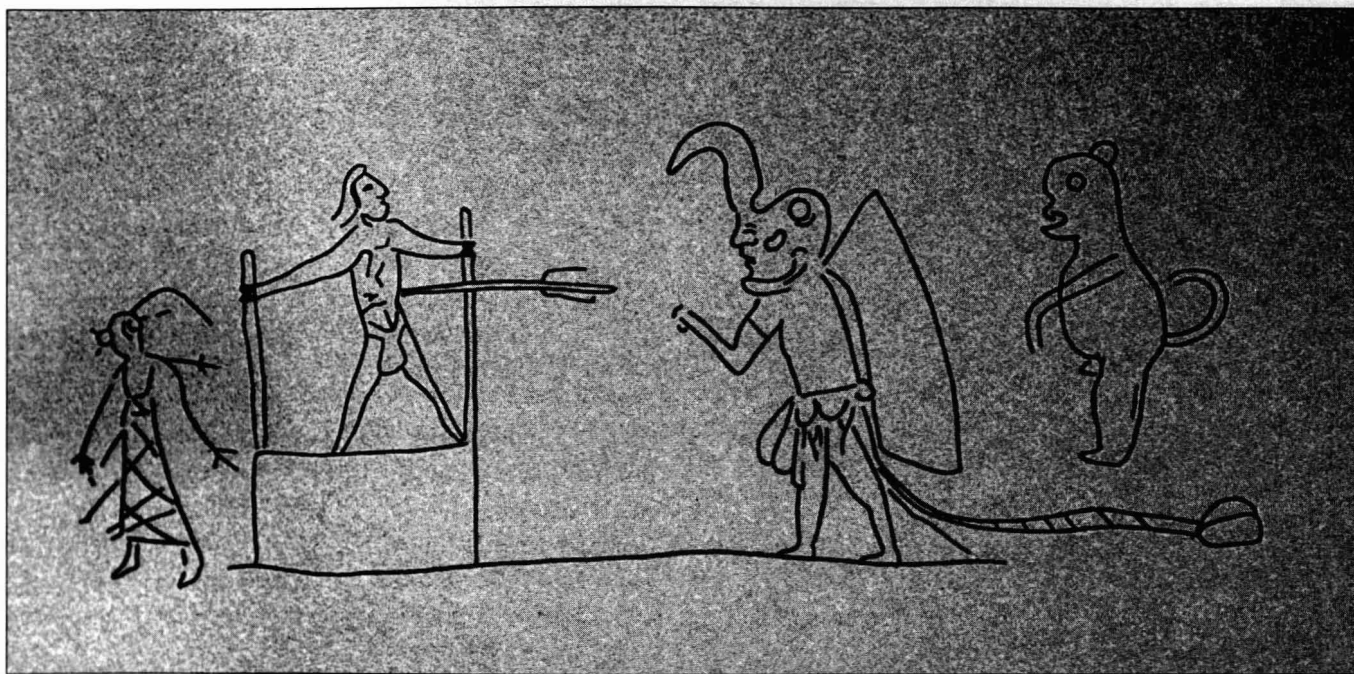
con ella, participando así de la esencia divina:⁹ era el dios mismo que alimentaba a los hombres con su sacralidad.

En el caso de Yucatán, la ceremonia contenía los mismos elementos; sin embargo, en los años cercanos a la Conquista española, en lugar de sacrificar a un hombre se le sacaba el corazón a un perro,¹⁰ dato importante porque nos habla de la sustitución de una víctima humana por un animal, al que se le daba igual valor. Esto nos lleva a pensar que los sacrificios humanos tal vez estaban desapareciendo para entonces.

De acuerdo con las representaciones plásticas y los restos óseos localizados, la decapitación parece haber sido la forma más común de occisión ritual durante el periodo Preclásico y Clásico dentro del área maya. La muerte por arranca-

durante el juego de pelota contra los señores del Xibalbá.

Dentro del complejo simbólico de la decapitación se encuentra la guerra como un medio para obtener cabezas como trofeo; en algunas estelas, el gobernante aparece con la cabeza de un decapitado. El que llevaba las cabezas, además, podía proclamarse como vencedor en las batallas, alcanzando con ello fama y gloria. En épocas tardías los mayas de Yucatán, como en el caso de Chichén Itzá, adoptaron la costumbre —proveniente del centro de México— de colocar los cráneos horadados por las sienes en hileras sobre las construcciones conocidas con la palabra nahua *tzompantli*, centro de energía, para reunir en una sola edificación la fuerza y poder de todos aquellos valientes que habían



Graffiti de Tikal del Templo 2 (según Tozzer). Sacrificio por flechamiento

miento del corazón tuvo mayor arraigo en el Posclásico, como resultado de influencias provenientes del centro de México desde el Clásico medio.

Las expresiones plásticas en el área maya de la decapitación tienen lugar desde el Protoclásico, como la escena que se representa en la estela 21 de Izapa,¹¹ en la cual el decapitador usa un tocado de murciélago, animal vinculado con el inframundo, la sangre y la muerte, que continúa simbólicamente ligado a este rito hasta el Posclásico. El murciélago es el decapitador en el *Popol Vuh*, y es precisamente este animal el que corta la cabeza de Hunahpú, hermano de Ixbalanqué,

dado su vida por la humanidad. Este mismo complejo simbólico incluye el juego de pelota, que representaba una lucha entre opuestos, una guerra, aunque la víctima no era uno de los jugadores sino un cautivo.

La decapitación también tiene una relación simbólica con el cultivo del maíz y con el sacrificio de las divinidades de la vegetación, realizados para el incremento de la fertilidad y el logro de abundantes cosechas. En la plástica maya aparece con frecuencia la cabeza del dios del maíz surgiendo de esta planta, tal vez con la intención de representar un sacrificio por decapitación de una víctima que encarnaba a este dios, como sucedía entre los nahuas cuando sacrificaban a la diosa Xilonen en un ritual de primicias.¹²

También el sacrificio por flechamiento estaba vinculado con la fertilidad. El rito se llevaba a cabo en las primeras horas de la mañana y la joven víctima debía ser virgen, es decir, pura ritualmente, y tener una constitución fuerte.

⁹ Las Casas, *op. cit.*, vol. II, pp. 220-221.

¹⁰ Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Porrúa, México, 1966 (Biblioteca Porrúa, 13), p. 65.

¹¹ Izapa es parte de un conjunto cultural que cronológicamente se sitúa entre lo olmeca y lo maya; no obstante, muchos investigadores no consideran que esta cultura forme parte de la cultura maya. A nivel plástico y simbólico contiene muchos de los elementos que se observan dentro del desarrollo cultural de los mayas, pues Izapa se localiza dentro del área maya, en la costa del Pacífico, en el actual estado de Chiapas.

¹² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, 1956 (Biblioteca Porrúa, 8-11), vol. 1, p. 181.

Para realizar la ceremonia se le pintaba el cuerpo de azul, yax, color que indicaba su consagración, y el sitio del corazón se pintaba de blanco. Además, lucía en la cabeza una guirnalda de flores provenientes del árbol con que se elabora la bebida embriagante sagrada de los mayas, el *balché*.

El sacerdote dirigía la primera flecha al sexo y al corazón del joven, sitios donde se acumulaba la energía vital: la sangre se untaba a las imágenes de los dioses. Luego varios hombres bailaban a su alrededor, lanzando, en cada vuelta, una flecha al corazón de la víctima. El sacrificio se dedicaba al dios solar,¹³ quien con sus propios rayos, materializados en las flechas, terminaba la vida de la víctima.

Otro rito en Yucatán consistía en arrojar a los cenotes a



Dintel 2 de La Pasadita (según Graham). El gobernante luce en su espalda una cabeza trofeo

seres humanos vivos para que transmitieran el mensaje de los hombres a los dioses. También se arrojaban como ofrenda a las deidades acuáticas y, en algunos casos, para pedir a éstas que enviaran la esperada lluvia, sobre todo en áreas donde escaseaba el elemental líquido vital. A estos sacrificados, en ocasiones se les sacaba primero el corazón. En el cenote sagrado de Chichén Itzá se han encontrado restos óseos que pertenecían a niños, víctimas predilectas de los dioses de la lluvia.¹⁴

¹³ *Libro de los cantares de Dzitbalché*, en De la Garza, *op. cit.*, Cantar 1, pp. 356-359 y Cantar 13, pp. 380-382.

¹⁴ Landa, *op. cit.*, p. 15 y Alberto Ruz L., *Costumbres funerarias*, FFL, UNAM, México, 1968, pp. 141, 151-152.

Escasa mención hacen las fuentes de otras formas de sacrificio; no existen testimonios plásticos. Entre éstas se realizaba el sacrificio por lapidación, cuya finalidad era buscar el perdón de la comunidad por ofensas infligidas a los dioses. Para ello se buscaba a una anciana, a quien se colocaba en el cruce de dos caminos, centro simbólico del mundo donde había posibilidad de comunicarse con los seres de los tres planos cósmicos. El pueblo le confesaba sus pecados a la desdichada mujer, para después arrojarle piedras hasta sepultarla, creyendo con ello verse nuevamente congraciados con los dioses.¹⁵

Pocos datos se obtienen de las fuentes sobre la disposición final del cadáver en los diversos tipos de sacrificios mencionados. El cuerpo inerte podía ser objeto de algún ritual posterior o sólo se desechaba sin ceremonia alguna.

La práctica más significativa es la antropofagia, que fue exclusivamente ritual y tenía como objeto absorber la esencia espiritual del difunto. En este acto se destaca la idea de comunidad que se produce al compartir un mismo alimento los diversos participantes, lo cual establece un estrecho vínculo entre ellos, al unirse en una comunión sacramental.

En la antropofagia, en ocasiones, el dios fungía como un comensal más y participaba de la ofrenda para revitalizarse. En otras ocasiones encarnaba a la víctima: era él mismo el que moría y participaba de su esencia divina a los hombres.

En Yucatán,¹⁶ el sacrificado era arrojado por la escalinata desde la parte superior de una pirámide para representar el descenso de la divinidad al mundo de los hombres y conferir sacralidad al edificio. Luego el cadáver se desollaba, se cocinaba y se repartía en pequeños trozos a sacerdotes y señores principales; la parte del cuerpo que les correspondía dependía de su posición dentro de la sociedad, y el corazón se reservaba a la deidad.

Había otros rituales donde se practicaba el canibalismo. En ellos participaba el pueblo entero, y la víctima se ofrecía espontáneamente a morir. En estos casos la carne se comía cruda, arrancando pequeños pedacitos del cuerpo. La antropofagia ritual fue una de las formas más eficaces de concretar la acción sacrificial.

Para terminar quiero subrayar que el don sacrificial contiene un valor intrínseco: aporta honor y gratitud a los dioses; por medio de él no sólo se les agradecen y reconocen los beneficios divinos, sino que también se intenta propiciarlos.

El ritual del sacrificio humano ha sido, en todo el mundo, la forma más completa de culto donde el hombre reconoce la soberanía de un dios o de los dioses. Sin embargo, también muestra la incapacidad de las divinidades para subsistir por sí solas pues necesitan del alimento divino por excelencia para recobrar la energía perdida: la sangre, que es la vida misma. En el sacrificio se entrega la existencia de un ser humano a cambio de la sobrevivencia de la humanidad.◊

¹⁵ Tomás López Medel, *Relación*, en Landa's *Relación de las cosas de Yucatán*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, Mass., 1941, p. 226.

¹⁶ Landa, *op. cit.*, p. 51.

Reynaldo Velázquez. Del cuerpo

Este texto tiene como eje una reflexión asociativa provocada por la contemplación eventual de varias obras, principalmente escultóricas y gráficas, que tienen como tema el cuerpo humano, visto desde diferentes enfoques, incluso fragmentado, mutilado o emergiendo de la "sustancia" que lo compone. Esa materia que le da su ser plástico ha sido en la mayoría de los casos la madera, que el tallista y grabador Reynaldo Velázquez Zebadúa ha privilegiado sobre cualquier otro material. Claro está que de momento no tengo sus obras a la vista pero recuerdo muchas de ellas, contempladas en diferentes ámbitos: en el Museo del Chopo, sede de las exposiciones organizadas por el Círculo Cultural Gay se han expuesto quizá las principales. Una de las más bellas se exhibió este mismo año de 1993 y es una cabeza de san Juan Bautista, tema de larga raigambre en la historia del arte. Reynaldo también ha contribuido a la iconografía de san Sebastián, tema al que muy pocos artistas han escapado, desde el *Quattrocento* hasta la fecha. San Sebastián proporcionaría un buen motivo de análisis en cuanto a la historia de la representación moderna del cuerpo humano. Pero eso quedará para otra ocasión.

Como asentó Keneth Clark en sus *A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, existe el supuesto ampliamente generalizado de que el cuerpo humano desnudo, en sí mismo, es un objeto sobre el que la pupila se dilata con placer y por esa razón nos regocijamos al mirarlo pintado, esculpido o dibujado. Yo estoy en total acuerdo con el autor de *Civilization*, salvo en lo que sigue: Sir Keneth aseveró que para obtener ese placer, el dibujante, escultor o lo que sea, se veía obligado a evitar la transcripción directa. Tal idea forma parte de su tesis: el desnudo proporciona tema más que suficiente para estudiar la forma idealizada. ¿Y qué pasa cuando no hay intención, por parte del artista, de idealizar la forma humana?... ¿qué recibe el veedor?... ¿aquel placer deparado al ojo queda cancelado?

Puede ser que para algunas personas, adictas a convenciones que derivan del concepto de lo clásico en su acepción tradicional así suceda.

Conozco, por decir, a un fotógrafo que sólo gusta de retratar modelos de formas armónicas. Pero aun estas dependen del concepto de belleza que priva en cada momento histórico. Por ejemplo, una gran mayoría de espectadores actuales gusta más del cuerpo de la *Venus* de Velázquez (National Gallery de Londres) que de *La Baigneuse de Valpinçon* de Ingres (Louvre). Estoy diciendo que tales posibles espectadores o espectadoras se identifican hoy día mayormente con el *derrière* de la *Venus* que con el de la bañista y por eso el cuadro de Velázquez ha sido mayormente glosado en este siglo que el de Ingres, aunque este último también cuenta con sus glosas. Pero si a cualquier mujer le preguntasen en este momento cómo querría que fuese su cuerpo y le dieran a escoger entre los dos modelos, dudo que hubiera alguna (y me incluyo) en escoger a la de Valpinçon. En cambio las probabilidades de que a los veedores les guste más un cuadro que el otro se reparten, creo, en un 60 o 70% en favor de la bañista en cualquiera de sus dos versiones (existe una grande y una pequeña), si de veedores entendidos se trata. La proporción de los neófitos creo que se repartiría en partes iguales. Unos admirarían la espléndida entonación cromática de la pintura de Ingres y la manera como la luz modela la espalda y el cuello, en tanto que otros se pronunciarían por el acentuado acinturamiento y las reverberaciones encarnadas del cuerpo de la *Venus*, cuyos omóplatos en lo personal me resultan inaceptables.

¿Y quienes posaron para dichas pinturas fueron dueñas de tales anatomías? Eso es cosa que ignoramos pues ni siquiera sabemos si existieron modelos particularizadas cuyas formas quedaron transcritas en las respectivas pinturas. Lo que sí podemos suponer es que ambas poses resultaron “inspiradoras”.

¿Estos cuadros que ahora menciono son eróticos? Depende de cómo los miremos, y depende también de la manera en que el artista los concibió. Lo son en la medida en que ambos son buenas pinturas pues la buena pintura siempre apela a la libido. De cualquier modo, no olvidemos que sobre esas formas los ojos de varias generaciones han dejado ya su marca. La *Venus* seguramente fue motivo erótico para su autor. De no ser así: ¿por qué la conservó consigo hasta el año de su muerte en 1651? Por algo sería, ya que existe documentación sobre otros cuatro desnudos velazqueños que desde su realización tuvieron otros destinos pues pertenecieron a don Gaspar de Haro y Guzmán y a Felipe IV.

La pose y las formas de la *Venus* de la National Gallery parecen vincularse en algo a las de una famosa escultura de la época helenística de la que existen, según recuerdo ahora, tres versiones de la misma época en otros tantos museos europeos. La primera que conocí es el *Hermaphrodita yacente* del Museo Nazionale Romano en las Termas de Diocleciano, pero a la que me refiero en este momento es al *Hermaphrodita Borghese* que pasó a formar parte de las colecciones del Louvre y que gozaba de gran celebridad en Roma durante la estancia de Velázquez en dicha ciudad. Después que Bernini lo restauró, el español ordenó que se le sacara un molde para así obtener una copia que se integrase a las colecciones reales de España, de modo tal que no existe duda sobre su aprecio por dicha escultura.

Se preguntará el lector (a la mejor con toda razón): ¿y qué tienen que ver las referencias a Ingres y a Velázquez con el tema de este ensayo, que versa sobre un escultor y artista gráfico mexicano, aparte de que su apellido coincide con el del pintor del siglo XVII?

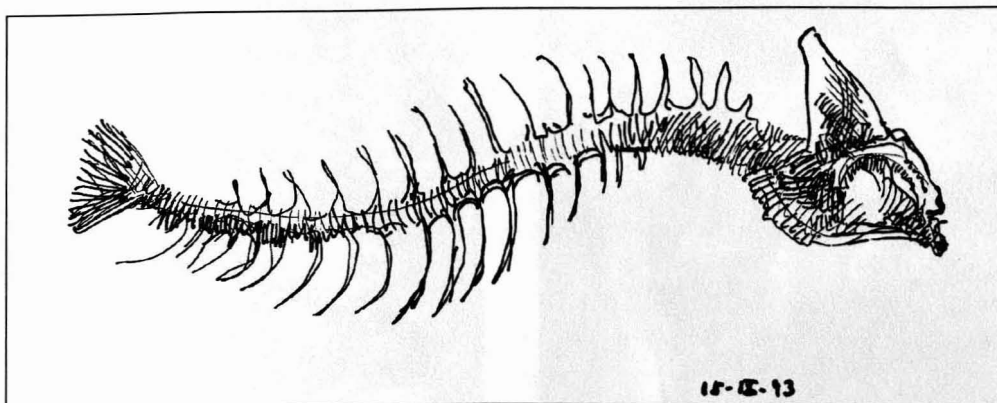
No tienen que ver directamente. Pero en materia de arte, todo tiene que ver con todo y las susodichas referencias me sirven para establecer dos cosas. La primera es que el cuerpo humano desnudo conserva su carácter de objetivo privilegiado para una miríada de artistas y de espectadores. La segunda se refiere a las predilecciones de cada artista en relación con el cuerpo como objeto de representación.

Reynaldo Velázquez Zebadúa es un escultor y un dibujante figurativo. Sus piezas poseen, además de una insinuante sensualidad, connotaciones abiertamente sexuales que las convierten en “manifiestos” contra la censura artística y contra las represiones sexuales. En más de una ocasión han provocado polémicas y amenazas de exclusión de determinadas exposiciones. Una de éstas ocurrió con motivo de la muestra colectiva *Tres dimensiones, veinte expresiones* que posteriormente a su exhibición en el Museo de Arte Moderno de la Ciudad de México se presentó en diciembre de 1988 en el Museo de Monclova. Resultó que allí cierta pieza de Reynaldo Velázquez se ocultó por espacio de un par de semanas de la vista del público. Sobrevinieron las protestas en contra de la censura y en favor de la libertad de expresión. El artista explicitó su postura con claridad:

Ya vamos a cumplir dos mil años de vivir una sexualidad hipócrita ¿No será ya tiempo de olvidar todos los trucos que se han venido inventando para cubrir milagrosamente nuestra desnudez?...¿Dónde estaban los censores cuando fueron creados varón y hembra?

Gracias a la solidaridad de todos los participantes en aquella colectiva, más las de algunos críticos y periodistas, sumadas a las declaraciones del autor censurado, la pieza se reinstaló. Es una talla que representa el cuerpo de un varón en postura sedente, con el miembro erecto.

Reynaldo ha puesto especial énfasis en cultivar la representación escultórica y gráfica del cuerpo masculino desnudo. Sus tallas, todos lo hemos dicho, son de una finura excepcional. Exigen un trabajo lento, minucioso, doloroso, amoroso. No las hay en gran número, precisamente porque la delicadeza del artesanado toma mucho tiempo. Han sido apreciadas por públicos vastos y no sólo en nuestro país. En 1986 le fue otorgado el Premio Rodin que bienalmente los museos de Hakone y Utsukushi, en Japón, adjudican a una pieza escultórica figurativa. Y ya que menciono a Rodin: un número más que considerable de sus esculturas ostentan abiertamente sus atributos sexuales. ¿Habría alguien a quien se le ocurriese censu-



rarlas? No, porque se trata en la gran mayoría de los casos de cuerpos de mujer. Por alguna razón oscura los desnudos masculinos son mayormente susceptibles de convertirse en objetos de censura y esto se debe a que nuestra memoria es muy frágil... El tema *princeps* de la escultórica griega clásica fue el cuerpo desnudo del atleta y el cuerpo del efebo. Con el culto a Dionisos, que proviene de Asia Menor, los sátiros con el miembro erecto pulularon, sobre todo en los sarcófagos. Se trata aquí de un motivo religioso relacionado con la idea de sobrevivencia y resurrección presente en varias culturas. Entre las intenciones explicitadas por el artista del que me ocupo en este escrito, subyace la misma idea, por supuesto que entramada con otros conceptos que formando constelación, sustentan el andamiaje de sus propuestas.

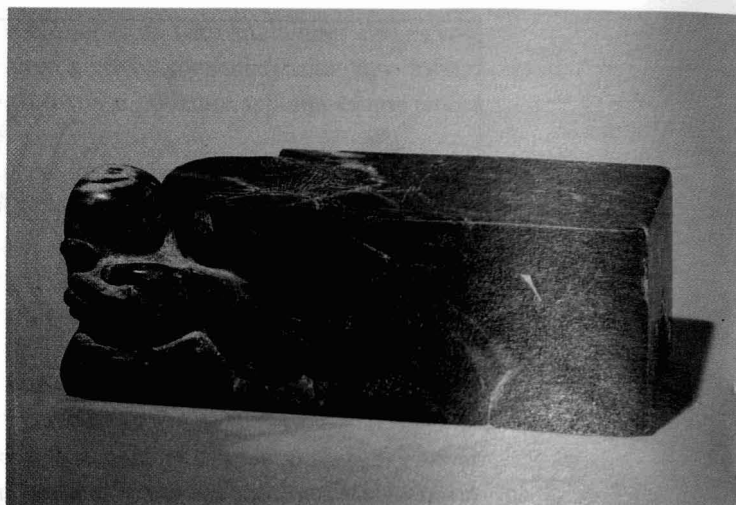
Reynaldo Velázquez Zebadúa es originario del estado de Chiapas, donde nació en 1946. Desde 1982 vive y trabaja en la Ciudad de México. Fue en la Galería José María Velasco del INBA que yo me enfrenté por primera vez con trabajos suyos. Había allí una pieza que se presentaba suspendida de lo alto, tallada en madera: un jovencito, casi púber, cuya postura se corresponde con la del crucificado. La pieza se titula *Pro-Nobis* y pertenece hoy día a las colecciones del Museo de Arte Moderno de Chapultepec. Al ver por vez primera aquella obra pensé si Reynaldo no era, tal vez, un tallista que hubiese estudiado en Japón. Quise conocerlo para observar otros trabajos suyos, y gracias al pintor Nahum B. Zenil fui a dar al sitio donde trabajaba, una especie de escuadra de mínimas dimensiones, que los propietarios de una casa repleta de antigüedades ubicada en el barrio de Tacuba le facilitaban. Ellos poseían algunas piezas de Reynaldo, eran objetos-miniatura, tallados con primor de orfebre, objetos destinados a algún tipo de uso suntuario, como pudiera serlo el de cobijar las tapas de algún devocionario. Los franceses les llaman *Objects d'art* y se encuentran, por citar un ejemplo, en la misma línea estética que las piezas íntimas de Benvenuto Cellini, coleccionadas por príncipes y cardenales. Pequeñas maravillas para regocijo individual.

Paulatinamente fue dándose la posibilidad de admirar no sólo las tallas sino los grabados en madera de este artista en espacios públicos. Nunca dejan de sorprender: son piezas de colección. En cierto momento hubo oportunidad de contemplar otro "colgado" (es decir, que para mostrarse la pieza tiene que suspenderse pues no está concebida para apoyarse en alguna base o pedestal) en la casa de un coleccionista cuyo acervo de obras se integra principalmente de piezas realizadas por artistas de las generaciones recientes, ya sean pintores, escultores, grabadores, "instalacionistas", etc. Me sorprendió ver esa escultura en una casa particular y hasta me pregunté: ¿el dueño no sufrirá pesadillas necrófilas por convivir cotidianamente con el "colgado"? También se trataba del cuerpo de un pre-adolescente pero no ya de un crucificado, sino de alguien sometido a otro tipo de tortura.

Reynaldo Velázquez cultiva una iconografía vinculada con la que privilegiaron los artistas del decadentismo, tanto que puede decirse que sus obras hubieran hecho las delicias del Marqués de Sade o del Barón de Huysmans en su novela *La-Bas*. También Gilles de Rais, el barón de Champtocé, nacido en 1404 en la Torre Negra del castillo de su familia, se encuentra entre sus ancestros. Como se recordará, Gilles de Rais es nada menos que Barba azul, y yo lo recuerdo ahora no tanto por sus victimadas mujeres sino por el sentido ritual con el que practicaba la paidofilia, sacrificando a criaturas con objeto de beber la sangre niña. Hay maneras de sublimar estas acciones; el rememorarlas mediante la exquisita talla realizada en maderas finas, creando tiernos cuerpos de infantes, puede ser una de las más refinadas.



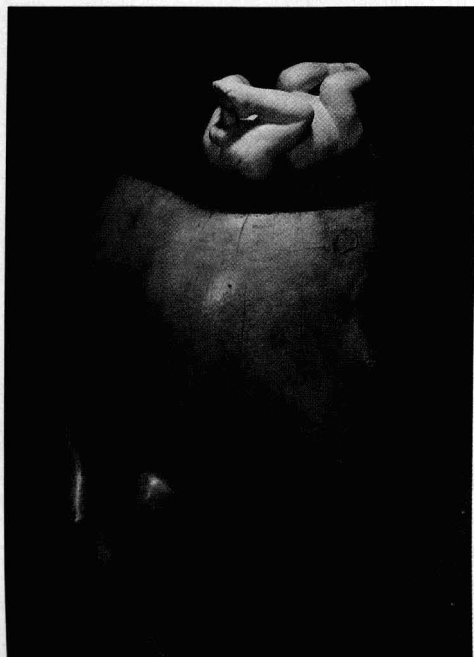
Residuo, 1987, talla en granito, 37 x 55 x 42 cm



Amatorio, 1990, talla en mármol negro, 10 x 12 x 7 cm (aprox.)

El *cri de coeur* de Oscar Wilde: *Love that dare not speak its name* es otra de las asociaciones histórico-literarias que con persistencia acuden a la conciencia cuando una se enfrenta a las obras de Reynaldo Velázquez. La tumba del escritor nacido en Dublín en 1854, sepultado en el cementerio del Père Lachaise en París es muy visitada, entre otras razones, porque es realización de un escultor: Jacob Epstein (1880-1959), quien llegó a radicar y a trabajar a París en 1902, dos años después de la muerte de Wilde. La epístola *De Profundis* escrita por éste en la cárcel de Reading, es la carta de amor más larga que conocemos. En ella el escritor expresa que la humildad es la franca aceptación de cualquier experiencia vivida y que la búsqueda del placer trae consigo siempre el advenimiento del dolor. Sus presupuestos mezclan cristianismo con esteticismo, de modo tal que él creaba procesos regenerativos a partir de esa mezcla: "El sentido del dolor es la belleza." Los pensamientos de Wilde, volcados en obras que como *El príncipe feliz* destinan al protagonista inocente y puro al sacrificio redentor, encuentran analogías tangibles en varias de las obras del escultor Reynaldo.

Este número de la revista *Universidad de México* viene ilustrado con esculturas y dibujos suyos. En ellos convergen modos de construir la figura que recuerdan a Rodin y por lo tanto a Miguel Ángel. Provocan a la vez asociaciones literarias y plásticas como las que aquí he procurado anotar, con el objeto de que el lector de estas líneas desate las suyas propias y cuando la ocasión se presente persiga, en la medida de lo posible, la visión directa de las piezas de un artífice que trabaja calladamente, sin buscar la celebridad. ♦



Hermético, 1987, talla en cantera, 20 x 35 x 28 cm (aprox.)

Natalia, 1988, talla en madera y mármol, 73 x 60 x 48 cm

Fortuna, 1989, talla en madera de nogal, 60 x 30 (diam.) cm (aprox.)

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Av. Insurgentes Sur Núm. 3744, Tlalpan, 14000, México, D. F.

Nuestra revista ha sido desde hace más de cincuenta años, uno de los foros más importantes para la cultura. La publicación ha sabido amalgamar con paciencia y sabiduría las más distintas líneas de pensamiento político, artístico, científico y literario. Aunque al comienzo era éste un espacio abierto donde debían darse la mano los más diferentes sectores integrantes de nuestra máxima casa de estudios, con el tiempo las aspiraciones fueron ampliándose y cubriendo más zonas del imprescindible diálogo mexicano con la cultura del país y del mundo. Así, hoy resulta evidente la transformación por etapas de este medio impreso, hasta su actual diseño, uno de los más prestigiados en América.

A través de los años se ha corroborado que el intento liminar y la labor empeñada no han sido en vano; antes, al contrario, la diversidad de criterios, tendencias, expresiones, etcétera —productos siempre del mejor y más adelantado de los pensamientos y estilos de nuestros intelectuales y los de otros países— han dado suficientes y enormes frutos. Así, Universidad de México constituye quizás la revista con mayor tradición y envergadura en nuestro país, en la cual han participado figuras como Agustín Yáñez, Alfonso Reyes, Octavio Paz, Jaime García Terrés, Luis Villoro, José Sarukhán, Carlos Fuentes, Jorge Ibargüengoitia, Margarita Peña, José Emilio Pacheco, Ruy Pérez Tamayo, por citar sólo algunos; conjunta cada mes a los más notables artistas, científicos y escritores de todas las latitudes e idiosincracias. A la fecha creemos que el trabajo reunido —sin tregua y sobrellevando a veces los problemas y las circunstancias por las que atraviesa el país—, es sin duda uno de los más dignos y encomiables que se producen en México e Hispanoamérica.

Alberto Dallal

Director de la revista Universidad de México

ÍNDICE TEMÁTICO VOL. XLVIII

(Por número)

Enero a diciembre de 1993

Tema	Núm.
<i>Poesía nicaragüense de posguerra</i>	504-505
<i>(H)ay mujeres</i>	506-507
<i>Fundamentalismo fantástico en la pintura actual</i>	508
<i>Trieste: lugar de la escritura</i>	509
<i>Artes del espectáculo: otras fisonomías</i>	510
<i>Vibraciones y alucinaciones de la Colonia</i>	511
<i>Fenómenos, figuras y personajes vueltos a pensar</i>	512-513
<i>Santos perennes y circunstanciales</i>	514
<i>Memoria étnica y grandeza de la cultura maya</i>	515
<i>La Puebla intemporal</i>	Extraordinario

ÍNDICE GENERAL VOL. XLVIII

Enero a diciembre de 1993

Autor	Título	Núm.	Pág.
Aguinaco, José Pablo de	<i>(Fotografía portada)</i>	504-505	
Alonso, Enrique	<i>Mi vida y el teatro</i>	510	54
Altamirano Piolle, María Elena	<i>José María Velasco en la Exposición Universal de París</i>	509	27
Álvarez, Antonio	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
Álvarez Asomoza, Carlos	<i>Lengua y literatura náhuatl</i>	509	52
Álvarez de Velasco, Francisco	<i>A la misma señora Juana Inés de la Cruz, Endechas endecasílabas</i>	511	15
Andueza, María	<i>Rubén Bonifaz Nuño, poeta urbano</i>	506-507	18
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustra número completo)</i>	506-507	
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustraciones)</i>	510	29 y 30
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustra número completo)</i>	512-513	
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustraciones)</i>	514	39, 46 y 59
Aridjis, Ana	<i>Tres poemas</i>	515	47
Arizpe, Lourdes	<i>Las mujeres: creatividad y futuro</i>	508	37
Ascher, Daisy	<i>(Fotografía)</i>	508	44
Atl, Dr.	<i>(Ilustración)</i>	508	49
Azar, Héctor	<i>Los firmes orígenes del teatro universitario</i>	510	12
Azar, Héctor	<i>Chohula, piedra que sangra ríos</i>	Extraordinario	28
Bargellini, Clara	<i>La idea de Roma en la Nueva España</i>	511	18
Bautista, Miguel	<i>Sánchez Vázquez escribe sobre el arte y lo bello</i>	508	53
Bautista, Miguel	<i>Fernández de Lizardi: función de la "publicística" en el siglo XIX</i>	514	55
Bayón, Damián	<i>Alfredo Hlito: in memoriam</i>	512-513	31
Becerra Pino, Hernán de Jesús	<i>La eternidad por fin comienza un lunes de Eliseo Diego</i>	509	51
Belli, Gioconda	<i>Dando el pecho</i>	504-505	12
Benítez, Rosalba	<i>Ocupación del territorio y pensamiento ilustrado</i>	512-513	59
Bettiza, Enzo	<i>El fantasma de Trieste</i>	509	14
Blanco, Alberto	<i>El sueño del escribano</i>	511	7
Bly, Robert	<i>La almohada y la llave</i>	506-507	4
Bolaños, Bernardo	<i>Ordalía a Jorge Volpi</i>	506-507	54
Bonifaz Nuño, Rubén	<i>La escalera</i>	506-507	3
Bonifaz Nuño, Rubén	<i>La estrella</i>	514	3

Autor	Título	Núm.	Pág.
Boullosa, Carmen	<i>Pesca de piratas</i>	506-507	15
Bowes, David	<i>(Ilustra portada y páginas centrales)</i>	514	
Butor, Michel	<i>La ciudad como texto</i>	504-505	6
Buxó, José Pascual	<i>San Luis Tehuilooyocan: la morada del Diablo</i>	504-505	59
Buxó, José Pascual	<i>Al amor de Sor Juana</i>	511	9
Cabrales, Julio	<i>La paz con vosotros</i>	504-505	18
Cabrera, Isabel	<i>San Juan de la Cruz y el sufrimiento</i>	511	35
Campos, Marco Antonio	<i>Adolfo Bioy Casares: un inigualable inventor de historias</i>	504-505	45
Camps, Victoria	<i>Alejandro Rossi: el amor al detalle</i>	508	13
Cansino, César	<i>La transición italiana</i>	509	41
Castañeda, José Carlos	<i>Memorias de España 1937, de Elena Garro</i>	506-507	48
Castañón, Adolfo	<i>Cada poema un espejo</i>	511	45
Castro, Edwin	<i>Mañana, hijo mío, todo será distinto</i>	504-505	12
Coen, Arnaldo	<i>(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)</i>	511	
Conde, Teresa del	<i>Reynaldo Velázquez. Del cuerpo</i>	515	29
Constantino, María	<i>La forma de todas las formas posibles</i>	511	30
Cuadra, Roberto	<i>Aborrecí en el fondo</i>	504-505	15
Cuéllar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	508	12, 16, 18 y 23
Cuéllar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	509	45 y 47
Cuéllar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	510	22, 41 y 48
Chimal, Carlos	<i>El joven Newton</i>	515	39
Dalla Valle, Mihael	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Dallal, Alberto	<i>Reconocimiento de la mujer (Presentación del número)</i>	506-507	2
Dallal, Alberto	<i>Lupe Rivas Cacho, socióloga</i>	506-507	39
Dallal, Alberto	<i>Educación, cultura y universidad (Presentación del número)</i>	508	2
Dallal, Alberto	<i>Puntos de inflexión y de conflicto (Presentación del número)</i>	509	2
Dallal, Alberto	<i>El espectáculo en la vida actual (Presentación del número)</i>	510	2
Dallal, Alberto	<i>Damián Bayón, crítico apasionado</i>	510	60
Dallal, Alberto	<i>Vigencia de la poesía (Presentación del número)</i>	511	2
Dallal, Alberto	<i>Fenómenos, figuras y personajes vueltos a pensar (Presentación del número)</i>	512-513	2
Dallal, Alberto	<i>Waldeen: la fundadora (1913-1993)</i>	512-513	41
Dallal, Alberto	<i>(Fotografía)</i>	512-513	43
Dallal, Alberto	<i>Santos perennes y circunstanciales (Presentación del número)</i>	514	2
Dallal, Alberto	<i>Memoria étnica y grandeza de la cultura maya (Presentación del número)</i>	515	2
Dallal, Alberto	<i>Ejercicio y enseñanza de los medios</i>	515	59
Dallal, Alberto	<i>Puebla (Presentación del número)</i>	Extraordinario	2
Dallal, Alberto	<i>Algunos pintores en Puebla</i>	Extraordinario	35
Deana Salmerón, Antonio	<i>La celebración del 5 de Mayo en el pasado de Puebla</i>	Extraordinario	56
Deltoro, Antonio	<i>Los tímidos</i>	512-513	3
D'Gaggeri	<i>(Fotografía)</i>	510	36
Domínguez, Raúl	<i>Lo continuo y lo discontinuo. La UNAM en el 68</i>	512-513	17
Domínguez Náñez, Freddy	<i>Lo de entonces</i>	504-505	30
Dupont, A.	<i>(Fotografía)</i>	510	17
Eko	<i>(Ilustraciones)</i>	504-505	41-44
Elridge-Thomas, Roxana	<i>El poder de lo pequeño</i>	512-513	61
Espejo, Beatriz	<i>El Dr. Atl, fabricante de mitos</i>	508	45
Espejo, Beatriz	<i>Vidas de monjas mexicanas</i>	511	41

Autor	Título	Núm.	Pág.
Esquinca, Jorge	<i>Nombre propio</i>	512-513	16
Fernández, Sergio	<i>Dolores del Río</i>	510	36
Flores Castro, Mariano	<i>La función de Adela</i>	511	22
Flores Olea, Víctor	<i>Homenaje a Rossi</i>	508	19
Fuentes, Napoleón	<i>Moral del adolescente</i>	504-505	13
Galeana, Patricia	<i>Paradojas de un mundo en transición</i>	511	54
Gamboa, Jesús	<i>(Fotografía)</i>	506-507	35
García-Gutiérrez, Georgina	<i>Mujeres de letras en el mundo</i>	Extraordinario	12
Garza, Mercedes de la	<i>Sacbeoob: caminos sagrados de los mayas</i>	515	10
Glantz, Margo	<i>English Love</i>	508	3
Glockner, Julio	<i>La voz del volcán</i>	Extraordinario	50
Gómez, Ana Ilce	<i>La tierra de los grandes cielos</i>	504-505	17
Gonzalbo Aizpuru, Pilar	<i>Las virtudes de la mujer en la Nueva España</i>	511	3
González Angulo A., Sergio	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
González Carlos, Sergio Javier	<i>(Fotografías)</i>	Extraordinario	29 y 31
González Dueñas, Daniel	<i>Lo ambiguo y lo sagrado</i>	510	15
González Dueñas, Daniel	<i>Eugene O'Neill: los tres rostros de la máscara</i>	512-513	35
González Gerth, Miguel	<i>Telenémesis</i>	510	35
Gordillo, Fernando	<i>El precio de una patria</i>	504-505	12
Gorostiza, José	<i>Hurakán, el corazón del cielo (sinópsis)</i>	510	10
Gracia, Miguel	<i>(Fotografías)</i>	506-507	33 y 34
Gurza, Alfredo	<i>Mayakovski: cien años</i>	510	4
Gutiérrez, Cecilia	<i>(Fotografías)</i>	506-507	44, 45 y 47
Guzmán, Juan	<i>(Fotografía)</i>	508	47
Guzmán, Juan	<i>(Fotografía)</i>	511	53
Heredia Correa, Roberto	<i>Convergencias y divergencias. Algunos recuerdos del quehacer académico de Ignacio Osorio</i>	504-505	76
Heredia Correa, Roberto	<i>Bibliotheca mexicana: la gran tarea</i>	511	59
Hernández, Francisco	<i>Cuaderno de Borneo</i>	511	29
Hlito, Alfredo	<i>(Ilustra portada y páginas centrales)</i>	512-513	
Huerta, David	<i>Leyenda</i>	515	3
Illades, Gustavo	<i>Errar es de palabras (Quijote, I, 38)</i>	504-505	70
Izquierdo, Ana Luisa	<i>El poder y su ejercicio entre los mayas</i>	515	18
Jervaise, Eric	<i>(Fotografía)</i>	510	42
Kraniauskas, John	<i>¡Cuidado con las ruinas mexicanas!</i>		
	<i>Dirección única y el inconsciente colonial</i>	514	33
Kupferman, Ety	<i>El juego de amor en la adolescencia:</i>		
	<i>Marguerite Duras y su amante</i>	515	54
Labastida, Horacio	<i>Ciencia y filosofía: un proyecto inconcluso</i>	Extraordinario	54
Lavaniegos, Manuel	<i>Visión de San Rocco (Venecia-Tianamen, agosto 1989)</i>	504-505	3
Lavín Cerda, Hernán	<i>A partir de los cuentos de José Luis González</i>	504-505	74
Lavín Cerda, Hernán	<i>Encuentro con Nicanor Parra: 25 años después</i>	508	39
Lazcarro T., José	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Leal, Fernando	<i>(Ilustra páginas centrales)</i>	508	
León Cázares, María del Carmen	<i>El santo del candado</i>	514	15
López Mancera, Antonio	<i>Secretos de la escenografía</i>	510	31

Autor	Título	Núm.	Pág.
López Mancera, Antonio	<i>(Ilustra páginas centrales)</i>	510	
Lugo, José María	<i>El chorro de la fuente</i>	504-505	18
Lugo, José María y Urroz, Eloy	<i>Poesía nicaragüense de posguerra</i>	504-505	11
Luna, Andrés de	<i>Hasta por las penumbras y las sombras</i> <i>(Viñetas sobre el espectáculo del eros)</i>	510	50
Luna, Carlos	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Luz, Jorge de la	<i>Trieste en Joyce</i>	509	7
Llorente Bousquets, Jorge y Morrone, Juan J.	<i>Metáforas biogeográficas en el Renacimiento.</i> <i>Los europeos en América y la geografía de los seres vivos</i>	511	55
Macfield, David	<i>No hay nada en la ciudad</i>	504-505	12
Magaloni, Diana	<i>Del color del cielo: pintando Bonampak</i>	515	36
Magris, Claudio	<i>Los lugares de la escritura: Trieste</i>	509	4
Maldonado, Pedro Antonio	<i>Sin límite de tiempo</i>	510	29
Manrique, Jorge Alberto	<i>Reynaldo Velázquez: más allá de la escultura</i>	515	33
Manrique, Jorge Alberto	<i>Germán Venegas</i>	Extraordinario	32
Marcuse, Herbert	<i>Dos cartas de Marcuse a Heidegger</i>	508	7
Márquez Carrillo, Jesús	<i>La educación pública en Puebla durante el siglo XIX</i>	Extraordinario	43
Marshall, Lee	<i>(Fotografía)</i>	510	47
Martínez Carrizales, Leonardo	<i>La gestión política y periodística del Medio Siglo. El principio</i>	504-505	31
Masson, Colette	<i>(Fotografía)</i>	509	50
Matute, Álvaro	<i>Justo Sierra y el México de su tiempo, de Claude Dumas</i>	508	50
Mayakovski, Vladimir	<i>A toda voz</i>	510	3
Melgar Adalid, Mario	<i>Eliseo Diego en la UNAM</i>	512-513	60
Melgar Adalid, Mario	<i>Nettie Lee Benson, un ángel de México</i>	514	49
Mendoza, Héctor	<i>Dos intentos de suicidio</i>	512-513	20
Merlo Juárez, Eduardo	<i>La región de Puebla en la época prehispánica</i>	Extraordinario	9
Monmany, Mercedes	<i>La avaricia de los objetos en los cuentos de Maupassant</i>	512-513	49
Monsiváis, Carlos	<i>Lo entretenido y lo aburrido. La televisión y las tablas de la ley</i>	510	21
Montale, Eugenio	<i>Recuerdo de Roberto Bazlen</i>	509	20
Morales, Beltrán	<i>Noche</i>	504-505	13
Moreno de Alba, José G.	<i>Un nuevo edificio para el Fondo</i> <i>Reservado de la Biblioteca Nacional</i>	506-507	44
Moreno Botello, Ricardo	<i>La educación superior pública y privada en Puebla</i>	Extraordinario	47
Morón, Tlilkowatl Armando	<i>El pan nuestro de cada día</i>	508	35
Morrone, Juan J. y Llorente Bousquets, Jorge	<i>Metáforas biogeográficas en el Renacimiento.</i> <i>Los europeos en América y la geografía de los seres vivos</i>	511	55
Nájera, Martha Iliá	<i>El sacrificio humano: alimento de los dioses</i>	515	24
Najlis, Michele	<i>Ahora que andas por los caminos de la patria</i>	504-505	13
Nifantani, Marco	<i>Cesare Pavese: del mito y la metáfora</i>	504-505	20
Ocampo, M. Aurora	<i>Historia de las investigaciones bibliográfico-literarias en el Centro de Estudios Latinoamericanos. En los 35 años de su fundación</i>	504-505	53
Ochoa, Enriqueta	<i>A dónde el arte y su pureza hiriente</i>	510	20
Ochoa, Enriqueta	<i>Del templo de su cuerpo</i>	514	48
O'Gorman, Edmundo	<i>La fiesta de la muerte</i>	511	40
Olea, Óscar	<i>Política y estética urbana</i>	512-513	45
Olivier, Florence	<i>Una ética del gasto</i>	506-507	51
Ontañón, Paciencia	<i>Un Don Juan Galdosiano: Don Juan López Garrido</i>	504-505	56

Autor	Título	Núm.	Pág.
Ortega, Héctor	<i>Por un teatro teatral y libertario</i>	510	38
Ortiz Gaitán, Julieta	<i>El saqueo del pasado</i>	506-507	50
Ortiz Gaitán, Julieta	<i>El exilio: fin de una época dorada</i>	514	53
Ortiz Gómez, Octavio	<i>El rock de los sesentas: alimento del espectáculo</i>	510	46
Ortiz Gómez, Octavio	<i>Si de hacer milagros se trata...</i>	514	42
Ortiz González, Alejandro	<i>Río de piedra</i>	515	23
Pacheco, José Emilio	<i>Circo de noche</i>	506-507	25
Padilla, Ignacio	<i>El infierno en su antesala</i>	506-507	52
Padilla, Ignacio	<i>Javier Tomeo o la jaula del Hombre Omega</i>	509	54
Palma, Marcela	<i>El cantar del pecador de Beatriz Espejo</i>	515	57
Palou, Pedro A.	<i>Y... la invención de la Puebla</i>	Extraordinario	22
Palou García, Pedro Ángel	<i>La narrativa mexicana de fin de milenio</i>	506-507	23
Palou García, Pedro Ángel	<i>Nuevas letras de Puebla: otras voces, otros ámbitos</i>	Extraordinario	63
Pardo, José Luis	<i>Lo audible y lo inaudible</i>	512-513	4
Patiño, Norma	<i>(Fotografías)</i>	510	51 y 53
Payán, Ina	<i>(Fotografía)</i>	510	39
Peña, Guillermo de la	<i>Indigenismo y mestizaje en la obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán</i>	512-513	54
Peña, Horacio	<i>Poemas</i>	504-505	17
Peña, Margarita	<i>El Segundo Quince de Enero de la Corte Mexicana: un certamen poético del siglo XVII</i>	511	25
Peralta, Braulio	<i>Nombres y hábitos en España</i>	512-513	50
Perea, Héctor	<i>Ramón Gómez de la Serna, biógrafo</i>	512-513	13
Pereda, Carlos	<i>Introducción al método de Alejandro Rossi</i>	508	21
Pereira, Armando	<i>Eko y Denisse</i>	504-505	41
Pereira, Armando	<i>Anamorfosis</i>	509	53
Perezalonso, Carlos	<i>La monarca</i>	504-505	19
Pettersson, Aline y Tapia, Ricardo	<i>Autores y autoría en ciencia y literatura</i>	508	30
Plancarte, Francisco	<i>(Ilustraciones)</i>	504-505	31, 33, 34, 54 y 55
Pohlenz, Ricardo	<i>Io</i>	508	29
Posada, Gloria	<i>De oficio divino</i>	511	47
Pozas Horcasitas, Ricardo	<i>Litoral de la memoria</i>	508	6
Quintero, Alfredo E.	<i>Estancias de viento</i>	512-513	40
Quirarte, Vicente	<i>El Cairo en tu antebrazo</i>	512-513	44
Quirarte, Vicente	<i>Iconografía de Ignacio Manuel Altamirano</i>	514	57
Ramírez Montes, Mina	<i>Todos santos, santa fe</i>	514	10
Ramos Brito, Gerardo	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
Reyes, Aurelio de los	<i>Hurakán, el corazón del cielo, argumento cinematográfico de José Gorostiza</i>	510	8
Riestra, Adolfo	<i>(Fotografía)</i>	508	28
Robles, Martha	<i>Las voces de Cela</i>	504-505	36
Robles, Martha	<i>Olimpia y Nectanebo</i>	512-513	10
Robleto, Octavio	<i>Elegía por el guerrillero</i>	504-505	16
Rodríguez Prampolini, Ida	<i>Mathias Goeritz</i>	511	49
Rosenblum, Robert	<i>David Bowes</i>	514	28
Rubial García, Antonio	<i>Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano</i>	Extraordinario	38
Ruedas de la Serna, Jorge	<i>El estudioso de América Latina y su literatura</i>	515	48

Autor	Título	Núm.	Pág.
Rugama, Leonel	<i>La tierra es un satélite de la luna</i>	504-505	15
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>Los santos y su devoción en la Nueva España</i>	514	4
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>El san Sebastián de la Catedral de México</i>	514	27
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>San Simón Stock, óleo de Luis Juárez</i>	515	2a. de forros
Ruiz Massieu, José Francisco	<i>La partidocracia y la reforma política en Italia</i>	509	31
Ruy Sánchez, Alberto	<i>El fundamentalismo fantástico del arte joven de México</i>	508	24
Ruz, Mario Humberto	<i>La cultura maya: vigencia de la pluralidad</i>	515	4
Saba, Umberto	<i>Ciudad vieja</i>	509	3
Saba, Umberto	<i>Ulises</i>	509	19
Saba, Umberto	<i>El Ghetto de Trieste</i>	509	22
Sanciprián, Nancy	<i>Tiempos enemigos de Ruxandra Chisalita</i>	504-505	80
Sanciprián, Nancy	<i>Registro de causantes, de Daniel Sada</i>	506-507	55
Sánchez Mayans, Fernando	<i>Anécdota del crimen</i>	508	9
Sánchez Mayans, Fernando	<i>Los inalcanzables</i>	514	41
Sauret, Nunik	<i>(Ilustra portada y número completo)</i>	509	
Segura Escalona, Felipe	<i>La señorita Nellie</i>	510	43
Showalter, Elaine	<i>Anarquía sexual: la mujer sola</i>	506-507	10
Slataper, Scipio	<i>Mi Carso (fragmentos)</i>	509	24
Solares, Ignacio	<i>Muérete y verás</i>	515	15
Sosa, Víctor	<i>Un vitalismo pragmático</i>	508	51
Stuart, Mary	<i>(Ilustra portada y páginas centrales)</i>	506-507	
Stuparich, Giani	<i>La bora</i>	509	12
Stuparich, Giani	<i>Vacaciones en Capodistria</i>	509	39
Suter, Gerardo	<i>(Fotografía)</i>	508	25
Svevo, Italo	<i>Carta a Livia</i>	509	11
Tapia, Ricardo y Pettersson, Aline	<i>Autores y autoría en ciencia y literatura</i>	508	30
Tomizza, Fulvio	<i>Los esposos de la calle Rossetti</i>	509	37
Torre Villar, Ernesto de la	<i>Raíz y frutos de la cultura en Puebla</i>	Extraordinario	3
Tovar, Juan	<i>Árbol de la vida</i>	Extraordinario	42
Tovar, Juan	<i>Del alma</i>	Extraordinario	61
Trujillo, Julio	<i>Llanto, posible novela imposible</i>	508	52
Trujillo, Julio	<i>El testimonio de los sentidos. Entrevista a Álvaro Mutis</i>	509	43
Trujillo, Julio	<i>Biografía de T.S. Eliot</i>	512-513	58
Trujillo, Julio	<i>Buscar</i>	514	19
Uriarte, Iván	<i>Esta es la lluvia</i>	504-505	17
Urroz, Eloy y Lugo, José María	<i>Poesía nicaragüense de posguerra</i>	504-505	11
Urtecho, Álvaro	<i>Fin de estación</i>	504-505	16
Urtubees, Dionisia	<i>Las danzas de Delfos</i>	506-507	33
Urtubees, Dionisia	<i>Jorge Donn o la luminosidad</i>	509	50
Urtubees, Dionisia	<i>Chaikovsky par excellence</i>	512-513	52
Valero, Ana Rita	<i>Pillis y macehuales en la capital del Virreinato</i>	514	22
Valle, Francisco	<i>La tarde</i>	504-505	14
Vargaslugo, Elisa	<i>Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo</i>	514	20
Velasco, José María	<i>(Ilustra páginas centrales)</i>	509	
Velázquez, Reynaldo	<i>(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)</i>	515	
Vélez Pliego, Roberto M.	<i>Los orígenes de las haciendas de Puebla</i>	Extraordinario	18
Venegas, Germán	<i>(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)</i>	Extraordinario	
Veneziani Svevo, Livia	<i>Joyce y Svevo en Trieste</i>	509	9
Villalobos, José	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35

Autor	Título	Núm.	Pág.
Villoro, Luis	<i>En el homenaje a Alejandro Rossi</i>	508	15
Viveros, Germán	<i>Instrucción teatral en Puebla. 1785</i>	Extraordinario	25
Wolff, Tobías	<i>El sueño de la mujer</i>	506-507	36
Xirau, Ramón	<i>Aproximación a Alejandro Rossi</i>	508	17
Yllescas, Edwin	<i>San Juan de Limay</i>	504-505	14
Zaitzeff, Serge I.	<i>Más sobre Alfonso Reyes en la Argentina</i>	504-505	25
Zenil, Nahum B.	<i>La fiesta de san Miguelito</i>	514	14
Zenil, Nahum B.	<i>(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)</i>	508	
Zenil, Nahum B.	<i>(Ilustración)</i>	514	14

ÍNDICE POR GÉNEROS VOL. XLVIII
Enero a diciembre de 1993

Autor	Título	Núm.	Pág.
Poesía			
Álvarez de Velasco, Francisco	<i>A la misma señora Juana Inés de la Cruz,</i> <i>Endechas endecasílabas</i>	511	15
Aridjis, Ana	<i>Tres poemas</i>	515	47
Belli, Gioconda	<i>Dando el pecho</i>	504-505	12
Bonifaz Nuño, Rubén	<i>La escalera</i>	506-507	3
Bonifaz Nuño, Rubén	<i>La estrella</i>	514	3
Cabrerales, Julio	<i>La paz con vosotros</i>	504-505	18
Castro, Edwin	<i>Mañana, hijo mío, todo será distinto</i>	504-505	12
Cuadra, Roberto	<i>Aborrecí en el fondo</i>	504-505	15
Deltoro, Antonio	<i>Los tímidos</i>	512-513	3
Esquinca, Jorge	<i>Nombre propio</i>	512-513	16
Fuentes, Napoleón	<i>Moral del adolescente</i>	504-505	13
Gómez, Ana Ilce	<i>La tierra de los grandes cielos</i>	504-505	17
González Gerth, Miguel	<i>Telenémesis</i>	510	35
Gordillo, Fernando	<i>El precio de una patria</i>	504-505	12
Hernández, Francisco	<i>Cuaderno de Borneo</i>	511	29
Huerta, David	<i>Leyenda</i>	515	3
Lavaniegos, Manuel	<i>Visión de San Rocco (Venecia-Tianamen, agosto 1989)</i>	504-505	3
Lugo, José María	<i>El chorro de la fuente</i>	504-505	18

Autor	Título	Núm.	Pág.
Macfield, David	<i>No hay nada en la ciudad</i>	504-505	12
Mayakovski, Vladimir	<i>A toda voz</i>	510	3
Morales, Beltrán	<i>Noche</i>	504-505	13
Najlis, Michele	<i>Ahora que andas por los caminos de la patria</i>	504-505	13
Ochoa, Enriqueta	<i>A dónde el arte y su pureza hiriente</i>	510	20
Ortiz González, Alejandro	<i>Río de piedra</i>	515	23
Pacheco, José Emilio	<i>Circo de noche</i>	506-507	25
Peña, Horacio	<i>Poemas</i>	504-505	17
Perezalonso, Carlos	<i>La monarca</i>	504-505	19
Pohlenz, Ricardo	<i>Io</i>	508	29
Posada, Gloria	<i>De oficio divino</i>	511	47
Quintero, Alfredo E.	<i>Estancias de viento</i>	512-513	40
Quirarte, Vicente	<i>El Cairo en tu antebrazo</i>	512-513	44
Robleto, Octavio	<i>Elegía por el guerrillero</i>	504-505	16
Rugama, Leonel	<i>La tierra es un satélite de la luna</i>	504-505	15
Saba, Umberto	<i>Ciudad vieja</i>	509	3
Saba, Umberto	<i>Ulises</i>	509	19
Sánchez Mayans, Fernando	<i>Los inalcanzables</i>	514	41
Tovar, Juan	<i>Árbol de la vida</i>	Extraordinario	42
Trujillo, Julio	<i>Buscar</i>	514	19
Uriarte, Iván	<i>Esta es la lluvia</i>	504-505	17
Urtecho, Álvaro	<i>Fin de estación</i>	504-505	16
Valle, Francisco	<i>La tarde</i>	504-505	14
Yllescas, Edwin	<i>San Juan de Limay</i>	504-505	14

Ensayo

Altamirano Piolle, María Elena	<i>José María Velasco en la Exposición Universal de París</i>	509	27
Andueza, María	<i>Rubén Bonifaz Nuño, poeta urbano</i>	506-507	18
Arizpe, Lourdes	<i>Las mujeres: creatividad y futuro</i>	508	37
Azar, Héctor	<i>Los firmes orígenes del teatro universitario</i>	510	12
Bargellini, Clara	<i>La idea de Roma en la Nueva España</i>	511	18
Bayón, Damián	<i>Alfredo Hlito: in memoriam</i>	512-513	31
Bettiza, Enzo	<i>El fantasma de Trieste</i>	509	14
Bly, Robert	<i>La almohada y la llave</i>	506-507	4
Butor, Michel	<i>La ciudad como texto</i>	504-505	6
Buxó, José Pascual	<i>San Luis Tehuiloacán: la morada del Diablo</i>	504-505	59
Buxó, José Pascual	<i>Al amor de Sor Juana</i>	511	9
Cabrera, Isabel	<i>San Juan de la Cruz y el sufrimiento</i>	511	35

Autor	Título	Núm.	Pág.
Camps, Victoria	<i>Alejandro Rossi: el amor al detalle</i>	508	13
Cansino, César	<i>La transición italiana</i>	509	41
Castañón, Adolfo	<i>Cada poema un espejo</i>	511	45
Conde, Teresa del	<i>Reynaldo Velázquez. Del cuerpo</i>	515	29
Constantino, María	<i>La forma de todas las formas posibles</i>	511	30
Dallal, Alberto	<i>Reconocimiento de la mujer (Presentación del número)</i>	506-507	2
Dallal, Alberto	<i>Lupe Rivas Cacho, socióloga</i>	506-507	39
Dallal, Alberto	<i>Educación, cultura y universidad (Presentación del número)</i>	508	2
Dallal, Alberto	<i>Puntos de inflexión y de conflicto (Presentación del número)</i>	509	2
Dallal, Alberto	<i>El espectáculo en la vida actual (Presentación del número)</i>	510	2
Dallal, Alberto	<i>Vigencia de la poesía (Presentación del número)</i>	511	2
Dallal, Alberto	<i>Fenómenos, figuras y personajes vueltos a pensar (Presentación del número)</i>	512-513	2
Dallal, Alberto	<i>Waldeen: la fundadora (1913-1993)</i>	512-513	41
Dallal, Alberto	<i>Santos perennes y circunstanciales (Presentación del número)</i>	514	2
Dallal, Alberto	<i>Memoria étnica y grandeza de la cultura maya (Presentación del número)</i>	515	2
Dallal, Alberto	<i>Puebla (Presentación del número)</i>	Extraordinario	2
Dallal, Alberto	<i>Algunos pintores en Puebla</i>	Extraordinario	35
Domínguez, Raúl	<i>Lo continuo y lo discontinuo. La UNAM en el 68</i>	512-513	17
Espejo, Beatriz	<i>El Dr. Atl, fabricante de mitos</i>	508	45
Espejo, Beatriz	<i>Vidas de monjas mexicanas</i>	511	41
Fernández, Sergio	<i>Dolores del Río</i>	510	36
Flores Olea, Víctor	<i>Homenaje a Rossi</i>	508	19
Galeana, Patricia	<i>Paradojas de un mundo en transición</i>	511	54
García-Gutiérrez, Georgina	<i>Mujeres de letras en el mundo</i>	Extraordinario	12
Garza, Mercedes de la	<i>Sacbeoob: caminos sagrados de los mayas</i>	515	10
Glockner, Julio	<i>La voz del volcán</i>	Extraordinario	50
Gonzalbo Aizpuru, Pilar	<i>Las virtudes de la mujer en la Nueva España</i>	511	3
González Dueñas, Daniel	<i>Lo ambiguo y lo sagrado</i>	510	15
González Dueñas, Daniel	<i>Eugene O'Neill: los tres rostros de la máscara</i>	512-513	35
Gurza, Alfredo	<i>Mayakowski: cien años</i>	510	4
Heredia, Roberto	<i>Convergencias y divergencias. Algunos recuerdos del quehacer académico de Ignacio Osorio</i>	504-505	76
Illades, Gustavo	<i>Errar es de palabras (Quijote, I, 38)</i>	504-505	70
Izquierdo, Ana Luisa	<i>El poder y su ejercicio entre los mayas</i>	515	18
Kraniauskas, John	<i>¡Cuidado con las ruinas mexicanas!</i>		
Kupferman, Ety	<i>Dirección única y el inconsciente colonial</i>	514	33
	<i>El juego de amor en la adolescencia:</i>		
	<i>Marguerite Duras y su amante</i>	515	54
Labastida, Horacio	<i>Ciencia y filosofía: un proyecto inconcluso</i>	Extraordinario	54
Lavín Cerda, Hernán	<i>A partir de los cuentos de José Luis González</i>	504-505	74
León Cázares, María del Carmen	<i>El santo del candado</i>	514	15
Lugo, José María y Urroz, Eloy	<i>Poesía nicaragüense de posguerra</i>	504-505	11

Autor	Título	Núm.	Pág.
Luna, Andrés de	<i>Hasta por las penumbras y las sombras (Viñetas sobre el espectáculo del eros)</i>	510	50
Luz, Jorge de la	<i>Trieste en Joyce</i>	509	7
Magaloni, Diana	<i>Del color del cielo: pintando Bonampak</i>	515	36
Magris, Claudio	<i>Los lugares de la escritura: Trieste</i>	509	4
Manrique, Jorge Alberto	<i>Reynaldo Velázquez: más allá de la escultura</i>	515	33
Manrique, Jorge Alberto	<i>Germán Venegas</i>	Extraordinario	32
Márquez Carrillo, Jesús	<i>La educación pública en Puebla durante el siglo XIX</i>	Extraordinario	43
Martínez Carrizales, Leonardo	<i>La gestión política y periodística del Medio Siglo. El principio</i>	504-505	31
Melgar Adalid, Mario	<i>Nettie Lee Benson, un ángel de México</i>	514	49
Merlo Juárez, Eduardo	<i>La región de Puebla en la época prehispánica</i>	Extraordinario	9
Monmany, Mercedes	<i>La avaricia de los objetos en los cuentos de Maupassant</i>	512-513	49
Monsiváis, Carlos	<i>Lo entretenido y lo aburrido.</i>		
	<i>La televisión y las tablas de la ley</i>	510	21
Montale, Eugenio	<i>Recuerdo de Roberto Bazlen</i>	509	20
Moreno de Alba, José G.	<i>Un nuevo edificio para el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional</i>	506-507	44
Moreno Botello, Ricardo	<i>La educación superior pública y privada en Puebla</i>	Extraordinario	47
Nájera, Martha Ilia	<i>El sacrificio humano: alimento de los dioses</i>	515	24
Nifantani, Marco	<i>Cesare Pavese: del mito y la metáfora</i>	504-505	20
Ocampo, M. Aurora	<i>Historia de las investigaciones bibliográfico-literarias en el Centro de Estudios Latinoamericanos.</i>		
	<i>En los 35 años de su fundación</i>	504-505	53
O'Gorman, Edmundo	<i>La fiesta de la muerte</i>	511	40
Olea, Oscar	<i>Política y estética urbana</i>	512-513	45
Ontañón, Paciencia	<i>Un Don Juan Galdosiano: Don Juan López Garrido</i>	504-505	56
Ortega, Héctor	<i>Por un teatro teatral y libertario</i>	510	38
Ortiz Gómez, Octavio	<i>El rock de los sesentas: alimento del espectáculo</i>	510	46
Padilla, Ignacio	<i>Javier Tomeo o la jaula del Hombre Omega</i>	509	54
Palou, Pedro A.	<i>Y... la invención de la Puebla</i>	Extraordinario	22
Palou, García Pedro Ángel	<i>La narrativa mexicana de fin de milenio</i>	506-507	23
Palou García, Pedro Ángel	<i>Nuevas letra de Puebla: otras voces, otros ámbitos</i>	Extraordinario	63
Pardo, José Luis	<i>Lo audible y lo inaudible</i>	512-513	4
Peña, Guillermo de la	<i>Indigenismo y mestizaje en la obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán</i>	512-513	54
Peña, Margarita	<i>El Segundo Quince de Enero de la Corte Mexicana: un certamen poético del siglo XVII</i>	511	25
Perea, Héctor	<i>Ramón Gómez de la Serna, biógrafo</i>	512-513	13
Pereda, Carlos	<i>Introducción al método de Alejandro Rossi</i>	508	21
Pereira, Armando	<i>Eko y Denise</i>	504-505	41
Pettersson, Aline y Tapia, Ricardo	<i>Autores y autoría en ciencia y literatura</i>	508	30
Pozas Horcasitas, Ricardo	<i>Litoral de la memoria</i>	508	6
Ramírez Montes, Mina	<i>Todos santos, santa fe</i>	514	10
Reyes, Aurelio de los	<i>Huracán, el corazón del cielo, argumento cinematográfico de José Gorostiza</i>	510	8
Robles, Martha	<i>Las voces de Cela</i>	504-505	36
Rodríguez Prampolini, Ida	<i>Mathias Goeritz</i>	511	49

Autor	Título	Núm.	Pág.
Rosenblum, Robert	<i>David Bowes</i>	514	28
Rubial García, Antonio	<i>Bajo el manto de los santos propios.</i>		
	<i>El proyecto criollo para un santoral poblano</i>	Extraordinario	38
Ruedas de la Serna, Jorge	<i>El estudioso de América Latina y su literatura</i>	515	48
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>Los santos y su devoción en la Nueva España</i>	514	4
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>El san Sebastián de la Catedral de México</i>	514	27
Ruiz Gomar, Rogelio	<i>San Simón Stock, óleo de Luis Juárez</i>	515	2a. de forros
Ruiz Massieu, José Francisco	<i>La partidocracia y la reforma política en Italia</i>	509	31
Ruy Sánchez, Alberto	<i>El fundamentalismo fantástico del arte joven de México</i>	508	24
Ruz, Mario Humberto	<i>La cultura maya: vigencia de la pluralidad</i>	515	4
Saba, Umberto	<i>El Ghetto de Trieste</i>	509	22
Showalter, Elaine	<i>Anarquía sexual: la mujer sola</i>	506-507	10
Stuparich, Giani	<i>La bora</i>	509	12
Tapia, Ricardo y Pettersson, Aline	<i>Autores y autoría en ciencia y literatura</i>	508	30
Torre Villar, Ernesto de la	<i>Raíz y frutos de la cultura en Puebla</i>	Extraordinario	3
Tovar, Juan	<i>Del alma</i>	Extraordinario	61
Urroz, Eloy y Lugo, José María	<i>Poesía nicaragüense de posguerra</i>	504-505	11
Urtubees, Dionisia	<i>Jorge Donn o la luminosidad</i>	509	50
Urtubees, Dionisia	<i>Chaikovski par excellence</i>	512-513	52
Valero, Ana Rita	<i>Pillís y macehuales en la capital del Virreinato</i>	514	22
Vargaslugo, Elisa	<i>Santa Rosa de Lima: una bandera del criollismo</i>	514	20
Vélez Pliego, Roberto M.	<i>Los orígenes de las haciendas de Puebla</i>	Extraordinario	18
Veneziani Svevo, Livia	<i>Joyce y Svevo en Trieste</i>	509	9
Villoro, Luis	<i>En el homenaje a Alejandro Rossi</i>	508	15
Viveros, Germán	<i>Instrucción teatral en Puebla. 1785</i>	Extraordinario	25
Xirau, Ramón	<i>Aproximación a Alejandro Rossi</i>	508	17
Zaitzeff, Serge I.	<i>Más sobre Alfonso Reyes en la Argentina</i>	504-505	25

Ficción

Blanco, Alberto	<i>El sueño del escribano</i>	511	7
Boullosa, Carmen	<i>Pesca de piratas</i>	506-507	15
Domínguez Nárez, Freddy	<i>Lo de entonces</i>	504-505	30
Flores Castro, Mariano	<i>La función de Adela</i>	511	22
Glantz, Margo	<i>English Love</i>	508	3
Gorostiza, José	<i>Huracán, el corazón del cielo (Argumento cinematográfico)</i>	510	10
Robles, Martha	<i>Olimpia y Nectanebo</i>	512-513	10
Sánchez Mayans, Fernando	<i>Anécdota del crimen</i>	508	9
Slataper, Scipio	<i>Mi Carso (fragmentos)</i>	509	24
Solares, Ignacio	<i>Muérete y verás</i>	515	15

Autor	Título	Núm.	Pág.
Tomizza, Fulvio	<i>Los esposos de la calle Rossetti</i>	509	37
Wolff, Tobías	<i>El sueño de la mujer</i>	506-507	36
Zenil, Nahum B.	<i>La fiesta de san Miguelito</i>	514	14

Teatro

Azar, Héctor	<i>Cholula, piedra que sangra ríos</i>	Extraordinario	28
Mendoza, Héctor	<i>Dos intentos de suicidio</i>	512-513	20
Morón Tlilkowatl, Armando	<i>El pan nuestro de cada día</i>	508	35

Ciencia

Chimal, Carlos	<i>El joven Newton</i>	515	39
Llorente Bousquets, Jorge y Morrone, Juan J.	<i>Metáforas biogeográficas en el Renacimiento. Los europeos en América y la geografía de los seres vivos</i>	511	55
Morrone, Juan J. y Llorente Bousquets, Jorge	<i>Metáforas biogeográficas en el Renacimiento. Los europeos en América y la geografía de los seres vivos</i>	511	55

Crónica

Alonso, Enrique	<i>Mi vida y el teatro</i>	510	54
Deana Salmerón, Antonio	<i>La celebración del 5 de Mayo en el pasado de Puebla</i>	Extraordinario	56
Lavín Cerda, Hernán	<i>Encuentro con Nicanor Parra: 25 años después</i>	508	39
López Mancera, Antonio	<i>Secretos de la escenografía</i>	510	31
Marcuse, Herbert	<i>Dos cartas de Marcuse a Heidegger</i>	508	7
Segura Escalona, Felipe	<i>La señorita Nellie</i>	510	43
Stuparich, Giani	<i>Vacaciones en Capodistria</i>	509	39
Svevo, Italo	<i>Carta a Livia</i>	509	11

Reseña bibliográfica

Álvarez Asomoza, Carlos	<i>Lengua y literatura náhuatl</i>	509	52
Bautista, Miguel	<i>Sánchez Vázquez escribe sobre el arte y lo bello</i>	508	53
Bautista, Miguel	<i>Fernández de Lizardi: función de la "publicística" en el siglo XIX</i>	514	55

Autor	Título	Núm.	Pág.
Becerra Pino, Hernán de Jesús	La eternidad por fin comienza un lunes <i>de Eliseo Diego</i>	509	51
Benítez, Rosalba	<i>Ocupación del territorio y pensamiento ilustrado</i>	512-513	59
Bolaños, Bernardo	<i>Ordalía a Jorge Volpi</i>	506-507	54
Castañeda, José Carlos	Memorias de España 1937, <i>de Elena Garro</i>	506-507	48
Dallal, Alberto	<i>Damián Bayón, crítico apasionado</i>	510	60
Dallal, Alberto	<i>Ejercicio y enseñanza de los medios</i>	515	59
Elvridge-Thomas, Roxana	<i>El poder de lo pequeño</i>	512-513	61
Heredia Correa, Roberto	Bibliotheca mexicana: <i>la gran tarea</i>	511	59
Matute, Álvaro	Justo Sierra y el México de su tiempo, <i>de Claude Dumas</i>	508	50
Melgar Adalid, Mario	<i>Eliseo Diego en la UNAM</i>	512-513	60
Ochoa, Enriqueta	Del templo de su cuerpo	514	48
Olivier, Florence	<i>Una ética del gasto</i>	506-507	51
Ortiz Gaitán, Julieta	<i>El saqueo del pasado</i>	506-507	50
Ortiz Gaitán, Julieta	<i>El exilio: fin de una época dorada</i>	514	53
Padilla, Ignacio	<i>El infierno en su antesala</i>	506-507	52
Palma, Marcela	El cantar del pecador <i>de Beatriz Espejo</i>	515	57
Pereira, Armando	<i>Anamorfosis</i>	509	53
Quirarte, Vicente	Iconografía <i>de Ignacio Manuel Altamirano</i>	514	57
Sanciprián, Nancy	Tiempos enemigos <i>de Ruxandra Chisalita</i>	504-505	80
Sanciprián, Nancy	Registro de causantes, <i>de Daniel Sada</i>	506-507	55
Sosa, Víctor	<i>Un vitalismo pragmático</i>	508	51
Trujillo, Julio	Llanto, <i>posible novela imposible</i>	508	52
Trujillo, Julio	<i>Biografía de T.S. Eliot</i>	512-513	58

Entrevista

Campos, Marco Antonio	<i>Adolfo Bioy Casares: un inigualable inventor de historias</i>	504-505	45
Trujillo, Julio	<i>El testimonio de los sentidos. Entrevista a Álvaro Mutis</i>	509	43
Urtubees, Dionisia	<i>Las danzas de Delfos</i>	506-507	33

Reportaje

Maldonado, Pedro Antonio	<i>Sin límite de tiempo</i>	510	29
Ortiz Gómez, Octavio	<i>Si de hacer milagros se trata...</i>	514	42
Peralta, Braulio	<i>Nombres y hábitos en España</i>	512-513	50

Autor	Título	Núm.	Pág.
Artistas plásticos			
Aguinaco, José Pablo de	<i>(Fotografía portada)</i>	504-505	
Álvarez, Antonio	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustra número completo)</i>	506-507	
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustraciones)</i>	510	29 y 30
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustra número completo)</i>	512-513	
Anguía, Ricardo	<i>(Ilustraciones)</i>	514	39, 46 y 59
Ascher, Daisy	<i>(Fotografía)</i>	508	44
Atl, Dr.	<i>(Ilustración)</i>	508	49
Bowes, David	<i>(Ilustra portada y páginas centrales)</i>	514	
Coen, Arnaldo	<i>(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)</i>	511	
Cuellar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	508	12, 16, 18 y 23
Cuellar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	509	45 y 47
Cuellar, Rogelio	<i>(Fotografías)</i>	510	22, 41 y 48
Dalla Valle, Mihael	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Dallal, Alberto	<i>(Fotografía)</i>	512-513	43
D'Gaggeri	<i>(Fotografía)</i>	510	36
Dupont, A.	<i>(Fotografía)</i>	510	17
Eko	<i>(Ilustraciones)</i>	504-505	41-44
Gamboa, Jesús	<i>(Fotografía)</i>	506-507	35
González Angulo A., Sergio	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
González Carlos, Sergio Javier	<i>(Fotografía)</i>	Extraordinario	29 y 31
Gracia, Miguel	<i>(Fotografías)</i>	506-507	33 y 34
Gutiérrez, Cecilia	<i>(Fotografías)</i>	506-507	44, 45 y 47
Guzmán, Juan	<i>(Fotografía)</i>	508	47
Guzmán, Juan	<i>(Fotografía)</i>	511	53
Hlito, Alfredo	<i>(Ilustra portada y páginas centrales)</i>	512-513	
Jervaise, Eric	<i>(Fotografía)</i>	510	42
Lazcarro T., José	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Leal, Fernando	<i>(Ilustra páginas centrales)</i>	508	
López Mancera, Antonio	<i>(Ilustra páginas centrales)</i>	510	
Luna, Carlos	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	36
Marshall, Lee	<i>(Fotografía)</i>	510	47
Masson, Colette	<i>(Fotografía)</i>	509	50
Patiño, Norma	<i>(Fotografías)</i>	510	51 y 53
Payán, Ina	<i>(Fotografía)</i>	510	39
Plancarte, Francisco	<i>(Ilustraciones)</i>	504-505	31, 33, 34, 54 y 55
Ramos Brito, Gerardo	<i>(Ilustración)</i>	Extraordinario	35
Riestra, Adolfo	<i>(Fotografía)</i>	508	28

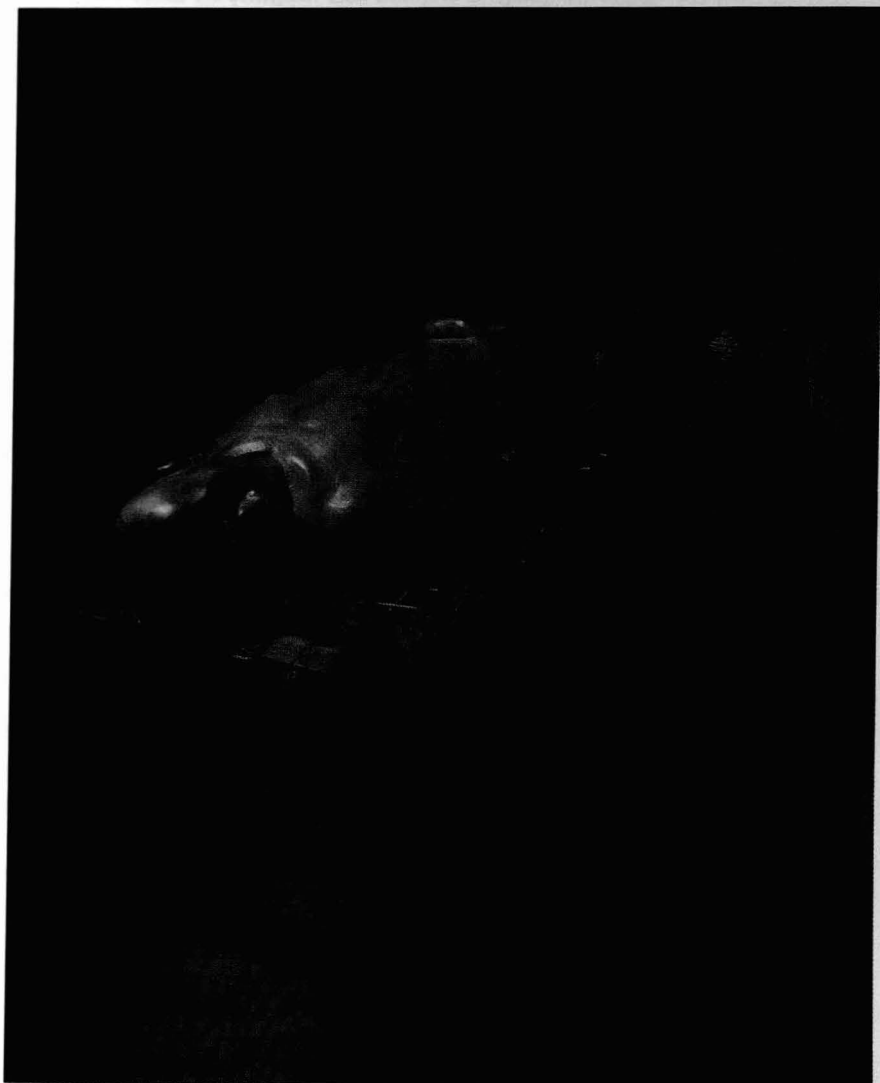
Autor	Título	Núm.	Pág.
Sauret, Nunik	(Ilustra portada y número completo)	509	
Stuart, Mary	(Ilustra portada y páginas centrales)	506-507	
Suter, Gerardo	(Fotografía)	508	25
Velasco, José María	(Ilustra páginas centrales)	509	
Velázquez, Reynaldo	(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)	515	
Venegas, Germán	(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)	Extraordinario	
Villalobos, José	(Ilustración)	Extraordinario	35
Zenil, Nahum B.	(Ilustra portada, páginas centrales y número completo)	508	
Zenil, Nahum B.	(Ilustración)	514	14

Reynaldo Velázquez: más allá de la escultura

Hay artistas cuya obra no pretende ser otra cosa que un objeto entre los existentes y aquéllos salidos de la mano del hombre, objeto capaz, por sus cualidades formales, de mantenerse y justificar su lugar. En otros, en cambio, la obra y su forma son una propuesta para algo más allá de la obra misma: inquietan, invitan, provocan al espectador a reflexiones y sentimientos, remiten a una realidad fuera del objeto, pero a la que parece sólo poderse acceder por y ante la presencia del objeto. De éstos es Reynaldo Velázquez y esa condición de su obra es más notable en sus esculturas que en su pintura.

Velázquez es —como no pocos escultores— un artista artesano. Trabaja sus

Yacente, 1991, talla en madera
de caoba, 50 x 1.75 x 60 cm
(aprox.)



obras en madera las más veces, pero también en diversas calidades de piedra. Lo hace de una manera extraordinariamente fina. Ésa es, quizá, la primera condición que llama y atrae al espectador. Es desde luego un escultor figurativo y su obra gira alrededor del cuerpo humano. Sorprenderse de la calidad de su talla y de su capacidad de representación no es sino el primer elemental modo de acercarse a ella.

Puesto frente a esos objetos el espectador se ve proyectado a un mundo de sugerencias, de insinuaciones, de situaciones conflictivas o confusas que necesitan tratar de resolver. El objeto y sus propias cualidades son un puente para entrar a otros mundos. Mundos sin duda diferentes para cada quien. Porque, como en toda obra de arte verdadera, cada escultura es diferente para cada observador, pues reclama una lectura personal; y en el caso de las obras-puente de Velázquez esa característica se acentúa notablemente.

Los objetos son polivalentes e invitan a cada uno a seguir, a partir de ahí, sus propios caminos, y también son diversos los recursos del escultor para provocarlo. Si una leyenda puede abarcar el trabajo de Reynaldo Velázquez, ésta sería: "todo lo puede expresar el cuerpo humano". Ese *motto* parece estar en el principio de su desempeño. Pero la manera en que maneja el cuerpo humano suele abarcar muchas posibilidades; en los extremos están, por una parte, un naturalismo refinado, por la otra una tensión o deformación mayúsculas; ambos son recursos para transmitir sentimientos o ideas.

Un hombre de cuerpo entero y tamaño natural, rígido, tendido en un camastro, desnudo, muerto (*Réquiem*), o bien una cabeza rapada, aislada, con la boca semiabierta en el momento de la agonía (*Bautista*) son ejemplos de ese realismo que aparentemente no hace otra cosa que mostrar. El cuidado con que están trabajados el cuerpo y la cabeza son su única defensa, las imágenes no están "cargadas" en ningún sentido. Los títulos, en cambio, sí dirigen y avisan al espectador. El hombre tendido podría estar durmiendo, si no fuera porque el título nos pone en advertencia de que es un cadáver, la cabeza nos sugiere un mundo de cosas cuando sabemos que no es cualquier cabeza aislada, sino la cabeza cercenada de san Juan. Pero más allá de los títulos, no hay ningún otro recurso que las tranquilas figuras, que en ese estatismo se convierten en disparaderos de ideas, asociaciones, comparaciones y reflexiones.

En cambio, en otras ocasiones los cuerpos —las más de las veces masculinos— están en situaciones de acción, a veces extrema. Se trata de posiciones forzadas, si no es que violentas. En no pocas ocasiones los cuerpos están cortados, mutilados, incompletos. Entonces desde el primer momento ponen en guardia al espectador. Lo intrigan, lo llevan a terrenos ambiguos en que busca definiciones. No se trata de la sugestión apenas apuntada de las otras obras, sino de un como jalón, como imposición sobre quien está frente a la obra. En ambos casos el observador entra en conflicto, es llevado a una situación de alteración por la obra, pero a través de maneras diferentes: la pasividad en un caso, la acción violenta en otro. Los dos procedimientos son complementarios en el trabajo de Reynaldo Velázquez, y los dos remiten al espectador a un mundo más allá del objeto, pero para acceder al cual el objeto es indispensable.

No es posible hablar de Velázquez sin comentar la calidad sensual de su obra. Hay desde luego un primer nivel de sensualidad en la manera de trabajar sus materiales, como acariciados, tiernamente sentidos y pulidos, con un amoroso acabado que invita a tocarlos. Pero la sensualidad se expresa a menudo en los cuerpos, en sus formas, sus acciones. Estamos más allá de la sola sensualidad, en el terreno francamente erótico que envuelve la mayoría de su obra. Si lo erótico es una dimensión de lo humano, su presencia en esta escultura es quizá más que posible, necesaria. La franca sexualidad, siempre refinada y delicada pero ostensible y potente constituye una de sus notas capitales: es su modo de mostrar al ser humano. Nunca está uno seguro si se trata de una extrema ingenuidad o de

una carga con su punta de malignidad; en todo caso ese explícito erotismo, que en la mayoría de las veces se muestra como una sexualidad masculina (*Poema: figa*) y no excepcionalmente homoerótica (*Dulciorque favis*), ha puesto a la obra de Velázquez en entredicho y la ha hecho conocer la censura.

Reynaldo Velázquez, como escultor, está entre aquéllos que más notablemente establecen una suerte de personal diálogo con la materia sobre la cual trabajan. No se trata, en él, de forzar la materia sino de caminar con ella; descubrir sus secretos, aceptar sus condiciones y trabajar sobre lo que la materia pide y demanda. En esa sabiduría de respetar lo que la naturaleza ofrece, en ese ensayarse a sí mismo frente a lo que ésta le ofrece y puede dar —que lo emparenta con la tradición japonesa o con la del México prehispánico, por ejemplo (tradiciones de las que, en otro sentido, está tan lejano)— se encuentra una de las mayores cualidades de este escultor. A veces es la forma ya dada de un tronco la que determina no sólo la posición del cuerpo humano que de él emerge, sino la mutilación de alguna o algunas de sus partes. El pulido y sensual acabado de sus piezas no excluye el gusto por dejar el material visible en ciertas partes, en su condición original. Así un torso de granito (*Residuo*), entre esbozado y roto, con zonas finamente pulidas y otras partes donde el material queda visible en su rugosidad natural, que evoca vagamente algún pedazo ruidoso de una escultura de la Antigüedad Clásica. Este contraste entre lo fino y lo rudo, lo cuidadosamente acabado y lo dejado a su propia suerte se encuentra también en muchas de sus obras en madera.

Nada surge de la nada. Los antecesores de ciertos modos de hacer de nuestro artista no están escondidos. Los tiempos actuales, en donde las posibilidades se extienden en un abanico cada vez más abierto, que incluye la recuperación de cualquier pasado, otorgan el derecho a exponerlo sin disimulos. En Miguel Ángel y también en Rodin (quien a su vez citaba de alguna manera al florentino) está el gusto por lo inconcluso, por el *non finito* y su capacidad expresiva: cómo la forma se desprende de la materia y al hacerlo permite sentir como si se encontrara en ella primigeniamente comprendida y el escultor no fuera sino el mago que la obligara a mostrarse. Y aunque la obra de Velázquez no tiene gusto alguno por lo enfermizo o decadente, sus cuerpos en posiciones insólitas, en movimientos que llegan al linde de lo posible sugieren una personal y cuidadosa lectura de los ritos del *art-nouveau*. De alguna manera toda obra de arte es un resumidero de una historia, más o menos consciente: los caminos de las formas son inescrutables.

Sensualidad, sentido de lo trágico, imaginación desbordada son tres pivotes sobre los que Reynaldo Velázquez construye sus objetos. La sensualidad abierta y festiva, a menudo explícitamente erótica, con no poca carga de humor sutil, socarrón, es una de sus mayores cualidades. A veces la carga dramática o decididamente trágica se impone, aunque quizá nunca sin un dejo de ambigua ironía, en un sentimiento reposado, tranquilo, solemne. La imaginación fantasiosa parece tomar en otras ocasiones un vuelo más autónomo.

Reynaldo Velázquez talla sus piezas con una parsimonia de artesano refinado. Cada uno de sus objetos tiene en el fino pulido la calidad de una joya. La carga sensual que transmiten sus figuras humanas, la presencia de lo trágico, el sentido imaginativo, la dimensión onírica, ciertos desajustes, ciertas relaciones insólitas entre las figuras, conforman un ambiente siempre sorpresivo, fantasioso, que nos remite a un mundo funambulesco y a veces terrible: nos hace enfretarnos a esa otra parte de nosotros a la que accedemos por la fuerza de estas formas.♦

Con el color del cielo: pintando Bonampak

*...por qué no llamar a eso verdad
si realmente me explica, si puedo entender
la relación de hechos en la historia que no es sólo
cronología, ni causal, que no es causa y efecto.*

E. O'Gorman¹

1. La cal y los muros

Llegan los hombres muy temprano a la aldea. Bajan de sus canoas, se sumergen en las aguas limpias del río Lacanhá y dejan el cansancio oculto entre las ondas lejanas del fondo. Refrescados, se echan a la espalda el último cargamento de piedras para hacer cal.

El olor a maíz cocido se incorpora al de la gran fogata donde las piedras blancas de calcita son transformadas en polvo caliente, piedras calcinadas.

Con palas de madera los albañiles echan el montón de polvo en agua mientras cuatro niños con las rodillas sucias de mezcla, se entretienen al oír, una vez más, el borbollar del líquido cuando se vierte en él la cal viva. "Se muere el monstruo y se hace aire", repiten con vocecitas agudas.

Ellos mismos han visto este proceso repetirse muchas veces pero aún les parece una aventura ir a mirar, cada día, la pasta blanca que ha quedado quieta en el fondo y especialmente, el cristal que se va formando en la superficie del agua. Esperan el día, en que apuntalando sus pequeños dedos en la superficie del cristal, los mayores les permitirán romperlo, entonces,

la cal estará lista para el pintor, será una pasta untuosa y adhesiva y los hombres la llevarán al templo.

A lo lejos Bonampak, más alto que los árboles, brilla en un rojo resplandeciente. La luz de los primeros rayos logra pasar el horizonte. El azul-lila de la madrugada se pierde en el calor que evapora y disipa la suave discreción de la mañana.

El fulgor comienza a modelar los cuerpos. Como troncos retorcidos, como raíces móviles, los peones cargan piedras, las pegan unas con otras usando una mezcla de cal y arena blancas, demasiado blancas para mantener los ojos abiertos. El golpe sordo de cada piedra que cortan crea una música similar a la de los pájaros o las cigarras. Estos hombres cantan con las piedras.

En contraste, en lo alto del gran templo, dentro de la primera de las tres cámaras que quedarán revestidas de pintura mural, los ojos del pintor se acostumbra a la reducida luz que entra por el vano de acceso. Está absorto en una visión fugaz, un sentimiento que aún no tiene color. Dos de sus aprendices se ocupan en colocar grandes lajas blancas de mármol en el suelo de manera que los rayos solares se proyecten hacia el interior e iluminen la penumbra.

Varias escenas delineadas a pincel sobre la preparación de cal, aparecen con todos sus detalles. El cuarto íntegro se viste de siluetas: arriba en el muro sur, frente al vano de ingreso, la serie de nobles que participan en la ceremonia de presentación del joven heredero. Frente a ellos, en el muro norte, tres divinos señores, son ayuda-

dos por jóvenes de la nobleza a vestirse con las prendas y la indumentaria reales, propias de la ceremonia que se avecina —faldellín de piel de jaguar, grandiosos tocados de plumas de quetzal, muñequeras de piedra verde. En los muros inferiores, al nivel del ingreso, se destaca un grupo de nobles músicos y hombres enmascarados que bailan y tocan sus instrumentos. La procesión culmina al centro del muro sur donde se ve, nuevamente, a los tres divinos señores con sus enormes cimbras de plumas.

2. Los pigmentos

Los aprendices se concentran en preparar el color de las encarnaciones. Trabajo difícil. Muelen los pigmentos en el mortero: los rojos, el preciado hematita y el naranja; los cafés, el sienna natural, duro de moler por todas las arenas de cuarzo contenidas en él, el color tierra húmeda y el ocre. El negro se obtiene del tizne acumulado en lajas de piedra, expuestas al fuego de leña resinosa.

Revuelven en jícara curadas al sol, proporciones variadas de estos polvos y preparan distintos tonos para pintar la piel.

Las teñidoras preparan el azul maya a la sombra de un enorme ramón. Separan las flores del índigo cuidadosamente. El líquido, amarillo en un principio, con el calor del sudor, les va tiñendo los dedos de azul. Por eso, con el paso de los años llegarán a tener las uñas negras y el destino se dibujará en las líneas de sus manos, con el mismo

¹ Tania Carreño King y Angélica Vázquez, "La hija de la invención, una entrevista con Edmundo O'Gorman", *Nexos*, núm. 190, Oct. 1993.

color violáceo de sus encías. Con los años —ya lo saben—, el color del agua y el de los cielos se hacen negros, como el sol nocturno, la infatigabilidad del río y de su trabajo.

Las más jóvenes cuecen el líquido extraído de la planta, junto con la arcilla traída del sur, del lago Izabal.² Esta arcilla es blanca y suave como el polvo más fino. Al calor de la leña, mientras su pócima es movida en círculos constantes, la arcilla se vuelve azul. El vapor moja la cara de las mujeres. Por la tarde, amasarán pequeños terrones del color del cielo con sus manos.

Las cuatro ollas de barro contienen azules diferentes. El más complicado de fabricar es el muy oscuro, se requiere de jornadas enteras para concentrar la tinta, evitar que la leña prenda de pronto con el aire y mantener los carbones encendidos de forma constante.

Los terrones de todos los azules se guardan en cestas redondas de palma fina. El azul común, del color del medio día, se fabrica en grandes cantidades y es llevado por los mercaderes a lugares tan lejanos como los valles de Tlaxcala.

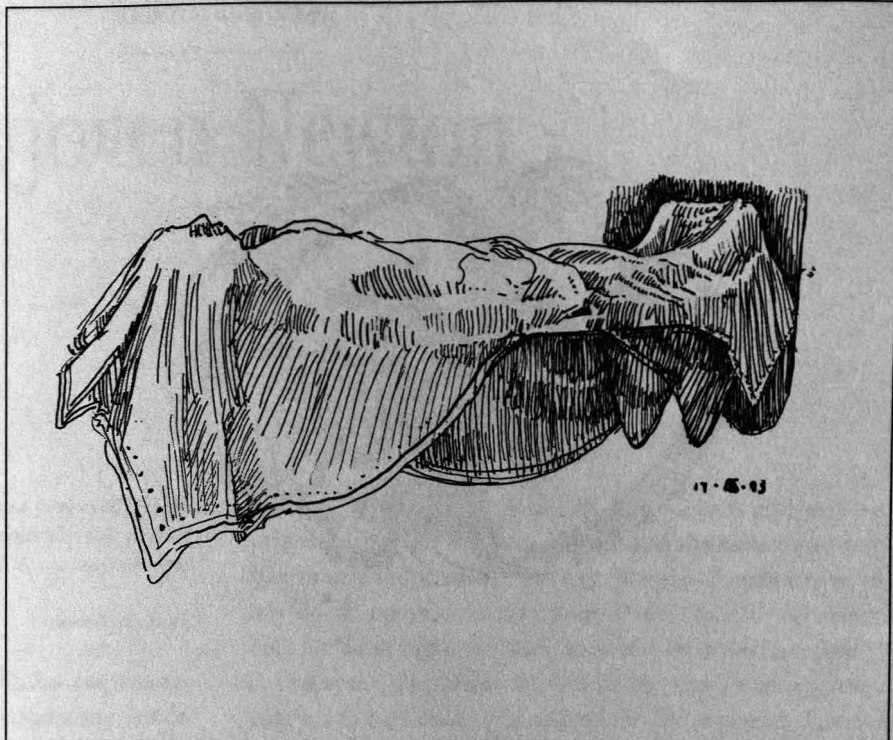
3. Orquídeas y gomas color ámbar³

Frente a las jicaras de colores, ordenadas por tonos y claridades, el pintor prepara el líquido viscoso con que aglutinará los pigmentos. Solamente él conoce la fórmula para fijar los colores en los muros de forma permanente.

De la selva ha traído la goma del árbol que llora gotas color ámbar. Él personalmente ha cocido en agua los bulbos de muchas orquídeas, posteriormente los ha dejado cristalizar al sol

² Se conoce que la arcilla llamada atapulgitá con la que se fabrica el azul maya, se extraía en tiempos prehispánicos de la región del lago Izabal, en Guatemala y de una mina cercana a Ticul en la Península de Yucatán.

³ La formulación exacta del aglutinante aún se desconoce. Se presenta aquí, de manera hipotética este procedimiento. Basamos nuestras conjeturas en los resultados de los análisis por medio de cromatografía de gases-espectrometría de masas, que manifiestan la presencia de una mezcla de polisacáridos (gomas) en los estratos pictóricos de muestras de pintura mural de Bonampak.



para, finalmente, reducirlos a un polvo fino que asemeja harina de frijol.⁴

Toma una porción de goma ámbar triturada, la disuelve en agua de cal. Mezcla el polvo de orquídeas con miel. Incorpora los dos líquidos formando un néctar denso y viscoso. Con paciencia, el pintor va disolviendo las cantidades justas de cada pigmento en esta sustancia gomosa. El sonido que las tierras producen al rasgar las paredes del recipiente, es como el murmullo de la inspiración. Es un acto revelador, hacer poco a poco cada color: el comienzo de un viaje por las formas de la memoria, por la luz del interior. Como los dioses, este hombre habla con la tierra.

4. Pintar

El día de ayer, los jóvenes aprendices terminaron de pintar el fondo de las bóvedas. Aplicaron dos capas, la primera era translúcida, la segunda fue

⁴ Ver, Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, p. 563 y *Del modo como hacían la pintura los indígenas de la zona maya y otras noticias. Documento anónimo del siglo XVI*, Paleografía y estudio de Mercedes Meade, Prólogo de Diana Magaloni, Pinacoteca Virreynal-Centro de Investigaciones Históricas, CONDUMEX, México (en prensa).

pintada cargando la brocha un poco más para lograr la profundidad propia del rojo, ese color con que tiñen las antorchas la oscuridad de los cuartos. El color de la sangre.

Los jóvenes lo hicieron impecablemente, respetando el dibujo preparatorio hecho por su mentor. Las figuras de los nobles señores de las capas, dibujadas a línea en todo su detalle, pero todavía vacías de color, les parecían esa mañana, contra el fondo vivaz pintado por ellos mismos, frágiles cuerpos sin alma. "Todo espera. Todos esperan, a ser vestidos de luz", murmura el maestro sobrecogido.

La jornada vio nacer, de la mano del maestro, a catorce personajes en la bóveda sur. Como el pintor mismo, sus figuras tienen dimensiones propias de la dieta y la sangre de los nobles. Cinco tonos diferentes para pintar los cuerpos y los rostros. Cada señor fantasma fue coloreado con un tono de piel particular, claro, oscuro, rojizo, amarillento, casi negro, alternándose, como en una melodía, en frases de distinto color café. Las capas de algodón sobre los hombros, caen con el peso liviano propio de esta tela. De perfil, a pares, en grupos de tres, conversan. Como las mujeres, estos nobles se expresan con las manos.



El recuerdo de la procesión de danzantes y enmascarados es una visión que paraliza sus manos cada vez que ha intentado comenzar a pintarla. Ha pasado un día entero preparando los colores y el muro inferior permaneció silente.

En sueños el pintor camina por parajes insospechados. Frente a la livianidad inmaterial de un horizonte azul ve aparecer a los nobles tocando sus instrumentos de viento y percusiones; los hombres de las caretas zoomorfas bailan y caminan transformados, prisioneros del ritmo. Son seres masivos y fugaces a la vez, que flotan en la luz de la mañana. El color del muro de aquella ensoñación es distinto al de todos los terrones azules, no existe un producto con esa cualidad. Con un pincel inmaterial plasma el vigor de la música que no se escucha, lo impalpable de la alucinación y el revuelo de los cuerpos que danzan dentro de una imagen fija.

Por la mañana vuelve al templo. El muro ofrece la silueta hueca de la visión. El pintor examina nuevamente sus trazos sin corregir uno solo. Ahí están sus personajes, tal cual sucedió, tal cual sucede. La sinopia es perfecta. Sin embargo, ahí no está lo que él pintó en su sueño.

Mira detenidamente las jícaras con cuatro diferentes tonos de azul. Desganado extiende con una brocha de pelo fino el color que cada una de ellas contiene. Ningun azul es el de esa mañana.

Los aprendices continúan pintando de rojo el muro norte, respetando el perímetro de cada figura previamente dibujada por el maestro. Ahí miran a los tres jerarcas de su ciudad vestidos con su falda de jaguar y su tocado enorme. Vistos así, como siluetas blancas esperando el aliento del color, ellos no sienten vergüenza de mirarlos.

5. Las soluciones plásticas

Por años había observado el cambio sutil de la luz al transcurrir del día y de las estaciones. Había entendido que las luces y las sombras nunca son negras ni blancas, sino que cada color responde consigo mismo. Sin embargo, aquello que la visión de la noche anterior le había dejado, era distinto y nuevo. Se trataba de la expresividad que independientemente de la luz, tenían las texturas, las opacidades y transparencias propias de la capa de color.

Cerraba los ojos y el tono del cielo de esa mañana parecía no tener fondo ni superficie, era menos material

que el agua misma. Los cuerpos de los danzantes y particularmente los hombres enmascarados tenían, en cambio, la topografía de las montañas, de los troncos viejos: salientes y valles, donde se alternaban el rojo, el verde, el café y el amarillo, todos revueltos. El cielo era puro y brillaba desde dentro; las máscaras, una mezcla de colores que absorbía la luz sin reflejarla.

Tomó el terrón azul de tono medio y lo molió despacio. De una pequeña caja sacó las piedras aguamarinas que un maestro de tierras lejanas le había regalado hacía unos años. Con agua, molió la piedra obteniendo pequeños cristales de un azul intenso. Era azurita.

Mezcló ambos azules, y al dispersarlos en el aglutinante procuró que la pintura pareciera una tinta. Aplicó el color de forma diluida. Los cristales brillaban dentro del pigmento azul, parecían luces interiores. Como los sueños, inmateriales.

Capa por capa, el color del cielo de la visión se fue formando. Era una mañana joven, como la primera mañana.

Miró sus manos agrietadas, era un hombre viejo. Las colocó contra el luminoso muro azul, observó con sorpresa cómo su piel oscura y áspera poseía la textura de la tierra.

Tomó las jícaras con los tonos cafés, los verdes y los amarillos. Mezcló los pigmentos y les añadió arena fina. Al preparar la pintura agregando aglutinante, se formó una pasta densa y grumosa. Comenzó aplicando el color en una de las máscaras. El pincel no corría libre en la superficie, se empastaba al poco tiempo de ser aplicado. Con movimientos cortos y semicirculares, fue creando el monstruo terroso y viejo que había deseado. La opacidad de la superficie que iba pintando, los trazos empastados de colores revueltos contrastaban, de manera violenta, con el azul translúcido del fondo.

Esa jornada le pareció la más larga de su existencia. Mientras pintaba, no sólo se adueñaba de las horas del día, con las sombras y la luz, sino que, de alguna forma mágica y extraña, sus manos pintaban el tiempo de la vida. ◊

El joven Newton

*I read the news today oh boy
About a lucky man who made the grade
And though the news was rather sad.*

Lennon-McCartney

El fin de siglo es pródigo en sorpresas. En las amplias terrazas por las que cae la cultura occidental conviven la sombra del *enfant terrible* y un Odiseo paranoico, el luminoso ejemplo de Pericles y la tierra anhelada. Tal vez por eso vale la pena traer a cuento la figura del joven Newton, porque vivió el teatro de una incesante guerra civil entre el hombre natural, su ser interior, y otro hombre externo, periférico, producto de la civilización y las convenciones de su época. Un fenómeno común de nuestros días, hercúleo, es el de la fama. Voltaire afirmaba que en la Europa de sus días pocas personas leían a Descartes, cuyas obras en realidad habían dejado de surtir efecto. De igual forma, sólo algunas estaban dispuestas a descifrar y a entender el estilo oscuro, en cierto sentido retorcido, de Newton. Sin embargo, termina Voltaire, todos hablan de él. "Every generation throws a hero up the pop chart", canta Paul Simon en nuestros días.

El gran logro de Newton fue reducir a leyes matemáticas las complejas relaciones entre los cuerpos celestes y explicar su comportamiento mediante el concepto de fuerza gravitacional. De hecho, esta teoría física ha proporcionado una explicación cabal de la estructura y movimiento del universo. Por ello ha tenido fanáticos fervorosos, como los tendrían más tarde Einstein, Lenin o Elvis. Uno de ellos fue el médico londinense William Stukeley, quien lo dibuja como un dios. Pero también ha provocado respuestas furibundas, como la de William Blake, quien le atribuía un punto de vista brutal mecanicista y, junto con Bacon, la deshumanización de la naturaleza. Cuando Blake dice: "A Robin Red breast in a cage/Puts all Heaven in a Rage", la jaula es el sistema newtoniano, nos dice Isaiah Berlin. ¡Cuánto ha volado el hombre de ambos mundos dentro de esta caja!

Y es que el Newton que los victorianos consideraron el faro de la racionalidad, el progreso y la virtud moral también navegaba sobre un enorme iceberg hermético, cuya punta eran su laboratorio químico al lado de su cuarto en Cambridge y las correrías por Londres en busca de claves

místicas. ¿Fue Newton el último de los magos antiguos o el primer científico moderno? En la introducción de su semblanza alrededor de la figura de Newton, Fauvel cita el conocido de epitafio de Alexander Pope: *Nature, and nature's laws lay hid in night. God said, let Newton be! and all was light.**

Tratar de simplificar la obra de Newton es arriesgarse a caer en la banalidad y la distorsión. Por supuesto, hay que distinguir entre la dificultad de comprender los conceptos newtonianos técnicos fundamentales y la creencia general, que hemos aceptado en cierta forma inducidos por la misma obra de Newton, que el curso de los acontecimientos es predecible y que la naturaleza es controlable. He aquí un boceto del joven Newton.

Isaac Newton no vio nacer a su hijo. Tres meses antes del alumbramiento, el hombre "indomesticado, extravagante y débil" murió en la casa solariega de Woolsthorpe, condado de Lincoln, en el norte de Inglaterra, dejando en este mundo una pequeña fortuna, una finca y un vástago en las entrañas de Hannah Ayscough, con quien había contraído matrimonio apenas seis meses antes. Era octubre de 1642, en el inicio de la primera revolución moderna que había sorprendido al rey de Inglaterra ignorando la palabra dada a sus súbditos. Días después el cuerpo del monarca quedaba allí, inerte, separado de su cabeza, en un ejemplar espectacular público.

El fervor protestante permitió que la muerte de Galileo y el nacimiento del hijo de Isaac Newton coincidieran en el tiempo. Según el calendario Juliano, en la isla la madrugada en que Isaac Newton hijo vio la luz era la navidad de 1642, año de la muerte de Galileo; sin embargo, el calendario Gregoriano que había sido aceptado por los países europeos del continente desde 1582, y que Inglaterra consideraba fatalmente contaminado por el papismo, señalaba el 4 de enero de 1643. Finalmente Inglaterra abandonó el viejo estilo en 1751. Podemos sacrificar lo que simboliza esta anécdota sin perder la substancia, dice Richard S. Westfall en su brillante biografía *Never at Rest* (Cambridge University Press, 1984), ya que la carrera científica de Newton descansa firmemente

* John Fauvel (*et al.*), *Let Newton be* Oxford University Press, N.Y., 1988. 272 págs.

en la obra de Galileo, y entre ambos realizaron la enorme revolución científica que conocemos y disfrutamos ahora.

John Conduit, esposo de la sobrina de Newton, cuenta que cuando éste nació era tan pequeño que podía caber en una olla de un cuarto de galón y tan débil que no podía mantener su cabeza erguida, de manera que tenía que colocársele una almohada alrededor del cuello. Todos pensaban que moriría en cualquier momento, y no fue bautizado sino hasta el 1 de enero de 1643. Al cumplir Newton los 3 años de edad, Barnabas Smith, un viejo clérigo de 63 años que había sido prior en North Withman, poblado vecino a poco más de dos kilómetros de distancia, fue a visitar a un primo, quien ni tardo ni perezoso empezó a hablar de una joven mujer, hija de un *gentry*, un caballero de la localidad. En la charla algo sucedió. Tal vez el primo, en su entusiasmo, empezó a decirle a Barnabas que la familia de la viuda Hannah contaba entre sus miembros gente instruida, como su hermano graduado en Cambridge. En cambio los Newton eran iletrados *yeomen*, es decir, pequeños terratenientes. Barnabas pensó por un momento. Él mismo se había graduado en Oxford y poseía una voluminosa biblioteca sobre teología. Convencido, pues, de lo magnífico que sería tomar por esposa a la viuda Hannah Ayscough, se despidió cuanto antes de su querido primo y tomó el camino.

Aunque nunca pasó de hojear una veintena de ellos, en una enorme libreta de notas que Barnabas comenzó en 1612, y que Newton heredó después, se hallaban resumidas las ideas que habían sugerido dichas lecturas. No fue, desde luego, la pereza del padrastro ante los libros lo que alimentó el recelo del muchacho. Hay otras razones para creer que ni Barnabas ni Isaac aprendieron a amarse mutuamente. Alrededor de los doce años de edad, en la lista de pecados de Newton aparece: "Amenazar a mi padre y a mi madre Smith de prenderles fuego y a la casa con ellos." Ocho años (lapso que duró la presencia de Barnabas) en la mente de un niño que busca la venganza son una eternidad en el infierno.

Una de las primeras acciones del flamante padre fue dejar a Newton en Woolsthorpe con su abuela. La ausencia de la madre debió haber sido un acontecimiento traumático en la vida del pequeño, pues nunca tuvo un recuerdo afectuoso de ella. Incluso su muerte pasó desapercibida. Mientras el vigoroso Barnabas tomaba a su mujer una y otra vez hasta dejar en el mundo tres hijos, en Newton se formaba una personalidad extremadamente neurótica, que, por lo menos hasta la edad madura, a cada momento alcanzaba los bordes del colapso. Barnabas murió a los 71, acrecentando los bienes de Hannah Ayscough y los del propio Isaac Newton hijo.

En sus "Instrucciones", Holdsworth recomendaba a los estudiantes del siglo XVII que no perdieran su tiempo con los pesados y voluminosos libros de notas que se usaban antes, sino que adquirieran libretas de bolsillo de un tamaño más manuable. Newton heredó, como se ha dicho, el enorme libro de notas de Barnabas, casi todo en blanco, y lo llamó "libro de desechos", en franca alusión a su padrastro, cuyo volumen fue un surtidero casi inagotable de hojas sobre las

que redactó importantes ensayos de mecánica y matemáticas. Así que lo que alguna vez Barnabas intentó como un riachuelo de reflexiones teológicas, Newton lo convirtió en el cauce donde habría de correr la tinta, el lecho donde surgió el cálculo y flotaron las primeras ideas que cristalizarían en las leyes del movimiento.

En agosto de 1563, al morir el reverendo Barnabas, Hannah Ayscough regresó a vivir a Woolsthorpe. Tal vez fue ese periodo el más feliz en la vida sentimental de Newton, a pesar de que debía compartir el cariño de su madre con un varoncito y dos pequeñas. Una breve temporada, pues poco menos de dos años después fue enviado al pueblo de Grantham, a unos kilómetros, a cursar la educación elemental. A pesar de su nombre, Free Grammar School of King Edward VI de Grantham, la escuela era una institución fundada hacía más de 300 años cuando Newton ingresó a ella. Allí debió conocer a Henry More, el eminente filósofo platónico de Cambridge, y mientras aprendía latín y más latín y un poco de griego, Cromwell moría, y con él el intento de fundir una tradición revolucionaria popular con algunos de los elementos conservadores del país. Buscando a tientas un reajuste, los ingleses volvieron a la monarquía de los Estuardos.

Es difícil creer que el muchacho que descubrió el cálculo cuatro años después de haber dejado la enseñanza elemental no hubiera sido introducido a la ya floreciente cultura matemática. Tampoco hay indicios de que hubiera estudiado filosofía natural. No obstante, la enseñanza elemental le sirvió, pues, sin excepción, todas las obras matemáticas y la mayoría de sus fuentes de filosofía natural estaban escritas en latín. Además, la poca aritmética que pudo haber absorbido en esa época ciertamente no habría compensado la deficiencia en la lengua cicerónica (aunque Newton también solía denigrar a sus oponentes y adular a sus amigos). Otra característica de la enseñanza elemental durante el siglo XVII era el estudio de la Biblia. Aprendida a través de versiones clásicas, apoyaba el currículum básico y reforzaba la fe protestante de Inglaterra. En el caso de Newton, es probable que el estudio de la Biblia se haya visto estimulado por la biblioteca del reverendo Smith, a fin de emprender un viaje sobre extrañas aguas teológicas.

Una adolescencia solitaria fue el primer capítulo de un largo relato de aislamiento. Sus constantes pleitos con Edward y Arthur Storer, los hijastros del señor Clark, un farmacéutico que vivía en la calle principal de Grantham y quien había aceptado hospedar a Newton mientras cursaba los cuatro años de enseñanza elemental, son prueba de ello. Prefería en todo caso la compañía de mujeres. La señorita Storer y sus amigas gozaron de su habilidad para manejar herramientas y construir muebles para las casas de muñecas. A los chicos había que desplazarlos; a las niñas, maravillarlas. Con el paso del tiempo pareció desarrollarse un incipiente romance, pero no fue Newton, quien recordaba a la señora Vincent (su nombre de casada) como una más de sus amigas, sino ella la que habló de esa flecha que atraviesa los corazones. Hasta donde se sabe, éste fue el primero y el



último contacto “amoroso” con una mujer en su vida. Una mujer que parecía haberlo conocido con cierta profundidad, pues, según recordaba ella, Newton fue siempre “un muchacho sobrio, silencioso, reflexivo, y rara vez se le vio jugar con otros muchachos”.

Pero el amor era un juego más peligroso en el que el joven Newton no podía sentirse un veterano. Las escaramuzas sí que eran divertidas, incluso apasionantes: hurtos, provocaciones, demasiado pan y mantequilla y cerezas desaparecían del territorio de Arthur Storer, así que a las chicas no les extrañó que ambos terminaran enfrascados en una pelea callejera. No satisfecho con haberlo golpeado en el patio de la iglesia, Newton insistió en acabarlo en el salón de clases. Hasta ese momento, no había tenido oportunidad de mostrar su capacidad intelectual, pero a partir de entonces se convirtió en un paladín de la academia.

Al cabo del tiempo, lo que todos en Grantham recordaban de Newton era sus extraños inventos y su extraordinaria inclinación por los trabajos mecánicos. El desván de la casa del señor Clark estaba lleno de herramientas que el muchacho había comprado, empleando en estos adminículos todo el dinero que le enviaba su madre. Muchos jóvenes usaban su tiempo para cumplir con el rito de ser joven, la eterna moda de la dispersión. Pero Newton insistía en trabajar la madera, no sólo en muebles para casas de muñecas, sino también en modelos particularmente significativos. Un molino de viento había sido colocado al norte del pueblo, y los

habitantes de Grantham solían visitarlo para distraerse. Newton lo examinó y lo reprodujo a escala, de tan buena manufactura que, al ponerlo sobre el techo de la casa del señor Clark, funcionó sin ningún contratiempo. Pero no se detuvo allí; mejoró el original adaptándole una noria que movía un ratón atraído por granos de maíz. Newton llamó al ratón su molinero. Fascinado por *Los misterios de la naturaleza y el arte*, de John Bate, pasaba días enteros construyendo, haciendo a un lado los deberes escolares. El maestro lo reconvenía suavemente, pero de ninguna manera Newton estaba dispuesto a abandonar sus artefactos. “Nothing but industry & a patient thought”, respondería años más tarde al preguntársele cómo había descubierto la ley de la gravitación universal. “By thinking on it continually”, en la versión de Voltaire. Como quiera que haya sido, la anécdota de su primer experimento es una muestra de ello. Relatada al conde de Pembroke, Newton recordaba que el mismo día de la muerte de Cromwell se desató sobre Inglaterra una gran tormenta. Al saltar en favor del viento y luego en contra, y comparando sus brinco con los de un día en calma, midió “la vida de una tormenta”. Más tarde, ante sus compañeros afirmó que esa tormenta había sido un pie más intensa que ninguna otra. Vacilantes, todos fueron a observar las marcas hechas por Newton y quedaron perplejos.

No sólo para los muchachos de Grantham, Newton era un enigma y un extraño, con quienes trató patéticamente y en vano de congraciarse fabricándoles linternas, investigando las propiedades de los papalotes a fin de determinar las proporciones ideales y los puntos óptimos donde unir las cuerdas. A su regreso a casa, a los 17, estaba más allá de la comprensión de sus compañeros y de los sirvientes de la finca de Woolsthorpe.

Hannah Ayscough deseaba que se hiciera cargo de las tareas y negocios, pero arrogante y hosco por un lado, distraído y descuidado por el otro, sin disposición incluso para recordar la hora de sus alimentos, aparecía ante los ojos de todos como un tonto y un flojo. Excepto para su tío, el reverendo William Ayscough, quien había recomendado su ingreso a la escuela de Grantham y ahora, al observar la capacidad del muchacho, había resuelto insistir ante su hermana. Alguien así, por más obstinado y extraño que pareciera, poco tenía que hacer en aquel sitio. En el otoño de 1660, mientras Carlos II debía aprender a acostumbrarse a los gajes propios de la corona, un acontecimiento más trascendental tenía lugar en el norte. Isaac Newton regresaba a Grantham, con la universidad en el horizonte. Cuando al fin partió, los sirvientes en Woolsthorpe se abrazaron de alegría, diciendo que era “un bueno para nada excepto para trovar”.

El nombre de Newton aparece en la matrícula de la Universidad de Cambridge el 8 de julio de 1661, junto con el de otros 16 estudiantes recientemente admitidos en Trinity College. Pero, ¿qué acontecía entonces en la esfera de la ciencia y la filosofía?

Aunque la fecha de nacimiento de un movimiento intelectual es arbitraria, la sucesión de hechos que desató la publi-

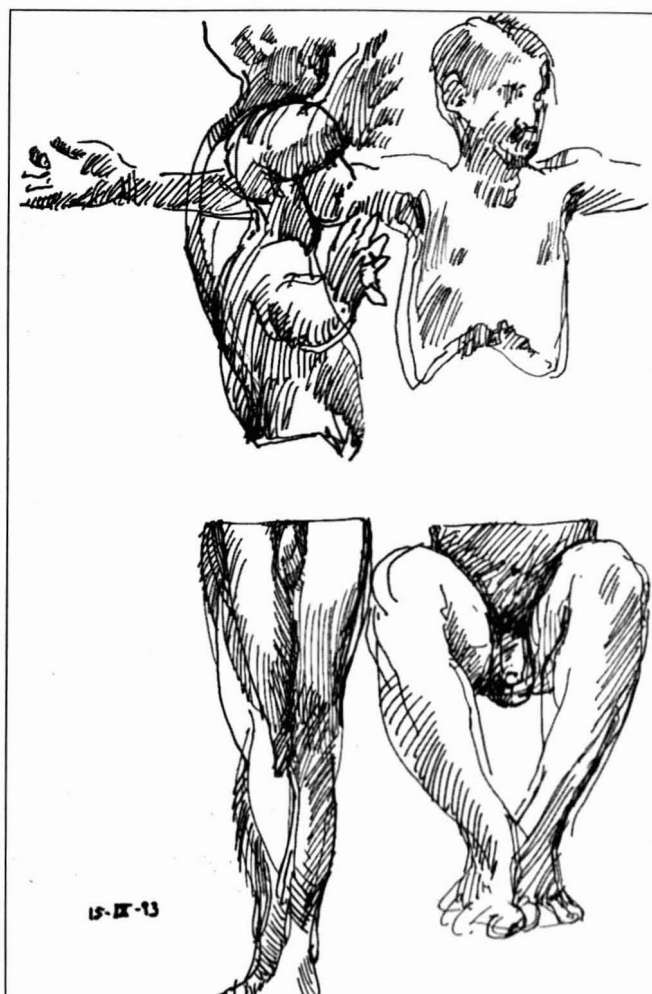
cación en 1543 de *De Revolutionibus orbium coelestium*, escrito por Copérnico, ha llevado a la mayoría de los historiadores a señalar ese año como el inicio de la ciencia moderna. Copérnico propuso una "nueva solución" (pues es bien sabido que él no fue el primero en anunciar un sistema heliocéntrico) al problema central que había ocupado a la astronomía durante 200 años, cuando explicó los movimientos irregulares de los planetas en contraste con la posición uniforme (inalterable) de las estrellas fijas.

Más de medio siglo después, el mayor de sus discípulos, Kepler, completó la estructura del sistema heliocéntrico al abandonar el rasgo distintivo más cercano al espíritu copernicano, el círculo. El mismo año de la publicación de *Astronomia Nova*, también se usó por vez primera el instrumento destinado a convertirse en la principal herramienta de la astronomía. En 1609 Galileo dirigió su telescopio hacia los cielos y al año siguiente comenzó a publicar sus observaciones.

Cuando Newton llegó a Cambridge, hacía más de medio siglo que el mundo letrado había asimilado los trabajos de Copérnico, Kepler y Galileo. Desde el punto de vista de la demostración poco había cambiado. No fue sino hasta el siglo XIX que el péndulo de Foucault proporcionó algo parecido a una demostración directa de que la Tierra gira alrededor de su propio eje, y la observación del paralaje estelar confirmó precisamente el movimiento anual. No obstante, hacia 1661 el debate sobre el universo heliocéntrico se hallaba bien arraigado; aquéllos a quienes les interesaba habían sucumbido a la irreversible elegancia de las elipses sin trabas de Kepler, apoyadas por el sorprendente testimonio del telescopio, sin importar cuán vago pudiera ser. Para Newton, el universo heliocéntrico nunca fue un asunto sujeto a discusión.

Así pues, la astronomía proporcionó el escenario cósmico de la revolución que tuvo lugar en la Tierra. A principios del siglo XVII, Galileo estableció los fundamentos de una nueva ciencia de la mecánica. Al igual que la astronomía, la mecánica tenía una tradición que se remontaba hasta el mundo antiguo; a diferencia de la astronomía, había sido un tema de análisis extenso y productivo durante la Edad Media. Pero incluso con sus modificaciones medievales, la mecánica se rehusaba a aceptar que la Tierra está en movimiento. Para Aristóteles, mover implicaba ser movido; alguien o algo movían. Para Galileo existía un principio de inercia. Además, el clima de la mecánica era propicio para resolver los problemas cósmicos planteados por la nueva astronomía. Si ésta, como se ha dicho, proporcionó el escenario de la revolución científica, la mecánica introdujo su núcleo estable. En términos generales, con este nuevo concepto de movimiento (el principio de inercia) las dificultades que pudieron derivarse a partir del movimiento de la Tierra se disiparon. Hasta antes de Descartes, los filósofos se habían preguntado sobre el movimiento equivocadamente; en vez de preguntar qué mantiene un cuerpo en movimiento, había que indagar qué es lo que lo hace detenerse.

Galileo propuso reconstruir por completo la ciencia del



movimiento, es decir, expresarla en términos matemáticos. Tal vez la astronomía, que siempre había sido una ciencia matemática del movimiento celeste, sugirió el modelo. A la ciencia de los cuerpos en equilibrio del "divino Arquímedes" Galileo le añadió la ciencia matemática de los cuerpos en movimiento. Hacia 1661, las relaciones de aceleración, velocidad, distancia y tiempo, tanto para el movimiento uniforme como para el uniformemente acelerado, se habían convertido en propiedad común de la ciencia. No obstante, la reconstrucción de la mecánica que Galileo había prometido apenas comenzaba a despuntar. La base sobre la cual descansaba su cinemática, el nuevo concepto de movimiento, presentaba dificultades de comprensión no fácilmente superables. Pierre Gassendi había hecho una exposición de este concepto con gran claridad; más adelante, en el mismo trabajo, también había presentado el concepto de ímpetu y aparentemente había dejado de reconocer que ambos eran incompatibles. Diez años después John Wallis repetiría esto mismo. De hecho, en 1661, sólo dos figuras significativas habían adoptado el principio de inercia: Descartes y Christian Huygens. Fue Descartes y no Galileo quien enunció el principio de inercia en la forma como lo aceptamos hoy, al insistir en el carácter rectilíneo del movimiento inercial.

Mientras tanto, habían surgido dos asuntos más respecto de la mecánica, ambos abordados por Descartes. Intentó de-

finir las leyes que rigen la colisión, pero casi nadie las aceptó tal como estaban enunciadas en sus *Principia philosophiae*, así que, al afirmar leyes inadecuadas, legó un problema a la ciencia de la mecánica. En esta misma obra, Descartes intentó definir los elementos mecánicos del movimiento circular, los cuales sólo se convirtieron en un problema con el principio de inercia rectilínea. Una vez más, Descartes falló en su análisis y, al hacerlo, legó un segundo problema. Ambos fueron abordados por Huygens en la década de 1650, pero hacia el año que nos ocupa (1661) no había publicado aún sus resultados. Para quien estuviere interesado, la ciencia de la mecánica hasta ese entonces presentaba más retos que conclusiones.

Al igual que la mecánica, la ciencia de la óptica tenía su propia tradición, si bien más medieval que clásica, y recibió un poderoso estímulo por parte de la astronomía en el siglo XVII. Consciente o inconscientemente, para observar el cielo era necesario emplear la ciencia de la óptica. Implícita en cada observación, la propagación rectilínea de la luz, era necesaria para entender con justeza cuerpos celestiales sobre las cabezas de los hombres.

Al observar eclipses, los astrónomos empleaban artefactos con pequeños agujeros que acarreaban diversos problemas ópticos. De hecho, fue uno de estos problemas (la aparente contracción de la luna mientras pasaba en forma transversal a la cara del sol) lo que motivó a Kepler a iniciarse en la óptica, y el subtítulo de su obra magna, *Astronomiae pars optica* (1604), permanece como un recuerdo del papel embrionario de la astronomía en la óptica.

Entre los principales logros de la óptica luego del trabajo de Kepler se encuentra el descubrimiento de la ley de refracción, un tema explorado por él incluso antes del telescopio, pero que se hizo vital al poseer dicho instrumento. Publicada por Descartes en 1637, la ley senoidal de refracción complementó la ley de reflexión conocida desde la antigüedad. Poco después, Francesco Maria Grimaldi descubrió el fenómeno de difracción, aunque su obra no se publicó hasta 1665. Descartes y Grimaldi indicaron que el punto de atención de la ciencia óptica del siglo XVII no era ya el problema de la visión, que la había ocupado hasta entonces, sino la naturaleza de la luz. Hacia el siglo de Newton se admitía universalmente que la luz era una realidad objetiva, y no una fuerza emitida por un sujeto que mira.

Nadie parecía sugerir una respuesta definitiva a la pregunta fundamental que ahora estaba en boca de los estudiosos: ¿cuál era la naturaleza de la luz? Descartes respondió que se trataba de una presión transmitida en forma instantánea a través de un medio transparente. Gassendi, el restaurador del atomismo, replicó que se trataba de un flujo de partículas diminutas que se mueven a una velocidad inimaginable. Tal respuesta desafiaba no sólo el sentido común, sino también parecía contradecir un fenómeno como el de los dos hombres que se miran en el ojo uno a otro. A pesar de que Descartes había recurrido al improbable argumento de que la presión, como una tendencia al movimiento, obede-

ce las mismas leyes que el propio movimiento, dicha respuesta tenía posibilidades de desarrollo. Su presión continua podía transformarse en pulsos de presión, algunas veces llamados ondas, y los pulsos u ondas podrían salvar las dificultades presentadas por la presión sola. Hacia 1661, al menos dos individuos comenzaron a pensar en estos términos: Robert Hooke y Huygens. Por ese entonces ninguno había publicado una teoría de la luz ni tampoco era evidente que tal teoría resolviera todos los problemas. Además, los términos en los que la ciencia del siglo XVII veía el todo que constituye la naturaleza presentaban otro problema a la óptica, el problema del color.

Así pues, no sólo rodó la cabeza de un rey y sucumbió el héroe del pueblo; también la filosofía aristotélica fue "demolido". Su lugar lo ocupó una nueva filosofía, en la que la máquina, no el organismo, era la analogía dominante. Descartes, quien contribuyó a la mecánica y a la óptica, contribuyó aún más a la filosofía de la naturaleza mecanicista. Si bien no fue el primero o el único filósofo del siglo XVII que abordó el estudio de la naturaleza en términos mecanicistas, y aunque él y otros pudieron servirse del antiguo atomismo, Descartes fue el principal arquitecto de la filosofía mecanicista del siglo XVII. "Nuestros sentidos revelan un mundo de cualidades", vogaba en las mentes de los filósofos hacia 1661. En este año, para un joven atraído por la conmoción de los descubrimientos científicos, la filosofía natural mecanicista posiblemente ofrecía la perspectiva más excitante. Sin embargo, dedicarse a ella implicaba también enfrentar una serie de problemas que no podían soslayarse. A quien deseara hacer filosofía en serio, los sistemas mecánicos rivales le exigían definiciones: el plenum o el vacío, el continuo o las partículas discretas. Para quien quisiera ejercer la religión seriamente, la exclusión del espíritu de la filosofía natural requería que el rigor estuviera por completo comprometido con la sensibilidad cristiana. Quien deseara ser un científico cabal, la aparente incompatibilidad de las explicaciones mecanicistas con las leyes formuladas sólo en función de las matemáticas tenía ante sí un problema igualmente grave.

En la segunda mitad del siglo los dos conceptos de la luz aceptados por la filosofía mecanicista afirmaban que se trataba de partículas de materia en movimiento o bien de pulsos de movimiento transmitidos a través de un medio material.

Ubicada fuera de las fronteras tradicionales de la filosofía natural se hallaba otra área de investigación, la química, la cual afirmaba poco a poco su papel en una empresa que, por sí misma, abandonaba la filosofía natural para transformarse en ciencia natural. La química era mucho más experimental que la filosofía natural. Un estudiante de mecánica trabajaba en su escritorio con papel y pluma. Lo mismo sucedía en la astronomía, hasta que Tycho Brahe y su telescopio dieron origen a un nuevo método. El químico, en cambio, trabajaba con crisoles y alambiques en un horno caliente. Los gentiles académicos le llamaban "el empírico (que antiguamente también quería decir farsante) tiznado". Una

consecuencia del énfasis experimental de la química fue la enorme expansión de su cuerpo de conocimiento empírico. Con ello, estaba en posibilidades de obtener una gran variedad de sustancias. Pero carecía de una adecuada estructura teórica que le diera coherencia y dirigiera la rápida acumulación de información.

En 1661 la química estaba pasando por lo que prometía ser un momento de cambio. Ese año, Robert Boyle, quien ha sido llamado con frecuencia el padre de la química, publicó su obra más famosa, si bien no la más importante, *The Sceptical Chymist*. En ella sostenía una polémica con el concepto aristotélico de elemento y el concepto paracelsiano de principio. Los consideraba hermanos heridos por la misma espada, y lo que proponía en su lugar era la filosofía mecanicista, dividida en partículas diferenciadas sólo por tamaño, forma y movimiento. A partir de diversas combinaciones, surgen todas las apariencias de las sustancias con las que el químico trabaja. Al "mecanizar" la química, Boyle derribó efectivamente las barreras que habían separado esta empresa del resto de la filosofía natural.

La antípoda de la alquimia, con su eterna y exasperante inclinación a ocultar, era la matemática. Donde una se proponía emplear la obscuridad para proteger la verdad de contaminación con alusiones y símbolos, la otra procedía a la luz fría del rigor lógico. La diversidad del mundo intelectual del siglo XVII tal vez no tenga mejor ejemplo que la coexistencia de estas dos profesiones antitéticas. El año de 1661 se publicó la segunda edición latina de *Géométrie*, de Descartes, comentada por van Schooten, la obra más influyente del siglo en matemáticas y que significó un cambio crucial en esta materia. La palabra "análisis", que los matemáticos del siglo XVII emplearon para definir su trabajo, lo unía y a la vez lo distinguía de la labor propia de la geometría antigua. Parte del saber popular de las matemáticas de esa época estaba relacionado con un método, ahora perdido, mediante el cual los antiguos geómetras habían hecho descubrimientos. Las obras de geometría que sobrevivieron mostraron los descubrimientos en el lenguaje familiar de la geometría sintética, partiendo de axiomas evidentes por sí mismos y procediendo a través de pasos ineluctables de lógica geométrica. Los matemáticos del XVII empezaron a resucitar el método del descubrimiento, o análisis, mediante el cual, según su propio convencimiento, originalmente habían sido hechos los descubrimientos. Nosotros aún le llamamos a su creación "geometría analítica", aunque algunos afirman que fue Apolonio de Perga, al reconocer la identidad de los problemas de "aplicación" con los de las secciones cónicas, quien es en realidad el verdadero inventor de esta disciplina.

En su *Géométrie*, Descartes aplicaba técnicas algebraicas al problema. La obra de Descartes empezaba con la afirmación de que cualquier problema en geometría puede reducirse a términos en los que el conocimiento de las longitudes de ciertas líneas basta para su construcción. Las "longitudes de ciertas líneas" se refieren a lo que hoy llamamos coordenadas de un punto, expresión acuñada por Leibniz a

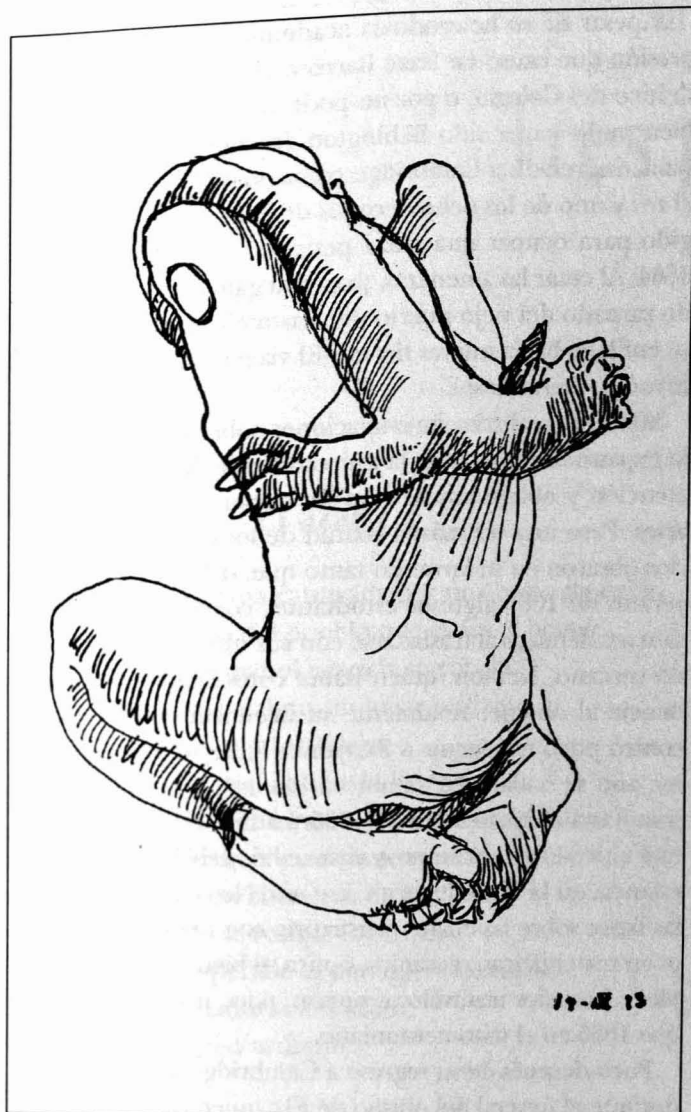
finis del siglo XVII. Descartes rara vez utilizó los ejes en ángulo recto, conocidos ahora como "cartesianos"; trabajaba más bien con diferentes sistemas de coordenadas, en general oblicuas.

Casi al mismo tiempo, otro entusiasta de las matemáticas, Pierre de Fermat, enfrentaba el mismo problema de forma muy similar. Fermat fue más allá que Descartes, pues reconoció que cualquier ecuación de dos incógnitas definen una curva. Él comprendió también la conveniencia de emplear coordenadas perpendiculares. No obstante, Fermat no ejerció tanta influencia en el desarrollo de la geometría analítica como Descartes, ya que, nos hace notar Westfall, mientras Descartes tuvo en su discípulo Franz von Schooten un excelente traductor al latín y un brillante comentarista de su obra, Fermat no tuvo a nadie y sus trabajos permanecieron prácticamente inéditos.

En 1661, menos de cinco curvas de tercer grado habían sido estudiadas y en la mayoría de los casos sus análisis eran defectuosos. Trazar tangentes a las curvas era uno de los problemas principales a los que debía enfrentarse el análisis. Trazar una curva es igual a encontrar la inclinación de una curva en cualquier punto, o lo que llamamos ahora diferenciación. El problema de las tangentes también recibió una solución cinemática, que revela otra faceta de las matemáticas del siglo XVII. Tanto Torricelli como Roberval consideraron las curvas como trayectorias de puntos en movimiento. Desde este punto de vista, la dirección instantánea de un punto en movimiento en cualquier posición en la curva define la tangente. Torricelli empleó este método para determinar tangentes de parábolas de cualquier grado y para determinar espirales. El concepto de una curva como la línea producida por la composición de dos movimientos conocidos no hizo surgir uno nuevo en las mentes de los matemáticos del siglo XVII. Sin embargo, el enfoque cinemático a las matemáticas reveló sobre todo su afinidad con la ciencia mecánica. Ofrecía también un nuevo sendero por el cual un nuevo análisis podría continuar hacia territorios ignotos. Durante la primera mitad del siglo XVII, los matemáticos se ocuparon ampliamente de otro asunto que no estaba en un principio dentro de las características del análisis: el problema de calcular áreas bajo curvas y volúmenes encerrados por superficies curvas.

A grandes rasgos, éste era el panorama intelectual de 1661. Newton el provinciano se hallaba en el cruce de caminos insospechados para los habitantes de Lincolnshire. Hacia el norte, se extendía la tierra polar de las matemáticas, donde uno debe aprender a respirar la vigorizante atmósfera del rigor. Hacia el sur se levantaba la selva tropical de la alquimia, con su extraña y mítica fauna. Entre ellas se hallaban zonas templadas, propicias para la investigación experimental. En Cambridge, Newton descubrió que un mundo nuevo había sido descubierto. Descubrió también algo aún más importante. Los primeros viajeros sólo habían reconocido sus costas.

El fermento del puritanismo inglés del siglo XVII no animaba las calles de Oxford. Era el campus de Cambridge el



que había crecido de manera considerable. Frente a una sociedad con decenas de individuos sometidos a una gran movilidad, y por tanto en una situación inestable en cuanto a estatus (riqueza, educación, poder, posición, etcétera), surgían los muros universitarios, con su jerarquía aguda y añejamente cristalizada. Alrededor de 1661, el programa de estudios de Cambridge se hallaba en un estado de descomposición avanzado. El sistema de tutores dentro de los colegios, que había sustituido sobre todo a los catedráticos universitarios, estaba siguiendo su propio desarrollo peculiar. Tan sólo una pequeña minoría del cuerpo docente estaba comprometido en tutorías, y sólo para aumentar sus ingresos. El resto, que percibía un sueldo y dividendos a cambio de nada, se refería con sorna a aquéllos que eran tutores como “traficantes de alumnos”. Durante la época de Newton, su propio tutor, Benjamin Pulleyn, fue el campeón de los “traficantes” de Trinity. Entre 1660 y 1664, periodo que le tomó a Newton graduarse, Pulleyn fue tutor de 57 alumnos.

Como todos, Newton había de atravesar el tortuoso sendero de la jerarquía universitaria. Un *sizar* era un estudiante que por sus escasos recursos económicos debía servir a otros compañeros con objeto de obtener algunos ingresos más.

No deja de ser extraño que Newton haya ingresado a Cambridge incluso como *subsizar* de Humphrey Babington, hermano de la señora Clark de Grantham, pues en su calidad de heredero de pequeños terratenientes lo único que Newton nunca padeció fue la escasez de recursos económicos. Tal vez Hannah Ayscough le escamoteaba el dinero como un reproche por no haber tomado las riendas de la hacienda. Por lo demás, Newton estaba acostumbrado a ser servido, lo cual quizá haya acrecentado su propensión a la soledad. Si alguna vez pensó que los compañeros de Grantham habían quedado atrás, estaba equivocado. En Trinity se hallaban de nuevo, con otros nombres, pero allí estaban, sólo que ahora debía servirles la comida y la cerveza, lavar sus platos y limpiar sus bacines.

Con excepción de John Wickins, su compañero de cuarto, Newton nunca trabó amistad significativa con nadie, no obstante haber permanecido en Trinity hasta 1696, e incluso su relación con Wickins fue ambigua. Quiso acercarse a los pensionados, como lo era el mismo Wickins, pero éstos lo veían como un oportunista, una figura extraña tolerada sólo porque siempre tenía dinero para prestar. De hecho, la usura llegó a ser un pequeño negocio y una manera de relacionarse con ellos y con los *sizars*. Como se ha dicho, la mezquina pensión de su madre, que no era suficiente para convertirlo en un pensionado pero aparentemente mayor que la de un *sizar*, fue el primer impulso hacia el aislamiento. De cualquier manera, esto parecía inevitable.

En el verano de 1662 tuvo una crisis moral. Al hacer examen de conciencia, enlistó sus pecados en clave, a fin de que no los vieran los ojos equivocados. En dicha lista señaló haberse “bañado en día sagrado”. Junto a la fuerte dosis de lógica aristotélica, la cual proporcionaba al igual que la ética (aristotélica también) y la retórica los fundamentos para el estudio de la filosofía de Aristóteles, y que alcanzaba su culminación en los debates formales conducidos por silogismos, se levantaban las tabernas, los cafés y los lupanares. Adentro y afuera la luz y el movimiento eran apariencias extrañas.

La filosofía europea cambiaba. El vigor intelectual había abandonado hacía tiempo el aristotelismo académico, que se hallaba convertido en un ejercicio practicado de memoria y sin entusiasmo. Hacia fines del siglo XVII, casi todas las cátedras universitarias se convirtieron en prebendas. Las discusiones en las escuelas públicas, los ejercicios climáticos señalados en los programas de estudio, se convirtieron con el tiempo en repeticiones mecánicas sin significado. Además, la universidad se dispersó desde el verano de 1665 durante un año y medio a causa de la peste. Así, con la mayoría de los profesores considerando a sus alumnos como feudos francos de los que se podían beneficiar sin ningún deber recíproco, y los exámenes cada vez más relajados, no debe sorprender que Newton no se entusiasmara por sus lecturas académicas y siguiera el camino del autodidactismo. Además, en el ambiente flotaba la obra de Descartes.

Sin subestimar la importancia de la filosofía de Aristóteles en su vida, en el libro de notas en el que había plasmado los

frutos de su estudio, avanzando desde cada extremo, dos páginas dedicadas a la metafísica de Descartes interrumpían bruscamente el aristotelianismo de los textos que estaba leyendo. Pocas hojas adelante anotó: "Quaestiones quaedam Philosophae", y luego: "Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas." Cualquier cosa que hubiera relativa a la verdad en las siguientes páginas nada tenía que ver con Platón o Aristóteles. Son en realidad notas sobre Descartes y decidió ir en su búsqueda, lo cual lo condujo necesariamente de un autor a otro. Finalmente encontró su razón de estar en Cambridge.

En un grado notable, las "Quaestiones" prefiguran los problemas sobre los cuales se avocaría en su carrera científica y el método con que los abordaría. Estableció 45 títulos bajo los cuales organizó los productos de sus lecturas, empezando con temas generales sobre la naturaleza de la materia, lugar, tiempo y movimiento, seguidos de notas sobre el orden cósmico, y luego sobre un gran número de cualidades táctiles (como rareza, fluidez, suavidad); enseguida, cuestiones sobre movimiento violento, cualidades ocultas, luz, colores, visión, sensación en general, para concluir con un conjunto misceláneo de temas, de los cuales no todos parecen haber estado en la lista inicial.

Desde la perspectiva de la filosofía natural, las "Quaestiones" fueron las primeras de la serie de especulaciones que forman la urdidumbre sobre la cual Newton tejó la obra de su carrera científica. A lo largo de su vida, dichas especulaciones se tradujeron en un conjunto limitado de fenómenos cruciales, que probablemente funcionaron ante sus ojos como claves para la comprensión de la naturaleza. Newton fue un factor poderoso que contribuyó a que el procedimiento experimental convirtiera la filosofía natural en ciencia de la naturaleza. Cada afirmación en estos pasajes era un experimento implícito, una observación de un fenómeno crítico que debía mostrarse si la teoría fuera cierta: ¿Surgen los colores de la mezcla de oscuridad y luminosidad? Si es así, las letras negras sobre la página blanca impresa debían verse coloreadas a una cierta distancia.

La filosofía natural no fue el único campo que descubrió. A los seis meses de haberse iniciado en el estudio de las matemáticas (lo cual probablemente pudo haber sucedido en la primavera o el verano de 1664, es decir, a los 22 años) algunas de sus anotaciones habían cambiado de manera imperceptible a investigaciones originales. Al cabo de un año, sin necesidad de tutoría, aunque sin duda estimulado por la figura de Isaac Barrow, primero en ocupar la cátedra Lucasiana, que ahora sustenta Stephen Hawking, otra figura trágica, maravillosa y extraña, Newton dominaba todos los adelantos del análisis del siglo XVII y comenzaba a seguir su propio camino hacia el análisis superior. A fin de llevarlos a una conclusión productiva, debía ganarse una posición permanente en Cambridge, pero los premios universitarios no se otorgaban por ser un excelente matemático o un brillante filósofo natural y en sus tres primeros años Newton no se había distinguido de ninguna manera.

A pesar de su heterodoxia académica, y quizá por la impresión que causó en Isaac Barrow, el más importante catedrático del Colegio, o por un poderoso intercesor, que muy bien pudo haber sido Babington (recuérdese que Newton había ingresado a Cambridge como *subsizar*), quien fue fiel al rey y uno de los ocho decanos de Trinity, Newton fue elegido para ocupar una plaza pensionada el 28 de abril de 1664. Al cesar las amenazas, ¡hasta su gato engordó! Habiendo zarpado del viejo puerto del aristotelianismo académico, se enfilaba hacia nuevas tierras. El viaje fue ligero y activo, y los años, maravillosos.

Mientras realizaba investigaciones sobre la curva o sobre la expansión binominal, la universidad le demandaba cierta atención y obligaciones, a fin de cursar su licenciatura en artes. Pero una vez más la laxitud de los estudios universitarios obraron en su favor. En tanto que, debido a la peste del verano de 1665 algunos estudiantes continuaron sus estudios académicos al trasladarse con sus tutores a algún poblado cercano, Newton, quien había consolidado su independencia al obtener finalmente su licenciatura en artes, encontró poco útil seguir a Benjamin Pulleyn, y en agosto de ese año se hallaba en camino a Woolsthorpe, y no regresó sino hasta el 20 de mayo de 1666. La historia de la manzana está ubicada en el campo, y si sucedió, debió ser durante su estancia en la finca materna. Ese año Newton había sentado las bases sobre las cuales construiría con mayor certeza, tanto en matemáticas, mecánica, óptica, si bien nada estaba completo. Los años maravillosos no son, pues, más deslumbrantes que 1666 en el mito newtoniano.

Poco después de su regreso a Cambridge, a fines de 1667, durante el funeral del obispo de Ely, quien fue acompañado por el pleno de la comunidad académica con todos sus distintivos de acuerdo a sus rasgos y grados, Newton debió recordar que se hallaba solamente en el primer escalón de la jerarquía universitaria y que muchos otros destacaban sobre él. Allí inició su camino hacia la cátedra Lucasiana. Primero se enfrentó a la posibilidad de ser aceptado por la comunidad académica en calidad de *minor fellow*. Como tres años antes con la plaza pensionada, todo su futuro dependía de esta elección. Determinaría su presencia en Cambridge y la libertad de proseguir sus estudios, o bien su regreso al condado de Lincoln, tal vez a la vicaría del pueblo que las conexiones familiares le hubieran proporcionado, donde muy probablemente habría languidecido por falta de libros y la distracción de insignificantes obligaciones. Al igual que tres años antes, sus oportunidades eran escasas. De cualquier forma, los estudios heterodoxos no eran peores que dejar de estudiar del todo en un sistema universitario en descomposición. El primero de octubre de 1667, a las ocho de la mañana, una campana convocó a los titulares a la elección. La campana llamó de nuevo a la una del día siguiente a los elegidos para que prestaran juramento. Uno de ellos era Newton. ♦

Tres poemas

El azar

Arrebató la fruta cautivada por un aroma de exilio
a este naranjo del pueblo que evoca al blanco,
mientras el español acaricia su cabello
le pinta con palabras un lugar brillante
y la brisa de su puerto lejano.
Danza en su piel anhelada Valencia.
Acaricia él su cintura en un instante ágil,
sus dedos juegan a ser un sensual cepillo
que resbala en el cráneo de Mollina,
un recuerdo se rompe totalmente
cuando inesperada la naranja se desnuda,
desata sus ataduras del árbol
y cae en el piso ardiente.

Algeciras

Puerto de galopante transparencia,
rompe tu remolino la plateada tormenta.
Un frío invade los huesos,
cansa a este deslumbrar sereno.
Reconstruye paseos y laberintos,
cifra en las horas tu lento compás.
Miro tu agua temblorosa
desde este balcón de amantes fatigados.
Respira la brisa su abandonado beso.

Alebrijes

A intervalos
se pinta en este lugar
la memoria
y toca su clarín resonante
de formas artesanas.
Matamos en un incendio
nuestro trazo,
buscamos deformarlo todo.
Él con su herida inalcanzable
busca entre demonios que se escapan
sus preludios, un canto desleal y solitario,
se tiñe este deseo
de pesadilla que me abraza,
y desnuda, pudiera escapar de su recuerdo,
fugarme de este cofre,
de una desesperada casa
del tamaño de una llave
donde habitan alebrijes
que me hablan despacio
forjando con historias
el colorido de una línea
indescifrable.◊

El estudioso de América Latina y su literatura

En su ensayo "El destino de la Ciencia y del Arte", Tolstoi escribió lo siguiente:

La actividad científica y artística en el verdadero sentido de la palabra sólo es fecunda cuando no se le reconoce derecho alguno, sino sólo deberes. Porque ella es así, porque es de su naturaleza ser así, el género humano estima en tan alto precio esa actividad. Si, en efecto, algunos hombres son llamados para servir a los otros por medio del trabajo espiritual, ellos irán a contemplar ese trabajo como un deber, y lo cumplirán a pesar de las dificultades, de las privaciones, de los sacrificios.¹

Es en este sentido que podemos entender uno de los significados, quizás el fundamental, del concepto "literatura como misión", y que se opone radicalmente a la noción de "gratuidad" del quehacer literario, porque, desde este punto de vista, la literatura *sirve*, en el sentido de que presta un servicio a los demás hombres, ya sea para su pleno desarrollo espiritual, ya sea para el puro placer estético.

Pero, por otra parte, en el pasado se atribuyó también a la literatura una obligación más inmediata: la de contribuir al mejoramiento de la sociedad en su conjunto, la de divulgar las ideas que, de otro modo, parecerían patrimonio de círculos intelectuales restringidos, de los científicos, de los filósofos, que difícilmente tienen la posibilidad de alcanzar un público tan amplio como el del literato. Se le confió también, en el siglo XIX, la misión de fortalecer la conciencia de una nación, de enseñar y de inculcar a la sociedad normas morales, mediante su capacidad de crear tipos y personajes cuya conducta pareciera admirable o repulsiva a los lectores. Todas estas ideas, que han sido ampliamente discutidas, caben dentro del concepto de "literatura como misión".

Y a pesar de las posturas extremas, en favor ya de una "literatura comprometida" o de una literatura "gratuita", la verdad es que la idea de la misión del escritor y su compromiso con la sociedad es algo tan arraigado en nuestra cultura,

que hasta quienes defienden la autonomía del texto literario, acaban dotándolo de un carácter casi mítico, de "revelación" y de "salvación", además de que no pueden dejar de reconocer que la obra desvinculada de toda significación histórica y social, es impensable, como el lenguaje mismo. No sería disparatado suponer que aquéllos que sostienen la idea de una literatura "incontaminada", en realidad han transferido a la psique del individuo —el escritor, el poeta— la potencia reveladora y providencial que los románticos atribuían al "alma" popular. Podríamos constatar esto en las manifestaciones más extremas de la vanguardia latinoamericana. En cambio, quienes mantienen el punto de vista de que la literatura es expresión, con mayor o menor cercanía, de las circunstancias reales y concretas que vive el escritor, han acabado por asumir la tesis de que la creación literaria es, ante todo, trabajo consciente y esmerado del autor.

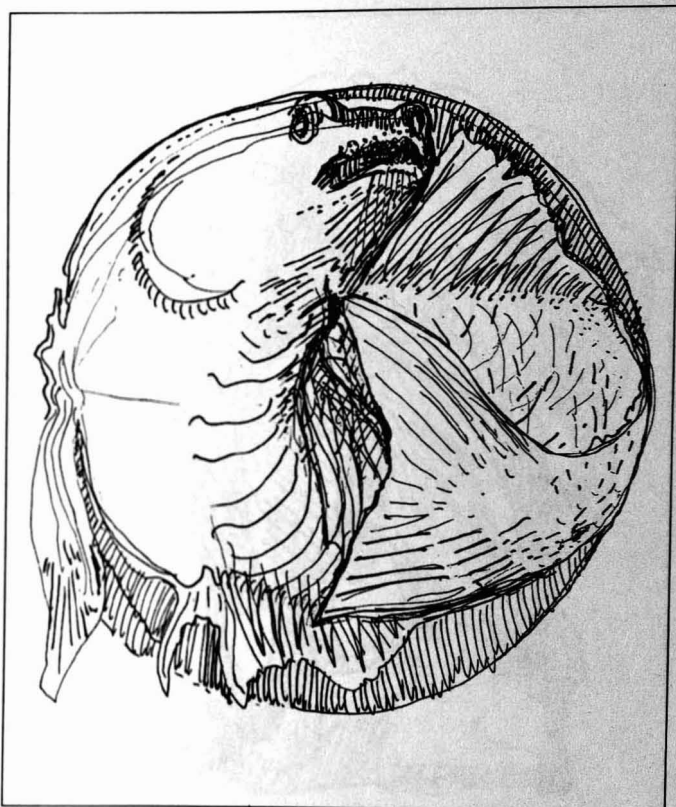
De acuerdo con esto trataremos de examinar el concepto de "literatura latinoamericana", ya que se trata de una de las tres grandes áreas que conforman el programa de la carrera de estudios latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Las otras son, como es sabido, la historia y la filosofía. Primero, ¿qué hemos entendido, tradicionalmente, por América Latina?

Tradicionalmente hemos hecho de América Latina una abstracción, es decir la hemos concebido como una entidad superior unida por valores ideales: la lengua, la religión y la cultura. Estos valores, históricos, amalgamarían a nuestros pueblos, desde el río Bravo hasta la Patagonia, constituyendo un fermento de identificaciones mutuas e identidad, de cuya promoción y desarrollo dependería el progreso material y la realización histórica de todas y cada una de estas naciones.

La realización histórica de América Latina significaría, para esa postura tradicional, potenciar los valores que, de manera providencial, estaban dados, como en estado latente o de modo embrionario, en el ser latinoamericano. De esos valores y de esa identificación mutua se desprendía, como una inclinación natural, la vocación por la libertad, la autonomía de la región frente a las potencias extranjeras, la justicia social, la igualdad, la democracia y la reivindicación de los bienes con que la naturaleza había dotado a los habitantes de estas tierras para garantizarles el bienestar y su felicidad.

¹ Cit. por Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 3a. ed. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983, p. 199.

En otras palabras, América Latina se nos representaba como un proyecto para el futuro, un sueño, una utopía. No veíamos la América Latina que tenemos, sino la América Latina que deseábamos. Y la fuerza de esta utopía era tanto más poderosa y los anhelos de alcanzarla tanto más apremiantes, cuanto más distantes a ese modelo ideal parecían las condiciones reales que se ofrecían a nuestra vista. Era como si la realidad, el estado presente de las cosas, no tuviera existencia verdadera, era apenas una etapa pasajera que, bajo su apariencia miserable, encubría el proyecto portentoso del futuro que necesariamente habría de llegar. Por ello entre más terrible fuera esa realidad presente, más cercano se veía el advenimiento del futuro promisorio. En verdad y



paradójicamente, era como si la misma pobreza, el analfabetismo, la desnutrición, la inequidad, la insalubridad y muchos otros males presentes, fueran ya el anuncio profético de los tiempos felices que pronto habrían de aparecer.

Lo que habría que resaltar en primer lugar es la idea providencialista sobre la cual se constituye la imagen tradicional de América Latina. Una idea, o "una creencia, anterior a la experiencia y por lo tanto irreductible a ésta", como diría Edmundo O'Gorman. Ser latinoamericano, se cree, es ser naturalmente bueno, como lo es adherirse, de buena fe, a los valores que sustentan ese ser, de modo que lo malo y lo que nos amenaza es el no ser latinoamericano. Es más, lo que está afuera, para ser bueno, debe pasar por el filtro de nuestro ser latinoamericano, subordinarse a nuestros propios valores o a nuestro "modo de ser". Todo tiene que hacerse "a lo latinoamericano", las soluciones políticas, las soluciones económicas, las doctrinas sociales, las corrientes

artísticas, la literatura, la prosa, la poesía. Debe adquirir carta de naturalización, de parentesco, pareciéndose a nosotros, para que no resulte amenazante. Se nos ha dado la potestad de convertir todo en un producto propio. No importa si resulta mejor o peor, si lo hacemos parecido a nosotros es bueno. La democracia, si es a lo latinoamericano, es mejor. La dictadura latinoamericana, por todo lo que tiene de picaresca, es hasta materia novelable. Se condena al dictador, pero, a veces, hasta se le convierte en producto de ficción para exportarlo, junto con nuestras frutas exóticas, nuestras canciones, nuestros pintores primitivos.

Todo esto que parece un intento de caricaturizar lo latinoamericano, en realidad no lo es. Podríamos decir que "ser latinoamericano" representa un "ufanismo". Nos ufanamos de pertenecer a esta región, a este mundo providencial, mundo mágico, en el que las soluciones son y deben ser siempre mágicas. Tenemos una inmovible confianza en que todo aquí se dará providencialmente.

Sin duda, es inquietante preguntarse cómo se constituyó históricamente esa imagen que tenemos de América Latina y de nosotros mismos. Para un historiador brasileño, Sergio Buarque de Holanda, esta visión podría ser explicada por el tipo de colonización que tuvimos y sobre todo por el carácter de revelación y de premio que significó para el español el descubrimiento de América: un paraíso regalado con que la Providencia había retribuido a la Corona española su celo por la defensa de la fe y la reconquista, en tanto que el colono sajón, con la conciencia de haber sido expulsado, tendría que descubrir y construir por sí mismo el paraíso, con su esfuerzo y su trabajo. Por eso, dice Buarque de Holanda, en sus principios el mito del paraíso en la América del Norte habría sido revolucionario, antes de convertirse, por la riqueza acumulada, en un sentimiento narcisista y defensivo, amenazado por el resto del mundo, y por lo tanto, reaccionario.²

Pero fue sobre todo en el curso del proceso colonial que los nacidos en nuestra América se vieron en la necesidad de defender y exaltar las propiedades maravillosas de esta parte del mundo con el fin de reivindicar las capacidades de los españoles aquí nacidos. Se sostuvo en Europa hasta el siglo XVIII que la naturaleza en la América septentrional era corrupta y corruptora y provocaba que las especies, incluido el hombre mismo, en lugar de desarrollarse y hacerse mejores, se degenerasen aquí. El hombre se hacía flojo, negligente, inconstante y disipado por influencia del clima y los elementos naturales. De ahí que para su defensa, y para sostener su superioridad, los criollos y mestizos se vieran precisados a reivindicar la tierra americana como el medio más fecundo y vigoroso, capaz de explicar por qué, en lugar de empequeñecerse, el hombre aquí se tornaba mejor, más sensible, creativo, más humano en fin. De este modo, el elogio y la exal-

² Cfr. Sergio Buarque de Holanda, *Visão do paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora da Universidade de São Paulo, 1969. (Brasiliana, vol. 333), pp. XIV-XV.

tación de la tierra americana se convirtió no sólo en un hábito, sino en una necesidad y la literatura, ciertamente, cumplió entonces la misión de contribuir a la consolidación de esta creencia. El escritor latinoamericano sentía —y posiblemente en gran medida sigue sintiendo— que tiene el deber o que debe cumplir con esa misión, que le ha sido encomendada, de defender y propagar la idea de que esta región es la mejor del mundo y, consecuentemente, el hombre también.

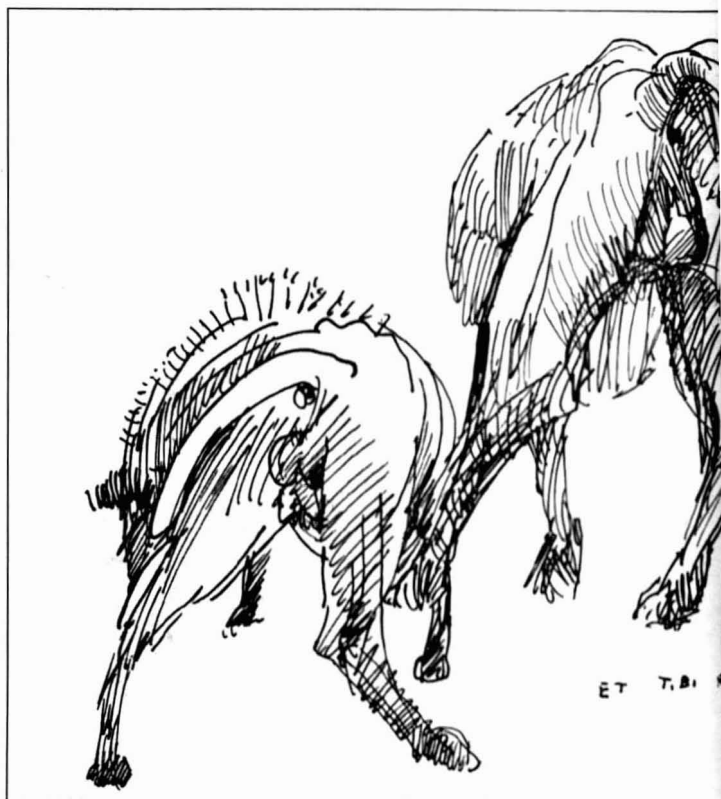
Aún en la época en que el célebre naturalista alemán Alejandro de Humboldt, tan admirado por nuestros románticos, había desacreditado “la desagradable suposición de razas humanas superiores e inferiores”, los hispanoamericanos seguían esgrimiendo los argumentos del siglo anterior sobre la superioridad de las razas, sólo que para usarlos a su favor, en contra de los viejos detractores de América. El sentimiento de patriotismo que permeaba toda la cultura hispanoamericana se había convertido ya entonces en un obstáculo para que nuestros escritores hiciesen un examen más objetivo de su verdadera realidad y sus circunstancias históricas y naturales.³

De modo que nos parecerá claro por qué el escritor latinoamericano entendió su actividad literaria como una misión que tendría que cumplir. Ahora, para hablar de literatura latinoamericana, tendríamos que pensar, primero, a partir de cuándo podemos distinguir una literatura que tenga este carácter. No se trata evidentemente de pensar en las obras aisladas de un conjunto o un corpus que pudiera recibir este nombre, sino, como decimos, en una literatura, es decir, un sistema literario, en el cual los textos sean concebidos como parte integrante de ese conjunto. En forma muy general podríamos pensar en tres grandes momentos. El primero, que cabría concebir dentro del sistema literario peninsular, correspondería a la etapa propiamente colonial, durante la cual el escritor se esforzaba por crear una literatura digna de figurar entre las obras consagradas en la Metrópoli. No pensaba, ciertamente, en que su producción pudiese ser valorada debidamente en estas tierras, sino que aspiraba a figurar en el escenario europeo. Sus lectores ideales estaban en ultramar, y debido a ello, se esforzaba por demostrar que desde este Nuevo Mundo podían crearse obras de tanto mérito como las que se producían en el viejo.

El segundo momento se daría en tiempos cercanos a la Independencia, cuando nuestros escritores empiezan ya a tener conciencia de la necesidad de crear una literatura alternativa a la europea, una literatura propia, con una historia distinta, y en una temporalidad diferente. Esta literatura tendría sus orígenes, no ya en Alfonso X el Sabio, sino en los cantos de Netzahualcóyotl. No sería ya escrita para los

lectores de la Metrópoli, sino principalmente para sus propios coterráneos, para la nueva sociedad independiente, a la cual se quería mejorar, adoctrinar, moralizar, educar. Es cuando ya propiamente podríamos hablar del surgimiento de una literatura hispanoamericana, desde luego, formada por muchas literaturas nacionales, pero entre las cuales hay ya un significativo intercambio, referencias cruzadas y sobre todo, un círculo de lectores en cada país que, aunque restringido todavía, se identifica mutuamente en la idea común de la misión que habrá de cumplir el escritor. Lo mismo Alberdi, Bello, Sarmiento, Altamirano.

Y finalmente, una etapa posterior, a partir de nuestro modernismo, en que a la idea de la misión histórica del escritor



se superpone la conciencia del valor estético como requisito fundamental de la obra literaria. Tendríamos entonces ya plenamente definida una literatura latinoamericana como sistema, en tanto que se ha constituido un corpus y una tradición no solamente en cuanto a las ideas, sino también en cuanto a la preeminencia de la forma, en la cual cada una de las obras se siente parte integrante de esa tradición, es plenamente consciente de los textos que la anteceden y que están presentes en ella misma y cuenta con un cada vez más amplio público receptor, tanto de América Latina, como de otras latitudes del mundo.⁴

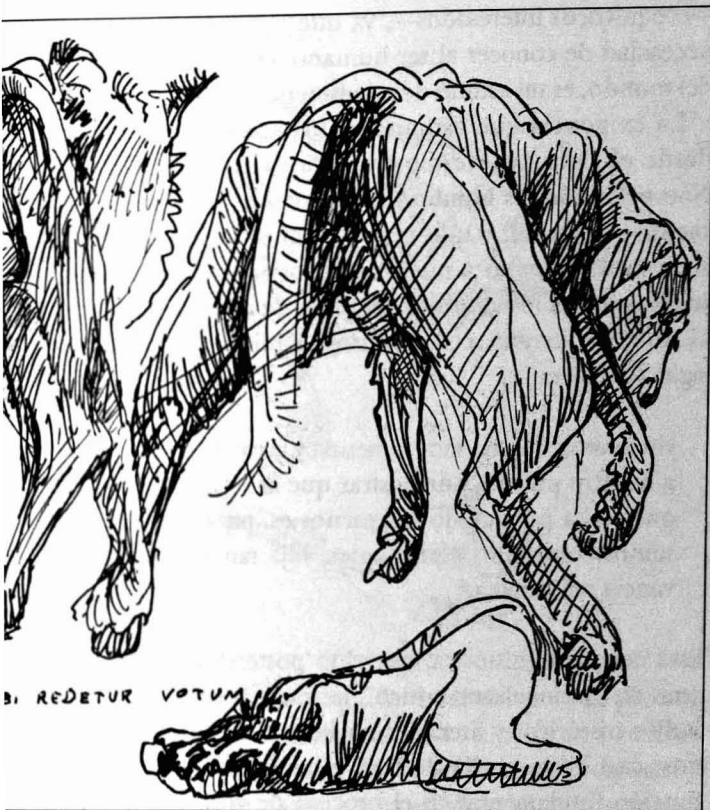
Ahora, como es sabido, el nombre de América Latina se universalizó hasta el siglo actual, y sobre todo respondió a la

³ Al respecto escribe Antonello Gerbi: “Aun en los casos en que han leído a Humboldt, estos escritores se mantienen en la atmósfera intelectual del siglo XVIII; y es siempre su patriotismo, no el nuevo espíritu científico, lo que reacciona en ellos contra las calumnias prusianas.” Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. Trad. de Antonio Alatorre. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 139.

⁴ Cfr. Antonio Cândido, “Literatura como sistema”, en *Formação da literatura brasileira (Momentos decisivos)*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1981. Vol. I, pp. 23-39.

necesidad de incluir en esta denominación a los países de lengua portuguesa y francesa, principalmente al Brasil que, por sí mismo, podría constituir un continente. El asumir este nombre por parte de los propios latinoamericanos representó una apropiación del nombre con que, en el siglo pasado, nos identificaba la política imperialista de Napoleón III. Y revertir el sentido de esta designación, para convertirla en una proclama de autonomía y en una especie de santo y seña de la lucha por la dignidad de estos pueblos, fue sin duda un logro histórico, como escribe Leopoldo Zea en su libro *Latinoamérica, Tercer Mundo*.⁵

Debemos también reconocer que la enorme difusión de la literatura latinoamericana, de los años cincuenta en ade-



lante, principalmente a partir del llamado “boom latinoamericano”, fue un factor importantísimo para la universalización del nombre y la idea de América Latina, como una región del mundo en permanente lucha por defender sus valores culturales, su identidad y su dignidad.

Ahora bien, los problemas a que debe enfrentarse el estudio de América Latina son complejos. Por un lado pervive una visión mítica de América Latina, esta idea o esta creencia que hunde sus raíces en la polémica del Nuevo Mundo, y que, de haber significado una auténtica lucha mental y espiritual por restituir su dignidad al hombre nacido o criado en estas tierras, pasó a través de los siglos a determinar conductas y actitudes mentales mediatizadoras, de vanaglorias

estériles, de discursos hiperbólicos y demagógicos, y que en el terreno de los estudios sobre América Latina se manifiesta como una incapacidad endémica para desvendar los mitos sobre los cuales está constituida esta visión, y por lo tanto para examinar con distancia crítica nuestra historia, nuestros problemas, nuestras limitaciones y también nuestros aciertos.

La otra postura, que consiste en no seguir cultivando ya la leyenda ufanística de América Latina, sino en entender que ya cumplió con su cometido histórico y que sin duda es también menester estudiarla pero, repito, con la suficiente distancia crítica, es aquella que cree que no somos mejores ni peores que los otros hombres, sino iguales, que no tenemos nada de tan especial que justifique nuestra inmovilidad, que las pirámides de Teotihuacán no nos justifican, a nosotros, ante la historia, y que la mejor forma de empezar a luchar por la dignidad de nuestros pueblos es saber, realmente, cuál es nuestra situación, cómo es realmente América Latina, qué pasa con nuestros niños, con nuestros campesinos, con las enormes poblaciones fabeladas de nuestros países, con nuestros indios, con esas culturas fuertes que perviven a pesar de la inanición a que están sometidas. Es decir la América Latina que tenemos realmente y no sólo aquella que quisiéramos tener. Pienso que el verdadero estudioso de América Latina es el que aprende a desvendar críticamente la visión mítica de la historia para aprender como ésta ha manipulado y obnubilado nuestra capacidad de comprender la verdadera realidad que tenemos.

En este sentido la literatura latinoamericana ha jugado también un papel importante. Y si nos situamos dentro del campo de la especificidad de la literatura, podremos ver que no es requisito que el autor renuncie a la misión que le atribuye Tolstoi para consagrar la cualidad estética como valor supremo del arte literario. Es más, la primera parecería condición de la segunda. Pensemos en una obra de valor permanente, *Vidas secas* del novelista brasileño Graciliano Ramos. Nos dejó un testimonio dolorosísimo de la realidad humana del noreste brasileño, pero también una poética de la pobreza y una incuestionable obra de arte. Y no estamos proponiendo que el escritor latinoamericano deba seguir este ejemplo, sino que la literatura latinoamericana ha sido también así, y que sobre estos grandes autores puede establecerse toda una genealogía. Es decir son todos aquellos escritores que han optado por asumir su verdadera condición del mundo al cual pertenecen, que lo han sentido en carne viva y que han tenido, por así decirlo, los pies sobre la tierra. Han sido, también, los más fecundos. Pensemos en Graciliano Ramos, en Rulfo, en Guimarães Rosa, en César Vallejo, en João Cabral de Melo Neto, en Neruda, para no mencionar sino apenas a algunas de las figuras señeras de esta literatura. Para ello, no hay, naturalmente, que volver a confundir la literatura, la ficción, como documento bruto de la historia, lo cual, justamente, se desprestigió hace mucho tiempo, pero, como dice el brasileño Roberto Schwarz, “en un sentido que no está suficientemente examinado, la situa-

⁵ Leopoldo Zea, *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México, Extemporáneos, 1977. (Colección Latinoamérica, 1. En colaboración con el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.)

ción de la literatura frente a la pobreza es una cuestión estética radical".⁶

Ahora bien, ¿cómo enfrenta su trabajo hoy en día el estudioso de la literatura latinoamericana? ¿cuál es la diferencia entre un latinoamericanista latinoamericano y un latinoamericanista de otras partes del mundo? ¿cómo se vincula un estudioso de la historia o de la literatura mexicana con la historia o la literatura de América Latina?

Toda vez que el estudioso actual de América Latina se preocupa, de manera fundamental, por conocer la realidad latinoamericana, establecerá como premisa la necesidad de examinar críticamente la visión exotista que prevalece sobre la región. No se trata, simplemente, de negarla, ya que esta visión es parte también de la realidad latinoamericana, como fenómeno derivado de la propia relación colonial y producto mediatizado de la vieja vanagloria de los criollos. Desde el siglo XIX, como es sabido, la literatura exotista latinoamericana sirvió para alimentar la necesidad de pintoresquismo cultural de los lectores europeos, que nos veían como "curiosidad y rareza". No quiere esto decir que toda nuestra literatura decimonónica haya sido así. Pero sin duda una parte lo fue.⁷

Conviene, por ello, preguntarse sobre la diferencia que existe entre un estudioso latinoamericano de América Latina y un latinoamericanista extranjero a la región. Quizás el primero, por las razones apuntadas, se halle con una desventaja inicial, ya que al pensar en América Latina, como latinoamericano, necesariamente también está pensando en sí mismo. De ahí que el pensamiento latinoamericano, en gran medida, haya sido una especie de *autognosis*, como escribe Abelardo Villegas, refiriéndose al pensamiento mexicano del siglo XX.⁸ Por eso el latinoamericanista de aquí debe hacer un mayor esfuerzo de objetividad y para ello debe desarrollar su sentido de crítica y autocrítica, empujando por poner en duda todas aquellas categorías subjetivas sobre las cuales se construyó la imagen ufanística y exotista de América Latina. El estudioso extranjero de nuestra región adopta por lo común, desde el inicio, una actitud

crítica, toda vez que no es juez y parte, y sin duda debemos reconocer que estos investigadores han hecho grandes aportaciones a los estudios sobre América Latina, que con frecuencia han venido a enseñarnos a nosotros mismos aspectos antes desconocidos o mal comprendidos sobre nuestra historia y nuestra cultura. Por ello, el espíritu con el que deben trabajar hoy en día nuestros estudiosos es el de quien aspira a conocer de la mejor manera posible la verdad, despojándose para ello de todos los falsos patriotismos que impiden el verdadero avance del conocimiento. En todo caso es mejor que nosotros mismos, con trabajos serios y rigurosos, enseñemos a los demás quiénes y cómo somos. De otro modo corremos el riesgo de que sean los estudiosos de fuera quienes nos señalen nuestros errores de perspectiva —o equívocos interesados—, ya que hoy más que nunca la necesidad de conocer al ser humano, en todos los rincones del mundo, es un asunto de competencia universal.

La exigencia que asumieron los nacidos en América, desde el siglo XVI, de mostrar a los europeos que en el Nuevo Mundo los hombres eran igualmente —o superiormente— capaces, y que tuvo su punto culminante en el siglo XVIII, estimuló a nuestros historiadores y ensayistas a hacer grandes inventarios y registros de nuestra producción científica y literaria, como escribió Eguíara y Eguren, en el siglo XVIII, para

vindicar de injuria tan tremenda y atroz a nuestra patria y a nuestro pueblo, y demostrar que la infamante nota con que se ha pretendido marcarnos es, para decirlo en términos comedidos y prudentes, hija tan sólo de la ignorancia más supina.⁹

Esta necesidad histórica, que vino posteriormente a nutrir nuestro "nacionalismo crítico", permeó el espíritu de los estudios históricos y literarios en los países hispanoamericanos, casi hasta el día de hoy, y habiendo cumplido una función fundamental en el proceso de construcción de la cultura nacional, se convirtió luego en una limitación crítica, ya que persistió esa inclinación a exaltar nuestros valores y a no poder ver nuestras carencias. Nuestra propia historia literaria, salvo contadas y meritorias excepciones, no ha superado el criterio acumulativo y erudito, y las historias con que contamos, desde el siglo XIX, se muestran, en mayor o menor grado, renuentes a encarar los problemas teóricos que, desde entonces, ha planteado la historia literaria.

Hoy, más que los estudios de grandes panoramas, se hace necesario llevar a cabo investigaciones de fondo, a partir del planteamiento de problemas concretos y bien delimitados, sin que esto pretenda anular, de ninguna manera, la validez de los trabajos que tienen como fin registrar y ubicar el enorme cúmulo de nuestra producción literaria del pasado que, en buena medida, permanece ignorada en archivos y

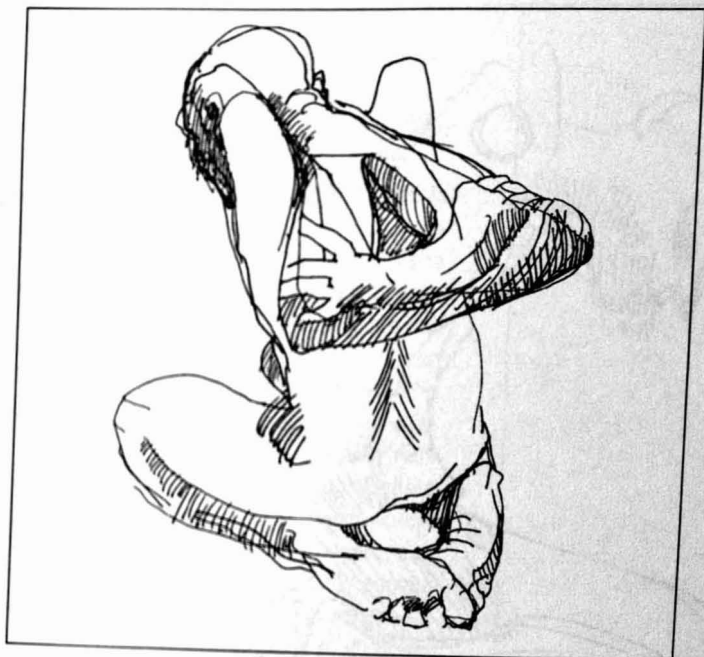
⁶ Roberto Schwarz, organizador, *Os pobres na literatura brasileira*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1983, p. 8.

⁷ "La literatura se hizo lenguaje de celebración y ternura, favorecida por el romanticismo, con apoyo en la hipérbole y en la transformación del exotismo en estado de alma. Nuestro cielo era más azul, nuestras flores más lozanas, nuestro paisaje más inspirador que el de otros sitios —como se lee en un poema paradigma de Gonçalves Dias, que podría, sin embargo, haber sido firmado por cualquiera de sus contemporáneos de México a la Tierra del Fuego." Antonio Cándido, "Literatura y subdesarrollo", en *América Latina en su literatura*. Coordinación e introducción de César Fernández Moreno. México, Siglo XXI Editores, 1974, p. 336.

⁸ "La autognosis es algo más que la autoconciencia; el imperativo de conocernos lleva implicado el saber que somos, que existimos. El pensamiento mexicano de este siglo despliega una tarea de autoconocimiento, que se presenta incluso en aquellas corrientes que alardean de antinacionalismo. Y muchos temas aparentemente alejados de lo mexicano muestran en el fondo una vinculación orgánica con esa obsesión." Abelardo Villegas, *Autognosis, el pensamiento mexicano en el siglo XX*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1985, p. 7.

⁹ Agustín Millares Carlo, *Don Juan José de Eguíara y Eguren (1695-1763) y su Bibliotheca Mexicana*, México, UNAM, 1957. (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 17), p. 36.

bibliotecas, expuesta a sufrir pérdidas irreparables. Pero el estudioso de la historia y de la literatura no puede esperar a que todo esté registrado, como se pensó en el pasado, para finalmente estar en la posibilidad de realizar operaciones de crítica literaria e, incluso, de proponer formas de articular, desde nuevas perspectivas críticas, nuestra tradición literaria, contando con los textos conocidos hasta el momento, que son, por otro lado, los que han contribuido a formar esta tradición. Lo que no obsta, obviamente, para que otros materiales, producto de nuevos descubrimientos, puedan venir a modificar en el futuro los puntos de vista que hoy sostenemos ante los materiales conocidos, pues el criterio adoptado en una época, en este caso la nuestra, tiene siem-



pre el carácter provisorio que le da el tiempo y la posibilidad de que el día de mañana pueda modificarse radicalmente. En este sentido, con nuestras investigaciones estaremos contribuyendo a que los estudiosos del futuro tengan base más segura para realizar mejores y más justos trabajos, incluso sobre nosotros mismos.

Otro de los problemas que enfrentamos como latinoamericanistas es saber en qué momento los estudios que se realizan sobre nuestra cultura nacional —que obviamente hace parte de América Latina— pueden ser comprendidos dentro del ámbito de los estudios latinoamericanos propiamente dichos. Para un estudioso de América Latina perteneciente a otras regiones este problema parece no existir. Se convierte, por sus intereses específicos, en un mexicanista o un brasilianista, por ejemplo, o bien en un experto en ciertos aspectos generales que atañen a la América Latina en su conjunto. El estudioso nuestro, especialista en un aspecto de la historia o la cultura mexicana, no podría ser considerado latinoamericanista por esta sola razón, aunque la cultura mexicana, como resulta evidente, hace parte de la cultura latinoamericana. Parecería requisito que este estudioso pensase la historia o la cultura mexicana también en sus relacio-

nes con América Latina, o bien que se preocupase por comprender cómo los procesos o fenómenos de la cultura mexicana que estudia han ocurrido en alguno o varios de los otros países latinoamericanos. En este sentido el comparativismo moderno abre un campo fecundo para los estudios latinoamericanos, en tanto que nos permite ver con mayor claridad no sólo las semejanzas y afinidades entre los procesos históricos y culturales de los países latinoamericanos, sino, lo que es más importante, los modos peculiares con que han ocurrido en el país que constituye el objeto primario de nuestra investigación, sobre todo si se trata del nuestro propio.

Finalmente, volvamos a la cita de Tolstoi. Todas las carencias que limitan el trabajo de un estudioso mexicano de América Latina, la falta de grandes acervos como los hay en otras partes del mundo, los itinerarios penosos y llenos de dificultades para consular materiales de archivos, son éstos también los sacrificios a que se refería el gran escritor ruso. Aún así tenemos el ejemplo de grandes hombres nuestros que hacen honor a los requisitos que Tolstoi señaló a los trabajadores del espíritu. Es necesario mantener vivos esos grandes ejemplos. Sólo quiero recordar uno entre muchos, el de don Joaquín García Monge, que vivía en el barrio significativamente llamado de "Desamparados", en Costa Rica, y que con su modesto sueldo de profesor de la Escuela Normal, publicó e hizo circular por todo el continente, de 1919 a 1958, el *Repertorio Americano* que fue, como decía Alfonso Reyes, "un verdadero faro de señales en su Atenas costarricense, y desde todos los rincones de nuestra América vemos girar sus luces". Después ya en ausencia de don Joaquín, don Alfonso escribió lo siguiente:

Quando se habla de la obra de un escritor, siempre se lo ve amurallado entre torres de papel y de libros y, aunque él no lo quiera, un poco recluso dentro de su propia sustancia. Pero la obra de don Joaquín —con ser tanto el papel que consumió en ella— parece hecha a la intemperie, sin aparatos o con útiles transparentes; y desde luego, en esa límpida pobreza —la fiel compañera de los griegos, según Herodoto— que ya va siendo, en nuestra América, la característica de tantas empresas inolvidables. Yo no sé cómo se las arreglaba este hombre para construir a solas y con sus solas manos, lo que siempre, en los más encumbrados centros de la cultura contemporánea, se construye mediante numerosos equipos, inmensas dotaciones de elementos económicos y bibliográficos, colaboración de universidades e institutos, ayuda de gobiernos propios y extraños. Pero don Joaquín sólo contaba consigo mismo: Don Joaquín buceaba sin escafandra. Su obra parecía la obra de las hadas, algún encantamiento o prodigio que muy pocos han poseído y que es, en rigor, una gracia...¹⁰ ♦

¹⁰ Alfonso Reyes, "Prólogo" a la 4a. ed. de la novela *El moto* de Joaquín García Monge.

El juego de amor en la adolescencia: Marguerite Duras y su amante

Dice Milan Kundera:

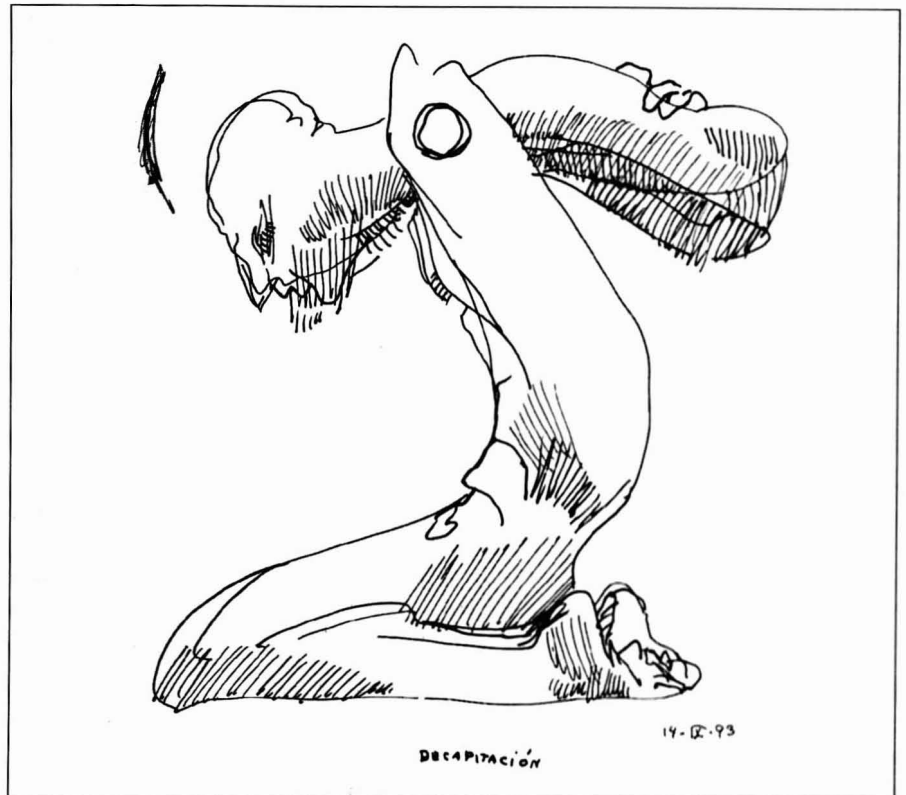
También el juego encierra falta de libertad para el hombre, también el juego es una trampa para el jugador... El juego no tiene escapatoria. [Tenía] que aceptar cualquier juego precisamente porque era un juego. Cuanto más exagerado es, más es un juego y más obediente se tiene que ser al jugar. Y era inútil invocar a la razón y advertir al alma loca que debía mantener las distancias con respecto al juego y no tomárselo en serio. Precisamente porque se trataba de un juego, el alma no tenía miedo, no se resistía, y caía en él como alucinada.

A finales de los años veinte, en las calurosas y húmedas regiones de Indochina marcadas por el bullicio de una ciudad llamada Sadec, Marguerite Duras encuentra en el juego del amor el bálsamo para su incertidumbre. Sin atreverse a sentirse enamorada, disfruta sin miedo a su amante y al hacerlo exorcisa sus eternos temores con el hechizo que surge de esta pasión.

El relato es aparentemente simple. Antes de cumplir quince años, Duras conoce a un chino muy rico de veintiseis años y vive con él una historia de amor imposible. Al poco tiempo de haberse iniciado el vínculo, Marguerite regresa a Francia y el joven contrae matrimonio (de acuerdo con la tradición china) con una mujer para él desconocida pero elegida por la familia con mucha antelación.

La pareja de amantes no vuelve a verse jamás. Muchísimos años después, logran escucharse a través de una llamada telefónica, pero evitan el encuentro personal. La distancia física no le impide a Marguerite convertir el recuerdo de este hombre en su acompañante perpetuo, que se mimetiza en cada uno de los personajes tanto de su literatura como de su vida posterior.

En esta forma, y a partir de esta remem-



branza, Marguerite Duras jugará ya siempre al amor. Inicialmente lo hará a través del desamor, cuando explica su entrega como un simple intercambio entre el sexo y el dinero, para evitar comprometer su alma en cada encuentro. La autora escribe: "[El chino] da por sentado que no lo amo, que estoy con él por dinero, que no puedo amarlo, que es imposible." Marguerite acepta después el afecto cuando descubre también sus temores, y para conjurarlos se enamora. Sabe desde muy joven que un hombre que tiene miedo "debe hacer mucho el amor para luchar contra el miedo". Cuando finalmente acepta el dolor de este amor y la despedida con el amante es inminente, intenta dejar de jugar. Entonces él se vuelve sexualmente impotente: es una manera de expresar su adiós, y ella le dice por primera

vez "te quiero". El amor ha fortalecido al espíritu; éste ya no teme, puede resquebrajarse tras la ruptura.

Así comprendemos este juego de amor a partir de otro, el del tiempo, que nos permite, en forma casi mágica, trasladarnos de un punto a otro en la historia de Duras y junto con ella y sus personajes, que se confunden entre la realidad y la novela, encontrar las mil y un formas de hacer el amor.

En un primer plano está la niña que asiste a la escuela de Saigón. Tiene quince años y sus rasgos están trazados a través de la perspectiva de una mujer de setenta. Es la chica de *El amante* y corresponde a la descripción que de ella hace la autora justo después de haber sobrevivido varias curas alcohólicas y al tiempo de su relación con Yann Andréa.

En otro plano se encuentra la misma niña, ahora inmersa en una relación con *El amante de la China del Norte*. Esta situación es descubierta siete años después de la aparición de *El amante*, cuando Duras se entera de la muerte del chino, ocurrida varios años atrás.

La niña es muy delgada y de complexión pequeña; es bonita, coqueta e inteligente. Con la llegada de la adolescencia comienza a sentirse mujer. Aunque ya menstrua, su cuerpo sigue siendo un poco infantil. Aún así, gusta de su figura y la adorna, con la anuencia y la emoción de su madre, con chucherías que resaltan su femineidad. Con un sombrero de hombre, hecho de fieltro, un vestido de seda transparente y provocativo y unos zapatos de lamé dorado inicia su juego: se convierte en una mujer deseable y deseosa, pierde el miedo y encuentra a su amante chino.

Este amante de Cholen aparece en la vida de la niña en el momento en que florece en ella ese deseo amoroso que proviene del padre tempranamente perdido, que intenta resucitar en la relación incestuosa con el hermano menor, o casi incestuosa con Thanh, el de Siam, el hijo adoptado por la madre, o bien germinar en un vínculo erótico-homosexual con la bella y deliciosamente boba, Hélène Lagonelle, su compañera de pensión. El amante se transforma entonces en una figura consistente y segura, que le da un sentido a esa caótica pasión adolescente y le facilita la transición a la adultez.

Es esta llegada a la madurez un momento especialmente doloroso para Duras. Así lo recuerda:

Muy pronto en mi vida fue demasiado tarde. A los dieciocho años ya era demasiado tarde. Entre los dieciocho y los veintin años mi rostro emprendió un camino imprevisto. A los dieciocho años envejecí... Ese envejecimiento fue brutal.

Éste es el duelo por la adolescencia ida, el amante perdido y la separación de la madre; es el rompimiento definitivo con la Conchinchina francesa de 1930, sus cielos, sus lluvias, sus ríos, su gente y su azul.

También significa el inicio de una nueva vida con otra faz que no perderá ya nunca: "un rostro lacerado por arrugas secas, la piel resquebrajada, destruida". Sin embargo el semblante conserva los contornos de siempre, de la misma manera que la historia de amor, allá en Indochina, se mantiene invulnerable y vigente en los escritos de Marguerite.

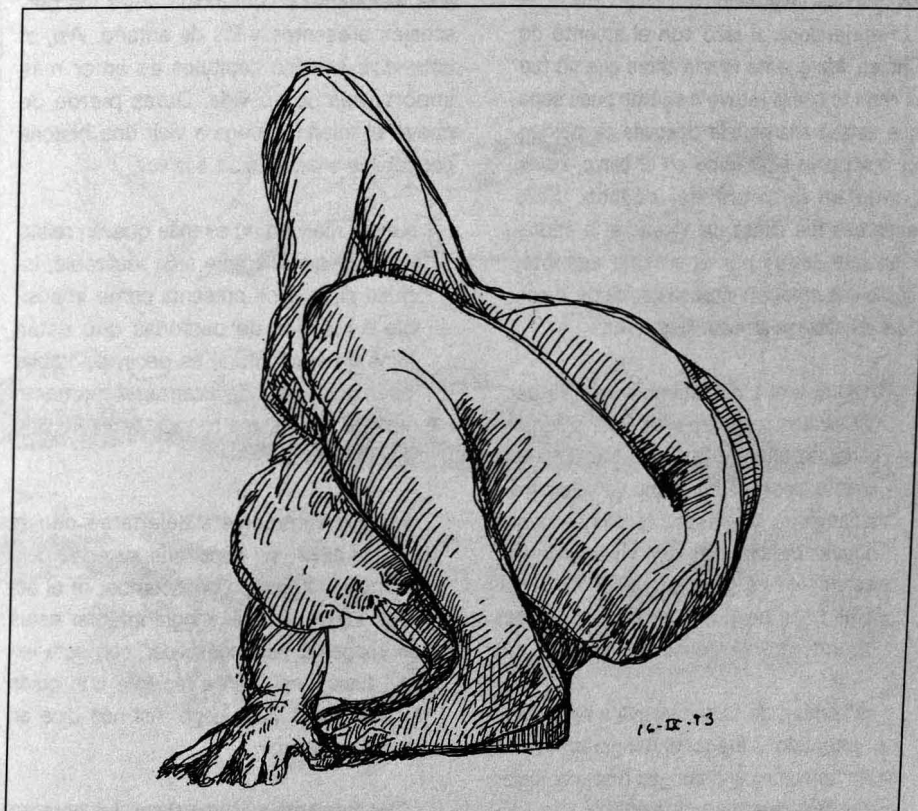
Este cuadro se completa con la imagen

de la madre de la niña, la maestra que busca darle a su hija la enseñanza que ella no tuvo. La mujer enamorada hasta la locura de su hijo mayor, al grado de destruirlo, para pedir más adelante, en el momento de su propia muerte, ser enterrada a su lado, en la misma tumba. "Imagen de un esplendor intolerante", según la percepción de Duras.

Esta madre se convierte en un objeto clave en la vida de la niña. Es la presencia que le permite ser mujer y jugar a enamorarse, pero que también debe negar los sentimientos de la chica y aceptar la relación

hacer nada contra eso. Si quiero conservarla debo dejarla libre".

A principios de los años treinta, Marguerite Duras abandona Asia para dirigirse a Francia. Es una adolescente que ha vivido un amor imposible, dulce y triste, incomprensible y extemporáneo. En 1984, Marguerite le pone palabras a este recuerdo, lo resignifica y nos presenta al amante, personaje principal de la novela homónima, en la que también destacan la madre, los hermanos y la amiga de Duras. La autora tiene ahora mucha más edad. Han pasado las penurias económicas, los estudios en Francia,



con el chino como una transacción para recibir el dinero que tanto necesita. A su manera se deja seducir por el oriental, ríe con él y deja que él descubra en su rostro la misma sonrisa que tiene la hija, aquélla que lo cautivó.

Es la madre, la loca, que después de haber perdido todos sus bienes materiales deja de esperar y se coloca en el centro de su reino, de su familia. De acuerdo con Duras "la madre que no impide nada, dejará que se haga lo que debe ocurrir, y ello a lo largo de la historia que aquí se cuenta". Es la mujer que, a pesar de su destino de pérdidas y exilios, sabe lo que es la libertad y se la concede a su hija como única y mejor herencia. Habla la madre: "[mi hija] es una niña que siempre ha sido libre. Sin eso se escaparía. Ni yo misma, su madre, puedo

el ingreso al Partido Comunista Francés, la Guerra y la deportación a Alemania. Marguerite ha escrito y ha hecho cine, se ha casado, ha tenido un hijo y se ha separado del padre de éste; ha estado presa en la cárcel del alcohol y luego rescatada por su joven amigo Yann Andréa, con quien, a los 65 años, inicia una curiosa historia de amor de la cual nos refiere: "Y.A., homosexual, es sin duda, lo más inesperado de esta última parte de mi vida, lo más terrorífico, lo más importante."

En este nuevo escenario reaparece el antiguo amante chino, ahora reencarnado en las figuras y en los hechos que en esta etapa circundan a Duras. Nos dice la autora en 1987, tras la publicación de su obra:

Al escribir *El amante* tenía la sensación

de descubrir. Estaba allí antes que yo, antes que todo, se quedaría allí donde estaba después de que yo hubiera creído que era de otro modo, que era mío, que estaba allí para mí.

En esta misma época Marguerite reflexiona acerca del sustento del amor y nos confiesa que "el sentimiento de ser feliz que se experimenta al lado de un hombre, no demuestra necesariamente el amor que se tiene por él". La autora agrega: "Es en el recuerdo menos violento, menos discreto, donde encuentro ahora la evidencia del amor. A los hombres que he engañado, son los que más he amado."

Refiriéndose al lazo con el amante de Cholen, Marguerite revela ahora que no fue el amor lo que la retuvo a su lado pues supo que estaba enamorada después de perderlo, cuando ya se hallaba en el barco, navegando en la mitad del océano. Sólo entonces fue capaz de vivenciar la adoración que sentía por el amante ausente, como una emoción intensa nacida de la certeza de saberse amada. Nos relata:

Creo que el amor siempre va a la par con el amor; no se puede amar sólo por parte de uno; no lo creo. No creo en amores desesperados que se viven solitariamente. Me amaba tanto que debía amarle, me deseaba tanto que debía desearlo. No es posible amar a alguien a quien uno no gusta para nada, a quien aburres totalmente; no lo creo.

El hombre de Sadec vuelve a ser invocado y sentido y luego transfigurado en un joven homosexual de origen ruso, con quien la autora revive el amor imposible e inalcanzable, pero que evidentemente la rescata de la muerte por alcohol y por soledad. Como alguna vez lo hizo el oriental, Yann representa lo divino, lo mágico, lo que puede transformarse en cualquier cosa para estar siempre en todos lados y no estar en ninguno. En Duras aparece entonces esa violenta necesidad de amarlo mucho para encontrarlo (al amante de ayer y de hoy) en todos los libros que ella escribe.

El chino de 1929, el ruso que llegó a Trouville en 1980, conforman un nuevo libro, un protolibro donde Marguerite cuenta:

la historia de dos personas que se aman; de un amor que se mantiene en la imposibilidad de ser escrito. De una pasión que se vive por la noche y la mayor parte del tiempo en sueños. De un amor absurdo, que está cerca de una necesi-

dad de sufrimiento, de una razón oscura de tener que padecer para acordarse. Es la historia de un amor inconfesable entre personas que evitan decirse que se aman debido a una fuerza que ignoran. Y que se aman. Esto está claro... Ellos saben más que los demás en el sentido del silencio a mantener sobre el amor, pero no saben como vivirlo... Son personas que no saben amarse y viven un amor.

Y al escribir estas palabras resuena en la autora una y otra vez la emoción de *El amante*, que se despierta ahora en forma tibia, palpitante y confundida entre los personajes presentes y los de antaño. Así, al entrelazar los dos capítulos de amor más importantes de su vida, Duras pierde de nuevo el miedo y juega a vivir una historia concebible e inadmisible a la vez,

que en realidad no es más que un relato de amor que siempre será realizable, incluso cuando se presenta como imposible a los ojos de personas que están lejos de la escritura, es decir, es hablar de la posibilidad de alcanzar el momento en que esa misma historia había llegado hasta el amor.

Marguerite vuelve a deleitarse con el goce del amor, sin importarle su edad ni la del otro, ni el tiempo transcurrido, ni el actual ni el que vendrá, y logra integrar estas dos imágenes para consolidar, con esta extraña fusión, una pareja reciente con quien recomenzar el viejo juego. Así nos dice en *La vida material*:

Hemos hecho asco a todos los compromisos, a todos los arreglos habituales entre los géneros, hemos afrontado la imposibilidad de este amor, no hemos retrocedido, no nos hemos librado. Era un amor que venía de muy lejos, que no podíamos imaginar; era tan extraño, nos burlábamos, no lo reconocíamos, y lo hemos vivido tal y como se presentaba, imposible, verdaderamente y sin intervenir, sin hacer nada para sufrir menos, sin rehuirle, sin masacrarlo ni partir. Y esto no ha sido suficiente.

En otro de sus juegos, en el de las transmutaciones, que mucho tiene que ver con el del amor, Marguerite Duras resucita a la madre en la persona del joven Yann.

Sobre la primera mujer, la de Indochina, escribe después de publicar *El amante*:

La primera escuela fue mi propia madre,

cómo organizaba sus casas... Lo que más quería mi madre, era asegurarnos a nosotros, sus hijos, que ningún momento de nuestra vida nos cogiera desprevenidos. Desde el momento en que teníamos una casa y nuestra madre, nunca nos veremos abandonados ni arrastrados por la tormenta ni a merced de lo imprevisto.

Pero la madre de la infancia, la madre adormecida por los efectos de la vida, fue también "la representante de la locura, la persona más extraña y más loca que uno haya encontrado jamás". Continúa la autora: "Mucha gente dice al hablar de su madre: estaba loca, lo digo y lo creo. Loca. En el recuerdo se ríe mucho de las madres. Y es divertido."

Esta madre buena, protectora, permisiva, promotora de la creatividad y de la sensualidad de la hija, incluso loca, renace en el amor afeminado y tierno de Yann. Es él en el presente, el mismo personaje que ayer le permitió a Marguerite jugar. Ante la evidencia del amor imposible por la ausencia de sexualidad, Andréa juega con ella a ser su pareja en Trouville, donde comparte su vino hasta perder el sentido mientras aprende el juego de escribir literatura, que finalmente cristaliza en la aparición de su propio libro que titula *M.D. Marguerite Duras*.

Yann y Marguerite pueden jugar a enamorarse y también a necesitarse en el intercambio del alcohol, cuando ella, convertida en una niña desesperada y embriagada, añora a la madre brindadora de amparo, cuando siente la violencia del dolor de la cura, la amenaza de los delirios y las alucinaciones y el terror de la soledad.

Y como en el lazo materno, el juego de amor entre Duras y Andréa pone como condición inalterable la presencia de la libertad y la tolerancia a la incertidumbre que ocasiona la espera, como única manera de asegurar la continuidad del vínculo. Sobre esta cualidad de su relación Yann elabora un discurso que se funde con el de la madre, y así escribe:

¿Cómo ir contra ti? ¿Cómo no dejar que te hicieras ese daño? ¿Dónde encontrar la fuerza capaz de impedir lo que deseas? ¿Cómo saber lo que te anega, esa pasión brutal por la muerte? ¿Cómo frenar la locura de la vida? Nadie puede ir contra el espíritu que se oculta, que se preserva del mundo. Sigo creyendo que era necesario dejarte hacer, dejar que se cumpliera lo que se acercaba, lo que se acerca, lo que está ocurriendo y esperar.

El cantar del pecador de Beatriz Espejo

Marcela Palma

En 1990 Marguerite Duras se entera que el amante chino ha fallecido. No sabe con exactitud cuándo feneció, pero han pasado varios años desde el acontecimiento. Ante el impacto de la noticia escribe un libro con el que marca la fecha de un aniversario luctuoso y personal, como el último pacto privado que establecen dos amantes que aun cuando se quieren deben despedirse; al hacerlo aceptan de antemano que al desunir sus destinos ya no podrán verse morir.

Como último homenaje al amado, Duras juega ahora con el tiempo de la muerte, y durante todo un año vive con él otra historia de amor y felicidad.

A los setenta y siete años la autora significa con el deceso de este hombre todos los duelos anteriores y los venideros, incluyendo quizás el suyo propio, adelantándose así a su partida. Marguerite nos dice: "No había imaginado en absoluto que pudiera producirse la muerte del chino, la muerte de su cuerpo, de su piel, de su sexo, de sus manos..."

La desaparición física del chino de los mil libros y de las inagotables posibilidades, despierta la creatividad de su eterna amante, quien nos vuelve a deleitar con esta sublime novela y nos invita a entrar otra vez a su mundo caleidoscópico, donde al igual que en un sueño, de un solo personaje se desprenden otros, y éstos, a la manera de una danza, se conjugan en un solo que de nuevo inicia el ciclo de un juego infinito: en última instancia el juego de la vida.

Dice Enrique Ballesté, el músico, que "jugar a la vida es algo que a veces duele". Marguerite Duras, la escritora, nos enseña que el juego de la vida, con su inherente pesar, puede gozarse cuando se comparte con el amor. ♦

Bibliografía

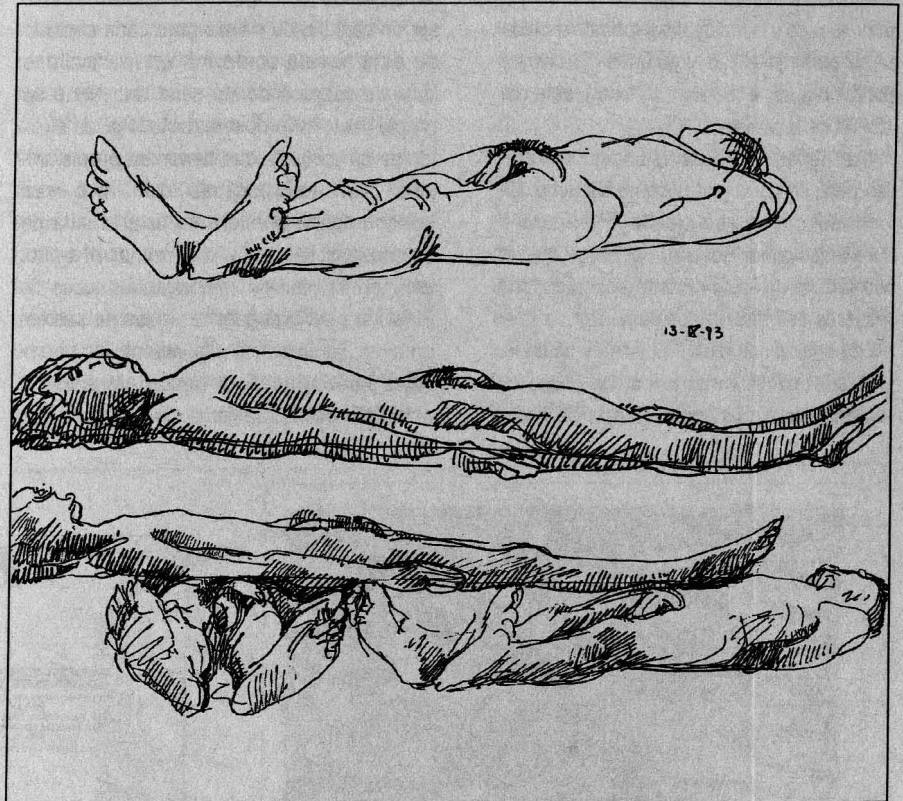
- Andréa, Yann. *M.D. Marguerite Duras*, Colección Andanzas, Tusquets Editores, 1986.
Duras, Marguerite. *El amante*, Colección Andanzas, Tusquets Editores, 1984.
— *La vida material*, Plaza & Janés, 1987.
— *El amante de la China del Norte*, Colección Andanzas, Tusquets Editores, 1991.
Kundera, Milan. *El libro de los amores ridículos*, Colección Andanzas, Tusquets Editores, 1968.

“ — ¿Tía, por qué bordamos las mujeres?
— Para soportar el dolor.”

Este diálogo del cuento que da título al libro me lleva a mí a la siguiente pregunta:

lores y cada puntada es una herida recurrente de un pasado aplastado y sumido por el rencor, la abulia y la desesperanza.

Beatriz conoce ese ayer: es el de sus tías, el de su bisabuela y su abuela, su ma-



¿para qué escribe Beatriz Espejo? y me respondo, para recuperar el dolor, para revivir el pasado, para sacar de sus tumbas a las ánimas ya idas y hacerlas peregrinar por sus páginas recordando amores perdidos, citas nunca concertadas, ilusiones no cumplidas.

Sus personajes femeninos, de los cuales su obra está habitada, son personajes protagónicos siempre sentados alrededor de una mesa y a la vera de sus recuerdos, bordando paisajes (nunca vistos), aves que emprenden un vuelo que ellas —esas almas— nunca emprenderán. Beatriz Espejo va tejendo su propia trama, trama de arpeggios donde cada cuerda tiene su propio sonido, su propio eco, armonizado por la pluma mágica de la autora. Las mujeres, penélopes marchitas, olvidadas en un pueblo oxidado e inmóvil, hilan sus recuerdos, bordan sus do-

dre y ella misma pero es también su alma de escritora que sabe conjugar lo oído, lo contado, con sus recuerdos y darle ese marco literario. Así, ese mundo femenino cobra presencia, figura, peso y se conjuga pasado, presente y futuro en un mareo geográfico que va de Mérida a Veracruz, tocando Tlacoatlpan, Perote hasta llegar a otro marco geográfico más íntimo: El faisán, la casona vieja y grande, la tía solterona y lloriquenta y la niña que recuerda sus días alegres y/o desdichados de escuela, de sus primeros actos públicos como la primera comunión.

Son las mujeres los personajes protagonistas de la autora, ejes de todos los acontecimientos, figuras centrífugas y centrípetas de una familia; son el centro de todo cuanto ocurre, de tal manera que los personajes masculinos se conviertan en los empareda-

dos, convidados de piedra que asisten al ritual familiar como sombras que marcan una situación pero no la determinan; son las mujeres las hacedoras (tejedoras) de su destino y el hombre se entretiene, se enreda entre sus faldas, les impone una actitud, una conducta, pero la mujer ejerce el poder supremo. Así, Guadalupe del Castillo, como su nombre lo indica, se yergue como una fortaleza impenetrable, donde en su interior —tanto en el de la casa, como en el de ella misma y el de sus hijas— conviven la vida y la muerte, el ayer totalmente actualizado y su hija mayor es el reflejo, espejo escondido para olvidar la vergüenza. Refugio Rosas del Castillo fue ese refugio fugaz de un amor robado a la luz opalina, rosa deshojada en su plena juventud y guardada (aun para ella misma) en la fortaleza infranqueable del castillo de la pureza.

Las mujeres de Beatriz Espejo se atreven pero son castigadas como Marichú, olvidadas como esa tía de El faisán o humilladas como Rosario. Por cierto que el nombre, también finamente escogido, me recuerda ese rosario cotidiano de una iglesia de pueblo con olor a incienso y soledad, y rezado maquinalmente por un grupo de mujeres que ve languidecer la tarde como

su vida misma, sin posibilidad alguna de detener el tiempo, sólo de acumular recuerdos saturados —en su mayoría— de ayes. El atreverse a vivir tiene un precio y mientras más se pretende, más arriesga; cada acto tiene su propio costo y las protagonistas de Espejo lo pagan. El final es siempre el mismo para todos. Si las mujeres son la mujer —sinécdoque y metonimia conjugados— la hija de Refugio es la hija y ésta es Ausencia con mayúscula y minúscula; Ausencia con esa *a* enclítica del latín que significa simplemente sin, no. Con esto quiero aludir no sólo al tema de las obras de Beatriz sino a la forma, pues los cuentos son un todo que se conjuga. Cada cuento puede ser un capítulo de novela pero cada capítulo de esta novela conforma un maravilloso libro de cuentos donde cada uno tiene su propio tono, su propio entorno. Piezas sueltas de un conjunto que tienen su propia unidad. Así, las páginas del libro van transcurriendo paralelamente a la vida de quienes las habitan y al terminar el texto, también terminan y se apagan las luces de El faisán y se extinguen las vidas de sus habitantes; las ilusiones y la vida de los personajes transcurren y se agotan paralelos al acto de la escritura misma.

Junto a esta técnica literaria, Beatriz Espejo emprende otra ya utilizada —también— desde su primer libro: el uso de las tres primeras personas del singular: yo, tú, él.

El yo es siempre la voz que recuerda su propio ayer, pero es generalmente la voz de la niña que recuerda su vida escolar, sus travесuras y vándictas, como en el caso de "Primera comunión". También, a veces, habla la mujer adulta como en "El emparejado", o es una evocación huraña como en "El sueño", pero en esta primera persona, ese yo no es dolido, me atrevería a decir que es un yo risueño, alegre, a veces lúdico donde el dolor es una sombra apenas perceptible.

La tercera persona, la más usada por la escritora, le sirve para dar rienda suelta a su quehacer literario; es el "ella" o "él" que transita por sus páginas libre y hábilmente, es Pilar que escribe, Rosario que recuerda y Guadalupe que vigila. Pero creo, sin temor a equivocarme, que donde Beatriz Espejo consagra su escritura es en el uso del tú; esa segunda persona es el desdoblamiento del personaje, es "yo" frente al espejo, es la imagen que se refleja a sí misma sin saber realmente quién es el que refleja a quien.

UNA VENTANA INMENS A



Antología poética de

ALFONSO REYES

Prólogo de Octavio Paz

Por fin, una antología, seleccionada por Gerardo Deniz, que quiere llamar la atención sobre el Reyes más perdurable: el poeta. Leer sus poemas es esbozar una sonrisa, recordar el humor que Reyes nunca olvida.



EL GABINETE LITERARIO

Ediciones UNAM

POESÍA INDÍGENA DE LA ALTIPLANICIE. BEU 11
Selección, versión, introducción y notas de Angel Nájera
 6a. edición: 1992. 197p.
 Coordinación de Humanidades
 ISBN 968-36-1770-0
 Clave: 016444 RP. Precio: \$120.00

SUMA INDIANA. BEU 42
Fray Bernardino de Sahagún
 Introducción y selección de Norberto Aguilar
 Segunda edición: 1992. 214p.
 Coordinación de Humanidades
 ISBN 968-36-1769-9
 Clave: 016445 RP. Precio: \$120.00

RECLAMOS JURÍDICOS DE LOS PUEBLOS INDÍOS
José Emilio R. Oñativar Cárdenas
 1a. edición: 1993. 180p.
 Instituto de Investigaciones Jurídicas
 ISBN 968-36-2918-0
 Clave: 016719 RC. Precio: \$45.00

DERECHO CONSTITUCIONAL CONSUETUDINARIO
José de Jesús Oñativar Cárdenas
 1a. reimpresión: 1993. 130p.
 Instituto de Investigaciones Jurídicas
 ISBN 968-36-0544-3
 Clave: 016103 RC. Precio: \$30.00

ZONA METROPOLITANA DE LA CIUDAD DE MÉXICO: COMPLEJO GEOGRÁFICO, SOCIOECONÓMICO Y POLÍTICO. QUE FUE, QUE ES Y QUE PASA
Coordinación de Angel Rosendo Batalla y Gloria González Salazar
 1a. edición: 1993. 430p.
 Instituto de Investigaciones Económicas UNAM-Departamento del Distrito Federal
 ISBN 968-36-3000-6
 Clave: 016723 RC. Precio: \$190.00



RED DE LIBRERÍAS

LIBRERÍA CASA UNIVERSITARIA DEL LIBRO
 Orizaba y Puerta, Col. Roma
 C.P. 06700 México, D.F. Tel. 205 0590

LIBRERÍA CENTRAL CU
 Correo Zona Central, Ciudad Universitaria
 C.P. 04510 México, D.F. Tel. 422 4273

LIBRERÍA PALACIO DE MINERÍA
 Tuxtla No. 5, Col. Centro
 C.P. 06000 México, D.F. Tel. 518 1215

LIBRERÍA JULIO TORRE
 Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria
 C.P. 04510 México, D.F. Tel. 422 5135

LIBRERÍA ROSTO NEGRO
 San Salazar No. 43, Col. Centro
 C.P. 06000 México, D.F. Tel. 710 4454



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
 COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
 Dirección General de Fomento Editorial



Ejercicio y enseñanza de los medios

Alberto Dallal

A través de la segunda persona Beatriz indaga en el alma humana, se adentra en un laberinto interior que como imán imperturbable recoge cada recuerdo, cada palabra, cada instante así se hayan vivido ayer o hace 20, 30 ó 50 años. Esas "tú" son las verdaderas almas, las que real y verdaderamente conocemos pues desde dentro sabemos de su más íntimo, acabado o inacabado pensamiento y deseo; son los protagonistas que exponen la vida que escogieron o el haber sido escogidas por esa vida, es la modelo que ya en declive prefiere el suicidio antes que el acabamiento total, es la mujer que en su lecho de muerte recuerda un matrimonio amargo, sin pasión y también casi sin dolor; es la madre que dibuja un pecado capital en cada rostro de sus hijos (y ella que no fue capaz de sentir ninguno, más bien nada). Es, en suma, el alma de la mujer, el interior femenino confrontándose ya sin temores a sí mismo, como dice la protagonista del último cuento de *Muros de azogue*: "Oprimes un pedal y no importa ya que en la disyuntiva escojas el camino equivocado."

El mundo femenino de Beatriz Espejo es donde la mujer pasa a ser madre sin saberlo, sin conocer los goces ni las sensaciones y llega a la vejez rodeada de hijas —cuando las tiene— con un profundo vacío interior. "Somos mujeres de un solo amor" exclama Rosario, pero ese amor es siempre sólo sombra, sólo humo, sólo nada. Todos los sentimientos ocurren dentro, en lo profundo de las almas, por eso "tú" es la mejor persona del verbo escribir conjugado por Beatriz Espejo.

Antes de concluir quiero añadir que hay páginas verdaderamente poéticas donde Beatriz evoca recuerdos, circunstancias, como "La casa junto al río".

Así, *El cantar del pecador* (con una buena carga de tradición oral hecha literatura por su autora, epígrafes que en su mayoría son sones jarochos, bombas yucatecas) es el canto de la mujer que teje y borda mientras espera, es el canto del tiempo que recorre las páginas y queda inserto en el alma de los personajes, es el canto que emite el cisne antes de morir, es, en suma, el cantar de Beatriz Espejo en la Literatura Mexicana Contemporánea.♦

Beatriz Espejo: *El cantar del pecador*, dibujos de Rafael Coronel, Siglo XXI Editores, 1993. 96 pp.

Nada más compresible que la circunstancia inhabitual implicada en el estudio de las ciencias de la comunicación en México. Por una parte, pertenecemos a una nación de características culturales y políticas únicas. Muy pocas circunstancias sociales en el mundo resultan comparables a la dinámica del cambio sufrido por el país durante varios siglos pero principalmente el lapso que ocurre a partir de la Revolución de 1910 hasta la fecha. Tanto las condiciones internas como los acontecimientos mundiales han coincidido para ofrecernos a los mexicanos una colección de situaciones singulares que, de concederles la lucidez y la atención debidas, nos indicarán un enorme caudal de posibilidades de acción, de compresión, de realización.

Dentro de los elementos fundamentales de esta situación general extraordinaria se

hallan dos que resultan cabalmente representados en el libro de Julio del Río Reynaga titulado *Reflexiones sobre periodismo, medios y enseñanza de la comunicación*. El primero es la institución, la sede misma de esta reunión de textos: la Universidad de México. En efecto, nuestra máxima casa de estudios constituye un centro históricamente excepcional dentro del conjunto de proyectos y realizaciones de educación superior y de cultura en el plano nacional. Durante varios decenios, muy principalmente desde 1929, la Universidad ha sido semillero de maestros, líderes, profesionales, técnicos, artistas, etcétera, miembros de la comunidad sobre los que han recaído responsabilidades básicas de las actividades torales de la nación. La Universidad ha generado tal caudal de conocimientos que todavía en la actualidad, ante la proliferación de centros





Fondo de Cultura Económica

Recomienda



**El mundo privado
de los emigrantes**
de José Luis Martínez
N\$ 26.25

Guía de planeación
Varlos autores
N\$ 5.69

Los mapas de Cuauhtlchán
de K. Yoneda
N\$ 130.20

Delincuentes juveniles
de Don C. Gibbons
N\$ 36.75

Diccionario de sociología
de H. Fairchild
N\$ 54.11

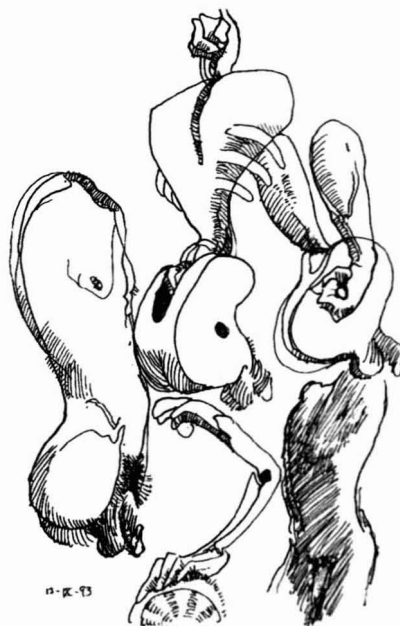
**Examen de la violencia
en Argentina**
de N. Escobar
N\$ 48.00

**Técnicas de investigación
aplicadas**
de J. Padua
N\$ 44.62

*Adquiéralos en su librería preferida
o en las de nuestra casa editorial:*

"Alfonso Reyes"
Carretera Picacho-Ajusco núm. 227
Col. Bosques del Pedregal
(Entre el CÔLMEX y la UPN)

"Daniel Cosío Villegas"
Av. de la Universidad núm. 985
Col. Del Valle
(Frente a Plaza Universidad)



de educación alternativos, la institución guarda su valor e importancia con pocos márgenes de duda o de re-consideración.

El segundo elemento básico que atañe al libro del maestro Del Río Reynaga es el tema base de la publicación: los medios de comunicación masiva. Se trata también de un conjunto de fenómenos singulares pues *los medios* constituyen un racimo de actividades, aparatos, técnicas y mecanismos de acción que, no obstante guardar raíces en los tiempos antiguos, han sufrido en el siglo más reciente un desarrollo inusitado, tal vez brutal, que ha establecido influencias prácticamente con todos los aspectos de la vida humana, principalmente con la vida social y cultural.

Todas estas son razones suficientes para darle la bienvenida a esta obra de un respetado maestro de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. En la compilación hallamos temas y estudios recabados y analizados durante muchos años de ejercicio docente. La lectura de los textos nos permite reflexionar y recapacitar en torno a asuntos primordiales como la definición o, mejor, las definiciones de *periodismo*; el desenvolvimiento histórico y profesional de la prensa mexicana; las características de la prensa regional; la dinámica de la radiodifusión nacional; el comportamiento de la comunicación impresa; los vínculos entre el periodismo y la literatura; la fenomenología del reportaje y, por último, algunos aspectos de la enseñanza de la comunicación. Esta vasta gama de temas y aspectos de la comunicación nos indica que las inquietudes y afanes de explicación del autor han ido de la mano con sus enseñanzas —y también sus aprendiza-

jes— como profesor de la Facultad. Yo recuerdo algunos juicios certeros del maestro Del Río Reynaga en cierta ocasión en que ambos fuimos sinodales de una réplica al examen escrito de un pasante de licenciatura, joven, éste, ya metido en las lides profesionales del periodismo. Dicho alumno puso en duda la efectividad de la enseñanza del periodismo en contraposición con el puro practicismo —por cierto, el alumno en cuestión cuestionaba, por tanto, su propio trabajo en réplica. Don Julio, ni tardo ni perezoso explicó pausadamente y sin ambages: las tareas de la enseñanza de la comunicación en las instituciones de educación superior no deben, de ninguna manera, sustituir a las tareas de la práctica; deben, sí, crear modelos de estudio y de acción práctica, de teoría y de aplicación, que permitan al estudiante foguearse en el quehacer periodístico. De ninguna manera, la enseñanza universitaria sustituye a los heterogéneos y, en ocasiones, inesperados ejercicios profesionales.

Aparte del conocimiento de causa que recorre los textos del maestro Del Río Reynaga hay otras virtudes en sus escritos. Su descripción histórico-técnica del periodismo mexicano de casi dos siglos y sus planteamientos acerca de la vinculación que ha guardado la actividad periodística con los cambios sociales, resulta una guía inigualable, tanto para adquirir los datos precisos como para servirnos de ellos para realizar investigaciones e indagaciones monográficas más precisas. Podemos ubicar con certeza fenómenos como la aparición de la primera revista "tal como hoy las conocemos" o como el surgimiento, durante el Porfiriato,



RENOVACIÓN RADICAL

EL SISTEMA DE TIENDAS UNAM lo espera en cualquiera de sus tres unidades, de lunes a domingo de 9 a 20 hrs

ACATLÁN

Av. Alcanfores y Sn. Juan Totoltepec, Sta. Cruz, Edo. de Méx.

METRO C.U.

Circuito Exterior, frente a la Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, C.U.

ESTADIO

Estacionamiento 9, atrás del Estadio Olímpico, C.U.

**COMPROMISO DE CALIDAD TOTAL
DE UNA EMPRESA UNIVERSITARIA**



FONDA SAN ANGEL

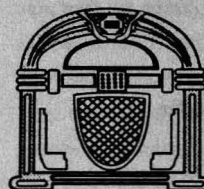
RESTAURANTE • BAR

Para Complacer sus Sentidos...

TODA LA SEMANA, HASTA LAS DOS DE LA MAÑANA

PLAZA SAN JACINTO 3. SAN ANGEL, MEXICO

5 50 • 16 • 41



LOS CINCUENTAS

RESTAURANTE • BAR

**Una Nueva Posibilidad...
en el Corazón de Coyoacán**

A PARTIR DE LAS 11:00 AM

AGUAYO 3, COYOACAN, MEXICO 659-15 31

del primer periódico de tipo industrial, de grandes tirajes y con un *corpus* de redactores, ahora sí, reporteros —porque comienzan a “salirse” para “cubrir” el suceso— que se profesionalizan porque se dedican a ello y tienen un sueldo para vivir. Para completar la exposición de esta parte del libro, resultan muy operativas otras secciones. En la titulada “¿Periodismo literario o literatura periodística?”, por ejemplo, nos acercamos a las nuevas formas, las formas más o menos recientes, del hacer periodístico. Nos explica el autor la apertura de estas actividades hacia funciones más creativas y atractivas, formas de periodismo que buscan hacer que el lector —y podríamos añadir, el televidente, el radioescucha— asimile, se de cuenta de..., participe en el cúmulo de datos e imágenes y sonidos y descripciones que se le ofrecen. La comunicación, de esta manera, no es tan sólo el lanzamiento de mensajes en una dirección sino la configuración de un universo dinámico que permite una respuesta unisona, doble o colectiva ante los hechos sociales, ante los hechos realmente periodísticos.

También tras la lectura de estos textos del maestro podemos resolver algunas paradojas. Por ejemplo, podemos entender

por qué siendo “la información... el producto industrial y cultural más perecedero”, resulta asimismo propiciador del periodismo, “base de” la relación histórica. En efecto, en ese vasto espacio de observaciones que es la cátedra —y que muy pocos alumnos, en ocasiones, perciben en las enseñanzas del buen profesor— podemos descubrir a alumnos que, dentro de la comprensión cabal, teórica, que alcanzan del periodismo, no aciertan a “sentirlo” como una vocación, como una entrega, como una pasión. En la lectura de este libro del maestro Del Río Reynaga siento que también ocurrirá un fenómeno semejante. Habrá lectores-estudiantes que se den cuenta del código, del cúmulo de claves o “tips” para entender el periodismo. Habrá otros que, sin explicarse los nexos ineludibles que guarda la teoría o, mejor, la exposición teórica, con la práctica, pasarán de lado algunas cuestiones francamente reveladoras del libro, como una amplia y funcional definición de *periodismo*, o un verdadero instructivo para realizar un reportaje, o las aportaciones certeras para ubicar las características profesionales y técnicas del periodista, etcétera.

Resulta elocuente que algunos de los trabajos reunidos en este libro hayan sido es-

critos y publicados hace tiempo. Después de la revisión a la que fueron sometidos siguen siendo no sólo reveladores sino aprovechables en la enseñanza directa. La situación indica con claridad que en nuestro país, aquí y ahora, hacen falta investigaciones en torno a los medios de comunicación masiva, estudios serios, sistematizados, que amplíen el panorama de conocimientos y, a la vez, que propicien el diálogo y la razonada discusión de las posiciones encontradas. Ante las circunstancias singulares y en plena vigencia de las instituciones excepcionales, a las que me referí al principio de esta alocución (el país histórico, la Universidad), el libro del maestro Del Río Reynaga es, por una parte, un conjunto de ideas esclarecedor y formativo; por otra parte, es un respiro tranquilo, experimentado, para penetrar en dos acciones básicas de nuestro país y nuestra institución: la aplicación profesional y la enseñanza. ♦

Julio del Río Reynaga: *Reflexiones sobre periodismo, medios y enseñanza de la comunicación*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1993. 200 pp.

Colaboradores

Ana Aridjis (Morelia, Michoacán, 1966). Poetisa. Fue miembro del consejo de redacción de las revistas literarias *Jitanjáfora* y *La ventana errante* y del periódico *Voces de la cúpula* de Morelia. Participó por México en el Encuentro de Escritores Jóvenes de Europa y América en Molina, España, 1993. Es autora de *El submarino de Mariana* y *Ecos para descifrar una fogata*. Algunos de sus poemas han aparecido en las antologías *Poetas de tierra adentro* y *Anuario de poesía*.

Teresa del Conde. Doctora en filosofía por la UNAM. Desde 1971 es profesora de introducción a la teoría del arte en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra casa de estudios. Es investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y directora del Museo de Arte Moderno. Algunos de sus libros son *Julio Ruelas, Las ideas estéticas de Freud, La mujer en el arte mexicano* y *Frida Kahlo. La pintora y el mito*.

Carlos Chimal (Ciudad de México, 1954). Realizó estudios de química y letras hispánicas en la UNAM. Escritor interesado en la comprensión pública de la ciencia, ha realizado una labor de divulgación en el CINVESTAV. Actualmente mantiene una sección dedicada a la ciencia en la revista *Vuelta*. Ha publicado *Cuatro bocetos, Escaramuza* y *Cinco del águila*. En breve aparecerá *Crínes, otras lecturas de rock*. En la actualidad termina la novela histórica para jóvenes *Seis en la tierra* y una panorámica sobre la física de altas energías *Los nuevos cazadores de partículas*, así como *Paisaje de la ciencia*, libro de ensayos con entrevistas exclusivas a prominentes científicos de Argentina, Chile, Estados Unidos, Francia, Inglaterra y México.

Alberto Dallal. Dirige la revista *Universidad de México*. Este año aparecen sus colaboraciones en los números 506-507, 510, 512-513, y en el número extraordinario sobre *La Puebla intemporal*.

Mercedes de la Garza (Ciudad de México, 1939). Licenciada en letras españolas y doctora en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde ha sido docente.

También ha impartido cursos en la Universidad Iberoamericana, en la Casa de América de Madrid, España, así como en diversas instituciones culturales y educativas. Perteneció a las sociedades Mexicana de Antropología y Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, entre otras. En la UNAM ha desempeñado diversos cargos académico-administrativos y ha sido miembro de comisiones evaluadoras. Ha participado como ponente y organizadora de congresos y coloquios nacionales e internacionales sobre cultura maya principalmente. Es investigadora titular del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) e investigadora nacional. Es autora de los libros *La conciencia histórica de los antiguos mayas, Literatura maya, Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* y *Los mayas, tres mil años de civilización*, entre otros. Además es autora de numerosos artículos y capítulos de libros.

David Huerta (Ciudad de México, 1949). Realizó estudios de literatura y filosofía en la UNAM. Poeta, traductor, editor y periodista literario. Ha coordinado varios talleres literarios en la Ciudad de México y en el interior del país, impartido conferencias sobre literatura mexicana y ofrecido lecturas de sus poemas en universidades de Estados Unidos, Europa, Sudamérica y en la Universidad Lomonósov de Moscú. Fue becario del Centro Mexicano de Escritores (1971-72), de la Fundación John Simon Guggenheim de Nueva York (1978-79) y del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (1989-90). Actualmente escribe dos columnas literarias en los periódicos *El Universal* y *El Economista*. Ha publicado los libros de poesía *El jardín de la luz; Cuaderno de noviembre, El espejo del cuerpo, Incurable* e *Historia*, entre otros. En 1993 han aparecido dos traducciones suyas: *El caso Tuláyev* (de Victor Serge) y el ensayo de Maurice Blanchot *La comunidad inconfesable*. Próximamente aparecerá un cuaderno de poemas suyos titulado *Lápices de antes*.

Ana Luisa Izquierdo (Ciudad de México, 1949). Maestra en historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM,

donde es profesora de asignatura. También ha impartido cursos en la Escuela para Extranjeros de nuestra casa de estudios y en diversas instituciones educativas. Ha ocupado diversos cargos académico-administrativos en el Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), donde ha trabajado desde 1975 y es investigadora asociada de tiempo completo. Fue investigadora nacional de 1986 a 1989. Ha organizado y participado en numerosos congresos y coloquios nacionales e internacionales. Perteneció a la Sociedad Mexicana de Antropología, a la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe, sección México y a la Sociedad Española de Estudios Mayas. Es autora de *La educación maya en los tiempos prehispánicos, Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán, Alberto Ruiz. Frente al pasado de los mayas* (Antología, estudio introductorio y notas) y *El abandono de Santa María de la Victoria y la fundación de Villahermosa* (en prensa), entre otros libros, así como de numerosos artículos principalmente sobre cultura maya. Parte del trabajo que aparece en este número fue presentado como una conferencia magistral en el seminario internacional "El sistema jurídico de los pueblos originarios de América", celebrado en Guatemala en julio pasado.

Ety Kupferman (Ciudad de México, 1953). Maestra y doctora en psicología por la Universidad Iberoamericana. Actualmente es psicoterapeuta de niños y adolescentes de la Asociación Psicoanalítica Mexicana. Es miembro fundador de la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica de la Infancia y la Adolescencia (AMPPIA). Ha participado en congresos y simposios con artículos sobre la orfandad temprana, la mujer terapeuta y la depresión en la infancia. Es coautora de *Dinámica de grupos: técnica y tácticas*. El texto que publicamos fue presentado en el IV Congreso Nacional de la AMPPIA "La importancia del juego en el desarrollo humano", realizado en la Ciudad de México en octubre del presente año.

Diana Magaloni (Ciudad de México, 1961). Estudió la carrera de restauración de bienes muebles en la Escuela Nacional de Restauración, Conservación y Museografía del INAH. Su tesis de licenciatura *Metodología del análisis de la técnica pictórica mural prehispánica: el Templo Rojo, Cacaxtla*, fue premiada como la mejor en el área de restauración en 1991 por la misma institución. Realizó estudios de especialización sobre análisis físico-químicos de obras de arte en el Laboratorio

de Conservación de la Piedra de la Escuela Politécnica Federal de Lausana, Suiza. Colabora en el proyecto "La pintura mural prehispánica en México", del Instituto de Investigaciones Estéticas y cursa la maestría en historia del arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales y dictado conferencias sobre estudios específicos de pintura mural prehispánica.

Jorge Alberto Manrique. Ya ha colaborado en nuestra revista. Véase el número extraordinario sobre *La Puebla intemporal*, recientemente aparecido.

Martha Ilia Nájera (Ciudad de México, 1952). Maestra y pasante del doctorado en historia de México por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos en la Escuela para Extranjeros y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, así como en la Casa de América de Madrid. Fue canciller del Servicio Exterior Mexicano adscrita a la Sección Cultural de la Embajada de México en Buenos Aires, Argentina. Pertenece a la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe y a la Sociedad Española de Estudios Mayas. Fue miembro del Comité Editorial y presidenta de la Comisión de Información y Relaciones del Consejo Interno del Centro de Estudios Mayas, donde es investigadora de tiempo completo desde 1987. Ha impartido conferencias y participado en congresos y reuniones sobre la cultura maya. Es autora de *Bonampak* y *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio entre los antiguos mayas*, así como de artículos publicados en revistas especializadas.

Alejandro Ortiz González (Ciudad de México, 1969). Escritor. Redactor del periódico *El Nacional*. Tercer lugar en la Primera Bienal de Poesía de la UAM. Colabora en diversas publicaciones periódicas.

Marcela Palma (Ciudad de México, 1949). Licenciada en lengua y literatura hispánicas y maestra en letras iberoamericanas por la UNAM. Ha impartido cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de nuestra casa de estudios, en la Universidad Pedagógica Nacional y en diversas instituciones educativas de México. Ha organizado y participado en coloquios y congresos sobre literatura. Pertenece a la Asociación de Hispanistas, al Colegio Nacional de Investigadores de la Lengua Escrita y a la Asociación Literaria de América Latina, entre otras asociaciones. Es autora de artícu-

los sobre literatura, así como de cuentos y del poemario *Mirando la niebla* (en prensa).

Jorge Ruedas de la Serna (Ciudad de México, 1945). Maestro en literatura mexicana por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en teoría literaria y literatura comparada por la Universidad de São Paulo, Brasil. Ha sido profesor invitado de la Universidad de Texas, en Austin, de universidades de Brasil, de la Universidad Veracruzana, Autónoma Metropolitana y de la Escuela Normal Superior de Coahuila. Ha impartido conferencias en instituciones de México y el extranjero. Fue agregado cultural de la embajada de México en Brasil en dos ocasiones y en la embajada de México en Costa Rica. En la UNAM ha desempeñado diversas tareas académico-administrativas, entre ellas las de secretario de Asuntos Escolares y jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Es autor de diversos estudios sobre literatura mexicana y latinoamericana: *La prosa de Ramón López Velarde*, *La poesía mexicana contemporánea* y *Los orígenes de la visión paradisiaca de la naturaleza mexicana*, entre otros. El texto que presentamos aquí fue leído a los estudiantes de primer ingreso a la carrera de estudios latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el 22 de septiembre de 1993.

Mario Humberto Ruz (Comalcalco, Tabasco, 1952). Maestro en antropología social por la Universidad Iberoamericana y doctor en etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha sido profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de las universidades Nacional Autónoma de México, Estatal de Nueva York y Nacional de San Carlos de Guatemala, del IPN y otras instituciones educativas. Fue director del Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y coordinador de Investigación y Docencia del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Es miembro de la Sociedad Mexicana de Antropología, de la Sociedad Española de Estudios Mayas y del Patronato Fray Bartolomé de las Casas. Ha obtenido entre otras distinciones, el Premio Francisco J. Clavijero y el Premio Nacional de Investigación en Ciencias Sociales (AIC). Ha llevado a cabo investigaciones etnológicas con etnias mesoamericanas contemporáneas y etnohistóricas en archivos de México y el extranjero. Es investigador del Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM e in-

vestigador nacional desde 1986. Entre sus últimos libros se cuentan *Historias domésticas. Tradición oral en la Sierra Madre de Chiapas y Los linderos del agua*. Francisco de Montejo y los orígenes del Tabasco colonial.

Ignacio Solares (Ciudad Juárez, Chihuahua, 1945). Estudió letras españolas en la UNAM. Fue profesor de periodismo y literatura y géneros periodísticos de opinión en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. De 1971 a 1973 fue jefe de redacción de la revista *Plural*, posteriormente fue director del suplemento cultural *Diorama de la Cultura de Excelsior* y de las revistas *Hoy* y *Quimera*. Fungió como director editorial de la Secretaría de Patrimonio Nacional (1976-1983) y director de Publicaciones y Ediciones del Banco Mexicano Somex. En dos ocasiones fue becario del Centro Mexicano de Escritores y actualmente tiene la beca para creadores del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. En 1989 obtuvo el premio Tomás Valles de Chihuahua. Actualmente dirige el suplemento cultural de la revista *Siempre!* y es director de Teatro y Danza de la UNAM. Algunas de sus obras son *El problema es otro*, *El jefe* (ganadoras del premio OPIC de la Secretaría de Relaciones Exteriores en 1971), *El hombre habitado*, *El árbol del deseo*, *Madero, el otro*, *El jefe máximo* (mon-tada en 1990 y Premio Julio Bracho a la mejor obra de búsqueda de la UCCT 1992), *Desenla-ce* (premiada en la primera convocatoria para obras de teatro convocada por el IMSS) y *El gran elector*.

Reynaldo Velázquez Zebadúa (Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1946). Estudió en la Escuela de Artes Plásticas del Instituto de Bellas Artes de Chiapas y en la Escuela Nacional de Artes Plásticas "San Carlos" de la UNAM. Ha participado en varias exposiciones colectivas y desde 1965 ha expuesto individualmente en galerías de su estado natal y en el Museo Universitario del Chopo. Ha obtenido entre otras distinciones: el Premio Especial de Arte del Gobierno del Estado de Chiapas (1975), el Premio de Adquisición en el Salón Nacional de Artes Plásticas, Sección Trienal de Escultura del INBA (1985), el Premio a Invitados Especiales de The Ist. Rodin Grand Price Exhibition, The Utsukushi-Ga-Hara Open Air Museum, Japón, y el Premio Chiapas "Franco Lázaro Gómez", Artes Plásticas, otorgado por el gobierno del estado (1991). ♦

La revista

Universidad de México

También está a la venta en
todas las sucursales de



A USTED LE ENCANTARÁN LOS RESULTADOS

Compre un espacio publicitario en nuestra revista
Informes en los teléfonos 666 3496, 666 3624,
666 3972 y Fax 666 3749. Atención: Ana María Molina

1993

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Noviembre

514

Imposible olvidarlos

SANTOS PERENNES Y CIRCUNSTANCIALES

Vidas milagros, trascendencia
histórica y social, bellas
representaciones, creatividad
y simbóismo

además:

poema de Rubén Bonifaz Nuño,
interpretaciones sobre
Walter Benjamin, dibujos de Nahum
B. Zenil y Ricardo Anguía, disección
de la obra del pintor David Bowes
por Robert Rosenblum,
con ilustraciones



Ilustración: Ricardo Anguía

MUCHOS ESPACIOS PARA LA CULTURA

Magia, Prestidigitación e Ilusionismo

Lunes a Viernes 8:40 hrs.



Movimiento Continuo

Lunes a Viernes 13:20 hrs.



Entre Cruzamientos

Martes y Jueves 13:34 hrs.



Cultura con imaginación

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ha publicado:

Abril, 1992 ♦ 495

César Vallejo

Mayo, 1992 ♦ 496

Médicos para el futuro

Junio, 1992 ♦ 497

Individuo y sociedad

Julio, 1992 ♦ 498

Poesía chilena contemporánea

Agosto, 1992 ♦ 499

Imaginería mariana

Septiembre, 1992 ♦ 500

Universidad y nación

Octubre, 1992 ♦ 501

Tenochtitlan

Noviembre, 1992 ♦ 502

Patrimonio cultural

Diciembre, 1992 ♦ 503

Ciudad de México 1950

Enero-Febrero, 1993 ♦ 504-505

Poesía nicaragüense
de posguerra

Marzo-Abril, 1993 ♦ 506-507

(H)ay mujeres

Mayo, 1993 ♦ 508

Fundamentalismo fantástico
en la pintura actual

Junio, 1993 ♦ 509

Trieste: lugar de la escritura

Julio, 1993 ♦ 510

Artes del espectáculo:
otras fisonomías

Agosto, 1993 ♦ 511

Vibraciones y alucinaciones
de la Colonia

Número extraordinario, 1993

La Puebla intemporal

Septiembre-Octubre, 1993 ♦ 512-513

Fenómenos, figuras
y personajes vueltos a pensar

Noviembre, 1993 ♦ 514

Santos perennes
y circunstanciales

Llame a los números 666 3624, 666 3496
666 3972 y FAX 666 3749 y acudiremos a
tomar su suscripción *dentro* del Distrito
Federal.

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

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

♦ PARNASO COYOACÁN

Carrillo Puerto 2

♦ LIBRERÍA IBERO

Prolongación Paseo de la Reforma 880

♦ DISTRIBUIDORA MONTE

PARNASO

Carrillo Puerto 6

♦ LIBRERÍA GANDHI

Miguel Ángel de Quevedo 134



RELICARIO DE SAN JORGE / PLATA REPUJADA Y CINCELADA



ARTE Y CULTURA DE DOS MILENIOS

Con obras de Bernini,
Ghirlandajo, Chagall,
Matise, Manzú y
Miguel Ángel, entre
otros.

De lunes a domingo
de 18 a 19 hrs.

TESORO ARTÍSTICO DEL VATICANO

COLEGIO DE SAN ILDEFONSO
Justo Sierra 16
CENTRO HISTÓRICO
Ciudad de México



Con el patrocinio de

aeromexico



CIUDAD DE MÉXICO