

# UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

\$35.00 Número 610, ABRIL 2002



## RELIGIOSIDADES

CLARA GALLINI

ARNALDO NESTI

ENZO SEGRE

SERGIO SCHMUCLER

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

ANTONIO GARCÍA DE LEÓN

Poema de Andrés Ordóñez

Tan solo, tan solo estabas,  
que la soledad creaste,  
sólo así te desquitaste  
de la angustia que inventabas.  
Hoy mis venas son esclavas  
de ese tu tedio infinito;  
soporto tu absurdo mito,  
y heredo tu soledad...  
Lucho porque seas verdad  
y eres eco de mi grito.

Guadalupe Amor

# LA EXTENSIÓN DE LA CULTURA EN LOS ALBORES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE MÉXICO



Libertad Menéndez Menéndez \*

\* UNAM. Facultad de Filosofía y Letras

Separata de la revista *Universidad de México*

Juan Ramón de la Fuente  
Rector

Dra. Olga Elizabeth Hansberg  
Coordinadora de Humanidades

Revista *Universidad de México*

Director  
Ricardo Pérez Montfort

Consejo Editorial  
Roger Bartra  
Rodrigo Díaz Cruz  
Juan Pedro Laclette  
Clara E. Lida  
Linda Manzanilla  
Carlos Pereda  
Vicente Quirarte

Coordinador Editorial  
Horacio Ortiz

Editores  
Javier Bañuelos  
Isaac García  
Mauricio Ríos Celis

Editor de arte  
Francisco Montellano

Coordinadora de "Miradas"  
Itzel Rodríguez Mortellaro

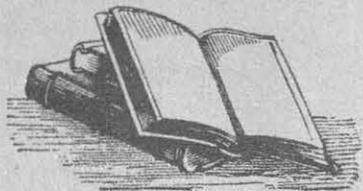
Publicidad y relaciones públicas  
Jazmín Flores Yarce  
Rocío Fuentes Vargas

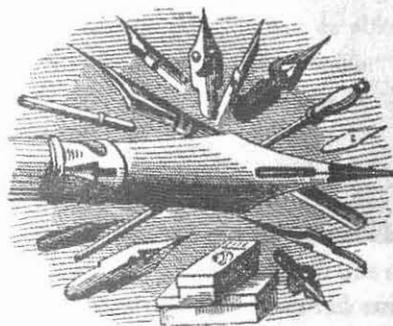
Administración  
Mario Pérez Fernández

Diseño y producción editorial  
Agustín Estrada

Asistente de diseño y formación  
Araceli Limón

Impresa en la ciudad de México en marzo de 2002,  
en los talleres de Artes Gráficas Panorama, S.A. de C.V.





La extensión de la cultura es una práctica vinculada habitualmente con el carácter deontológico de las universidades. En nuestro país esa liga ha sido connatural a la Universidad de México, institución que ha sabido mantener vivas las tareas de alimentar en la población el gusto por el cultivo del conocimiento, del arte, de la tradición, y de compartir con ella posibilidades creativas de índole diversa.

Ya en la que fuera Real y Pontificia Universidad de México se ponía en práctica lo que hoy podría considerarse un ejercicio rústico de extensión de la cultura; en ella se abría al público en general —una vez a la semana— la posibilidad de escuchar las “cátedras de repetición” y la defensa de los trabajos de quienes habrían de examinarse; ahí se hacía extensivo, asimismo, el disfrute de su excelente biblioteca y de su museo.<sup>1</sup>

En el siglo XIX, tras los once años de lucha independentista, la Universidad asumiría, durante la regencia del Imperio de Iturbide, el carácter de Imperial y Pontificia y, una vez jurada la Constitución de 1824, sería y no sería, concomitantemente con los vaivenes políticos, Nacional y Pontificia reiteradamente. Ya en 1865, cuando se diera su supresión en manos de Maximiliano, declinaría como Universidad de México. Envuelta en la agitada atmósfera de esas épocas, nuestra institución padeció una larga y penosa agonía y, no obstante ello, supo despertar en las conciencias alertas la necesidad de mantener viva la llama de la cultura.

Cerradas las puertas de la antigua Universidad, muchos de los jóvenes estudiosos del momento encontraron acomodo en alguna de las múltiples instituciones

de educación superior o de los centros de investigación científica que se fueron erigiendo como resultado de la renovación educativa encabezada por Juárez. Otros más, sin embargo, no hallaron en los nuevos muros académicos, ni aun en los de la recién creada Escuela Preparatoria, alimento suficiente para sus afanes culturales.

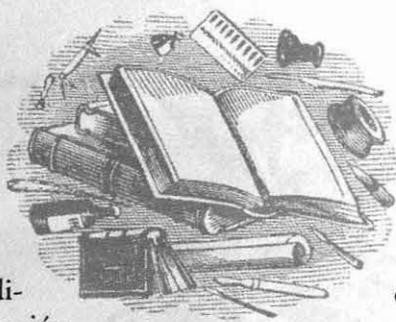
Esa circunstancia modeló la cuna de una generación que tuvo que aprender a autorregular su formación mediante ejercicios múltiples de interacción sociocultural.

En medio de ese autodidactismo surgieron agrupaciones diversas que apoyarían con actividades variadas la tarea de generación, extensión y difusión de la cultura, labor que cubriría, en gran medida, las carencias de un sistema educativo que aún no estaba preparado para ampliar sus horizontes más allá de la nueva doctrina que le había servido de base. Ahí aparecieron, como tribunas culturales, entre otras, la *Revista Universal* (1867-1874-1876) cuyos colaboradores —Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, y Juan de Dios Peza, entre muchos más— hacían llegar al público análisis críticos de orden literario, político y social; la *Revista Científica Mexicana* (1880-1882), cuyos principales redactores Manuel Orozco y Berra, Mariano Bárcena, Antonio García Cubas y Miguel Pérez, cubrían, con propósitos de extensión cultural, temas sobre ciencias médicas, astronomía, geología, botánica, química, paleontología, sismología, historia, geografía, matemáticas, agricultura...; La *Revista* (1881-1886), primer periódico diario publicado en Monterrey, Nuevo León que se distinguió, entre otros aspectos, por haber promovido la creación

de la biblioteca pública para poner la cultura al alcance de todo mexicano; la *Revista Nacional de Letras y Ciencias* (1889-1890) fundada por Justo Sierra, que tuvo como propósito hacer llegar al mundo intelectual de la época ensayos sobre diversas temáticas seleccionadas en atención al pensamiento positivista nacional; la revista *El Renacimiento* (1869) (1894), que iniciada bajo la dirección de Ignacio Manuel Altamirano y la colaboración estrecha de Ignacio Ramírez, Guillermo Prieto, Justo Sierra y Manuel Peredo, atraería, sin distinción de credo cultural y político, a cerca de un centenar de intelectuales de toda la República para hacer de ella "el documento mayor de nuestras letras en esa centuria"; la revista *Azul* (1894-1896), ideada y diseñada por Manuel Gutiérrez Nájera, que se impuso como tarea propagar las primeras manifestaciones de la influencia francesa en los escritos de autores mexicanos y, asimismo, reproducir, para efectos de difusión cultural, los escritos, en prosa y verso, de autores franceses de primera importancia; la *Revista Moderna de México* (1903-1911), que en el marco del movimiento modernista logró reunir a escritores y poetas de la talla de Jesús E. Valenzuela, Luis G. Urbina, Balbino Dávalos, José Juan Tablada, Jesús Urueta, Efrén Rebolledo, Salvador Díaz Mirón y no pocos jóvenes que después destacarían en la vida intelectual y pública de México; y, entre otras más, la revista *Savia Moderna* que, fundada por Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón en 1906, nació impulsada por un pequeño grupo de escritores que buscaban horizontes distintos a los ofrecidos por el movimiento literario modernista, quienes se impusieron la tarea primerísima de buscar un contacto más directo con el pueblo.

La experiencia acumulada de los promotores de la cultura en el México de finales del siglo XIX originó la creación de centros destinados a actividades culturales de índole distinta. Así nació la *Sociedad de las Conferencias* (1907), la que con creciente éxito celebró sus primeras reuniones en el Casino de Santa María y logró extender sus acciones culturales a los barrios de los burgueses llegando, incluso, al Conservatorio Nacional y aun a los teatros del interior de la República.

Ese mismo grupo que buscara con afán cincelar su propia cultura y la de un público cada vez más nume-



roso, transformó la *Sociedad de las Conferencias*, en octubre de 1909, en *Ateneo de la Juventud*, que se configuraría como un centro libre de cultivo intelectual que lograría agrupar a los más doctos hombres de la época con el propósito no sólo de realizar los análisis críticos de los problemas nacionales con pretensiones también de difusión y extensión, sino con el de constituirse en la más importante plataforma cultural del país que lo mismo atendiera a problemas del mundo contemporáneo que a temas relacionados con el pasado remoto o inmediato de orden filosófico, literario, histórico, político, jurídico, científico o social, a través de conferencias, discusiones periodísticas, polémicas especializadas, discursos, reuniones académicas e, inclusive, mediante actividades de docencia y de investigación.

Destacaron ahí las colaboraciones siempre comprometidas de Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Eduardo Colín, Alfonso Cravioto, Alfonso Reyes y otros. El primero de ellos, Henríquez Ureña, declaró muchos años después:

...Sentíamos la opresión intelectual junto con la opresión política y económica de que ya se daba cuenta gran parte del país. Veíamos que la filosofía oficial era demasiado sistemática, definitiva para no equivocarse. Entonces nos lanzamos a leer todos los filósofos a quienes el positivismo condenaba como inútiles, desde Platón, que fue nuestro mayor maestro, hasta Kant y Schopenhauer. Tomamos en serio a Nietzsche. Descubrimos a Bergson, a Boutroux, a James, a Croce. Y en la literatura no nos confinamos dentro de la Francia moderna. Leímos a los griegos, que fueron nuestra pasión. Ensayamos la literatura inglesa. Volvimos, pero a nuestro modo, contrariando toda receta, a la literatura española, que había quedado relegada a las manos de los académicos de provincia. Atacamos y desacreditamos las tendencias de todo arte *pompier* [...] [ y ] ... bien pronto nos dirigimos al público en conferencias, artículos, libros (pocos) y exposiciones de arte.<sup>2</sup>

Al cumplirse un siglo de la Independencia mexicana, con los primeros latidos de la Revolución, entre la vida universitaria y la vida libre de las letras hubo, de acuerdo con Alfonso Reyes, una preocupación educativa y social que condujo a los jóvenes intelectuales a examinar por su cuenta aspectos de urgente consideración.

En ese proceso analítico que se autoimpusieron los ateneístas y otros más, resultaba inevitable que tocara en algún momento su turno a Justo Sierra, no por la gloria de su pluma sino por haber sido colaborador estrecho de la administración porfiriana. Ahí, como secretario de Instrucción Pública, fue calificado como "... la inteligencia más noble y la voluntad más pura", "como el ministro de lujo".<sup>3</sup> Era el que, con distancia de las jerarquías y los años, se sintió amigo de los jóvenes, los vio nacer a la vida espiritual, los saludó con públicas manifestaciones de confianza y de simpatía, el que comprendió sus rebeldías y acaso las bendijo.<sup>4</sup>

En efecto, Justo Sierra fue para muchos de los jóvenes intelectuales de la época, punto y aparte. Admiraban al maestro, al que poco antes de terminar la primera década del siglo xx sorprendiera al mundo político y académico con la actitud renovada de una mente siempre alerta, opuesto al absolutismo científico e inclinado al criticismo contemporáneo y a la duda perenne del escéptico.<sup>5</sup>

Ese Justo Sierra sería el que presentaría de nueva cuenta ante la Cámara de Diputados otra iniciativa para la fundación de una Universidad Nacional. Pareciera que escogió el momento preciso para no errar por segunda ocasión en sus propósitos. Sí, fue en el instante en el que el gobierno porfirista requería más que nunca del reconocimiento nacional e internacional, en el que los intelectuales veían y sentían la urgencia de construir un receptáculo para sus esperanzas, en el que el país, todo, clamara por una nación distinta, cuando la Universidad Nacional de México fue recuperada por *Ley Constitutiva* de mayo de 1910.

Ahí, en ese cuerpo normativo, quedó estipulada su configuración por la "... reunión de las Escuelas Nacionales Preparatoria, de Jurisprudencia, de Medicina, de Ingenieros, de Bellas Artes [...] y de Altos Estudios"; y en su artículo 8º, fracción III se otorgaba al Consejo Universitario la atribución de organizar la *extensión universitaria*...

La Universidad Nacional de México no pudo atender, desde el inicio de sus funciones, toda la inmensa

obra de cultura que se le había encomendado. Podría decirse, sí, que algunas de sus metas tuvieron que esperar a mejores ocasiones y recursos para hacerse realidad y que ese fue el caso de la extensión universitaria. Sin embargo, las condiciones propicias para emprender una empresa no devienen de manera espontánea; en el caso de nuestra Universidad las circunstancias favorables para realizar una tarea siempre han sido el resultado conjunto de vasos comunicantes entre universitarios comprometidos en una tarea común.

En medio de alocuciones públicas que contravenían los discursos oficiales, entre aclamaciones que retrotraían los postulados de los héroes de la Independencia, minimizados hasta el máximo por la dictadura de Porfirio Díaz, quedó erigida nuestra institución universitaria, que albergó en su seno a la también recientemente instaurada Escuela Nacional de Altos Estudios con la encomienda expresa de romper, entre ambas, con la cotidianeidad educativa que hasta entonces había prevalecido.

Esta última institución, la de Altos Estudios, tuvo, por *Ley Constitutiva*, los propósitos de perfeccionar, especializándolos y elevándolos a un nivel superior, estudios que se hicieran en las escuelas nacionales; de proporcionar los medios de llevar a cabo metódicamente investigaciones científicas; y formar profesores de las escuelas secundarias, normales y profesionales y, no obstante ello, su arranque académico fue lento y controvertido.

Los dos primeros años de vida de Altos Estudios fueron particularmente polémicos debido, en gran parte, a que el gobierno dispuso de grandes cantidades de dinero para contratar a renombrados profesores del extranjero (James Mark Baldwin, Franz Boas y Carlos Reiche), cuyos esfuerzos no se vieron reflejados en los logros académicos alcanzados.

Aún en 1912, poco antes de la inesperada muerte de Porfirio Parra, primer director de Altos Estudios, don Antonio Caso ingresaría a la institución como profesor libre de la cátedra de *Introducción a los estudios filosóficos* y con él se abriría, finalmente, el lento pero firme camino académico de la Escuela. En ese momento las humanidades, entre otras áreas del conocimiento, anidarían en la Universidad para florecer posteriormente en lo que más tarde sería la Facultad de Filosofía y Letras.

El doctor Alfonso Pruneda llegó poco después a dirigir los destinos de la Escuela. El proyecto académico de Pruneda fue ambicioso. Pretendió ampliar, de facto, las funciones que por *Ley* tenía la Escuela Nacional de Altos Estudios. Aspiraba a que en su seno se formasen no sólo los especialistas en ciencias y humanidades sino también que se ofreciesen un buen número de cursos libres destinados a todo aquel público interesado en el ámbito humanístico, científico y técnico que no pretendiera la obtención de algún título o grado sino que tan sólo deseara cursar una o varias asignaturas independientes, lo que lo haría acreedor a simples certificados de aprobación. Pruneda pensaba implantar, en sentido estricto, el primer programa de divulgación y extensión de la cultura al interior de la Universidad Nacional de México. El proyecto referido fue, para su creador, irrealizable en aquel momento por problemas de salud y, ciertamente, quien lo sucedió en la dirección no quiso hacer suya la estafeta.



Hacia marzo de 1913, Ezequiel A. Chávez encabezaba Altos Estudios y a través de sus esfuerzos se organizaría un grupo de reconocidos intelectuales mexicanos para constituir gratuitamente y por primera vez en nuestro país, un centro de enseñanza de las ciencias y de las humanidades. Ahí se crearon dos secciones, la de Estudios Literarios, cuyo propósito sería formar profesores idóneos de lengua nacional y de literatura para las escuelas secundarias, preparatorias y normales de la República, y la de Ciencias Físicas cuyo objetivo principal sería cubrir la carencia de estudios científicos de alto nivel que padecía el país. Dichas secciones, no obstante los grandes esfuerzos realizados por Chávez, no pasaron de ofrecer simples certificados de aptitud docente, con lo que la Escuela volvió a ser blanco de múltiples controversias.

Para 1915, las críticas hacia la Escuela Nacional de Altos Estudios provenían de todas partes. La institución no lograba asumir, ni remotamente, las altas tareas que le habían sido encomendadas y su existencia se antojaba más que estéril.

En agosto de ese año, el entonces rector, José Natividad Macías, encargaría a don Miguel E. Schulz la dirección de la Escuela y con él a la cabeza las reformas académicas no se dejaron esperar. En diciembre de ese 1915, Schulz envió al Rector Macías un *Memorandum*, en el que si bien aceptaba la importancia de las tareas a las que se había abocado hasta entonces la Escuela, señalaba el inconveniente, según su criterio, de que con ellas se habían beneficiado las "clases especiales de la sociedad" creando una "aristocracia intelectual" en medio de una "gran masa general mal ilustrada".

En atención a lo anterior, Schulz consideraba de la mayor importancia buscar los medios que tendieran a ilustrar y a educar, en los conocimientos científicos y humanísticos, al mayor número posible de los conciudadanos; es decir, era necesario hacer también una labor extensiva. Sostenía, con base en lo antes dicho, que no había razón alguna que pudiera oponerse a que el programa general de la Escuela no asumiera a la vez ambas tareas, por lo que sería conveniente que comprendiera, al mismo tiempo, las dos finalidades expresadas.

Bajo ese prisma, sugirió que el objetivo de la Escuela se dividiera en dos grandes departamentos de estudio: uno que ofreciera cursos de especialización y de perfeccionamiento superior en aquellas materias científicas y humanísticas que se consideraran convenientes y fueran merecedoras de un particular cultivo; y otro más que ofreciera conocimientos encaminados a levantar el nivel medio intelectual de las masas populares creando una *Escuela de vulgarización de conocimientos generales*.

Para lograr dichos propósitos, la entonces Secretaría de Instrucción Pública propuso la modificación de la *Ley Constitutiva de la Escuela Nacional de Altos Estudios* del 7 de abril de 1910 y para el efecto dispuso que provisionalmente y entretanto el Jefe del Ejército Constitucionalista expidiera la Ley que organizara definitivamente la referida Escuela, se observaran nuevas *Disposiciones* que habrían de darle un nuevo perfil a Altos Estudios. De entre los objetivos que ahí se adicionaron, dos se relacionan con el tema que aquí nos ocupa: a) Divulgar los conocimientos desarrollando y excitando el gusto por el estudio en la sociedad; y b) Organizar cursos de vulgarización popular de cono-

cimientos útiles destinados a la ilustración de auditorios libres no provistos de preparación especial.<sup>6</sup>

En las *Disposiciones* del caso y siempre atendiendo a lo que aquí nos atañe, se asentaba, en su artículo 17, que los estudios de vulgarización estarían destinados a propagar conocimientos generales entre auditorios de libre asistencia y que podrían organizarse en forma de cursos, de simples conferencias y de prácticas de aplicación, los que también podrían ser impartidos por los alumnos de los cursos más avanzados de la propia Escuela o de otras Facultades universitarias.

Con base en esas *Disposiciones* se dispuso y aprobó, en febrero de 1916, un nuevo plan de estudios que habría de guiar la vida académica de la Escuela de Altos Estudios. Ahí quedaron asentadas, a través de sus artículos 16, 17, 18 y 31, las modalidades que guiarían las tareas de extensión y difusión de la cultura en la Universidad de México y, en específico, en la Escuela referida. También en dichos artículos se hacía hincapié en que los estudios elementales de vulgarización debían ser referidos a conocimientos útiles con propósito de constituir una "...forma popular y provechosa de extensión universitaria en beneficio de auditorios de inferior preparación intelectual...".

La realidad educativa impuesta por Miguel E. Schulz en ese 1916 al interior de la Escuela Nacional de Altos Estudios, y siempre con respecto a la temática aquí referida, superó las expectativas expresadas en la norma correspondiente. En el marco de las tres modalidades asumidas como extensión universitaria los temas de los cursos inicialmente previstos se ampliaron y diversificaron, las conferencias se multiplicaron y la participación popular se convirtió en entusiasmo cotidiano aun en el caso de las demostraciones prácticas de asignaturas eminentemente técnicas.

Ahí están aún muchas de las constancias de los distintos ciclos de conferencias sustentadas por los alumnos más aventajados de la Escuela Nacional de Altos Estudios. Llama la atención, sin embargo, el informe correspondiente al periodo de "Conferencias Científicas" impartidas en 1917 por veinte alumnas del plantel, cuyas disertaciones aludieron a temas que se correspondían con las distintas asignaturas que los planes académicos de Altos Estudios agrupaban por aquel entonces. El informe en cuestión no sólo relaciona las confe-

rencias y los temas abordados por cada una de las estudiantes sino que hace referencia a los propósitos que dichas actividades cumplieran:

En el Plan general que al presente rige en esta [Escuela], se prescribe entre los fines que en ella deben llenarse y para las formas de *extensión universitaria* que habrá de establecer, la creación de series de Conferencias que serán encomendadas, bien a los profesores de las Facultades, o bien a los alumnos de ellas, ya sea constituyendo pequeños cursos sistemados [sic] o sin constituirlos, práctica que para los últimos será particularmente provechosa, pues al darles ocasión para aplicar los conocimientos que obtienen, a proporción que los van perfeccionando en la especialización de determinados ramos de estudio, despierta sus aptitudes para exponerlos y enciende en sus espíritus las energías de un estímulo sano, al presentar ante el público los resultados que con el afán de saber alcanzan sus tareas.

Dispuso, en consecuencia, la Rectoría de la Universidad, persiguiendo los fines expresados, que en el otoño que acaba de pasar se inaugurara dicha práctica en la Escuela, determinando que la primera serie de Conferencias que se organizara fuese desempeñada, exclusivamente, en esta vez, por varias de las alumnas que concurren a los diversos cursos científicos...<sup>8</sup>

"El intelectualismo y anti-intelectualismo en estética", "Semejanzas y diferencias entre cuatro de las familias de monocotiledóneas", "Función de la onomatopeya en la evolución del lenguaje", "Las leyendas, los mitos, la fábulas y su valor en la historia", "Teoría económica del conocimiento", "Los caracteres morales en la sociabilidad de los egipcios", "El fonetismo en el castellano" "Artrópodos en general... y crustáceos en particular" y "El selenio como elemento químico raro, sus aplicaciones a la industria y a la telefonía inalámbrica", son algunos de los temas expuestos por las conferencistas,

que permiten ilustrar el abanico de contenidos de toda índole que en ese 1917 configuró parcialmente el primero de esos ciclos de *extensión universitaria* en nuestra por entonces renacida institución.

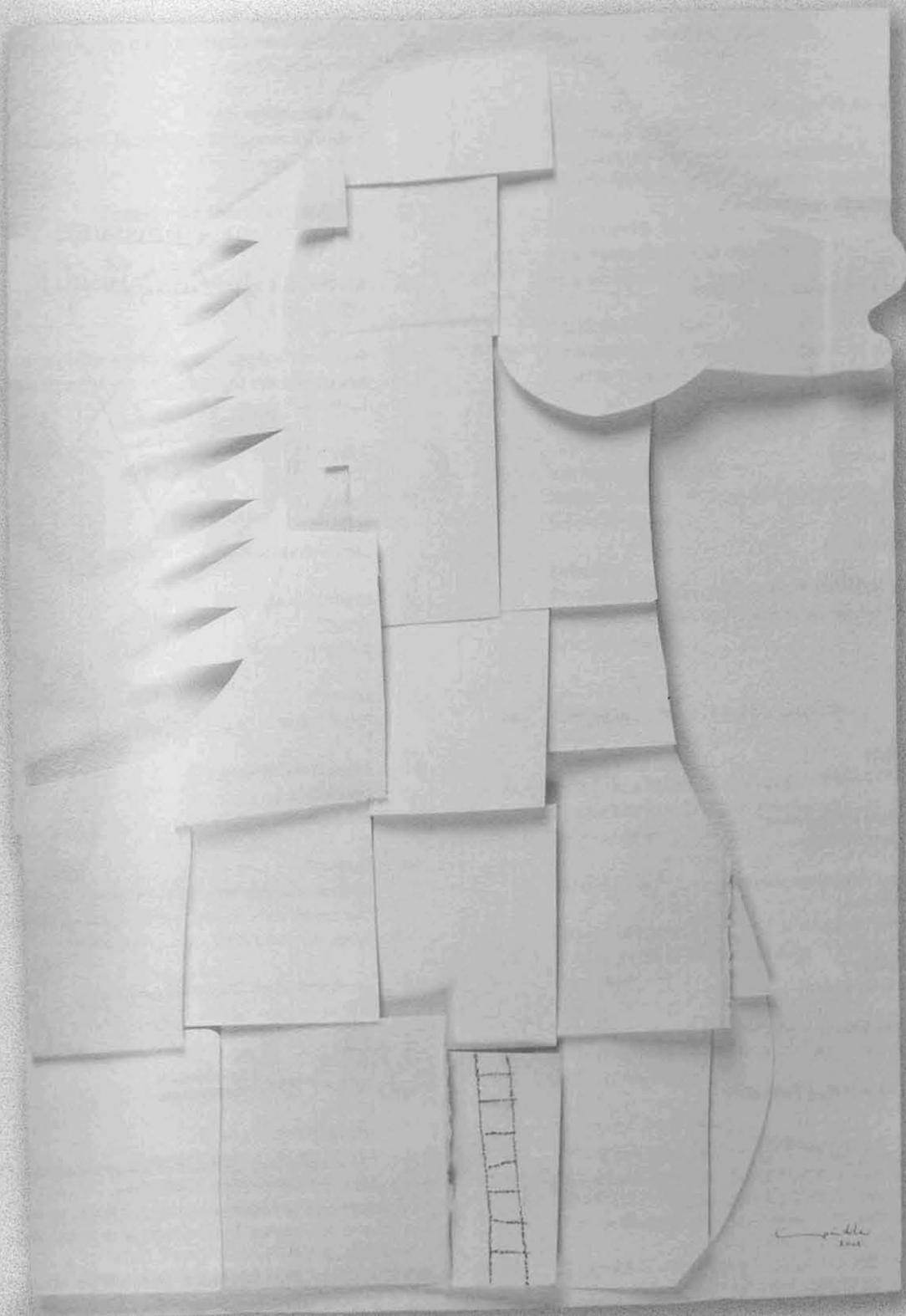
En los informes que presentara Schulz, correspondientes a las actividades académicas de los años de 1916, 1917 y 1918, hacía alusión al provechoso desenvolvimiento de la extensión universitaria y al objetivo cumplido en beneficio de auditorios sin preparación especial y más numerosos. El propio Rector de la Universidad, entonces José N. Macías, en los discursos correspondientes al séptimo y octavo aniversarios de la recreación de nuestra institución, destacaba la misión de la Universidad como divulgadora de las ciencias con propósitos de lograr el bien de la colectividad elevando

el nivel intelectual, moral y estético de la generalidad de los hombres. Ahí aludía, asimismo, a la *extensión universitaria* como el medio para ligar a todos los centros docentes del país y del extranjero y, sobre todo, para difundir la acción civilizadora de la educación en todas las clases sociales.

La noción que de *extensión universitaria* se exploró en la primera década de la Universidad Nacional de México recuperada por Justo Sierra en 1910, no se corresponde, desde luego, con la aplicación que hoy se hace de ella; pero las realidades sociales se construyen paso a paso e involucran a un sinfín de actores de los que apenas algo sabemos. Vaya, lo aquí descrito, como apunte para la historia de una institución que cada día está dispuesta a renovarse.

## NOTAS:

- 1 Pérez San Vicente, Guadalupe. *La extensión universitaria. Notas para su historia*. México, UNAM, 1979 (Festejos Conmemorativos del Cincuentenario de la Autonomía de la UNAM, T.VI), p. 26.
- 2 Henríquez Ureña, Pedro. *Universidad y Educación*. México, UNAM/IPN, 1987 (Colección Educadores Mexicanos), p. 76.
- 3 Reyes Alfonso. "Pasado inmediato", en Antonio Caso y otros. *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. México, UNAM, 1962 (Nueva Biblioteca Mexicana, 5), p. 197.
- 4 *Idem*.
- 5 Caso, Antonio. "Justo Sierra y la ideología nacional", en *Obras Completas IX. El problema de México y la ideología nacional*. México, UNAM, 1976, pp. 79-81.
- 6 "Disposiciones relativas a la Escuela Nacional de Altos Estudios aprobadas provisionalmente por la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes el 17 de enero de 1916". UNAM, CESU, Archivo Histórico, Fondo ENAE, Caja N°72, exp. N° 1044, 1916.
- 7 Las cursivas son mías.
- 8 "Conferencias dadas por las sritas. alumnas de la Facultad de Altos Estudios". UNAM, CESU, Archivo Histórico, Fondo ENAE, Caja N° 40, exp. N° 759, 1917.



*Handwritten signature*  
2004

# UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Juan Ramón de la Fuente

**Rector**

Dra. Olga Elizabeth Hansberg

**Coordinadora de Humanidades**

## Revista Universidad de México

**Director**

Ricardo Pérez Montfort

**Consejo Editorial**

Roger Bartra

Rodrigo Díaz Cruz

Juan Pedro Laclette

Clara E. Lida

Linda Manzanilla

Carlos Pereda

Vicente Quirarte

**Coordinador Editorial**

Horacio Ortiz

**Editores**

Javier Bañuelos

Isaac García

Mauricio Ríos Celis

**Editor de arte**

Francisco Montellano

**Coordinadora de "Miradas"**

Itzel Rodríguez Mortellaro

**Publicidad y relaciones públicas**

Jazmín Flores Yarce

Rocío Fuentes Vargas

**Administración**

Mario Pérez Fernández

**Diseño y producción editorial**

Agustín Estrada

**Asistente de diseño y formación**

Araceli Limón

Oficinas de la revista: Los Ángeles 1932, número 11,  
Colonia Olímpica, C.P. 04710. Del. Coyoacán, México, D.F.

Apartado Postal 70288, C.P. 04510, México, D.F.

Teléfonos: 5606-1391, 5606-6936 y Fax 5606-6936.

Correspondencia de Segunda Clase.

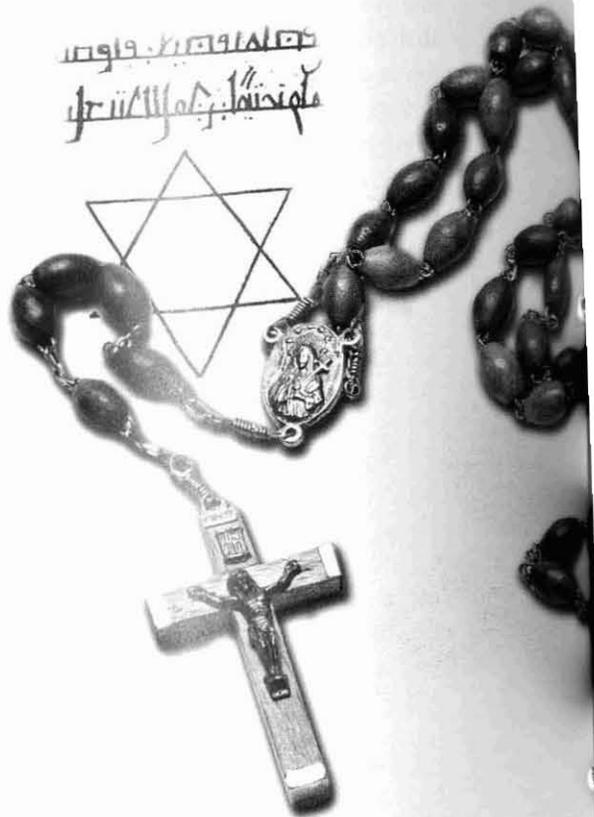
Registro de Comercio Núm. 061 1286. Características 2286611212.

Impresión: Artes Gráficas Panorama S.A. de C.V.

Distribución: Revista *Universidad de México*.

Precio del ejemplar: \$35.00 Suscripción anual: \$350.00

Portada y primera página: Obras de Humberto Spindola



COORDINACIÓN  
DE HUMANIDADES

(US\$90.00 en el extranjero). Ejemplar de número atrasado: \$40.00

Revista mensual. Tiraje de tres 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.

Correo electrónico (e-mail): reunimex@servidor.unam.mx

Internet: <http://www.unam.mx/univmex>

## LA REFLEXIÓN Y LAS IDEAS

- New Age. Religión para tiempos neoliberales** 5  
Sergio Schmucler
- Lo religioso hoy.** 11  
**Arquitectura de un laberinto. Primeros apuntes**  
Arnaldo Nesti
- Ernesto De Martino y México** 23  
Enzo Segre
- Invitación a la lectura** 29  
Clara Gallini
- Un espíritu armado de fuego y cadenas:  
San Miguel Arcángel en una pintura novohispana** 39  
Rosario Inés Granados Salinas

## TIPOS E IMPRESIONES

- El músico** 21  
**Poema**  
Andrés Ordoñez
- Amarga distancia** 38  
**Poema**  
Norma Ramírez
- Poema** 41  
Sergio Valero
- De puerta en puerta** 42  
**Cuento**  
Emilio Calle
- Poemas** 48  
*Farewell*, de Carlos Drummond de Andrade:  
tentativas de traducción a quince años de silencio  
Traducción y nota de Albano da Costa.
- La eternidad de la condena** 49  
Fragmento de novela  
Horacio Ortiz

## ORDEN Y CAOS

- Las humanidades**  
**Apuntes para salir de cierta antropología de la miseria** 52  
Bolívar Echeverría
- Umbrales**  
**La izquierda en México. Estas ruinas que ves...** 56  
Antonio García de León

## LAS ARTES Y LOS OFICIOS

- Al margen**  
**Guadalupe Dueñas, 1920-2002** 59  
Leonardo Martínez Carrizales
- Paralajes**  
**Sor Juana en Bolivia.** 61  
**Fragmentos de un tesoro escondido**  
Ricardo Miranda
- Aeropuerto**  
**Fenomenología del chorizo** 63  
Sergio González Rodríguez
- Carta del exterior**  
**De burgueses y disfraces** 65  
Eduardo Rojas Rebolledo

## PERFILES

- Variaciones y fugas**  
**Natacha Atlas. Actualidad sonora de raíces egipcias** 67  
Sergio Monsalvo C.
- Miradas**  
**Candil de la calle, oscuridad de su casa.** 68  
**Un museo itinerante para el exterior**  
Ana Garduño
- Notas a pie**  
**Conjugaciones del verbo plagiar** 74  
Ernesto Lumbreras
- Una lucha literaria mundial.** 75  
**Entrevista con Pascale Casanova**  
Roberto Frías

## SENDEROS

- Capilaridades**  
**El origen de la ética humana** 77  
Ernst Mayr
- Los expedientes secretos**  
**Una entrevista con Octavio Paz** 83  
Roberto Vernegro
- Contertulios y colegas**  
**Bernardo Soto González "Don Berna"** 86
- LA FOTO**  
87 Manuel Ramos
- 88 El lector



## NEW AGE

# RELIGIÓN PARA TIEMPOS NEOLIBERALES

Sergio Schmucler \*

A mediados de los años sesenta y de la mano de aquella poderosa revuelta contestataria que incluyó tanto al radicalismo de grupos juveniles de izquierda como al movimiento *hippie*, nació una trama neorreligiosa de carácter sincrético, que adoptó el nombre de Nueva Era.

De clara predisposición negativa frente a las instituciones religiosas dominantes, logró sintetizar, en ese campo, las críticas y desencantos de amplios sectores de las clases medias estadounidenses, y rápidamente se difundió por las grandes ciudades de occidente.

En su seno se articulan, de manera desordenada y a veces contradictoria, pensamientos que cuestionan el bienestar de la sociedad consumista, con prácticas místicas, esotéricas, espiritistas, y técnicas de meditación tanto de tradiciones orientales como de las escuelas psicoterapéuticas y posteriores al psicoanálisis.

De igual manera, confluyen en la Nueva Era las expectativas mesiánicas milenaristas de la cultura judeocristiana, que sobreviven —con vigor a veces no muy reconocido— en el mundo secularizado.

En la medida que la Nueva Era no es una religión con estructura, cuerpo dogmático y jerarquías definidas, para poder conocerla se la debe interrogar en su práctica misma, en el entendido de que cuando se habla de una práctica de tipo religioso, se habla de una manera específica de instalarse en la sociedad. Una religión —y en este sentido la Nueva Era lo es—, es una geografía desde la cual se mira y se vive en el mundo.

Veamos algunas características propias del practicante nuevaeriano o *newager*.

Es un integrante de la comunidad judía o un miembro de la grey católica, que además del dios que aprendió a respetar desde niño, ha adoptado algunas prácticas consideradas poco menos que extrañas, hasta hace pocos años. Tiene una cruz o una imagen del Nazareno sonriente en su cuarto, todas las mañanas hace algunos ejercicios de Tai Chi y cada tres o cuatro semanas se va a las faldas del Ajusco a una sentada zen donde un Roshi conducirá el ejercicio. Tiene su estrella de David y respeta el sábat, pero se baña con agua fría todas las mañanas, ha dejado de comer carne y toma cursos del "Despertar de la conciencia". No cuestiona la devoción de sus familiares por la Virgen de Guadalupe, pero la cree emisaria de una bienhechora civilización extraterrestre. Cree en Cristo, pero el suyo no es el Verbo Encarnado, ni una de las partes de la trilogía divina, sino que es el Cristo Cósmico, el arquetípico, el que tanto se parece al Adam cabalístico, y el otro, el nacido de María, es una manifestación suya más, como lo fueron Mahoma, Moisés o Buda.

El nuevaeriano busca integrar su Yo con el Cosmos, a través de la "evolución de la conciencia" y de esta manera entrar en "estado de armonía" entre el "uno" y el "infinito". La Tierra, para él, es un organismo vivo, de alguna manera pensante, al que la humanidad debe integrarse, después de haberla concebido erróneamente durante siglos tan sólo como espacio de procreación y realización.

Además —y esto es fundamental en la concepción nuevaeriana—, considera un inminente cambio de era, o paradigma, a partir de la creencia en la influencia astral sobre la vida. La Tierra —*Gaia*, ese ser total al que pertenecemos todos—, dejará de estar bajo la influencia de Piscis y entrará en Acuario.

\* Antropólogo y cineasta

"Entrar" en Acuario es un acontecimiento que no acepta ningún matiz. Es absoluto: es el devenir de los astros el que lo determina y se da de una vez y para siempre, y no hay nada que podamos hacer. Se trata de circunstancias de las que ninguna cultura, ningún país, ningún poder sobre la tierra, pueden deslindarse. Son las gigantescas estrellas y sus vastos movimientos los que, en un espectacular reacomodo, nos llevan a distintos nichos de influencia astral: entraremos, se quiera o no se quiera, en la constelación de Acuario y ella nos registrará los próximos dos mil y algo más de años, como ya lo hizo la constelación de Piscis, en estos últimos dos mil tan dolorosos.

Atendiendo a esta certidumbre, es evidente la existencia de una esperanza milenaria. Esperanza que, paradójicamente, en la mayoría de los casos, no aísla al nuevaeriano de su medio —como sí ocurre cuando el practicante ingresa en una secta, es decir, en un ámbito que por sus propias características es excluyente—, sino que lo instala cómodamente en él. En la medida que la salvación prevista es inevitable y masiva, no importa lo que el milenarista del presente haga como práctica cotidiana. No importa, por ejemplo, saber cuál es el sentido de sus horas de trabajo, si él, aunque sea una hora por día puede relajarse, levitar o repetir algún *mantra*, prácticas que lo preparan para lograr un mejor acceso a la próxima edad dorada del mundo. Y tampoco importan las condiciones de vida de sus congéneres.

El "todo" está dentro suyo y si cierra los ojos y trabaja con ciertas técnicas que se ofrecen en el mercado (al igual que pantimedias, misiles o teléfonos celulares), alcanzará un estado de conciencia capaz de fundirlo con el Universo y su energía cósmica.

"Todo está en mí, todo está dentro mío, el micro es un reflejo del macro", se repiten en distintas lenguas y bajo diversos ritos, miles de *newagers* a lo largo y ancho del mundo. Y también: "Yo puedo cambiar el estado de las cosas, yo puedo hacer

que este mundo sea mejor, desde mi 'mismidad', desde mi conciencia íntima, desde mi ser esencial. Porque si yo cambio, todos pueden cambiar. Y si cambiamos todos, todo cambiará, el Uno, que es el Todo, será Otro".

Esto significa que se puede, en el sentido Nueva Era, practicar el budismo *zen* y a la vez ser alto ejecutivo de una empresa que vende armas. Se puede ser seguidor de Sai Baba, vestirse de blanco para adorar al sol desde los últimos peldaños de la pirámide de Teopoztlán, luchar por la defensa de las focas, y a la vez tener un auto con sillones recubiertos de piel. Se puede ser médico holístico, iridiólogo, producir flores de Bach y a la vez alcanzar el nivel diamante en el sistema de venta personalizada más impresionante de la historia, Amway, ése que empezó vendiendo detergentes biodegradables y se convirtió en la primera gran religión comercial.

La Nueva Era, por otra parte, se ha encargado de llenar el mundo de grandes y maravillosas verdades. Ha desempolvado verdades muy antiguas (célticas, agnósticas, etc.) y, sin ningún prejuicio descontextualizador, nos las ha entregado; ha construido verdades nuevas respecto a la condición humana (meditación trascendental, dianética, etc.) y nos las ha entregado; busca verdades más nuevas aún, en el futuro, y nos las entrega.

Una rápida mirada sobre los textos de la Nueva Era confirma lo anterior. En todas las publicaciones, en todos los libros, en todos los videos, en todos los sitios de la red de redes, el concepto *New Age* está asociado con infinitas macro y micro verdades. A verdades y a técnicas para tener acceso a verdades aún mayores.



## II

Contra todos los indicios que parecen demostrar que esta nueva forma de espiritualidad se desarrolla en los resquicios que deja la cultura contemporánea, en cuanto a sus formas de saberse en este mundo, es decir, que la plantean como un acto de carácter contracultural, considero que la Nueva Era es absolutamente orgánica a la tecnocultura. Contribuye a perpetuarla. Es un movimiento de carácter religioso articulado, inherente, funcional a la cultura que hoy domina al mundo. Es decir, que lo que apareció en los sesenta como parte de un movimiento contestatario, se deslindó rápidamente y aprendió a serle útil a los nuevos mandamientos culturales que en esos años ya eran los hegemónicos.

Trataré de explicar por qué.

La sociedad organizada desde y para el mercado (ese lugar único –y en ese sentido, también metafísico– para que las cosas tengan presencia, es decir, existencia), tiene, a pesar de lo que imaginan sus optimistas mentores, una ideología. Es una ideología. Ha construido sobre sí una cosmogonía que tiene en la concepción científico-tecnocrática, la matriz de sus certezas y valores.

Una manera de reconocer si un hecho es contracultural es revisar el grado de alejamiento o cercanía a los pilares de la cultura madre en la que emergió. Otra es estudiar su impacto, más allá de lo que dice de sí mismo.

Veamos el nivel de correspondencia que existe entre algunos conceptos cardinales de la sociedad contemporánea y la Nueva Era.

1. Universalidad.
2. Infalibilidad técnica.
3. Bondad intrínseca.
4. Inevitabilidad.
5. Globalización.
6. Control del futuro.



Foto: A Estrada

¿Cómo será el advenimiento de la era de Acuario?

1. Es un cambio de clara connotación universal, que trastocará la vida en su conjunto de una vez y para siempre, y del que nada ni nadie podrá escapar.
2. Para prepararse, la humanidad debe hacer uso de una serie de técnicas, con las que logrará nuevos estados de conciencia. Gracias a ellas, unas más rápidas, otras más lentas, el hombre, con su nuevo "estado de conciencia" a cuestas, devendrá Hombre Nuevo, hombre de la Nueva Era.
3. Será el fin del maniqueísmo. En Acuario no hay Mal. Acuario es una era en la que la bondad prevalecerá por encima de todas las cosas. Estaremos en condiciones de erradicar de una vez y para siempre aquello que no nos deja ser perfecta y permanentemente felices. Lo mismo que ofrece el progreso, ese bienhechor absoluto.

4. Acuario sucederá por una absoluta necesidad metahistórica. Su advenimiento es inminente y ocurrirá sin necesidad de nuestro consentimiento, ni nuestro esfuerzo. El bienestar porque sí y en sí. Se vivirá para la autorrealización y ésta llevará a la felicidad perenne. La promesa de la Nueva Era es, digamos, la madre de todas las promesas, porque engloba a todas y las hace parte de ella.
5. Se plantea como el punto final del proceso de neutralización de lo diverso. La Nueva Era aglutina, con su vocación sincrética, conceptos culturales de todas las épocas y de todas las tradiciones; en ella está involucrada la absoluta diversidad. A su vez, en la medida que las cosas tienen valor en tanto su pertenencia a un único Ente Universal, en la medida que todo es parte de una única Energía Cósmica se elimina la alteridad. Religiones indoamericanas, sabios tibetanos, saberes mesopotámicos, de todos emerge una única y esencial Verdad. Todas las religiones dicen lo mismo, de la misma manera en que en el presente se condensan todos los saberes de la historia. Todo es útil, mientras pueda plasmarse como una nueva técnica para acelerar los cambios en los estados de conciencia, que nos permitan tener acceso al bienestar: el saber piel roja junto al de Hermes Trimegisto; los poderes de las pirámides egipcias y la energía de Teotihuacán; la astrología y las runas, el I Ching y el horóscopo maya; el budismo, los aquelarres, los consejos de don Juan. Todas las culturas están involucradas; el *newager* es sobre todo tolerante, es el hombre políticamente correcto, capaz de absorber todas las diferencias. Absorber, aceptar, que suele ser la mejor ma-



Foto: A Estrada

nera de acabar con la diferencia. Se diluye la diversidad porque las cosas tienen valor en la medida que son partes de algo único. El todo es parte del uno.

6. La era de Acuario llegará. Cualquier astrónomo por más agnóstico que sea puede saber el preciso momento en que la Tierra comience a estar bajo la influencia acuariana, con sólo hacer algunas mediciones en el mapa cósmico. Eso significa que sabemos lo que ocurrirá en el futuro, y en la medida que conocemos lo que ocurrirá, lo podemos controlar y nos podemos preparar para ello. Debemos prepararnos.

El futuro dejó de ser incognoscible desde que el pensamiento científico, por su imperiosa necesidad de presagio, sustituyó las poco confiables leyes adivinatorias, por las de la construcción de la verdad científica. Desde la modernidad, el futuro se construye a imagen y semejanza de su propia necesidad. Sólo así se vuelve cognoscible, por lo tanto controlable. Son las medibles y presagiables fuerzas del mercado las que definen cómo será el futuro. Es decir, el futuro no será, sino que ya es, en presente. El futuro, así, dejó de ser el lugar de las utopías para ser lo que inexorablemente será, es decir, el lugar de desarrollo de la utopía del mercado, y de ninguna otra.

El pensamiento tecnocrático, cuya trama de consensos se basa fundamentalmente en un mito, la concepción de la ciencia y el progreso técnico como salvíficos y como peldaño final de la razón humana, se aposentó en el mundo y nacieron a su amparo relatos culturales que lo corroboran. Parece que así ocurre siempre. Toda circunstancia social-histórica tiene sus propias formas de pensarse, de

controlarse, de entenderse y genera también sus propios sueños.

El sueño iluminista, devenido (quizás a su pesar) en realidad tecnocientífica y cuyo proyecto social sintetiza el Mercado, encontró en la utopía acuariana su encarnación religiosa.

Extraña e inevitable paradoja: la modernidad se hizo posible en la medida que se abandonó la idea milenarista, que evoca la concepción de un tiempo circular: el milenio de bienestar prometido es el regreso a un tiempo sagrado. En ese abandono –y sólo por eso–, pudo aparecer la idea de progreso, centro mismo de la concepción tecnocientífica que hoy, para poder perpetuarse y autodefinirse como el punto de llegada final de la historia, parecería necesitar de la promesa milenaria que tuvo que desechar para existir.

Espiritualización del materialismo. Tinte sacro a la cultura más deshumanizada que se haya permitido la historia. Religión única para una cultura imperial que acepta las diferencias, nulificándolas. Milenarismo de la sociedad tecnocientífica. La cúspide racional, avalada por un movimiento que se presenta como el cenit de la subjetividad.

La Nueva Era se ofrece como una nueva espiritualidad, vigorosa, dinámica, adecuada a los individualistas nuevos tiempos. Sin embargo, es posible que sea la encarnación de un poderoso proceso desacralizador, el más contundente de la historia moderna, y no precisamente por su distancia con las religiones institucionales y sus pilares doctrinarios, sino por su compleja, aturdida y ambigua manera de aceptar y asumir como propios los conceptos cardinales de la modernidad.

#### Tres notas finales

1. Una explicación muchas veces esgrimida frente a la aparición y el vertiginoso desarrollo de la Nueva Era, se refiere a la supuesta necesidad del hombre contemporáneo por encontrar nuevos sentidos, ahora que parece estar

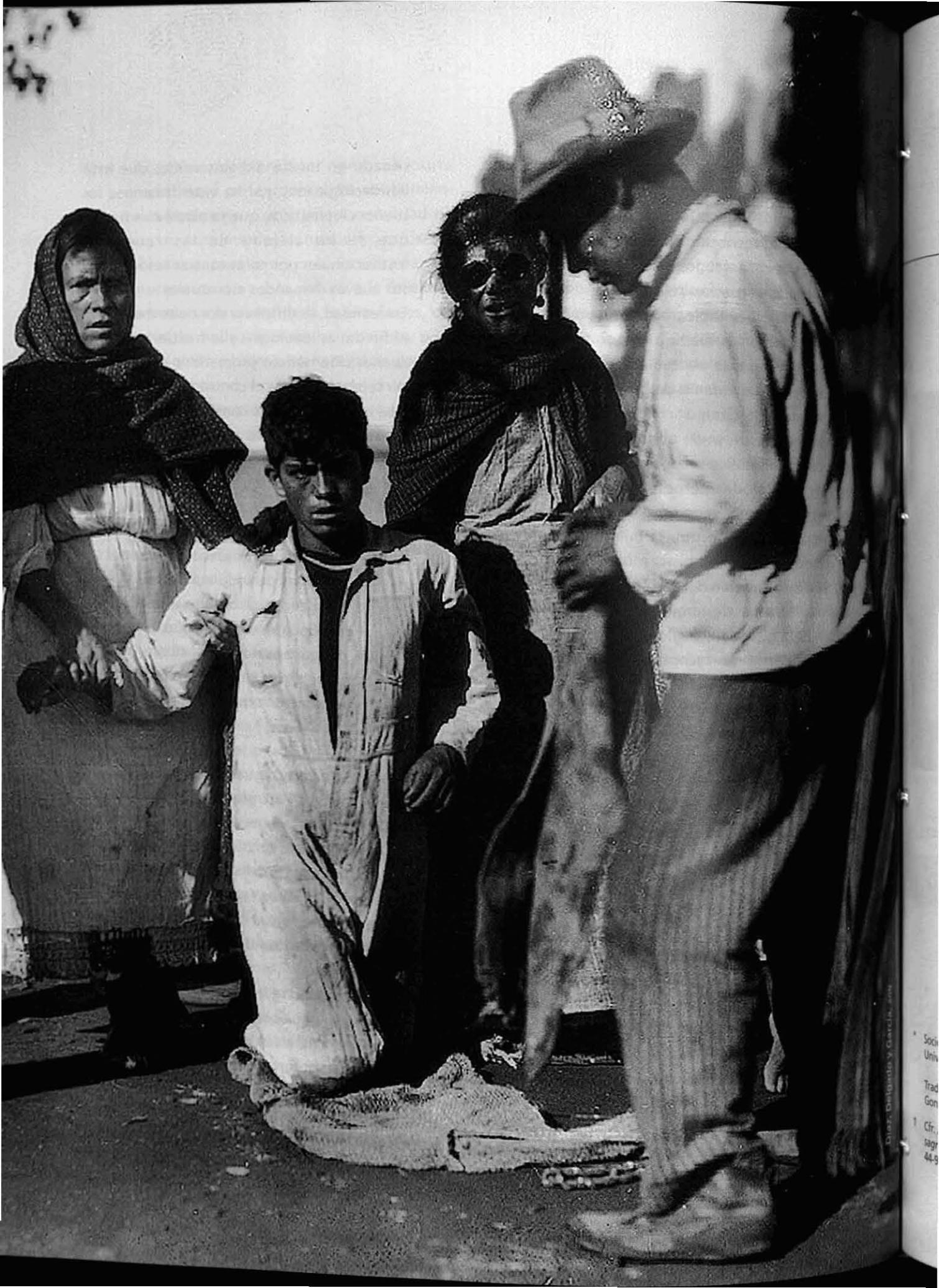
situado en medio del sinsentido, que está desideologizado, que ha visto frustrarse los sueños cibernéticos, que ya no cree en nada y que se ha alejado de las religiones institucionales por no encontrar respuestas a sus nuevas demandas espirituales.

En realidad, es difícil ver dónde se manifiesta el fin de las ideologías y la frustración de los sueños cibernéticos prometidos por el devenir tecnológico. Por el contrario, lo que se percibe es que el hombre contemporáneo no vive la perplejidad de la pérdida de sentidos: vive el tremendo desasosiego que provocan los vigorosos sentidos imperantes.

2. Sin pretender que ésta sea una explicación, es posible ver detrás de acontecimientos en extremo diversos, como los sorprendentes suicidios colectivos de índole sectario-religiosa que sorprenden al mundo a partir de las últimas décadas del siglo xx, o la emergencia del zapatismo en México o inclusive los fulminantes ataques a Washington y Nueva York, una sorprendente e inesperada lucha por la sobrevivencia de identidades, es decir, de sentidos, que parecían ya disueltos bajo las unívocas aguas del Mercado.
3. Desde distintas estrategias del pensamiento, son muchas las voces que intuyen, con terror, la posibilidad de ver al hombre, no al metafórico, sino al de carne y hueso, desaparecer en medio de un voraz "sentido único" que imagina (y desea, igual que la Nueva Era), seres con una abstracta identidad universal.

"A este mundo se lo puede llevar la chingada" sugirió Carlos Fuentes a los académicos de la lengua, en octubre del año pasado, prácticamente un mes después de que se derrumbaran los edificios principales del poder neoliberal –y con ellos miles de seres humanos, además de la aparente paz mundial–, en manos de esa otra manifestación religiosa, el fundamentalismo, hermano bizarro de la Nueva Era.✚





# LO RELIGIOSO HOY. ARQUITECTURA DE UN LABERINTO.

## PRIMEROS APUNTES

Arnaldo Nesti \*

**E**l debate sobre la función de las religiones que se ha desarrollado a partir del 11 de septiembre se presenta, y es, ambiguo porque, entre otras cosas, parte del presupuesto implícito en muchas circunstancias de que existe una equivalencia entre Islam y fundamentalismo y, en particular, que la religión sea un hecho anclable a un patrimonio de creencias, símbolos, ritos, normas objetivas y universales, fijo de una vez y para siempre.

De cara a los escenarios delineados en tiempos recientes, sería limitante recurrir a la mera condena del terrorismo, subrayando al mismo tiempo que el cristianismo es la matriz de los valores universales generadores de democracia, justicia y libertad. En este campo se encuentran cuantos sostienen que de semejantes presupuestos brota un solo modelo creíble de vida, el occidental, y un solo paradigma de la historia, que es el de la globalización. Sería reductivo, por otra parte, si la respuesta de las instituciones religiosas se redujera exclusivamente al recurso a celebraciones rituales que no van con el dramatismo de la situación.

Por lo demás, la guerra se vuelve una vía frecuente, ya no excepcional, para resolver las crisis internacionales. Esto es un parteaguas acerca del cual, a todos los niveles, se reflexiona demasiado poco. No se sale de los equívocos con documentos de papel, ni con el recurso de las armas –aunque se las asocie con una cruzada ecuménica.

¿Qué significado tiene hoy hablar de religión, después de que el siglo xx creyó con Nietzsche en la *muerte de Dios* y proclamó con Weber el *desencanto del mundo*? ¿Cuál es entonces el perfil de las religiones en el escenario contemporáneo? ¿Cómo esbozar un perfil moviéndonos en el interior de una realidad laberíntica como la de lo religioso?

### La polisemia de la palabra

La respuesta exige precisión crítica acerca de la polisemia de la palabra religión en el uso común. Paso por alto la cuestión del nexo religio-religare-relegere, así como el del nexo religión-sagrado.<sup>1</sup>

\* Sociólogo de la religión.  
Universidad de Florencia, Italia

Traducción de Alfredo Gurza  
González

<sup>1</sup> Cfr. A. Nesti, *Los laberintos de lo sagrado*, Borla, Roma, 1993, pp. 44-92.

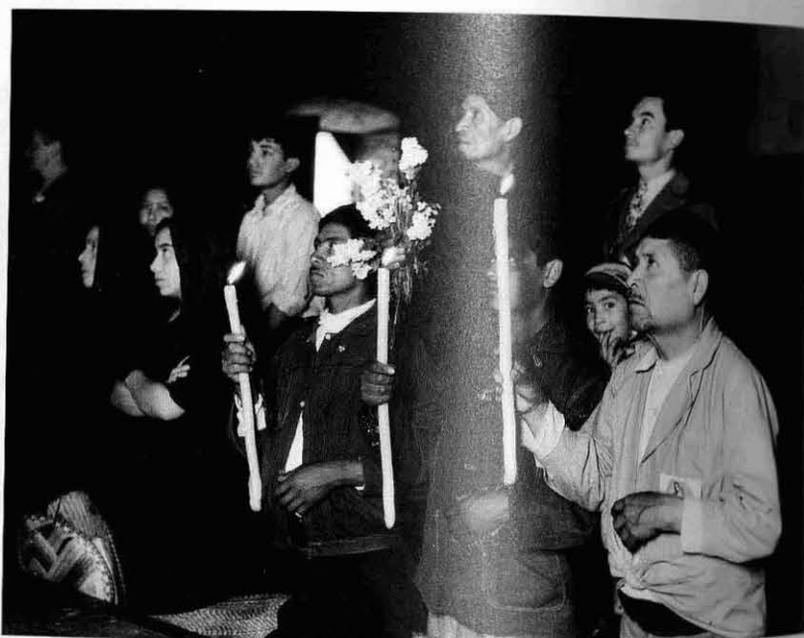
Hablar de religión y de una religión en concreto no significa por sí mismo evocar automáticamente postulados concretos de la creencia. Ante todo porque con el término religión se evoca un conjunto de fenómenos propios de una cultura y una civilización, fenómenos que a veces no tienen en sentido estricto, ninguna relación precisa con la religión. Con los términos ortodoxo, católico o islámico se entienden hechos y personas que son rastreables hasta la cultura católica o islámica, la política de grupos o partidos o *holdings* financieros, pero no, por sí mismos, a la religión en cuanto tal. Para Weber la religión es ese complejo de hechos culturales que expresan la dependencia del ser humano a un principio trascendente y la distingue de la magia que, de cara a la realidad trascendente muestra una veleidad coercitiva que, de suyo, la religión aborrece. Toda religión en cuanto tal está constituida de un conjunto de creencias que son reiteradas en y por las celebraciones rituales. El todo se transforma en conducta de vida sobre la base de una trama normativa.

La pérdida del monopolio religioso es un proceso, un cambio radical que atañe a su estatus social, pero ese cambio moderno deja su impronta sin suponer de ningún modo su superación.

La religión como hecho social que moldea la vida de los seres humanos en el interior de las distintas culturas presenta una autonomía, pero se inserta en las distintas formaciones sociales y es a su vez moldeada por ellas. En sentido lato, en los últimos mil años tres parecen ser las formaciones sociales, de manera bastante generalizada, en cuyo interior se han afirmado las grandes religiones monoteístas:

1. La formación social de tipo premoderno o rural.
2. La formación social de tipo moderno.
3. La formación social de tipo posmoderno.

Para comprender en un sentido socio-antropológico el contenido efectivo de las diversas identidades religiosas no basta, por lo tanto, hacer referencia a los principios muy generales, a las fórmulas doctrinales y éticas de las distintas profesiones de fe.



Díaz, Delgado y García, 2001

Repito que el factor religioso se afirma y toma cuerpo dentro de las distintas formaciones sociales –y de ellas asume paradigmas cognoscitivos, esquemas mentales, códigos éticos– en el interior de horizontes histórico-culturales concretos, en los cuales los sujetos se interpretan a sí mismos de maneras plurales y diferenciadas, con la mayor diversidad de implicaciones existenciales y roles sociales.

### Dentro de lo premoderno

Detengámonos brevemente para esbozar los distintos perfiles de lo religioso en relación con las distintas formaciones histórico-sociales, a partir de la sociedad rural premoderna.

En la sociedad rural premoderna se presentan los siguientes paradigmas-connotaciones:

1. Visión cosmológica subordinada al primado de la tierra y de la sociedad rural.
2. Inmutabilidad de las leyes de la naturaleza.
3. Rigurosa estratificación y jerarquización de la sociedad, caracterizada en sentido *machista*.
4. Primado de la autoridad y del orden social.
5. Percepción del cambio como peligroso y fuente de negatividad.
6. Irrelevancia social de la mujer, cuyo espacio es el emocional de la casa-familia.

Las religiones en este contexto social se fundan en una lectura *literal* del libro, con fuertes implicaciones antropomórficas.

Los paradigmas cognoscitivos del mundo premoderno vinculan los comportamientos humanos como si todo ocurriera por necesidad y destino. Una sola verdad es fuente de legitimación. Todos los valores tienen un vínculo sagrado y tienen su raíz en la divinidad misma. El ordenamiento piramidal del poder postula que la religión constituya, por encima de todo, su función reguladora. Ancilar resulta el papel de la ciencia respecto al juicio de la autoridad religiosa. El caso de Galileo es emblemático de tal situación. La diversidad y el cambio son evitados como señales del desorden moral, de la soberbia, del pecado, de lo demoniaco. Son detenidos y condenados como herejes todos aquellos que se sustraen a la aceptación obediente y conforme de los juicios que tienen la legitimidad de la autoridad.

Pensemos en el tribunal de la Santa Inquisición y las instituciones equivalentes de otras religiones. Para el Islam, pensemos en la condena a muerte del escritor Salman Rushdie. Los juicios por herejía y brujería en el mundo cristiano del pasado reciente eran justificados con base en los mismos criterios con los que enjuici-



cian a los cristianos por blasfemia en Pakistán. En Afganistán, la policía —pomposamente llamada Ministerio para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio— castiga severamente a la mujer que sale de casa con el rostro descubierta, sin *burka*. Con los mismos criterios se llega a gestos de intolerancia por parte de los integristas de Argelia. Los *mujhadin*, esos combatientes de la fe, pretenden combatir el mal, extirpándolo con la *Jihad*, para establecer un régimen teocrático, al extremo de consagrarse hasta el martirio a la causa presentada como divina. Sus víctimas son consideradas cómplices del *tagut*, del diablo. En el mundo católico, el enfrentamiento que se verificó en los años sesenta, en el Concilio Vaticano II entre el obispo tradicionalista Lefebvre y el Vaticano, puede ser rastreado, en lo esencial, hasta un conflicto sobre el concepto de autoridad y, de ahí, al rechazo de cualquier revisión en sentido democrático del modelo de mando (*Omnis auctoritas a Deo est*).

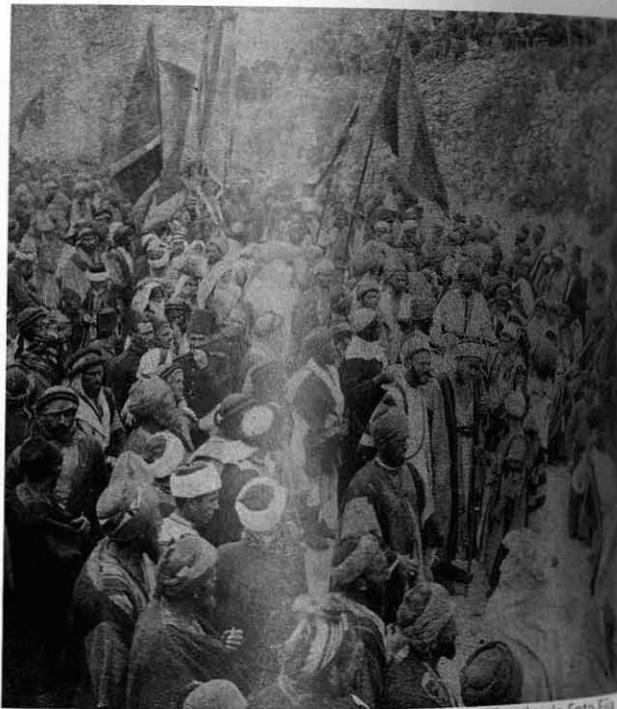
#### Dentro de la modernidad

En el segundo caso, con el venir a menos de un proceso productivo anclado directamente a la tierra y a la civilización rural, de una visión del mundo jerárquicamente estratificada, con una solidaridad social de tipo mecanicista, con un simbolismo antropomórfico y machista, con la modernidad, las tradiciones religiosas van perdiendo su carácter de símbolos globales para las sociedades que buscan en otra parte su simbolismo específico.

Simmel, en su importante ensayo *Las religiones* (1912), indica los ámbitos existenciales en los que se manifiesta particularmente el modo moderno del ser religioso. Desde tal óptica, el hombre religioso, perdido todo centro unificante y disueltas las razones persuasivas de las fes tradicionales, opera elevándose a constructor de relaciones y de significantes más allá de la casualidad de las cosas.

Las características fundamentales de la modernidad pueden indicarse así:

1. La racionalización.
2. La reflexividad sistemática.
3. La idea de progreso ligada al proceso de industrialización.
4. La diferenciación funcional.
5. El pluralismo.
6. La secularización.



Col. privada Foto Fija



La construcción teológica intenta concertar con el mundo profano, legitimando una espiritualidad en y de lo privado y acrecienta la relevancia de la autonomía individual. La ciencia misma reivindica una autonomía que, por otra parte, se nutre de la convicción de poder superar, progresivamente, todas las contradicciones. La conducta humana, gracias a los procesos de urbanización, tiende a caracterizarse por una toma de distancia respecto de los códigos que brotan de las instituciones que se imponen por fe y por tradición. El gran criterio de referencia que atraviesa los mismos mundos religiosos parece ser la desafección en nombre de la autonomía personal. Esto es un proceso que moldea el mundo cristiano y el hebreo, y que se va delineando también en el Islam.

### **Dentro de lo posmoderno**

Con la crisis de la sociedad industrial, con la adquisición de las nuevas tecnologías, de los conocimientos sobre los medios masivos y la relevancia de la comunicación, se delinea un perfil de la sociedad en el que decrece el papel del individuo construido sobre la base del primado de la razón cartesiana. Se le asigna un papel cada vez más importante a lo imaginario, a las emociones, a la esfera estética. Estamos de cara a una nueva formación social: la posmoderna.

Hay quien define a la modernidad como dramática, mientras que la posmodernidad es trágica. El drama parte del supuesto de que, a pesar de los pesares, los problemas tienen solución. La posmodernidad exalta lo trágico, que no logra encontrar una solución definitiva. Su aceptación no implica una actitud de resignación con el estado de las cosas, sino el recurso al bricolaje. Lo que resulta importante no es la Historia, con H mayúscula, sino la otra, la menor, lo que se traduce en el vivir el instante y de ligarse al presente, casi para sintonizarse y adaptarse a una eternidad minúscula, la del instante que se vive aquí y ahora.

Estamos ante un nuevo, fuerte y radical giro antropológico. En el terreno de la posmodernidad, si Weber había imaginado que el mundo moderno había cavado un foso insuperable que lo separaba del mundo encantado de lo sagrado y

del organizado de la religión, hoy no estamos tan seguros de las previsiones del sociólogo de *La ética protestante y el capitalismo*. Asistimos sobre todo al surgimiento de nuevas formas de expresividad individual, que privilegian el primado del experiencialismo, de la fe en la vida aquí y ahora. En este mosaico de nuevas formas religiosas no es irrelevante el contexto actual de globalización de las ideas y de los intercambios que está creando, sobre todo, un inédito mercado común de tipo religioso que va de Occidente a Oriente.

En la fase actual el énfasis está puesto en lo personal, que no se opone a lo público pero indica elecciones y preferencias del sujeto singular. Falta indicar la importancia de la vivencia del sujeto, que goza de gran elasticidad y no forma un todo definido. Se trata de una religión que se asienta en lo cotidiano, que se compone de hechos puntuales ligados a la vivencia individual, así como de creencias y prácticas dictadas rígidamente por una autoridad absoluta. La ideología de lo personal no debe hacernos subestimar la capacidad de las religiones de estar presentes en los momentos excepcionales de la vida con los ritos de paso. En este sentido, si lo cotidiano está secularizado, lo no cotidiano no lo está necesariamente y sigue siendo un sitio de producción de identidad del que no se aparta lo religioso, aunque está profundamente transformado.

En la rendición de cuentas, las instituciones religiosas revelan su crisis en el hecho de no saber cómo contener esos nuevos itinerarios, regular el camino, ordenar los discursos, interpretar las aspiraciones. No se trata de una construcción religiosa sistemática y estructurada, sino de una sensibilidad que desea estar libre de todo vínculo normativo.

### La coexistencia de identidades diferentes y antinómicas

Mucho se ha discutido la tesis de Huntington que iguala, en términos casi irreversibles, Islam y fundamentalismo. Es una tesis que no convence porque no existe un solo y compacto Islam. Una cosa es el mundo sunnita y otra el mundo chiíta. En su interior se está frente a un radical giro antropológico. El anclaje teórico del mismo Osama Bin Laden y de su red terrorista es una *Umma* más virtual que real. Dentro de ese mundo complejo, ¿qué pensar en realidad de Irán y Arabia Saudita? Arabia Saudita parece el eslabón más débil del Oriente Medio, presa como es de una contradicción interna de su régimen que puede resultar devastadora. Arabia Saudita ha desarrollado una doctrina tradicionalista, el *wabbismo*, que ha permitido el cre-



Col. privada Foto fija

cimiento del radicalismo musulmán, cuando menos en el plano ideológico-religioso. La sociedad saudita se ha desarrollado como la sociedad de la prohibición, pero al mismo tiempo está hipertecnologizada y, en este sentido, fuertemente occidentalizada. Una parte significativa del Islam, en varios ámbitos, ha realizado una valiente y profunda revisión autocrítica que ha dado lugar a un movimiento reformador presente de manera diversa.

Así, el escenario de lo religioso se presenta como un efectivo

laberinto en el que coexisten y se entrecruzan universos simbólicos de mujeres y hombres, bastante más allá de cuanto estaría previsto por su pertenencia confesional. En todas las grandes religiones, no sólo en las orientales sino también en las occidentales, se han desarrollado discursos sobre la base de sus paradigmas de la tradición que de manera más o menos abierta combaten contra la modernidad y sus lenguajes, reafirmando la absoluta imprescindibilidad del mensaje *originario* que no tolera *puestas al día*, que no puede admitir ningún cambio y tiende a desechar por todos los medios la presencia de la diversidad. Dentro de esta óptica se inserta el fundamentalismo de los Testigos de Jehová y de las numerosas iglesias electrónicas estadounidenses, pero también los fundamentalismos hebreos, cristianos, hindúes, islámicos, etc. Las categorías de lo nuevo y lo diverso están destinadas, a sus ojos, a producir desorientación y a generar confusión.

Por otro lado, la crisis de la tradición multiplica las elecciones

posibles y al mismo tiempo reduce el peso de lo que se experimenta como necesidad y como destino. La pérdida de los monopolios religiosos es un proceso tanto socio-estructural como sociopsicológico. "Quienes permanecen arraigados en el mundo definido por las tradiciones religiosas", escribe P. Berger, "se hallan en la situación de minoría de edad cognitiva, cosa que presenta problemas tanto de orden psicosociológico como teórico". Vecindad y lejanía, más allá de las afirmaciones formales y doctrinales, se miden a partir de paradigmas epistemológicos que sostienen los lenguajes, los códigos de conducta, el modo de vivir las distintas profesiones de fe.

No carece de importancia el hecho de que en diversas conferencias internacionales, como la de la mujer, se haya asistido al enfrentamiento de dos coaliciones, ambas compuestas de católicos, protestantes, musulmanes y miembros de otras religiones. La línea de demarcación no ha sido la referencia confesional explícita, las posiciones doctrinales, sino una diversa visión antropológica, presente en los distintos grupos, de manera implícita, de los valores de la mujer y de la libertad personal. Las alianzas y los enfrentamientos no han surgido de las doctrinas de fe, sino de los distintos paradigmas histórico-culturales propios de los sujetos de las diversas religiones.



Veamos por ejemplo las grandes analogías que se están verificando –y/o han sido verificadas– sobre la secularización en el Irán de hoy y en los países cristianos de Occidente ayer. En Irán, muchos estudiosos critican la sacralización de la tradición, contraria al espíritu científico, subrayando la especificidad y la intangibilidad de la experiencia religiosa. Para el pensador chiíta Soroush, por ejemplo, hay que desembarazarse de las interpretaciones estáticas heredadas del pasado y, al mismo tiempo, desatar a la religión de las preocupaciones profanas que buscan reducir su independencia en aras de la política y la ideología. Hacer una lectura instrumental de lo sagrado acaba por empobrecer a la religión. No es deseable la separación radical de la religión y la política, sino una clara división de funciones y responsabilidades, evitando toda confusión de planos e intereses. Para un creyente, ser pluralista significa asumir la libertad y el pluralismo que son los ejes de la democracia. Una larga batalla que dividió todavía a algunos católicos durante el Concilio se dio en torno al principio de la libertad religiosa, por no hablar de la consideración de la lectura de la secularización en términos absolutamente negativos.

“El regreso de la religión a la esfera de lo personal”, escribe Salman Rushdie, “su despolitización, es la planta espinosa que todas las sociedades musulmanas deben tomar con la mano para volverse modernas”.<sup>2</sup> En la situación contemporánea pierden relevancia las grandes construcciones de sentido; parece impelida un paso más allá respecto a toda verdad confesional y narrada. Es como una toma de distancia de la perentoriedad de las reglas y los dictados. Para retomar una intuición de Peter Berger, la posibilidad contemporánea de la afirmación religiosa está ligada al imperativo herético. La herejía, en la acepción de Berger, permite no considerar herméticamente cerrado un sistema de pensamiento; permite, al mismo tiempo, ser dinámico y estar siempre abierto a las transformaciones, cosa indispensable para no ser homologados.

Para delinear las características comunes de la sensibilidad religiosa contemporánea podemos señalar algunos aspectos particulares:

1. El valor del nomadismo. La multiplicidad de los lenguajes y de las culturas mueve cada vez más a tomar conciencia de la multiplicidad presente en cada uno, de esa zona de sombra y de ambigüedad que ninguna proclamación de identidad adquirida puede cancelar.



<sup>2</sup> *Los guerrilleros paranoicos del Islam, La Republica*, 5 de noviembre de 2001, p.15.

2. El sentido de la emoción entre deseo y corporeidad. El ser humano posmoderno busca en lo religioso esa carga disruptiva que revitaliza y reanima las propias capacidades sensibles adormecidas; desea una sacudida que sepa imbuirle nueva energía vital.
3. El silencio y la *mística* respecto a la palabra y a la teología dogmática. Contra el exceso de palabras y de teorías, el ser humano religioso vive el rechazo del discurso y de la didascalia, y opta por una inmersión más radical en la experiencia de lo sagrado. Mientras la teología se afana por hablar del silencio de Dios, de impotencia, de libertad, el creyente prefiere probar una vía para advertir, más que para comprender racionalmente, una experiencia intensa de la alteridad. El silencio y la religiosidad son buscados como antídoto en el enfrentamiento con el mundo del rumor y del caos, y la contemplación aparece como remedio a la voracidad del tiempo, como un *antitiempo* y un *antiespacio*, en donde vivir una suspensión simbólica.
4. La presencia del camino de la mística natural hacia una ética ecológica. La necesidad religiosa contemporánea traduce la demanda de una experiencia fuerte y biológica que sepa encarar la tremenda precariedad de la existencia. La contaminación, la deforestación, el agujero del ozono, los cambios climáticos, no son sólo problemas de orden técnico, sino que son interpretados como señales, también, de una parálisis, de un bloqueo cultural, es decir, del error de fondo de considerar a la naturaleza como separada de la humanidad. La dimensión ecologista es también la expresión de un nuevo modo de percibir el propio ser en el mundo, de una sensibilidad de cariz religioso dentro de un proyecto de espiritualidad cosmobiológica.
5. La puesta en relieve de los valores de la incertidumbre y la irrelevancia. Lentamente, el ser humano contemporáneo comprende que la duda no es negativa y que un crecimiento real sólo es posible cuando se está dispuesto a disipar sombras sobre la percepción de sí. El yo incierto acaba por convertirse en un presupuesto y una garantía para la búsqueda de un umbral más allá de los límites. En este sentido, la incertidumbre se conjuga con un nuevo sentido de *irrelevancia* que el ser humano religioso advierte de cara al tiempo, a los otros y a la naturaleza.

#### **Como en un claroscuro. Apuntes para una conclusión**

En la etapa actual, un análisis del factor religioso exige su conocimiento, como vivencia, como hecho social, como nudo semántico expresivo de las distin-

tas experiencias, inscrito en las distintas construcciones paradigmáticas en el ámbito histórico y socioantropológico.

La experiencia más íntima del cuerpo, el lenguaje, no está ligado sólo al orden de la palabra. Unifica el cuerpo a la palabra al mismo tiempo que la palabra unifica el orden de las cosas al imaginario.

En el intento de la religiosidad contemporánea de rebasar continuamente los confines, se revela la profunda tensión hacia la multiplicidad de lo real, la conciencia de que ninguna definición y, por lo tanto, ningún sistema, son capaces por sí mismos de contener su complejidad. Es un modo de liberarse de lo que ha sido descrito como *monoteísmo cultural*,<sup>3</sup> para abrirse a un nuevo *politeísmo* del pensamiento, en el que las diversidades puedan convivir y respirar juntas, sin reducirse ni sincretizarse.

La idea del pluriverso religioso puede ser útil para comprender que el paisaje religioso es una realidad policroma y dinámica que atraviesa y va más allá de todas las religiones para infundir su complejidad al mundo de la vida.

La nueva sensibilidad religiosa quiere dar el paso, de la visión negativa y sofocante de la fragmentación elaborada por el pensamiento del siglo xx, a una concepción pacificada del pluralismo en la que las diferencias sean vehículo de conocimiento intracultural. Conocerse a través de lo diverso se vuelve el imperativo categórico de la nueva espiritualidad, que afirma con fuerza la necesidad de salir del asfixiante narcisismo cultural de Occidente.

He hablado antes de la coexistencia de opciones religiosas diversas, a veces antitéticas. Aun en la posmodernidad, casi como un contrapeso, repuntan los fundamentalismos que tienden a subrayar el vigor de la verdad de la que se dicen portadores, con una actitud neurótica de rechazo de toda diversidad. En tanto que insertos en las distintas culturas, se caracterizan por la pretendida unicidad y relevancia de su verdad, como si fuera la exclusiva *lux mundi*. Conocer el hecho religioso significa, por lo tanto, toparse con el germen del fundamentalismo y del integrista, difundido más allá de los límites de una sola fe.

Una lectura de la nueva experiencia religiosa está sujeta, entre otras cosas, a los mecanismos del mercado y a los procesos unidimensionales de la globalización.

El valor de lo religioso contemporáneo, no obstante la conciencia de su limitada consistencia numérica, se manifiesta también en la tendencia a ser un germen de utopía histórico-social, centrada en el sentido de la responsabilidad personal. Cada uno debe hacerse garante e intérprete del nuevo sentido del mundo, partiendo del valor de la herejía que no coincide con una estética del contrario y del diferente.✦



3 E. Volli, *Por el politeísmo. Ejercicios de pluralidad de los lenguajes*, Feltrinelli, Milán, 1990.

## El músico

Andrés Ordóñez \*

para mi hermano José Miguel

Because I do not hope...

T.S. Eliot

Mil novecientos setenta y dos:  
un verano de follajes verdísimos  
en una ciudad de adoquines empapados.

A las seis de la tarde, la luz en los cabellos.  
Caricia de los años  
sobre la piedra y el azul del emplomado.  
Agua bautismal de nuestros ojos,  
forma nueva de nombrarnos,  
de explorar la fisura de los huesos,  
la calidad de los marfiles que de pronto se astillaban.

Música de órgano los domingos por la tarde.

Caminar hacia el olor de los inciensos,  
en el rincón más apartado seguir las nervaduras  
y encontrar el crucero, la clave de la piedra esbelta  
que en sus galerías iluminadas guarda su secreto.

Caminar a las seis de la tarde junto a un hijo casi mío  
que me observa atento y luego me besa y pregunta  
el significado de mis actos.

Música de órgano los domingos por la tarde.

Es mi hijo, pantalón corto y tez muy blanca,  
quien me da la mano para subir al tren,  
tan verde como el verano,  
que nos conducirá a una ciudad empapada de adoquines.

Mil novecientos setenta y dos.  
El exilio irremediable:

Los glaciares y, encima, nosotros  
en una cabinita del color de mi sangre  
pendiendo en el vacío,  
mi madre abrazando a mi niño,  
yo tendido cuan largo soy  
en la existencia de un huérfano  
al que no acabo de entender.

Tiempo después veré a mi niño escuchar la música.

Música de órgano.  
Música de órgano los domingos.

Pero yo sí volveré.  
Me toma de la mano, callo y escucho obediente.  
Levanto la vista:

Estoy bajo la clave.

\* Poeta. Diplomático adscrito a la embajada de México en Cuba

ORIGEN  
de la S.  
**MILAGROSO**  
DEL SANTUARIO DE

Nuestra Señora de Gvadalupe:

*Extra muros de la Ciudad de Mexico.*

FUNDAMENTOS

Veridicos con que se prueba ser infalible  
la tradicion, que ay en esta Ciudad, à  
cerca de la Aparicion de la Virgen

MARIA Señora Nuestra, y de su  
milagrosa Imagen.

SACADOS A L V Z

Por el B<sup>r</sup>. Luis Bezerra Tanco, Clerigo Pres-  
bytero, natural de este Arçobispado.

DEDICALO

AL Muy Reverendo Dean, y Cabildo  
Sede-Vacante de la Santa Yglesia de  
Mexico, Metropoli de este Reyno  
de la Nueva-España.

(\*)

CON LICENCIA. EN MEXICO.

Por la Viuda de Bernardo Calderon, en la calle de San Agustín,  
Año de 1666.

## ERNESTO DE MARTINO Y MÉXICO

Enzo Segre \*

¿Qué sentido tiene introducir a Ernesto De Martino en la cultura mexicana? Atención: he dicho en la cultura mexicana, no sólo en la antropología mexicana. En mi opinión, esto responde, entre otras razones, a que en estos tiempos los contornos que dividen las distintas disciplinas humanísticas y sociales se han esfumado más, hasta casi desaparecer.

Es un acontecimiento que va más allá de la colaboración interdisciplinaria de la que se comenzó a hablar y cuya práctica fue estimulada hace unas décadas. Las fronteras entre antropología, sociología, sociología e historia de las religiones, psicología social, psicoanálisis y psiquiatría, historia y otras ciencias sociales y humanas se han esfumado y sus contenidos, o parte de ellos, pueden ser compartidos. Esto ocurre también en lo que se refiere a teorías y metodologías antes diferenciadas.

La personalidad cultural de Ernesto De Martino es tal, que resulta impropio encasillarlo estrechamente en una especialización, incluso en la antropología, cuyos contornos son tan vastos; y mucho menos en la antropología italiana naciente de su época.

Octavio Paz escribió que el sur de Italia y México constituían los polos extremos de lo que fue el imperio español. Esa observación del gran escritor no es una constatación geográfica; remite a una reflexión acerca de ciertos procesos históricos que, en su respectiva especificidad, los dos países han compartido. La decadencia del imperio español, su omitido encuentro con la modernidad que se gestaba en otros países de Europa y América, arrastró consigo a sus colonias, entre ellas la Nueva España y el reino de Nápoles.

Si interpretamos en sentido metafórico el título del libro de Carlo Levi, *Cristo se detuvo en Eboli*, quizá sea lícito observar que no hay sólo una Eboli italiana sino Ebolis mexicanas. Me parece que es posible aclarar la metáfora poniendo en relieve no sólo los límites de la evangelización católica del sur de Italia y de las regiones indígenas de México, con los consiguientes procesos de resistencia cultural y sincretismo católico-pagano, sino también los límites de la expansión y de la penetración cultural nacional de Italia y México en esas mismas áreas.

Me parece que la antropología de Ernesto De Martino, de una peculiaridad muy marcada de cara a la de otros países, debe su originalidad y, diría yo, su herejía, al hecho de nutrirse del pensamiento idealista.

Antropólogo cultural,  
Investigador del departamento  
de antropología de la UAM-  
Iztapalapa.

Traducción de Alfredo Gurza  
González

La antropología británica y francesa descienden en línea directa del pensamiento ilustrado, del positivismo y del evolucionismo biológico y social. Sus relaciones con las ciencias naturales han sido muy estrechas e incluso de dependencia. La antropología demartiniana da sus primeros pasos poco antes de la Segunda Guerra Mundial, en una Italia fascista trezada en mortal abrazo con la Alemania nazi. El idealismo crociano del Palacio Filomarino, el ambiente antifascista que lo rodeaba, alimentaron su aproximación a la etnología.

Su interés juvenil por los poderes parapsicológicos reflejan existencialmente la amenazante situación política, quizá podríamos decir como la Primera Guerra Mundial había influido –en un juego de reflejos especulares– el pensamiento de Lucien Levy-Bruhl acerca de la mentalidad primitiva, que, por otra parte, tendrá –no por azar– un interlocutor ideal, a veces secreto, en toda la obra de De Martino.

Es el problema de la realidad de la fenomenología parapsicológica lo que atrae a De Martino hacia aquella información etnológica que, en su opinión, podía arrojar luz sobre sus investigaciones y sus inquietudes. *Naturalismo e historicismo en la etnología* (1941), su primer libro, es una obra en la que De Martino va más allá de la crítica idealista tradicional de las ciencias sociales, acusadas de ser ciencias del intelecto y, como tales, en línea con Hegel, pseudociencias.

De Martino advierte cómo la etnología impone una auténtica cosificación de su objeto de estudio: los pueblos colonizados. A esto opone una exigencia de humanismo, de rescate ético y cultural, que transforme a los pueblos objeto de la etnología en sujetos históricos, en diálogo activo y solidario con el antropólogo. De Martino intuye la inminencia de procesos de descolonización y rebasa con mucho la crítica de Croce de la sociología: los hechos sociales que, a la manera de Durkheim, deben ser tratados como cosas, son en cambio elevados a la categoría de hechos históricos. Desde su primera obra De Martino manifiesta, a la par que su pasión intelectual, una pasión política hacia las masas subalternas y los pueblos colonizados que irrumpían entonces en la historia, como habría de escribirlo pocos años después.

El interés de De Martino por la cuestión meridional no se explica sólo por su origen (cosa que, no obstante, no debe ser menospreciada), sino a partir del hecho de tratarse del problema político nacional italiano por excelencia y no sólo el campo de estudio privilegiado de las tradiciones populares.

La antropología italiana comparte con la antropología mexicana el hecho de que su objeto de estudio sea parte constitutiva del Estado-nación. Se trata de una alteridad cultural, social y económica interna de la nación; la antropología francesa y británica, en cambio (la estadounidense merece ser tratada aparte) hallan *lo otro* fuera de sus fronteras nacionales.



Rito de la tarantella, investigado por De Martino la década de los años treinta

Si bien está claro que quien esto escribe no cree que el colonialismo haya sido el factor que determinó el nacimiento de la antropología, me parece que —omitiendo legítimas referencias antiguas— la antropología remite, como ciencia social, al decurso intelectual que va de la Ilustración, y me refiero en particular al nexo ciencias naturales-reflexión filosófico-política, y Estado-nación basado en el contrato social, hasta el evolucionismo. Aquí se abre una de las afortunadas contradicciones de De Martino: la de ser un idealista que hace ciencia social, alimentándola con un humanismo historicista que lo conduce a trascender, a veces, sus límites teóricos y los condicionamientos de su tiempo.

En las páginas de *Sur y magia* dedicadas a la república jacobina y su derrota, provocada por la alianza entre Nelson y las masas *sanfedistas* del cardenal Ruffo — páginas que pueden hacer resonar un eco particular en el lector mexicano que las compare con los años de la Independencia de México— De Martino fija los límites de la racionalidad de la alta cultura napolitana tras la represión y el Tratado de Viena, en la magistral interpretación de la *jettatura*; paradójica e implícitamente, ofrece los precedentes históricos para comprender su propia antropología. Justamente esos acontecimientos, que hirieron de muerte a la Ilustración napolitana y la clausuraron en definitiva a través del hegelianismo de los

hermanos Spaventa, el marxismo de Antonio Labriola y el idealismo de Benedetto Croce, sientan las bases fundamentales, si bien no las únicas, de su pensamiento.

Es incluso demasiado conocida la aportación de la fenomenología religiosa, el existencialismo, el psicoanálisis y la psiquiatría a su obra; también se ha puesto de relieve las tensiones y las contradicciones que esos encuentros han provocado: tensiones y contradicciones afortunadas, según mi parecer, que hallan paralelo en su propia pasión vital que se filtra de manera incontenible en su atenta y muy vigilada prosa científica.

Lo que a mí me interesa aquí, en cambio, en consonancia con el título de esta intervención, es recordar la lectura de De Martino de los cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci, que de pronto, tras la guerra, comenzaron a ser publicados y leídos. El léxico de De Martino le debe algo al de Gramsci; pero le debe mucho al patetismo ético político de Gramsci, en especial cuando éste aborda la cuestión meridional.



Foto: Manuel Ramos

El problema del rescate de los pueblos meridionales –rescate ya no mágico, sino cultural, político, económico, condición del propio complemento auténtico de la unificación italiana– transforma a De Martino, si bien a su manera, en un intelectual comprometido entre la antropología y la política. Me parece hallar en él algo que recuerda la vocación ética y política de autores mexicanos como Gamio y Vasconcelos, Aguirre Beltrán y Bonfil Batalla. La cuestión meridional tiene algunos aspectos que recuerdan la cuestión indígena mexicana: lo otro es parte del propio Estado-nación del antropólogo; es una alteridad en el interior de la propia casa, que debe asimilarse a la cultura y la economía del Estado-nación. Pero, bien visto, no es tan *otro*; lo es mucho menos de lo que se cree, o se quiere creer. Se trata de un *otro* camaleónico, que se puede metamorfosear y dejar de ser un *otro*, o volver a serlo.

Muchos han observado que la unidad de Italia y la formación de la cultura nacional fueron procesos de doble sentido, aunque no de fuerza simétrica; hubo una *piamontización* del resto de las regiones de Italia, de diversa manera e intensidad, y la mirada se dirige con especial interés hacia el sur, pero también es cierto que hubo una *meridionalización* de Italia, desde la política y la cultura popular hasta el mismo desarrollo industrial.

Me parece que en torno a la cuestión indígena mexicana es posible hacer, entre tantas otras, las observaciones siguientes: ¿quiénes son los indios? ¿Cuál es la cuestión indígena? Las fronteras son inciertas. Es muy difícil definir quién es indio y si lo es siempre, en cualquier circunstancia, en cualquier lugar. Y está también el problema de quién lo decide y con qué criterios, más allá de la auto y la heteroclasificación.

El Estado-nación italiano creó, de alguna manera, la alteridad del sur; no porque la historia meridional precedente no hubiera existido, sino porque con la unificación surgió con toda claridad la especificidad de una tierra distante de Europa, separada de la modernidad por el agua bendita del Vaticano y el agua salada del Mediterráneo.

Pero si el Estado-nación italiano *meridionalizó* el sur, y evidenció la especificidad de su formación histórico-cultural, con sus tradiciones arcaicas, con su catolicismo mágico-ceremonial, con su sincretismo católico-pagano, con su organización político-social ligada al clientelismo y el compadrazgo, con sus latifundios, también es cierto que el Estado-nación mexicano, con su cultura nacional, surcada de raíces indias –genuinas o retóricas– *etniza* las culturas locales, que desde la peri-

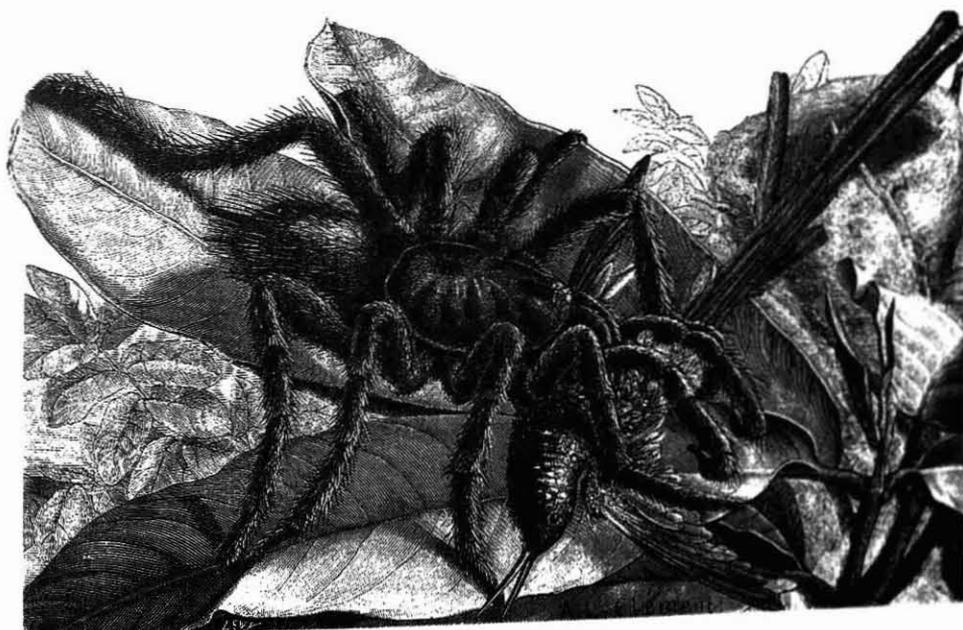


Ernesto De Martino

feria elaboran estrategias modernas para ingresar a la modernidad. Y si bien es cierto que hubo una *meridionalización* de Italia, también hubo, desde antes de la Independencia de México, una *indianización* de la Nueva España y después, del México Estado-nación.

De Martino es un equilibrista, en un sentido que los antropólogos mexicanos pueden comprender muy bien. Por un lado, es un intelectual todavía del *resurgimiento*, ligado a la formación del Estado-nación italiano y a la cuestión meridional que debe hallar su solución real –no mágico-simbólica– ingresando a la modernidad europea; pero por el otro lado, está muy lejos de considerar el sur de Italia exclusivamente como una tierra del remordimiento, privada de valores por la modernidad. El respeto a las culturas meridionales, en su atraso pero también en su noble profundidad histórica, el respeto a sus raíces mediterráneas, se aproxima mucho a la problemática actual del multiculturalismo.

En los años setenta, cuando las expectativas de los movimientos de 1968 empezaban a parecer cada vez más distantes y la antropología mexicana comenzó a revisar la atención dedicada a los procesos de desarrollo de las relaciones de producción capitalista en el campo mexicano y volvió la atención a los procesos culturales, el pensamiento de Gramsci y parte de la antropología italiana que se venía formando al cobijo del mismo Gramsci y de De Martino, recibieron (pero en especial y con mayor duración Gramsci) una importante atención en México y América Latina. El arribo de Gramsci a México, sobre todo por cuanto toca a la antropología, habría sido mucho más fructuoso si hubiera estado acompañado de la obra de De Martino. †



La tarántula, tema central del rito de la tarantella



# INVITACIÓN A LA LECTURA

Clara Gallini \*

## Uno

La iniciativa de relanzar la obra y el pensamiento de Ernesto De Martino a través de un congreso internacional es de suyo importante, porque apunta al reconocimiento de un estudioso que merece ser conocido fuera de los estrechos confines de su país de origen. Mucho más significa darle su nombre a una cátedra de investigación y proponerse la traducción de sus principales obras a una lengua que es una de las más difundidas en el mundo. No es casual que este par de acontecimientos, por decirlo así, fundadores, hayan sido determinados en esta precisa coyuntura histórica, marcada por la necesidad cada vez más apremiante de repensar un mundo que parece tornarse más y más incomprensible.

Ernesto De Martino es, sin duda, uno de los más grandes intelectuales italianos del siglo xx; su investigación, su pensamiento y su escritura misma presentan características de una enorme complejidad, que se abren en direcciones diversas: lo que somete a interrogatorio no es sólo el campo de la cultura popular italiana, sino también el de la historia y la teoría de las religiones, de la antropología de lo simbólico como práctica y como representación, con aperturas importantes hacia la antropología filosófica, la epistemología y la misma psiquiatría.

Sin embargo, su atipicidad, el hecho de salirse de los esquemas, ha dificultado mucho la recepción de su obra en Italia y con mayor razón en Europa, donde, excepciones aparte, es relativamente reciente el pleno y consciente reconocimiento del alcance de su obra y del nuevo uso que cabe darle. En ese *renacimiento* se sitúa la iniciativa mexicana, que nos llena de entusiasmo y a la que auguramos el mayor de los éxitos.

Pienso que es buen momento para que Ernesto De Martino sea por fin comprendido, si no en sus resultados, al menos en sus intenciones. Me parece que en la actualidad las disciplinas antropológicas experimentan una honda inquietud de cara al desafío de una transformación mundial que exige nuevas formas de análisis y de intervención. La crisis misma de los diversos y sucesivos paradigmas —del paradigma *fuerte* del estructuralismo al *débil* del interpretacionismo— señala la cada vez más apremiante toma de conciencia de la necesidad de revisar los fundamentos teóricos y metodológicos de una antropología que mire de un modo nuevo la relevancia y la función económico-política asumida por la cultura en general y de la cultura en singular, particularmente en el interior de los procesos de globalización.

En ese contexto no es azaroso el *redescubrimiento* de un autor que hoy parece más actual y vigente en su incesante, *metodológico*, cuestionamiento de las relaciones entre sujeto y cultura, entre crisis y rescate, entre símbolos y valores.

\* Antropóloga cultural.  
Universidad de Roma (La  
Sapienza), Italia

Traducción de Alfredo Gurza  
González

## Dos

En este punto debo confesar mi dificultad cada vez que me veo obligada a pronunciar unas pocas palabras de carácter introductorio para presentar el perfil biobibliográfico de nuestro estudioso. Me parece un paso necesario pero insuficiente y por ello le dedicaré el más breve espacio posible, confinándolo a un párrafo del que podrá prescindir el lector ya suficientemente informado.

Nacido en 1908 en Nápoles, Ernesto De Martino realizó sus estudios en esa ciudad, como discípulo de Adolfo Omodeo, historiador del cristianismo. Se aproximó así a Benedetto Croce, cuya filosofía asimiló en direcciones innovadoras para su tiempo. Su primer libro *Naturalismo e historicismo en la etnología* (1941) reexamina críticamente las principales corrientes de la etnología euroamericana, para afirmar la exigencia de abrir el historicismo italiano al estudio de las civilizaciones *primitivas*, con el fin de ensanchar nuestra propia autoconciencia. Muy discutido fue y sigue siendo *Mundo mágico* (terminado en 1945 y editado en 1948) que sobre la base de una amplia documentación etnográfica aborda el problema de la *realidad de los poderes mágicos* e introduce —no sin repensar a conciencia las filosofías existenciales alemana e italiana— los conceptos, relacionados entre sí, de *crisis de la presencia* y de *reintegración cultural* mediada de la magia y la religión. En subsiguientes escritos teóricos varios (reunidos parcialmente en *Furor, símbolo, valor* de 1962) precisará la naturaleza del proceso de *deshistorificación* que permite al mito y al rito constituirse como modelo resolutivo e iterable.

No obstante, la dimensión de este personaje no se agota en la gran tensión teórica que hace de él uno de los pensadores más interesantes del siglo xx. La tentativa ético-transformativa de lo real, la toma de partido que lo verá adherirse como partisano a la resistencia antifascista y más tarde como militante de los partidos de izquierda (Psi y luego Pci) marcan de modo siempre coherente un estilo de vida con la impronta de los ideales del *compromiso político* en los difíciles años de la Guerra Fría.

En ese medio halló su razón de ser la larga estancia de investigación etnográfica en el mediodía de Italia, en regiones fuertemente marcadas por la miseria de los campesinos: su propósito —tanto cognoscitivo como político— fue hacer la lectura en términos *culturales* de la *cuestión meridional*, que hasta entonces había sido objeto de un estudio y de una denuncia de orden predominantemente social y económico. ¿No es una sugerencia que habría que proponer hoy a tantos economistas de la globalización?

De Martino individualizó el terreno más significativo de la tradición cultural del mediodía italiano en una serie de prácticas y representaciones de orden mágico-religioso, que no quiso definir como productos *sincreticos* sino como procesos de hibridación cultural determinados en el interior de nuestro catolicismo. Su

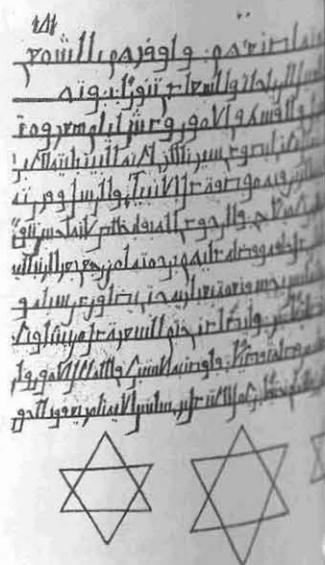




Foto: Hermanos Mayo, AGN

perspectiva analítica apuntaba a considerar cada fenómeno analizado como algo dado dentro de una relación dialéctica y contradictoria entre cultura hegemónica y cultura subalterna (en esto, con observaciones críticas al pensamiento de Gramsci). Nacieron así en sucesión tres libros, sobre los que descansa principalmente la fama de este autor.

*Muerte y llanto ritual en el mundo antiguo* (1958) parte de la etnografía del lamento fúnebre en la región de la Lucania para después abrirse a la confrontación con el ámbito mediterráneo, volver de aquí al mundo antiguo y, finalmente, a la polémica cristiana en el enfrentamiento no sólo en torno a una práctica, sino a toda una concepción de la

vida y de la muerte. *Sur y magia* recorre la etnografía de una serie de prácticas y creencias de orden mágico para reflexionar sobre la naturaleza reticular del catolicismo meridional. Por último, el ejemplo de la *jettatura* napolitana se torna el sitio de reflexiones acerca de los resultados contradictorios del encuentro entre magia y racionalidad en el marco histórico-cultural de la Ilustración napolitana.

*La tierra del remordimiento* (1961) estudia el *tarantismo* presente entonces todavía en una región de Puglia, Salento, y que consiste en la terapia coreomusical de un *mal* que afligía sobre todo a las mujeres, en verano, y cuyo origen era atribuido a la mordedura de una araña mítica, la tarántula. La investigación de campo requirió la constitución de un equipo interdisciplinario, con apertura importante hacia la etnomusicología y la psiquiatría. A su vez, el análisis de la imponente documentación diacrónica permitió hallar los orígenes históricos de una práctica interpretada como una *neoformación* de probable origen medieval; una actividad que en un principio involucraba a personas de todos los estratos sociales pero que poco a poco fue marginalizada, incluso por intervención de la Iglesia.

La enfermedad y después la muerte sorprendieron al estudioso mientras trabajaba en el proyecto de un libro acerca de los apocalipsis culturales en el mundo antiguo y en la edad moderna, dejando una montaña de notas que fueron editadas de manera póstuma en *El fin del mundo. Contribución al análisis de los apocalipsis culturales* (1977, a cargo de C. Gallini). En esas páginas asoma la gran tensión teórica de un autor que, trabajando en torno a los conceptos de *crisis* y *ethos de la trascendencia en los valores*, va explorando todos los posibles senderos cognitivos con un método complejo pero ecléctico.

### Tres

Antropología, historia de las religiones, psiquiatría, filosofía: he aquí las diversas direcciones que concurren a la formación de la unidad interna del pensamiento y de la investigación de este gran intelectual. Hasta ahora, aun en los momentos de mayor fortuna de su obra, la lectura que se ha hecho de este autor tan complejo ha procedido por fragmentos, privilegiando algunas direcciones: primera entre todas, la del estudio de los aspectos mágico-religiosos de la cultura popular del mediodía italiano. Las diversas traducciones en lenguas extranjeras –al español, francés, inglés, alemán y polaco– han dado a conocer en el exterior algunos juicios singulares, considerados más significativos o de más fácil acceso, sin restituir la imagen compleja del autor.



Foto: Manuel Ruiz

El importante cambio de tendencia que se perfila, aun en el ámbito internacional, es reciente; un cambio producto también de la labor de muchos años de unos cuantos *testarudos* (como la que esto escribe, y no me avergüenza afirmarlo) que han trabajado arduamente en el mantenimiento de una presencia cuya eficacia cultural debía todavía dar todos sus frutos. Las novedades principales que emergen respecto al pasado pueden reconocerse en diversas direcciones de estudio del método demartiniano: en Italia, las teorías del génesis de lo sagrado (Marcello Massenzio) y de los procedimientos de hibridación cultural (Clara Gallini); en Francia, la antropología de lo simbólico (Daniel Fabre, Giordana Charuty); en Estados Unidos, la epistemología releída a la luz del interpretativismo (George Sounders).

De esto y más se discutió en 1995, en el congreso internacional *Ernesto De Martino en la cultura europea*, que permitió por fin la convergencia de las más diversas voces que contribuyen a recomponer la unidad interna del pensamiento y la investigación de un intelectual que ejerció su pensamiento en muy diversos ámbitos del saber humanista, explorando los confines y poniéndolos en recíproca relación. Escribimos entonces:

Recomponer la unidad no significa yuxtaponer diversas partes hipotéticas, ni pretender haber delimitado, de una vez por todas, la esencia última de un autor. Significa más bien explorar el laborioso proceso intelectual que condujo a las grandes síntesis teórica y metodológica, concretándose de manera paralela en la investigación singular.

El volumen publicado en 1997 por la editorial Liguori (a cargo de C. Gallini y M. Massenzio) busca justamente restituir ese nuevo sentido de una experiencia polifónica irrepetible en los contextos culturales de hoy.

## Cuatro

A partir de esas premisas, limitaré mi intervención a tratar algunos aspectos del método con el que De Martino marcó su investigación y sus escritos.

Comenzaré por proponer algunas observaciones, dirigidas sobre todo al público estudiantil más joven que no ha tenido ocasión de acercarse a los textos de De Martino. Cuando esa ocasión se presente, no podrán –y de eso estoy segura– dejar de responder al llamado que emana de cada página, colmadas como están de racionalidad y de pasión.

De Martino no es sólo el gran estudioso que ahora conocemos todos. Es un autor en todo el sentido de la palabra. Sabía escribir, conjuntando esa mezcla de pulcritud intelectual y turgencia pasional que constituye la más evidente marca de estilo y que confiere a sus páginas esa capacidad incisiva a la que aludíamos. Esa capacidad se benefició de una labor larga y deliberada, que apuntaba hacia un nivel *alto* de una comunicación entendida como pedagogía del ser propio y del otro. Con el tiempo, su escritura se va depurando, se torna vigilada y preñada al máximo de sentido, como resultado de un continuo poner a prueba, del cual dan testimonio las numerosas versiones que se conservan entre sus cartas.

El término *barroco* ha parecido a algunos el más apropiado para definir los resultados estilísticos de un estudioso que ha nacido y crecido en una ciudad *barroca* como Nápoles, y que en el pensamiento y la escritura de Giovanni Battista Vico halló materia para una profunda consonancia. En este sentido, consonancias ulteriores y no menos profundas con De Martino un lector mexicano, capaz de reconocer la afinidad histórico-cultural subyacente a las historias de dos países con una plurisecular historia común que ha dado lugar a procesos culturales paralelos, autónomos pero comparables.

La naturaleza *barroca* de la escritura demartiniana no debe, sin embargo, ser entendida en un sentido limitante, como el mero sedimentarse de una tradición. Es también el fruto de elecciones muy conscientes y absolutamente anticipatorias. De Martino es uno de los pocos antropólogos de su generación que se expuso como sujeto: un sujeto observador y al mismo tiempo interpretador de una realidad constituida por otros sujetos. Algunos de sus textos –por ejemplo el extraordinario *Notas de viaje*, un ensayo de 1953, o la



Díaz, Delgado y García, AGN

misma obra *La tierra del remordimiento*— están escritos en primera persona y muestran en escena al personaje mismo del etnólogo, que se pone a disposición como hilo conductor de una investigación que es también un relato. En todas sus páginas vibra una subjetividad apenas disfrazada, que exige como necesidad metodológica declarar las condiciones en las que se realiza una investigación.

Perentorio, el yo narrador pone en escena las pasiones desencadenadas en él en la relación etnológica: piedad, bochorno, incluso vergüenza o rabia... Pero estos sentimientos, estas pasiones, no son reveladas como causas, sino como efectos de una relación que presupone también, en su interior, una serie de determinantes culturales y de clase y que ve el enfrentamiento del intelectual burgués por una parte y el campesino pobre por la otra.

La cuestión tiene evidentes implicaciones políticas y sin duda está ligada a los grandes ideales del empeño del intelectual, que impulsaron y sostuvieron las mejores de nuestras investigaciones etnográficas de la primera década de la posguerra. Pero también tiene un alcance más general, de orden metodológico, estrechamente ligado al procedimiento a través del cual De Martino ponía a prueba su propia epistemología.

### Cinco

Declararse él mismo no significaba poner en escena algunas pasiones para revelar su naturaleza. Significaba *poner las cartas sobre la mesa*, para él y para el lector. Si analizamos sus escritos —ya sean los teóricos o los estrictamente etnográficos— vemos el despliegue de un esfuerzo interpretativo digno de consideración. Es sobre todo de esta parte del pensamiento de De Martino que quiero ocuparme aquí, porque me parece que es susceptible de muchos desarrollos no del todo considerados todavía.

*Poner las cartas sobre la mesa* significaba sobre todo proponerse individualizar y anudar el propio sistema de referencias culturales, a fin de que no determinaran de manera inconsciente la orientación de una investigación.

Es apasionante seguir el itinerario que se desarrolla en De Martino en la elaboración de su pensamiento en torno a estos argumentos. Por ejemplo, ya en



Foto: Jorge Acevedo

*mundo mágico* insiste sobre este tema: no podemos hacernos cargo de un término sin conocer la historia interna de una polémica antimagia que ha caracterizado la historia de Occidente, del cristianismo al menos hasta el cientificismo decimonónico: el primero combate la magia como error de la fe y el segundo la *medicalizó* como error de la razón. Más tarde, el volumen *Magia y civilización* reunió y comentó una antología de textos conspicuos sobre ese argumento.

Nuestros parámetros de referencia, como productos históricos, van sobrepuestos a una operación que ahora llamamos *deconstrucción*, pero que para De Martino no debía desembocar en una mera denuncia como fin en sí misma, paralizante de los resultados cognoscitivos. Pero hay más y a esto parece haber llegado nuestro estudioso a raíz de reflexiones ulteriores. Los criterios mismos representativos de un objeto no se explican sólo en el ámbito cognoscitivo. Al contrario, poseen una ínsita eficacia práctica, que se torna tanto más incisiva cuanto más los marcos representativos se transforman en enunciado fuerte, dominante.

Por ejemplo, en *La tierra del remordimiento*, el comentario histórico sigue la transformación de los juicios expresos de la cultura sapiente, en la confrontación con el fenómeno del tarantismo desde el Renacimiento hasta la época crucial de la Ilustración. La historia de esos juicios está evidentemente marcada por un pronunciado distanciamiento respecto a todas las expresiones de la cultura popular, que termina por provocar el aislamiento. Además, es una historia marcada por el predominio progresivo del discurso médico, con consecuencias aun más incisivas sobre la transformación de todo el aparato simbólico del tarantismo, que llegará a ser representado en los términos médicos de una *enfermedad* que requiere cura.

### Seis

De Martino aparece como un intelectual marcado por un gran rigor y profundas inquietudes. Largamente ejerció su propia reflexión en torno a la temática trágica de la crisis del sujeto, entendida como riesgo antropológico constante, culturalmente determinado.

Ya a partir de *Mundo mágico*, De Martino individualizó en la práctica *mágica* y en sus representaciones relativas un dispositivo de salvación que operaba según modalidades propias y específicas, capaces de dar sentido a lo indecible. La senda mágica sería así un plano definido como *metahistoria* y que nosotros podemos traducir en términos de *esencialización*: en el interior de ese plano mítico se sitúan tanto la imagen de la afección como la de su resolución, modeladas ambas en una forma de *por siempre*, que hace posible la iteración ritual.

Esta parte, muy fuerte, del pensamiento de De Martino contiene ulteriores implicaciones de orden teórico, que conciernen el génesis y la naturaleza de todo el universo de la religión. Dedicados por entero a esta temática, los trabajos de



Panteón judío en Praga

Carlo Tullio Altan (*Sujeto, símbolo, valor*, Ed. Feltrinelli) y de Marcello Massenzio (*Historia y metahistoria. Los fundamentos de una teoría de los sagrado*, Ed. Argo) restituyen el desarrollo progresivo de un pensamiento que se ejerció en ese sentido desde los últimos escritos y que representa la premisa necesaria de cuanto me propongo examinar ahora, por lo que continúan los argumentos con los que iniciamos nuestro discurso acerca de las implicaciones cognitivas del método de investigación demartiniano.

Toda aproximación al estudio de un complejo simbólico de orden mágico-religioso supone necesariamente un proceso de develación. El cometido del estudioso es llegar a individualizar la dinámica que ha conducido al génesis, a la estructuración formal y a la función socio-cultural de tal complejo, en cuanto producto histórico preciso e irrepetible. Este objetivo se persigue por dos vías distintas pero relacionadas: por un lado, la autocrítica de las categorías puestas en juego por el sujeto que analiza; por el otro, el pleno respeto de las otras categorías, objeto de conocimiento. Esto no significa, sin embargo, ponerse como fin la identificación entre el discurso propio y el otro. La posición de De Martino es muy clara en ese sentido y pone en guardia al lector contra toda forma de relativismo.

El etnógrafo debe cuidarse del peligro de la confusión. De cara a los sistemas de representaciones, cura y alivio mágico de determinados males –y sus investigaciones nos brindan una clara serie de ejemplos– el primer cuidado que hay que tener es el de registrar el léxico local: sería un error subsumirlo bajo algún esquema gnoseográfico proveniente de nuestra medicina. No fue sino hasta años más tarde que las nuevas disciplinas de la etnopsiquiatría y la etnomedicina asumieron presupuestos comparables a los de este autor, a quien ahora se comienza –aunque no por parte de todos– a rendir el merecido reconocimiento.

En los años en que De Martino comenzaba a trabajar en esta dirección le resultó muy fructífero el encuentro con la gran etnografía de Shirokogorov, que tomó distancia explícita de todas las interpretaciones del chamanismo siberiano que lo habían constreñido en el marco de una lectura medicalizante y, en este sentido, viciada de prejuicios etnocéntricos. La de Shirokogorov era, sobre todo, una posición ética que le permitía una aproximación respetuosa hacia las formas expresivas de valorar en términos culturales, no patologizantes. Por lo que toca a De Martino, ya sabemos de su característica de lector de muy amplio espectro y, a su manera, caníbal, como se ha comprobado en este caso. Pero su evidente apropiación de las intuiciones de este etnólogo relabora el sentido inicial, para transformarlo en un complejo



Díaz, Delgado y García, 1908

interrogativo sobre el método, para cuestionar las formas de relación cognoscitiva inherentes a la práctica de la investigación etnográfica. El verdadero objeto puesto en cuestión resulta ser el propio análisis de esos procesos que ahora señalamos con el término de *interculturales*, con un interés que apenas recientemente ha emergido en el campo de la investigación antropológica.

### Siete

En cuanto a la cuestión religiosa, uno de los puntos firmes de los que De Martino nunca desistió consiste en su gran autonomía respecto de las dos posiciones encontradas que marcaban la cultura de su tiempo: por un lado, un laicismo ideológico al borde del anticlericalismo –y por lo tanto, tendencialmente cerrado a la comprensión de cuanto de histórico y de humano hay en las representaciones y las prácticas religiosas– y por el otro, un confesionalismo empeñado en la propia certeza de una fe que debía ser comprendida, ella misma, en sus raíces históricas y humanas.

En varios escritos, pero sobre todo en muchas notas de *El fin del mundo*, De Martino insiste en la necesidad de confrontar, pero también de distinguir: distinguir entre sistema de creencias y método empleado para su conocimiento; entre testimonio irreflexivo e interpretación crítica. Apostar por ese orden de distinciones y por el análisis histórico-crítico de la distinción misma es asumir una posición antirrelativista en todos sentidos, que hoy más que nunca merece ser reconsiderada. Las notas mismas acerca del *etnocentrismo crítico*, que representan una de las partes de *El fin del mundo* más resaltada y valorizada hoy por la crítica demartiniana reciente, se inscriben en un contexto de exigencias epistemológicas comparables; pero ahora lo que problematiza no es tanto la distinción entre testimonio y análisis como el tema del *encuentro etnográfico*, es decir el pasaje a través de la alteridad cultural, vivido como compromiso ético y cognoscitivo cada vez más urgente en la sociedad moderna. De Martino señala también todos los peligros de una travesía que puede convertirse en abdicación y pérdida de sí mismo; de ahí la propuesta de un *etnocentrismo crítico* como ejercicio a la vez de desconstrucción y de fidelidad: crítica de los propios parámetros de juicio, modelos de referencia, sistemas de valores, sin por ello renunciar a reconocernos como herederos de una tradición cultural que a fin de cuentas nos ha construido y que sería poco realista, además de sumamente peligroso, creer que podemos abandonar radicalmente.

He delineado una sola de las tantas trayectorias de un pensamiento y de una investigación capaces de ordenar todas las demás posibles, de manera a la vez dúctil y dotada de fuerte coherencia. Quiere ser sencillamente una invitación a ir más allá de mi limitada sugerencia para abrirse al descubrimiento de un autor que con tanta anticipación supo individualizar problemáticas cuya actualidad es manifiesta hoy.✠



## Amarga distancia

Norma Ramírez \*

Somos tan iguales,  
cortados del mismo paño,  
respiramos los mismos aires bucólicos,  
nos movemos en la misma espesa  
y amarga distancia.

Somos tan iguales,  
que recordaremos nuestro fracaso  
en miles y miles de hojas,  
de cartas sin destino,  
de historias dolorosas.

Somos tan iguales,  
que sufrimos al mismo tiempo,  
que degustamos la misma música  
de la derrota última,  
que nos gusta arrinconarnos solos...

\* Poeta y narradora

## UN ESPÍRITU ARMADO DE FUEGO Y CADENAS: SAN MIGUEL ARCÁNGEL EN UNA PINTURA NOVOHISPANA

Rosario Inés Granados Salinas \*

A rededor de 1750 Pedro Perea Guzmán, un pintor del que nada se conoce, pintó una escena que resume de manera visual uno de los momentos cumbre del Apocalipsis: el triunfo de san Miguel Arcángel sobre Lúcifer y las fuerzas del mal (Ap. 12:7 y 8). En la imagen, el llamado vicedios está ataviado, como es costumbre en la iconografía cristiana desde el siglo XI, con traje militar "a la romana", con el sol, la luna y las estrellas sobre la coraza como símbolos de Cristo, de María y de las huestes celestiales a su cargo. La demonio bajo sus pies tiene siete cabezas, coronadas en alusión al pretendido imperio del mal que domina a través de los siete pecados capitales, identificados por sus nombres en cada uno de los cuellos bestiales.

La pintura de Perea sigue, casi "al pie de la letra", una composición del pintor italiano Guido Reni realizada para los monjes capuchinos de Roma en 1635. Aquella obra tuvo una gran influencia en el círculo de pintores cercanos a la corte madrileña gracias al grabado realizado por J. B. Rossi un año después. La estampa fue muy difundida en los talleres metropolitanos, por lo que es posible que pasara a América y sirviera de base a este cuadro y a otro muy semejante que se encuentra en el templo de San Agustín en Tlaxco, Tlaxcala, a juzgar por la inclusión de llamas de fuego en la parte inferior y de la cadena que sujeta a la bestia, aportaciones de Reni a la añeja iconografía del arcángel. Si la influencia del grabado fuera probada, resultaría interesante el hecho de que en las representaciones novohispanas no se hubiera copiado el demonio antropomorfo que figura en el lienzo original, y se optara por la representación más tradicional de la bestia,



Esta pintura, perteneciente a una colección particular, podrá ser admirada hasta abril del 2002 en las instalaciones del Museo de la Basílica de Guadalupe como parte de la exposición *El divino pintor* con que dicha institución festeja su sesenta aniversario; la muestra estará abierta al público durante mayo y junio en el Museo de Historia Mexicana de la ciudad de Monterrey.

\* Investigadora del Museo Histórico de la Basílica de Guadalupe

similar a la mitológica hidra de Lerna muerta por Hércules en su segundo trabajo, debido, quizás, a que la imagen humana resultaba demasiado fuerte para el gusto de estas tierras.

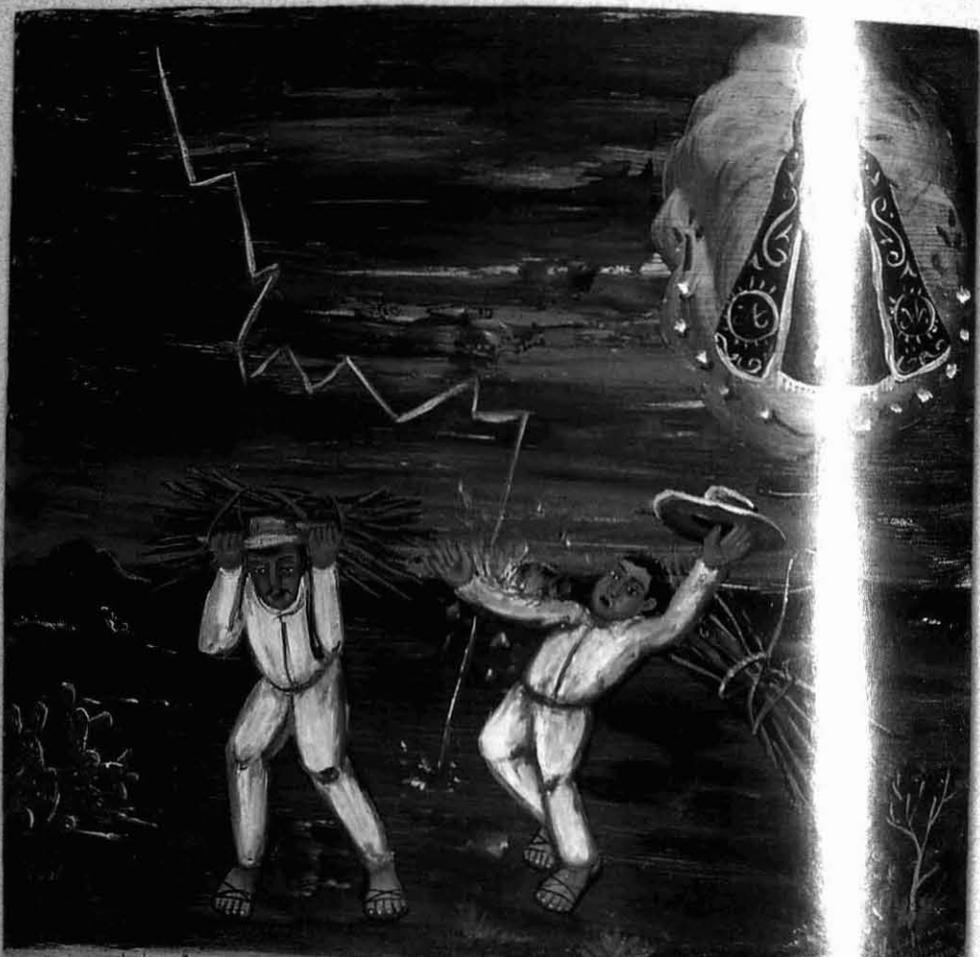
Pero, si la pintura realizada por Perea es digna de atención, es, sin duda, por la Virgen de Guadalupe que con su presencia logra "criollizar" la psicomaquia revelada a san Juan Evangelista durante su estancia en la Isla de Patmos. La Guadalupana ya había sido identificada con la Mujer del Apocalipsis en el famoso libro del presbítero Miguel Sánchez *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* escrito en 1648, que sirvió como inspiración a numerosos sermones que asumían a la Señora del Tepeyac como el verdadero retrato de la Inmaculada Madre de Dios, pero me parece que en el lenguaje de la pintura, sólo en pocas ocasiones la identificación logró ser tan explícita. Para ello, me parece posible asumir que Perea recurrió a otro modelo iconográfico: el establecido por Peter Paul Rubens en una pintura que hoy forma parte del acervo de la *Alte Pinakothek* de Munich. En aquella obra, distribuida como estampa por todo el Imperio como comprueba el hecho de haber sido copiada en varias ocasiones por pintores novohispanos de la talla de Miguel Cabrera, José de Ibarra o José de Páez, la Inmaculada, vestida con túnica blanca y manto azul en primer plano, sostiene a su hijo en brazos y huye del ataque demoníaco ayudada por un par de poderosas alas, mientras San Miguel se encarga de matar a la bestia. Al sustituir a la mujer alada con la del Tepeyac, Perea asumía así el carácter inmaculista de la Virgen novohispana y resaltaba la relación entre ella y su ángel custodio.

La relación entre Miguel y Guadalupe, ya establecida con claridad desde el libro de Sánchez, había permitido que entre los devotos criollos corriera la idea de que san Miguel Arcángel era quien aparecía retratado a los pies de la imagen, como orgulloso atlante de la reina de los ángeles, patrona de todos los novohispanos desde 1747. Incluso, había quien asumía que su presencia se debía a que

él había fungido como divino artífice de tan "soberana pintura" (Luis Becerra Tanco, *Felicidad de México*, 1666). Por ello, la llamada "capilla del cerrito", construida dentro del santuario del Tepeyac sobre el sitio que la tradición asume como el escenario de la primera aparición, fue dedicada al príncipe de las milicias celestiales alrededor de 1745, con la idea de que, desde las alturas, continuara con sus funciones de defensor de Guadalupe y, por extensión, de toda la ciudad de México. No sorprende saber, por tanto, que en esa misma época se iniciara un grande, pero infructuoso movimiento para erigirlo patrono de la capital de la Nueva España.

En la pintura que nos ocupa no se puede pasar por alto otro elemento de importancia, tan distintivo como la imagen de la Guadalupana: la custodia que sostiene el arcángel en la mano. Gracias a ella, Miguel se revela como gran sacerdote que porta en sus manos el cuerpo y la sangre de Cristo, símbolos de la nueva alianza entre Dios y los hombres y que son, sin duda, los que han definido la suerte del monstruo.✠





a nuestra Señora de la Soledad las Gracias le doi <sup>acontecido 1709 año 1931</sup> porque mi  
hijo ya como salud de su mano despues que le callo un rayo al lenir  
de juntar leña del monte nos agarró un aguasurazo al verlo bañado en  
lumbre a usted lo encomende i aqui estamos agradeciendo tal milagro  
concedido en su persona. Anselmo Hernandez Barrio de la Soledad Celala Gt.

## Poema

Sergio Valero \*

Lo del rostro  
es lo de menos. La huella  
es sólo un signo enmarcado  
a los costados de la nariz.  
Uno camina en busca de ser  
el mayoral  
de una sola hacienda; camina alineado  
sobre la recta de la más argentina alienación. Ancianidad  
no es ansia, es tozudez  
ósea. Y si la hacienda no tiene pechos  
grandes y alucinar  
es albur, el arco del triunfo  
tampoco tiene flechas y las nubes lloran  
sólo cuando hay tormenta.  
Yo cuando digo soy la llave  
lloro, no río no,  
acaso riachuelo; no el Mar.  
Muerto: la flotación inicia sobre su propia línea  
de sube y baja, como al principio, entre dos  
huellas encendidas, entre dos sueños  
confabulados.  
Yo cuando sueño sueño  
donde la Floresta. Y si la flor no está aquí,  
donde la tensión del corazón es fuerte  
como paro cardíaco, dónde. Hay que ver cómo la hembra  
ciempiés se abre  
un camino entre el musgo. Hay que alcanzar el final  
de la flor esta.

\* Poeta. Becario del FONCA en el programa Jóvenes Creadores, en el área de poesía, en el período 2001-2002

## De puerta en puerta

Emilio Calle \*

Soplando sobre el polvo que se acumulaba en la parte superior del volumen antes de volver a dejarlo en su lugar, el profesor H se llevó una mano al costado y se quejó amargamente con un gemido prolongado. Luego, terminó de ajustar entre los demás el libro que acaba de consultar y se volvió sin dejar de frotarse la zona tomada por el repentino dolor. Estaba ya a punto de dirigirse hasta la mesa de su despacho cuando, con un leve tizne de sorpresa en su mirada, vio que un desconocido se sentaba en el antiguo sillón de tafetán de color irreconocible, y que ese mismo intruso esbozaba lo que a todas luces era una sonrisa que buscaba resultar maligna antes de liberar una voz grave, tenebrosa, como si en vez de pulmones tuviera cavernas subterráneas:

— Creo que ha llegado el momento de las presentacio...

El profesor H, con dos rápidas zancadas, se sentó tras la mesa de su despacho e interrumpió al extraño:

— ¿Qué sabe de los calmuco?

El recién llegado se vio obligado a mostrar su desconocimiento con una negativa de la cabeza. Pero el profesor H no cesó tan fácilmente en su empeño.

— ¿El príncipe Oubacha? ¿Zebeck Dorchi?

Y añadió con el último y desesperado ademán de aquel que envía una última ayuda a un naufrago que se pierde en una furiosa marejada.

— ¿De Quincey... al menos?

Una nueva, y ya casi avergonzada negativa del intruso.

— ¡Cuán lamentable! —expresó el interesado.

El profesor se lanzó a tomar notas prácticamente con la nariz pegada al lápiz que, con un hábil mo-

vimiento de dedos, giraba de repente para borrar un adjetivo inadecuado o una fecha incorrecta y regresaba a su posición inicial como la precisa pirueta final de un acróbata circense. El invitado de piedra se puso en pie, se situó frente a la mesa del despacho (donde plantó sus puños como pezuñas), y desafió abiertamente al hombre que seguía escribiendo:

— ¿Acaso no sabe quién soy?

— Desde luego —aseguró el profesor.

Eso pareció reconfortar al recién llegado.

— Alguien que se ha colado en mi casa porque la mujer que debería cuidarla siempre deja la puerta abierta.

El sujeto pataleó en el suelo.

— ¡No, no y no! ¿Es que no me reconoce?

El profesor se tomó su tiempo. Se ajustó las gafas a diversas distancias focales y exprimió al máximo su memoria:

— Londres. Hará unos veinte años. Usted era camarero en la universidad y salía con un bombero llamado...

— ¿Bromea?

El profesor lo intentó de nuevo:

— Año 63. Usted era alumno de uno de mis seminarios. Cometía unas faltas de ortografía realmente espléndidas. Confío en que siga divirtiendo tanto a sus mentores.

— ¡No lo puedo creer!

Esto exasperó finalmente al profesor, que se levantó y extendió sus brazos con las muñecas expuestas.

— ¡De acuerdo! ¡Está bien! Lo confieso: no tengo la menor idea de quién es usted. Y ahora, ¡espóseme para llevarme al lugar de la ejecución!

El sujeto se incorporó y retomó el tono gutural con el que había tratado de declamar su introducción.

— Soy el Diablo. Satanás. Lucifer. El Príncipe de las Tinieblas. Soy Belcebú.

\* Escritor. Nacido en Málaga, España, en 1963. Su publicación más reciente es la novela *La estrategia del trueno*, 2001

Tras un minuto de tensa espera, el profesor, finalmente, expuso sus conclusiones:

—Una vez conocí a un tipo que, por su amor a ciertos versos, llamó su hijo Alejandrino, y éste, lógicamente, terminó de corista en un casino. Pero lo de sus padres me parece algo exagerado. ¿Qué hacían cuando llegaba la fecha de Reyes Magos? ¿Le daban de patadas frente al árbol?

—¿Acaso no me cree?

—No, claro que le creo. Ahora lo entiendo todo. Se ha colado en mi casa, me suelta todo ese preámbulo amistoso y en cuanto me descuide tratará de venderme algo.

—Se equivoca —el sujeto ensayó de nuevo el poder de su sonrisa maléfica—. Muy al contrario. He venido a comprar.

Instintivamente, el profesor retrocedió hasta que su espalda topó con una de las estanterías abarrotadas de libros.

—Aquí no hay nada a la venta.

El hombre se sentó de nuevo, esta vez de forma relajada, seguro al fin de que sujetaba las riendas del encuentro.

—No quiero sus libros. Tranquilícese, profesor.

—¿Cómo sabe mi nombre?

—¡Maldita sea, pero si sólo le he llamado profesor!

—Oh, discúlpeme.

—Entonces...

—Entonces, ¿qué?

—¿No siente curiosidad por conocer mi oferta?

Pero fue el profesor quien primero expuso sus cartas.

—¿Sabe algo de los calmucos y quiere negociarlo? ¿Se trata de eso?

Esto exasperó de nuevo al singular sujeto, que de nuevo empezó a maldecir y a gritar cosas sin demasiado sentido, por lo que el profesor tuvo que advertirle con firme severidad:

—Así no logrará venderme nada.

—¡Ya le he dicho que he venido a comprar!

—Y tampoco lo conseguirá poniéndome perdido de saliva. A menos que lo que venda sea un quitamanchas.

— ¡Que no vendo nada! ¿Cómo podría hacérselo entender?

— En principio, hablando más bajo. Y tampoco estaría mal que dejase de moverse por todos lados. Mi miopía ya no está para sus trotes.

La calma se instaló en el despacho del profesor, mientras el compacto bloque de luz solar que entraba por la ventana se fue llenando de pequeñas partículas de polvo que parecían flotar en sistemas gravitatorios muy precisos. Ambos hombres tomaron asiento, y el profesor esperó pacientemente a que su irritable visitante se explayase en el dictado de sus intenciones.

— Verá, mi presencia aquí puede proporcionarle aquello con lo que siempre ha soñado. Sólo nómbrelo y yo se lo pondré tan cerca que ni siquiera tendrá que estirar la mano para tomarlo. Piense un momento. ¿Qué le gustaría alcanzar? ¿Qué le ha sido negado? ¿Qué desea más que nada en este mundo? ¿Tal vez el conocimiento?

Temiendo que el intruso se pusiera a chillar de nuevo ante una nueva reprimenda y confiando en que captara sin demasiados problemas la indirecta, el profesor desvió su mirada hacia parte de los 18 mil volúmenes que forraban su morada. Y surtió efecto.

— De acuerdo. Nada de conocimientos. ¿Y qué pasa con las mujeres? ¿No le gustaría que todas cayeran rendidas a sus pies?

— Mis pies no son tan grandes —expuso el profesor—. Además, mi avanzada edad no me impide hacer tantas cosas como para que mi vida se reduzca a intercambiar dentaduras postizas en los patios de los asilos.

— Era sólo una forma de hablar. Pero ya veo que tampoco es un tema por el que se muestre especialmente atraído. ¿Y qué me dice de la riqueza? A cualquier persona en su sano juicio le gustaría poseer una fortuna que ni todos los hombres juntos podrían contar en cien vidas.

El repentino ataque de tos del profesor mientras hacía cábalas obligó al postor a reconsiderar su oferta.

— De acuerdo, olvídense. Pero no me engaña. Algo debe haber. Sabido es que todo tiene un precio. Sólo susúrrelo y será suyo.

El profesor, inclinándose hasta acercase al oído del intruso, dijo en voz muy baja:

— ¿Sabe algo de los calmucos?

Comprendió de inmediato su error. El sujeto empezó de nuevo a farfullar frases del todo incoherentes, a pasear como una bestia enjaulada, a dirimir y discrepar consigo mismo. Sólo le detuvo la inesperada pregunta del profesor H.

— Y dígame una cosa: ¿qué quiere exactamente a cambio de todo ese montón de charlatanería que trata de endilgarme?

El intruso intentó una vez más centrar su gesto en esa sonrisa maligna que tanto parecía gustarle mostrar, pero esta vez se quedó en un incierto rictus de sus labios que se desplomaron en el intento. Ya sólo su aliento era lúgubre y tenebroso.

— Quiero su alma.

El profesor mostró su alegría abriendo los brazos.

— Hubiéramos empezado por ahí, mi buen amigo. ¡Qué cosas, señor, qué cosas!

Entonces se levantó, acarició con la yema de sus dedos algunos volúmenes mientras se alejaba unos pasos y tomó entre sus manos un libro tan anciano que hasta las polillas lo veneraban. El sujeto aguantó la respiración dando por seguro que el profesor había entendido finalmente su presencia en el despacho y ahora buscaba una cita célebre o el párrafo más adecuado para que dieran comienzo a las negociaciones. Pero a los cinco minutos ya no estaba tan seguro de ello.

— ¿Y bien? —preguntó, con la tensión ya desbocada.

El profesor le miró, se ajustó las gafas y dijo al tiempo que dejaba caer la página que hasta ese momento había mantenido en vilo frente a sus ojos:

— ¿Sigue usted aquí?

— ¡Pues claro que sigo aquí! ¡Espero una respuesta!

— ¿Y cuál era la pregunta? Vale, vale, de acuerdo,

trate de calmarse. Deme un momento. ¡Ya recuerdo! Usted quiere mi alma. En fin... Lo siento: ya la vendí.

Para sorpresa del profesor, que esperaba otra tremebunda explosión sentimental, el intruso mostró un semblante del todo abatido. Su mirada rebosaba de cándida tristeza. E incluso de su pregunta había quedado desterrado el tono irritado y desafiante con que había hablado hasta ese momento.

— ¿Qué quiere decir con que ya la vendió?

El profesor sonrió por primera vez en mucho tiempo, quizás la primera vez en años. La nostalgia había empañado el cristal de sus gafas y gobernaba también sus sentidos mientras trataba de buscar una respuesta para pregunta tan compleja.

— Pues eso, que la vendí. La he estado vendiendo todos y cada uno de los días de mi vida. La he empeñado en cientos de empresas descabelladas, sabiendo que todas estaban perdidas de antemano. La vendí para no ser un cobarde y desde entonces no he dejado de sentir miedo. La he parcelado y repartido entre gentes a las que no siempre amé y que no siempre me amaron. Me la robaron aquellos que no deberían haberse marchado y que me dejaron la vida inservible. Cada vez que le he puesto un precio, había mil manos alzadas esperando empezar la puja. La perdía y la recuperaba sólo para ponerla de nuevo a la venta. Se la entregué a los prestamistas de algunas religiones que se comprometieron a devolvérmela con intereses, pero nunca me llegaron las prometidas recompensas y mi cuerpo se fue quedando vacío, hueco, solo, y descubrí que hasta el ángel de la guarda no es más que un chantajista. Bueno, y eso por no mencionar las veces que se la vendí a otros sujetos que, como usted, también decidieron abordarme en mi propia casa para tentarme con sus ofertas. A ver, permítame recordar cuando me visitó el último...

— ¿El último? ¿Qui... quiere decir que han venido varios?

El profesor H alzó sus ojos hacia el cielo como si sólo allí cupieran todos los que habían ido a visitarle con el mismo propósito.

— ¡Ay, si yo le contara... ! —confesó.

El intruso se desplomó sobre el sillón con su enrojecido rostro ya recubierto por una palidez rosácea que se tornaba púrpura al teñir la comisura de los labios.

— No, por favor. Creo que prefiero no saberlo.

— Usted se lo pierde. Y ahora, si me disculpa...

Pasaron un minuto o dos. Sólo entonces el profesor H se dio cuenta de que el invitado le estaba hablando.

— ¿Cómo dice?

— Intento explicarle cómo me siento. Acabo de visitar a la señorita F, la famosa actriz, ya sabe. ¿Y qué cree que me ha dicho? Lo mismo que usted. Su alma ya estaba vendida.

— No me extraña —exclamó el profesor sin poder evitarlo—. Con un cuerpo como ese lo último que necesita es un alma. Y por el bien de algunos humanos, que haya hecho lo mismo también con su conciencia.

Pero resultaba obvio que el intruso no tenía oídos para nadie que no fuera él mismo.

— Y así llevo miles de años. ¡Miles! Vagando por este destartado edén, buscando un alma que comprar... y sin haberlo conseguido nunca. Todos me señalan como el destino final de los culpables, pero habito en un infierno vacío.

El profesor decidió que ya era hora de zanjar aquel asunto.

Suavemente, ayudó al extraño a que se incorporara, y le fue conduciendo hasta el pasillo de la entrada sin dejar de asentir a todo cuanto éste le confiaba.

— Sólo que nadie me cree cuando lo digo. Piensan que estoy loco, o en el mejor de los casos me dan una moneda con la esperanza de que me remate un trago. No sé... ¡Todo es tan desconcertante! Alguien escribió que mi mejor truco era haber hecho creer al mundo que yo no existía. Siendo un hombre de letras, sabrá quién es el autor. Bueno, qué importa su nombre. Lo cierto es que tenía razón. Quizás incluso me excedí, y ahora me hallo atrapado en el

propio señuelo que yo lancé. Puede que las cosas sean mucho más sencillas.

— ¡Excelente! Así me gusta— exclamó el profesor, mientras seguía empujando al intruso hasta la puerta de salida—. Hay que afrontar nuestro destino con ánimo constructivo, y la reflexión nos hace menos débiles. No sea tan severo con usted y verá como pronto se encuentra mejor. Y la próxima vez... ¡llame antes!

El intruso trató de responder, o tal vez simplemente necesitaba continuar con su confesión, cuando al profesor cerró la puerta de golpe, y sin perder un segundo se dirigió hacia su despacho. Al fin se había quedado solo y ya nada le impedía ponerse a trabajar. Pero no pudo disfrutar de ese privilegio por mucho tiempo. Tras mantener lo que pareció un encarnizado combate contra la herrumbrosa cerradura de la puerta, la malhumorada, hosca y terca mujer que cuidaba de la casa cruzó el despacho con el abrigo todavía puesto. Curiosamente, la señora Z caminaba y se movía como el mismo profesor y hasta se hubiera podido creer que pertenecían a la misma familia, si uno era víctima de la inquietante ilusión que tantas veces hace verosímil esa leyenda que afirma que los perros terminan por parecerse a sus dueños, aunque en este caso fuese imposible determinar quién era el amo o quién ladraba más alto. Llevaba veinte años a su servicio y cada día la encontraba más y más inaccesible. Aunque eso no fue óbice para, en lugar del previsible buenos días, el profesor le lanzase a la señora Z uno de sus habituales saludos matutinos: — ¿Sabe algo de los calmucos?

A lo que la mujer, también con la misma disposición de cada mañana, masculló algo que el profesor no terminó de entender del todo en aquel dialecto de origen rumano, aunque de lo que estaba completamente seguro era de que los calmucos nada tenían que ver con aquella parte tan específica de su propia anatomía a la que la señora Z se había referido antes de perderse en la cocina.

Al menos, algo quedaba descartado. Y eso, en sí, era ya un principio.‡

## Signo de menos: la poesía de Drummond

Albano da Costa \*

La poesía más rica es un signo de menos

Los poemas de Carlos Drummond de Andrade, traducidos para esta edición de la revista de la Universidad, pertenecen al libro *Farewell* y tuvieron tres motivos bastante prosaicos para salir a la luz ahora. Primero, se debe a la poca presencia de las piezas de este volumen en México, salvo quizás alguna tentativa mía de traducirlos al español y divulgarlos en el país. El otro motivo está en el hecho de que *Farewell* fue el último libro de Drummond, publicado póstumamente en 1996, aunque ya estuviera concluido en agosto de 1987, cuando el autor falleció. La tercera razón está en que 2002 es el año en que el poeta cumpliría cien años.

En *Farewell* predominan temas elegiacos que concuerdan con el tono quieto de muchos de los versos que Drummond escribió toda su vida. No obstante, me arriesgo a decir que en este libro, escrito cuando el autor contaba ya con 85 años y que fue finalizado dos meses antes de la muerte de su hija, Julieta, el poeta imprime nuevas propiedades a la sobriedad de su estilo.

Desde *Alguma poesia* (1923-1930), la crítica señala la organización minimalista de sus poemas, tanto en el plan temático como formalmente. De este libro es el fragmento de "Infancia":

Mi padre montaba caballos, iba para el campo.  
Mi madre se quedaba sentada cosiendo.  
Mi hermano pequeño dormía.

Yo solo niño entre mangos  
leía la historia de Robinson Crusoe,  
larga historia que no acaba nunca...

\* Profesor universitario, maestro en Letras Latinoamericanas por la UNAM. Actualmente cursa el doctorado en Teoría Literaria en la Universidad de Brasilia, Brasil

Esa profusión de lo cotidiano, estimulada por palabras y sintaxis claras y elegantes, una especie de novedad clásica, son las constantes de la obra de Drummond. La ciudad minera de Itabira, en el estado de Minas Gerais, y un cierto desencanto nostálgico con las cosas del mundo, aunados al verso llano y su proximidad con la prosa, son los motivos y modos constantes que orientan su austeridad estilística.

El ya señalado minimalismo del autor, sin embargo lejos de connotar alguna carencia, se erigió como una calidad que indicó en más de una ocasión el camino para buena parte de la poesía brasileña del siglo pasado. Los concretistas Augusto y Haroldo de Campos, y el cerebral João Cabral de Mello Neto, son la materialización del influjo de la *poesía objetiva* en el país, como lo indicó el crítico Otto Maria Carpeaux alguna vez. *De Claro Enigma* es "A máquina do mundo", considerado por varios críticos contemporáneos como el mejor poema brasileño de todos los tiempos:

Y como tanteaba vagamente  
un camino de Minas, empedrado,  
y al fin de la tarde un sino ronco

se mezclaba al sonido de mis zapatos  
que era pausado y seco; y aves volaban  
en el cielo de plomo, y sus formas negras  
lentamente fueran diluyéndose  
en la oscuridad más grande, de los montes  
y de mi propio ser desengañado...

De esos elementos estables se componen sus poemas, pero el efecto de lectura, por lo menos de una lectura ideal, en donde no incurran las circunstancias personales del lector, es distinto en los li-

bro anterior a *Farewell*, aunque tengan casi los mismos ingredientes generales. Tal vez un análisis riguroso de las divergencias entre los dos periodos no lleve luz a esas ideas, que traen mi intención de

neutralidad, y ese resultado que hace que para mi *Farewell* sea un libro más desolador que los demás se derive del hecho, no literario, de que fue el último del poeta.✦

## Poemas de Carlos Drummond de Andrade

### Unidad

Las plantas sufren como sufrimos.  
¿Por qué no sufrirían  
si esta es la llave de la unidad del mundo?

La flor sufre, tocada  
por mano inconsciente.  
Hay una queja sofocada  
en su docilidad.

La piedra es sufrimiento  
paralítico eterno.

No tenemos nosotros, animales,  
el privilegio de sufrir.

El segundo, que me espía

Implacables marcadores de los segundos  
No, no quiero este decasílabo.  
Lo que quisiera decir era:

El segundo, no el tiempo, es implacable.  
Se tolera el minuto. La hora, se soporta.  
Se admite el día, el mes, el año, la vida,  
La posible eternidad.  
Pero el segundo es implacable.  
Siempre espionando y corriendo y vigilando  
De mí no se condeule, no para, no perdona.  
Avisa tal vez que la muerte fue cancelada  
o apresurada  
¿Por cuántos segundos?



### Noche de octubre

Luna en el apogeo.

Gama de tucán brilla exageradamente.

El zodiaco me pesa sobre la cabeza  
rastros de pecado, crimen que no perpetré.

¿Qué hice para cercarme de tantas,  
tan grandes constelaciones atentas al  
nacimiento y a la muerte de este cuerpo  
como si él fuera el Archiduque del Mundo  
y no esta lenta coma que rastrea  
en el suelo nocturno de la existencia?

### Libertad

El pájaro es libre  
en la prisión del aire.  
El espíritu es libre,  
en la prisión del cuerpo.  
Pero libre, bien libre,  
es estarse muerto.

Despertar, vivir.

¿Cómo despertar sin sufrimiento?

¿Recomenzar sin horror?

El sueño me transportó  
a aquel reino donde no existe vida  
y quedo inerte sin pasión.

¿Cómo repetir, siguiente día tras siguiente día,  
la fábula inconclusa,  
soportar la similitud de las cosas ásperas  
de mañana con las cosas ásperas de hoy?

¿Cómo protegerme de las heridas  
que rasga en mí el acontecimiento,  
cualquier acontecimiento  
que recuerda la tierra y su Tierra púrpura  
demente?

¿Y más aquella herida que me inflijo  
a cada hora, verdugo  
del inocente que no soy?

Nadie contesta, la vida es pétrea.

## La eternidad de la condena (Fragmento de novela)

Horacio Ortiz \*

Un viento cargado de humedad, débil, vestía la mañana en que Falco y Stine observaban, a bordo del tren, el paisaje que media entre Lisboa y Oporto. Habían comprado billetes para salir a las nueve, pensando en arribar justo al mediodía.

Los minutos que siguieron al instante en que el andén se perdió definitivamente de su vista retornarían años más tarde con una mezcla de nostalgia y dolor; no habían transcurrido diez minutos de su partida cuando un beso fugaz, infantil, les sorprendió aún en la escalinata, mientras una vertiginosa sensación de libertad crecía en sus miradas al advertir cómo el horizonte reducía sus dimensiones.

Serían las diez pasadas cuando el mesero arribó a su mesa trayendo consigo un desayuno ligero, apenas una tortilla de queso, pan y dos cafés adelgazados con crema. Stine refería a Falco su reciente participación en un curso de cocina portuguesa, pasión que desde niña le acompañaba. Era principalmente por aquella razón que el viaje a Oporto le seducía tanto —no era un secreto el aprecio mayor por la comida elaborada en el norte del país.

—Estoy cansada de homologar términos con estos condimentadores franceses que se creen hechos a mano. Cuando digo cocido ellos indignados aseguran que un huevo se escalfa, no se cuece; si sostengo que para la preparación de unos bollos de bacalao es indispensable utilizar vino de Oporto, de preferencia un *Quinta do Castelinho*, por la peculiar consistencia lograda en nuestras bartolinas, ellos aseguran que un buen bacalao, sea en croquetas o en su jugo, no depende de vino alguno, que incluso debe evitarse mezclar sabores tan delicados. En fin, es un arte que se basa más en la tolerancia que en el buen gusto, ¿no lo crees así?

\* Escritor. Coordinador editorial de la revista *Universidad de México*



—Puede ser, pero en cuestiones de estómago no creo que la objetividad sea mi fuerte. Basta con echar un vistazo a mi conformación. No recuerdo un sólo día en que mi afición por la comida se viera coartada por alguna distracción. No soy el juez que requieres para dar sentencia sobre tus argumentos, querida. Menos aún si te detienes en las características particulares de un plato condimentado con semejante maestría. Espero ser el primer asistente a tu graduación particular.

—Lo serás, querido. No guardes duda. Precisamente voy en busca de un aroma desprendido de una hierba que sólo se obtiene en las colinas cercanas a Braga, nuestro destino final. Con él puedo asegurarte que se prepara la mejor *feijoada* de que tengas memoria.

Una rebanada de pan negro con media tortilla era devorado ansiosamente por Falco, mientras Stine observaba por la ventanilla la lluvia pertinaz cayendo sobre la hilera de colinas verdes y tupidas de árboles apenas distintos entre sí. A su mente venía la imagen de un huevo duro mientras unas manos de largos y huesudos dedos —delicada y ridículamente franceses, por supuesto— desprendía con desesperante calma la cáscara. Una sacudida de cabeza le bastó para borrar aquella escena, suficiente también para ver que Falco había terminado con el almuerzo. Tomaron el café en silencio, embebidos por el taciturno andar del tren.

Era la primera ocasión que viajaban juntos, y aun cuando su relación había vivido momentos de íntimo intercambio, sin sobrepasar los límites que ambos se habían impuesto, ésta era sin duda la cumbre de la familiaridad. Una mano se deslizó sobre el mantel blanco y sin encajes para rozar apenas la mejilla de Stine. Un par de rebojos, imperceptibles, cayeron sobre la falda gris, recta. Aquella caricia inesperada y llena de calma inspiró en ella un gesto

de complicidad; su rostro se iluminó, los ojos crecieron hasta la redondez y el extremo derecho de su boca se alzó apenas lo suficiente para provocar en ambos una mirada honda, de reconocimiento.

Dos campanadas sonaron mientras la pareja dejaba atrás el andén. Oporto ofrecía, en su plomiza estampa, un empedrado encantador para el visitante. Calles a desnivel por toda la ciudad remataban casi sin excepción en algún recodo del Duero, pulidas por innumerables gotas cayendo constante, sigilosamente sobre las rocas. Los puentes de Oporto, famosos por su brillante grisura, magníficos, deslumbraron a

Stine. La calma se apoderó nuevamente de su semblante, como si la caricia iniciada en el tren continuara justo aquí, frente al río.

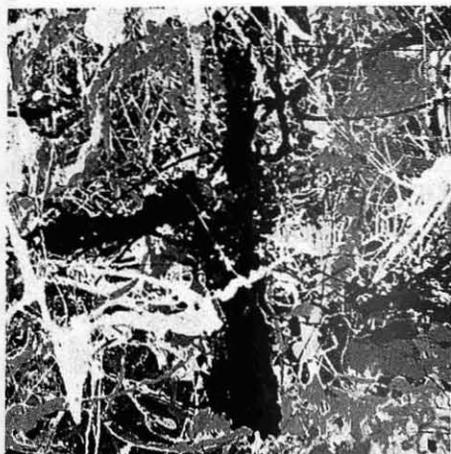
Depositaron el equipaje en sendos casilleros de la estación, pensando en la pronta salida para Braga. Cruzaron el río y caminaron por la orilla, en busca de la Casa de Bernardo Carvalho, famoso por su cocina y sobre todo por el Tawny blanco de reserva casera que allí se podía beber.

La gira gastronómica daba inicio, con la asesoría de Stine como gourmet degustadora. Falco, por supuesto, abdicaba en favor del gusto femenino, con tal de saborear en grandes cantidades platos de cualquier naturaleza.

Para empezar probarían las sardinas al más tradicional estilo portugués, con papas en trozos, pimiento, tomate y pepino, simplemente asadas a las brasas, lo suficiente para que las espinas no representen un problema; además, de entremés, pequeñas tiras de salmón soasadas en aceite de oliva con eneldo entero, enrolladas ligeramente y untadas con requesón fresco.

—El aperitivo y el recorrido de bebidas corre por tu cuenta, querido.

—En vista de la sencillez y humildad de las entra-



das, y de su extraordinaria transparencia, creo que lo mejor será iniciar con un Ramos Pinto suave y de reciente cosecha.

Stine seleccionó, como primer plato, un caldo verde, cuya elaboración, aparentemente, no requería de mayores conocimientos. Eso, al menos, pensó Falco.

—No mires con desprecio mi elección, Falco. Debo decir en favor de las berzas que configuran el centro de este condimentado caldo, que su pequeñísima forma es inusual, lo que les otorga una oportunidad única de individualidad, son originales y tienen una excelente presentación. Cada una, querido, es por sí sola suficiente para enamorar al más rudo paladar.

Falco engulló la última tira de salmón y dio un trago grande al vino ambarino, mientras escuchaba con atención las lecciones de su maestra del buen comer.

—Interpretas mal los comentarios que mis ojos hacen de tu elección. Por la breve explicación que acabas de hacer prometo un absoluto respeto a las berzas, casi tan deliciosas como tu defensa de ellas.

Falco llamó al mozo y señaló uno de sus platos favoritos, no obstante el tajante rechazo por parte de Stine.

—La sangre del puerco es la más repugnante mezcla de elementos existente en la faz de la tierra. Podría asegurar sus letales consecuencias consumida en cantidades no muy considerables. No veo cómo puedes pedir un caldo conteniéndola.

—Mi pequeña y diáfana Stine, la sopa de *sangue de porco* es menos peligrosa que su nombre. Si bien contiene una pequeña dosis de morcilla, su condimentación supera cualquier otro preparado líquido. La cebolla hervida en vino tinto y cominos promueven una fiesta proteínica cuyo deleite es insuperable. Deberías darte una oportunidad y saborear un poco.

Stine zanjó la discusión contrayendo las comisuras, en un franco acceso de asco, sin que ello motivara a Falco a cambiar de opinión. El degustador de vinos se acercó ante el nuevo llamado de Falco. Para la sopa y la llegada de un nuevo plato seleccionó, con la anuencia del catador, un *Velha Desintervenção* del 78, cosecha particularmente reconocida.

La familiaridad con que Falco seleccionaba vinos, no obstante ser del conocimiento de Stine, le era especialmente agradable. No hay, pensó, como un hombre que sepa distinguir entre sabores tan delicados.

Las frases corrían de un lado a otro. Si de Stine hacia Falco, para descalificar un plato tan agresivo. Si a la inversa, para referir la delicada consistencia del vino y su excelente complemento con la fuerza de la sangre porcina al mezclarse en un estómago humano.

Como plato fuerte, Falco cedió a un platillo original de Oporto, recomendado por el mozo y avalado por Stine. Las *Tripas à moda do Porto*, un preparado de carnes, tocino, chorizo, previamente ahumado y cocinado en caldo de frijol verde, resumían el menú masculino. Por su parte, Stine, refinada en su selección, optó por el *Peixe Porto*; pescado blanco de sabor suave, reposado en vino blanco dulce y cocinado en mantequilla, clara de huevo, crema y paprika. Falco continuó con el *Velha tinto*; para ella seleccionó un vino rosado, de la casa.

La charla bajó de intensidad, dando paso a la tarde. Stine y Falco salieron de ahí embriagados y felices, satisfechos. Sobre la ciudad había una magnífica puesta de sol cuando subían los escalones del tren. Braga se encontraba a sólo dos horas de camino. La reserva en la cabaña estaba hecha y la noche esperaba por ellos.†



## El olmo y las peras

Bolívar Echeverría \*

...Los mexicanos habrían aceptado como autovaloración propia la ajena ignorancia de ellos...

José Gaos

¿Es posible, y de qué manera, un discurso filosófico en América Latina? Esta pregunta que inquietó a nuestro mundo cultural en los años cincuenta y sesenta del siglo XX —época en la que la globalización de estilo imperialista dejaba soñar todavía a los estados latinoamericanos con “acumulaciones de capital de cierta autonomía nacional”, montadas sobre una “sustitución de importaciones” y encaminadas incluso al desarrollo de ciertas tecnologías propias— fue perdiendo virulencia lentamente en los decenios siguientes, a medida que el espíritu de autoafirmación nacionalista se debilitaba de manera irremediable. Se trata, sin embargo, de una pregunta inquietante, que desborda el estrecho campo de interés del nacionalismo y que ha seguido apareciendo por ello una y otra vez, bajo formulaciones diferentes, a lo largo de la historia más reciente de nuestra producción filosófica.

La pregunta por la particularidad del quehacer filosófico en América Latina gravita claramente sobre dos artículos publicados recientemente y que quisiera comentar de manera breve en estas páginas.<sup>1</sup> Se trata de dos artículos dedicados a la historia de la influencia que han tenido y tienen los filósofos y las escuelas filosóficas alemanas sobre esta disciplina en México. El primero de ellos, cuyos autores son Carlos Pereda y Gustavo Leyva, versa sobre “La recepción de la filosofía alemana en

México”. El segundo lleva por título: “Relaciones culturales germano-mexicanas: la dimensión filosófica”, y su autor es Francisco Gil Villegas.

Estos trabajos, lejos de duplicar el tratamiento del tema, resultan más bien complementarios entre sí. El primero ofrece una visión panorámica, se diría exhaustiva, de la historia de la influencia alemana en el estudio de la filosofía en México, mientras el segundo se concentra en la tarea de precisar la verdadera magnitud y el verdadero sentido de la acción de la filosofía de Ortega y Gasset —filosofía puente entre Alemania y el mundo cultural hispanohablante— en el medio mexicano.

Pereda y Leyva siguen un método que elige los principales autores y corrientes de la historia de la filosofía alemana y observa la influencia de los mismos en el cultivo académico de la filosofía en México, a lo largo de una historia que comenzaría a mediados del siglo XIX. El neokantismo, la fenomenología y el existencialismo, la filosofía analítica y el marxismo; Hegel, Nietzsche y Ortega son reconocidos en el trabajo de filósofos mexicanos que van de Larroyo y García Maynes a Villoro, Rossi, Ramón Xirau y Sánchez Vázquez, pasando sobre todo por la época de la “filosofía de lo mexicano”, con Portilla, Uranga y Zea, en la que los filosofemas alemanes aparecen indirectamente, transmitidos por los filósofos españoles transterrados, es decir, por Gaos, Nicol, García Bacca y Joaquín Xirau, entre otros. No falta en esta historia la mención de la peculiar influencia de Nietzsche, a través de

André Gide, en la literatura mexicana, especialmente en el grupo de “los Contemporáneos”. El panorama que Pereda y Leyva ofrecen al lector es, lo digo una vez más, de alcances exhaustivos; a tal punto, que ofrece incluso un estado de cosas filosóficas de nuestros días, en el que figuramos generosamente, me imagino que todos los que en la actualidad hablamos de filosofía en el medio académico, considerados siempre en nuestra cercanía con la filosofía alemana contemporánea.

Por su parte, el trabajo de Gil Villegas profundiza en el estudio de la influencia de Ortega y Gasset, sobre todo a través del magisterio de José Gaos, en el medio filosófico mexicano. Demuestra, en primer lugar, que, aparte de la vía de los filósofos transterrados, la influencia de la filosofía alemana en México tuvo otras vías de acceso, y precisa después la importancia de que la primera impronta de Gaos en la discusión filosófica mexicana fuera en torno a la reactualización del curso de Ortega y Gasset sobre el cristianismo, donde se tematiza la peculiar definición agustiana de las relaciones entre teología y filosofía. Gil Villegas entrega además al lector dos apuntes, uno sobre el grupo Hiperión y la filosofía de lo mexicano y otro sobre la influencia de Ortega en Octavio Paz; en ambos, el eficaz recurso de lo anecdótico se pone al servicio de la explicación de esos momentos de la influencia indirecta de la filosofía alemana en el medio cultural mexicano.

Muchos son los temas que quedan planteados en estos dos trabajos sobre

\* Filósofo. Premio Universidad Nacional 1997. Su libro más reciente es *Definición de la cultura*, 2001

las relaciones del quehacer filosófico en México con la historia de la filosofía europea y en particular con la alemana. Sin embargo, hay uno de ellos que me inquieta sobremanera desde hace algún tiempo y sobre el que quisiera comentar lo siguiente.

Se trata del viejo problema acerca de las posibilidades de los cultivadores del discurso reflexivo en América Latina de hacer una "filosofía sin más", como lo formuló Salazar Bondy, es decir, una filosofía que no esté atada al tratamiento de determinados temas particulares de la realidad latinoamericana y que sea meramente expresiva o sintomática de su propia excentricidad, sino una filosofía universal, como lo sería la filosofía europea moderna, para la cual su identificación histórico cultural no pasaría de ser un aspecto accesorio o superficial.

Es este un tema que reaparece obligadamente a partir de la principal afirmación crítica del trabajo de Pereda y Leyva.

"Todo pensamiento filosófico fecundo", dicen los autores, "tiene sus puertas y sus ventanas bien abiertas: vive tanto en conversaciones con su propia tradición como con otras tradiciones, y cuanto mayor sea su capacidad de dialogar, mayor será su riqueza." Ahora bien, la disposición al diálogo, esta dimensión indispensable del pensar por uno mismo, no debe confundirse, como suele suceder con mucha frecuencia en el mundo de la alta cultura latinoamericana, con la sumisión colonial, con el abandono de esa capacidad de pensar por uno mismo y la afiliación pasiva a ciertas ideas adoptadas, "importadas" de otras circunstancias discursivas, que uno no ha compartido y de las que uno se encuentra excluido por definición. Dos vicios serían, de acuerdo con Carlos Pereda, los principales vehículos de esa sumisión colonial: por un lado el "fervor sucursalero" y por otro, el "afán de novedades".



De acuerdo con el primer vicio, se conoce en la juventud alguna corriente de pensamiento (a menudo mientras se estudia en una universidad del extranjero) y se continúa el resto de la vida repitiéndola hasta convertirla en un asunto sin el menor interés vivo. Según el segundo vicio, incansablemente se persiguen las novedades que producen las metrópolis culturales, las Casas Centrales del Pensamiento: en América Latina esas fugaces mercancías suelen tener procedencia francesa, alemana o anglosajona." (p. 216)

Este hecho criticado por Pereda y Leyva, al que podemos llamar "el hecho colonial en filosofía", adquiere una vigencia especial en el cultivo del discurso filosófico en América Latina. Lo que debería llevarnos a la siguiente pregunta: cuando hablamos de una presencia más que considerable de lo colonial en el cultivo latinoamericano de la filosofía, ¿a qué nos referimos propiamente? ¿Nos referimos sobre todo a una *actitud* de quienes la cultivan o nos referimos sobre todo a una *situación* de los mismos? Se explica lo colonial por una actitud, por un "uso y costumbre", cuyo saludable abandono es capaz de generalizarse de manera paulatina, de dejar de ser la excepción, algo que se encuentra sólo en pocos de nuestros filósofos, y pasar a ser la regla? O lo colonial se explica más bien por una situación, por una característica de los "medios de producción", llamémoslos así provocadoramente, que, por más creativo y autónomo que sea su empleo por nuestros filósofos, conducirán siempre esa creatividad y esa autonomía por la vía de la dependencia y la repetición?

Mi comentario se encamina por esta segunda manera de explicar el hecho colonial en el cultivo de nuestra filosofía.

Pienso que el filosofar no se hace con ideas sino con palabras; que consiste en un modo peculiar de usar la lengua y que su quehacer se desenvuelve dentro del peculiar estado histórico en que

se encuentra esa lengua, y en medio de las configuraciones concretas que han adoptado los distintos usos o hablas de la misma. Además, el filosofar en español, y particularmente en el español latinoamericano, se desenvuelve con una lengua y en medio de configuraciones del habla cuya definición de lo que puede ser el discurso reflexivo difiere de forma considerable de la que ha prevalecido en la historia europea como definición del discurso filosófico moderno.

Hace unos años, en uno de los suplementos culturales de la ciudad, apareció un artículo inquietante. El autor hablaba de la dificultad que tiene para "trascender", para tener vigencia universal, el trabajo de un filósofo que escribe su "papers" en español. La única manera de hacerlo, decía, es la de ser traducido al inglés y publicado en alguna de las revistas filosóficas de alcance internacional. Dadas estas circunstancias, concluía, los filósofos españoles y latinoamericanos deberían tratar de escribir sus trabajos directamente en inglés. Se trata de un artículo inquietante porque implica, tal vez de modo involuntario, un elogio de lo que Marcuse llamaba la "tolerancia represiva". Presupone que la filosofía de nuestros días tiene y debe tener el mismo carácter universal abstracto que tuvo esta disciplina cuando fue una filosofía teológica, al servicio de la verdad revelada, y cuando pudo por lo tanto ser dicha en una sola *lingua franca*, esto es, el latín de claustro; un latín que se caracterizaba por ser represor de las coloraciones idiomáticas en las que se expresa la concreción de la vida. Sólo que hoy ese carácter universal abstracto sería el de una filosofía profana (cripto-teológica, dirá Heidegger) de pretensiones universales y el "latín" o la *lingua franca* filosófica sería ahora, en el mejor de los casos, el inglés de Oxford o de Boston.

En mi opinión, lo que el artículo mencionado ignora es el hecho de la



historicidad propia de la constitución del discurso filosófico de la modernidad "realmente existente". Lo que ha sido y el modo como ha sido la filosofía moderna sólo pueden explicarse como resultados de la destrucción del discurso teológico por parte de esa "revolución cultural" que conocemos como la Reforma protestante del cristianismo. Y sólo en tres de las lenguas europeas modernas, en aquellas cuyas sociedades se reestructuraron bajo el impacto de la Reforma, se da, y en cada una de ellas de forma muy diferente, la conformación de un discurso filosófico específico, de un discurso reflexivo postteológico. Entre ellas, por supuesto, no se encuentra de ninguna manera la lengua española, como tampoco las otras del que se mantuvo como orbe católico mediterráneo.

Los usos del español, las configuraciones de su habla, no sólo no se apartan de la modalidad teológica del discurso reflexivo sino que, por el contrario, impulsados por la empresa de la Contrarreforma, se aferran a ella y la renuevan de manera revolucionaria y creativa durante el siglo barroco. El español se comporta como si no necesitara desarrollar un discurso filosófico moderno propio, como si su modo tradicional de cultivar la reflexión fuera más efectivo y poderoso, incluso para los tiempos modernos, que el de la filosofía de más allá de los Pirineos.

Quienes cultivamos la filosofía y lo hacemos en español incursionamos por lo tanto en un terreno que nos es constitutivamente extraño; no por estar en medio de una lengua natural que no es la materna (el inglés, el francés o el alemán), sino extraño por lo que él es en sí mismo, como terreno posibilitante de un cierto tipo de reflexión, como un terreno que no fue delimitado como tal en los usos tradicionales de la lengua española y que por tanto no puede ser "traducido" de manera directa a ella, proveniente de alguna de esas tres lenguas, en las que

si fue delimitado. La modernidad del discurso reflexivo en español no se encaminó por la sustitución del discurso teológico por otro, el discurso de la "nueva filosofía"; tuvo otras vías de realización y cultivo, otras formas que han estado mucho más conectadas con la poesía que con la ciencia. Es un terreno de reflexión diferente del consagrado como "filosófico" por la modernidad triunfante; un terreno del cual al parecer deberíamos apartarnos si queremos hacer propiamente "filosofía", "filosofía sin más".

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que si hoy se habla, y con razón, de la existencia de varias modernidades alternativas dentro de la modernidad europea, de igual manera se puede hablar de varios modos del discurso reflexivo moderno, sin reducirlo al modo que ha reservado para sí el nombre de "filosofía". Cuando hablamos de una "filosofía sin más", no podemos referirnos en verdad a algo que sería la única configuración posible del discurso reflexivo moderno; nos referimos solamente a una configuración particular del mismo, a esa que, entre otras configuraciones propias de otras lenguas modernas, cristalizó en el uso de las tres lenguas que el siglo XIX, el siglo del progreso y del imperialismo, consagró como las únicas y verdaderas *Kultursprachen* (lenguas de la cultura).

Lo anterior debería llevarnos a concluir que, continuar siendo nosotros mismos, tomando a la *mismidad* en el grado que correspondería al quehacer filosófico, esto es, continuar siendo hablantes reflexivos de la lengua española, sea ésta peninsular o americana, y, al mismo tiempo, hacer "filosofía sin más", "filosofía moderna", filosofía tal como se hace en las Casas Centrales del pensamiento, es una empresa con dos tendencias divergentes que resulta, en principio, imposible. La situación histórica nos condenaría así a la condición colonial y al cultivo de los vicios que le corresponden, el "fervor



sucursalero" y el "afán de novedades". Esta sería, en efecto, la situación real, si no tuviéramos a nuestra disposición la estrategia barroca que nos ha permitido sobrevivir durante ya varios siglos. Es posible, me parece, cultivar esa "filosofía sin más", pero siempre que lo hagamos a nuestro modo, de nuestra manera. Nuestro "pensar por nosotros mismos", con autonomía y originalidad, como lo plantean Pereda y Leyva en sus trabajos, debería consistir, no tanto en sumarnos —siguiendo el ejemplo de Ortega y Gasset— a un proyecto reflexivo para el cual no disponemos de los "medios de producción" idóneos, sino más bien en servirnos de él para reafirmarnos en los modos del discurso reflexivo que sí son cultivables a partir tanto de nuestra lengua como de los usos de la misma que se generan en nuestras sociedades.✚



- 1 Ambos artículos pertenecen al tomo colectivo que recoge los trabajos presentados en un simposio organizado en octubre de 1999 por la Cátedra Extraordinaria Guillermo y Alejandro de Humboldt, a cargo del Dr. León Bieber, *Las relaciones germano-mexicanas desde el aporte de los hermanos Humboldt hasta el presente*. León Bieber (coordinador), México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Servicio Alemán de Intercambio Académico, 2001, 439 pp.

## La izquierda en México. Esas ruinas que ves...

Antonio García de León \*

Los vientos huracanados que arrasaron con el sistema imperante el 2 de julio del 2000, y que dieron los resultados conocidos, marcaron el final de toda una época, poniendo muy en claro, entre otras cosas, la naturaleza paradójica de lo que llamamos izquierda: esa compleja formación que, habiendo sido parte y contraparte del sistema, ha sido también pieza clave de la cultura política de los regímenes emanados de la Revolución. Habría que partir pues del hecho de que la izquierda en México fue siempre un sector de la amplísima alianza que confluyó en el PNR, en el PRM, y luego en el PRI, aunque algunas veces cobijó a los movimientos más radicales que venían de abajo. Pero mientras el anterior Estado se modernizaba, poniéndose al día con relación al resto del mundo, o intentaba hacerlo, la izquierda se mantenía como depositaria y guardiana de los viejos "usos y costumbres" de esa primitiva alianza. Esta permanente ausencia de un proyecto propio estructurado la pone en estos momentos en una desventaja tan grande que, a pesar de haber ganado la ciudad de México y algunos estados —en su mayoría con cuadros desprendidos del mismo PRI—, sigue teniendo una noción envejecida y congelada de lo que es el país, lo que posiblemente explica su retroceso general.

En el pasado, y con excepción de ciertos momentos claves y algunos destellos contraculturales, la izquierda se nutrió también de los movimientos que el antiguo régimen iba dejando al margen en su desarrollo y en sus procesos de transformación. Estos movimientos, rurales y urbanos, se habían acomoda-

do alrededor de un Estado que les daba coherencia y razón de ser. Por eso, cuando rompían con el soporte central estatal, el vínculo se invertía en la disidencia y la revuelta, sin dejar de mantener una relación política hecha de atracción y de rechazo. Poco a poco, y sobre todo a partir del ocaso del cardenismo histórico, que era el reflejo nacional de la época de los populismos y los frentes populares en todo el mundo, la izquierda se fue confinando hacia los márgenes opositores al Estado, pero sin dejar de girar en su órbita, vigilando además que el régimen se mantuviera más o menos leal a sus originales postulados. ¿Y qué mejor legado para la continuación de estos combates, que se renovaron a fines del siglo XX, que el cardenismo y el nacionalismo revolucionario...?

El movimiento social del 6 de julio de 1988 fue un parteaguas en la política mexicana, que condensó entonces no solamente una voluntad de cambio sino también la fortaleza de una tradición de viejo cuño, en tanto que la posibilidad del triunfo se daba alrededor de un magno desprendimiento del partido oficial, encabezado nada menos que el por el hijo del general Cárdenas y el grupo que lo acompañaba; al mismo tiempo, este movimiento absorbió a la corriente de resistencia popular legítima que venía de muy atrás; pero limitando, gracias a sus orígenes, sus bordes de democracia radical. Lo importante aquí es que, como la izquierda carecía de un proyecto propio alternativo, tuvo que ser un grupo desprendido del PRI el que encabezara las esperanzas de una sociedad civil ansiosa de una partici-



\* Historiador y lingüista. Sus libros más recientes son *Fronteras interiores. Chiapas, una modernidad particular*, Océano, 2002 y *El mar de los deseos. El caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, Siglo XXI Editores, 2002.

pación política que se reflejara en un cambio. Ahora me preguntaría ¿cuánto de aquel desprendimiento no tendría como razón que el PRI no haya entonces nominado como candidato a la presidencia a Bartlett en lugar de Salinas?, o bien, ¿qué significado tuvo la negociación posterior que asimiló el triunfo de Salinas y desmovilizó al movimiento del 88?

El nacionalismo revolucionario, abandonado por el partido oficial desde 1982, sirvió también, sobre todo después del derrumbe de los viejos paradigmas del marxismo, en especial el de la lucha de clases, de colchón protector y de recurso retórico de una "nueva izquierda", la que no lograba superar sus orígenes confusos ni ocultar sus limitaciones políticas: producto de largos años en la cultura de la conjura o de la colaboración lombardista, y que pasaba de un solo golpe al pragmatismo de las representaciones legislativas. Al quedarse en la orfandad ideológica, que era más bien retórica, otros paradigmas endebles aparecieron en escena después del 88, algunos de ellos alimentados por nuevos estallidos sociales: como el *sujeto étnico* (que desplaza a la lucha de clases) y la pugna por las autonomías indígenas, que aparecen después de la rebelión de Chiapas en 1994; o el concepto vago de "sociedad civil" y muy diversos tipos de "gestión social" que, en lugar de desarrollar nuevas formas de representación política, reproducían los antiguos usos clientelares del viejo sistema, pero sin ningún sustento ideológico. Lo curioso es que algunos de estos temas han sido retomados ahora por el PRI: y si no, no se explicaría como hoy, el mejor defensor de la Ley Cocopa es el gobernador de Oaxaca y los caciques son electos por "usos y costumbres" en aquel estado.

Con la derrota del PRI en las urnas, el antiguo punto de referencia de la izquierda, que justificaba su razón de ser, se ha derrumbado, arrastrando en su caída todo el entorno que también

hacía posible su supervivencia. La vieja idea de Jesús Reyes Heróles de abrirle a este sector un espacio legal y una representatividad política (por ejemplo, diputados plurinominales a los grupos radicales), bajo la noción casi taoísta de que "lo que resiste apoya", aparece ahora más descarnada que nunca en la implosión de esta simbiosis entre la izquierda y el anterior sistema. La crisis actual radica en que la forma antigua del Estado posrevolucionario constituía un punto de referencia indispensable: fuente de inspiración programática,



sobre todo en su antigua configuración, y referencia obligada para constituirse en "oposición" a este Estado y sus políticas. Principalmente, porque esa izquierda nunca se planteó en realidad un cambio revolucionario distinto al de la Revolución Mexicana ni, mucho menos, la toma del poder. Hoy, el pilar central ha sido abatido y la izquierda ha perdido el referente sin entender todavía lo que le ha sucedido. Es entonces cuando sus formas de organización interna aparecen más descarnadas que nunca, mostrando la enorme simbiosis que hay entre su crisis y la del PRI.

Aquí sería importante preguntarse hasta qué punto lo que en México llamamos izquierda no es sino una de tantas formas características de esa larga cultura moldeada por la cuestión social y el partido de Estado en la posrevolución: un sujeto político que había adoptado el lenguaje de las izquierdas coetáneas del siglo pasado

—sus mitos y sus deseos— y que, al mismo tiempo, funcionaba como garante de un régimen que se legitimaba en la Revolución de 1910 y que había surgido con la intervención estatal, el keynesianismo, el Estado de bienestar, la justicia social, etcétera.

En este sentido, hay que plantearse qué es la sociedad civil y en dónde está. Porque lo que así llamamos son sectores sociales que se cohesionan circunstancialmente, que aparecen y desaparecen en coyunturas específicas. Estos sectores que a veces tienen una sensibilidad de izquierda, nos hacen olvidar que existen también, hacia la derecha, franjas sociales que igualmente se consideran sociedad civil. La sociedad civil no tiene un compromiso ideológico y se mueve conforme a intereses coyunturales: fue capaz de parar la guerra en Chiapas y en las últimas elecciones participó de manera activa en el triunfo de Fox. Por consiguiente, la relación del PRD con esos sectores es puramente declarativa, convocándola cuando necesita justificar sus políticas caóticas e incoherentes. Por otra parte, los llamados de Marcos y el EZLN a esa "señora sociedad civil" han dejado de tener efecto, en la medida en que el movimiento se ha quedado rezagado políticamente.

Como sabemos, desde la caída del muro de Berlín la izquierda se encuentra en una crisis muy seria, apenas paliada por los nuevos esfuerzos de la lucha contra el neoliberalismo (algo que empieza a cuajar en Porto Alegre y en otros foros). La caída estrepitosa de las utopías ha sido demoledora y no termina de expandirse. En el ámbito nacional la cosa es aun peor, pues la izquierda partidaria, en lugar de estructurar un nuevo proyecto de sociedad y de nación, se aferra desesperadamente a un populismo clientelar y miserialista, peligroso por carecer de referentes programáticos: una subcultura de la despensa y el acarreo que recuerda más bien el cascarón del viejo sistema

y sus peores vicios. Los escasos foros en los que se discute el destino de la izquierda navegan a la deriva y, por lo pronto, sin resultados concretos. Tengo la impresión de que es una rueda continua en la que no se pasa de los enunciados y las buenas intenciones, o de las recriminaciones mutuas. No existen publicaciones de debate ni una prensa de izquierda lúcida y definida (a menos que consideremos como tal el puro amarillismo). No hay nada que cuestione al único partido de izquierda, pues sus correas de transmisión con la sociedad están totalmente rotas. Es por eso que, por ejemplo, los políticos del PRD aprueban todas las reformas y contrarreformas (y luego se arrepienten en público), mientras que los movimientos sociales se hallan bastante mermados y de ellos solamente quedan los núcleos de clientelismo y grupos de presión que hoy sirven a los intereses de algunos funcionarios o partidos. Y si se quita la izquierda "radical", lo que queda es el discurso arcaico del EPR para justificar algunos actos violentos o los actos vandálicos de los porros del CGH. El panorama es realmente desolador, un campo de ruinas...

En la nueva oposición se encuentran hoy, codo con codo, el PRI y el PRD. El uno ha perdido el poder del Estado, y el otro no ha sabido conquistarlo desde una nueva perspectiva, por ser en gran medida rehén del pasado y el bote de reciclaje del primero: una formación que se ve arrastrada por la burbuja implosiva del hundimiento del sistema en su forma anterior, porque de allí derivan sus lazos originales, parte de sus intenciones y su *genoma* constitutivo. Y para revertir esa tendencia de arrastre que genera cualquier naufragio, a veces peor para las pequeñas embarcaciones que rodean al buque mayor, se requerirá de una reflexión que considere de principio una nueva dimensión cultural, acorde con la nueva revolución de la información, más allá de los cambios

sólo anunciados y de los repetidos y onerosos fraudes que se infringen a sí mismos los viejos partidos. El ejemplo más revelador de lo que digo son las más recientes elecciones internas del PRI, que logran atraer a su arena de confrontación a todos... Así, y mientras un grupo de intelectuales, líderes de opinión y voceros de izquierda apoyaban a Beatriz Paredes o denostaban a Madrazo (Carlos Fuen-

tes, Federico Reyes Heróles, Miguel Ángel Granados Chapa, Jesús Silva-Herzog Márquez, etc.), los gobernadores perredistas han jugado en estas elecciones un papel más preponderante que en las de su propio partido, demostrando de paso que, despojado del poder, el PRI sigue controlando la totalidad de su núcleo original.

Así que, por lo pronto, como dirían los optimistas, no hay para dónde hacerse... ❖



## Guadalupe Dueñas, 1920-2002

Leonardo Martínez Carrizales \*

En 1993, entrevisté varias veces a Guadalupe Dueñas en su domicilio con el propósito de obtener el material suficiente para elaborar un texto de carácter biográfico sobre su persona. Poco antes, había leído atentamente la biografía de Alejandro Gómez Arias escrita por el investigador Víctor Díaz Arciniega con base en una larga serie de conversaciones. Díaz Arciniega transcribió, organizó y editó los testimonios grabados de aquellas pláticas, para luego construir un relato en primera persona. Esta labor no sólo supuso una acreditada competencia en el ámbito de la historia y las ciencias sociales, sino también una muy estimable sensibilidad narrativa. Entonces me propuse seguir el ejemplo del cuidadoso investigador aplicando sus instrumentos y emulando sus hábitos de trabajo en el caso de Guadalupe Dueñas, una de las narradoras más significativas del siglo xx mexicano.

En 1991, esta escritora había publicado el que en definitiva sería su último libro: *Antes del silencio*. Con este volumen, Dueñas puso fin a un sólido, controlado y profundo proyecto narrativo; un proyecto sustentado tanto en el dominio del estilo como en la cabalidad de la persona, de acuerdo con las orientaciones conservadoras que su entorno imprimió en su ejercicio literario. En Guadalupe Dueñas, la literatura no podría deslindarse plenamente de la moral; quiero decir, la vigilancia que una persona aplica a su propia voluntad y a su propia conducta. Extraño código de comportamiento y de creación en el cuadro romántico de

nuestro sistema literario, según el cual la literatura se ha alzado con ciertos derechos de exclusión respecto de la vida de todos los hombres, de todos los días. En vez de ello, Dueñas moderó toda aspiración del escritor de nuestros días a la originalidad, con base en una experiencia más equilibrada y armónica de la propia vida. Todo acontecimiento literario, para ella, se encontraba radicado en una provincia de la propia experiencia y no en un elaborado sistema de coordenadas culturales.

Recuerdo haber expuesto telefónicamente a Guadalupe Dueñas mis propósitos. Ella aceptó colaborar conmigo más por curiosidad que por convicción. De este modo, me recibió con una sencillez un tanto infantil; sería mejor decir: inocente. Inocente e infantil si se piensa que quien me abrió las puertas de su casa con tal sencillez, con tal cordialidad, era una escritora de pocos lectores pero con una sanción plena por parte de la vieja, tradicional y masculina república literaria de México. Una narradora vigilada por el juicio de Alfonso Méndez Plancarte, asistida por el consejo de Alfonso Reyes, hospedada en las influyentes revistas *Abside* y *Revista Mexicana de Literatura*, antesalas de la canónica colección Letras Mexicanas del Fondo de Cultura Económica (*Tiene la noche un árbol*, 1958). En ella confluían algunas de las claves centrales de la literatura mexicana del siglo xx. Sin embargo, antes que este vivo testimonio de nuestra cultura, recuerdo sus salidas ingeniosas, la risa abierta, los diminutivos y las voces coloquiales que utilizaba con gracia. Había en ella un don, la inocencia, que



\* Escritor y crítico literario

reducía todos los afanes del mundo a la pequeña, tornadiza, conmovedora medida de la experiencia personal. En ella no tenía cabida ese absceso del yo que quisiera ocultar la insignificancia de nuestros empeños. Había en ella una mirada clara, un juicio sereno y una alegría esencial dictados por la piedad y por un corazón limpio.

Comenzaron las sesiones grabadas; en lo posible, traté de conducir a Guadalupe Dueñas a los orígenes de sí misma y de su vocación. El intento fue inútil: era imposible reducir a un guión biográfico tanta espontaneidad, tanta alegría, tanta fuerza. Lejos de construir una imagen pública con valor de uso en el mundillo literario, Guadalupe Dueñas evocaba con júbilo la cuota que le correspondía en los avatares del mundo. Una humildad esencial recorría sus frases deshilvanadas, sus digresiones súbitas, sus palabras interrumpidas... Se dirá que idealizo la escena por un exceso de simpatía. Creo que no: guardo muy bien para mí el testimonio de humanidad del cual fui espectador aquellas tardes.

La Semana Santa se aproximaba. Guadalupe Dueñas quiso suspender los encuentros al comienzo de la Cuaresma con el propósito de dar cumplimiento a sus ejercicios espirituales. Me pidió que volviera a hablarle algún día de la semana de Pascua. Así lo hice. Entonces, la escritora me comunicó que ya no sería capaz de seguir adelante con el proyecto. ¿Cuál era la causa de semejante decisión? Un examen de conciencia practicado durante la semana mayor; un acto de contrición ante la vanidad que implica el convertirse en tema de una biografía. ¿Qué biografía puede tener una criatura de Dios? No, no más actividades distractoras de su preparación espiritual hacia la muerte; preparación que se proponía llevar a cabo en lo sucesivo. Se disponía a velar en espera del Señor, y la visita no había de sorprenderla sin aceite en la lámpara. No

más entrevistas. Insistí poco después. Ella ratificó sus razones.

La noticia de su muerte acaecida en enero de este año me sorprendió en los periódicos. Una noticia escueta, sin ninguna consecuencia en las revistas y los suplementos literarios. Así van desapareciendo los valores más profundos de las letras mexicanas del siglo XX. El polvo al polvo. Guadalupe Dueñas tenía razón. †



## Sor Juana en Bolivia. Fragmentos de un tesoro escondido

Ricardo Miranda \*

No deja de ser un fenómeno extraordinario que la historia, la cultura, el pasado, sean construcciones hechas desde nuestro presente y que por lo tanto, puedan ser tan ricas, variadas y sorprendentes como queramos. Por ello, las inferencias y conexiones posibles siempre serán un misterio en tanto cada época puede iluminar con su propia luz a las anteriores, revelando entonces los hilos de la historia, el entramado subyacente que la cultura teje con el tiempo.

Tal reflexión surge al escuchar de nueva cuenta un disco aparecido hace poco más de un año que interesará por igual a quienes gusten de la poesía de Sor Juana —¿los habrá quienes no?— o a quienes disfruten de la música barroca —esta vez la figura retórica no es de duda, sino de azoro: ¡los hay quienes no!—. Se trata de diversos poemas de la Musa décima puestos en música —he aquí el *hilo* subyacente de la historia— por diversos compositores activos en América del sur hacia el siglo XVIII.

Las preguntas saltan vertiginosamente. ¿Quiénes fueron esos compositores? ¿Por qué leían a Sor Juana a un siglo de su muerte? ¿Cómo es que la música de estas obras fue hallada en una región remota y alejada de toda conexión aparente con la Nueva España? En el plano de las explicaciones, algunos datos resultan tan necesarios como elocuentes: recuérdese que a la par que la escritura de villancicos fue una práctica común a todo el ámbito colonial y peninsular, la obra de Sor Juana circuló por todo el orbe hispano desde la épo-

ca de las primeras impresiones de su poesía (Madrid, 1686; Sevilla, 1692). En particular sus juegos de villancicos fueron leídos con amplitud y fueron dichos textos a los que recurrieron los músicos de Chuquisaca (antes La plata, hoy Sucre, Bolivia, según nos recuerda Bernardo Illari, consultor musicológico de esta grabación) para componer algunas de sus obras. Los autores, por su parte, son variopintos en cuanto a su fama póstuma. De Andrés Flores (1690-1754), Blas Tardío (ca. 1750), Antonio Durán (c. 1675-1736) y Manuel Fernández de Mesa (c. 1725-1773) apenas comenzamos a formar una idea respecto de su obra; otros como Juan de Araujo (1649-1712), distinguido maestro activo tanto en Perú como en Bolivia, y Roque Ceruti (1685-1769), afamado violinista y compositor milanés residente en Lima, son figuras mucho más conocidas cuya música gozó de un amplio prestigio desde que fue compuesta. Todas las obras, concebidas como parte de la cotidiana producción musical que todas las iglesias importantes de la Colonia mantuvieron, han sido transcritas a partir de manuscritos depositados en Sucre y han sido recientemente rescatadas en la grabación que nos ocupa.

Los puristas y eruditos quizá se lleven una sorpresa cuando constaten que los textos empleados no son del todo fieles a las líneas originales de la jerónima. Muchas veces los autores modificaron las letras —por razones de conveniencia musical— e incluso suplieron estrofas y versos enteros. Peor aún, este trabajo confirma lo señalado desde hace unos años en el ámbito



\* Pianista y musicólogo

musicológico pero no del todo escuchado en la academia literaria: Sor Juana hizo pasar como suyos algunos versos de villancicos que han sido localizados en archivos musicales españoles en partituras fechadas antes de su supuesta publicación en la Nueva España firmados por la Musa (*Escuchad dos sacristanes, Pues mi Dios ha nacido a penar, Cielo es María más bello*, entre otros). El descubrimiento es interesante no sólo porque demuestra que en el Convento de San Jerónimo también se cocían habas, pues todavía más revelador es el hecho de que Sor Juana tomó esos textos de partituras de villancicos escritos en España en un gesto que corrobora sus afanes musicales y su interés por el mundo sonoro.

Pero más allá de tales consideraciones y de regreso en los antiguos territorios de la Real Academia de Charcas, lo que vale la pena es departir sobre el singular festín artístico que las referidas creaciones nos ofrecen. En algunos casos particulares —como en *Sonoro clarín del viento*, de Manuel Fernández de Mesa— se trata de obras verdaderamente excepcionales en tanto combinan una espléndida y emotiva factura técnica con aquellos poemas de Sor Juana que utilizan con toda premeditación alegorías musicales. En ese afortunado caso de deleite que se multiplica también se halla el inigualable *Oíd el concierto* del mismo autor, partitura en la que cada una de las metáforas musicales que inundan el poema de Sor Juana se refleja de manera exacta y precisa en múltiples detalles técnicos: el barroco americano alcanza aquí —ni duda cabe— una de sus más virtuosas y felices realizaciones.

Mas en realidad podría ensalzarse la factura de cada una de las obras en tanto éstas combinan con todo acierto una escritura emocionante, plena de imaginación y que siempre está atenta a los acentos e imágenes imaginados por el Fénix de América. Insistamos, ade-

más, en que las letras de villancicos escritos (¡o copiados!) por Sor Juana fueron concebidos para ser musicalizados. Esto quiere decir que la música de los referidos maestros chuquisaqueños nos ofrece una posibilidad que hasta hace poco parecía irrecuperable: escuchar un ejemplo de cómo tales textos fueron empleados en términos musicales, pues si bien nos contentábamos con leer a la poesía, es un hecho que tales letras nos ofrecían la mitad de uno de los objetos del barroco hispano por excelencia, los villancicos cantados.

El acierto y la maravilla de estos descubrimientos musicológicos nos plantean una nueva interrogante: ¿cuándo podremos escuchar algunas letras de Sor Juana musicalizadas por alguno de los maestros novohispanos? Gracias a las indagaciones de distintos especialistas como Aurelio Tello y Robert Stevenson tenemos referencias respecto a la existencia de villancicos sorjuaninos puestos en música por Antonio de Salazar, José de Agurto y Loaysa y Matheo Vallados, todos compositores activos en la Nueva España durante la vida de la poetisa. Esperemos que algún día podamos conocer la forma original en que las letras del Fénix de América sonaron en nuestra propia región. Y mientras tanto, celebremos una vez más el epíteto: *de América*, en efecto, según lo demuestra el rescate y restitución de estas espléndidas y desde ahora imprescindibles partituras.<sup>1</sup> ❖

<sup>1</sup> *Le Phénix du Mexique, villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz mis en musique a Chuquisaca au XVIIIe siècle*, Ensemble Elyma, Cor Vivaldi, Els Petits Cantors de Catalunya, Gabriel Garrido, dir., Francia, K617, 2000 (núm. Serie K617106, colección *Les Chemins du Baroque=Mexique/Chuquisaca*), Investigación musicológica y edición de Bernardo Illari.



## Fenomenología del chorizo

Sergio González Rodríguez \*

Tengo para mí la hipótesis —espero que falsa— de que el padecimiento de heteroglosia que ahora invade la esfera pública, comenzó en el claustro universitario. La heteroglosia consiste en la abundancia de las lenguas diversas que convergen en forma simultánea y ubicua en la época contemporánea, de acuerdo con Gillo Dorfles en *El intervalo perdido*, Lumen, 1984.

Al menos en parte, aquello sucedió como una desviación de ciertos conocimientos especializados, que se desbordaron e infestaron el habla cotidiana mediante un prurito expresivo u opinionismo: rollo, verba, debrayes, choros, chorizos.

En la Universidad ha reinado —al menos en la Facultad de Filosofía y Letras para no ir más lejos de este campus y medio siglo atrás—, la ontología heideggeriana, luego el existencialismo sartreano, luego el marxismo humanista, luego el marxismo-leninismo, luego el guevarismo, luego el maoísmo, luego el estructuralismo, luego las ciencias formales, luego la semiología, luego el posestructuralismo, luego el desconstruccionismo, luego los estudios de género...

Cada una de estas escuelas arrojó sus ecos vulgarizados —de lo que en verdad no son responsables los expertos que de buena fe implantaron las disciplinas en México—, y cuyo efecto todos hemos padecido y, a la vez, nos hemos beneficiado con ellas, en particular, por manía de léxico, en una que otra ocasión. A principios de los años cuarenta, José Gómez Robleda se burlaba de la jerga de los metafísicos de entonces en un libro insólito titulado

\* Crítico literario, narrador, ensayista y guionista

*Noumeno* (Imprenta A. Mijares y Hermano, 1942):

—¿Qué es nada?

—Nada, simplemente, no es.

—En consecuencia, nada es “no es”.

—Pero ¿cómo es posible que algo pueda ser lo que no es?

—Algo evidentemente, es distinto de nada y, por tanto, nada no puede ser algo.

—Bien, nada y algo son lo mismo, porque “no poder ser algo” es nada.

—¡Imposible!, algo sí es o existe, pero nada ni puede ser ni, tampoco, existir.

—Entonces, nada ni es ni existe y, sin embargo, decimos, “nada”.

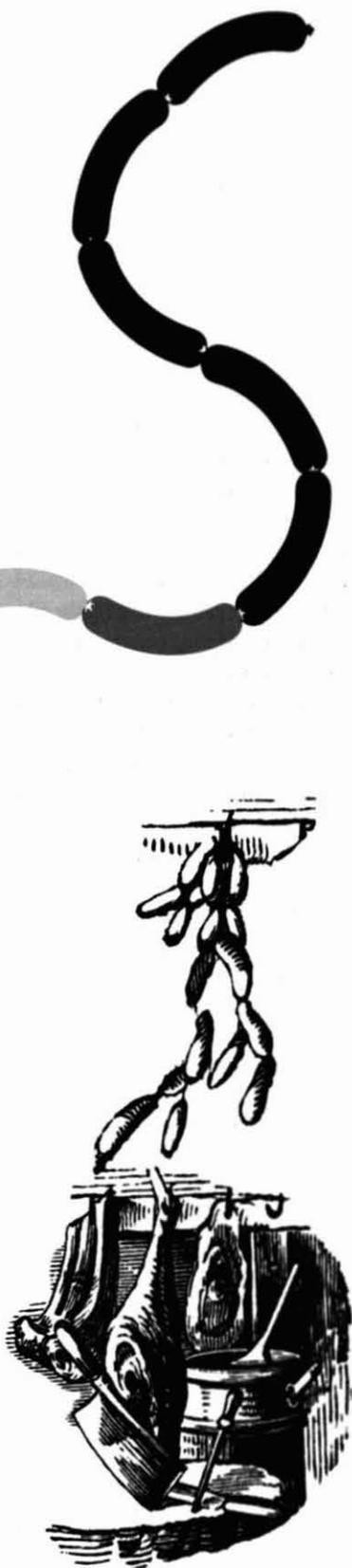
—Eso significa que no decimos.

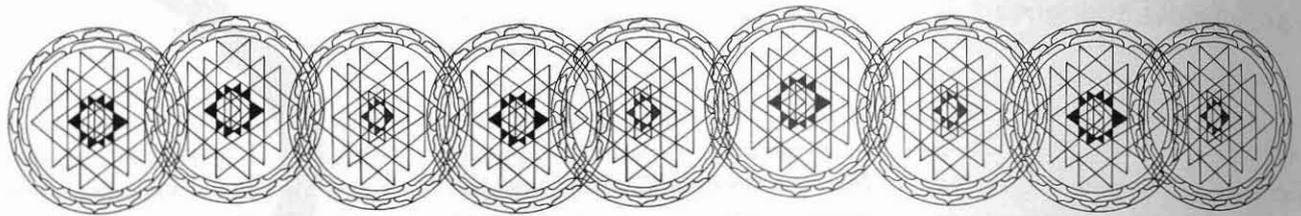
—¿Y acaso no puede decirse nada?

—Sí, pero nada se dice.

Tal es la sensación que se despierta en la mente cuando se asiste al opinionismo circundante: que nada dice aunque diga todo. No está nada mal que la gente se exprese —al fin, se trata de un derecho por completo respetable—, lo dudoso es que las personas estén seguras de que su opinión vale por encima de la del prójimo y se nieguen a oír la de los demás. Y, en consecuencia, rechacen el valor del intervalo, del silencio, puesto que se entregan al ruido continuo y ensordecedor que ellos mismos emiten y que tiende a predominar en el ámbito público. Claro, no es para tanto, pero sí llega a incoordinar: como se sabe, la verdad comete más crímenes que la opinión o *doxa*.

*Eudoxa*, afirma Diógenes —leo en Anne Cauquelin, *La mort des philosophes et autres contes*, PUF, 1992—, se denominaba también *endoxa*. *En-doxa* u opinión reconocida y confirmada que sirve para razonar a partir de la verosimilitud. Esto que Aristóteles llamaba





*Enthymema*. Se trata del uso lingüístico más común en la vida cotidiana. Así, la opinión juega con su propio nombre, y con su derivado *en-doxa* para calificar un hombre al que ella honra. Un endoxado.

El uso de la opinión se vincula pues con la memoria y con los nombres en sí, más que con las obras. O con las resonancias o pareceres, más que con la exactitud. Ni modo: yo, tú, él, nosotros *doxamos*. El esplendor de la *doxa* u opinión expresa el triunfo de un pensamiento aproximativo, en última instancia, un mero pasatiempo, lo que explica su éxito público: como cuando se habla del clima para hacer patente un estatuto de existencia. Entre los jóvenes y los adolescentes esto se ha vuelto un impulso obligatorio; “hay que participar”, se dice. Pero como todo lo obligatorio, tal acontecer adviene un gesto sospechoso.

El gran filósofo Federico Wilkins (autor de la obra magistral *Hasta en las mejores familias*) señala que lo que no sucede en la televisión no sucede en la realidad. De allí que, una noche que estaba yo muy preocupado por el destino de nuestra preclara juventud — que es la mía propia—, prendí el televisor con el fin de atisbar a sus realidades, y lo que descubrí me asustó sobremanera.

En el canal 22, surgió como conductora la actriz y cantante, por decir algo —al margen, desde luego, de lo que opinen sus *fans*—, Rita Guerrero

(egresada de la UNAM). “¡No, por favor!”, exclamé: “No basta con que haya atribulado nuestros oídos con sus canciones mestizas y esporádicas, sino que ahora se dispone a elevarse al estatuto de comunicadora”. Por lo visto, se quedó prendida de los rollos del CEU y va por más... Allá ella.

Poco antes, había estado a cuadro, y en el mismo canal, Sasha Sokol (egresada del grupo Timbiriche y del Centro de Capacitación Artística de Televisa), tan guapa, tan tierna, tan elegante y tan insípida como siempre. Un huevo sin sal en mesa vegetariana: charlaba con unos bailarines y bailarinas pre-di-dí-si-mos acerca de una obra musical llamada *Chicago*, que sólo con ver los avances que presentaron es para no pararse ni a cinco kilómetros a la redonda de donde la montan. Le cambié de plano cuando Laura de Ita (egresada de su señor padre) ofrecía un numerito cómico *amateur* al estilo de *Chorus Line* que estaba de ¡¡¡qué-pegüey, no maaaanches, está caññónn!!!, como diría la verba de *Toma libre*, un emblema de la neotelevisión mexicana.

Busqué entonces el canal 40, donde un verborreico Álvaro Cueva (egresado de la academia de Paty Chapoy y de la SOGEM) estrenaba un programa incriminatorio denominado *El Pozo*. Mediante un gestual de adolescente desmadroso más cercano a los cuarenta que a los treinta años, el ñor insistía en alardear véanme-qué-divertido-soy. Ja-ja-ja. Qué barbaro, qué chistoso. Y

no criticaba, desde luego, a los artistas de la farándula como lo hacen los demás programas de su tipo, sino a los canales de la competencia por su “repetición de formatos”!!! Así demostraba, según esto, qué él es el único creativo en toda la pantalla chica. De bostezo.

Atisbé enseguida un noticiario llamado *Ventana 22*, donde una doble de Sari Bermúdez —la presidenta de Conaculta— entrevistaba a Sari Bermúdez que imitaba a Sari Bermúdez. La doble de Sari habla más rápido y dice menos al mismo tiempo que Roberto Gómez Junco, el cronista de futbol, que Rosa María de Castro, la exlocutora de TV Azteca y que José Agustín cuando se pone a hablar de rock. Pocas veces he atestiguado en la TV cultural tanto esfuerzo con tan modestos resultados. Eso sí, hay mucha buena fe de por medio. Con el fin de librarme de la catarata de palabrería, pulsé el canal 11 y fue un alivio: un quinteto de politólogos y una comunicadora (de seguro exalumnos de la UNAM algunos de ellos) me dieron el pretexto perfecto: apagué el televisor. Nadie necesita los choros de los politólogos.

La culpa, insisto, es de la proliferación de rollos. Y de la idea de que él habla, sobre todo, el habla de los medios masivos de comunicación, es lo máximo. Y está sólo para divertir, para entretener, para pasar el rato, para erosionar con saliva la vida de otros. Prefero la lectura.✚

## De burgueses y disfraces

Eduardo Rojas Rebolledo \*

Han pasado ya más de tres lustros desde que Balzac emprendiera su gran Comedia humana, y con ella una de las mejores disecciones del mundo burgués de la Francia posnapoleónica. Me resulta sorprendente la actualidad del ojo crítico del novelista, su habilidad y maestría para desnudar el egoísmo y la indiferencia; su frialdad para pintar la podredumbre de una clase social que perduraría en esencia hasta nuestros días. En *Una iniciación a la vida*, Balzac concluye con una descripción tan escueta como lograda, que me asombró por la validez que tiene hoy en día. Refiriéndose a su personaje principal, escribió: "Óscar es un hombre vulgar, pacato, sin pretensiones, modesto y que siempre, igual que su gobierno, se mantiene en un justo medio. No inspira envidia ni desdén. Es, en una palabra,

el burgués moderno". Óscar es, sin lugar a dudas, el estereotipo de la inmensa mayoría de la actual población joven española. Como si el burgués de Balzac no hubiera experimentado —en más de siglo y medio— ningún cambio, la "nueva Europa", con su estabilidad económica lograda a costa de la ruina de otros muchos, ha convertido a una gran parte de sus habitantes en individuos de una dimensión que no se apartan ni un ápice del perfil de un Óscar decimonónico. España es un buen sitio para comprobarlo.

Cuatro años llevo viviendo en Santiago de Compostela, ciudad que no sólo presume de ser la capital gallega y de resguardar los restos del patrono de la hispanidad, sino que también presume y mucho —más de lo que debería— de contar con una de las

universidades de mayor antigüedad y tradición. El buen prestigio de su universidad ha hecho de Santiago una ciudad estudiantil nueve meses del año, el resto es el hervidero más grande de turistas y peregrinos mal arrepentidos. Después de un tiempo de vivir en Santiago es fácil descubrir que el personaje "vulgar, pacato y sin pretensiones" de Balzac no se ha extinguido, sino que por el contrario, se ha reproducido con soltura.

Santiago de Compostela es el paraíso del desencanto. Un desencanto que se ahoga en los mil y un antros y bares que no descansan ni de día ni de noche, que se protege con el disfraz de la sórdida indiferencia y la máscara del egoísmo risueño. En una ciudad en que la población mayoritaria fluctúa entre los 20 y 39 años de edad, la inconformidad y el cambio deberían decorar todo rincón, pero no es así. Hay un vacío que no se sabe cómo llenar. Una vez resueltas (¡y tan bien resueltas!) las necesidades básicas, el tedio y la falta de ideales se traduce en retorcimientos mentales que sólo agrandan el vacío moral. Ya no se habla de "hijos de la chingada", sino de "individuos con problemas"; tampoco se está de malas sino que se tiene una crisis de ansiedad; y "una depresión existencial" es el equivalente de "una tristeza pasajera".

Sin embargo, en noviembre del año pasado, se sucedieron una serie de hechos que trastocaron la tediosa rutina santiaguesa y por algunos meses lograron que el desencanto y la indiferencia fueran patologías pasajeras.

\* Escritor e historiador. Desde hace cuatro años reside en Santiago de Compostela, España.



Díaz, Delgado y García, AGN

Creo que los atentados en Estados Unidos no sólo cambiaron nuestro concepto de lo espectacular y trascendental, sino que también enseñaron, y muy en directo, las nuevas vías y formas de la acción social: un velo nostálgico nos dice de lo arcaico e inoperante de las huelgas de hambre y de las marchas multitudinarias. A poco más de un mes de los atentados, el 21 de octubre, se celebraron las elecciones para la Presidencia de la Xunta de Galicia. Los resultados de dichas elecciones fueron tan fríos como contundentes: los gallegos negaron con su voto cualquier posible cambio en su anquilosado gobierno. Manuel Fraga<sup>1</sup> y los otros representantes del Partido Popular (que gobierna actualmente España desde la sucesión de Felipe González y es de clara tendencia derechista) ganaron por aplastante mayoría absoluta. Un balde de agua fría que demostraba lo lejano de un posible cambio. Tuvieron que pasar algunas semanas para que una protesta universitaria en toda España, moviese los hilos del tedio y, por primera vez en cuatro años, vi las calles de Santiago muy llenas de protestas, de asambleas, de griteríos fraternos y de inconformes; por fin había inconformes y se les escuchaba al unísono. En esos días no extrañé el Zócalo capitalino.

La comunidad universitaria de Compostela se sumó como protagonista de las acciones y protestas contra la nueva Ley Orgánica de Universidades (LOU).<sup>2</sup> Entre las nuevas modificaciones a la Ley Orgánica de 1983, cabe destacar los puntos de mayor trascendencia: la supresión del examen único de admisión para las universidades públicas; límites de admisión; cambios y restructuración en el sistema de becas y ayudas (sustitución por créditos); un tope porcentual del 49% máximo para la contratación de personal docente e investigador; autonomía a las universidades para determinar la cuantía de sus cuotas, y otras más con la misma



Díaz, Delgado y García, AGN

tendencia privatizadora, sectaria y neoliberal. La ley fue aprobada por el Congreso y las Cortes sin pena ni gloria: cuando un partido cuenta con la mayoría absoluta, la democracia es otra vieja ilusión.

La primera huelga general se llevó a cabo el 7 de noviembre del año pasado y su convocatoria fue sorprendente. Los estudiantes y maestros de Compostela salían a la calle para defender su derecho a una educación igualitaria y justa; a berrear por unas instituciones educativas propias que no entraran en los moldes de la globalización. A la primera huelga le siguieron otras con aún mejores resultados. El movimiento contra la LOU creció con una agradable inocencia, sin banderas partidistas ni institucionales, sólo un *slogan*: "La defensa de la universidad pública".<sup>3</sup> Aunque hay que decir que más de la mitad de los inconformes no tenía ni idea de la citada ley, ni conocía a ciencia cierta sus repercusiones. Sin embargo, todos desempolvieron sus camisetas del Che, las banderas rojas con la hoz y el martillo, las guitarras de protestas, en fin: el viejo disfraz de papá.

La inocencia dura poco (un corto invierno, diría Sabina) y, ni tardo ni perezoso, el movimiento poco a poco se hizo pesebre de oportunistas, y "lo

de siempre" sucedió: los disfraces de papá se volvieron a guardar y la indiferencia —con la misma rapidez con que por unos meses desapareció— volvió a ser la mejor máscara para la fiesta. Tengo la impresión de que con el estómago lleno se pierde mucho del ímpetu y la agilidad.

Hoy la pasividad es el telón de fondo de la cotidianeidad. En algunos quedan los frustrados sueños, y en otros, la mayoría, el recuerdo agradable de un espectáculo del cual formaron parte orgullosos. El Óscar de Balzac volvió a ocupar la barra de los mil bares.✦

- 1 Manuel Fraga Iribarne tiene 75 años, fue Ministro de Información y Turismo en la época franquista y desde hace doce años es Presidente de la Autonomía de Galicia y Presidente del Partido Popular gallego. Cuando termine su cuarto periodo habrá gobernado Galicia durante 16 años.
- 2 El proyecto de ley fue aprobado por el Congreso de los Diputados el 27 de julio de 2001 y el 20 de diciembre fue ratificado por las Cortes Generales, entrando en vigor este año. La ley fue aprobada por mayoría.
- 3 Decir universidades públicas no implica que sean gratuitas. En la Universidad de Santiago se paga actualmente al año para licenciatura entre 500 y 600 dólares, y en algunos posgrados se llega a pagar entre 1500 y 2000 dólares anuales.

## Natacha Atlas. Actualidad sonora de raíces egipcias

Sergio Monsalvo C. \*

Escuchar la musicalidad egipcia es una invitación al descubrimiento de un patrimonio cultural muy complejo, el cual abarca géneros, formas y estilos tanto misteriosos como subyugantes. Dicha música se presenta como el espejo de las afinidades entre los temperamentos que la constituyen. En sus tradiciones musicales se refleja lo vivido por generaciones, que en conjunto representa uno de los patrimonios más ricos del mundo. El Mediterráneo al que pertenece Egipto es la viva imagen de una serie infinita de intercambios y transformaciones dados en el transcurso de seis mil años de historia, así como el lugar donde conviven músicas que han sabido mantener su propia identidad, aun abriéndose a las interacciones con otros mundos.

El movimiento, el contacto y el intercambio —situaciones que caracterizan aquella zona (España, Italia, Francia, Grecia, Chipre, Argelia, Túnez, Libia, Marruecos, Turquía, Siria, Israel)— son el pan de cada día en la música, del mismo modo en que el viaje de ideas, técnicas especiales, tecnologías, instrumentos y sobre todo de músicos se manifiesta como la imagen más adecuada para reflejar las interacciones tanto de lo antiguo como de lo más avanzado en cuanto a músicas. Tal es el caso de la cantante y compositora Natacha Atlas.

La historia musical de la región a la que pertenece Egipto se caracteriza tanto por el pluralismo estilístico como por la fusión de los mismos estilos o por la convivencia entre grandes y pequeñas

tradiciones (africanas, europeas, asiáticas). Nos encontramos, por una parte, con culturas musicales que se han difundido impregnando y unificando diversos y extensos territorios geopolíticos —como la civilización árabe musulmana o la griega ortodoxa— y, por otra, con pequeñas, medianas y grandes islas (Mallorca, Córcega, Cerdeña, Sicilia, Creta, Chipre, Malta) de culturas musicales locales que han mantenido sus propias características específicas, sin renunciar de ninguna manera a los sonidos del mundo occidental contemporáneo, circunstancia representada por la ya referida Natacha Atlas.



Lo que distingue la música egipcia interpretada por ella es la capacidad de contener y condensar, en poquísimos rasgos, aspectos y valores de lo imaginario íntimamente ligados a su identidad histórica. Al acompañar las actividades del hombre en su ciclo de vida así como en el transcurso del calendario tan significativo para ellos, la música egipcia se convirtió en un medio de integración social. En las culturas tradicionales como ésta el sonido

posee valores rituales, simbólicos, terapéuticos y mágicos que se han sedimentado en las expresiones musicales de cada grupo y comunidad.

En aquella zona mediterránea, la intrincada estratificación de civilizaciones y culturas sonoras hace posible la constante aparición de elementos arcaicos en los actos musicales actuales, elementos que contribuyen a mantener viva la dimensión mitológica de su representación sonora y al mismo tiempo la empatan con la conciencia de pertenecer ya a una integración con el mundo allende los mares y océanos. El hecho de que la *world music* haya contribuido a interrelacionar los sonidos de diversas partes del mundo ha logrado ese fenómeno, sin quitarle muchas veces lo paradójico o el riesgo de una interpretación errónea por la descontextualización. De cualquier modo es un regalo para los escuchas interesados en los latidos del mundo que vivimos en el presente.

La biografía personal y musical de Natacha Atlas se caracteriza por el desplazamiento constante entre culturas, idiomas y estilos. Su padre es belga; su madre inglesa; sus abuelos egipcios, y en alguna parte también hay una rama familiar lituana. Creció en el barrio magrebí de Bruselas, luego se trasladó a Londres y desde hace algunos años se ha instalado en Egipto, con el músico Esaam Rashad. Con este maestro del laúd y compositor, Natacha también conoció las complicadas finezas vocales del sistema musical árabe.

En Inglaterra se relacionó con Jah Wobble, el bajista de *Invaders of the Heart*, quien la invitó a integrarse al grupo. El álbum de éste, *Rising above*

\* Escritor y periodista. Dirige la revista *Scat*

## Candil de la calle, oscuridad de su casa. Un museo itinerante para el exterior

Ana Garduño \*

*Bedlam* de 1990, la dio a conocer por primera vez a un público amplio. Le siguió la canción "Timbal", un éxito que figuró en una compilación del sello Nation. El grupo insignia de la disquera se llamaba Transglobal Underground, precursor de la fusión *world dance* con fundamentos de la India, Bali y Egipto. Natacha Atlas se convirtió entonces en la cantante de dicha agrupación y en la imagen representativa de la escena multicultural de los clubes europeos. A la postre fue su propio grupo el que la persuadió de sacar un disco como solista. "Herencia" y "raíces" se convirtieron en sus palabras favoritas.

Lo que sólo se insinuó en su álbum debut, *Diaspora* (Mantra Recordings, 1997), se expresó ya de manera plena en *Halim* (Nation Records, 1999), y continuó la tarea en *Gedida* (Mantra Recordings, 2001), álbumes modernos de la *chanson* árabe. En ellos se observa un progreso, un desarrollo, una profundización en la sonoridad del Medio Oriente, con un enfoque contemporáneo en el cual las estructuras de las canciones son de carácter mucho más árabe. Natacha Atlas realmente ha puesto sus orígenes en el mapa musical de hoy.✦



### I En casa del herrero...

En 1947 logró concretarse un proyecto largamente acariciado por la burocracia cultural posrevolucionaria, fundar un museo que reuniera las expresiones plásticas consideradas más representativas de todos los periodos históricos de nuestro país, al inaugurarse el Museo Nacional de Artes Plásticas en el Palacio de Bellas Artes.<sup>1</sup> Remodelando numerosas secciones del pomposo edificio y rehabilitándolas como salas de museo, Miguel Alemán Valdés, ufano presidente de la República, recorrió diversas salas en donde se exhibían desde las esculturas mesoamericanas hasta las obras de los pintores contemporáneos, pasando por salones dedicados tanto al arte virreinal y al decimonónico como al llamado arte popular.<sup>2</sup>

Con una exposición de este tipo no sólo se documentaba la tesis de la "creatividad endógena"<sup>3</sup> de los mexicanos y, por tanto, la noción de la permanente continuidad del arte nacional a lo largo de la historia, sino también se legitimaba la idea de que el arte es el vehículo idóneo para la manifestación de lo mexicano; un funcionario explicó: "Ha existido y existe en línea ininterrumpida una poderosa y original voluntad de forma en el arte mexicano, que le ha ido dando, a través de los tiempos, nuevas soluciones y nuevas experiencias".<sup>4</sup> Así, en esta muestra se resumía, después de una apretada selección, la identidad nacional, formada a partir del supuesto equilibrio entre lo endógeno y lo exógeno, lo popular y lo culto, lo tradicional y lo moderno. El molde estaba hecho y se repetiría, con algunas modificaciones, hasta el fin del siglo xx.

Este proyecto concreto, con tales pretensiones totalizadoras, fracasó rotundamente. Pronto se hizo a un lado la exposición panorámica y se orientó la vocación del museo hacia las exhibiciones temporales de carácter consagratorio, tendencia que continúa hasta hoy, aunque degradada. En cambio, el plan se instrumentó en el ámbito internacional; con ello, se privilegió el aspecto divulgador del arte por encima del educativo. El resultado fue un museo artístico mexicano itinerante, destinado para el exterior,<sup>5</sup> ya que dentro del país ese museo no sobrevivió.

Dos fueron las herramientas de tal proyecto, las exposiciones universales y las muestras viajeras; dos fueron los principales agentes estatales, el curador y museógrafo Fernando Gamboa, quien había fungido como director del Museo Nacional de Artes Plásticas, y el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez. Su misión fue dar forma a una obsesión que se filtraba en cualquier discurso de los gobernantes de mediados del siglo: ingresar al concierto de naciones modernas, en condiciones de igualdad, y obtener reconocimiento internacional... vía la aceptación del arte mexicano como un arte plenamente occidental, universal.

Las fotografías que acompañan el presente texto pertenecen a la colección del Arq. Raúl Abarca, quien las publicó durante los años sesenta en su columna dominical "Actualidad en arquitectura, ingeniería y decoración" del periódico *Novedades*. Agradezco a él y a los hermanos Guadarrama las entrevistas que gentilmente me concedieron para la realización de este artículo.

\* Investigadora del CENIDIAP / INBA



El uso, y abuso, de los símbolos nacionales como instrumentos para hacer identificable a nuestro país en el exterior, explica que el escudo mexicano presente al pabellón México en la Expo Universal de Seattle '62.

Dado que Europa fue el referente para la creación de la imagen de México,<sup>6</sup> se le presentó como nación civilizada y antigua, creativa y productiva, estable y saludable, libre y liberal, soberana y democrática,<sup>7</sup> idónea para la industrialización, la inversión y, por supuesto, la exploración turística. A pesar de que la autocrítica no es una práctica que acostumbre la burocracia nacional, y de que prácticamente ningún país la ejerce cuando de estructurar la imagen pública de la nación se trata, sí fue un reclamo que por aquellos años Lombardo Toledano hizo, al reseñar la muestra de arte mexicano que viajó a Europa entre 1952 y 1953: "La exposición fue concebida y organizada para presentar al extranjero un México plácido, tranquilo y digno de ser visitado por los turistas. [...] Fueron suprimidas las expresiones plásticas de nuestras dramáticas luchas populares y de los artistas que han reflejado con vigor las angustias y las esperanzas de nuestro pueblo".<sup>8</sup> Así, una de las constantes en estas presentaciones oficiales era el énfasis discursivo en la paz y prosperidad supuestamente alcanzadas por los sucesivos gobiernos priistas, tomando a la revolución de 1910 como el punto de partida.

## II Como México no hay dos...

En concordancia con las políticas culturales diseñadas por los nacionalistas y posrevolucionarios gobiernos, para algunas Exposiciones Universales de la segunda mitad del siglo xx, Ramírez Vázquez construyó imponentes pabellones que denotan cierta inspiración en la arquitectura mesoamericana —cumpliendo con una de las demandas de la época de fundamentar sus diseños a partir de la herencia prehispánica—, con lo cual logra una arquitectura moderna y racional, nada estridente, alejada de las propuestas vanguardistas de los países del llamado Primer Mundo que competían entre sí. El complemento eran las fastuosas museografías ideadas por Gamboa, cuyo núcleo era la teatral exhibición de monumentales "obras maestras" mesoamericanas, con lo que la plástica precolombina volvió a ser un arte de Estado, ya que quienes habían demandado este tipo de arte y quienes las habían utilizado con fines propagandísticos eran justamente los gobiernos prehispánicos.<sup>9</sup> De esta forma, en el pabellón México, el espectáculo estaba adentro, y Gamboa se las ingeniaba para conseguir que los visitantes entraran.

Convencer a los connacionales de que el origen de la nación se hallaba en los pueblos mesoamericanos, también funcionaba en el extranjero, ya que lo antiguo de la cultura mexicana permitiría exigir a los europeos trato de igualdad así como afirmar la supuesta superioridad histórica y estética frente a naciones formadas con posterioridad, aunque económicamente poderosas, como Estados Unidos. Para enfatizar este aspecto de la política cultural, se acostumbraba exhibir en el exterior de los pabellones o en las afueras de los numerosos recintos museísticos que recibieron exposiciones itinerantes, alguna escultura monumental, en ocasiones un Atlante de Tula, acompañada siempre de una cédula en donde se subrayaba su antigüedad.

- 1 Un museo similar, de corta vida, se había creado en 1934 en el mismo Palacio de Bellas Artes, ocupando la Sala Nacional y todo el piso superior. *Inauguración del Museo Nacional de Artes Plásticas*, INBA, 1949, p. 28-29.
- 2 En la Sala Bellas Artes se exhibían monolitos prestados por el Museo Nacional de Antropología; para lo popular se instaló un Salón de Arte Popular, con una selección "francamente artística", y una sala exclusiva para la pintura popular. *Ibid.*, p. 20, 28 y 34.
- 3 José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, Grijalbo, 1992, p. 106.
- 4 Fernando Gamboa. *Embajador del arte mexicano*, Conaculta, 1991, p. 66.
- 5 El antecedente de las divulgadas exposiciones internacionales itinerantes de los gobiernos de Alemán y López Mateos, fue *Veinte siglos de esplendor* que se presentó en Nueva York en 1940, organizada por Inés Amor.
- 6 Francisco Reyes Palma ha explicado que en la búsqueda de la legitimación nacional, por medio de lo cultural, la estrategia se centraba principalmente en la conquista de París, como capital del arte. Véase "Polos culturales y escuelas nacionales: el experimento mexicano, 1940-1953", en *Arte, historia e identidad en América: visiones comparativas*, XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, UNAM-IE, 1994, t. III, pp. 821-827.
- 7 Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*, FCE, 1998, pp. 321-337.
- 8 Lombardo Toledano, "Crítica de la exposición de Arte Mexicano", en *Siempre!*, núm. 24, 5 de diciembre de 1953, p. 13. La muestra inició en París y de allí viajó a Estocolmo y Londres. Ceferino Palencia, "El arte mexicano en París, Estocolmo y Londres", en suplemento *México en la Cultura*, *Novedades*, 9 de agosto de 1953, p. 4.
- 9 Véase Esther Pasztory, "El arte", en *Historia antigua de México*, vol. 3, INAH-UNAM-Miguel A. Porrúa, 1994, pp. 459-472.

Incluso, en uno de sus golpes de audacia más exitosos, Gamboa hizo colocar durante un mes, en la novedosa plaza del edificio Seagram de Nueva York, por entonces recién construida, *la Cabeza Olmeca número 1*, para llamar la atención desde antes de inaugurar la sección artística y cultural del pabellón México, lo que además convertía en un espectacular show su traslado a la sede de la Expo en 1965.<sup>10</sup> Con este llamativo *performance* —similar al que presenciaron un año antes los habitantes del Distrito Federal, cuando un gigantesco monolito, identificado como un Tláloc, hizo un largo recorrido para llegar al bosque de Chapultepec y anunciar, desde la avenida Reforma, el Museo Nacional de Antropología—, Gamboa lograba anotarse un importante punto en la refiada competencia con otros países para atraer la atención general. Los rivales eran peliagudos, por ejemplo, para la misma Expo, el Vaticano trasladó a Nueva York una de las piezas “sublimas” de su colección, *La Piedad*, de Miguel Ángel.<sup>11</sup> Aquí, una vez más, se constata la reutilización secular de rituales antiguos, como lo es la procesión religiosa, para fines propagandísticos estatales.

Fernando Gamboa, por el ferviente deseo de impactar, fue más allá; no se limitó a la exhibición de objetos auténticos, sino que recurrió a reproducciones, realizadas cuidadosamente,<sup>12</sup> e inclusive a recreaciones; todo se vale. De este modo, en múltiples ocasiones, se tomaron como base fragmentos de piezas originales y se completaron, o bien, bajo la inspiración de las formas mesoamericanas, se elaboraron nuevos diseños; fue así como se concibió, por ejemplo, un caracol en tecalli blanco.

Dos pabellones diseñados por Ramírez Vázquez tuvieron influencia de las firmes y rectangulares construcciones mayas, destinadas a los linajes gobernantes: Bruselas '58 y Nueva York '64. Para imbuirlos de mexicanidad, se

recurrió al traslado de materiales locales, utilizando en ambos pabellones tezontle para recubrir las fachadas y, para completar el diseño arquitectónico, se usó chiluca mexiquense y adoquín de Querétaro, entre otros, de los cuales la mayoría son originarios del centro del país; lo mexicano, de acuerdo al estereotipo, también está en los materiales, razón por la cual la piedra volcánica todavía se empleó en el pabellón correspondiente a la más reciente de las ferias universales, Hannover 2000.

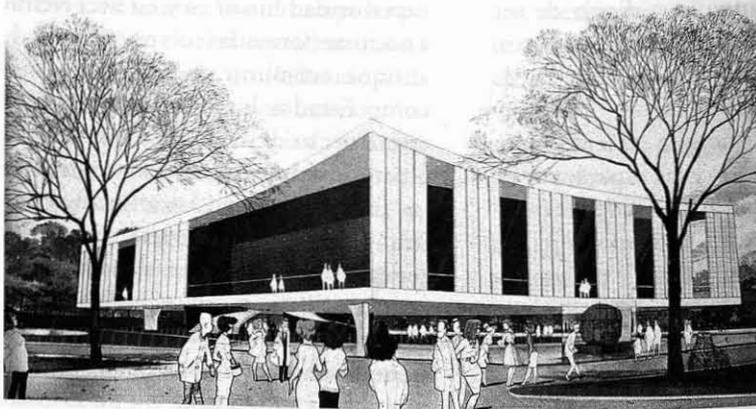
Ramírez Vázquez hace alusiones a la arquitectura mesoamericana,<sup>13</sup> pero no copia ni reproduce, a diferencia del grupo de arquitectos que para el pabellón de México en Montreal '67 realizaron un diseño mucho más ostentoso, aunque de mayor fragilidad, en cuanto a su estructura; allí, es probable que por sugerencia de Gamboa se decidiera sustituir la escultura monumental en el exterior, que tradicionalmente anunciaba el pabellón, por la reproducción a escala, con base en moldes de los exuberantes mascarones que recubren las cuatro esquinas, de la construcción maya, conocida con el insólito nombre de “El cuadrángulo de las monjas”. Del edificio de piedra, el recorrido llevaba propiamente al pabellón, cuya silueta recreaba las formas, en madera, del caracol prehispánico.



El moderno diseño de este caracol reutiliza formas simbólicas con un referente histórico preciso, el periodo mesoamericano. Fue exhibido en Montreal '67.

### III Esclerosis múltiple

Para certificar el enlace entre un país periférico y la tradición artística occidental, se escogieron majestuosas piezas del arte virreinal —como uno de los retablos de Tepozotlán, un arcángel monumental y abigarradas piezas procedentes del Museo de la Catedral— y, por supuesto, un amplio repertorio de telas del costumbrismo



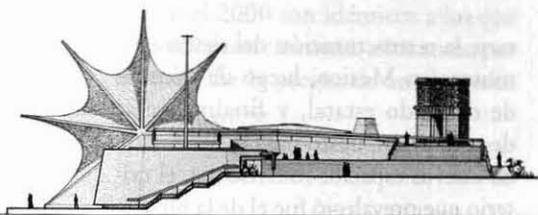
A pesar de que no se realizó, es ilustrativo que al diseñar el pabellón de México para Nueva York '64-65, Ramírez Vázquez haya contemplado colocar frente a la fachada principal una cabeza olmeca.

decimonónico, con Hermenegildo Bustos y dos José Marías, Estrada y Velasco, a la cabeza y, como puente para el siglo XX, se exhibieron los grabados de Posada en abundancia. Del arte popular se incluyó un sinnúmero de objetos, muchos de ellos procedentes de la colección privada de Dolores Olmedo. Con todo esto, es evidente que una buena parte de las selecciones de los funcionarios culturales oscilaba entre el folklore y la propaganda, presentando y confirmando los estereotipos, nacionales e internacionales, a pesar de sus declaraciones en contra.

Al mismo tiempo, para revelar a México como un modelo de desarrollo, con un tono de franco triunfalismo, se exhibía como prueba contundente de su modernidad justamente el arte moderno mexicano, convertido en el arte oficial de los gobiernos emanados de la revolución. Allí era donde los artistas agrupados bajo lo que se ha conocido como Escuela Mexicana de Pintura, destacando, en particular, los trabajos de Rivera, Orozco y Siqueiros, ocupaban otro lugar estelar; por el prestigio que había alcanzado ya para ese entonces en Europa y Estados Unidos, Tamayo fue invitado al selecto grupo y designado como "el cuarto grande". Las selecciones incluían "caballitos de batalla" como varios indígenas de la serie Los teules de Orozco, Madre campesina y Nuestra imagen actual de Siqueiros, así como muchos alcatraces, campesinos y *La molendera* de Rivera. Por la imposibilidad de trasladar murales, se echó mano de la ampliación fotográfica aunque también se recurrió a la reproducción a escala; por ejemplo, para Bruselas '58 se reprodujo a 25% del tamaño normal el mural de Orozco de la Escuela Nacional de Maestros.<sup>14</sup> Igualmente, la fotografía era utilizada para documentar los proyectos arquitectónicos modernizadores impulsados desde la jerarquía presiden-

cial; por lo general, los usos de la fotografía se restringieron al de registro documental y sólo cuando era indispensable; al parecer, no se exhibió como producto artístico.

Asimismo, la indiscutible preeminencia de piezas figurativas de artistas relacionados con la llamada Escuela Mexicana, se debía en parte a la cerrazón de la burocracia cultural por aceptar a jóvenes que en México intentaban, heroicamente según algunos de ellos, la renovación a partir del deslinde con la generación anterior. Algo de la producción plástica de estos artistas agru-



Dibujo del pabellón mexicano con reconstrucción arquitectónica de "El cuadrángulo de las monjas" de Uxmal, Campeche, Clásico Tardío (600—1000 d. C.) Proyecto de los arquitectos Antonio García Corona, Leonardo Fabela y Federico Muggenburg. Expo Montreal '67

pados en lo que se ha dado en llamar "movimiento de ruptura", en parte sustentado en pintura abstracta, se incorporó a regañadientes aunque se le mantuvo en un segundo plano dentro del acopio oficial destinado al exterior, como reflejo de su exigua aceptación en el interior del país.

Esta cerrazón también obedece a que las políticas culturales, aplicadas dentro y fuera de México, exigían no correr riesgos y sólo atenerse al arte ya establecido, lo que, en automático, marginaba a las vanguardias. De esta forma, un molde creado desde alrededor de los cuarenta, se mantuvo artificialmente vigente al menos hasta fines de siglo, contribuyendo a mostrar una imagen esclerosada de Méxi-

10 A principios de los sesenta, en las exposiciones de París y Roma, recibía a los visitantes la *Cabeza Olmeca número 5*, proveniente del Museo de Jalapa. Entrevista de Ana Garduño con Emeterio y Jorge Guadarrama, julio de 2001.

11 Explicó Gamboa: "En 1965 [...] los italianos decidieron exhibir *La piedad* de Miguel Ángel en la Feria Mundial de Nueva York; yo dije: 'Bueno, nosotros también tenemos nuestras piedades, y entonces me lleve la *Cabeza Olmeca número 1* y así, junto a España y el Vaticano, el pabellón de México fue considerado el mejor de la participación extranjera". Fernando Gamboa. *Embajador del arte mexicano*, op. cit., p. 89.

12 Gamboa prefería que las réplicas se realizaran en piedra, aunque para algunas reproducciones, como la de *Coatlícue*, tuvo que recurrir al yeso o la fibra de vidrio. Para obtener mayor fidelidad con el original, pedía que éstas se realizaran con base en materiales obtenidos de canteras semejantes a las de las esculturas mesoamericanas. Entrevista de Ana Garduño con Emeterio y Jorge Guadarrama, op. cit.

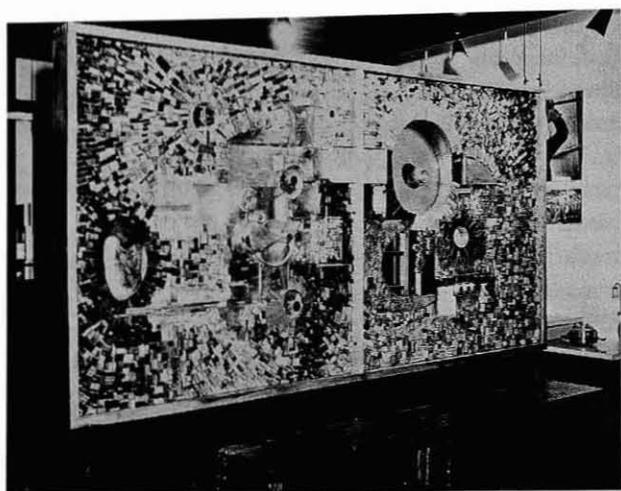
13 Véase la entrevista a Pedro Ramírez Vázquez realizada por Mónica del Villar. "La construcción del Museo Nacional de Antropología", en *Arqueología mexicana*, número 24, marzo-abril de 1997, pp. 12-21.

14 Para la exposición itinerante que llegó a San Antonio en la segunda mitad de los sesenta, Tamayo pintó ex profeso un mural. Entrevista de Ana Garduño con Emeterio y Jorge Guadarrama, op. cit.

15 Vicente Rojo, "México, ¿eterno?"; Fernando González Gortázar, "México eterno: dos, tres reflexiones", en *La Jornada*, 28 de enero y 2 de febrero de 2000, respectivamente.

16 Véase mi artículo "Nuestra herencia es herencia de arte. México en Hannover 2000", en *Curare*, núm. 17, enero-junio de 2001, pp. 19-29.

17 Para dicha exhibición temporal, Gamboa alternó esculturas prehispánicas con artesanías y piezas de Rufino Tamayo, lo que documentaba, según él, las múltiples influencias que había recibido el pintor oaxaqueño. Véase *Inauguración del Museo Nacional de Artes Plásticas*, op. cit., p. 16.



Manuel Felguerez. Ensamblaje, pieza elaborada, con base en 96 piezas industriales, expofeso para la Expo Seattle '62.

co; de igual modo, si los objetos "representativos" de la mexicanidad no variaron durante décadas fue porque las directrices que guiaron tal política cultural no se modificaron de manera sustancial; más aún, ¿quién puede afirmar que ya cambiaron?, si en el año 2000 el arte abstracto seguía teniendo dificultades para legitimarse como producto mexicano, si nos atenemos a las selecciones realizadas por los curadores de la multicriticada exposición México eterno: arte y permanencia, exhibida en el Palacio de Bellas Artes como preámbulo para su llegada "triumfal" al Petit Palais de París.<sup>15</sup>

#### IV Hoy como ayer...

No cabe duda de que aquel molde continúa siendo la médula de cuanta exposición oficial se ha presentado en el exterior durante las últimas décadas del siglo XX, aunque con ciertos cambios que obedecen más a decisiones ajenas que a la voluntad de los curadores o comisarios, como la escasez presupuestaria, que a una profunda reflexión con intenciones innovadoras de la imagen pública del México finisecular.<sup>16</sup>

En cambio, en el interior del país, la idea de un museo panorámico se desechó hace mucho tiempo; cuando a mediados de los sesenta logró concre-

tarse la reestructuración del sistema de museos en México, luego de décadas de descuido estatal, y finalmente se destinó presupuesto para la fundación de nuevos espacios museísticos, el criterio que prevaleció fue el de la separación cronológica y tipológica, haciendo la distinción entre lo histórico, lo antropológico y lo artístico, con la cual nacieron así recintos tan diferenciados como el Museo Nacional de Antropología, el Museo Nacional de Historia, el Museo de Arte Moderno, el Museo Nacional del Virreinato, etc. Con esto, el "arte popular" perdió el derecho a cohabitar con el "arte culto", tanto como la plástica mesoamericana volvió a ser excluida de los museos artísticos.

Al privilegiar tal especialización, se rechazaron no sólo las ideas rectoras que originaron las exposiciones permanentes del Museo Nacional de Artes Plásticas de los años treinta y cuarenta, sino también una propuesta complementaria de Gamboa, la de reunir en un solo salón diversas manifestaciones artísticas, que incluyeran lo popular, tal como él lo hizo en 1948 durante la retrospectiva dedicada a Rufino Tamayo.<sup>17</sup>

Ahora bien, aunque la historia de la recepción, ni interna ni externa, de los pabellones y muestras itinerantes oficiales no ha sido realizada, es un hecho que en la prensa de la época se registra

con beneplácito el positivo ascendiente de la imagen nacional entre los países visitados. Un ejemplo: obras maestras del arte mexicano se presentó por primera vez en el contexto de la Expo Bruselas '58 y obtuvo uno de los premios en disputa.<sup>18</sup> Ya acreditada, la muestra peregrinó por alrededor de diez ciudades europeas para concluir en el Petit Palais de París.<sup>19</sup> Un *connaisseur* y visitante asiduo a tales exhibiciones, para las que viajaba expresamente, aseveró: "Lo que han hecho en favor y prestigio de nuestro país las tres exposiciones de 1952—53 [...] y lo que han logrado [...] éstas [...] que se iniciaron en Bruselas y que han recorrido en triunfo varias capitales europeas, vale infinitamente más que cuanto ha realizado la tibia y estéril diplomacia mexicana desde que cultivamos relaciones internacionales con los países europeos".<sup>20</sup>

Según esta afirmación, en el México de los años cincuenta y sesenta, los funcionarios culturales lograron cierto consenso sobre la pertinencia de dichas exposiciones, divulgando como un objetivo alcanzado no sólo el de dar a conocer el arte nacional a "los pueblos del Viejo Mundo que tanto nos ha ignorado";<sup>21</sup> sino, más aún, se suponía conseguido el propósito de, a través del arte, dotar de personalidad propia a México en el concierto de las naciones.

Una breve revisión de los discursos actuales al respecto lleva a concluir exactamente lo contrario: no se logró crear en el exterior una imagen panorámica del arte mexicano que perdurara hasta nuestros días; más aún, ni el arte mesoamericano perdió el aura de exotismo, con lo que su capacidad de impresionar no ha menguado, ni el arte del siglo XX consiguió insertarse dentro del arte moderno universal, razón por la cual aunque numerosos museos internacionales poseen piezas mexicanas de ese periodo, en general permanecen en sus bodegas y no las utilizan en las revisiones panorámicas

finiseculares que se han realizado.

En este sentido son ilustrativas las declaraciones del director del Petit Palais, y uno de los organizadores de la exhibición francesa Soles de México: "En Francia hay interés por el arte prehispánico, pero no se conoce el arte colonial y de este siglo se conoce sólo a Diego Rivera y a Frida Kahlo, un poco a Tamayo y quizá se tendrá alguna idea de que existen Siqueiros y Orozco, pero no se les conoce de verdad. Ellos serán un gran descubrimiento. Ni hablar de los jóvenes artistas mexicanos, que los franceses no saben que existen".<sup>22</sup> Según este funcionario, una muestra en París, diseñada en el último año del siglo XX, obedece a un desconocimiento profundo de la plástica mexicana —que no se limita a las nuevas genera-

ciones, ya que se implica que en el pasado la población francesa tampoco la conoció—, y a la percepción de lo mexicano como exótico.<sup>23</sup>

Para remediarlo, se recurrió a estrategias semejantes a las que el mismo Gamboa, como uno de los principales ejecutores de las pautas culturales diseñadas por el régimen priísta, aplicó por décadas: "Para el público francés incluiremos una mayor cantidad de objetos precolombinos con la intención de ayudarlo a entender mejor las correspondencias que tienen con el trabajo de los artistas contemporáneos".<sup>24</sup> Como se puede comprobar, los objetivos en el 2000 son idénticos a los que se enunciaron cincuenta años antes, por lo que cabe la pregunta: esta historia, ¿continuará?✦



Foto: A. Estrada

18 Algunos de los numerosos artículos que en México reseñaron la Expo son: Luis Suárez, "Los artistas que México enviará al escenario de Bruselas deben sostener la fama conquistada por nuestro pabellón", 22 de junio de 1958, p. 1; "El pabellón de México conquista en Bruselas el gran premio de arte", 10 de agosto de 1958, p. 1; Rosa Castro, "Hasta los equipajes ganaron un trofeo en la feria de Bruselas", 10 de septiembre de 1958, p. 1; todos ellos publicados en el suplemento *México en la Cultura de Novedades*.

19 Entre 1959 y 1962, la exposición recorrió Zurich, Colonia, La Haya, Berlín Occidental, Viena, Moscú, Leningrado, Varsovia y París.

20 Alvar Carrillo Gil, "El arte mexicano en el mundo. Próxima meta: Moscú", en *México en la Cultura, Novedades*, 4 de septiembre de 1960, p. 7 y 12.

21 En 1953, Lombardo Toledano escribió: "Nuestro gobierno ha hecho un esfuerzo laudable al enviar a Europa una colección de obras de arte de las diferentes etapas históricas de México para conocimiento de los pueblos del Viejo Mundo que tanto nos ha ignorado y siguen desconociéndonos", *op. cit.*

22 Entrevista de Gilles Chazal con Mónica Mateos, "Treinta siglos de arte mexicano en París", en *La Jornada*, 15 de enero de 2000.

23 Antonio Beltrán escribió que Chazal "considera que *Soles Mexicanos* [...] contribuirá a cambiar entre sus compatriotas el estereotipo de la cultura mexicana como algo exótico". En "Lucirá mejor en París la muestra *México eterno*", en *Reforma*, 15 de enero de 2000.

24 *Ibidem.*

## Conjugaciones del verbo plagiar

Ernesto Lumbreras \*

Con la garantía del tiempo ya corrido, se puede afirmar que la generación de poetas mexicanos nacidos en los treinta representa un momento estelar de la poesía escrita en México. Poetas como Marco Antonio Montes de Oca, Juan Bañuelos, Guillermo Fernández, Gerardo Deniz, José Carlos Becerra, Francisco Cervantes, Jaime Labastida y José Emilio Pacheco prolongan una tradición poética que, desde el modernismo, se ha mantenido inalterada en su calidad y en su vasto diapason de registros. Sin embargo, reconozco que el papel de Deniz y de algún modo de Becerra, puntualiza una experiencia a contracorriente (o mejor dicho, desmarcada) de la citada tradición. Perteneciente a esta promoción de poetas y de cierta manera partidaria en el afán de ir hacia "otros lugares", la obra de Ulalume González de León (Montevideo, Uruguay, 1932) también contribuye de manera significativa para configurar, como lo apuntaba, un momento relevante de nuestra poesía de la segunda mitad del siglo xx.

La autora ha titulado esta reunión de libros bajo el nombre de *Plagios* con la complicidad de Mallarmé y de su célebre "libro único" que escriben todos los escritores de todas las lenguas y de todos los tiempos. Pero también Montaigne propicia ese clima intelectual y de seducción para hacer verosímil la creación que tiene un pasado; a modo de epígrafe, un especie de pórtico como el de la entrada del infierno de Dante, la poeta cita al ensayista francés: "No digo lo que otros dicen sino para decirme mejor." No hay duda que

toda creación posee un pasado y un autor inmóvil para decirlo con una variante aristotélica del motor inmóvil y primero. En una posición contestataria al respecto, Borges se preguntaba "por qué los poetas de todo el mundo y todos los tiempos habrían de recurrir a la misma colección de metáforas, cuando existen tantas combinaciones posibles." En tanto, Rubén Bonifaz Nuño, para complicar el asunto, eligió la frase, *De otro modo lo mismo*, para titular una colección de sus libros, expresando con esto, sin ambages, que el propósito del poeta consiste en decir lo que han expresado sus innumerables predecesores pero de otra forma. La apuesta lírica de Ulalume González de León recorrer sin contratiempos ni congojas estas reflexiones aparentemente antípodas. Sabiendo que la novedad es un artilugio, el diablo de las vanguardias, se decide por la "original originalidad" de las palabras que tienen memoria. Aunque en este punto es conveniente especificar que su poesía no es literaria; lejos de montar una escenografía sobre los momentos cumbres de la literatura o de hacer hablar a los grandes escritores en instantes epifánicos, su búsqueda tiene otros principios y otros fines.

Como poeta de la lúdica lucidez su empresa se provee de una geometría al mismo tiempo que elemental, imaginaria; dentro de esta paradoja, cabe



perfectamente la literatura y sus renovados misterios. El personaje de Alicia creado por Lewis Carroll, estudiado a profundidad por la poeta, nos permite en el juego de las correspondencias, visualizar la lógica de muchos de los poemas de este libro. La poesía hace posible que coincidan la realidad real con la realidad imaginada; incluso, bajo este poder de comunión se da cita una realidad muy distinta a las dos citadas; una realidad que no está, ni dentro del espejo, ni fuera de él. A esta tercera realidad me gusta llamarla la realidad de la poesía; su aparición es el resultado de la excepcional capacidad de juego pero también de la paciencia minuciosa de un relojero que monta una infinidad de engranes y resortes para construir la representación del tiempo. A esos dos elementos, el juego y la paciencia, se añade un tercero que es la magia de la palabra precisa y reveladora; como el alquimista, el poeta sabe que hay un instante en que las palabras llegan a un punto indefinido en el cual se inicia la transustanciación de la materia.

Desde el poema primero que abre esta reunión, la autora ejercita el arte del silogismo: "Inventando que vivo / en palabras me pierdo." Esta reiterada intención de la poeta (podría decir, incluso, vocación) se continúa con una proyección renovada en numerosos momentos de su obra; en el poema final, para cerrar el círculo de *Plagios*, se presenta de nuevo esta dicotomía de

\* Poeta y crítico literario

## Una lucha literaria mundial. Entrevista con Pascale Casanova

Roberto Frías \*

realidades que extraña y felizmente confluyen hacia la realidad de la poesía: "En el jardín que recuerdo / sopla un viento que mueve las hojas / del jardín donde ahora / estoy escribiendo." Memoria, escritura, pérdida, invención, son condiciones propicias pero también propiciatorias para tocar la otra orilla, esa puerta tras el muro, que nos hace más real la realidad.

Llena de juegos y azares, de secretos y de cómplices, de trivias y adivinanzas, de apariciones y desapariciones, la poesía de Ulalume González de León tendrá siempre una segunda experiencia. Cuando Octavio Paz hablaba de que su poesía es una poesía "para ver", con toda seguridad esta afirmación no expresaba que sus poemas reflejan exclusivamente el orbe de la intemperie, de la llana superficie; nada más lejos de eso, puesto que toda transparencia entraña una hondura, una profundidad y en el caso de la poeta de *Plagios*, la superficie diáfana de las realidades que nombran sus poemas revelan no sólo el primer peldaño de una experiencia siempre mayor. En una tradición poética que puede reunir a Quevedo y Sor Juana, a Mallarmé y Jorge Guillén, a Borges y Lezama Lima, a Paz y Juarroz, a Deniz y George Peret, la poesía de Ulalume González de León también tiene su contribución en el arte de la fuga y en el arte de la aparición. Con todos ellos, sabe y lo ha constatado, que el lenguaje de la poesía posee una memoria de origen, una suerte de llamado que suena y convoca a todas las palabras para comenzar de nueva cuenta a nombrar el mundo.✦

Ulalume González de León, *Plagios*, FCE (Letras Mexicanas), México, 2001, 308 pp.

Pascale Casanova, crítica literaria francesa, es además doctora en letras. Ha publicado *Beckett l'abstracteur* en 1997, antes de *La república mundial de las letras* (Anagrama, 2001). En este último, Casanova analiza la historia de la literatura para hacer visible un mapa de la república donde escritores, naciones, críticos y editoriales luchan por afirmarse y afirmar así su universalidad.

**Roberto Frías:** Este libro establece una discusión con la idea de una tradición literaria inamovible que dicta ciertos cánones a seguir.

**Pascale Casanova:** Intento explicar que cada literatura nacional está estructurada y organizada según la dicotomía entre los "nacionales" y los "internacionales". Entre los escritores "nacionales" y los escritores "internacionales", es decir, entre la tradición y la modernidad. Esto sucede porque los internacionales son la vanguardia y los nacionales no se exportan, no son traducidos. Se puede saber si una obra va a ser traducida o no al saber si es nacional o no. Hay falsos internacionales, por ejemplo, Umberto Eco o David Lodge, ese tipo de escritores que hacen *best-sellers* internacionales que corresponden a cánones de la editorial internacional pero que no son de vanguardia, que no son subversivos, para mí. Los verdaderos subversivos, como Danilo Kis, el mejor escritor de la desaparecida Yugoslavia, son personas que inventan realmente nuevas maneras de escribir literatura. En esta época de mundialización hay que marcar la diferencia entre los falsos y los reales. Los mundiales y los internacionales, los heréticos y los otros.

**Frías:** ¿Cuál es tu visión sobre el papel del crítico literario en esta república mundial de las letras?

**Casanova:** Es esencial y dramático. Es esencial porque la crítica es una suerte de juez que puede decir la "gran crítica", la crítica autónoma que no depende de las editoriales o de la publicidad o del mercado. En Francia hay una crítica muy corrupta. No se puede hacer literatura sin crítica. Ahora, pienso que es una época dramática porque no hay crítica, no hay verdadera crítica, y es una de las razones por las que hacer verdadera literatura es muy difícil. No hay verdaderos jueces.

**Frías:** En este sentido, supongo que podríamos considerar como un factor importante la confusión que ahora existe entre la literatura "pura" y la que se acerca a otro tipo de público.

**Casanova:** Sí, trato de explicar en el libro que la república mundial de las letras es un universo muy extraño porque solamente existe a través de la "creencia". Es una creencia que tiene efectos objetivos y subjetivos. Toda la gente cree que París es o no es una capital mundial de las letras, y en el caso afirmativo se debe a la creencia, es decir, el creer que la literatura es suficientemente importante como para dejarse la vida en ella. En París existe esa creencia por razones históricas muy extrañas. Hablo de la creencia porque en este universo extraño la crítica, la verdadera crítica, da el valor, no un valor de mercado, un valor literario. La crítica dice, este libro es literatura y todo el mundo va a "creerlo", no quiero decir

\* Escritor y periodista. Actualmente reside en Barcelona, España

que una creencia sea idiota o carezca de valor. Si todo el mundo dice que el Ulises es un gran libro yo también lo puedo creer, pero hay que creerlo para que funcione. La crítica es la que marca la frontera entre la verdadera literatura y la falsa. No sé si en España o en México hay una gran tradición crítica, pero el modelo que yo sigo, en Francia, es Valery Larbaud, quien descubrió a Joyce, a Ramón Gómez de la Serna y que dijo que durante el siglo XX habían existido tres grandes escritores: Proust, Joyce y Ramón Gómez de la Serna.

**Frías:** ¿Qué opinas del papel de las editoriales en este universo?

**Casanova:** Bordieu ha descrito muy bien, en *Las reglas del arte*, lo que debe ser el editor. Para hacer buena literatura hay que ganar dinero y el editor debe mantener este equilibrio. Los grandes editores son los que logran mantener este equilibrio. No sé cómo sea en España pero el drama en Francia es que el modelo americano está ahí. Hoy en día, en Francia, es una banalidad decir que un libro que tiene éxito es un buen libro, es contrario a la idea de la literatura autónoma, por supuesto que hay buenos libros que tienen éxito, pero no puedes deducir del éxito la calidad del libro. Hoy en día esa es la pérdida de la autonomía.

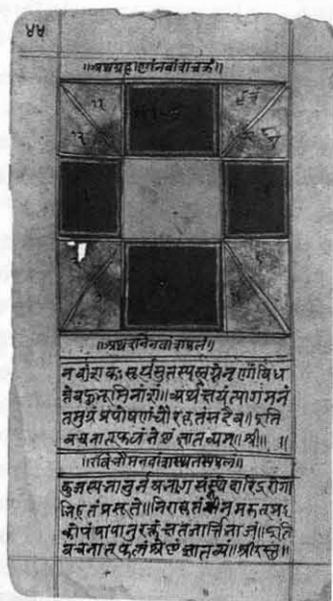
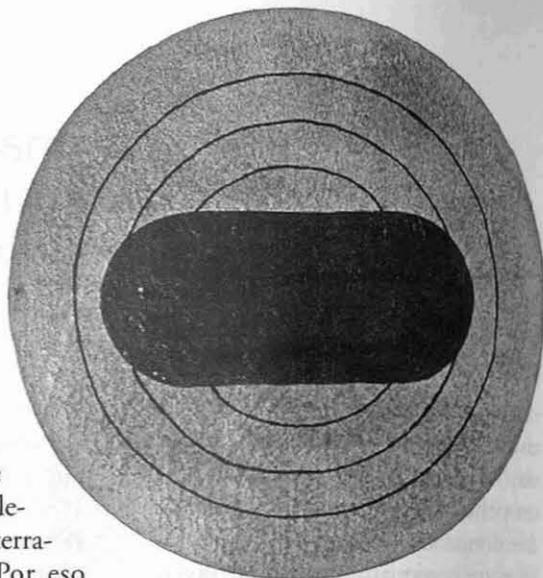
**Frías:** Aquí surge un debate que ya tiene tiempo, ¿cómo se mide la calidad de un libro hoy en día, sobre todo cuando hay teóricos que aventuran que todo depende de la comunidad de sentido en la que ese libro aparece, que los criterios de valor son relativos y que, por tanto, una obra puede ser tan valiosa como otra?

**Casanova:** Creo que no es verdad, un gran crítico es alguien con olfato. Es verdad que la superproducción es un problema y que los críticos están enterrados en todos estos libros. Por eso intento dar algunos instrumentos para hacer comprender la desigualdad que se comete al decir que todos los libros se pueden medir con el mismo rasero. Creo que existen muchas formas de reflexión posibles para decidir si un libro es bueno.

**Frías:** Hablas de los escritores que están en los "márgenes", en las "orillas" del mundo, recordaba yo que Borges, por ejemplo, elogiaba el papel del escritor "orillero" que puede, precisamente por su calidad de marginal, ver con mayor claridad lo que pasa en el mundo. En el caso de México, Octavio Paz, de quien también se

habla en tu libro, sería otro ejemplo de este escritor que proviene de la orilla y se vuelve universal, ¿Cuál es el papel del Octavio Paz en esta república mundial de las letras?

**Casanova:** Es un ejemplo extraordinario de alguien que viene de una zona excéntrica, alguien que me ha hecho comprender lo que es el tiempo en la literatura. Él dijo que buscaba el presente y que ahí, en México, no estaba el presente, habitaba el pasado. Esta manera de pensar me permitió comprender lo que yo llamo en el libro el meridiano de Greenwich de la literatura, es decir, la localización del presente de la literatura. Paz dedicó su vida a buscar este presente y a llevarlo a México para que la literatura de ese país pudiera emerger, surgir. Fue un hombre muy importante para la teoría literaria y para mí, para comprender los mecanismos universales de la circulación de una creencia, una vez más, en lo que debe ser el presente, en lo que debe ser la literatura y en el lugar donde se encuentra la poesía. Por ejemplo, si decimos que hay escritores nacionales e internacionales, él fue un internacional que fue a París para descubrir el surrealismo, que fue su presente, y que le permitió inventar formas de poesía completamente nuevas y mexicanas también. ❖



## El origen de la ética humana

### Primera parte

Ernst Mayr \*

La publicación de *El origen de las especies* en 1859 significó el fin de la aceptación automática de la naturaleza de una moralidad humana dada por Dios. Los filósofos antes de ese tiempo se habían cuestionado acerca de la fuente de la moralidad humana, pero su objetivo era encontrar cómo se podían determinar las mejores o más correctas normas éticas. En este ensayo no me concentraré en esa cuestión. Yo no trataré de establecer la norma de lo que es bueno y de lo que es malo, de lo que es ético. Tomo por hecho que nuestra cultura así como cualquier individuo que pertenece a ella tiene una idea definida de lo que es moral, de lo que es bueno y malo. En lugar de eso, intentaré discutir el origen de la ética humana durante la evolución del *homo sapiens* desde sus ancestros primates, y comenzaré con el problema del altruismo.

Una conducta es altruista cuando beneficia a otro organismo, no cercanamente relacionado, a pesar de que actúa en detrimento del organismo que lleva a cabo esa conducta. Generalmente se acepta que la presencia de una conducta verdaderamente altruista, distingue a los seres humanos del resto de los animales. Esta distinción que parece tan drástica y discontinua, a menudo fue usada en la

argumentación temprana en contra del darwinismo como evidencia de un origen especial de la humanidad. Darwin se dio cuenta cabal de la diferencia entre el hombre y los animales, cuando afirmó, "Yo suscribo totalmente el juicio de esos escritores que mantienen que de todas las diferencias entre el hombre y los animales inferiores el sentido moral o conciencia es, con mucho, el más importante" (1871). A pesar de ello, como veremos mas adelante, él presentó una teoría totalmente elaborada de cómo esto pudo haber evolucionado gradualmente.

En los últimos cincuenta años se ha reconocido que una forma particular de altruismo está muy distribuida en los animales, primariamente en las especies en que los padres cuidan a las crías o en las que forman grupos sociales que consisten sobre todo de familias extendidas. Ahí uno encuentra defensas altruistas de la progenie por la madre y en algunos casos por el padre, una disposición a defender o alertar a los familiares cercanos, así como a compartir comida y otras clases de conducta que, es evidente, benefician al receptor, pero que son dañinas, al menos en potencia, para el actor. Como ha sido apuntado por Haldane, Hamilton y por numerosos sociobiólogos, tal conducta puede ser favorecida por la selección natural puesto que aumenta la adaptación del genotipo altruista. En tanto que la conducta resulta en un beneficio para el genotipo del altruista, si se examina críticamente, es una conducta egoísta mas que altruista. La literatura de la sociobiología literalmente contiene cientos de ejemplos de conductas en apariencia

altruistas que en realidad están dirigidas a la adaptación incluyente (*inclusive fitness*).

El altruismo adaptativo incluyente es uno de los principales marcos conceptuales de la literatura evolutiva actual. Algunos autores piensan que toda la ética humana es, detalles más o detalles menos, altruismo adaptativo incluyente. Otros autores piensan que cuando la genuina ética humana se desarrolló, reemplazó al altruismo adaptativo incluyente. Mi propia posición es intermedia en algún punto. Yo distingo muchos remanentes del altruismo adaptativo incluyente en la especie humana, tales como el amor instintivo de una madre por sus hijos y la diferente actitud moral que adoptamos en el trato con extraños o extranjeros comparada con las de nuestro propio grupo. Las normas morales vertidas en el Antiguo Testamento son características de esa herencia. Pero yo no creo que el altruismo adaptativo incluyente es todo lo que hay en la ética humana.

Es interesante ver que Darwin era cabalmente consciente de la existencia de la adaptación incluyente. Hablando de la presencia de un hombre con facultades superiores en una tribu humana, él afirmó, "Si tales hombres dejaban niños que heredaran su superioridad mental, las oportunidades de que nacieran miembros todavía más ingeniosos eran un poco mejores, y en una tribu pequeña, decididamente mejores. Aún si ellos no dejaban hijos, la tribu trataría de incluir su relación de sangre" (1871:161), a quienes, como Darwin explica, tienen una dote genética similar. La selección del al-

\* Tomado con permiso de: Ernst Mayr "The Origins of Human Ethics", en *Toward a new Philosophy for Biology*, Harvard University Press, 1988.

Traducido por Juan Pedro Laclette.

Primera de dos entregas; la segunda parte del ensayo incluye el tema: ¿son adecuadas las normas éticas occidentales?

truismo adaptativo incluyente ocurrió, de manera natural, no sólo en los hombres primitivos sino en todos los animales sociales en los cuales las familias extendidas son el núcleo de los grupos sociales. La notable habilidad de los animales sociales para reconocer a sus parientes fue enfatizada una y otra vez por Darwin: "Los instintos sociales nunca se extienden a todos los individuos de la misma especie" (1871:85). Que tan bien desarrollado está el sentido de relación en ciertos animales ha sido muy bien documentado de forma experimental en años recientes por Pat Bateson y su grupo en la Universidad de Cambridge.

Los animales solitarios no tienen oportunidad de adquirir este comportamiento. Ellos no tienen una conducta que la selección natural pueda convertir en altruismo. En contraste, las tendencias altruistas de los organismos que viven en grupos sociales son una base excelente para el desarrollo de la moralidad humana.

#### *El surgimiento de la ética genuina*

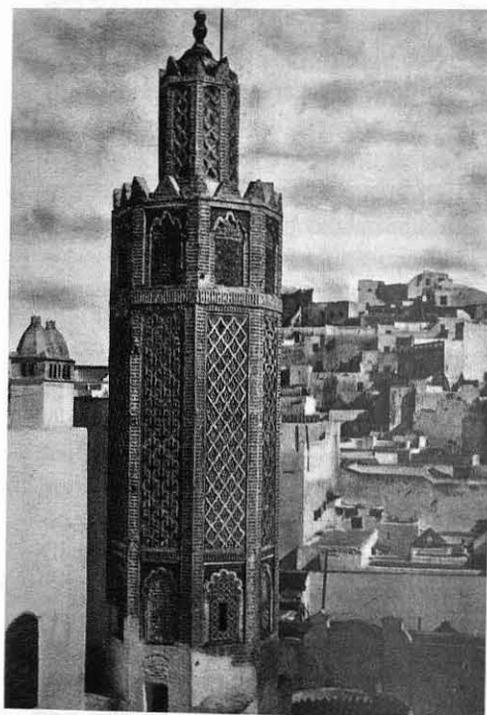
Como veremos, la ética humana genuina surgió del altruismo adaptativo incluyente en nuestros ancestros primates. Aunque no es posible establecer en cada caso una línea de demarcación entre la verdadera ética y el altruismo adaptativo incluyente, en general se puede afirmar que la conducta ética se basa en el pensamiento consciente que conduce a realizar elecciones deliberadas. La conducta altruista de una madre ave no está basada en la elección; es instintiva, no ética.

Simpson caracterizó la situación muy bien: "El concepto de ética carece de significado a menos que existan las siguientes condiciones:

- Hay modos alternativos de acción.
- El ser humano es capaz de juzgar las alternativas en términos éticos.
- El ser humano es libre de escoger lo que juzgue éticamente bueno."

Por ello, claramente depende de la capacidad humana prever los resultados de sus acciones e incluye la aceptación de la responsabilidad individual por sus resultados. Esta es la base para el origen y la función del sentido ético.

Ayala (1987) expresó más o menos el mismo pensamiento cuando dijo que los humanos exhiben conducta ética porque su constitución biológica de-



termina la presencia en ellos de tres condiciones necesarias y suficientes:

- (1) la capacidad de anticipar las consecuencias de sus propias acciones;
- (2) la capacidad de hacer juicios de valor, y
- (3) la capacidad de escoger entre rutas alternativas de acción.

La capacidad para la conducta ética, está pues, cercanamente correlacionada con la evolución de otras capacidades humanas en esencia. La diferencia entre un animal, que actúa por instinto, y un ser humano, que tiene la capacidad de elegir, es la línea de demarcación de la ética. Yo acepto totalmente que una persona *puede* tomar la decisión de ro-

bar o no a alguien, o de disparar una bala a su cabeza. Puesto que una persona es capaz de predecir la consecuencia de sus actos, es en absoluto responsable de la evaluación ética de ese resultado. Los humanos tienen la capacidad de hacer tales juicios por su poder de razonamiento producto de la evolución del cerebro humano. El cambio de un altruismo instintivo basado en la adaptación incluyente a una ética basada en la toma de decisiones fue quizá el paso más importante en la humanización. Naturalmente, el desarrollo del cerebro coincidió con varios cambios evolutivos más en el ser humano, tales como la gran prolongación del periodo de infancia y juventud, o como el cuidado paternal, lo que hace imposible determinar en esos eventos correlacionados cuál fue la causa y el efecto. Otros factores asociados fueron el crecimiento de las tropas de homínidos más allá de la familia extendida y el desarrollo de las tradiciones tribales y de la cultura.

Debido a que el concepto global de la ética descansa sobre la firme convicción de que una persona es capaz, hasta cierto punto, de controlar sus actos, la ética depende de la existencia del libre albedrío. Y muy apropiadamente el problema del libre albedrío ha ocupado un gran espacio en el análisis que los filósofos han hecho de la ética. Este no es el lugar para defender la existencia del libre albedrío; todo lo que yo quiero decir es que su aceptación no niega la causalidad. En retrospectiva cada acción puede ser explicada por sus causas, pero es, por decirlo de algún modo, una causalidad a posteriori. Si yo tengo la opción de elegir entre una u otra, entre dos respuestas en una situación ética, no importa cual haya escogido, ésta siempre resultará en una secuencia estrictamente causal.

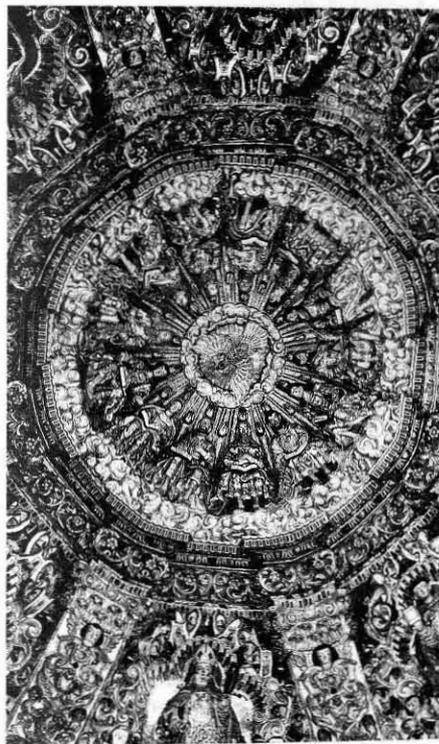
Uno de los más importantes problemas en el origen de la ética humana es el crecimiento de los grupos de homínidos de una familia extendida

hasta una sociedad mayor y más abierta. Para que este crecimiento haya ocurrido, el altruismo que antes estaba reservado a los individuos con relación cercana tuvo que ser extendido a los no relacionados. Podemos observar rudimentos de esta conducta en algunos pocos grupos de primates, en los que ocurren intercambios con individuos no relacionados. En el curso de la evolución humana, algunos homínidos deben haber descubierto que una tropa mayor tenía mejores oportunidades de resultar victoriosa en una pelea con otra tropa que consistía simplemente de una familia extendida. Uno puede suponer que una tropa en posesión de una cueva deseable, de un manantial o de un territorio de caza podía atraer a extraños que se quisieran beneficiar de esas posesiones. Fue una ventaja adaptativa para la tropa el ser fortalecida por una fuerza humana mayor, aunque requiriera la extensión del altruismo hacia los individuos no relacionados, esto es, más allá de la adaptación incluyente. En otras palabras, requería el desarrollo de la ética genuina. La importancia del cambio de la moralidad entre parientes hacia la ética es un paso en la evolución humana que no ha sido enfatizado lo suficiente.

Aunque hay una "diferencia de clase" entre la ética humana y el altruismo adaptativo incluyente de los animales, seguramente no ocurrió como un salto brusco sino que evolucionó de manera gradual. El periodo de 4 a 8 millones de años entre el *homo sapiens* y nuestros ancestros antropoides más cercanos es un tiempo más que suficiente para los estadios intermedios que fuesen necesarios.

La relación mutuamente benéfica entre individuos no relacionados ha sido designada en la literatura como *altruismo recíproco* (Trivers 1971). La limpieza que llevan a cabo algunos peces para liberar de sus parásitos a peces predadores más grandes es un ejemplo

típico. En realidad, el término altruismo es aquí muy inapropiado puesto que el supuesto altruista siempre se beneficia, ya sea en un plazo corto o largo. Tales interacciones recíprocas, particularmente entre primates, siempre implican un tipo de razonamiento: "si yo ayudo a este individuo ahora que lo necesita, él me ayudará cuando



yo lo necesite". En otras palabras, se trata de una conducta muy egoísta más que de una conducta altruista. De acuerdo con algunos sociobiólogos, este tipo de razonamiento, es la raíz de la mayoría de las conductas humanas altruistas. El beneficio esperado por el individuo altruista es la aprobación, el respeto o aun la admiración de sus compañeros ciudadanos (Alexander 1987:102). Los opositores de esta visión apuntan muy certeramente que los actos altruistas a menudo son llevados a cabo sin que el altruista espere, o de hecho quiera, una recompensa de algún tipo (es el caso de las obras benéficas anónimas.

### El grupo cultural humano

La evolución de la ética específicamente humana estuvo muy relacionada con la evolución de los grupos culturales humanos. Estos grupos (extensiones de los grupos familiares originales) se mantenían unidos por el liderazgo, el dialecto, la geografía, los rituales y las tradiciones culturales. La pregunta crucial a enunciar es si tales grupos culturales podrían actuar como unidades de selección en la evolución de la ética humana. Esto es, ¿podía un grupo cultural ser sujeto de selección natural?

Los evolucionistas que creen en la selección de grupo en sus varias formas han respondido esta pregunta afirmativamente. Los que rechazan la selección de grupo han asentado que esta no se aplica al ser humano más que a cualquier otro organismo. Personalmente estoy en desacuerdo con ambas respuestas. En mi opinión, uno debe evitar abultar el término *selección de grupo* con fenómenos evolutivos por completo diferentes. Estoy de acuerdo con Williams, Sober y otros en que la selección de grupo entre animales (como lo propuso Wynne-Edwards y otros) no está sustentada por evidencia alguna. De las tres clases de la llamada selección de grupo en animales, lo que puedo distinguir es que ninguna es soportable por la evidencia. En todos los grupos animales, el individuo es el sujeto de la selección natural.

Pero los grupos culturales humanos son algo muy diferente. Hay mucha evidencia de que los grupos culturales humanos, como conjuntos, pueden ser el sujeto de la selección. Una selección severa ha venido ocurriendo entre tales grupos culturales a lo largo de la historia de los homínidos. Darwin estaba totalmente consciente de ello: "Todo lo que sabemos... (muestra) que las tribus exitosas han suplantado a otras tribus desde los tiempos más remotos" (1871:160). Esta forma de selección es de una importancia tan

especial porque, en contraste con la selección individual, la selección del grupo cultural puede recompensar el altruismo y algunas otras virtudes que fortalezcan al grupo, aun a expensas de los individuos. Como la historia muestra en repetidas ocasiones, esas conductas serán preservadas y esas normas tendrán una larga sobrevivencia para contribuir principalmente al bienestar de un grupo cultural como entidad.

La capacidad de aplicar normas de manera apropiada está íntimamente asociada con el desarrollo de la capacidad de razonamiento del cerebro humano. La evolución correlacionada de un cerebro más grande y un grupo social mayor posibilitó dos aspectos de la conducta ética: (1) una recompensa selectiva para ciertos rasgos que beneficiaban al grupo, y (2) la conducta ética por elección deliberada, en lugar de la mera adaptación incluyente instintiva.

Sin embargo, estas conclusiones todavía dejan dos preguntas centrales sin resolver:

1. ¿Cómo desarrolla un grupo cultural una serie de normas éticas?
2. ¿Cómo adquiere el individuo el conocimiento de las normas que debiera adoptar?

### ¿Cómo adquiere el grupo cultural una serie de normas éticas?

Esta pregunta ha sido debatida por los filósofos desde Aristóteles, Espinoza, Kant, hasta los tiempos modernos. Las dos respuestas más ampliamente adoptadas son que las normas morales provienen de Dios o son el producto de la razón humana. Pero si la razón fue el factor causal, uno debe preguntar de quién era la razón y sobre qué criterios. No discutiré aquí las calificaciones de las respuestas a esas preguntas.

Después de la adopción de la teoría de la evolución, se hicieron numerosos intentos para derivar normas morales a partir de ella. Por ejemplo, se ha

sugerido que lo "bueno" o lo "superior" es aquello que tiende a elevar al ser humano por encima de los animales. Pero no hay evidencia de que tal acercamiento racional fue alguna vez utilizado conscientemente con el objeto de desarrollar un sistema ético. De hecho, la eugenesia fue concebida por sus fundadores como una manera de lograr una mayor perfección en los humanos. Es tristemente irónico que



este noble objetivo original en algún momento llevó hasta algunos de los crímenes más abominables que la humanidad haya visto.

Para Darwin la medida ética consistía en la relación del individuo con su sociedad. Consideraba moral aquello que se expresaba como obediencia a los "instintos sociales", como él los llamó. Esta solución resuelve lateralmente la cuestión puesto que sólo lleva a la siguiente pregunta: ¿dónde se originaron los instintos sociales? Bertrand Russell promovió un principio similar, considerando como objetivamente correcto... "(lo que) mejor sirve al interés del grupo". Una comparación de las normas éticas a través del mundo muestra que los grupos más exitosos fueron aquellos en los cuales el interés individual fue subordinado, al menos hasta cierto punto, al bienestar de la sociedad. Pero la aseveración de Russell lleva a una respuesta más satisfactoria que la de Darwin, puesto que se refiere al éxito relativo de los diferentes grupos culturales humanos. Algunos tenían normas que aumentaban la probabili-

dad de éxito (la longevidad) del grupo; mientras que los otros tenían normas morales que los llevaban a una rápida extinción.

Es fácil imaginarse cómo un sistema de valores en particular llevaría a la prosperidad y al crecimiento numérico de un grupo, el cual podría, a su vez conducir a una guerra genocida contra sus vecinos, donde el grupo victorioso se apoderaría del territorio del grupo derrotado. Cualquier tendencia a dividir el grupo lo debilitaría y a su debido tiempo lo llevaría a su extinción. Entonces, el sistema ético de cada tribu o grupo social sería modificado continuamente por ensayo y error, éxito y fracaso, así como por la ocasional influencia modificadora de ciertos líderes. El altruismo intragrupal y cualquier otra conducta que fortalezca al grupo sería preservado por la selección a lo largo del tiempo. Por lo tanto, las normas morales que dependen de quien en un grupo decide si un acto en particular es correcto o equivocado no son el resultado de la evolución biológica sino de la evolución cultural.

Cuando preguntamos si las normas morales son un producto de la razón o sólo resultan azarosamente de la sobrevivencia entre grupos competidores, a partir de aquellos que tienen una ética más constructiva, encontramos respuestas diversas. La enorme variedad en las normas morales de las tribus humanas primitivas indicaría que muchas de las diferencias se deben simplemente al azar. Pero cuando comparamos las principales religiones y filosofías, incluyendo las de China e India, descubrimos códigos éticos que son notablemente similares, a pesar de que sus historias son independientes en lo fundamental. Esto sugiere que los filósofos, los profetas o los responsables de hacer leyes deben haber estudiado con cuidado a sus sociedades y, usando su capacidad de razonar sobre la base de esas observaciones, deben haber decidido cuáles reglas eran benéficas y

cuáles no. Las normas anunciadas por Moisés o por Jesús en el Sermón de la Montaña seguramente fueron en lo fundamental producto de la razón. Una vez adoptadas, esas normas se vuelven parte de la tradición cultural y son heredadas culturalmente de generación en generación.

### ¿Cómo adquiere el individuo unas normas morales?

La respuesta a esta cuestión ha sido controvertida durante generaciones y varía entre dos extremos. Algunos sociobiólogos, Alexander (1987) y Ruse (1986) creen que aun en el hombre hay poco de altruismo genuino, pues todo el aparente altruismo es del tipo adaptativo incluyente, que a final de cuentas resulta ventajoso para el supuesto altruista. Ellos también creen que tales conductas son principalmente innatas, esto es, que tienen bases genéticas. Los psicólogos que han estudiado los rasgos éticos, por otro lado, dudan que tengan alguna base en el genotipo. Curiosamente, parece haber más evidencia de la heredabilidad de características malas que de las buenas. Darwin citó la presencia de la cleptomanía en miembros de familias acaudaladas a través de varias generaciones como evidencia de la heredabilidad estricta. Con cierta frecuencia se infiere una predisposición genética también en el caso de los psicópatas. Pero como Darwin acertadamente dijo, "si las malas tendencias son transmitidas, es probable que las buenas también se transmitan" (1811:102).

Yo no creo que se haya demostrado que genes específicos controlan rasgos de carácter con alto valor ético. Las que heredan son más bien tendencias y capacidades. La predisposición genética hacia una alta calidad ética es difícil de probar, puesto que se mezcla con muchas adquisiciones culturales. Pero hay abundantes indicaciones de diferencias innatas de personalidad que afectan la

conducta ética. Esto no niega que las tendencias de conductas que son claramente egoístas sean preponderantes en el componente hereditario de nuestra capacidad conductual; la conducta egoísta fue favorecida fuertemente por la selección natural desde los días prehumanos. A pesar de ello, la evidencia indica que el componente genético de la ética humana es de importancia menor, en términos generales. Con mucho la mayor parte de los valores morales de un ser humano son adquiridos individualmente a través de interacciones con otros miembros de su grupo cultural. Hay evidencia abrumadora para la no-heredabilidad de la bondad ética humana. La evidencia en esta dirección es muy diversa, pero haré mención de algunas:

1. Las drásticas diferencias entre las clases de moralidad en distintos grupos étnicos y tribus.
2. La ruptura total de la moralidad bajo ciertos regímenes políticos.
3. La conducta despiadada y amoral que frecuentemente aparece en contra de las minorías.
4. La conducta endurecida exhibida en la guerra, por ejemplo, el bombardeo desinhibido sobre la población civil.
5. Las modificaciones de carácter de un niño privado del contacto con su madre o con una madre sustituta durante un periodo crítico de la infancia.

Tales observaciones han llevado a puntos de vista opuestos e igualmente extremos, unos suponen que al nacer somos, por así decirlo, una *tabula rasa*, y que *cada* aspecto de nuestra conducta es aprendido. Muchos conductistas y sus seguidores han adoptado esta visión. Ellos niegan la existencia de un componente innato y creen que toda conducta moral es resultado del razonamiento, basado en respuestas condicionadas.

Ambas concepciones, en su unilateralidad, son contradichas por mucha evidencia. La mayor debilidad de ambos enfoques es que se aproximan a la cuestión con una visión tipológica. Se tiende a prestar poca atención a dos aspectos particulares. Primero, como se ha establecido antes, está la gran variación individual en propensiones morales. Hay algunos individuos que desde su infancia muestran conductas ofensivas, crueles, en absoluto egoístas, profundamente deshonestas, entre otras. Hay otros que parecen pequeños ángeles desde el principio —cálidos, desprendidos, siempre confiables y cooperadores, honestos hasta la médula. Estudios modernos de adopción de gemelos documentan que existe un componente genético considerable en esas diferentes tendencias.

Segundo, y mucho más importante, es la falta de atención en muchas discusiones modernas hacia la diferencia entre establecer que unas normas morales definidas son innatas y afirmar meramente que la *capacidad de adoptar* una conducta ética es innata. Si un individuo tiene tal capacidad, es capaz de adoptar una segunda serie de normas éticas que complementen y que replacen en parte las normas heredadas biológicamente basadas en adaptación incluyente. Esta capacidad permite que el individuo adopte las normas heredadas culturalmente por la sociedad a la que pertenece. La gran importancia de las normas culturales es que contrarrestan las tendencias egoístas básicas del individuo y le sobreponen un altruismo que beneficia al grupo como un todo; en última instancia, el bienestar del individuo está cercanamente conectado con el bienestar del grupo.

Los valores transmitidos culturalmente se caracterizan por su considerable plasticidad. Esto está comprobado no sólo por las diferencias entre las normas morales de diferentes grupos humanos que en

ocasiones son sorprendentes sino también por los drásticos cambios de las culturas humanas en tiempos históricos. Wilson (1975) recuerda los cambios en el sistema de valores de los irlandeses durante la hambruna de papas (1846-1848) y de la cultura japonesa durante la ocupación americana después de la Segunda Guerra Mundial.

Reconocer que mucho de nuestro sistema de valores no es heredado biológica sino culturalmente nos permite que, por último, intentemos responder la pregunta de cómo el individuo adquiere esas normas. Numerosos estudios han concluido que las normas éticas se adquieren durante la infancia y la juventud. Decir que esos valores son aprendidos no ayuda mucho puesto que existen muchas clases de aprendizaje. Yo estoy persuadido de la validez de la tesis enunciada por Waddington (1960) de que se requiere una clase especial de aprendizaje, relacionado con la impronta de los animales tan bien descrita por los etólogos, ilustrada por el apego de los polluelos de ganso a su madre.

El hombre se distingue de los demás animales por la apertura de su programa conductual. Quiero decir que muchos de los objetos de la conducta y las reacciones a esos objetos no son instintivas, esto es, no son parte de un "programa cerrado", sino que son adquiridos en el curso de la vida. Del mismo modo que en el caso de los polluelos de ganso el *gestalt* de la madre ganso queda grabado en el programa conductual del polluelo, las normas éticas y los valores definidos del ser humano son depositados en el programa conductual abierto del infante. Como ha propuesto Waddington: "El infante humano probablemente nace con una cierta capacidad innata para adquirir creencias éticas, pero sin creencias específicas" (1960:126). Darwin estaba totalmente consciente del poder de la impronta en la edad temprana: "Cabe hacer notar que una creencia

inculcada constantemente durante los primeros años de la vida, cuando el cerebro mantiene su capacidad de grabación, parece adquirir casi la naturaleza de un instinto" (1871:100). Este poder de adoctrinamiento, dice Darwin, lleva no sólo a la adopción de normas éticas sino también a la adopción no cuestionada de costumbres observadas, tales como la quema de las viudas por los hindúes o la prohibición a las mujeres musulmanes de exhibir sus caras y otras "absurdas normas de conducta", como las llamó Darwin (1871:99).

Todos los psicólogos infantiles conocen el ansia de los niños por recibir nueva información, incluyendo reglas normativas, y qué listos están por aceptarlas en general. Los hallazgos de los psicólogos infantiles, por ejemplo Kohlberg (1981; 1984), parecen apoyar la tesis de Waddington. El sistema de valores de una persona está controlado principalmente por lo que ha incorporado en su juventud dentro de su programa conductual abierto. Es precisamente la gran capacidad de ese programa abierto lo que hace posible la ética. Y los fundamentos depositados durante la infancia duran, bajo circunstancias normales, toda la vida. En qué parte del cerebro se almacena esta información y cómo se recupera en circunstancias apropiadas es totalmente desconocido.

La historia de la adquisición de normas éticas por el individuo no está completa a menos que se mencionen dos aspectos adicionales.

1. Los psicólogos del aprendizaje han demostrado que ciertas cosas se aprenden más rápidamente que otras. Un animal olfativo aprende olores con mayor facilidad que un animal visual, y viceversa. Es claramente posible que si ciertas normas morales contribuyeron al potencial de sobrevivencia de ciertos grupos durante la historia de

los homínidos, esto favorecería la selección de una estructura del programa abierto que facilitara el almacenamiento de esas normas de conducta.

2. Si la tesis de Waddington es correcta, entonces la educación ética es de la mayor importancia. Hemos pasado recientemente un periodo en que se dió exagerada importancia a la llamada libertad del niño, permitiéndosele desarrollar su propia bondad. Nos hemos burlado de los libros infantiles moralizadores y hemos tendido a remover toda traza de educación moral en las escuelas. Esto causa poco problema cuando los padres llevan a cabo sus funciones adecuadamente. Pero puede ser desastroso cuando los progenitores no hacen su trabajo. En vista de nuestra mejor comprensión del origen de la moralidad del individuo, ¿no sería tiempo de volver a poner mayor énfasis en la educación moral?♦♦

#### Bibliografía

- Alexander, R.D., *The Biology of Moral Systems*. Hawthorne, N.Y.: Aldine de Gruyter 1987.
- Ayala, F.J., *The Biological Roots of Morality*. Biol. And Pbil. 2: 235-252, 1987.
- Darwin, C., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservations of Favored Races un the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859.
- Darwin, C., *The Descent of Man*. London: John Murray, 1871.
- Ruse, M., *Taking Darwin Seriously*. New York: Brasil Blackwell, 1986.
- Simpson, G.G., "Biology and Ethics", en G.G. Simpson, *Biology and Man*, pp 130-148. New York: Harcourt, Brace and World, 1969.
- Trivers, R., *Social Evolution*. Menlo Park: Benjamin/Cummings, 1985.
- Waddington, C.F., *The Ethical Animal*. London: Allen and Unwin, 1960.
- Wilson, E.O., *Sociobiology*. Cambridge, Mass., Haryard University Press, 1975.

## Una entrevista con Octavio Paz

Roberto Vernegro

A sus 31 años, Octavio Paz entró al Servicio Exterior mexicano. Como parte de sus misiones diplomáticas residió en Francia durante seis años (1946-1952). Su cercanía con destacados representantes del surrealismo provocó diversas apreciaciones sobre la ubicación de su poesía con respecto a este movimiento.

En esta entrevista, realizada a mediados de 1953, Octavio Paz reflexiona en torno a la tentativa del surrealismo por poner en el centro de la sociedad a la poesía y, en ese sentido, la

La esencia del poeta se configura y adquiere consistencia únicamente en la autenticidad de su poesía. De ahí que, en el poeta verdadero, el tema poético sea, por sobre todos los otros, la esencia o razón de ser de la poesía misma. Esto suena a excesivamente teórico. Y sin embargo, lo importante que se quiere señalar reside en que, a la postre, todo verdadero poeta tiene que volverse, como por una necesidad orgánica, a los fundamentos y orígenes de su propia poesía. Si la razón que lo impulsa al poema tiene suficiente ímpetu como para crear una poesía genuina, el logro —una poesía verdadera— servirá para establecer al poeta como un verdadero poeta. Están en juego, como se ve, cosas graves.

Naturalmente el poeta, como todos los hombres, sean cuales fueren sus vocaciones, se encuentra inmerso en su tiempo; en una época histórica específica, cercada por un pasado transmisor de tradiciones y por un futuro solamente abierto para ciertas posibilidades. También el poeta tendrá que buscar el ser propio e inalienable de su poesía en la atmósfera que lo envuelve. Ello implica y exige una toma de posición.

Desde esta perspectiva debe entenderse la entrevista siguiente con Octavio Paz. En los últimos tiempos, este preguntarse por el ser de lo poético se ha convertido en clave de sus preocupaciones. Anuncia un libro sobre la poesía, junto por cierto a otro de poesía. ¿Cómo ubicar su situación, y la de

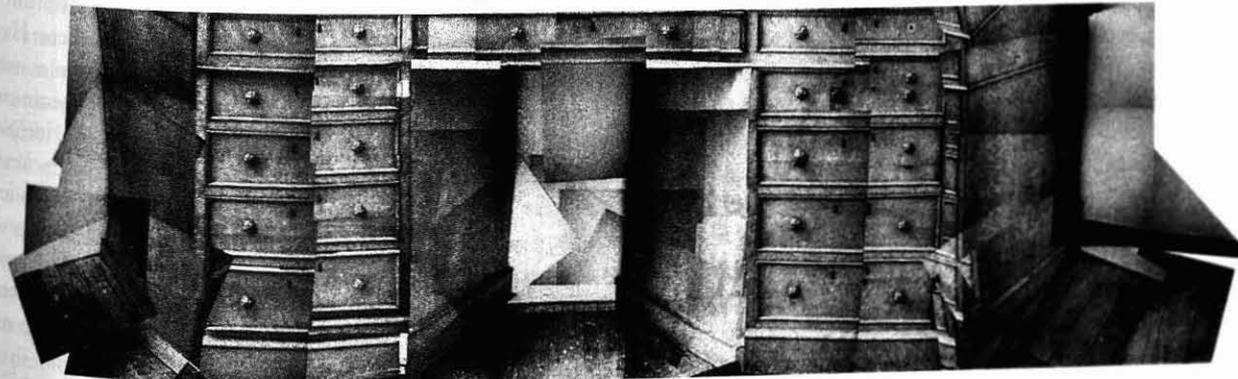
influencia liberadora que tuvo en él. No obstante, en tanto que lo propio del poeta es su lenguaje, Paz se reconoce más en las palabras españolas (la poesía medieval, los grandes poetas barrocos, y los modernos americanos y españoles) que en el francés de los surrealistas.

Con la presente entrevista, originalmente publicada en febrero de 1954 (*Universidad de México*, volumen VIII, número 6), nuestra revista rinde homenaje a Octavio Paz en su cuarto aniversario luctuoso.

su obra, en el mundo de la poesía contemporánea? Datos para ello se encuentran en el siguiente diálogo, transcurrido en Ginebra, inminente ya el retorno del poeta a su patria, México.

Pregunto: André Breton ha escrito últimamente sobre ti, afirmando que tu poesía ocupará un lugar importante en la historia del movimiento surrealista. Sin embargo, se hace difícil de entender, sobre todo para el que conozca tus obras más recientes, cómo Breton puede tenerte por surrealista. Difícil, en especial, el tenerte por surrealista ortodoxo. ¿Qué piensas de todo esto?

La respuesta: Se ha dicho muchas veces que el surrealismo es uno de los elementos de lo que se llama la sensi-



bilidad moderna. Desde este punto de vista, la mayor parte de los poetas contemporáneos, para restringir el tema a la poesía, son más o menos surrealistas. En lengua española, esto es particularmente aplicable al gran periodo creador que se inicia hacia 1925 y que termina —coincidencia que es algo más que una coincidencia: verdadera rima histórica— alrededor de 1939; es decir, cuando concluye la guerra civil en España. Mis afinidades con el surrealismo, sin embargo, no se reducen al mero haber sufrido su influencia liberadora. Pues el surrealismo es algo más que una sensibilidad; es una poética. Y, también, algo más que una poética, que una doctrina estética: creo que constituye una cierta actitud vital que, apresuradamente, puede definirse como la última, más completa y violenta tentativa del espíritu poético por encarnar en la historia. En este sentido, el surrealismo, como es sabido por todos, es el heredero directo del romanticismo. Novalis pensaba que la poesía es la religión natural del hombre y la base de la sociedad. Los poetas, dice Shelley, son los verdaderos legisladores del mundo. Para los grandes románticos, como para los surrealistas, la dualidad entre poesía e historia debe desaparecer, en provecho de la primera. Ahora bien, volver a colocar en el centro de la sociedad a la poesía; hacer del espíritu poético el manantial de la comunidad, entraña una verdadera revolución. Así, la creación poética no tiene sólo por objeto la obra, sea ella poema, cuadro o escultura, sino que se dirige al hombre mismo y a la sociedad toda. Se trata, en suma, de transmutar al hombre y convertirlo en lo que, en el fondo, es él mismo: deseo, imaginación creadora. Esta empresa debe ser de carácter colectivo e impone la noción de un grupo. De ahí que el surrealismo sea obra colectiva y los surrealistas una sociedad dentro de la sociedad. Mas este grupo no pretende separarse del resto de los hombres, sino



que, en el interior mismo de la sociedad contemporánea, lucha por diseminar el virus poético y por hacer de la colectividad entera un mundo regido por la imaginación y el deseo. Las tentativas políticas del surrealismo sólo pueden comprenderse cabalmente desde esta perspectiva. Y cualquiera que haya sido el resultado de esas experiencias de acción práctica, nadie puede negar que el surrealismo, hasta cierto punto, ha conseguido parte de sus propósitos. En efecto, si nuestro tiempo posee un "sagrado", este es, una constelación de imágenes, mitos y obsesiones, un territorio eléctrico en el que los contrarios se funden o se devoran, ese "sagrado" es surrealista y está compuesto de un triángulo incandescente: la libertad, el amor y la poesía. No es necesario añadir que el "sagrado" surrealista, como ha dicho Breton, es extrarreligioso y opuesto por naturaleza a las religiones políticas con que partidos y estados envilecen a los pueblos.

RV: Pero, limitándonos a lo específicamente poético ¿qué piensas de la poética surrealista?

OP: El valor del surrealismo, a mi entender, consistió en reivindicar abiertamente el lugar central de la inspiración en toda creación (poética, científica o filosófica). Cierto, la noción de inspiración de Breton parece demasiado marcada por las doctrinas de Freud. No olvidemos, además, que

el surrealismo es una reacción muy violenta contra el positivismo y el racionalismo franceses. De ahí que haya incurrido, según tú mismo me decías hace poco, en una suerte de psicologismo. No creo que Breton actualmente haga suyas muchas de las afirmaciones de la primera época, fundadas en una interpretación puramente psicológica del hombre. Para mí, en todo caso, la inspiración no puede ser reducida, ni en la teoría ni en la práctica, al mero dictado del inconsciente, ni la creación poética a una especie de estado pasivo.

La pasividad implica y se funda en la actividad. La inspiración es un acto libre: creación. Por tanto, no es una revelación proveniente de una fuerza extraña —Dios, el inconsciente, el pueblo o la masa—, sino la revelación que nosotros mismos nos hacemos. El acto poético es siempre pre-meditado; quiere decir: libre, anterior y previú. No es pensamiento discursivo ni automatismo psíquico, sino el acto que hace posible todo pensar y todo imaginar. Estas divergencias —y otras— en nada entibian mi admiración y afecto por hombres como Breton, Péret ...

RV: Lo grave, me parece, es que hoy más que una poseía surrealista, lo que domina es una retórica surrealista. ¿Cómo la explicas?

OP: Todo movimiento poético engendra fatalmente un estilo. Pero los estilos mueren para que viva la poesía. No se puede reducir Góngora al gongorismo, ni Darío al modernismo. Hay muchos lugares comunes surrealistas, pictóricos y poéticos. Hay una manera surrealista que no es más que un puro procedimiento mecánico. En cambio, hay estilo, sí —e incluso diría voluntad de estilo—, invención y no procedimiento o repetición, en los versos de George Schéhadé, en la prosa de André Pieyre de Mandiargues o en los relatos de Jules Ferry, para mencionar a tres escritores surrealistas recientes.

RV. Sea esto como fuere, ¿cómo explicas el dictamen de Breton? ¿Hasta dónde te sientes y eres surrealista?

OP: Mi lenguaje me parece bastante alejado del de los surrealistas. No olvidemos que la poesía surrealista ha sido sobre todo poesía en lengua francesa. De una manera u otra, los grandes poetas surrealistas continúan a los grandes creadores del siglo pasado y de principios del nuestro. Nerval, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Jarry o Apollinaire reaparecen en las obras de Breton, Eluard, Artaud y los restantes. El poeta de lengua española, en cambio, posee una tradición distinta con respecto a la cual se define. Por ejemplo: a la inversa de lo que ocurre en el resto de Occidente, nuestro romanticismo es pobre. Así, nuestra tradición poética verdadera está en la poesía medieval, en los grandes barrocos y en los modernos americanos y españoles, como Darío, Lugones, Jiménez y Machado. En estas circunstancias, la mera transposición o traducción del lenguaje y de las recetas surrealistas francesas al español constituiría precisamente lo contrario de una creación poética. En suma, la universalidad de la poesía depende, como decía admirablemente Machado, de ser expresión genuina de lo propio. Y para un poeta, lo propio —su único bien y propiedad— es el lenguaje. Un lenguaje que se confunde con su ser mismo. El poeta está en sus palabras; no cabe distinguirlo o separarlo de ellas. Las mías, mis palabras, son españolas.

RV: En resumen, si bien te entiendo, te atrae del surrealismo su programa esencial y radical. En cuanto a su estética o a sus modalidades vigentes ...

OP: El surrealismo, sin duda, ha dado grandes poetas. Pero lo que me conmueve e interesa, por sobre todo, es el movimiento en sí: su carácter de aventura espiritual colectiva; su desesperiada tentativa por encarnar en los tiempos y hacer de la poesía el alimento propio de la sociedad; su afirmación

del deseo y del amor; el continuo proyectarse de la imaginación. ¿No te parece que, en cuanto tentativa de radicalizar la creación poética, el surrealismo corre paralelo con la metafísica de la libertad de un Heidegger, por ejemplo? Habría que meditar, como punto de partida de semejante confrontación, el sentido de las palabras, "imaginación" y "proyección", entre otras.

RV: Sin embargo ... La compatibilidad, aunque perceptible apenas se indague un poco en profundidad, parece difícil. Sobre todo si tenemos presentes los presupuestos filosóficos del surrealismo en su primera época. ¿Cómo te explicas esa síntesis que apuntamos?

OP: No se trataría, en puridad, de una síntesis, sino de una coincidencia en ciertos puntos fundamentales —cualquiera que haya sido el lugar de partida y la diversidad de las respuestas finales. En nuestro tiempo, más que nunca, necesitamos a una de la creación poética y de la reflexión filosófica iluminándose recíprocamente. Como a principios del romanticismo: Hölderlin, amigo de Hegel; Novalis... ¿Y qué mayor prueba de esta necesidad que la meditación de Heidegger al hilo de la poesía de Hölderlin, de Mörike, de Rilke o de Trakl? O, para ir hasta los orígenes, el pensamiento, poesía y filosofía al mismo tiempo, de los presocráticos.

RV: Y para terminar, una última pregunta: ¿pronto estarás en México? Hace mucho que saliste...

OP: Dentro de poco estaré allí e imaginaré mi emoción. Creo que México es uno de los lugares inmantados del mundo. Y, por favor, no veas en esta afirmación nada que huela a nacionalismo, verdadera gangrena moderna.

# UNIVERSIDAD de México

BOLETÍN OFICIAL DE LA U. N. A. M. • MIEMBRO DE LA ASOCIACIÓN ESTUDANTIL DE ESTADISTAS

## EL PROBLEMA DE LOS TRABAJADORES MEXICANOS



Este problema social, en el momento de la revolución mexicana, está relacionado con el problema de la explotación de los trabajadores mexicanos. En la actualidad, el problema de los trabajadores mexicanos es el problema de la explotación de los trabajadores mexicanos.



## EMIGRANTES

Por Ernesto LOPEZ MALO



Este problema social, en el momento de la revolución mexicana, está relacionado con el problema de la explotación de los trabajadores mexicanos. En la actualidad, el problema de los trabajadores mexicanos es el problema de la explotación de los trabajadores mexicanos.

México, quizás, sea uno de los sitios donde pueda cobrar realidad el mito poético del Encuentro. En otro plano, diverso del poético, pero correspondiente, me parece que en México existe la posibilidad del libre diálogo. Hay muchas voces puras, solitarias e independientes, que podrían encontrarse en mi país y reanudar un diálogo. Pienso en espíritus como Breton y Camus, por ejemplo; a quienes admiro y quiero. Pienso en poetas como Borges, Cernuda, Guillén, etc. En una tierra libre pueden concertarse y oírse muchas voces libres, cualquiera que sea su origen y lengua.

Ginebra, verano de 1953.✦

## Bernardo Soto González "Don Berna". Primer chofer de la Facultad de Filosofía y Letras

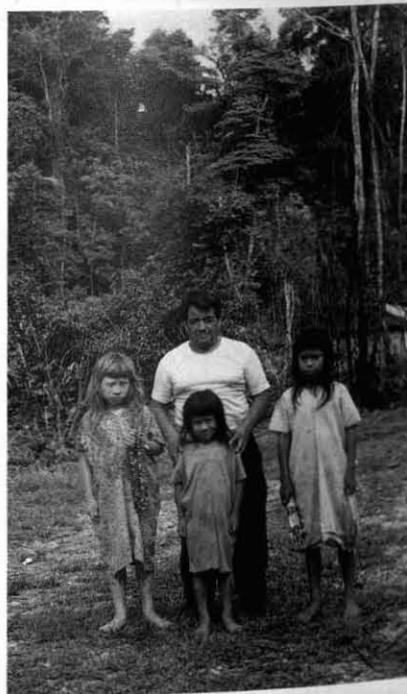
Mi vida ha sido andar en la carretera. Desde 1960, cuando manejé un camión por primera vez, me la he pasado detrás del volante. A la Facultad de Filosofía y Letras llegué a mediados de 1973, luego de haber andado recorriendo el país como chofer particular de un vendedor de máquinas de coser y como mudancero. La primera vez que me ofrecieron el trabajo en la universidad no lo acepté porque yo estaba acostumbrado a viajar solo y me parecía mucha responsabilidad conducir un camión repleto de estudiantes escandalosos. Al final mi mujer me convenció, pues laboralmente era un empleo más seguro y la verdad es que no me arrepiento, ya que encontré un ambiente de trabajo muy distinto al que yo conocía.

Quien me contrató fue el maestro Jorge A. Vivo, quien en ese entonces era la autoridad dentro del Colegio de Geografía. A los geógrafos les habían regalado, creo que el presidente Luis Echeverría, un camión modelo 1965, de esos llamados "guajoloteros", de los que todavía tenían su canastilla para equipaje en el techo. Con ese camioncito que apenas subía las cuestas nos fuimos en 1974 a recorrer la península de Baja California. Cerca de 4 500 kilómetros de aquí a La Paz, pasando por la "Rumorosa" y Tijuana, durmiendo en el camión muchas veces pues en los lugares donde parábamos no siempre había hoteles, lo cual no era ningún problema para los geógrafos, que siempre viajan con equipo de campamento y mucho alcohol para

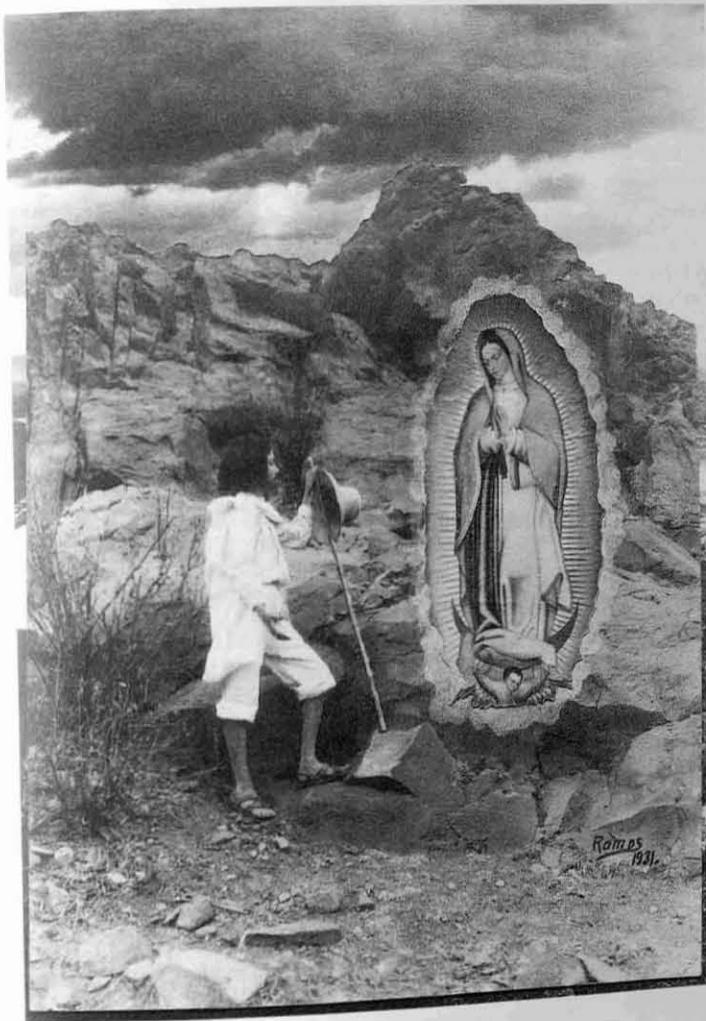
el frío. En cambio los historiadores, aunque también saben empinar el codo, siempre procuran llegar a un hotel con todas las comodidades.

A no ser por una vaca que atropellé yendo a Manzanillo, y una vez que me quedé sin frenos entre Valladolid y Chetumal, y tuve que salirme de la carretera, no he tenido hasta ahora ningún percance. El susto más grande lo pasé en 1981, pero no iba yo manejando. Resulta que fui con un grupo de geografía a la Isla de Enmedio, en Veracruz. Dejamos el camión en el puerto de Antón Lizardo y pasamos en un bote de la armada. Ya en la isla acampamos y todo iba bien hasta que se soltó un "norte" muy bravo. El viento tan fuerte levantaba las casas de campaña y el aguacero parecía que no tenía fin. Así fueron pasando los días y el bote de la armada no podía ir a recogerlos. La comida comenzó a escasear y tuvimos que pedirle al encargado del faro que nos vendiera parte de su despensa. Yo estaba muy preocupado porque además se me había ocurrido llevar a la práctica a mi hijo de apenas seis años. Cuando el temporal amainó un poco, el farero echó a andar una lancha muy potente que tenía y subió a una parte del grupo para llevarnos a la costa. El viaje, que dura aproximadamente treinta minutos, se me hizo eterno porque justo a la mitad el "norte" regresó y comenzó a sacudir la lancha. Las olas nos levantaban y luego caíamos de golpe, sólo se veía agua. Las muchachas comenzaron a llorar de miedo y yo llegué a pensar que iba a morir ahí

ahogado junto con mi hijo. Sin embargo, el farero resultó muy bueno y cruzamos la tempestad sanos y salvos. Ya en tierra lo primero que hice fue ir a meterme a mi camión y cuando me estaba secando pensé que mi oficio de chofer era más fácil que el de capitán de barco.✦



Bernardo Soto en la selva Lacandona, Chiapas. Foto: Manuel Galindo C.



LA FOTO • Manuel Ramos

La Universidad Nacional Autónoma de México sigue teniendo enemigos de todos los pelajes. No son ahora los diputados hirsutos y vociferantes que atacaron en 1968 al rector Javier Barros Sierra —y con ello a la Universidad, sin más—, pero se les parecen. En algunos nichos ilustrados de la sociedad mexicana se habla desembozadamente mal de la Universidad, como con ganas de que desaparezca, de que de plano se privatice, de que deje de ser nacional de una vez por todas, de que pierda su autonomía o de que olvide las humanidades y la investigación básica y se consagre a la mercadotecnia. Esos agresivos neoliberales del exterior se asemejan a los enemigos internos dizque de izquierda que han perdido ya, como vimos a finales de febrero, aun la excusa de sus “buenas intenciones mal encauzadas”.

Una de las acusaciones a la UNAM que en los años recientes me ha llamado más la atención es la de que se trata de una “institución medieval”, como si con esto se quisiera decir (supongo) que es un armatoste envejecido, premoderno, inútil. Quienes lo dicen fingen no saber nada de la Edad Media —a lo mejor no fingen—, pero lo ignoran todo —o simulan ignorarlo— de la Universidad Nacional. En cuanto a lo primero, baste recordar cómo los escribanos y copistas de los monasterios medievales contribuyeron, muy universitariamente, diríamos, a la preservación de la herencia clásica griega y latina, para no hablar de los meritísimos filólogos bizantinos que tanto hicieron en el mismo campo de estudios; o cómo la muy medieval y parisina Sorbona fue un lugar de discusiones admirables —escolásticas, sí, pues no podía ser de otra manera— sobre los temas que en su mundo tanto importaban.

Los medievales *wandering scholars* eran universitarios cuyos trabajos se parecen a los que ahora nos toca defender. Esos monjes, esos filólogos, esos eruditos vagabundos por los caminos atormentados de Europa son los antepasados de nuestros universitarios modernos; lo fueron los primeros humanistas en el siglo XIV, como el inmenso poeta Francesco Petrarca, cuya obra lírica determinó en medida considerable, por ejemplo, la índole de la poesía de los Siglos de Oro en la literatura de España y de tantas otras naciones. Así que quienes acusan a la UNAM de ser “medieval” deberían pensárselo dos veces o cuantas haga falta. O bien estudiar, leer un poco, de preferencia mucho. La Universidad Nacional puede ayudarlos a pensar y a estudiar, por cierto.

A mediados del siglo XV, la invención de Gutenberg comenzó a democratizar los saberes preservados hasta entonces por medio de la escritura manual de aquellos copistas y escribanos que mencioné. La gutenberguiana imprenta de tipos móviles desencadenó la creación de una auténtica galaxia intelectual, como la describió con elocuencia el profesor universitario canadiense Marshall McLuhan. Desde entonces, las universidades formaron parte de ese sistema de sistemas solares en la circulación de la riqueza textual, susceptible de su reproducción mecánica. Libros, revistas, folletos, cuadernillos, y desde luego bibliotecas de diversos tamaños, fueron constituyendo un acervo esencial de las faenas universitarias.

La Universidad tiene dentro de sí, de modo natural, una vocación editorial. En la medida en que es nacional, tiene también la tendencia natural a poner a disposición de los interesados, más allá de su ámbito propio, los resultados de sus trabajos y de sus inquietudes. Es lo que conocemos con el nombre de “extensión universitaria”. La revista de la Universidad es una de las creaciones que más eficazmente, a lo largo de varias décadas, ha extendido la presencia y la energía de las tareas universitarias en el conjunto de la sociedad de nuestro país.

Las revistas son los respiraderos de la vida literaria, entendida ésta en un sentido amplio, como la producción continua de textos de interés general o especializado, de escritos puestos a la consideración lectora, inteligente y crítica, de un público numeroso. No puede entenderse el estado de la cultura de un país sin atender al estado que guardan, en un momento dado, sus revistas.

En México la tradición de las revistas es de una riqueza sorprendente. A lo largo del siglo XX, las publicaciones literarias periódicas dieron la pauta para agrupar y nombrar generaciones y para leer el termómetro de las discusiones en torno a los grandes problemas del debate nacional. Desde la generación que logró convocar, sin distinciones políticas, en el siglo XIX, la benemérita revista *El Renacimiento*, animada por el admirable Ignacio Manuel Altamirano, los escritores mexicanos han sido a menudo conocidos por su adscripción a un grupo editor: así, tenemos a lo largo del siglo que acaba de concluir a los autores de *Contemporáneos*, de *Taller*, de *Tierra Nueva*, de *El Hijo Pródigo*.

El caso de *Contemporáneos* es sintomático: tuvo sus pares en otros lugares de América Latina: en Cuba, *Orígenes*; en Argentina, *Sur*.

Todas ellas aparecieron como muestras del empeño por poner al día a nuestra cultura. Fueron lugares idóneos para la creación y campos de prueba para las obras en marcha.

En el México de nuestros días, la renovación de las revistas universitarias constituye una ocasión ideal para plantearse una vez más la pertinencia de publicaciones periódicas de esta naturaleza. Celebramos, por lo pronto, el actual remozamiento en las labores editoriales universitarias en ese terreno fundamental, imprescindible. *Los Universitarios*, a cargo de Malena Mijares, y el *Periódico de poesía*, entre otras, son revistas universitarias que se han renovado en estos tiempos. La revista *Universidad de México*, dirigida ahora por Ricardo Pérez Montfort, se suma a este movimiento renovador.

Pertenezco a una generación que buscó siempre en las páginas de las buenas publicaciones periódicas mexicanas una especie de complemento de la propia educación, cimentada principalmente en los libros. Los suplementos dirigidos por Fernando Benítez; las columnas literario-periodísticas de José Emilio Pacheco en varias publicaciones periódicas; las secciones y los textos proteicos animados por Carlos Monsiváis; los trabajos de dirección artística llevados a cabo por el admirable Vicente Rojo; las revistas dirigidas por Octavio Paz y Ramón Xirau no alimentaban constantemente y satisfacían, en diferentes medidas y con estilos diversos, nuestra curiosidad intelectual y artística. Es un hecho que en las décadas recientes los públicos lectores —hablo intencionadamente de una pluralidad— han crecido enormemente, y que la demanda de buenas revistas debe ser satisfecha cabalmente.

Como simples lectores, confiamos sinceramente en que la nueva época de la revista *Universidad de México* esté a la altura de los tiempos, en los que se mezclan las agresiones intolerantes en contra de la UNAM con la avidez de conocimientos de los públicos lectores.

Por lo pronto, reciban Ricardo Pérez Montfort y su equipo nuestras felicitaciones por su revista, que es también la revista de todos los lectores que la hemos seguido fielmente a lo largo del tiempo y de los que la esperan en algún recodo del futuro inmediato.

David Huerta

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES  
NOVEDADES EDITORIALES

Tristeza de Amor  
en Carlos Pellicer

Rubén Bonifaz Nuño

**Rubén Bonifaz Nuño** nos descubre en *Tristeza de amor en Carlos Pellicer* un aspecto poco atendido, poesía no como un producto de un ánimo consciente, sino del mero arrebató poético. Si hay marejadas de júbilo y de triunfo, hay también sombríos oleajes o estanques remansados de tristeza y temor.

Colección Diversa  
UNAM  
\$70.00 m.n.  
76 pp

En las mejores librerías de la ciudad

CASA DE LAS  
HUMANIDADES  
UNAM



**ANTROPOLOGÍA**

- Dualismo sexual y cosmológico en la iconografía huichola
- Un acercamiento a la región purépecha
- Migración y mundo ecuestre jalisciense

**ETNOHISTORIA**

- Las culebras de agua de Matatipac
- ¿La palabra mariachi es un galicismo?

**HISTORIA**

- Haciendas y ranchos de Colima
- Producción minera en Nueva Galicia
- Prestanombres y mercedes reales en Cocula

**ARQUEOLOGÍA**

- El Posclásico en Colima
- Cuenca de Guitzeo. Una historia

**CONACULTA • INAH**

A LA VENTA EN:

Librería "Francisco Javier Clavijero"  
Córdoba 43, col. Roma  
Tel.: 5514 0420

Librería del Museo Nacional de Antropología  
Paseo de la Reforma y Gandhi, col. Polanco  
Tels.: 5553 3834 / 5211 0754

Librería del Aeropuerto Internacional "Benito Juárez",  
Sala A, local 11, Llegadas nacionales  
Tel. 5571 0267

Librería del Museo Nacional de Historia  
Castillo del Bosque de Chapultepec, col. Polanco

Tienda del Templo Mayor  
Guatemala 60, col. Centro  
Tel.: 5542 4785



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Revista de Antropología Social

8 Antropología visual

**De acatoz**  
Revista de Antropología Social



Revista cuatrimestral • Invierno 2001

Librería

Guillermo Bonfil Batalla

La Casa Chata

Hidalgo y Matamoros s/n, Tlalpan

C.P. 14000, México D.F.

5655 0047 y 5655 0158

difusion@juarez.ciesas.edu.mx

http://www.ciesas.edu.mx

invierno 2001



UNIVERSIDAD DE MÉXICO  
NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mayo 2002  
TRASPLANTES

Ruy Pérez Tamayo  
John Mraz  
Yolanda Massieu  
Trifón de la Sierra

