

UNIVERSIDAD DE MÉXICO

NUEVA ÉPOCA REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

\$45.00 Número 624, JUNIO 2003

FRAGMENTOS Y HUELLAS



María Alba Pastor



Jaqueline Peschard



Guillermo Samperio



Olga Elizabeth Hansberg



Blanca Solares



Aimer Granados



Guillermo Peimbert

Poemas de Rosana Curiel Dafossé y José Kozér

En arena de noches
germinan las estrellas.
Las manos desatan
sobre el túmulo inmenso.
Y en la tierra -almácigo
de no sé qué semilla-
los corazones duelen
al crecer.

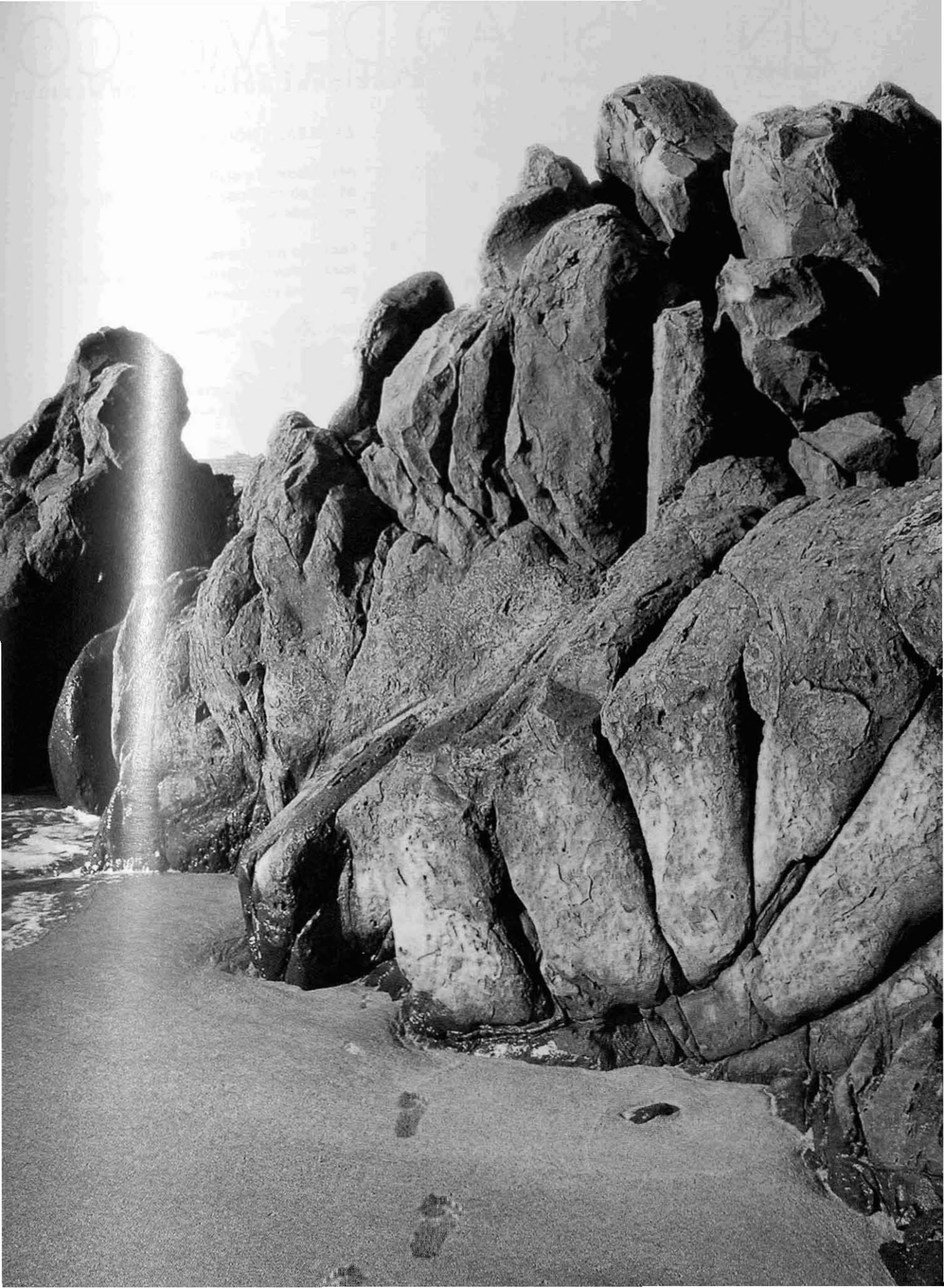
Dos jardines en la luz que dormita.

Susana Francis

La revista Universidad de México felicita a la Dra. Linda Manzanilla, miembro de nuestro Consejo Editorial, por su ingreso a la Academia de Ciencias de Estados Unidos.

Asimismo, felicitamos al Dr. Bolívar Echeverría, amigo y colaborador de esta casa editorial, por el Premio Pío Jaramillo Alvarado, que otorga la FLACSO con sede en Ecuador.





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
Fernando Serrano Migallón

Coordinador editorial
Horacio Ortiz

Editores
Javier Bañuelos Rentería
Isaac García Venegas
Mario Carrasco Teja

Asistente editorial
Miriam Aguirre

Editor de arte
Francisco Montellano

Coordinadora de "Miradas"
Itzel Rodríguez Mortellaro

Coordinador de "Tipos e impresiones"
Gonzalo Soltero

Publicidad y relaciones públicas
Jazmín Flores Yarce

Suscripciones
Rocío Fuentes Vargas

Asistencia editorial (servicio social)
Marga Canseco

Administración
Mario Pérez Fernández

Diseño y producción editorial
Agustín Estrada

Asistente de diseño y formación
Araceli Limón



Oficinas de la revista: Lado poniente del Estadio Olímpico, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Deleg. Coyoacán, México, D.F. Apartado Postal 70288, C.P. 04510, México, D.F. Teléfonos: 5616-2422, 5616-7211.

Correspondencia de Segunda Clase. Registro DGC núm. 061 1286. Características 2286611212.

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

Distribución: Revista *Universidad de México*.

Precio del ejemplar: \$45.00. Suscripción anual (diez números): \$400.00 (US\$110.00 en el extranjero). Semestral (cinco números): \$200.00 (US\$55.00 en el extranjero). Ejemplar de número atrasado: \$50.00.

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: reunimex@servidor.unam.mx

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

LA REFLEXIÓN Y LAS IDEAS

- Sacrificio y reproducción** 5
Del sacrificio humano al sacrificio de Cristo
María Alba Pastor

- ¿Censura sin opinión?** 19
Los Cuadernos de Quejas novohispanos
Inmaculada Simón Ruiz

- Grecia moderna. Travesía poética** 31
Carmen Chuaqui

- La primera guerra del mundo** 39
o la contienda entre Ases y Vanes
Blanca Solares

- Shakespeare y los detectives** 49
Ana Elena González Treviño

TIPOS E IMPRESIONES

- Furtivos** 16
José Kozzer

- Complice de nada (fragmento)** 28
Rosana Curiel Defossé

- Respiración** 47
José Francisco Zapata

- La mujer de Lot** 53
Lucrecia Becerra

- San Tao** 56
Guillermo Samperio

ORDEN Y CAOS

- Ziranda**
Como en un espejo 60
Bolívar Echeverría

- Umbrales**
Hacia los comicios federales de julio del 2003 62
Mario Trujillo Bolio

- Las humanidades**
Panorama adverso para las 67
ciencias sociales y las humanidades
Entrevista con la Dra. Olga Elizabeth Hansberg

LAS ARTES Y LOS OFICIOS

- Carta del exterior**
68 **Kikkakes y hierba mate:**
ir tan lejos, estar tan cerca
Nora Franco

- Umbrales**
71 **¿Qué está en juego en las elecciones del 2003?**
Jacqueline Peschard

- Humanidades**
73 **Innovación tecnológica y cambio cultural**
Guillermo Peimbert

- Al margen**
76 **Los intelectuales y los fastos de la guerra**
Leonardo Martínez Carrizales

- Aeropuerto**
78 **El prestamista**
Sergio González Rodríguez

- Anatomía urbana**
80 **Disnea: cómo se asfixia la realidad**
Peter Krieger

- Variaciones y fugas**
83 **Yat-kha. Motivos del canto tuvano**
Sergio Monsalvo C.

PERFILES

- Miradas**
84 **Francisco G. Cosmes y la definición de**
"la raza mexicana" durante el porfiriato
Aimer Granados García

SENDEROS

- Los expedientes secretos**
90 **Una conversación con Jean-Paul Sartre**
Alejo Carpentier

- Contertulios y colegas**
92 **Laura Ortega Gama**
Restauradora de libros

LA FOTO

- 93 **Ricardo María Garibay**

LAS RUINAS DEL PARAÍSO DE EDWARD JAMES
ALBERTO BLANCO

TORMENTA
RICARDO POZAS HORCASITAS



SACRIFICIO Y REPRODUCCIÓN

DEL SACRIFICIO HUMANO AL SACRIFICIO DE CRISTO

María Alba Pastor*

En el ensayo "Voluntad de forma", Octavio Paz, al referirse a la conquista de México, sostiene que el puente que conectó el cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana fue el sacrificio:

El fundamento de la religión mesoamericana, su mito fundador y el eje de sus cosmogonías y de su ética, era el sacrificio: los dioses se sacrificaban para salvar al mundo y los hombres pagan con su vida el sacrificio divino. El misterio central del cristianismo también es el sacrificio: Cristo desciende, encarna entre nosotros y muere para salvarnos. Los teólogos cristianos habían visto en los ritos paganos vislumbres y premoniciones de los misterios cristianos; los indios, a su vez, vieron en la eucaristía el misterio cardinal del cristianismo, una milagrosa aunque sublime confirmación de sus creencias.¹

Las siguientes notas intentan recoger la propuesta que se desprende de la cita anterior, es decir, poner el sacrificio en el centro de la gran transformación ocurrida en México tras la llegada de los españoles y, con ello, presentar algunas reflexiones sobre la función del mismo en la reproducción material y espiritual de las sociedades mesoamericana y colonial, en la constitución del sentido de la vida de esas sociedades.

LAS FUNCIONES DEL SACRIFICIO

Para algunos científicos sociales como Émile Durkheim, Robertson Smith y Edward Evans-Pritchard, el sacrificio —el acto de matar violentamente a algún ser vivo para ofrendárselo a una divinidad, o bien, ofrendarle objetos preciados o excedentes— tiene como función básica fortalecer los lazos de solidaridad, afirmar la cohesión de la comunidad y garantizar el mantenimiento del grupo; de ahí su repetición constante, la inversión de trabajo colectivo en celebrarlo y la obligación de que todos participen; de ahí también que, durante el culto al sacrificio, se recuerde a los antepasados, el mito fundacional y a sus dioses primigenios. Para otros científicos sociales, como Edward B. Tylor, Henri Hubert y Marcel Mauss, lo sagrado constituye el centro de las religiones y el sacrificio es más que un rito. Su función es establecer una comunicación e intercambio entre los hombres y los dioses o las fuerzas superiores con el fin de agradecerles los bienes recibidos, de pedirles algo, de venerarlos y propiciar que ahuyenten las calamidades y eviten la catástrofe.² Para Sigmund Freud,

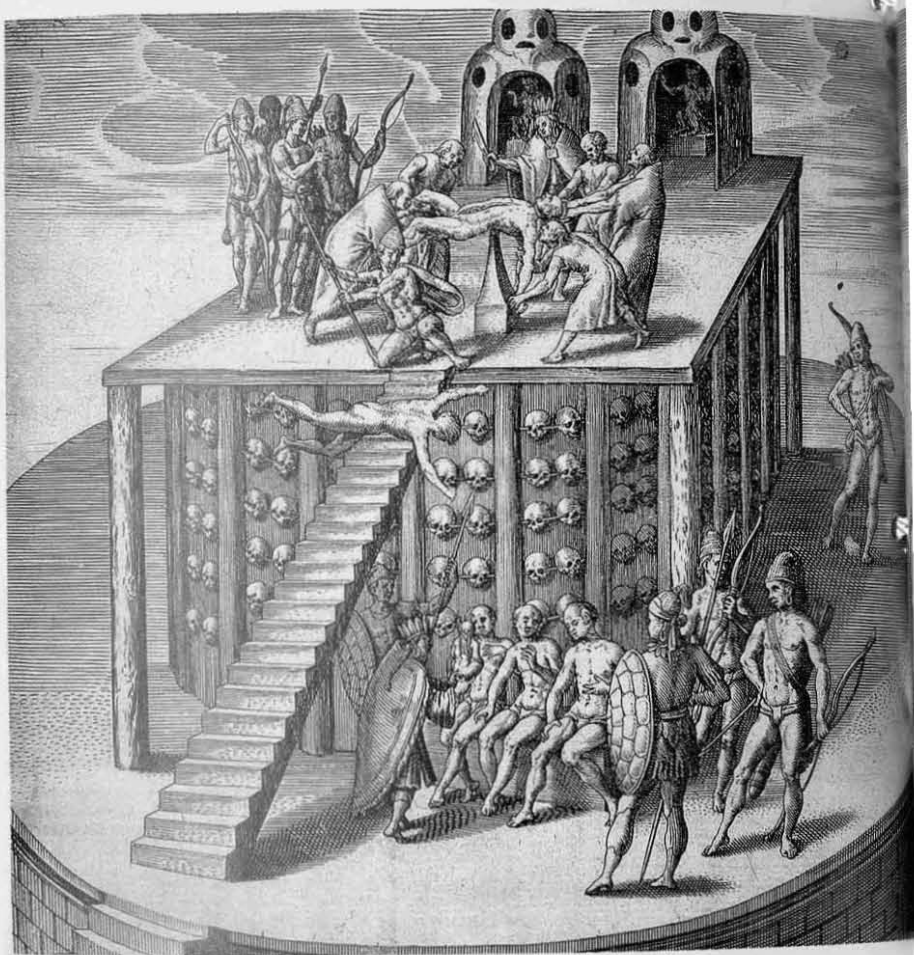
* Doctora en historia. Autora del libro *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, que próximamente será publicado por el FCE.

En México. *Esplendores de treinta siglos*, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1991, pág. 22.

Véase Mircea Eliade (ed.), "Sacrifice", en *The Encyclopedia of Religion*, 12 vols., MacMillan, Nueva York-Londres, 1987, y Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

el sacrificio se explica como el primer intento de los seres humanos de dominar y domesticar la naturaleza, como el acto cuyo objetivo principal es sublimar la violencia que produce la represión de los instintos, impuesta por la comunidad a sus miembros (originalmente el tabú del incesto); es la forma de desviar los deseos destructivos y orientarlos hacia la creación y la reproducción. Para Freud, el sacrificio es un paso esencial en la humanización, en el desarrollo de la cultura. Permite mantener la cohesión del grupo y atenuar el miedo que todo sujeto siente ante la muerte.³

Tomando en cuenta los trabajos de los autores antes citados y, especialmente, las reflexiones de Freud, los miembros de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, así como algunos de sus continuadores —Klaus Heinrich y Horst Kurnitzky—, han planteado cómo en todas las comunidades religiosas y parareligiosas⁴ el sacrificio es el centro que estructura y organiza la vida social; cómo la práctica de diversos tipos de sacrificios es una reiteración en la historia humana, así como los procesos de sustitución de unas formas de sacrificio por otras, los intentos de superar los sacrificios humanos y las frecuentes regresiones. Para este grupo de filósofos, el sacrificio cumple las funciones de cohesión de la comunidad, de comunicación entre el mundo sagrado y el profano, de control de la naturaleza salvaje y contención de la violencia, pero —a diferencia de otras corrientes de pensamiento— debido a que a partir de él se establecen los modos de producción y reproducción de la vida en términos biológicos, económicos y culturales. Así, el sacrificio no es un acto para lograr la cohesión, el intercambio ni la comunicación, sino al revés: del sacrificio surgen la cohesión, la comunicación y el intercambio. Lo dado y lo recibido, los dones y contradones entrañan el gran conflicto humano de desear y, al mismo tiempo, de verse obligado a reprimir o renunciar a los deseos propios para pertenecer a la comunidad. Aquellos que siguen el llamado de sus instintos y pasiones y transgreden las reglas son castigados o expulsados de la vida social. De este modo, el sacrificio y el culto al sacrificio establecen los acuerdos colectivos por los que se determina la justicia: los modos prohibidos y permitidos de pre-



³ *Tótem y tabú*, Alianza, Madrid-México, 1986; *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid-México, 1989; *Moisés y la religión monoteísta*, Alianza, Madrid-México, 1989. En *La violencia y lo sagrado* (Anagrama, Barcelona, 1983), René Girard, recurriendo a las mitologías griega y cristiana, retoma a Freud y hace un planteamiento similar.

⁴ Se entiende por religiosas y parareligiosas no sólo a las comunidades que profesan abiertamente un credo o se reconocen como parte de una Iglesia, sino a todas las comunidades donde la explicación de la vida y la muerte se basa en la acción de fuerzas sobrenaturales; donde el acaecer responde a designios mágicos, misteriosos, divinos, extrahumanos o extramundanos; donde no existe disociación entre lo sagrado y lo profano; donde lo espiritual y lo material se amalgaman.

servar y reproducir la vida social. Por ellos se desarrollan las guerras, las técnicas, los conocimientos y se calculan los pesos y las medidas de los intercambios permitidos. Esto es visible en la comunión o ingestión simbólica o real de los dioses, en el reparto que hacen los sacerdotes de los animales víctimas del sacrificio y cuando, en el banquete del sacrificio, distribuyen los tributos o excedentes de producción conforme a lo que las fuerzas sagradas han establecido que le corresponde a cada quien. Según este concepto de justicia, al monarca le corresponde más o lo mejor porque es la figura semidivina que se autosacrifica y realiza los mayores esfuerzos por preservar la repetición de los sacrificios y, con ello, la cohesión, supervivencia y reproducción de la comunidad. También, según este concepto, es justo que desde éste hacia abajo se establezca la jerarquía social que señala los merecimientos y el lugar que debe ocupar cada miembro de la comunidad.⁵

La relación entre el sacrificio y la reproducción de la comunidad puede verse con claridad en las sociedades agrícolas donde el culto primordial es a las diosas-madre, que a veces son ambivalentes y aparecen transformadas en figuras masculinas o adquieren diversas formas o advocaciones: diosas de la fertilidad, del agua, de la tierra, de la vida, de la muerte, protectoras del guerrero o de los esclavos. Asimismo, puede observarse en la necesidad que tuvo el cristianismo de recuperar los atributos de las diosas-madre de los pueblos paganos (principalmente de la Diana de Efesia) en la figura de María, la cual aparece en las inundaciones, los terremotos, las guerras de conquista, la cura de las enfermedades y como modelo de madre y mujer.

Otro caso en el que se evidencia la función central del sacrificio en la reproducción y articulación de la vida social está en las comunidades que encuentran en el cristianismo la explicación del mundo y el sentido de la vida. Para ellas, por el sacrificio de Cristo es posible la salvación de toda la humanidad. Éste es el acontecimiento más importante del relato mítico, es el centro de la religión, es la misa, es el más excelso modelo de conducta, está presente en los cantos y rezos, en el tránsito a la muerte, en la fiesta principal de Semana Santa, en las representaciones artísticas del martirio y la crucifixión y en otras manifestaciones culturales.

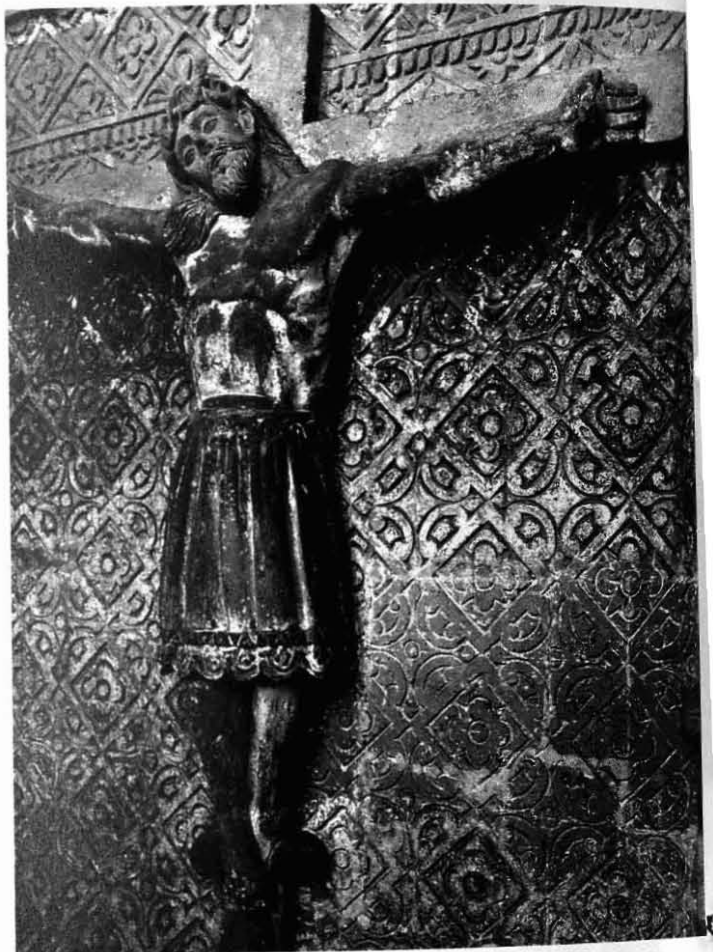
Los días de fiesta, de culto al sacrificio, son los momentos de expresión y exteriorización más importantes de una comunidad religiosa. La Semana Santa o Semana Mayor, el *Corpus Christi*, la Natividad y otras celebraciones vinculadas con Cristo, al igual que las celebraciones menores consagradas a la Virgen o al santo patrón, están establecidas en el calendario, o sea, tienen un lugar y relación con el cosmos, y se verifican en el templo, en el espacio terrenal-sagrado especialmente elegido por la divinidad. Las comunidades se preparan durante todo el año para esos días excepcionales; disponen las cosechas y producen los excedentes que serán ofrendados y consumidos; confeccionan los vestidos y adornos; componen la música; ensayan los cantos y las danzas... Las actividades que promueve la veneración de Cristo, la Virgen o el santo son la base de la colaboración, la fraternidad, la formación de los mismos sentimientos, la esperanza de continuidad del grupo; son, en suma, de lo que depende la reproducción de la comunidad.⁶

Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Iluminación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969; Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983; Klaus Heinrich, *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*, Stroemfeld: Roter Stern, Basel: Frankfurt am Main, 1986; Horst Krumitzky, *La estructura libidinal del dinero. Contribución a la teoría de la femineidad*, Siglo XXI, México, 1992, y "El sacrificio, elementos de la cohesión social", en *Retorno al destino. La liquidación de la sociedad por la sociedad misma*, Colibrí/UAM-Aochimilco, México, 2001. Véase O. Paz, op. cit., pág. 13.

Existe una aceptación general entre los científicos sociales de considerar el papel central de la religión entre los mexicas. Miguel León-Portilla afirma que la religión era "el sustrato último en el cual todo tenía su fundamento y a la vez se podía volver comprensible".⁷ Todo se hallaba integrado en un universo sagrado: el cómputo del tiempo, las edades cósmicas, el calendario, la guerra, los ciclos de las fiestas, los mitos y los dioses, la educación, el trabajo, el juego, etcétera. Todo giraba en torno a la religión. La religión regulaba el comercio, la política, la conquista e intervenía en todos los actos de las personas desde el nacimiento hasta la muerte.⁸

Lo mismo ocurría en otros pueblos mesoamericanos y, también para ellos, como para los mexicas, el sacrificio y, particularmente, el sacrificio humano, era central. Como lo ha subrayado Octavio Paz y como lo muestran los testimonios prehispánicos y de la época de la conquista: "Es imposible cerrar los ojos ante la función central de los sacrificios humanos en Mesoamérica".⁹ Por ello, es especialmente importante preguntarse qué ocurrió cuando los españoles prohibieron éstos, así como otros sacrificios no cruentos, acostumbrados por los pueblos mesoamericanos, y responder dejando de lado las interpretaciones emocionales que se horrorizan ante el hecho, lo minimizan, le restan importancia o lo justifican con argumentos simples y biologicistas, como la necesidad de matar por hambre, de mantener el equilibrio demográfico o consumir proteínas.¹⁰

Los mitos mesoamericanos de la creación del mundo y de la fundación de Tenochtitlán tienen como centro el sacrificio y el autosacrificio: los dioses se sacrifican y autosacrifican para dar origen al mundo y mantenerlo en movimiento. Después, para continuar y preservar la vida del cosmos y de las comunidades o para que ocurran otros orígenes y otras fundaciones será necesario recordar periódicamente el mito, reproducirlo con sacrificios y autosacrificios de hombres divinizados. Por eso, el lugar de la fundación de Tenochtitlán fue aquél donde brotó el nopal como producto del corazón del primer sacrificado. El sol, representado en el águila, se alimenta de los corazones humanos de los prisioneros que toman los mexicas en la guerra.¹¹ El corazón está ampliamente representado y tiene una profunda significación, pues está presente en muchos ámbitos de la vida: como maíz en la agricultura, como el órgano más importante del cuerpo humano, como una parte del dios patrono de la comunidad.¹²



⁷ De Teotihuacán a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 1977, pág. 467.

⁸ Véase Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1998, y Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, FCE, México, 1985.

⁹ Op. cit., pág. 13.

¹⁰ Y. González, op. cit., págs. 70-82.

¹¹ Alfonso Caso, *Pueblo del sol*, FCE, México, 1971, págs. 25-33.

¹² A. López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas/FCE, 1996, pág. 220.

La guerra, la "guerra florida", es la actividad primordial de reproducción para los mexicas, porque a través de ella se consiguen las víctimas del sacrificio que permiten la continuidad de la vida propia y de las comunidades sometidas; pero además, al mismo tiempo, se obtienen los tributos (granos, mantas, aves, flores) que aseguran la subsistencia del aparato religioso-militar, encargado de organizar y expandir el culto y de establecer las normas. Siempre que alguna tribu se rendía a los mexicas, ambas partes determinaban la cantidad y calidad de los productos que debían pagar por concepto de tributo.¹³ El tributo imponía la cantidad y el tipo de trabajo que debía realizar cada quien para entregarlo en los días de celebración del sacrificio o en las fechas preestablecidas por los centros de poder.

Los sacerdotes-guerreros, actores y directores principales del sacrificio son quienes, como representantes de la comunidad, toman en sus propias manos la muerte violenta. Con ello intentan dominar la naturaleza y arrebatarle su mayor arma, que es la muerte ineluctable o sorpresiva. El miedo a la parte cruel de la naturaleza, a las enfermedades, la esterilidad, las inundaciones, los terremotos, las sequías; el miedo a la catástrofe y la muerte tiene momentos de liberación en el sacrificio, pues éste garantiza todo lo contrario: la salud, la fertilidad, la abundancia, el equilibrio; en síntesis, el permanente renacimiento y continuidad de la vida. Según la mitología náhuatl existe la amenaza del fin del mundo, pero con sacrificios se puede posponer.

A los sacerdotes-guerreros que están más cerca del monarca les corresponde realizar autosacrificios (perforaciones en las orejas, la lengua, las piernas, los brazos, el pene) con el fin de ofrendar su sangre y obtener beneficios para toda la comunidad. Su posición especial en la estratificación social determina que ellos señalen las reglas de reproducción en la actividad económica y en la guerra, y que señalen el papel de los sexos, o sea, las normas y conductas prohibidas y permitidas.

De acuerdo con las interpretaciones antropológicas, Coatlicue era la diosa de la reproducción, que adoptaba distintas formas y cumplía funciones similares a las de cualquier otra diosa-madre: era la fertilidad, daba la vida, el alimento, la muerte; también era el ser guerrero que imponía el orden. En ella o en la simbología mexicana de la flor puede constatarse la función central del sacrificio para la reproducción de la comunidad: las flores son la primavera, el renacer de la vida; son las flores "de nuestra carne", es decir, el maíz; también están en relación con el origen mítico del hombre y con las guerras, que son "floridas" porque las flores son los corazones humanos de los sacrificados.¹⁴ Quizá también, como en otras culturas, son el símbolo del sexo femenino.

El hecho de que la cerámica, la escultura, la pintura y los relieves prehispánicos aludan a la guerra, a los sacrificios y autosacrificios pone en evidencia cómo éstos procuraron ser los transmisores de la cosmovisión mexicana, de su historia y tradiciones; cómo trataron de funcionar como integradores de una misma cultura o cohesionadores de las comunidades en torno a un mismo centro de poder.

Según Bernal Díaz del Castillo, cuando Cortés visitó el Templo Mayor de Tenochtitlán, le dijo a Moctezuma que sus dioses eran diablos. La respuesta que le

Adolph Bandelier, "Sobre la organización social y las formas de gobierno de los antiguos mexicanos", pág. 313, en M. León-Portilla, *op. cit.*
Véase Justino Fernández, "Coatlicue", y Ángel María Garibay, "Poesía religiosa", en *Ibid.*

dio entonces el monarca mexica es una prueba de la necesidad de los sacrificios como fundamento de la reproducción: "Señor Malinche: si tal deshonor como has dicho creyera que habías de decir, no te mostrara mis dioses. Éstos tenemos por muy buenos, y ellos nos dan salud y aguas y buenas sementeras y temporales y victorias cuantas queremos; y *tenémoslos de adorar y sacrificar*; lo que os ruego es que no se digan otras palabras en su deshonor".¹⁵

EL SACRIFICIO PARA TORQUEMADA

El clero español sabía la importancia de los sacrificios humanos porque así constaba en la Biblia, en la obra de Aristóteles y en los libros de teología cristiana, que daban cuenta pormenorizada de todas las experiencias de lucha de los cristianos contra pueblos paganos e infieles, entre los cuales la mayoría realizaba sacrificios de animales y, esporádicamente, sacrificios humanos.¹⁶

Como se advierte en el tratado sobre el sacrificio escrito por Juan de Torquemada en su obra *Monarquía indiana* (libro VII) a principios del siglo XVII y en muchos otros textos, los españoles doctos conocían mejor que nosotros la función articuladora del sacrificio. Por ello, la extensa obra de Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*,¹⁷ empieza, precisamente, por el dios a quien más sacrificaban los mexicanos. Todavía, a más de un siglo de distancia de la conquista de Tenochtitlán, uno de los frecuentes centros de interés de Sor Juana Inés de la Cruz sigue siendo el sacrificio humano y su relación simbólica con el sacrificio de Cristo.¹⁸

A diferencia de los soldados españoles y de otros evangelizadores españoles, Torquemada no sólo se asombró y reprobó el sacrificio humano, sino que se esforzó por ubicarlo en su dimensión histórica universal y por explicar sus fundamentos sociales. Los que nos preciamos de españoles y blasonamos ser más valiosos que los de otras naciones, también hemos de reconocer —dijo Torquemada— que nuestros antepasados sacrificaron a seres humanos por influencia de los fenicios y africanos, quienes enseñaron a aplacar a los dioses con sangre humana.¹⁹

El sacrificio es "de suyo bueno", afirmó. Por ello, una vez que los pueblos paganos superaron el sacrificio humano, éste se continuó en el sacrificio del cuerpo y sangre verdadera de Cristo; porque la nueva ley entró junto con un nuevo modo de sacrificar, que fue "ofrecer en el altar a Cristo en sacrificio".²⁰

Todas las naciones del mundo —según Torquemada— han reconocido que hay Dios superior en todas las cosas, del cual necesitan para ser ayudadas y socorridas. Para acallar su furia, para evitar la muerte y librarse de la adversidad, los hombres le ofrecen a Dios sacrificios y quedan siempre en deuda con él por la vida que les concede. El sacrificio es un medio por el cual los hombres agradecen los beneficios que obtienen. Es una prueba de la honra y reverencia que Dios les merece y una manera de pedirle las cosas necesarias para la vida. Pues si a los reyes temporales los hombres les hacen servicios de las cosas que trabajan, con más razón deben reconocer "por mayor y supremo en todo" al criador de todas ellas, que es criador también de aquellos que las poseen. Por un instinto natural, los hombres saben

¹⁵ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1969, pág. 162.

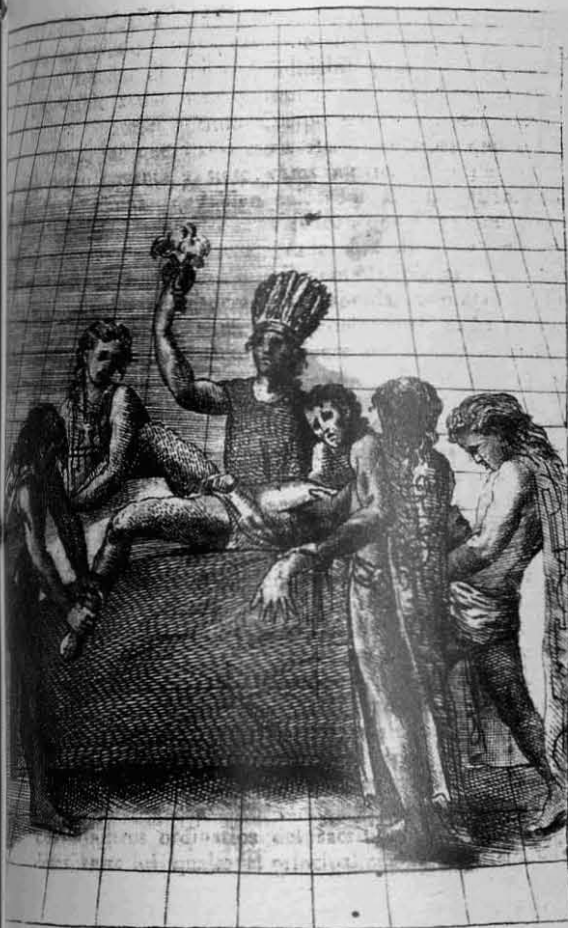
¹⁶ John Holland Smith, *The Death of Classical Paganism*, Geoffrey Chapman, Londres-Dublín, 1976, págs. 5-10.

¹⁷ Porrúa, México, 1975.

¹⁸ Wolfgang Zwack, "Religión indígena y noción cristiana del sacrificio: el choque de dos mundos en la 'Loa para El Divino Narciso' de Sor Juana Inés de la Cruz", *Voz y Letra. Revista de Filología*, t. II, vol. 2, 1991, págs. 117-143.

¹⁹ Cfr. *Monarquía indiana*, 7 vols., IIH-UNAM, México, 1975, vol. 3, págs. 135-167.

²⁰ *Ibid.*, pág. 141.



que "todo su ser y vida, conservación y sustentación" se las deben a Dios.²¹

Como se advierte, para Torquemada el sacrificio tiene como función central el intercambio de dones y la reproducción. Pero, además, Torquemada observa en el sacrificio otra función nodal: la de contener la violencia interna que pueden desencadenar algunos "hombres desatinados" y permitir la unión de todos en comunidad. Según él, los sacrificios fueron permitidos para "evitar mayores males y locuras", para que todos los miembros de una comunidad se reconocieran "sujetos y obedientes a Dios", y para que, siguiendo la ley natural, ofrecieran el sacrificio en común.²²

Cuando Torquemada señala que la práctica del sacrificio es "ley natural", está indicando que, en el origen de la formación de las comunidades, los seres humanos enfrentaron los mismos problemas de reproducción y supervivencia respondiendo a ellos de modo similar. No obstante, Torquemada hace una distinción importante: las cosas que se ofrecen en sacrificio las determinan los hombres, las comunidades o las leyes o costumbres que rigen a éstas.²³ Es decir, las víctimas, las ofrendas, las prácticas y el culto del sacrificio varían de una cultura a otra. En este sentido, el Dios cristiano no come ni bebe, porque éstas son pasiones de la naturaleza humana.²⁴

LA SUSTITUCIÓN DEL SACRIFICIO HUMANO POR EL SACRIFICIO DE CRISTO

La sustitución del sacrificio humano por el sacrificio de Cristo fue posible gracias a que en todas las religiones los sacrificios comparten una estructura similar. El sacrificio del cordero pascual había sido desplazado por el de Cristo en la cruz. Éste era, para los cristianos, el último de los sacrificios humanos realizados para la completa redención de la humanidad y sólo quedaría simbolizado. En el futuro, cada semana, ese sacrificio o misa se recordaría en el templo con la participación de toda la Iglesia o comunidad reunida y hermanada.²⁵ Aquí, un cuerpo de expertos, los sacerdotes, conducirían el acto del sacrificio pero para difundir una nueva cosmovisión: la fe en un único Dios y la garantía no sólo de la reproducción en esta Tierra, sino de la salvación de la comunidad en el más allá.

Por eso, porque los españoles y, particularmente, los religiosos doctos sabían muy bien que el sacrificio constituye el centro de la religiosidad, lo primero que hicieron fue prohibir su realización y destruir todos los elementos de su culto: templos, idolos, instrumental, calendarios, códigos... Inmediatamente, en su lugar, celebraron misas, o sea, sacrificios cristianos, construyeron templos y elaboraron imágenes, libros y códigos que remplazaran los antiguos. También, muy pronto, los frailes establecieron escuelas para hijos de nobles mexicas y eliminaron a sus sacerdotes. Aunque

Ibid., pág. 137.

Ibid., págs. 137-139.

Ibid., pág. 145.

Ibid., pág. 155.

Franz J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica, 1991.

nunca hayan visto un sacrificio humano, Cortés, Bernal Díaz del Castillo y otros conquistadores y evangelistas orgullosamente le informaron al monarca español sobre sus triunfos en la lucha contra la idolatría; cómo a su paso fueron acabando con los lugares de sacrificio y los "falsos dioses" y colocando cruces, imágenes de María y de otros santos.

La posibilidad de establecer una comunicación entre lo mesoamericano y lo español radicó en la elevada religiosidad de ambas culturas, en el hecho de que para ambas el sentido de la vida estaba plasmado en una cosmovisión en la cual el mundo tangible e intangible, visible e invisible, el cielo y la tierra, el bien y el mal, los dioses y los hombres, en suma, lo profano y lo divino estaban en estrecha comunión. No podía ser de otra manera, porque sólo en la época moderna, ahí donde realmente se dio un proceso de desacralización o secularización, lo natural y lo sobrenatural se divorciaron. De hecho, aunque para el siglo **xvi** el Estado ya era una entidad separada de la Iglesia, el imperio español que conquistó América fue cristiano-católico; sus normas y leyes apoyaron a la religión y fueron intolerantes de otros credos.

Si el sacrificio y, fundamentalmente, el sacrificio humano era el centro que le daba sentido a la vida y la muerte de las comunidades mesoamericanas, con su eliminación todo se vino abajo. Lo sustancial de estas cosmovisiones se perdió: se abandonó el calendario en el que se establecía, cada 20 días, la obligación de sacrificar y, con él, la idea del cosmos y el ordenamiento de las actividades económicas; se dejaron de repetir los mitos y leyendas de los antepasados que cohesionaban y explicaban los orígenes de la comunidad y lo que de ella se esperaba; se destruyeron los templos, las imágenes y esculturas de los dioses en torno a las cuales se reunían las comunidades, así como las técnicas e instrumentos que los acompañaban. Los sacerdotes-guerreros, los amos o señores que dictaban las reglas, las autoridades que trasmitían las enseñanzas, que recogían y distribuían los tributos, murieron en la guerra, fueron asesinados u obligados a convertirse. Sin ellos, las posibilidades de estructurar a la sociedad, de recordar las antiguas leyendas y seguir los códigos morales y jurídicos fueron muy escasas.

Para llevar a cabo la conversión y pacificación, para recibir servicios y excedentes de producción, los españoles, al igual que conquistadores de otros tiempos y lugares, aprovecharon el trabajo colectivo y las formas de organización comunitarias existentes en el mundo prehispánico y, en muchos casos, las conservaron casi intactas, pero atenuadas a un centro de cohesión y reproducción que ya no fue el antiguo sacrificio.





Si cada comunidad agrícola, si cada *calpulli*²⁶ había tenido como figura sagrada a un dios particular al cual le sacrificaban y tributaban, éste fue cambiado por algún santo patrón de la Iglesia cristiana. En las iglesias —ahora espacios cerrados construidos conforme a una arquitectura europea—, de acuerdo con el nuevo calendario y la nueva liturgia, se establecieron los días de realización, de continua repetición de los sacrificios cristianos: las misas dominicales, las de los santos o auxiliares de Dios, las de honra a la Virgen María, la gran intercesora entre Dios y los hombres, etcétera.

Los que llegaban al Nuevo Mundo tenían la intención primordial de hacer que los indígenas cambiaran de fe, que la conversión fuera sincera y profunda. De ahí que se quemaran los códices y otros vestigios donde se narraban otras historias y que se elaboraran nuevos testimonios bajo las directrices de los frailes.

Para darles una identidad propia, los sitios donde se asentaban las comunidades fueron anteceditos con el nombre del santo patrón o de la advocación de la Virgen. En la Biblia, en los textos sagrados y las hagiografías cristianas, pletóricas de relatos sobre los autosacrificios de los mártires, se encontraron los nuevos mitos o relatos de la fundación y formación de las comunidades, aunque —como había sucedido en situaciones anteriores en el Viejo Mundo— éstos fueron sometidos a nuevas interpretaciones

y tuvieron que sufrir algunas adaptaciones o alteraciones para convencer e incorporar a la nueva población al programa universal de la historia cristiana.

Pablo Escalante ha analizado cómo Sahagún y sus discípulos acomodaron la *Psalmódia Christiana* para ser mejor recibida por los indígenas, para quienes las plumas de quetzal y las cuentas de jade o chalchihuites eran los objetos más preciados: "El alma del creyente es semejante a un chalchihuite y a una pluma de quetzal; las campanas que suenan el día de Pentecostés son de jade, y es de jade también el sepulcro de María en el valle de Josafat. Las alas del arcángel san Gabriel son de quetzal, Jesús mismo es comparado con una pluma preciosa".²⁷

Así, en algunas representaciones, las piedras de jade que entre los mexicas se empleaban en los actos de sacrificio o autosacrificio se colocaron en las llagas de Cristo crucificado,²⁸ haciendo evidente la sustitución. Por supuesto, esta sustitución pudo ser más fácil en el caso del tránsito de la sangre y el corazón del sacrificio mexica a la sangre y el sagrado corazón de Jesús.

Si para facilitar la comprensión de los textos cristianos los frailes introdujeron elementos de las cosmogonías mesoamericanas, del mismo modo trasladaron elemen-

Claudio Lomnitz, *Modernidad india. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México, 1999, pág. 43. "Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI", en Helga von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea. Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen*, 6-9 abril del 2000, Bremen, Frankfurt am Main, 2002, pág. 72 y ss.

tos cristianos a ellas. Quizá un caso ilustrativo sean las coincidencias entre las vidas de Quetzalcóatl y Jesucristo: ambos nacidos de una virgen que quedó encinta por medios milagrosos; ambos guías religiosos y mediadores entre los hombres y los dioses que ejercitan la penitencia y el autosacrificio y, lo más importante, ambos enemigos del sacrificio humano.²⁹

Como era usual en otros procesos de evangelización en Europa, los españoles permitieron la conservación de aquellos elementos indígenas que no alteraran la religiosidad cristiana, que no fueran sustanciales, o sea, que no recordaran los sacrificios ni los cultos al sacrificio mesoamericanos. Aunque las prácticas de idolatría prosiguieron durante el resto del siglo xvi, los estragos causados por la conquista y la posterior desaparición de 90 por ciento de la población indígena, principalmente a causa de epidemias, las hicieron casi desaparecer, obligando a las nuevas comunidades a conservar sólo algunos elementos periféricos o bien a inventar nuevas prácticas de carácter mágico-religioso, en las que se incorporaron elementos cristianos o que funcionaron como abierta oposición o resistencia a la religión hispana.

Los evangelistas impusieron un código moral, un conjunto de reglas de comportamiento para hombres y mujeres, especialmente concentrado en la sexualidad y la reproducción biológica. Enseñaron que el sacrificio de Cristo, de la Virgen María y de los santos conlleva toda una vida de control de los instintos libidinales, de lucha contra las tentaciones a las que incita el Demonio. La manera de disciplinar el cuerpo, de evitar sus inclinaciones al placer y de mantener permanentemente limpia el alma se alcanza con una intensa actividad espiritual, con la penitencia y el autosacrificio, con la participación en la misa y la confesión. Pronto, en Nueva España, la familia, constituida sobre la base del matrimonio monogámico, la virginidad, la maternidad y la abnegación femeninas, así como la autoridad superior y castidad de los varones, serían el modelo de la unión de los sexos.

Los cronistas españoles sostienen que el imperio mexica estaba organizado en corporaciones o cuerpos sociales análogos a los del imperio español, o sea, los sacerdotes pertenecían a algo parecido a una orden religiosa, los guerreros a una orden de caballería, las mujeres solteras a conventos de monjas, los jóvenes a colegios y los artesanos a gremios. Esto es posible en la medida en que, para los Estados centralizados, burocratizados y autoritarios —como parece haber sido la teocracia mexica—, el mayor y mejor control y dirección de las comunidades se obtiene cuando todos los sujetos pertenecen a algún cuerpo social que vigila a cada miembro y norma su criterio; cuando nadie queda libre de pensar u obrar por sí mismo.



²⁹ Bartolomé de las Casas, *Los indios y Nueva España*, Porrúa, México, 1999, págs. 53-54; Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana. Obra escrita a fines del siglo xvi*, Porrúa, México, 1980, pág. 92.

En el imperio español, tanto la Iglesia como el Estado estaban organizados en cuerpos sociales estratificados, que cumplían todas las funciones: las civiles en la audiencia, los cabildos, los tribunales, los consulados, las órdenes de caballería y los gremios; las religiosas en los cabildos eclesiásticos, las órdenes religiosas, las hermandades, los conventos, los colegios y las cofradías. Esta organización probó su eficacia pues, durante los 300 años que se mantuvo el régimen colonial, no hubo grandes conflictos que pusieran en peligro su estabilidad.

Las corporaciones garantizaron la reproducción biológica, económica y cultural de las comunidades, ya que todos sus miembros quedaron protegidos en vida y muerte e incluso en el más allá a través de su trabajo, sus tributos, las cuotas o donaciones que proporcionaron. Estos cuerpos sociales transmitieron y vigilaron los comportamientos de sus miembros y arreglaron los matrimonios; también organizaron el ahorro y concedieron préstamos o créditos para producir, invertir o enfrentar las malas rachas. Asimismo, difundieron el pasado cristiano que todos compartirían y transmitieron la ética de sumisión a la autoridad que el nuevo credo reclamaba: sumisión a los varones representantes de la Iglesia y el Estado (padre, cura, cacique, mayordomo; rey, virrey, arzobispo, alcalde); y la ética del sufrimiento que se desprende del centro del sacrificio condensado en Cristo, María y los santos. De esta forma, el sacrificio cristiano, evidenciado básicamente en las conductas de humildad, sumisión y sufrimiento, cohesionó y fortaleció los lazos de solidaridad mostrados en vida, pero, particularmente, a la hora de la muerte y el entierro.

Si —como afirmó Octavio Paz— aceptamos que el sacrificio fue el puente que conectó al cristianismo español con la antigua religiosidad mesoamericana; si aceptamos que en las comunidades mexica y novohispana —predominantemente religiosas— la función central del sacrificio fue la reproducción socioeconómica y cultural, entonces surge un conjunto de preguntas a cuyas repuestas ayuda la comparación con comunidades sacrificiales y conversiones efectuadas en otros tiempos y lugares; ayuda el análisis de la función del sacrificio humano en formaciones sociales de carácter tribal; de los sacrificios cruentos e incruentos ocurridos en grandes civilizaciones como la egipcia o la griega; o del sacrificio en el tránsito del paganismo romano al cristianismo.

Al tomar el sacrificio como centro, se puede superar el conocimiento fragmentario del pasado mesoamericano y novohispano, que frecuentemente analiza los problemas fuera del contexto en el que suceden, o bien, en ámbitos separados (lo económico, lo político, lo artístico, lo religioso, etcétera), los cuales, como piezas de una máquina, se conectan en algún punto pero no alcanzan a problematizar las complejas realidades de las comunidades donde las creencias, los ritos, las representaciones, las actividades cotidianas y excepcionales se articulan y se dirigen hacia un fin, que es, en primera y última instancia, preservar la vida por medio de su reproducción.

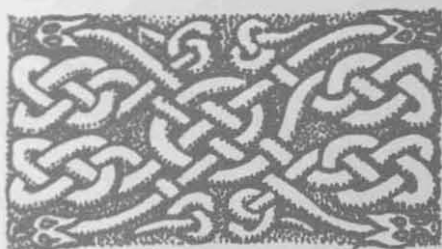
Esa parada de ómnibus la reconozco, esa cicatriz a ras del pavimento la produce todavía el paso de los tranvías, fulgor y desaparece el ruido del orín tras la huella amarilla: paralelas libélulas, se encaminan.

Se han mecido los visillos, entreví un espejo, su desfiladero vacío: reconozco el fulgor (piqué) de un vestido amarillo (estampado) a punto de irrumpir: las paralelas extienden cada vez más el infinito.

El columpio entre dos abedules, la perra de lanas con el lazo rojo atado al rabo, la dama del parasol y el sombrero de alas anchas (lona, refulgente) su drástica aparición al pie del arbusto florido de lilas blancas, ha desaparecido del espejo de cuerpo entero: escucho su llamado en aquel idioma gutural, el cuajarón de ablativos y vocativos, ah la proliferación de idiomas desconocidos que hacen detener el columpio, bajarse el muchacho de pantalón dril corto, medias altas, camisa sepia (ahora por fuera): reconozco al pie de la letra la escena.

Es la hora de almuerzo, corrieron los visillos, los postigos de interior (verde botella) entornados (al máximo) cuatro figuras reconozco, cuatro figuraciones en el momento de sentarnos: cada nombre propio está poseído de otra sustancia. Brilla la ira a la cabecera de la mesa; al otro extremo una mansedumbre fingida reorganiza minuto a minuto el menor desarreglo (no habrá nunca desperdicios): tarareo, se me manda a callar (*schweig still*) callo, en reconocimiento del mandato; me voy adentro a tararear (ponme la mano aquí, Macorina): nos hemos ya guiñado el ojo,

* Poeta cubano. Actualmente reside en España.



reconocemos caminos (encrucijadas) por los
que se les escapa el poder: dominio nuestro
(sublevación) un gran repertorio de canciones
populares (de eso no entienden nada):
tarareamos, de consuno, muy adentro.

Y llega la penumbra, la más extrema penumbra, sigilo de los tranvías, huellas
amarillas inaudibles, el espejo irrompible
cuajado de figuras (y detrás, ninguna
figuración): sólo quedamos de pie mi
hermana y yo, ajenos a todo vaticinio,
entre faroles y postes del tendido eléctrico,
calles irreconocibles: sólo tenían nombres
(localización, ninguna): nos detenemos a
la verja, miramos el pasillo de baldosas
rojas, la puerta impenetrable de roble con
sus cuarterones tallados, la sombra de una
aldaba. ¿Llamamos? ¿Nos llevamos las
manos en pirámide a la boca y pregonamos
nuestros nombres? ¿Acudirán? Huele a una
capa reciente de barniz, respiramos hondo
hasta intoxicarnos: por el olor de una breva
o del cazador de Beck sabemos que ahí
estuvo hace un momento (lo hemos
reconfigurado): pasamos la mano (estela)
por la superficie impoluta de la mesa,
reaparecen sentados a la sobremesa, postres
de yeso, vasos altos de helechos desbordados.



CONSTITUCION
política de la
MONARQUÍA ESPAÑOLA,

PROMULGADA EN CÁDIZ

á 19 de Marzo de 1812,

GRABADA Y DEDICADA

á las
CORTES
por

D.ⁿ José María de
SANTIAGO,

GRABADOR de CAMARA
y R.^l Estampilla de S.M.

M.^a AÑO DE 1822.



¿CENSURA SIN OPINIÓN?

LOS CUADERNOS DE QUEJAS NOVOHISPANOS

Inmaculada Simón Ruiz*

Tras las abdicaciones de Bayona, en 1810, la regencia hizo una convocatoria a las cortes, en las que la representación no estuvo estrictamente ceñida al criterio proporcional, sino que quedó constituida como un sistema híbrido en el que los peninsulares tuvieron derecho a un diputado por cada 50 mil habitantes, conformados en junta parroquial, un diputado por cada junta provincial y uno por cada ciudad con voto en las cortes, mientras que los americanos sólo eligieron a un diputado por cada capital provincial. Los ayuntamientos de estas capitales contaron con el privilegio de elaborar unas *Instrucciones* para sus diputados con el fin de que las defendieran en las cortes. En el caso de Puebla, el ayuntamiento encargó su elaboración a José Mariano Beristáin y Souza, canónigo de la catedral de México, a quien se le recomendó que las *Instrucciones* fueran claras, precisas e inteligibles, al tiempo que se le recordaba que la representación del diputado electo, el futuro obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez, sería "la de toda la nación y no la de un agente o apoderado".¹ Respecto a la actividad de los diputados americanos y el contenido de las *Instrucciones*, François-Xavier Guerra² sostiene que éstos desaprovecharon en 1810 la oportunidad de hacerse oír en las cortes, en contraste con el calor que alcanzaron los debates en España y Francia con ese mismo motivo, y se pregunta por la debilidad del contenido político de las *Instrucciones*, para concluir que, si bien se habría debido, en parte, a una censura implícita —la situación política en Nueva España estaba controlada por el "partido europeo"—, sin duda la razón fundamental habría sido el "escaso desarrollo de la opinión pública, a causa de la falta de una libertad total de prensa",³ como la que gozaba la provincia. Veamos el contenido de las *Instrucciones* de Beristáin para intentar concluir si fue la censura y no la falta de debate político lo que hizo que, en general, el contenido de las *Instrucciones* fuera tan moderado. La propia aceptación de la existencia de un "partido europeo", como lo denomina Guerra, implica la existencia de, al menos, otro partido que no lo era y de un debate en torno a los principios defendidos por cada uno de ellos. La aparente falta de contenido político en las *Instrucciones* nos indica únicamente que el grupo dominante era el encargado de elaborarlas y que no tenía interés en dejar traslucir la falta de consenso fuera de su ámbito de dominación. Las *Instrucciones* debían pasar no sólo por la supervisión de los ayuntamientos, sino por la del virrey o la audiencia y, más tarde, de la comisión encargada de recibir sus credenciales. Por si fuera poco, los diputados decidían si defenderlas o no y en última instancia había presiones externas, como la del obispo Campillo.

Doctora en historia por el Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset

AAP, LC, núm. 78, año 1809, f. 167 y ss.
Modernidad e Independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, México, 1992.
Ibid., pág. 211.

La inestabilidad política, la ambigüedad de la situación de las cortes frente a la monarquía, el tema de las abdicaciones y la presencia de Napoleón en España no facilitaban las cosas. Lo que se defendía en un momento, al día siguiente podía ser tildado de subversivo. Si antes del 2 de mayo de 1810 era lícito discutir sobre el futuro de la monarquía, después de esa fecha cualquier crítica podía ser considerada como un atentado contra el sistema. Lucas Alamán lo expresa muy gráficamente al explicar la distinción que los jueces encargados del caso de Talamantes hicieron de las diferentes etapas en que fueron redactadas sus obras:

La primera, que comprende desde que se supo en Méjico la abdicación y renuncias de los Borbones de España hasta que se recibieron las noticias del levantamiento general contra los franceses, en cuyo periodo no se tenía por criminal discurrir sobre lo que debía hacerse en Nueva España, estando la antigua ocupada por los franceses; pero en la segunda, que comienza con el recibo de estas noticias, ya se creyó que no debía tratarse más que de obedecer á las autoridades establecidas en la península.⁴

Una de las víctimas de esta situación, que se radicalizó aún más con la restauración del antiguo régimen, fue Beristáin, que entregó las *Instrucciones* incompletas, apurado por la inminente elección de diputado provincial. De no haber sido porque Pérez las ignoró, ambos habrían tenido dificultades en 1814 (como le ocurrió a Ramos Arizpe, Larrazabal o Peynado en Guatemala), ya que algunos de los puntos desarrollados en las *Instrucciones* fueron considerados intolerables con el regreso del absolutismo. Tal fue el caso de la organización de los ayuntamientos electivos, revocada explícitamente por el monarca, que exigía que todo volviera a estar como antes de marzo de 1808 y, en concreto, el gobierno municipal, que había sufrido varias transformaciones desde entonces.⁵

El tema de la elección de regidores frente al sistema de compra es el punto señalado como central entre todos los propuestos por Beristáin. Este punto, junto con el del obispado, sería motivo más que suficiente para que Beristáin no volviera a mencionar su responsabilidad en el asunto una vez recuperado el viejo sistema. Es más, tras la restauración del absolutismo, en más de una ocasión defendió lo contrario de lo que había expuesto en sus *Instrucciones*, hasta el punto de que fue comisionado para evitar que las primeras elecciones de Querétaro, tras la promulgación de la Constitución de 1812, dieran el triunfo a los criollos, y de que recibió frecuentes



⁴ *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, 5 vols., México, 1985, vol. I, doc. 10, pág. 356.

⁵ AAP, LC, núm. 83, año 1814, f. 650 y ss.

críticas por propugnar que no existía desigualdad entre criollos y peninsulares a la hora de optar por cargos de responsabilidad en los gobiernos eclesiástico y secular, a pesar de que en el punto 31 de sus *Instrucciones* establecía un sistema para acabar con esta desigualdad. Contra esta afirmación, obtuvo respuesta por parte de Velasco⁶ y del doctor Cos,⁷ que, de haber sabido de la existencia de las *Instrucciones*, las habrían utilizado en sus argumentaciones para demostrar la contradicción.

Como Beristáin murió antes de consumarse la Independencia, no es posible saber si se habría retractado, como lo hizo el obispo Pérez de su posición españolista, pero sí se puede aventurar que, de haber sido así, las *Instrucciones* no habrían caído en el olvido ni la *Biblioteca* habría desaprovechado la oportunidad para elogiar a los americanos.⁸

En los tres primeros puntos de las *Instrucciones*, Beristáin se dedica a proclamar el juramento de fidelidad a Fernando VII frente al "intruso" Bonaparte, a señalar que la provincia de Puebla está en "perfecto estado de pacificación" y que se contempla a todos los americanos como integrantes de la monarquía. Hasta ahí nos encontramos con un documento similar a las demás *Instrucciones* consultadas. Sin embargo, ya en el cuarto punto se propone que para evitar confusión y lograr que los ayuntamientos representen legítimamente a la ciudad, "el diputado general del Reyno pedirá y promoverá que estos empleos sean electivos y lo menos trienales extinguiéndose la sucesión hereditaria, y la compra y venta de tales oficios de República devolviéndose á los actuales propietarios dellos las cantidades en que los compraron y recompensando por otras gracias los méritos de sus antepasados". Beristáin indicaba que los que componían el ayuntamiento se comprometerían gustosos a admitir la reforma en los términos que suscribiera el soberano. En una nota al margen señala:

Este capítulo es el más importante: la experiencia de lo sucedido en Méjico en las Juntas que hizo el virrey Yturriagaray bastaría para justificarlo; en ellas se echó en cara a los regidores de Méjico *que no representaban a los ciudadanos, ni al pueblo*.⁹ A la verdad que siendo constante a los políticos de España que los regimientos se hicieron vendibles por las urgencias de la Corona; y conviniendo todos que los ayuntamientos representan la voluntad del pueblo debemos tener por indubitante que en las Cortes próximas ha de sancionarse lo que aquí se pide aun cuando la ciudad de Puebla no lo pida y entonces ¿haremos por fuerza lo que ahora nos serviría de honor, alabanza y mérito?

En el punto 5 señalaba que el voto activo correspondería a todos los vecinos (utilizaba el término como sinónimo de ciudadano) que hubieran tenido oficios concejiles, además de a dos individuos de cada parroquia nombrados por diez vecinos honrados de cada una de ellas, con asistencia del párroco y de un alcalde de barrio. En nota al margen de este punto, señalaba: "Deste modo se verificará una verdadera y legítima representación; y entonces ¡qué grado de respeto y autoridad no gozarán los ayuntamientos!".

La contestación de Velasco a Beristáin apareció en los núms. 21 y 22 de *El Ilustrador Americano*, el 5 y el 8 de agosto de 1812, respectivamente. El texto íntegro aparece reproducido en J. E. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, 6 vols., México, vol. IV: 1877-1882, docs. 94 y 95. José María Miquel i Verges, *La Independencia mexicana y la prensa insurgente*, México, 1985. Hasta tal punto se hizo Beristáin defensor de la idea de que no existía desigualdad entre peninsulares y criollos y de la causa españolista, que consagró su *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* (3 vols., México, 1980-1981) a la benevolencia de los monarcas españoles, que había hecho posible que los americanos escribiesen tan importantes obras. Resulta más curioso si pensamos en que el mismo Beristáin aseguraba que la obra de Eguiara y Eguren, de clara vocación criollista, lo había inspirado para su *Biblioteca*... El subrayado es suyo.

Más adelante, en el punto 9, proponía la fundación de una cátedra de "ciencias políticas y económicas" en las universidades con el fin de formar "buenos y útiles ciudadanos en todas sus líneas", y en la nota al margen explicaba que si en los colegios americanos se hubiera dado a los jóvenes esta instrucción, los ayuntamientos no habrían tenido problemas para encontrar candidatos para la diputación y no temerían que defendieran intereses privados en lugar de públicos.

Para ocupar las alcaldías solicitaba, en el punto 13, que sólo pudieran optar aquellos individuos que hubieran sido alcaldes de barrio. Con ello se cubrirían dos objetivos: por un lado accederían al cargo personas con ciertos conocimientos del manejo de la cosa pública y, por el otro, los alcaldes de barrio trabajarían con honradez, estimulados por la posibilidad del ascenso.

En el punto 23 pedía que los pueblos de españoles que carecían de ayuntamiento, en lugar de mantener a los subdelegados, también eligieran a sus representantes, como hacían los de las repúblicas de indios. Estos individuos serían del pueblo y no gozarían de sueldo. De esta manera se interesaría a la gente en su propio gobierno, al tiempo que se ahorraría en salarios, con el consecuente beneficio de las finanzas públicas, afirmación que más adelante sería muy utilizada por Tocqueville, Stuart Mill y los doctrinarios franceses, pero que entonces resultaba bastante novedosa.

Aunque el sistema electoral que proponía era muy moderado, si lo pensamos con parámetros actuales, no lo era tanto para la época. No hay que olvidar que la Constitución de Cádiz, considerada la más liberal de la época, sancionó el sufragio universal masculino, pero moderándolo a base de celebrar los comicios bajo sistemas indirectos. De cualquier manera, es necesario destacar tres aspectos interesantes en cuanto al modo de plantear la propuesta. En primer lugar, Beristáin opinaba contra los intereses del ayuntamiento porque consideraba que éste debía doblegarse ante el peso de la evidencia y aceptar que había opiniones contrarias a las suyas, las cuales más tarde o más temprano se terminarían imponiendo; además, la razón que lo impulsaba a hacerlo era que se trataba una demanda generalizada, lo cual ponía de manifiesto que existía una opinión pública y un debate en torno al tema, a pesar de la falta de libertad de imprenta. En este caso, esta ausencia impedía saber qué pensaba la gente, lo que de ninguna manera significa que no hubiera opinión. Por último, en cuanto a las *Instrucciones* en sí hay que señalar que, de entre las elaboradas para la Junta Central, si bien las que llegaron a la península no contenían una propuesta similar, sí hubo otras que nunca llegaron y que solicitaban el fin del sistema de compra-venta de oficios, como la propuesta del síndico del ayuntamiento de Mérida, dirigida a Fernando VII en su Real y Suprema Junta Central y firmada el 10 de julio de 1808,¹⁰ que demostraba que las *Instrucciones* de Beristáin no representaban un hecho aislado.



¹⁰ AGN, Ayuntamientos, vol. 136.

El mayor problema con el que se encontraban las autoridades poblanas era el de cubrir las vacantes en el cabildo, porque las familias que hasta ahora habían monopolizado los cargos habían perdido el interés en ocuparlos, pues preferían concentrarse en el servicio de las armas. Para solucionar el asunto, las propuestas que se hicieron dentro del ayuntamiento fueron más conservadoras que las de Beristáin o las presentadas por el síndico de Mérida. En 1811, algunos regidores llegaron a proponer que, por excepción, los siete regidores honoríficos que había en ese momento se convirtieran en interinos, hasta que alguien quisiera comprar los cargos. La propuesta fue rechazada por el resto de los regidores, bajo el principio de que los propietarios y sus herederos serían perjudicados al ver devaluados sus cargos desde el momento en que resultaría más factible acceder a ellos y disfrutarlos por interinidad sin necesidad de pagar por los mismos.¹¹ Como se aprecia, el ayuntamiento seguía privilegiando intereses particulares frente a los de la propia corporación y de la eficiencia de la misma. Finalmente, los regidores optaron por solicitar permiso al virrey para que autorizara la elección de militares para los cargos, independientemente de sus fueros. El virrey dio su autorización, pero con la indicación de que se haría "sólo por esta vez" y que únicamente afectaría a militares retirados.¹²

Si el ayuntamiento de Puebla se resistía a modificar el sistema de acceso a los cargos, el intendente no le iba a la zaga. Ante la consulta lanzada en octubre de 1808 a todos los intendentes de Nueva España por Saavedra, fiscal de lo civil de la audiencia de México, respecto a la necesidad de acabar con los regidores perpetuos en las poblaciones pequeñas y la posibilidad de llevarlo a la práctica en las grandes, su respuesta fue contundente. Opinaba que ideas así "no suelen ser muy sinceras y más dimanar del odio o de algún interés particular que les puede resultar que no del patriotismo que declaran [...] sin otro fin que fomentar pleitos, aniquilar las familias y satisfacer sus venganzas" y que la experiencia en su intendencia le enseñaba que tanto en Atlixco como en Puebla había déficit de este tipo de regidores y que los honorarios encontraban muchas dificultades para cubrir todos los oficios. Opinaba, igualmente, que si costaba trabajo cubrir las vacantes dada la existencia de los puestos perpetuos, más difícil sería renovar cada año todos los oficios en ausencia de éstos.

El intendente de Zacatecas fue de la misma opinión, según el informe que Saavedra presentó al Real Acuerdo para voto consultivo, con el fin de enviar la propuesta a la Junta Central. Según los informes recibidos por las demás intendencias (presentaba constancia de las de Guanajuato, Valladolid, Oaxaca y Veracruz), existía coincidencia en afirmar la "inutilidad de semejantes oficios vendibles y renunciables, y en los daños que causan, especialmente en los lugares cortos". El propio Saavedra concluía que la prueba evidente de que quienes compraban los cargos únicamente buscaban su medro personal era la falta de interés por pujar por ellos en algunas grandes ciudades porque, decía, "¿a qué otra cosa puede atribuirse en un gran vecindario de personas ricas la falta de postores para comprar los oficios, que a la repugnancia de tomar sobre sus hombros por toda su vida el

penoso cuidado del bien público, los que no tienen otros designios y miras en la compra de oficios vendibles y renunciabiles?" Así, para solucionar el problema de las vacantes, proponía a voto del Real Acuerdo la aprobación del "sistema de regidores honorarios electivos en los ayuntamientos, especialmente en las ciudades cortas".

El 16 de octubre de 1809, el Real Acuerdo decía necesitar para su veredicto final que el Real Tribunal de Cuentas le proporcionara un informe de lo que "en un decenio hayan producido a la Real Hacienda las ventas y renunciaciones de oficios de regidores perpetuos de las capitales de Yntendencias [...] y demás ciudades villas y congregaciones del Reyno" para decidir en consecuencia. La respuesta no apareció hasta el 13 de marzo de 1814: "Las graves y dilatadas enfermedades del contador que estaba encargado de la mesa de liquidaciones generales de este Tribunal y su fallecimiento no le permitieron cumplir el antecedente decreto en que a consecuencia de lo determinado por la superioridad se le previno formase una razón individual del producto en un decenio por las ventas y renunciaciones de los oficios de regidores perpetuos", y añadía que de todas formas era evidente que ya no era importante enviarlos puesto que ya habían sido abolidos esos oficios por la Constitución de 1812.¹³ De esta forma, nunca llegó a la Junta Central la propuesta de Saavedra. En este caso fue el propio sistema burocrático el que obró como censor, impidiendo que la propuesta fuera siquiera sometida a voto consultivo por el Real Acuerdo.

Si bien las *Instrucciones* en general no podían ser consideradas como representativas de los intereses de las provincias (aceptarlo sin matizar sería como afirmar que los ayuntamientos de finales de la colonia eran realmente representativos), tampoco podían serlo las de Beristáin, incluso a pesar de no haber pasado por la supervisión del cabildo. Y esto es así tanto por las propias limitaciones y subjetividad de Beristáin como por las dificultades que presentaron las diferentes comisiones municipales para que tanto Enciso como Beristáin obtuvieran la información exacta para elaborarlas con precisión.¹⁴

Por esta razón, miradas en su conjunto, las escritas por el canónigo más parecen un compendio de principios teóricos que una reflexión ordenada y concreta de la verdadera situación de la provincia de Puebla. Ignora aspectos fundamentales de la conformación político-administrativa de la ciudad de Puebla, como era la existencia de alcaldes de barrio y la división en cuarteles, y olvida temas tan importantes como el de la necesaria reforma judicial, si bien puede decirse en su descargo que aún le quedaban siete puntos por redactar cuando entregó el texto al síndico del ayuntamiento.

Por tanto, el valor primordial del texto es la información que nos da en cuanto al tema de la circulación de las ideas (siempre teniendo en cuenta que es una élite intelectual la que las maneja), la censura e incluso la autocensura posterior que el propio Beristáin impuso a su obra, al silenciar su existencia, y a la difusión de las mismas. Por otra parte, los decretos de libertad de imprenta que comenzaron a regir por aquellos años en Europa y en América especificaban que quedaba prohibida la censura previa a la impresión, pero no decía nada respecto a la distribución.¹⁵ De

¹³ AGN, Ayuntamientos, vol. 163.

¹⁴ AAP, LC, núm. 78, año 1809. A lo largo de ese año hay varias quejas de Enciso ante el ayuntamiento por este motivo.

¹⁵ Para contrarrestar los efectos de la libertad de imprenta, se crearon las Juntas de Censura Provinciales y la Junta Suprema de Censura (*Decretos de las Cortes Generales y Extraordinarias*, Madrid, 1987, t. 1, págs. 14, 16).



manera solapada o abierta, el que carecía de medios propios para imprimir y, sobre todo, para hacer circular sus escritos, encontraba múltiples dificultades para dar a conocer su opinión. Había muchas maneras de evitar que llegaran a dar cauce legal a sus demandas. Las trabas podían ser impuestas en las altas esferas, como se vio en el caso de Mérida por parte del fiscal de la Real Hacienda, pero también podían encontrarse detenidas incluso antes de salir. Valga por caso otra solicitud presentada ante las cortes por el alcalde de primer voto de la ciudad de Mérida, un ex procurador (de la primera década del siglo xix; no da su nombre pero todo apunta a que fuera el mismo que presentó la denuncia contra regimientos perpetuos de la que hablábamos más arriba), el procurador general de indios y una serie de comerciantes y militares. En ella se demandaba el fin de los regimientos perpetuos a cambio de un sistema electivo más representativo y se añadía la necesidad de que los propietarios de los cargos recibieran indemnizaciones por las pérdidas. El informe, firmado el 10 de julio de 1811, fue recibido el 24 de noviembre del mismo año por la Comisión de Constitución. El alcalde de primer voto señalaba que si bien la demanda era antigua, no había sido fácil presentarla porque "el predominio que su misma perpetuidad a dado a este ayuntamiento, es la causa de que los escrivanos hubiesen reusado con diferentes pretextos comprobar las firmas de los subscritos".¹⁶ Cansados de esta situación, decidieron enviar el informe a pesar de todo y solicitar al diputado que se encontraba en las cortes que reconociera la legalidad de las firmas "de los principales", que conocía de sobra, y que éstos se hacían responsables a su vez de la autenticidad de las restantes.

En la etapa anterior a la libertad de imprenta, las listas de libros prohibidos nos ayudan a saber qué era lo que leía la élite intelectual sin autorización civil o eclesiástica. Beristáin fue investigado en varias ocasiones por el Tribunal de la Inquisición y, después de su muerte, ese tribunal ordenó que sus herederos detuvieran la venta de su biblioteca hasta que fuera cuidadosamente revisada.¹⁷ Interesa destacar que Beristáin pertenecía al clero y que, por tanto, tenía una importante plataforma para difundir sus ideas y medios para conocer las de otros. Era muy conocido en Nueva España por su participación en varias tertulias¹⁸ y, precisamente, cuando fue detenido junto con Iturrigaray, Primo de Verdad y Talamantes, en 1808, fue bajo la acusación de intentar atraerse a gente de Puebla para la causa.¹⁹ Por ello podemos concluir que contaba



con información de primera mano cuando decía que la demanda de una mayor representatividad en los ayuntamientos era generalizada; que la idea circulaba y se debatía en la colonia a pesar de las prohibiciones reales.

Lo que sí logran la censura y el control de la distribución de las ideas es que nos lleguen de manera incompleta, por lo que resulta difícil saber qué se debatía en el momento. Por otro lado, cuando buena parte de la información y de los debates logran llegar a la población, lo hacen de manera desvirtuada, bien por falta de acceso de la mayoría de la población a las fuentes primarias, bien por la acción premeditada de determinados actores. Cuando un personaje tan influyente como el obispo Campillo hace caso omiso de las transformaciones que ha sufrido el sistema representativo, desconoce, de manera consciente, lo decretado por la Junta Central al respecto y hace circular, por tanto, una idea falsa. Por otra parte, en un momento de transición como el que se vivía, las mismas leyes eran más que nunca susceptibles de diversas interpretaciones.

Cuando se refería al golpe contra Iturrigaray, Beristáin mencionaba que la denuncia contra el virrey era por haber atribuido a la junta una representatividad de la que carecía: para los demás ayuntamientos de provincia en Nueva España el problema era que si la ciudad de México podía constituirse en junta, también ellos podían hacerlo; para la facción españolista no había más junta que la Central en la península. Beristáin buscó una "solución de compromiso" y consideró que la crítica no fue por organizar la junta, sino porque ésta había sido constituida por los miembros del ayuntamiento de la ciudad de México y que éstos, al no haber sido elegidos, no podían ser considerados como representantes de toda la ciudadanía. Su propuesta quedó, por tanto, a caballo entre las otras dos. Lo que parecía estar buscando con ella era frenar el avance revolucionario.²⁰ Eliminar a los regidores perpetuos que

¹⁷ AGN, Inquisición, vol. 1459.

¹⁸ Francisco Javier de la Peña, *Breve noticia de la Biblioteca Hispano-Americana Septentrional y apología de su autor el Sr. Dtor. D. J. Mariano Beristáin*, México, Imprenta de José M. Lara, 1842 (Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Lafragua).

¹⁹ *Deposición de Iturrigaray*, miscelánea, Universidad Autónoma de Puebla-Biblioteca Lafragua, t. 2.

²⁰ Su reacción posterior a la Constitución de 1812 y, sobre todo, después de 1814 manifiesta su temor a que las cosas fueran más allá.

controlaban los cabildos era el precio que estaba dispuesto a pagar para lograrlo, como una medida para satisfacer las ambiciones de los grupos que pugaban por acceder a los cargos.

Finalmente, su objetivo se cumplió. Los diputados generales y luego los provinciales, elegidos todos no por voto de los ciudadanos, sino de la corporación que decía representarlos, acabaron legislando contra los intereses de estos cuerpos en la Constitución de 1812. Fue la fuerza de los acontecimientos (las revoluciones iniciadas en América, en España quedaban solapadas por la lucha contra los franceses, pero ambas amenazaban con acabar con el sistema), y la presión de otros grupos diferentes que aprovecharon la coyuntura para hacerse oír, lo que hizo posible que se produjera un cambio "aunque Puebla no lo quisiera", como señalaba Beristáin.

De cualquier forma, la transformación fue lenta y se pusieron muchos frenos para morigerarla. El sistema electoral aprobado en 1812 concedía el sufragio universal masculino, pero establecía el sistema indirecto para "depurar" el voto. Mientras tanto, los antiguos propietarios de los cargos en los ayuntamientos mantuvieron parte de sus prebendas. Para compensarlos de sus pérdidas, según decreto del 24 de marzo de 1813, conservaron todos los privilegios que habían gozado como regidores.

Para finalizar, teniendo en cuenta que tanto Roger L. Cuniff como Guerra²¹ no tuvieron la oportunidad de consultar las *Instrucciones* de Beristáin, no es de extrañar que consideraran que estos textos carecían de contenido político o que eludían el tema de la representación. No obstante, eso sólo se puede afirmar de las *Instrucciones* a las que las autoridades superiores dieron su "visto bueno", no de la infinidad de documentos que todavía reposan en los archivos esperando salir del silenciamiento a que fueron sometidos en su momento.

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

Diario de Sesiones, Madrid, 1810-1821.

GARCÍA LAGUARDIA, J., *Centroamérica en las Cortes de Cádiz*, México, 1994.

GÓMEZ ÁLVAREZ, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, México, 1997.

LIEHR, R., *Ayuntamiento y oligarquía en Puebla, 1787-1810*, vol. 2, México, 1976.

MILLARES CARLO, A., *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, México, 1986.

MORÁN ORTÍ, M., "La formación de las Cortes (1808-1810)", *Ayer* (Madrid), núm. 1, 1991.

TORRE VILLAR, E. de la, "El bibliógrafo José Mariano Beristáin y Souza (1756-1817)", *Tempus* (México), vol. 2, invierno de 1993-1994.

R. L. Cuniff, "Reforma electoral en el municipio, 1810-1822", en N. L. Benson (coord.), *México y las Cortes Españolas, 1810-1822*. Ocho ensayos, México, 1985; F. X. Guerra, op. cit.

Cómplice de nada (fragmento)

Me fui aproximando y tus ojos dañaban

Minerva Margarita Villarreal

Cuidado,
aquí anda una mujer con voz caída
y cuchillos puestos desde el fuego hasta la orilla de la demencia.

Atención al momento ciego,
al amor desenchajado,
a las coronas de gusanos que marcan los brotes de las gladiolas.

Está siendo complicado aceptar este pacto,
ponerlo con flores y canciones en su álbum de silencios;
más aún porque las fieras siguen oliéndose, deseándose.

Es de lluvias esta advertencia,
de espinas e inviernos, de meses infinitos, derrocados,
y de cenizas y de almenas y de besos y de furias.

Es de arrancar las pertenencias de la noche y salir huyendo hacia la cordura,
hacia la casa de la abuela que se inventa,
donde debe haber buñuelos y canarios,
donde nada lastima, donde el calor se regocija a cada mirada de la luna
y ninguna madre muere.

Es un aviso sinceramente oportuno:
Peligro: amor fragmentado.

* Poeta y guionista. Realizó estudios de sociología en la Universidad del Estado de Louisiana, EUA

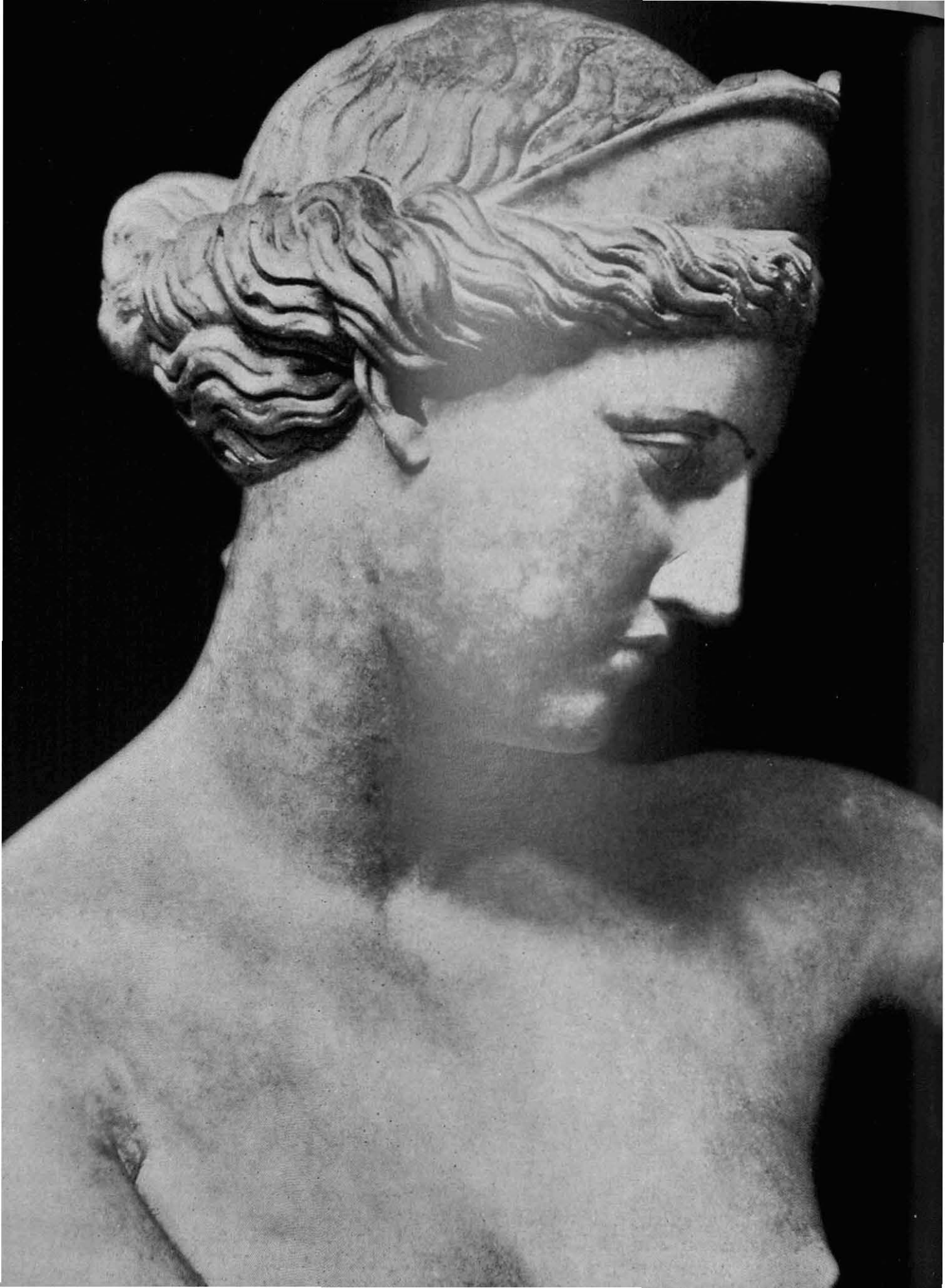


Pero de amores fragmentados está servida la mesa,
la soledad del vaso quieto y el café con leche.
De desolaciones y versos pervertidos,
de incoherencias y caricias no entregadas.

Es un peligro mirar a esa mujer
porque sus ojos son dagas de sal
y devuelven el intento con el brillo deforme,
impregnado de pasiones delirantes y declaraciones de amor,
y así se vuelve aterradora.

Por eso prefiere mirar sus pies y reconstruir la vida,
bordarle nuevos finales, amanecerle ritmos al deseo.
Por eso canta infinitos y los enreda en el mar
para que los repita la necesidad de la bruma.

Es cosa de acercarse poco a poco,
de soplar suavemente la yema de sus deseos para cicatrizar la pérdida.
Sólo hay que ser paciente, dulce,
convocarle a versos una que otra maravilla.
Para que guarde su aguijón terrible y vuelva a lamerse las heridas,
tranquila, mansa,
sabiendo que cuando el amor la restaure,
nuevamente y por siempre
estará dispuesta a perderlo todo.



GRECIA MODERNA: TRAVESÍA POÉTICA

Carmen Chuaqui*

Decir que hay que conocer bien la lengua que se traducirá es un lugar común. Pero cuando esa lengua es la griega, tiene cuatro mil años de existencia y, además, un desarrollo histórico muy complejo, entonces nos enfrentamos a un desafío formidable. La primera lengua literaria de los griegos es la de la poesía épica, que nosotros conocemos bajo el nombre de Homero; pero fue una lengua artificial, es decir, surgió de la amalgama de distintos dialectos que recogían material poético de varios siglos. En la época llamada "clásica" existían también varias comunidades con sus dialectos específicos y sus poesías particulares; sin embargo, las obras de teatro tienen la peculiaridad de que los parlamentos están en dialecto ático, en tanto que las partes cantadas por el coro están en dorio. A raíz de las conquistas de Alejandro Magno, las fronteras geográficas y lingüísticas cambiaron drásticamente y se formó un griego común o *koiné*. Los eruditos de la escuela de Alejandría tomaron la nefasta decisión de escribir sus obras en griego "aticista", que pretendía ser igual al hablado por los atenienses de la época clásica, mientras que el pueblo, en gran parte analfabeto, se expresaba en la *koiné*. Si la distancia entre ambas lenguas se hizo sentir en la época helenística, ya para la bizantina se convirtió en una marcada diglosia. Durante los mil años del imperio bizantino, tanto la lengua culta como la popular siguieron evolucionando separadamente, y cuando el imperio sucumbió ante los turcos, la primera fue preservada por un pequeño grupo de eruditos y la segunda, ya sin un gobierno central que la unificara, volvió a fragmentarse en dialectos. Tras los 400 años de turcocracia, y una vez que muy lentamente se fue conquistando la independencia, surgió el problema de cuál de las lenguas debía usarse en el gobierno, la educación y la literatura. Unos estaba a favor de la *katharévousa*, la lengua "pura" bizantina; otros preferían la *dimotikí*, la lengua "popular". La lucha en torno a la diglosia fue larga y hasta sangrienta; finalmente triunfó la lengua popular, aunque hubo que añadirle una buena cantidad de términos de la bizantina, así como neologismos —generalmente provenientes del francés, italiano o inglés— con el fin de que la *dimotikí* fuese un vehículo de expresión suficientemente amplio y poderoso. El griego moderno actual está ya muy consolidado, pero, cuando se trata de obras del siglo XIX o principios del XX, los resabios de la diglosia siguen perturbando al traductor, que no puede reproducir esa diversidad de estratos en su propia lengua.¹

Helenista. Trabaja en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM

El concepto del griego clásico como una "lengua muerta" proviene de la filología eurocéntrica, pues en realidad la lengua jamás se ha dejado de hablar. Ningún hispanohablante diría que el español del *Cantar de Mio Cid* es una lengua muerta porque ya no se usa; simplemente decimos que está en español antiguo.

Aparejado con este problema lingüístico está el de la tradición, pues si las obras literarias de cualquier país están enraizadas en las obras escritas en épocas prece-
dentes, en el caso de la literatura griega la tradición abarca desde el material épico,
unificado hacia el siglo VIII antes de nuestra era, hasta el siglo XX, que acaba de termi-
nar. Para quien traduce literatura griega –que nos resulta tan cercana y lejana a la
vez– resulta muy difícil insertar en su labor toda la gama de ecos y alusiones que
prolifera en cada texto. No queda más remedio que recurrir a las notas explicativas;
pero quien traduce poesía, como es mi caso, no puede sino lamentar el tener que
abatir su vuelo con el lastre de las notas. Lo que he expuesto hasta ahora ya lo dijo
Odysseas Elytis (Premio Nobel de Literatura 1979) en sólo tres versos, con la profun-
didad y concisión propias de la poesía:

–Me dieron una lengua, la lengua griega
casa empobrecida en las playas de Homero–
y una sola preocupación: mi lengua en las playas de Homero.²

Con el fin de ilustrar el trabajo inherente al traslado de la lengua y la tradición,
recurriré a las voces de varios poetas griegos contemporáneos, que nos guiarán por
una dilatada travesía poética.³

A mi juicio, no hay mejor ilustrador de Homero que Yórgos Seféris (Premio Nobel
de Literatura 1963), que en su poemario *Mythistórima* toma como punto de partida
la *Odisea* y en menor medida la *Ilíada*. Como todos recuerdan, Astíanax era el pequeño
hijo de Héctor y Andrómaca, que llora, asustado, al ver a su padre armado de pies a
cabeza, pues se despide de ellos antes de partir al campo de batalla. Homero no
vuelve a mencionar al niño, pero otras épicas dan dos versiones sobre su destino:
una dice que Odiseo lo mató y otra que Neoptólemo lo arrojó desde las murallas de
la vencida Troya. Seféris dice lo siguiente sobre Astíanax:

Ahora que te vas, lleva contigo al niño
que vio la luz bajo la fronda de ese sicomoro,
un día que resonaban las trompetas y brillaban las armas
y los caballos transpirando se inclinaban para tocar
con sus hollares húmedos la verde aparición
del agua en el estanque.

Los olivos con las arrugas de nuestros padres,
las rocas con la sabiduría de nuestros padres
y la sangre viva de nuestro hermano en la tierra
eran una sólida felicidad, una rica disposición
para las almas que conocían sus plegarias.



² "De digno es. La pasión. 2", en J. A. Moreno Jurado, *Odysseas Elytis* (ed. bilingüe), Júcar (Los poetas), Madrid, 1982.
³ Véase C. Chuaqui, *Poesía griega moderna*, UAM, México, 1986.

Ahora que te vas, ahora que el día de la recompensa
 amanece, ahora que nadie sabe
 quién lo matará ni cómo terminará,
 lleva contigo al niño que vio la luz
 bajo las hojas de aquel sicomoro
 y enséñale a conocer los árboles.⁴

Para la época clásica escogí a Anguelos Sikelianós, pues en 1927 y 1930 organizó dos "festivales délficos" con el fin de promover la cultura antigua. Los dioses olímpicos, desterrados por el cristianismo ortodoxo, ahora son para la cultura occidental sólo espléndidos motivos que los artistas emplean para sus obras –sean literarias, pictóricas o escultóricas–, pero lo griegos tienen el don de imbuirles un hálito de vida y amorosa cercanía que a los demás se les escapa (con algunas excepciones, como la de Pablo Picasso). Como un ejemplo, este poema, que lleva por título "Dórico", tomado de *Vida lírica*:⁵

Con una cabellera semejante al del dorio Apolo,
 que apenas le cubría el cuello, se tendió
 en el lecho y dejó que los miembros se le helaran,
 sumergida en una nube densa e impenetrable.

A pesar de que Artemisa vació toda su aljaba
 –y como de virgen le restaran aún breves instantes–
 aprisionó su voluptuosidad en la clausura
 de sus virginales piernas, en frío panal transfigurada.

–El joven, ungido el cuerpo con lustroso aceite,
 al igual que en la arena de combate, con una rodilla
 la inmovilizó, dispuesto ya para la lucha.

Y aunque rompió el cerco que ella opuso con sus manos,
 largo tiempo pasó hasta que en un mismo gemido
 se unieron los labios y, cubiertos de sudor, en el abrazo.

La época helenística corresponde, por derecho propio, a Constantino Caváfis, el cantor de Alejandría que se llamaba a sí mismo "poeta histórico", pues trasladó a esos remotos tiempos todas las vivencias que no encontraba cómo ubicar en su ciudad, la cual era egipcia –si bien vivían en ella muchos griegos– y que a partir de 1882 se convirtió en un protectorado inglés. En el poema "El dios abandona a Antonio", Roma está a punto de apoderarse del reino helenístico de Cleopatra y, cuando Marco Antonio advierte que ha sido vencido por Octavio, decide suicidarse:⁶



Mythistórima, 17. En "Homer's Reader: a Reading of George Seferis" (Proceedings of the Cambridge Philological Society, núm. 3, 1985, pág. 106), Ruth Padel muestra magistralmente cómo debe analizarse un texto poético y presenta una sugerente conexión entre el último verso de Astiánax y lo que dice Odiseo cuando se da a conocer a su padre: "Yo era un niño y te seguía por el jardín; al pasar por entre los árboles, me los mostrabas y me decías sus nombres" (Od. XXIV; Seferis, *Poiémata* –ed. en griego–, Íkaros, Atenas, 1950, págs. 336-339).

En E. Keely y P. Sherrad, *Anghelos Sikelianos* (ed. bilingüe), Princeton University Press, Nueva Jersey, 1979.
 C. P. Cavafy, *Collected Poems* (ed. bilingüe de la obra completa), George Savidis (ed.), Princeton University Press, Nueva Jersey, 1975.

Cuando de repente, al dar la medianoche,
se oye pasar una comparsa invisible
con música prodigiosa, dando voces...
no lamentos tu suerte que ahora decae,
y sus trabajos que fracasaron, los planes de tu vida
que acabaron todos en desilusión.

Como preparado de antemano, como un valiente,
despídete de ella, de la Alejandría que se va.
Sobre todo no te engañes, no digas que fue
un sueño, que fue una alucinación de tus oídos;
no te rebajes antes esas huecas esperanzas.

Como preparado de antemano, como un valiente,
como es propio de ti, que crees merecer tal ciudad,
acércate con entereza a la ventana
y escucha emocionado –pero sin
súplicas ni lamentos de cobardes–
como un placer postrero, los sonidos,
los admirables instrumentos de la misteriosa comparsa,
y despídete de ella, de la Alejandría que hoy pierdes.



A Kostis Palamás le corresponde llevarnos a la era bizantina. Este poeta escribió al principio en la lengua pura; sin embargo, bajo la influencia del filólogo Yánnis Psycháris –que escribió en defensa del demótico como vehículo literario–, continuó su obra en la lengua vernácula. En 1910 escribió un libro de tema bizantino, con el metro popular de 15 sílabas, intitulado *La flauta del emperador*.⁷ Uno de los poemas está dedicado a la emperatriz Teofanó, que vivió durante la dinastía macedónica y estuvo casada con tres emperadores. Se sabe de cierto que se confabuló con el que sería su tercer esposo para matar al segundo, pero el pueblo aseguraba que esta bella dama inmisericorde tuvo que ver con la muerte de los tres. El poema, algo abreviado, es el siguiente:

He aquí a la augusta Teofanó. Ménade. Furia [...] gobierna con su cetro y domina a generales, cerebros, voluntades, territorios, mundos y a los emperadores, Romano, Focás y Tzimiskés.

Como el fuego líquido que no se apaga en el mar y consume la tierra y se venga en las olas, así avanza Teofanó, señora en todo tiempo y lugar, reina de Constantinopla y de los corazones [...]

⁷ En C. Trypanis, *The Penguin Book of Greek Verse* (ed. bilingüe), 1979.



Aquí esta la augusta Teofanó. Su dulce mirar mata.
¡Cómo penden las víctimas de la cima de su cetro!
Aquí esta la augusta Teofanó. Su dulce reir aporta
la muerte y la perdición [...]

Tus deseos son telarañas y tu amor es opio.
Eres Furia y Esfinge, carne, serpiente, Afrodita.

Tras 400 años de dominio turco, empieza la ansiada reconquista de la independencia en 1821. Dos años después, Dionisos Solomós escribe un extenso poema de 158 estrofas, la *Oda a la libertad*,⁸ cuya popularidad fue tan grande que las estrofas iniciales son hoy en día el himno griego. Lo tomaré como pretexto para hablar de la métrica griega: de Homero en adelante la poesía era cuantitativa, es decir, se basaba en diversos patrones rítmicos de sílabas largas y breves. A lo largo de la época helenística, a medida que se fue perdiendo la diferenciación de cantidades y las vocales se hicieron isócronas, fue necesario cambiar a una métrica basada

en acentos de intensidad. En la era bizantina los poetas cultos fingían escribir poemas cuantitativos, en tanto que los poetas populares, más realistas, recitaban sus poemas acentuados de 12 o 15 sílabas. A partir de la cuarta Cruzada, en 1204, cuando los latinos se apoderaron de ciertos enclaves en territorio bizantino, se introdujo en la poesía griega un elemento hasta entonces no significativo: la rima. Me parece que fue un préstamo poco adecuado para la lengua griega, pues la pronunciación "iotacista" (es decir, que varias vocales y diptongos se pronuncian como i) produce tal cantidad de rimas con ese sonido, externas e internas, que los poemas acaban por ser tediosos. Algunos autores, como Caváfis y Seféris, escribieron al principio poesía rimada, pero después sólo emplearon el verso libre, al igual que los poetas posteriores. La *Oda a la libertad* está escrita en octosílabos rimados; el sujeto de referencia es la Libertad personificada:

Te conozco por el filo
inclemente de tu espada,
te conozco por el brillo
con que impera tu mirada.

Ahora surges de las sacras
osamentas de los griegos,
como antaño valerosos,
¡salve, oh salve, Libertad!

Con Solomós llegamos a la época contemporánea, así que los poetas hablarán ahora de su propio mundo. Quiero presentarles, a través de ellos, dos periodos muy difíciles para el pueblo griego. Cuando estalla la guerra de 1914, los turcos se ponen del lado de los alemanes y, al perder éstos, los aliados imponen su mando sobre el sultanato turco de Estambul. Tras la independencia, los griegos deseaban poner en práctica lo que llamaron "la gran idea", es decir, la reconquista de los territorios greco-bizantinos, principalmente la de la antigua capital: Constantinopla. Creyendo que los aliados los apoyarían, se lanzaron a la lucha, pero en un año su ejército fue aniquilado. Los turcos arrasaron Esmirna en 1922 y obligaron a salir a millón y medio de griegos que vivían en Asia menor y Tracia. El exilio, esa devastadora experiencia que los griegos han vivido ante los invasores romanos, latinos y turcos, resulta doblemente trágica para los poetas, pues los desarraiga tanto de su patria como de su lengua. Seféris, cuya familia era de Esmirna, ofrece en *Mythistórima* (8) esta visión del exilio:

Pero qué buscan nuestras almas cuando viajan
sobre las cubiertas de barcos deteriorados,
colmados de pálidas mujeres y niños que lloran
sin poder olvidar, ni con los peces voladores
ni con los astros que señalan las puntas de los mástiles.
Desgastadas como los discos del fonógrafo,
atadas sin querer a inexistentes peregrinaciones,
murmurando pensamientos quebrados en lenguas
desconocidas.

Pero, ¿qué buscan nuestras almas cuando viajan
sobre maderos podridos por el mar, de puerto en puerto?

Transportando pedazos de piedra, respirando
la frescura del pino cada día con más dificultad.
Flotando en las aguas de este mar y de aquel mar,
sin sentir, sin hombres,
dentro de una patria que ya no es nuestra ni de ustedes.

Sabíamos que las islas eran bellas,
buscábamos un lugar alrededor,
un poco más cerca o un poco más lejos,
un espacio ínfimo.

Durante la Segunda Guerra Mundial, Grecia fue invadida por el ejército alemán, y el movimiento de resistencia funcionó, en buena medida, por la organización de los comunistas. Sin embargo, al terminar la contienda, la represión del gobierno griego contra los ex guerrilleros fue feroz. Entre los encerrados en campos de concentración estuvieron el músico Míkis Theodorákis y el poeta Yánnis Rítsos, los cuales, en muchas



ocasiones, aunaron sus talentos para crear canciones de protesta. La poesía de Ritsos es sencilla, directa, en lengua popular, tan popular como sus personajes: la gente que sufre, inerme, los horrores de la guerra. He aquí un ejemplo, tomado de *Paréntesis*:³

La tarde toda es pedacería de yeso, oscuras piedras, espinas secas.
La tarde tiene un color incierto de antiguos pasos
que se quedaron en el camino,
de antiguas vasijas enterradas en el patio
y sobre ellas el cansancio y la yerba.

Dos muertos, cinco muertos, doce –tantos y tantos más–.
Cada hora tiene su muerto. Detrás de las ventanas
permanecen de pie los ausentes
y el vaso con el agua que no bebieron.

Y esa estrella que cayó en la orilla de la tarde
es como una oreja cortada que no escucha a los grillos,
que no escucha nuestras excusas –no se digna
escuchar nuestros cantos– sola, sola, sola,
aislada, indiferente ante la condena o la venganza.



Para la última escala de nuestra travesía, escogí un género que no tiene fronteras temporales ni geográficas, el de la poesía amatoria, que en Grecia empieza con la poesía lírica del siglo VII, como la de Safo de Lesbos, y continúa hasta el día de hoy. En la voz de Seféris (*Mythistórima*, 15), mi autor favorito, ese gustado motivo literario: el poeta que contempla a su amada durmiendo.

El sueño te envolvió, como un árbol de hojas verdes,
respiraste, como un árbol, en la serena luz
y dentro de la diáfana fuente vi tu cara:
los párpados cerrados, las pestañas imprimían su rastro en el agua.
En la suave hierba mis manos encontraron tus dedos,
tomé tu pulso un instante
y sentí tu corazón dolorido que estaba en otra parte.

Abajo del sicomoro, cerca del agua, entre los laureles
el sueño te movía y te fragmentaba
en torno a mí, cerca de mí, sin poder abrazarte toda entera;
unido a tu silencio,
mirando tu sombra crecer o decrecer,
perderse entre otras sombras, en otro
mundo que te dejaba ir y te apresaba.

³"La tarde", en E. Keely, *Ritsos in Parenthesis* (ed. bilingüe), Princeton University Press, Nueva Jersey, 1979.

LA PRIMERA GUERRA DEL MUNDO O LA CONTIENDA ENTRE ASSES Y VANES¹

Blanca Solares*

Hace mucho tiempo, en la lejana y fría Islandia, los dioses Ases –los dioses del Cielo, la Luz y el Sol– libraban un violento combate. Los dioses estaban enemistados con una gente llamada Vanes, que eran su opuesto –los dioses de la Tierra, la Oscuridad, la Luna y la Noche–. Unos devastaban el territorio de los otros y se hacían daño mutuamente. Al fin, agotados y cansados de enfrentarse, decidieron celebrar una reunión y reconciliarse.

Unos dicen que ambas partes echaron su saliva en un cazo. Pero que, a medida que iban separándose, pensaban que no querían desaprovechar esa prueba de paz y decidieron entonces hacer con esas salivas un hombre. Le pusieron por nombre Kvásir y es tan sabio que nadie puede preguntarle cosa que él no pueda responder. Un día, sin embargo, Kvásir fue asesinado por dos enanos y los dioses, entristecidos, decidieron con su sangre elaborar el hidromiel de la poesía, única sustancia que pacifica los corazones y expresa los dolores del alma, símbolo del acuerdo, en cualquier caso, la que guarda memoria de los dioses y sus destinos.

La importancia que en la mitología nórdica tiene el episodio de la guerra y la paz entre los Ases y los Vanes es el objeto del último libro que Patxi Lanceros nos ofrece y sobre el que queremos aquí llamar la atención por su valiosa emergencia para todos los campos de las ciencias humanas.

El intento de realizar un análisis hermenéutico de la cultura, en este caso la nórdica, atendiendo a las imágenes arquetípicas que pueblan el imaginario de un pueblo, tiene la particularidad de asumir tantos riesgos como compromisos. Riesgos, porque no siempre es fácil hacer válida la divisa “ponerse en el lugar del otro” sin verse uno mismo afectado; compromisos, porque siempre que quede un hilo flotando, no se puede poner un punto final a la comprensión de un hecho y sigue quedando abierta la exploración de lo que, precipitadamente, quisiera darse por concluido.

Patxi Lanceros, en el ámbito de la investigación hispanoamericana, es uno de los raros estudiosos que me parece un ejemplo notable de hermenéutica en acción, tarea que asume desde hace varios años y que en verdad debe ser apreciada por los analistas de la cultura. Profesor de filosofía política y de teoría de la cultura en la Universidad de Deusto, Bilbao, Lanceros (1962) es autor de diversos libros y ensayos. Cabe destacar *La modernidad cansada* (1994), *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault* (1996), *La herida trágica* (1997), *Identidades culturales* (1997) y *Verdades frágiles, mentiras útiles* (2000), sin olvidar su importante colaboración, al lado del maestro Andrés Ortiz-Osés, en la fundamental obra *Diccionario de hermenéutica*,² en el cual se articula un grupo significativo de pensadores en torno a la

Doctora en Sociología por la Universidad de Frankfurt. Es investigadora del CRIM-UNAM campus Morelos

Patxi Lanceros, *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Trotta, Madrid, 2001.
Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

actual virulencia de la perspectiva teórica de una *hermenéutica simbólica*, en la que Lanceros participa de manera decisiva.

A lo largo de sus trabajos, Lanceros ha profundizado en la que para él significa la comprensión de la cultura, afinando una "metodología" de investigación centrada en el ejercicio de una *hermeneusis simbólica y antropológica* de los hechos culturales.³

Cada uno de sus libros da cuenta de este proceso que, a partir de aproximaciones, tanteos e intuiciones, lo va acercando a una forma de análisis que se muestra sorprendentemente madura en su último libro, *El destino de los dioses*. Me gustaría, sin embargo, subrayar antes un rasgo de su quehacer, el carácter de un pensamiento que se hace en la medida que se expone. No se trata, en su caso, de la presentación de una metodología de investigación acabada desde un principio para aplicarse *a posteriori* en los objetos, sino de exponerse al pensamiento y de abrirse a la oportunidad de dudar si su perspectiva, puesta en juego, puede darnos las claves de acceso a la comprensión del misterio. Sí, porque en el caso de Lanceros la cultura no atañe de manera simple al conjunto material de las producciones humanas, al análisis frío y distanciado del "conjunto de las costumbres y tradiciones de un pueblo", como la han querido ver las diversas perspectivas positivistas de análisis reductivo de los fenómenos humanos, que conciben al hombre, en última instancia, como *homo economicus* y a su haber, como producción y transformación de la naturaleza para su control y dominio. No, la cultura, para Lanceros, en todo caso, se vincula con su definición más clásica, del latín *cultus*, "cultivo", "culto", "cultivar", en primera instancia, la tierra sagrada, y a través de ésta, la relación metafísica y metabólica de los hombres con los dioses. La cultura se remite, en definitiva, más allá de la supervivencia, a la necesidad de dar *sentido* y trascendencia al conjunto de nuestras acciones; a todo lo que hacemos, pero también a todo lo que dejamos de hacer. No se constituye una cultura si, además de la producción y la reproducción de la vida en su ciclo procesual, no hay producción material (orden económico), producción organizativa (orden político) ni, particularmente, *producción de sentido* o *creación en el orden simbólico*.⁴ "El patrimonio humano consiste en el conjunto de las experiencias culturales que han sido el marco de referencia de la vida en común." Tales experiencias culturales, en su máxima amplitud, "visiones del mundo", son sistemas completos y complejos preñados de *sentido*.

Las cosmovisiones son "paradigmas", *epistemes* o aperturas a formas de pensamiento, pautas de conducta, criterios de acción, imágenes de sentido que, a modo de fundamento simbólico, hacen posibles modos de existencia de relación interhumana, de relación con el mundo físico y de relación con el trasfondo metafísico. Estudiar las mitologías es penetrar en el universo imaginario que constituye el eje y centro de la génesis de las culturas.

Y así, tras su caracterización de la crisis contemporánea, como modernidad cansada, Lanceros se aboca a la comprensión de uno de los pensadores clave de nuestros días, Michel Foucault, para proseguir con la tarea de dar cuenta alterna y dialogal de dos de las vertientes teóricas más relevantes en el ámbito de la filosofía contemporánea, la del mismo A. Ortiz-Osés y la de Eugenio Trías en *La herida trágica* (Anthropos), así como

³ Pensamos que la convergencia entre *hermenéutica simbólica* y *antropología hermenéutica* de la cultura se basa en el hecho de que es en la antropología donde más acentuadamente, debido a su objeto de estudio, el antropólogo está obligado a salvar las distancias entre distintas culturas por medio de la confrontación, la interpretación y la comprensión de los valores, comportamientos, creencias y costumbres culturales, que requieren ser interpretadas mediante un ejercicio hermenéutico que desvele, sin violencia, la matriz de *sentido* de donde derivan. La importancia de esta metodología radica en su esfuerzo por constituirse en una respuesta a la crisis de fundamentación de la realidad a partir del *logos* de la metafísica en Occidente, guiándose por su crítica, sin caer en la desfundamentación posmoderna. La gama de pensadores que anteceden este momento va desde F. Schleiermacher, W. Dilthey, L. Wittgenstein y F. Nietzsche, hasta E. Cassirer, A. Leroi-Gourhan, P. Ricoeur, M. Heidegger, M. Eliade, H. Corbin, G. Durand y, en el plano hispanoparlante, G. Trías, R. Panikar, C. García Gual, E. Trías, O. Paz, E. Florescano, M. Beuchot, J. E. Cirlot y, por supuesto, el mismo A. Ortiz-Osés, por mencionar a algunos estudiosos.

⁴ P. Lanceros, *El destino...*, págs. 70-71.

de escribir su reciente balance de la modernidad en *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Ahora lo vemos internarse, de modo clarividente, mediante el manejo de innumerables fuentes relativas a la historia comparada de las religiones, el psicoanálisis y la filosofía, en la comprensión de *mitologemas* de la cosmovisión compartida por los pueblos nórdicos de la antigüedad europea que más influencia han tenido en la devastadora historia de la Europa del siglo xx y cuyo carácter agresivo y de conquista, como demuestra el autor, viene de lejos, al igual que la esperanza en el advenimiento de un universo redimido.

Esta idea, en la que con toda seguridad muchos encuentran resonancias de mesianismo cristiano, se enlaza, efectivamente, con el propósito de Lanceros de buscar los puntos de contacto entre diversas formas de pensamiento mitológico: "ideas universales", como las llamaba en el siglo xix el antropólogo Adolf Bastian; "arquetipos del inconsciente colectivo", de acuerdo con C. G. Jung; más recientemente, "régimenes imaginarios", según Gilbert Durand,⁵ y, a partir de estos últimos, la modalidad del régimen antifrásico (basado en la lucha de polaridades opuestas), que se aproxima a la cosmovisión nórdica.

En *El destino de los dioses*, lo primero que a Lanceros le preocupa es ofrecernos una versión *integrada* de la mitología nórdica, que en el ámbito hispano, como bien lo advierte, hasta ahora ha recibido muy poca atención, más allá de esfuerzos como el de Jorge Luis Borges en el estudio de la mitología de los germanos.⁶

¿Por qué tendríamos los del Sur que ocuparnos del pensamiento mitológico del Norte? Es cierto, sin embargo, según la misma vocación de investigación comparada de las mitologías en la que Lanceros se inserta, que probablemente nuestras ideas más antiguas tengan su sustrato en el "origen común" de la humanidad, que por medio de un proceso de *difusión*, a lo largo de muchos milenios, terminó por extenderse a través de innumerables afluentes e intercambios por todo el planeta. No es mi propósito discutir ahora si esta hipótesis sobre la evolución y desarrollo del pensamiento y la imaginación de la especie *sapiens* se deba o no a causas *innatistas* o de transmisión histórico-geográfica de la cultura, sino destacar, en todo caso, uno de los puntos por los que, me parece, después de todo, no es tan ocioso ocuparnos de pensamientos como el escandinavo, islandés o germánico, pues los tres tienen la misma fuente común.

Ya en el "periodo clásico" de la mitología germánica, el universo se concebía sobre la base del conflicto. La *Völuspá* (*La visión de la adivina*) expuesta en los primeros poemas éddicos, redactados alrededor del año 1000 de nuestra era, narra el proceso cósmico, su devenir, como una sucesión de confrontaciones que desembocan en la gran batalla escatológica entre Ases y Vanes. Podríamos pensar que no hay nada nuevo bajo el sol, que era de esperarse que la mitología de los pueblos indoeuropeos refiriera una "mera ideología de tribus de guerra", expresión de la raza o el "espíritu del pueblo". Pero el pensamiento mítico religioso es más complejo y difícilmente el entrelazado simbólico de sus sagas tolera la unilateralidad.



Las estructuras antropológicas de la imaginación, Taurus. Literaturas germánicas medievales, Emecé, Buenos Aires, 1978.

A lo largo de la reconstrucción y el análisis del pensamiento mitológico nórdico, Lanceros ofrece claves diversas de interpretación que no podremos echar más en saco roto. Por ejemplo, la afirmación de que "toda mitología articula tensionalmente un polo (ámbito o fuerza) *celeste* y un polo *telúrico*"; que la diferencia entre las diversas cosmovisiones mítico-religiosas radica fundamentalmente en el tipo de relación, variable y específica, que entre ambos se establece de coordinación, de yuxtaposición, de subordinación, así como en la intensidad con que uno de los polos resulta privilegiado en detrimento del otro. Pero incluso en el caso de mayor hipertrofia de uno de ellos, el otro, aunque soterrado, permanece perceptible en algún lugar y ocasión, pues no desaparece –no puede desaparecer– por completo.

En la mitología germánica encontramos, sin duda, un sistema en el que domina el ámbito celeste, la tribu de los Ases con sus funciones características, *deiréticas-uranianas*, y su campo simbólico asociado; pero junto a él (frente a, o, si se quiere, bajo él) encontramos el polo *ctónico*, con sus propios contenidos simbólicos y mitología específica, *nocturnos* y *terrimorfos*. La familia de los dioses Vanes no es, en principio, una impostación extraña ni una sensibilidad ajena a la cosmovisión religiosa germánica, sino el resultado de una necesidad interna, "la mitad necesaria para completar la figura y mantener la característica tensión mitológica".

De la guerra entre Ases y Vanes, las fuentes mitológicas dicen que es *la primera guerra del mundo*, cuestión que no puede dejar de tener importancia tratándose de un pueblo que imagina la historia como una confrontación ininterrumpida y el universo como un inmenso campo de batalla. Dice Lanceros: "Pocas mitologías [...] conceden a la acción dramática entendida como acción bélica tanto protagonismo como la nórdica. Para un pensamiento de estas características 'la primera guerra' significa el *comienzo*, el *origen*. En la cosmovisión germánica, por lo tanto, se da inicialmente una radical separación entre los dos polos que constituyen la estructura mitológica y son la base de su acción: no tienen la misma procedencia, no se remiten a una fuente común".⁷ Pero planteadas así las cosas, sólo veríamos una cara de la luna. Lanceros se encarga de demostrarnos que, sin embargo, el objetivo de la mitología es narrar la confrontación, pero también el *pacto*, es decir, la *síntesis* o "implicación" entre esas dos fuerzas constitutivas que, alejadas y en perpetuo conflicto, amenazan con destruirse mutuamente. "La mitología nórdica parece saber que no hay mundo, ni sociedad divina, ni sociedad humana, mientras esas dos fuerzas permanezcan alejadas o mientras se hallen abiertamente enfrentadas. Y lo que tiene un particular interés por ser un rasgo característico de la mitología germánica, es que ésta hace a la cultura (la sabiduría y la poesía) símbolo del armisticio entre los ámbitos celeste y telúrico".⁸

El pacto trajo la paz, pero una paz frágil y efímera, ensombrecida por la personificación de la *perfidia* hábil y astuta que existe también en el universo divino. Así pues, una mitología no es un ornamento aleatorio, sino el suelo en el que afloran y se desarrollan los pensamientos y afectos de una colectividad. La mitología es una



⁷ P. Lanceros, *El destino...*, pág. 58.
⁸ *Idem.*

visión del mundo; sabe del mundo y de sus límites; por ello "confecciona un ámbito de sentido pero conoce e incluye los peligros y los confines de ese mismo sentido". En otras palabras, la mitología narra la historia de una creación, pero ella misma es un proceso que en su desarrollo integra los elementos de la totalidad a la manera de un tejido simbólico que da razón de la totalidad de lo existente incluyendo el mal, la sinrazón, los múltiples miedos, el incierto futuro. Habla de la fuerza instaurativa, pero también del límite de sentido, y propone, a la vez que teme, una especie de punto de fuga por el que penetran la disolución y el desconcierto; es el punto *diabólico*, la sombra o encrucijada diabólica que anuncia la hora fatal, el destino y el crepúsculo de los fuertes dioses en *Los sueños de Balder*.

Balder, el segundo hijo de Odín, era el mejor de todos y todos lo alababan. Era tan rubio y claro que resplandecía. A una planta blanca, la más blanca de todas las hierbas, la llamaban "pestaña de Balder".

A él, el más prudente, juicioso, pacífico y elocuente de los Dioses, ninguno de sus juicios podía realizársele. Habita en un lugar llamado Breidablik, que está en el cielo y es el lugar más puro.

Balder el bueno soñó una vez grandes y torvos sueños que presagiaban su muerte. Cuando contó aquellos sueños a los Ases, éstos celebraron consejo y se decidió pedir a todos los diferentes peligros que respetaran a Balder. Frigg, su madre, les tomó juramento: no dañarían a Balder el fuego, ni el agua, el hierro y todos los metales, las piedras, la tierra, la madera, las enfermedades, los animales, las aves, el veneno ni las serpientes. Cuando todo estuvo acordado, Balder y los dioses decidieron hacer un juego. En medio del consejo se colocó a Balder y los demás se pusieron a dispararle, otros a golpearle y otros a tirarle piedras, pero hicieran lo que hicieran no lo lastimaban y todos pensaban que agrediéndole le hacían un gran favor.

Cuando vio esto Loki, hijo de Láufey, no le gustó que Balder no sufriera daño. Marchó a Fensálir, en busca de Frigg, tomando la apariencia de mujer.

Frigg le preguntó entonces a aquella mujer si sabía qué estaban haciendo los Ases en el consejo y ésta le respondió que todos le disparaban a Balder pero que éste no sufría daño. Entonces dijo Frigg "ni las armas ni la madera pueden herir a Balder".

Preguntó la mujer: ¿Todas las cosas han prestado juramento de respetar a Balder? Respondió Frigg: "Un tallo hay que crece al oeste de Vashall y que se llama muérdago, éste me pareció muy joven para exigirle juramento".

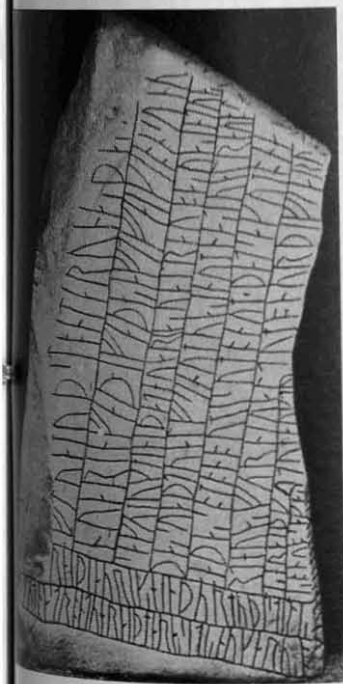
Luego se marchó la mujer y Loki cogió el tallo del muérdago, lo arrancó y se fue al consejo.

Hodr era el que estaba más afuera del corro porque estaba ciego.

Loki le dijo: ¿Por qué no le disparas tú a Balder?

Él respondió: ¡Porque no veo dónde está Balder y además no tengo ningún arma!

Loki entonces dijo: Haz tú también igual que los otros y honra a Balder como hacen los demás. Yo te indicaré dónde está. Arrójale esta vara.



Hodr cogió el tallo de muérdago –tallo débil e inocuo que el destino convierte en arma letal– y se lo arrojó a Balder guiado por Loki. Aquel disparo atravesó a Balder, que cayó muerto al suelo. Ésta ha sido la mayor desgracia que ha sucedido entre los dioses y los hombres.

A través del mito de Balder –dice Lanceros–, el nórdico se individualiza y se socializa como guerrero. Tal vez añore la paz, pero sabe que no es posible. Tal vez desee la reconciliación, pero sabe que no pertenece a este tiempo. Sabe que su destino está ligado al Destino; que se requiere de su participación en un ejército condenado, si no a la derrota, por lo menos al desastre. Sabe que las huestes del mal, encabezadas por Loki, no deben vencer, pero que ahora ya sólo la destrucción es posible, pues la paz pertenece a otro universo que vendrá, el universo de Balder, dios-símbolo. En la conciencia nórdica, la muerte, la ausencia, el vacío y la espera se convierten en *tiempo histórico*: es decir, el germano vive el tiempo de la ausencia de Balder, un tiempo que se concibe como conflicto ininterrumpido y creciente, un tiempo presidido por los dioses de la guerra, pero también por la espera de un mundo nuevo.

Quizá la idea más arriesgada con la que Lanceros concibe el mundo mitológico del norte es la de *destino*, que incluso puede metamorfosearse bajo el aspecto aparentemente inofensivo de un triste muérdago. A partir de la muerte del dios de la bondad, el universo simbólico nórdico se caracteriza por adquirir una conformación trágica, elaborada a base de desgarros, conflictos, guerras y marcadas oposiciones que se van deslizando hasta la batalla final, en este sentido, “por la sobredeterminación que el *destino* ejerce sobre todas las instancias del sistema mitológico”.⁹

Destino es la fuerza –impersonal y anónima– que se impone por igual a dioses y hombres. En la cosmovisión entrópica que es la germano-escandinava, todo tiene su hora, el todo y cada una de sus partes. El mundo y los dioses están sometidos a la inexorable ley del destino: un destino que, empujando con su fuerza agonal, provoca el necesario giro hacia un tiempo propicio de renovación y regeneración cósmica, eje de referencia y sentido que cobra especial relevancia cuando se refiere al universo en su conjunto y a los dioses como garantes del orden, de su movilidad cósmica.

La trama mitológica pone en escena las vicisitudes de este mundo distribuyéndolas, en este caso, en un espacio jerarquizado y en un tiempo lineal, el lapso dilatado entre dos encarnizados conflictos: la guerra fundacional y la batalla escatológica.

La trama, tejida de principio a fin sobre la urdimbre fundamental, no explica la existencia del orden social: *implica* la vida del universo (el universo en cuanto vida); corresponde a una cosmovisión vitalista que procede del polo matriarcal-telúrico de la estructura mitológica, que tiene su eje o centro en la noción de destino y en sus imágenes características: las Nornas, las Disas, las Fygias, las Haminjas...



⁹ *Ibid.*, pág. 73.



Cuando Balder cayó, todos los Ases se quedaron sin habla y ni siquiera acertaron a echarle una mano, se miraron los unos a los otros y todos pensaron lo mismo sobre quién había sido el culpable, pero no podían tomar venganza, pues aquél era un lugar sagrado. Cuando los Ases intentaron hablar, entonces fue un llanto lo que salió, de modo que ninguno podía decir su pena a los otros con palabras. Odín sufrió más que nadie por esta desgracia, por ser él quien mejor comprendía la gran merma y pérdida que suponía para los Ases la desaparición de Balder.

Cuando los Ases se calmaron, habló Frig y preguntó cuál de los Ases quería ganarse todo el amor y aprecio tomando el camino de Hel para ver si lograba encontrar a Balder y le ofrecía rescate a Hel si [ella] permitía que Balder regresara al Asggard. Fue el llamado Hermod *el Rápido*, un hijo de Odín, quien estuvo dispuesto a hacer el viaje. Se sacó entonces a Sléipnir, el caballo de Odín, y Hermod montó en aquel caballo y echó a correr.

Hermod se dirigió a la casa y allá vio a su hermano Balder sentado en el banco de honor. Hermod pasó allí la noche. A la mañana siguiente, Hermod le pidió a Hel que dejara regresar a Balder con él y dijo cuánto llanto había entre los Ases, pero Hel respondió que ahora iba a comprobarse si Balder era tan querido como se decía, "y si todas las cosas del mundo, tanto vivas como muertas lo lloran, entonces volverá con los Ases, pero se quedará en Hel si alguien no está de acuerdo y no quiere llorar". Los dioses enviaron mensajeros por todo el mundo para pedir el llanto y que saliera Balder de Hel, y así lo hicieron todos los hombres y demás seres vivos, y la tierra y las piedras y los árboles y todos los metales. (Tú, seguramente, has visto cómo lloran todas estas cosas cuando pasan de la escarcha al fuego.) Cuando ya regresaban los mensajeros tras haber cumplido su misión, hallaron una cueva en la que había una bruja que dijo llamarse Thokk. Ellos le pidieron que llorara para que Balder saliera de Hel. Ella dijo:

Con lágrimas secas... Thokk llorará
El que Balder se vaya a la pira
Ni vivo ni muerto me importa
¡Que Hel al que tiene retenga!

En realidad esa bruja no era otra sino Loki, hijo de Láufey, el que más desgracias ha causado entre los Ases, disfrazado y perverso hasta el fin.

Los dioses decidieron castigar a Loki. Se lo llevaron a una cueva. Tomaron tres losas e hicieron un agujero en cada una. Luego cogieron a los hijos de Loki, a Vali y a Nari o Narfi, y los Ases convirtieron a Vali en un lobo, que pronto destruyó a su hermano Narfi; tomaron los Ases sus tripas y con ellas ataron a Loki sobre las tres losas cortantes: está la primera bajo sus hombros, la segunda bajo la cintura y la tercera bajo las corvas; aquellas tripas se convirtieron en hierro.

Skadi cogió entonces una serpiente venenosa y se la dejó puesta encima de modo que el veneno de la serpiente le goteara en la cara, pero su esposa Sigyn

está a su lado con una fuente para recoger las gotas de veneno. Cuando la fuente está llena, sin embargo, ella va a vaciar el veneno que, mientras tanto, le cae a Loki en la cara, y entonces se revuelve con tanta fuerza, que toda la tierra tiembla: terremoto llamáis vosotros a esto. Y allá estará amarrado hasta el Ocaso de los Dioses (*Ragnarökk*).

Loki ha sido capturado, pero su liberación es la señal del *Ragnarökk*, de la batalla en la que Loki capitaneará las fuerzas del inframundo, la gran confrontación que acabará simultáneamente con dioses y demonios y con el cosmos en su totalidad.

La muerte de Balder lo alejó del *Ragnarökk*, la batalla final que librarán los dioses y que acabará con el hundimiento de todos, tanto del mundo como de la raza divina. Sin embargo, a la vez, ese mismo destino presagia que Balder, que habita ya en otro mundo, renacerá de las cenizas del antiguo: él mismo y diferente y que entonces habrá paz universal.



A través de estas páginas de *El destino de los dioses*, Patxi Lancers ha logrado, de manera desgarrada y conmovedora a la vez, demostrar la articulación interna de la mitología nórdica, no el análisis aislado de uno de sus episodios o la estructura fundamental del relato, al precio de ignorar la variable que altere el esquema, sino una auténtica *recreación* del relato mítico, pulsando en el alma y atravesando las tragedias y los valores de las sociedades nórdicas y germanas hasta la actualidad. En diálogo con las metodologías funcional-estructuralistas, postula como punto de partida el "carácter ordenado y sistemático de la religión germano-escandinava", "integrando lo incoherente y raro" para darnos, con ello, una lección de profunda comprensión.

Trama y urdimbre, concluye, son "los dos planos simbólicos" o "niveles de sentido" que articulan la mitología nórdica, quizá toda mitología. La *trama* del relato, en este caso, está representada por los dioses de la guerra. La *urdimbre* está fundamentalmente relacionada con el destino y sus configuraciones imaginarias. Las categorías de esta cosmovisión, tanto las que se refieren a la *vida* del universo como las que atañen a la experiencia humana en todas sus dimensiones, hallan su fundamento en este *axis mundi* de coordenadas.

La configuración mítica que acabamos de exponer a grandes rasgos invita a ser continuada a través de la interpretación comparativa de nuevas imágenes, con el propósito de precisar los núcleos simbólicos de la humanidad y comprender la intrincada experiencia del hombre moderno; las referencias profundas y las diferencias típicas de sus raíces y enramadas, análogas a las del árbol cósmico *Yggdrasil*; su dramática y cruel conflictividad, de la que la razón moderna no logra dar cuenta y frente a la cual sólo parece quedarnos el enmudecimiento o la exploración cuidadosa y audaz de lo que su prepotencia creía haber destruido.

LAS RUINAS DEL PARAÍSO DE EDWARD JAMES

Alberto Blanco*

A la memoria de Alba Rojo

La primera vez que oí hablar de las construcciones de Edward James fue en la primavera de 1968, en pleno corazón de la Huasteca. Fue en mayo de 1968, para ser más exactos, cuando pasé una breve y muy intensa temporada en la ranchería La Arena, a unas cuantas horas de caminata de la cabecera de Pisaflores, en la frontera norte del estado de Hidalgo y a muy poca distancia de Xilitla, en el límite mismo de la frontera de San Luis Potosí. Siguiendo un camino de terracería de unos cuatro kilómetros desde Xilitla, se llega a las construcciones surrealistas de Edward James.

Las noticias que escuché de este noble inglés, nacido en medio de la opulencia y el misterio el 16 de agosto de 1907 en la finca de West Dean, propiedad de su familia, próxima a Chichester, Escocia, eran tan descabelladas y estaban tan fuera de lugar, que provocaron mi escepticismo de inmediato. Las historias del *Gringo Loco*—tal y como la gente de La Arena y Pisaflores llamaba a Edward James—resultaban tan fantásticas e irreales como irreales y fantásticas resultaron a final de cuentas sus construcciones en Xilitla.

En aquellas cuantas semanas que cambiaron mi vida, o el rumbo de mi vida (o las ideas y las imágenes que hasta entonces tenía de lo que—según yo—era y/o debería ser mi vida), pude haber visitado las construcciones que James edificaba a todo vapor en Las Pozas, con un verdadero ejército de trabajadores (en algún momento hubo cerca de 150), en las 30 hectáreas que conforman el rancho cafetalero de La Conchita. Pero yo estaba entonces demasiado atareado viviendo las experiencias que

habrían de darme una nueva perspectiva. Por lo visto no era yo el único que en ese momento trabajaba con ahínco en aquellas tierras en busca de una nueva perspectiva. Un terreno sumamente difícil y escabroso que requería del máximo esfuerzo físico para llevar a cabo hasta las más elementales labores de transporte, aunado a la falta de agua corriente y potable y la ausencia de los servicios más urgentes, convirtieron en pocos días aquella experiencia, para mí, en un desafío de supervivencia. Al clima tropical de altura, que hacía prosperar no sólo las matas de café, los naranjos y los plátanos, sino toda clase de alimañas y de bichos, y que provocaba una sudoración excesiva, había que sumar torrenciales aguaceros que mantenían el cuerpo constantemente empapado. Lodo, sudor y lágrimas.

En todo el tiempo que pasé en la sierra, sólo pude bañarme una vez en el paraíso del Tripunte. Y no dudó en llamar paraíso a aquel paraje en medio de la sierra, enclavado al fondo de una barranca de increíble verdor, donde una corriente de frescas aguas cristalinas y de color turquesa atravesaba un puente natural de piedra, aliviando, al menos por un momento, el acoso incesante de los mosquitos y el agobio del calor y del cansancio.

* Poeta, traductor y ensayista

Fotografía: Jorge Vértiz, fotos de E. James col. particular.



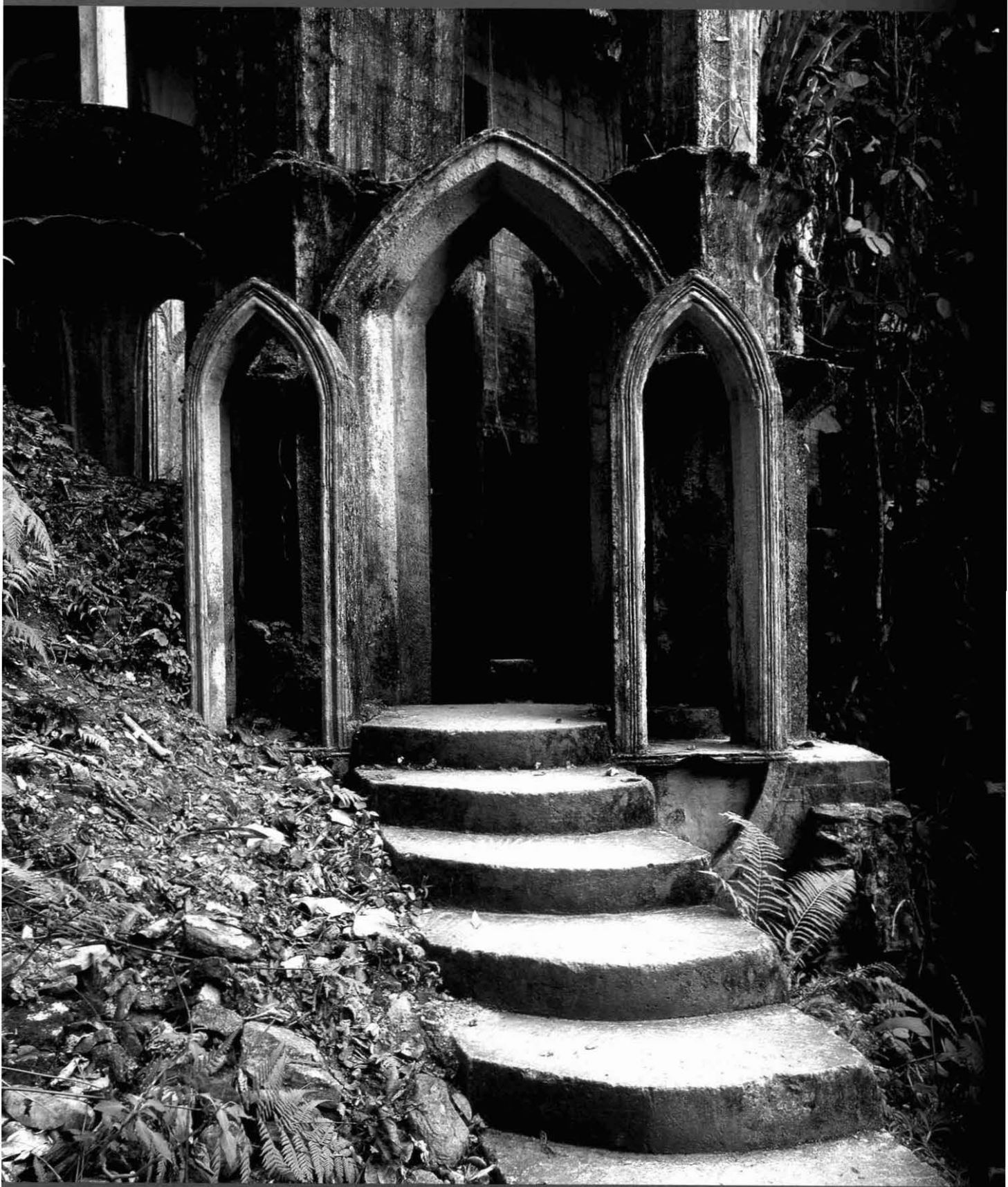
No muy distinto fue –y todavía es– el Paraíso que Edward James encontró en las cercanías de Xilitla, en las laderas de un cerro cubierto de selva, donde un río se despeña por una serie de bellísimas cascadas hasta dar lugar, un poco más abajo, a un collar de piscinas naturales –Las Pozas– espaciadas entre la lujuriosa vegetación y la austeridad de la roca. Un sitio prodigioso que, cuenta la leyenda, le había sido señalado a James por una visión en el momento que su secretario y acompañante salía de darse un baño en el río y vio su cuerpo, bajo los rayos de luz que se filtraban entre la vegetación, completamente cubierto de mariposas.

Y lo que comenzó como un viaje en busca del lugar perfecto para cultivar orquídeas, siguiendo su propio instinto y la sabia guía de Plutarco Gastélum (el yaqui telegrafista que James conoció de un modo azaroso –¿azar objetivo?– en 1944, en Cuernavaca) terminó convirtiéndose, gracias a una muy improbable y providencial nevada en la Huasteca, en 1962, en un viaje de búsqueda interior. Tal y como lo expresó alguna vez el mismo Edward James: “Me decidí a construir, después de que se me secaron más de diez mil orquídeas –mi antiguo *hobby*–, por lo que me hice a la tarea de crear algo más resistente que soportara las heladas”.

Es muy probable que ni el mismo James sospechara que aquel gesto, iniciado como una revancha contra la nevada que terminó con sus flores, mudara con el tiempo su interés en el orquidario por un zoológico en medio de la selva. La rara venganza que decidió emprender contra la caprichosa naturaleza por acabar con sus caprichos naturales cobró, así, la forma de una serie de jaulas pensadas para mantener animales en cautiverio.

Tal vez en un principio James albergaba la esperanza de que los animales resultaran un poco más resistentes a las inclemencias del clima que sus flores. Pero el paso del tiempo habría de demostrarle que lo contrario estaba mucho más cerca de la realidad. Sin embargo, él prefirió la fantasía: pétalos, alas de mariposa: flora y fauna que se confunden, se entremezclan y se ayuntan en un *collage* surrealista reminiscente de las novelas *sui generis* de Max Ernst, a quien Edward James dedicó en Las Pozas su mejor homenaje.

Pero, además de los obvios lazos con las edificaciones soñadas por muchos de los pintores surrealistas –los palacios intemporales de Leonora Carrington, las construcciones góticas de Remedios Varo, los jardines tragaaviones





de Max Ernst—, entre las ruinas de Xilitla se escucha un eco de los jardines de Bomarzo, de los palacios alucinados de Moreau y de los intrincados laberintos visuales de Escher. Toda la cornucopia fantástica está presente: esa tradición que Breton se encargó de formular para mérito y prestigio del arte surrealista y que James conocía demasiado bien. Una tradición a la que, por derecho propio, podrían —y hasta deberían— pertenecer los delirios edificantes del mexicano Juan O’Gorman.

Lo que Edward James comenzó a levantar en Xilitla, primero de un modo tentativo y luego, a partir de 1967, con una verdadera furia constructiva, bien puede considerarse como la única obra maestra de la arquitectura surrealista, toda vez que los demás ejemplos citables relacionados con esta obra responden más bien a lo que se podría llamar “arte fantástico”. Y es que no toda obra de arte en la que predominan la imaginación, las formas grotescas o desorbitadas y la fantasía se puede llamar, sin más, “surrealista”.

Justamente para definir el término “surrealista”, André Breton escribió dos *Manifiestos* y los *Prolegómenos a un tercer Manifiesto surrealista o no*, donde queda claro que el surrealismo es no sólo un método —“el automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar el funcionamiento real del pensamiento”— y una ética —como dice Octavio Paz en *El arco y la lira*: “Transformar la vida en poesía y operar así una revolución decisiva en los espíritus, las costumbres y la vida social”—, sino una aspiración

magnífica y descomunal: en las palabras del mismo André Breton, “la resolución futura de estos dos estados, en apariencia tan contradictorios, como son el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de suprarrealidad”.

Edward James conoció el surrealismo de primera mano, como artista, amigo y patrocinador. Su inmensa fortuna sirvió para ayudar a Magritte y a Dalí en los tiempos difíciles (en 1939 le dio dinero a este último para que hiciera su instalación *El sueño de Venus* en la Feria Mundial de Nueva York), y ayudó a financiar una de las revistas más importantes del movimiento surrealista: *Minotaure*.

Sin embargo, si bien es cierto que en el arte surrealista la obra arquitectónica de James no tiene antecedentes, también es cierto que las extraordinarias construcciones de Xilitla no carecen de ilustres predecesores: desde la soñadora tradición de los jardines románticos ingleses —como bien señala Lourdes Andrade en su monografía dedicada a Xilitla en la revista *Saber Ver*— hasta el arrebatado arquitectónico y visionario de Gaudí, tal y como lo hicieron notar Xavier Guzmán Urbiola y Jaime Moreno Villarreal en el primer estudio dedicado a Edward James que se publicó en México, en 1986, bajo el sello de la UAM: *La habitación interminable*.

Cierto es también que construcciones como el *Palacio Ideal* del cartero (*Le Facteur*) Ferdinand Cheval en Hauterives, cerca de Lyon, en el sur de Francia, y las torres de Watts erigidas por Simon Rodia en un barrio de Los Ángeles, podrían, en un primer momento, pertenecer a la

misma familia. Sin embargo, una vez que los primeros y obvios rasgos de parentesco han sido reconocidos, es fácil percatarse de que estas obras obedecen no sólo a parámetros estéticos distintos, en la medida que son resultado del trabajo de artistas "ingenuos", poco o nada inmersos en las corrientes estéticas y culturales de su tiempo, sino que responden a una técnica y una manera de trabajar completamente diferentes. Mientras que el cartero Cheval y Rodia construyeron sus singulares obras con sus propias manos y con técnicas rudimentarias, siguiendo tan sólo su instinto, James lo hizo dando órdenes a una verdadera hueste de trabajadores, y después de haber trabado amistad y generado relaciones de complicidad artística con buena parte de la plana mayor de los artistas surrealistas –Dalí, Magritte, Buñuel, Carrington, Man Ray, de quienes fue generoso mecenas– y de no pocos de los grandes nombres del siglo xx: Balanchine, Brecht, Weil, Isherwood, Huxley, Stravinski, Breton, Fromm y Freud.

Si de algo no se puede acusar a James es de ingenuidad. Pero el autor de los libros de poesía *Los huesos de mi mano*, *Veinte sonetos para María*, *El siguiente volumen*, *Leyendo dentro de la imagen* y el libro de poemas y cuentos significativamente titulado –como si fuera una sicografía– *Hombre, hombre rico, pordiosero, indigente* tuvo que esperar hasta las últimas décadas de su vida para dar con su verdadera vocación: su Paraíso. Construir su Paraíso.

Por desgracia, la llegada al Paraíso construido por Edward James en Las Pozas es –como sucede hoy en día con la llegada a la casa de Pablo Neruda en Isla Negra o a la fortaleza casi onírica de Carcassonne– un poco triste. Para quien tenga ciertas expectativas relacionadas con la visita, lo más probable es que le sobrevenga una gran desilusión. Ya se sabe: así como el que espera desespera, el que se ilusiona se desilusiona. Estoy seguro de que más de un visitante a las ya legendarias construcciones de Edward James en la Huasteca se habrá sentido profundamente desilusionado. Se entiende. Casi se podría decir que no es para menos. La llegada a Las Pozas en Xilitla recuerda, más que el arribo a un misterioso Paraíso o a un espacio encantado donde viven y retozan libremente los secretos, la entrada a un zoológico venido a menos o a un parque de diversiones que hace tiempo no recibe mantenimiento. En más de un sentido, las sorprendentes ruinas construidas por James –porque a estas alturas ya no cabe

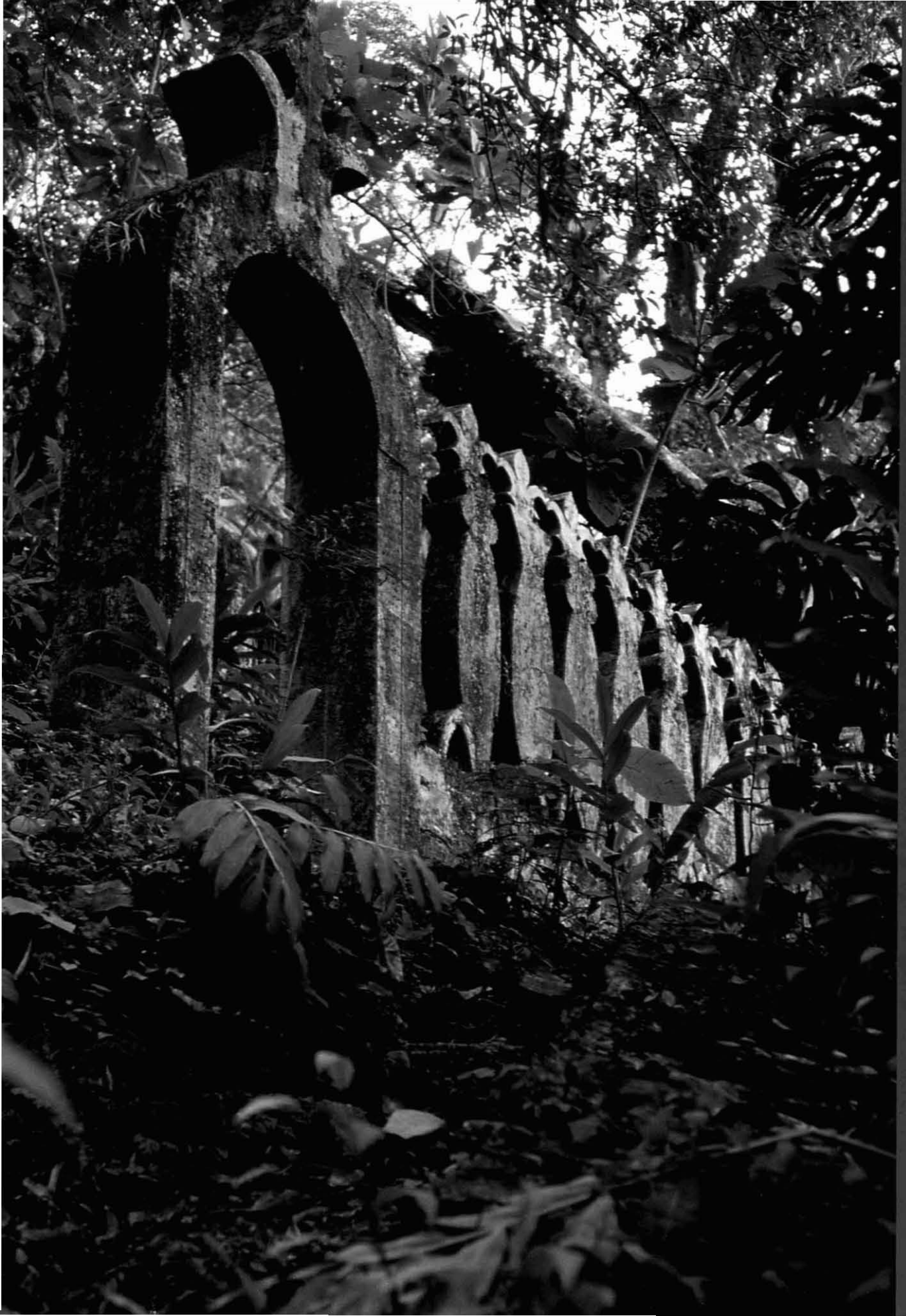


la menor duda de que de ruinas se trata– tienen algo de ambas cosas. Se puede afirmar que la obra de Edward James es mitad zoológico melancólico, mitad parque de atracciones turísticas en desuso... y mitad obra maestra.

Para comenzar, habrá que decir que las construcciones de Las Pozas se recorren de la misma forma en que se recorre un zoológico o una feria: de jaula en jaula, de juego en juego. Sólo que aquí las jaulas, en lugar de encerrar animales salvajes, albergan sueños, y los juegos, en vez de ser juegos mecánicos que giran o suben y bajan con regularidad prevista, son imprevisibles juegos de la imaginación. Juegos de formas siempre a la búsqueda y al mismo tiempo en espera de la siguiente sorpresa. Y si bien es cierto que las sorpresas en la Xilitla de James se producen –y reproducen–, habrá que convenir en que no son siempre agradables. Muchas veces lo que espera al visitante tiene más de desvencijada mampostería o de maqueta inacabada que de obra de arte redonda y cumplida. Sin embargo, no es posible soslayar que, de pronto, aparecen ante los ojos azorados del viajero ciertos ángulos irreprochables, algunos rincones donde el milagro de la obra de arte –de la obra hecha con arte– sí ha sucedido y, lo que es más extraño, sigue sucediendo. Sitios donde, para decirlo con pocas palabras, se ha cristalizado una obra maestra.

Tal vez por esta razón Xilitla suele verse tan bien en las fotografías. La clara y mentirosa rebanada de realidad que las fotos entregan, una vez que han sido bien vistas en la mente y en la lente del fotógrafo, bien trabajadas y manipuladas en el cuarto oscuro y en el laboratorio, y después de haber pasado por un riguroso criterio de selección que ha escogido solamente aquellos ángulos privilegiados donde el milagro cobra cuerpo, nos muestran un mundo encantador y digno de azoro. Un mundo que no se parece a ningún otro. Así lo ven y lo entienden los mismos pobladores de Xilitla, y sobre todo aquellos que en su tiempo participaron de un modo u otro en las titánicas labores de construcción bajo la batuta de James. De aquellas cuadrillas de trabajadores, don Ángel Alvarado es uno de los pocos que siguen prestando sus servicios en Las Pozas. Don Ángel ve con nostalgia las construcciones y recuerda vívidamente a su patrón como un hombre amable, taciturno, excéntrico y de buena paga. Todavía se habla de su guacamaya al hombro, sus lagartos en la espalda y su víbora de bufanda.





Imán inmediato, y casi podría decirse que natural, de hippies y de buscadores de la belleza rara —bizarra, como la quería Baudelaire—, las ruinas del Paraíso de Edward James en Xilitla extienden de boca en boca su leyenda. A visitar las ruinas llega gente de todas partes del mundo. Para muestra basta un botón: allí están las muy curiosas fotografías en las construcciones de Las Pozas que en 1994 el grupo japonés de danza Byakko-Sha se tomó durante la "Caravana mundial de danza a través de todos los continentes". Por cierto que algunas inquietantes imágenes de esta compañía japonesa de danza, posando entre las ruinas de Xilitla, se encuentran en la película que Avery y Leonor Danziger produjeron en 1995: *Edward James, Builder of Dreams*. En esta filmación también se puede ver a James, ya viejo, nadando en Las Pozas, vagando entre sus construcciones, en compañía de sus animales inseparables. Hay fragmentos de entrevistas con este inglés excéntrico que, si bien se asumió como tal, jamás aceptó la acusación de locura que tantas veces se le hizo. Salvador Dalí, que lo conoció muy bien y que de la locura supo siempre mucho, le dijo alguna vez: "Mira, nosotros nos movemos entre un montón de pseudo realistas que no producen más que basura. Así que ellos tratan de actuar como si estuvieran locos tan sólo para justificarse. En cambio tú, que realmente estás loco, trabajas para actuar como si estuvieras cuerdo". No es de extrañar, entonces, que en una ocasión en que James y Dalí fueron a visitar a Freud, el pintor catalán le dijera al patriarca del psicoanálisis, con palabras más o palabras menos: "Los surrealistas fingen demencia; pero Edward James está más loco que todos los surrealistas juntos. Él es la verdadera esencia del surrealismo y la locura".

Lorca decía de James que era "un colibrí vestido de soldado de la época de Swift". Y Luis Buñuel, por su parte, recuerda en su libro de memorias, *Mi último suspiro*:

De vez en cuando, yo almorzaba con Dalí en la *Rôtisserie Périgourdine*, en la plaza Saint-Michel. Un día, me hizo partícipe de una proposición hartamente curiosa.

—Quiero presentarte a un inglés riquísimo, muy amigo de la República española, que desearía ofrecerte un bombardero.

Acepté entrevistarme con ese inglés, Edward James, gran amigo de Leonora Carrington. Acababa de comprar toda la producción de Dalí para el año 1938, y me dijo que, en efecto, tenía a nuestra disposición, en un aeropuerto checoslovaco, un avión de bombardeo ultramoderno.



Este "poeta inmensamente rico y también supersensible como un colibrí", como lo llamó Dalí en el *Diario de un genio*, no sólo era capaz de ofrecer un avión de bombardeo ultramoderno a la República española a cambio del préstamo de unas pinturas del Museo del Prado para organizar una exposición en París, o de patrocinar un ballet de Balanchine con textos de Bertold Brecht y música de Kurt Weil con tal de dar gusto a su amada, la bella bailarina Tilly Losch, sino que no dudó en ofrecer apoyo a Carrington, a Magritte o a Stravinski en sus épocas de penuria, como no titubeó a la hora de desembolsar una fuerte suma de dinero para evitar que las torres de Watts, que tanto lo impresionaron e inspiraron, fueran demolidas. Así, casi sin proponérselo, James reunió la colección privada más importante de arte surrealista que en algún momento haya existido, particularmente de obras de Dalí. Como dice Fleur Cowles: "Las dos casas de Edward James eran dos colmenas de las invenciones de Dalí". Y es que Edward James, además de ser un infatigable goloso de los objetos bellos y, como él mismo se calificaba, un "megalomaniaco" enamorado de la grandeza y sin preocupaciones económicas para ir en su incesante búsqueda, fue un coleccionista de tiempo completo. Lo mismo coleccionó arte que amores, amigos y propiedades. Pero no fue hasta sus últimos años cuando descubrió lo que más le interesaba: coleccionar sueños. Las construcciones de Xilitla pueden verse como —valga aquí la expresión— un "onirológico".

Pero el tiempo sigue con su labor infatigable, convirtiendo Las Pozas de James en verdaderas ruinas que la selva reclama, a pesar de que la obra nunca fue terminada, sólo abandonada. Tal vez James descubrió por sí mismo lo que Paul Valéry ya nos había dicho antes en relación con la poesía: un poema nunca se acaba; se abandona... Las varillas agresivas que asoman por todas partes en Las Pozas no sólo nos dejan ver ese México que en su eterno proceso de construcción amenaza siempre con echar el siguiente piso, sino que muestran muy a las claras la falta de sosiego de James. La profunda insatisfacción en que debe de haber vivido este hombre no paró hasta que halló, en un rincón apartadísimo de México, un motivo insondable para vivir: la creación de su propio Paraíso. Sólo que el Paraíso ya estaba allí... ya está aquí. Basta abrir los ojos para verlo. Pero hay que saber verlo. Hay que ser capaces de verlo con compasión... con esa misma compasión con que vemos el esfuerzo, en muchos sentidos heroico, que las construcciones de James en Xilitla implican: viendo con compasión la forma en que una soledad inmensa buscó refugio en la selva y supo hallar cobijo entre las piedras y comprensión entre los árboles y los animales.

En este sentido, me parece que el sitio más bello de todo el complejo de Las Pozas es, sin lugar a dudas, la primorosa cascada que se precipita a lo largo de un semicilindro de piedra suavemente escalonada y perfectamente pulida, hasta llegar a un abanico de agua donde el acento de siete pequeñas columnas (¿los siete pilares de la sabiduría?), intercaladas en la pared estratificada de piedra cubierta de musgo, bastan para resaltar el carácter inmemorial de este lugar. Desde este punto que —a mi parecer, insisto— alcanza la cota más alta de visión artística, la obra de Edward James se precipita como las aguas que recorren la propiedad hasta alcanzar simas que dan pena: zonas donde la falta de propósito "surrealista" —¡como si nada más el surrealismo se hubiera aplicado a crear obras de arte inútiles desde un punto de vista práctico y funcional!— se alía con la prisa, el desconcierto y la falta de oficio y de arte en la hechura de algunas de las construcciones.

Con demasiada frecuencia las ruinas de Xilitla muestran los hilos no sólo constructivos, sino mentales, de James. En sus peores ángulos, las construcciones de James en Las Pozas no dejan de ser un berrinche de viejo rico, una pataleta de niño mimado que no se queda satisfecho con el último trenecito y ya quiere uno nuevo: más raro, más extravagante, más lujoso. Un trenecito único. Un ju-



quete caro que no se parezca a los que tienen los demás. Y en este aspecto hay que reconocer que James triunfó en Las Pozas: el bosque de esculturas estrafalarias y edificios absurdos de Xilitla no se parece a ningún otro bosque conocido. El intrincado y abstruso juguete ideado por James en la Huasteca es único: más raro, más extravagante, más lujoso que los de sus pares. Como el *Palacio Ideal* del cartero Cheval, que se está cayendo a pedazos; como *Arcosanti*, el duro complejo arquitectónico que Paolo Solari construyó en el desierto de Arizona; como la *Sagrada Familia* inconclusa de Gaudí, Las Pozas de Edward James están allí como un monumento singular a las ruinas de todas las ambiciones humanas por dar orden a una tierra que ya lo tiene, que lo ha tenido siempre. Las ruinas de un monumento a nuestra importancia personal que no deja de insistir en que la tierra necesita de nuestra intervención para verse bien, para encontrar propósito, para tener sentido.

Las ruinas de Edward James se vienen a sumar así a esa larga cadena de grandes fracasos que constituyen, quizá, lo mejor del arte de nuestros tiempos: el *Golpe de dados* de Mallarmé, los *Cantos* de Ezra Pound, el *Altazor* de Huidobro, el *Gran vidrio* de Duchamp. Como si la invitación al viaje fuera más importante que el viaje, y, desde luego, el viaje mismo, mucho más importante que el des-

tino al que se quiere llegar. Quizá sea esto lo más importante y conmovedor en las construcciones de Las Pozas: el anhelo. Parafraseando a Cavafis, se podría decir que Xilitla le dio a James la bella travesía. O como diría Lezama Lima, "lo importante no es el blanco, sino el flechazo".

Tal vez algo así sintió Magritte cuando decidió pintar el ya célebre retrato de Edward James, *Reproducción prohibida*, en el que el inglés aparece delante de un espejo, pero sin que sea posible ver su rostro reflejado; sólo se observa la nuca. Como si Magritte quisiera decirnos que este singular personaje nunca fue capaz de verse a sí mismo de frente, tal cual era, y sí, en cambio, de pasarse la vida detrás de sí mismo, siguiéndose los pasos a prudente distancia, siempre en busca de su verdadero yo. Algo semejante podría decirse del otro retrato que pintó de James, basado en una serie muy interesante de fotografías que Man Ray le tomó al excéntrico mecenas de West Dean: *El principio del placer*. En este cuadro, donde Edward James aparece de frente, tampoco es posible ver su rostro; una luminosidad ocupa su lugar. Como si la cabeza de James fuera un foco de gran potencia encendido. O como si Magritte reconociera en James —dentro de su locura, su extravagancia o su megalomanía— a un iluminado.

Escribe Octavio Paz en un ensayo de *Los privilegios de la vista*: "Una manera de entrever lo que se propone realmente un artista es preguntarse: ¿cuál es su paraíso?" Si observamos con sinceridad el Paraíso de James, podremos reconocer que su Paraíso, a diferencia del jardín del Edén bíblico, no es un *hortus conclusus*, como se decía en la Edad Media, un jardín cerrado. No, el Paraíso de James es un jardín abierto, para que los árboles y las orquídeas crezcan a sus anchas; es un zoológico de puertas abiertas, para que los animales pasen y me-



rodeen a su entero gusto. Un Paraíso donde, muy conspicuamente, los seres humanos están ausentes.

Tal vez al final de su vida, Edward James, como todos los buenos "constructores de ruinas" (el título del primer libro de poemas de Antonio Santisteban), comprendió que la batalla estaba perdida y decidió no volver más a Xilitla, esa tierra de prodigio. Tal vez en su lecho de muerte James añorara aquella bandeja placentaria con su impronta, que en medio de la selva dio a su cuerpo, prematuramente rodeado de velas, el descanso y el sosiego que una vida de eterna búsqueda no supo o no quiso o no pudo concederle.



I have seen such beauty as one man has seldom seen;
therefore will I be grateful to die in this little room,
surrounded by the forests, the great green gloom
of the trees my only gloom, and the sound, the sound of green...

Edward James





Tienes un ligero sabor en los labios
a muerte de vegetal paciencia,
una planta que crece e inunda
los surcos de tu cerebro
y la presencia tenue de un alma
que gira como un trompo lumínico
en el asombrado espacio de vivir.

Tienes que guardar un minuto de silencio
por las ramas que salen de tus ojos,
por el árbol caído que eres
y por la imperial vergüenza que te colma.

Eres un cadáver de verde respiración
que llora por la laguna cósmica del recuerdo,
por el verdor de aves sintiéndose jardín
y por el Dios que muere espinoso en la tierra.

No hay residencia digna para tus raíces,
el loco presentimiento de nunca estar de acuerdo
te aleja años luz del infierno de los otros,
estás erizo en un bosque de algas lastimeras,
eres ojo, nada y todo a la vez.

Pero, ¡carajo!, tienes la lengua suelta,
se desenvuelve como una larga alfombra
de cieno sobre cieno, cieno, cieno.

Cientos de miles de años tienes de saber
que polvo no muerde a polvo
y que aun con la boca llena de flores negras
puedes decir que la luz que hizo tu luz
es una burra sublime y amorosa,
amas en el desierto de los enamorados,
en las colinas de tu pensamiento
crece una flor de origen marítimo
y un mundo donde la vegetal sensación
te dice árbol, viento de hojas, savia de espera.

Porque a solas, en tu desconcierto musical,
lo invisible te coloca en la tierra,
sientes los acordes florales y hay naturalidad,
vegetal legumbre que *verdura* un instante,
sin terror, sin humus de humo negro.

Tienes un ligero aire de sorpresa en tus ramas,
un frescor de río subterráneo en tus raíces,
un leve talle en el tallo de tu corazón,
una incontenible madera para los puentes,
toda la corteza para los escudos
y la humedad de las lluvias cósmicas
para que el incendio del bosque no te arrase.

Árbol de caída paciencia, de voluntad a todo pájaro,
cambia como cambian los sueños
la indolente esperanza del planeta.

* Poeta y periodista

Marcos
dentro de otros marcos,
lienzos
dentro de otros lienzos,
sosegado andar
sobre imprevistos,
trayecto que va
de tu mirar
a lo que
miras.

Paisaje recortado
en la sucesión de puertas
abiertas a los tiempos,
planos sobrepuestos,
colores horadados
por un haz
uniendo las texturas de los vientos.
De frente,
sobre la blanca pared abierta
por el cuadro,
un torrente
de verdes traslúcidos
cae del cielo raso,
se posa sobre el borde,
en donde dos esferas
contienen la redondez del infinito
y los recipientes de cristal
hierven de luz.

* Escritor. Investigador del Instituto de investigaciones sociales de la UNAM

Para Julia y Fernando

mirada a un cuadro
que guarda el color
cambiante de los vientos

Guardada la tormenta
tras el vidrio,
ves al verla
tu rostro mezclado con el viento
y en el fondo de tu propia mirada
el cambiante color de los eventos.

Nubes negras vidriándote la cara
reflejos verdes encharcados
en las zanjás de tus gestos

blancos desgarrados por los grises cambiantes de las sombras

en el centro de una furia
de azules
tasajeados por el viento.

La tormenta es el principio
de todos los principios:
es la revuelta de la noche
bañando de sombras a la luz.

Mirados en el vidrio
tu rostro y la tormenta
se encierran en el marco
repleto de infinitos.

Secuencia de horizontes
dando forma a los bordes de los tiempos,
intempestivo gris
borboteando espasmos
que regresan el mirar indiferente
al primitivo cauce
del asombro.



SHAKESPEARE Y LOS DETECTIVES

Ana Elena González Treviño*

Los casos de atribución artística han sido motivo de controversia desde el momento en que ciertas autorías empezaron a implicar grandes cantidades de dinero en el mercado del arte. Estamos hasta cierto punto habituados a la fantasía de un Rembrandt perdido, luego redescubierto, o de un Courbet oculto en palimpsesto bajo un retrato infame que de pronto sale a la luz y se instala automáticamente en los lugares estelares de las subastas. Este fenómeno también ocurre con bastante frecuencia en el ámbito literario, pero con mucho menos revuelo. No así la suerte que corrió en los últimos años una oscura elegía inglesa anónima de principios del siglo XVII.

Mientras realizaba su investigación doctoral sobre los sonetos de Shakespeare, el ahora profesor Donald Foster descubrió, en un *microfilm* de la Universidad de California en Santa Bárbara, un poema titulado *A Funerall Elegye*, publicado en 1612 por Thomas Thorpe y George Eld, que tres años antes habían publicado los sonetos de Shakespeare. El autor de la elegía aparecía designado con las siglas W. S. Foster notó que los casi 600 versos del poema, dedicado a la muerte de un tal William Peter, tenían gran similitud con el modo de versificar de Shakespeare; pasó por su mente la idea de que quizá se tratara de un poema olvidado de ese autor. Los años siguientes Foster se dedicó a probar su hipótesis, utilizando una metodología de análisis que permite identificar al autor de un texto. Esta metodología se basa en la detección de hábitos lingüísticos, características únicas con las que cada persona utiliza el lenguaje. Cada individuo forma oraciones y asocia

conceptos con una singularidad equiparable a la de las huellas dactilares.

Foster es un experto en metodología de atribución. Su libro *Author Unknown* es una colección de ensayos en los que presenta ejemplos exitosos de la aplicación del método. En 1996 le sirvió para descubrir la identidad del autor del polémico *best-seller* anónimo *Primary Colors*, donde figuran personalidades de la política estadounidense bajo una luz nada halagadora. Desenmascarar a Joe Klein fue uno de los logros más espectaculares de Foster, si bien tuvo que esperar casi un año para que Klein se decidiera a reconocer la verdad públicamente. No debe sorprendernos que poco después la policía y el FBI le presentaran a Foster las cartas del *Unabomber* junto con los artículos publicados por el profesor Ted Kaczynski, una y la misma persona, con la finalidad de pedirle que creara una ciencia lingüística forense, exactamente con las mismas técnicas que se usan para analizar poemas, novelas y obras de teatro, pero que se empleara en la investigación de crímenes. Foster también participó como testigo experto en el caso de los documentos relacionados con el escándalo Clinton-Lewinsky. En otra ocasión reveló que dos discursos extraordinarios publicados por la prensa sensacionalista británica, atribuidos nada menos que al primer ministro Hashimoto de Japón y al presidente Ménem de Argentina, en realidad habían sido obra de uno de los ministros de Tony Blair, Alastair Campbell.

El método consiste, como ya se dijo, en detectar hábitos lingüísticos, procurando deducir, en la medida de lo posible, factores como la edad del autor, su sexo, religión, educación, profesión e ideología en los ámbitos geográfico, étnico, socioeconómico, entre otros. Foster sostiene que un criminal puede

* Investigadora bibliográfica y maestra de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha impartido cursos sobre Shakespeare en el Queen Mary College, la University of London y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

cambiar su aspecto físico, su profesión y su domicilio, pero que nadie es capaz de cambiar su vocabulario básico, especialmente al escribir. Escribimos a partir de un repertorio limitado y único porque la experiencia de cada persona, sus vivencias y asociaciones son igualmente únicas. La ortografía, la gramática y el uso de los signos de puntuación son algunos de los rasgos más fáciles de detectar. Más sutil es el modo singular que tiene cada quien de enlazar ideas y formar oraciones. Son pocos los escritores verdaderamente conscientes de sus inclinaciones estilísticas; ni siquiera un escritor profesional suele detenerse a ver dónde pone cada adverbio o cuál es su conjunción favorita.

Existen herramientas informáticas, claro está, para averiguar rápidamente el número de veces que se utiliza tal o cual palabra. En el caso de una investigación acerca de Shakespeare, por ejemplo, se puede medir fácilmente la proporción entre los versos de terminación masculina (acentuada) o femenina (no acentuada), o el número de encabalgamientos. Por tratarse de una atribución tan importante, para analizar *A Funerall Elegye* Foster recopiló archivos comparativos enormes con muestras de toda la prosa y poesía escrita por autores con las iniciales W. S. entre 1570 y 1630. Otro muestrario abarcaba toda la poesía elegíaca inglesa del mismo periodo. Entre los autores estudiados, ninguno parecía tener el mismo vocabulario, versificación y fuentes que el autor de la elegía, excepto Shakespeare. La elegía tiene muchas expresiones típicas de él, y no sólo eso: no se podría haber escrito sin tener conocimiento de obras dramáticas que no se publicaron hasta mucho después, de lo que se deduce que el autor tuvo acceso a manuscritos que sólo alguien muy cercano a Shakespeare podría haber tenido.¹

Finalmente, Foster se decidió a salir a la luz pública con sus hallazgos. Tenía un contrato con Oxford

University Press (oup), pero la publicación de su investigación no se llevó a cabo porque los expertos que leyeron el manuscrito consideraron que era arriesgado respaldar su hipótesis. Algo parecido ocurrió con Harvard University Press. El libro de Foster no se publicó hasta 1989 en la modesta University of Delaware Press, que además le otorgó el Delaware Shakespeare Prize.²

Un detalle importante que se debe considerar para entender la cautela de las editoriales es que la elegía en cuestión es un poema con muy pocas cualidades literarias; en breve, es un poema malo y aburrido. Insinuar siquiera que Shakespeare, al que los británicos eligieron "hombre del milenio" en el

2000, pudiera haber escrito un solo verso que no fuera sublime, es una especie de blasfemia; pero atribuirle la autoría de 600 versos de pura pesadez ya es demasiado. A esto debemos añadir el hecho de que Shakespeare es una de las industrias más florecientes de los estudios literarios del mundo entero. (Una búsqueda sencilla en internet nos da cifras exorbitantes de los sitios dedicados a él; siempre está en la cartelera, tanto teatral como cinematográfica, ya sea de modo directo o indirecto; incluso los anuncios publicitarios no dejan de citarlo.) Resulta comprensible en-

tonces que la competencia por sustentar la opinión más autorizada sea feroz, por decir lo menos.

Haciendo alarde de sus habilidades deductivas, Foster supo rastrear en varias ocasiones la identidad de los expertos anónimos que leyeron y rechazaron su manuscrito para Oxford y Harvard. Así, confrontó a grandes autoridades shakespearianas como Samuel Schoenbaum, Gwynne Blakemore Evans y, especialmente, Stanley Wells, uno de los editores del *New Complete Oxford Shakespeare*. A pesar de que oup le había prometido a Foster no revelar el tema de su investigación, el volumen complementario del *Oxford Shakespeare* contiene ya una mención de A



Funerall Elegye, gracias a que Wells había leído el manuscrito de Foster.³ Foster hirió susceptibilidades y despertó celos profesionales insospechados. La elegía no podía ser de Shakespeare por ser un mal poema, sí, pero también por ser un estadounidense como Foster quien hizo la propuesta.

Hay muchos tipos de rivalidad entre los académicos shakespearianos; por ejemplo, entre británicos y estadounidenses, o entre Oxford y Cambridge, o entre estas dos universidades y la Universidad de Londres, o incluso entre distintos colegios. Los shakespearianos tradicionalistas del University College London no toleran a los vanguardistas de Queen Mary ni Birkbeck, por ejemplo. Por otra parte, también tenemos la polémica sobre la verdadera identidad de Shakespeare. Los "stratfordianos" (en alusión al pueblo natal de Shakespeare, Stratford-upon-Avon) defienden a capa y espada a su héroe local, mientras que los "oxfordianos" sostienen que el hijo de un simple mercader de géneros no podría haber escrito obras tan cultas, y que sólo una pluma noble las pudo haber concebido. La pluma noble, según ellos, fue la de Edward de Vere, conde de Oxford, muerto en 1604, 12 años antes que Shakespeare. Otros "antistratfordianos" han aventurado la hipótesis de que Shakespeare en realidad era Christopher Marlowe, Francis Bacon o la mismísima reina Isabel I.⁴

Uno de los sitios shakespearianos de internet más populares, Shaksper, ha llegado al grado de prohibir todo lo relacionado con la autoría de las obras, aunque en realidad no ha logrado impedirlo. El debate sobre *A Funerall Elegye* se ha dado ahí con todo fragor desde hace seis años. Y fue precisamente en Shaksper donde en junio del año pasado apareció una participación señaladísima nada menos que de don Foster, retractándose de la atribución de *A Funerall Elegye* a Shakespeare. ¿La razón? Un profesor de literatura inglesa de la Universidad de Borgoña, en Francia, Gilles D. Monsarrat, publicó un artículo en la *Review of English Studies* en el que parece demostrar en definitiva que el poema lo es-

cribió John Ford, conocido dramaturgo, "imitador de Shakespeare" y miembro de su compañía teatral.⁵ Foster reconoce graciosamente su derrota y acepta las pruebas de Monsarrat. En septiembre del 2002, Cambridge University Press publicó un tomo de 600 páginas con el título *Counterfeiting Shakespeare: Evidence, Authorship and John Ford's "Funerall Elegye"*, de Brian Vickers (*Falsificaciones de Shakespeare: Las pruebas, la autoría y la elegía de John Ford*), dedicado a rebatir los argumentos de Foster.

Un libro tan grande para explicar un poema malo es un hecho que nos obliga a cuestionar la verdadera naturaleza de las motivaciones que configuran el canon. Si Shakespeare sigue siendo un poderoso motor de la cultura mundial, como lo ejemplifica esta controversia, es porque sus obras permiten que cada quien lleve agua, mucha agua, a su molino. Que la elegía entre o no al canon es lo de menos, pues el debate ya dejó huella. Por lo menos tres de las ediciones más importantes de la obra de Shakespeare—Longman, Norton y Houghton Mifflin—sí incluyen *A Funerall Elegye*.



Lo que se pone en evidencia aquí es la obsesión por la idea del autor, y una total incompreensión de lo que significa la obra anónima. Resulta más interesante el estudio de las implicaciones históricas y sociales que tiene firmar o no firmar una obra. El Proyecto Perdita, por ejemplo, está dedicado en parte a descubrir a las muchas mujeres escritoras del Renacimiento, que se ocultaron en el anonimato debido a las condiciones sociales imperantes.⁶ Por otra

parte, la importancia de Shakespeare es incuestionable. En la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la carrera de letras inglesas tiene una matrícula importante, y Shakespeare tiene mucho que ver con eso, pues la disciplina literaria que conocemos hoy se originó en el siglo XIX con la exégesis shakespeareana. Más allá de toda disputa y de todo accidente histórico, nuestra misión es poner a prueba las motivaciones profundas que configuran la cultura.

NOTAS

- ¹ Incidentalmente, uno de esos manuscritos fue la traducción de *Don Quijote* de Thomas Shelton (1612). Véase Stephen Greenblatt et al. (eds.), *The Norton Shakespeare*, Norton, Nueva York-Londres, 1997, pág. 3304.
- ² *Elegy by W. S.: A Study in Attribution*, University of Delaware Press, Cranbury, N. J., 1989.
- ³ Stanley Wells y Gary Taylor, *William Shakespeare: A Textual Companion*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pág. 137.
- ⁴ Véase D. Foster, *Author Unknown: On the Trail of Anonymous*, MacMillan, Londres, 2000, pág. 21.
- ⁵ G. D. Monsarrat, "A Funerall Elegye: Ford, W. S., and Shakespeare", *Review of English Studies*, vol. 53, núm. 210, mayo del 2002, págs. 186-203.
- ⁶ *Perdita* es el nombre de la protagonista de *El cuento de invierno* de Shakespeare. Significa "perdida, oculta".

OTRAS OBRAS CONSULTADAS

VICKERS, Brian, *Counterfeiting Shakespeare: Evidence, Authorship and John Ford's "Funerall Elegye"*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

SITIOS DE INTERNET

Perdita Project: <http://human.ntu.ac.uk/perdita/>
Shaksper: www.shaksper.net/archives/2002/1484.html



LA MUJER DE LOT

Lucrecia Becerra*

Yo, la mujer de Lot, me vuelvo pilar de sal. Pude haberme vuelto una ráfaga de viento, una ola del mar: quedo como testigo atemporal, sin ataduras dentro de la memoria ni percepción del devenir. Soy constancia sin referente. En el texto sagrado no se me asigna nombre; no me llamo Agar, ni Sarai, ni Rebeca, ni soy la madre de Melcá. Soy la mujer de Lot, la madre de hijas que han de ser: una, la madre de Moab, que será "padre de todos los moabitas", y la otra, madre de Benammi, el "padre de las tribus Ammon". De ellas sí han de manar sendos ríos, pero serán ríos de curso extraño.

De mí en verdad no fluye nada. Mi permanencia está en quedar como mudo testigo de la maldad de los hombres de Sodoma y de Gomorra. Testigo también de la impotencia de Dios ante su creación humana, testigo asimismo de los límites de la bondad divina, pues, ¿no tuvo que interceder Abraham, el predilecto de Yahvé, pidiendo misericordia para estos pueblos sentenciados si hubiere entre ellos tan sólo 50 hombres justos, o 49, o 20, o tan sólo diez? Y Él accedió. Y de seguro que sí hubo un hombre justo; ahí estuvo Lot, ahí estábamos mis hijas y yo misma. Pero ha de ser que el límite divino estuvo trazado de antemano. Pues a Su acceso de bondad se interpuso un nuevo escarnio cuando todos los hombres de Sodoma, sin excepción, quisieron abusar de los ángeles enviados por Yahvé mismo. Y fue en ese momento en que tú, Lot, ofreciste a tus propias hijas vírgenes para que hicieran con ellas lo que quisieran. Los habitantes te empujaron y te llamaron forastero, y si no ha sido por los ángeles, ¿qué hubieran hecho de ti?

Así es que mi destino fue presenciar sin juzgar la magna destrucción; compartir sin merecer la tercera fulminación de Dios para con sus criaturas.

"Y el Señor hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego que mandó caer del cielo." ¿Y qué fue lo que me obligó a volverme hacia la ciudad en llamas? Ágil como el viento corría el fuego; sus lengüetas ardientes eran como lanzas contra los hombres que huían. Y la intención al contemplarlos no fue un deseo de atentar contra la voluntad de Dios, ni siquiera contra la palabra de Lot, mi marido. Y es que ¿no pudo haber sido el solo impulso de ver el mar, la extrañeza ante las plumas de humo que desprendía? Un deseo nacido del hábito, y sin intento de rebelión. Pero, y si la intención fue inocente, entonces ¿de dónde la enormidad del castigo? Pudo haber sido la preocupación por los inocentes, niños y ancianos; aunque a los ojos de Dios ellos ya serían culpables en cuanto cargan el pasado y el futuro sobre sí mismos. ¿O serían las ganas de presenciar la falta y la sanción en el momento en que se empalman? Cuando el corrupto embarra la mano del hombre que se dice honesto con sus regalos; cuando el lujurioso baja con astucia las defensas de una que fuera virtuosa; cuando el hijo traiciona al padre, ¿será que en realidad quise ver el momento preciso cuando se encuentra el pecado, el pecador y el castigo inminente y merecido?

¿Y no sería posible que al presenciar tales hechos me haya querido erigir en testigo de la divinidad y así participar de ella? No, yo quedé simplemente fatigada de andar por los desiertos extensos. Habíamos viajado tanto y estaba cansada de protegerme contra los rayos del sol, de mojar los labios ampulosos de mis hijas con agua dulce. ¿Habrá sido injusto Yahvé conmigo? Yo, que amé mi lugar una

* Cuentista y ensayista

vez que lo encontré cerca del mar, resguardado por las colinas en la distancia, he de quedar como testigo, como pilar que marca el lugar indigno donde sólo queda un mar ahora muerto; un valle desértico donde resaltan montículos informes de sal, esparcidos entre cenizas humeantes.

Lot se fue sin volverse. No quiso ver mi tez, ni mi pelo, ni mis ojos. Sabe que se los lleva en mis hijas: mis manantiales que ya en estos momentos, cuando me torno estatua de sal, acarrearán en sus vientres vírgenes un ojo de agua viva que gestará una nueva raza. Y yo he de quedar para dar cuenta de cómo la tierra de la creciente fértil se volvió, ya pasadas las descargas de fuego, ya colmados los remolinos de la destrucción, en montículo de granos de arena que rechinan contra la tersura de mis propias aristas de sal. Sal, sol, el recuento de mi valía, de mi linaje coartado.

¿Y acaso lloro? No. De mí queda descendencia. Así estaba escrito. No es que eso me alivie o me atormente en mi nueva inmovilidad. Vendrá esta descendencia manchada, pues es el padre el mismo que el abuelo. Doblemente se ha emparentado Lot con sus hijas. Se dice que una vez que llegaron al "pueblo chico" de Soar, y que pudieron ver la enorme destrucción de las ciudades, la destrucción "de toda la llanura, con sus habitantes y vegetación", Lot tuvo miedo y se llevó a sus hijas al monte, a vivir en una cueva para protegerlas. Y la soledad de ellas viviendo con el padre. Y la doble soledad de saber que no "ha quedado un hombre siquiera en esa región que pueda unirse" con ellas, las hace agitarse. ¿O son ellas las que deliberan? ¿No será Yahvé, a través del libro escrito, el que las insufla? Piensan en su descendencia, y poco a poco se engolosinan con el deseo por el padre. ¿O será por los hijos que tendrán? Y es que Lot, que ha hablado con los ángeles de Yahvé, no ha hecho la pregunta sobre el futuro de la especie.

La idea de tener un pueblo escogido proviene del Padre de los hombres; la sentencia de multipli-



carse sobre la tierra es también de Dios; el cómo hacerlo, eso es cosa de mujeres.

¿Y será que mis hijas, ya plenas de deseo, sienten el suave riego que mana de su pubis, la plenitud de sus pezones, el ansia de caricias, de otro cuerpo, y es entonces cuando embriagan al padre y se acuestan con él?

¿Y Lot se resiste? ¿Se entrega en su embriaguez y se humilla cuando lo atiende la razón? ¿O sabe Lot por los ángeles que el texto estaba ya escrito?

Ellas han provocado el quedar preñadas por un padre al cual ellas mismas han seducido. Mis hijas se han convertido en el instrumento con el cual Yahvé funda una raza oscura que solamente servirá para realzar a aquella tribu que fuera escogida. Para crear una raza que, a su tiempo, perseguirá a los descendientes de Abraham.

Éste era el diseño divino. Sólo por venir de la divinidad no se perfila una falta de lealtad para con la creación. ¿Sería capaz una madre de llevar en el vientre a hijas con tal designio en la mente? Y yo soy, al fin, una simple mortal. Triste repetición de Eva, aunque con una infracción menor, pues yo no saboreé las promesas del enemigo de Dios; tan sólo volví el rostro. Yo nunca habité el jardín del Edén ni fui presa de la tentación de la serpiente.

Se me decía hermosa "hija de hombre" cuando me desposé con Lot, un "hijo de Dios". La divinidad no quiso establecer su linaje de manera directa. Yo di a luz a la manera de todas las mujeres, con dolor. Mis hijas, a la manera de Eva, no sólo han de parir con dolor, sino que han de anhelar con vehemencia ciega la conservación de la estirpe. Y será de mujeres, también, el pago altísimo por este préstamo forzado del papel del Creador.

Aquí se truncó mi ser. Se rompe el hilván que une el brazo del pasado con el del presente. Quedo con una visión preclara que es de un puro instante. Lo que veo ni anuncia ni trae a cuestras ningún lastre. No siento mi condición de mujer sobrepuesta a la

niña que fui, ni a la madre, ni a la esposa; tan sólo me sé hija rechazada por Dios.

Impávida estoy ante el deseo, ante el correr del tiempo. Llevo la destrucción conmigo a la manera de nombre. Me bautizo Sodoma, Gomorra. Me bautizo fuego, muerte.

A partir de hoy no hay recuento de mí. En el texto no fui escogida por ser hermosa ni por venir, como Rebeca, de las tribus de Abraham. Soy, mas no conozco la razón de aquello que fue mi existencia, ya que estuvo por siempre escrito que fui para ser borrada. Soy una de las infractoras.

No estoy encuadrada dentro de lugar alguno. Mi ámbito en el espacio es la dislocación. Espacio sin límites. Visos de horizonte que no exige que imagine lo que resta.

Cavernas de luz cercan el desierto: irradian rayos concentrados en haces como abanicos, difusos como amaneceres. El perfil de esta tierra se cierne a la manera de la eternidad.

Veo una serpiente que marca el desierto al pasar. Inscribe en la arena círculos, hipérbolos y elipses: se forma y se deforma y de ella quedan trazos que

se derrumban con el temblor diminuto del aliento. Transformación eterna de las dunas estriadas del desierto. El oleaje del viento me recorre el cuerpo inerte. Inerte ante una transformación perpetua.

Y sólo cuando el sol de mediodía incendia mis límites de sal, me libero, me fundo con el aire, voluptuosa, y se borra mi materialidad. La liberación es un vaho que al transformarse en brecha me penetra, y así trasciendo mis confines. Hay cambios sin haberlo. Hay percepción sin juicio.

Veo a hombres que crecen y decrecen en el horizonte lejano. Se cobijan en la proyección infinita de mi sombra. Hay días cuando los hombres no se levantan más. Quedan chorreando sangre en espera de las aves de rapiña, del calor implacable. Y se extinguen ellos como las formas efímeras que deja el animal sobre la arena. "Cáin, ¿que has hecho?" "¡La voz de la sangre de tu hermano grita desde la tierra hasta mí!" Y la obra de Cáin se repite a la manera de la noche o el amanecer. De igual manera se repite el principio de la vida.

Y me pregunto, Yahvé, ¿es castigo o un acierto divino esta forma de mirar?



San Tao

Guillermo Samperio*

*Más vale un justo santo tardío,
que un santo viejo y remolón*
Fray Toribio de Benavente

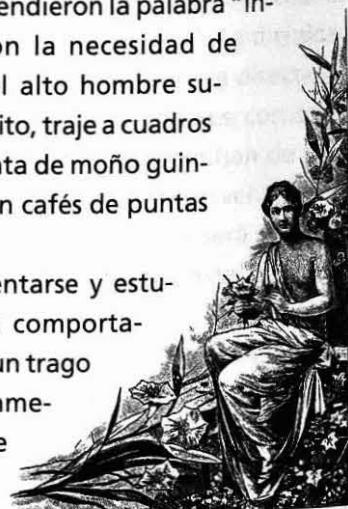
En el municipio de Xochistlacopan, mejor conocido como Xochis, entre los estados de Veracruz y Puebla, veneran a san Tao, una efigie de madera cuyo mentón y ojos son móviles; sobre su cabeza lleva una corona de cartón dorada y a sus pies, tres estrellas plateadas de hojalata. Viste traje de etiqueta negro con solapas brillantes. Su santuario es una capilla del siglo XVII entre churrigueresca y gótica, construida por franciscanos, con fray Helman Meyrink Cervantes al frente, un clérigo alemán que gustaba de la combinatoria de estilos: su madre era española y su padre suizo. Hay todavía la leyenda de que estaba medio loco y que su espectro, que todavía ronda cerca del río Lechoso, suele cambiarle de nombre a las adolescentes lánguidas que se bañan desnudas en el río. Los padres de la muchacha, de origen náhuatl, terminan aceptando el cambio de nombre, lo cual complica el registro civil en las oficinas de la cabecera, pero no el de la capilla, ya que el sacerdote Eligio García Toxtli Tacha rescribe los libros de bautismo sin mayor trámite cada vez que su antiguo fray Helman rebautiza a las jóvenes; un buen número de niñas tiene ahora apelativos germanos.

Hace seis décadas y un lustro, san Tao desplazó a san Martín de Porres, que presidía el santuario churrigótico, no sin cierta resistencia de los más viejos pobladores, que concedieron la entrada del nuevo santo luego de que fueron apaleados y puestos

en la cárcel de Xochis, localizada a espaldas del municipio; es un cuarto más bien pequeño, sucio, sin ventanas, donde fueron confinados, durante tres meses, las ancianas y los ancianos adoradores del santo negro. Se dice que dormían casi uno encima de otro y que varias de las mujeres fueron violadas, aunque hay quien señala que tuvieron relaciones sexuales por voluntad propia, aprovechando el viaje. Aunque al ser liberados siguieron santiguándose, en secreto, ante clandestinas imágenes de san Martín de Porres, con el tiempo se sumaron a Tao, el nuevo santo.

Cuando san Martín todavía era el patrón, hará unas siete décadas y media, una noche llegó al pueblo un hombre cargado de algunos velices y baúles, algunos metálicos y otros de cuero duro. Buscaba un hotel o una posada, pero entonces no había tales negocios en Xochistlacopan. Varios muchachos se le acercaron, curiosos, y él los contrató para que le ayudaran con el equipaje. Preguntó en la cantina sobre alguien que pudiera recibir a un inquilino; aunque ni el cantinero ni la mesera ni una docena de parroquianos entendieron la palabra "inquilino", adivinaron la necesidad de habitación de aquel alto hombre sudoroso, de bigote finito, traje a cuadros cafés y cremas, corbata de moño guinda y zapatos también cafés de puntas cremas.

Lo invitaron a sentarse y estuvieron midiéndolo su comportamiento, invitándole un trago que él aceptó de inmediato. La mesera, de nombre Helga, una mujer de cuerpo



* Escritor y guionista.

generoso, que andaba por los cuarenta años, le dijo que ella tenía un cuarto en su casa, sólo que había que destilicharlo, que nada más era cuestión de que la esperara a que cerraran la cantina. El hombre le explicó que venía con mucha carga y que no podía esperar mucho tiempo, pero Helga le resolvió el problema: llamó a uno de los muchachos, le entregó una llave que parecía ganzúa y le indicó que llevaran las cosas del señor a su casa. Cuando la muchachada empezó a cargar el maleterío, el hombre de la corbata de moño les dio unos billetes; la mesera lo regañó, diciéndole que en Xochis no se acostumbraba dar tanto dinero. Al rato, el muchacho regresó y le entregó la ganzúa a Helga.



En la cantina supieron que el hombre se llamaba doctor Estanislao Barquera y Gorostiza, pero pronto le empezaron a llamar don Esta, pues en Xochis no les gustaban las palabras largas ni los nombres con tantas sílabas. Así que don Esta les contó que había recorrido toda la república, haciendo el bien al prójimo, que le había tocado curar de un sopolcio al general Álvaro Obregón y de un susto a la amante principal del general Calles, también que había traído al mundo a un montón de niños en lugares recónditos, que a muchos hombres y mujeres les había quitado el insomnio, los vahídos, la cursera, la temblequera y hasta el mal de ojo, pero que en especial él era artista, mago, animador, nigromante, alienista, pronosticador o como lo quisieran llamar. Y que ya verían su espectáculo una vez que estuviera bien instalado en la casa de doña Helga. La mujer le pidió que sólo la llamara Helga porque luego se iban a burlar de ella hasta el fin de sus días, pues las doñas o eran putas o grandes señoras, como doña Liz, la mandamás de un rancho que estaba a media hora a pie del pueblo. Mientras platicaban parroquianos, cantinero, mesera y doctor, éste se bebió media botella de aguardiente y se deleitó con

un plato de sardinas aceitosas y tortillas gruesas hechas a mano. Llegó la hora de cerrar, justo cuando la noche es más noche; Helga y don Esta caminaron por la calle terregosa hacia la casa de ella, a unas cuantas cuadras de la cantina; la mesera sacó su gran llave y abrió el portón desvencijado. De inmediato, en la oscuridad se distinguió un grupo blanquecino de aves que cacarearon hacia su ama, que les hablaba en náhuatl con una voz suave y cariñosa. Prendió un farol, de un costal colgado a una pared del pasillo tomó un puñado de maíz y se lo aventó a las inquietas gallinas; empujó una puerta que estaba a unos pasos, encendió una lámpara de alcohol e invitó a pasar al recién llegado. El hombre de corbata de moño entró, apoyando sus zapatos con mucho cuidado como si el piso se fuera a hundir; Helga le dio una palmada en el hombro y le dijo que no fuera tan remilgoso. El doctor sonrió con una media mueca, abrió los brazos, enseñó las manos intentando demostrar que no había problema; miró el cuarto que tenía los indispensables muebles de madera de pino. Al fondo se notaba un lecho amplio cubierto apenas con una sábana.

Mientras el hombre estaba parado en media habitación sin saber qué procedía, ya que no había dónde se acostara él, la mesera se empezó a desvestir hasta dejar desnudo su cuerpo trigueño, de formas maduras, le dio otra palmada en el hombro a don Esta, diciéndole que en su cama cabían hasta tres personas y que ya se fuera desnudando. Pronto, el doctor quedó en paños menores: calzones a media pierna, camiseta de botones y manga larga, calcetines debajo de la rodilla; una piel blanca casi transparente como de pollo lechoso. Helga no pudo más que sonreír, lo terminó de desnudar y se lo jaló al lecho.

En la semioscuridad, ella le platicó que de niña se había metido al río un atardecer caluroso; a sus

espaldas sintió una presencia y, al volverse, vio a fray Helman, como lo habían descrito otras mujeres; se abrazó a ella por la espalda y reconoció cada parte de ese cuerpo juvenil; se desprendió de ella con lentitud. Ya en plena oscuridad, se escuchó su voz gastada diciendo "te llamarás Helga". Sus padres la habían bautizado como Soledad.

Ella se abrazó a don Esta y todavía dijo que ese recuerdo le había calentado el cuerpo y, entre besuqueos y caricias desbordadas, la mujer le hizo el amor brutalmente al hombre de la corbata de moño.

Por la mañana, destilicharon el cuarto y don Esta acomodó sus cosas en varios muebles que allí había; le quedó un catre de tijera y hasta alcanzó una mesa que ordenó a manera de escritorio. Fuera del portón de la casa colocó un letrero que decía "Se cura todo/ Doctor Estanislao", anuncio que no era necesario, pues a mediodía todo el pueblo estaba enterado del recién venido. Ese mismo día le sacó una canica del oído a un niño, enderezó el brazo zafado de un anciano; con uno de sus jarabes curó la diarrea de una mujer deshidratada, y le leyó la mano a una joven, adivinándole que se casaría con un muchacho de pelo negro, ojos cafés, pero con una mancha rojiza en el cuello.

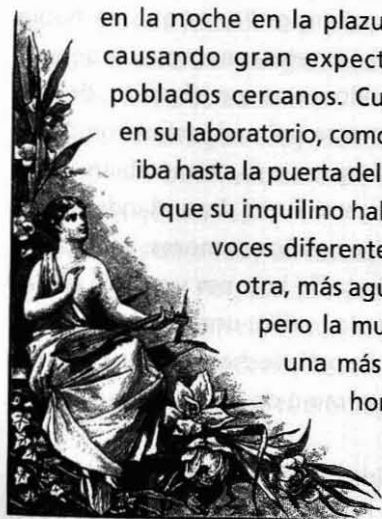
Así pasaron varios días, entre curaciones y magia, mientras anunciaba en papeles escritos por su puño y letra el gran espectáculo para el sábado en la noche en la plazuela Benito Juárez, causando gran expectación incluso en poblados cercanos. Cuando estaba solo en su laboratorio, como lo llamaba, Helga iba hasta la puerta del cuarto y escuchaba que su inquilino hablaba solo, con dos voces diferentes: una, la de él, y otra, más aguda, como de niño; pero la mujer pensó que era una más de las manías del hombre.

En tanto esto sucedía, Melitón, hombrón prieto,

de machete a la cintura, pretendiente de Helga desde que iban juntos al monte Cóatl de niños, fue abrazado por los celos y dedicó la semana entera a desprestigiar al doctor, argumentando que era un charlatán, que se quería enriquecer a costa de los tontos de Xochis y sus alrededores; que a las mujeres que curaba les cobraba en el catre. Así que la población se fue dividiendo entre los que estaban de parte de Melitón y los que defendían al doctor. Todo el pueblo esperaba ya con ansiedad el espectáculo tan anunciado.

Ese sábado en la noche, el templete, que prestó don Juli, el comisario de Xochis, estaba iluminado por tres docenas de antorchas; en el estrado nada más había una silla verde, de respaldo amplio, delante de unas cortinas rojas sostenidas por un mecate. Alrededor del tinglado se había juntado ya una multitud más o menos numerosa. De entre las cortinas apareció don Esta, cargando un muñeco vestido de esmoquin. El hombre se sentó en la silla y puso al muñeco sobre sus rodillas. Con la sola aparición de ambos personajes, la gente empezó a reír, pero el muñeco, con voz tipluda de niño, los silenció; fue presentado por don Esta bajo el nombre de Taolfo. El monigote empezó a contar chistes y los dos más festejados, aunque irrespetuosos, fueron el de que un día estaba José con el niño Jesús cuando de pronto se metió un guajolote a la carpintería; acto inmediato, el carpintero degolló al ave y, a la pregunta de su hijo de que por qué había hecho tal barbaridad, José le contestó que si una paloma se había cogido a su mamá, el guajolote podía violar a la familia entera; el otro fue una adivinanza: cuál era la diferencia entre un pollo a la leña y un negro. Como nadie de los presentes le atinó, Taolfo respondió que cuando metían en el fuego al pollo, éste no chillaba. Desde luego, este segundo chiste iba dirigido a dilapidar la influencia de san Martín de Porres, por lo que los ancianos no se rieron.

Luego de varias bromas, don Esta le pidió a la concurrencia que le preguntaran lo que quisieran a Taolfo, que él contestaría todo. Y, en efecto, de cuan-



to inquirían las personas, la marioneta respondía con exactitud; hasta resolvió de memoria las complejas raíces cuadradas que el maestro del pueblo le hizo. La última parte del acto fue dedicada a la adivinación y la curación. Taolfo acertó en edades, número de hijos y hasta de muertos enterrados en el camposanto; vaticinó cuándo llovería; predijo que una mujer embarazada tendría triates; curó a un sordo; le quitó el espanto a un muchacho; le arregló la locura al loco de Xochis y le quitó el mal de san Bito al sacristán. Ante esto, todos los presentes empezaron a aplaudir y gritar como si estuvieran en la fiesta de la Candelaria, hasta que la voz fue creciendo hasta repetir en lo alto la palabra "Tao". Pero

lo más importante es que se burlaron de Melitón, incluidos sus ex partidarios. El hombrón no tuvo otra alternativa que agachar la cabeza y huir antes de que lo lincharan. Mientras tanto, el recién bautizado Tao alentaba a la gente para que le diera su merecido a ese hijo del demonio.

Se sucedieron muchos sábados y la gente fue tomando las curaciones de Tao como milagros y, poco a poco, los pobladores fueron viendo que el muñeco era mucho más certero que san Martín, por lo que no faltaba quien le llevara un costal de maíz al doctor Estanislao, un par de gallinas, varios kilos de café, un becerro y hasta quien deseara desposar a una de sus hijas con el doctorcito.

Una noche, entre semana, en que don Esta salió de la cantina con más aguardiente entre pecho y espalda que de costumbre, al llegar a la calle de Allende, de entre la oscuridad de la esquina le salió una sombra envuelta en un sarape; el doctor saludó con voz pastosa, pero antes de terminar alcanzó a distinguir un machete que venía zumbando en el nocturno aire frío y le cortó la frase entre el "buenas" y "noches", que ya no salió; su

cabeza cayó al suelo, rebotando hasta la acequia. El cuerpo del mago todavía caminó unos pasos, como guajolote degollado, y se derrumbó estrepitosamente. La sombra limpió el machete con el sarape y se desvaneció en la oscuridad de Allende.

El entierro del cuerpo y la cabeza de don Esta se recuerda como el más numeroso que se haya celebrado en Xochistlacopan; vinieron de montes, de pueblos aledaños y de lejos; asistió hasta doña Liz, entre otras doñas y muchos dones. Ese mismo día, por la tarde, se inició la revuelta contra san Martín de Porres, alentada incluso por el sacristán; el santo negro, a quien culpaban de la muerte del mago, rodó de su rotonda. En su lugar pusieron al muñeco, lo nombraron san Tao y le colocaron la corona del rey de los milagros. Las tres estrellas a sus pies significan el corazón de don Esta, el matrimonio de san Tao con Dios y la buena fortuna de Xochistlacopan.

Al poco tiempo, la mesera tuvo un hijo de piel blanca como de pollo traslúcido y encontraron ahorcado a Melitón del ahuehuate más viejo del monte Cóatl.



Como en un espejo

Bolívar Echeverría*

Alegoría marxista

Al morir, con el juguete que imita el vuelo de la nieve en las manos, el hombre viejo recuerda de golpe el momento en que realmente murió. "Rosebud", la marca del trineo de Charlie, el niño que fue, es también la marca de aquel momento en que su madre se deshizo de él arrojándolo al abismo del futuro. La muerte de Charles Kane es el fin del ciclo de un muerto-vivo, el *citizen Kane*, cuya vida agitada es la alegoría del capital acumulándose, de la autovalorización del valor.

Cuando se vuelve el joven Kane, favorecido por una fortuna de origen azaroso, Charlie, el niño muerto, se convierte en el vehículo idóneo para ser la personificación del capital como sujeto sustituto de la vida social moderna.

El drama se da cuando el capital, el valor que se autovaloriza, pretende que el valor de uso de las cosas concretas —al que somete, oprime, explota y deforma— lo quiera, lo acepte como su posibilitador, como su amante.

El único defecto del valor-capital está en que no puede prescindir del valor de uso; en la necesidad que tiene Kane de un "amor auténtico", del amor de una amante; necesidad que no se satisface porque el propio Charlie está muerto, es incapaz de responder al deseo auténtico, natural, de la "típica muchacha americana".

"Si no me quieres —dice el valor—, no me importa; puedo crear el amor, producirlo a mi medida." Este narcisismo del capital es su perdición. Olvida que el valor de uso, el amor, aunque reprimido por él, es su propia causa y fundamento, y que de ninguna manera puede ser un producto o un efecto suyo.

Xanadú, el inmenso "paraíso" en el que Kane acumula lo mejor de las mercancías y que debería garantizar un espectacular disfrute hipotético, es el mundo del valor de uso en tanto que mundo puesto por el valor

capitalista, obediente a él: enorme, agitado, luminoso, ofrecido, pero carente de sentido, muerto, frío, hostil.

Con la muerte del ciudadano Kane, Orson Welles se adelanta a la caída del "sueño americano", de su *hybris*; lo presenta en el momento en que reconoce, ya demasiado tarde, que su voluntad de vivir fue encauzada de tal manera que, para realizarse, debió sacrificar la vida misma.



El huracán del progreso

Things to come, de William Cameron Menzies (1936), es una película "de anticipación" que sorprende por su factura técnica y su fotografía impecables: las imágenes de los escenarios que la nueva técnica habrá de construir para la sociedad humana, más fríos pero más desarrollados que los de *Metropolis*, son excelentes. La película instala al espectador ante una alternativa que le obliga a tomar partido: por un lado, la voluntad de poder, expresada en el progresismo ilimitado y, por otro, enfrentada a ella, la voluntad de disfrute, expresada en un conservadurismo "apolíneo". El ser humano aparece como un nómada incansable, como el "ser de las lejanías", que incluso en la conquista del dominio sobre el tiempo y el espacio infinitos verá solamente el comienzo de una nueva aventura. Pero aparece también como un sedentario imperturbable, como un "viajero inmóvil" que verá en la búsqueda de la felicidad aquí y ahora la mejor de las aventuras. Propone un "mensaje" que resulta sumamente extraño e inquietante en nuestros días y que se formularía en

una pregunta como esta: ¿El progresismo, que pareciera ser un rasgo propio solamente del ser humano de la técnica —ese acercamiento a lo Otro que garantiza la abundancia a la civilización moderna a cambio de inducirle una destructividad inaudita—, ¿no refleja en verdad el nervio profundo de la naturaleza, del universo todo, como la explosión en proceso que es? ¿No es también entonces el secreto último del destino humano en general?



Una pequeña confusión

The Signalman, película basada en la narración homónima de Dickens, muestra el principio suicida que guía al comportamiento humano ante la máquina que funciona dentro de la industria capitalista cuando se trata de un comportamiento perfectamente "realista". "Si Ud. cumple sin ninguna fisura con su deber, no tiene de qué preocuparse", le dice el visitante al guardagujas trastornado por visiones y "coincidencias" ominosas. "Deje a lo sobrenatural, a lo extrahumano que haga sus desfiguros irracionales —podría continuar—: las catástrofes no son más que los estertores finales de lo otro en retirada ante el avance indetenible de lo humano. Si Ud. cumple con su deber, con lo que manda la razón hecha mundo en la empresa para la que Ud. trabaja, si ayuda así a que la luz venza sobre la oscuridad, esas catástrofes serán cada vez menos y menores."

Pero el deber del guardagujas es el de atender a una máquina que no extrae felicidad de la naturaleza, sino valor; que no va junto con ésta sino en su contra. En la historia de Dickens, el guardagujas confunde los signos; piensa que las señas que hace el fantasma son

* Filósofo. Premio Universidad Nacional

para advertirle de un peligro capaz de ser obviado por una mejora en el sistema de seguridad de las vías, y no del verdadero peligro, que consiste en seguir obedeciendo ciegamente a su deber. Tal vez el desconcierto al descubrir esta confusión sea lo que le impide ponerse a salvo al final y le lleva a morir atropellado por la locomotora.



La catástrofe furtiva

Mirábamos por la ventana suponiendo que vendría por el camino que llega a la puerta delantera, y cuando, cansados de esperar, volteamos hacia adentro, nos percatamos con asombro de que ya estaba allí, que había entrado por la puerta de atrás.

El cine estadounidense parece haber encontrado su verdadera vocación en la preparación de la gente para una catástrofe inminente. Explosiones, derrumbes, huracanes, terremotos, envenenamientos colectivos, desastres de todo tipo llenan las pantallas con aterradoras advertencias sobre lo que estaría por venir. La catástrofe como un cataclismo espectacular que se avecina. Pero, ¿y si resulta que la devastación catastrófica real no sólo es de un orden diferente al de un cataclismo espectacular sino que, precisamente por serlo, aunque esté ya aconteciendo, pasa sin embargo inadvertida?



Metonimia

Las imágenes más desgarradoras de la película *Shoa* de Claude Lanzman no son las que se ven sino las que uno debe imaginar a partir de lo contado en ellas. Por ejemplo: el par de zapatos, con sus respectivos calcetines, debajo del traje y la camisa bien doblados y del paquetito de pertenencias, que se queda es-

perando al dueño que los dejó allí por mientras, para ir a la ducha y la desinfección profilácticas, y regresar enseguida, según las indicaciones del hombre de la ss. Por ejemplo: el asombro que va acrecentándose paso a paso en los rostros de la pareja bien trajada, recién llegada de Holanda o de Francia en el *wagon* comedor del tren *pullman* a la estación de Treblinka, y que después de dos o tres incomodidades, varios gritos y empujones y una orden final, descifra de golpe las señas que le hacían al paso los campesinos polacos y se persuade de que no es el descanso de un hotel sino la asfixia en la cámara de gas lo que le espera en el plazo cercano de dos o tres horas.



Frankenstein, el instructor

Una ilustración más de la frase de Benjamin "no hay documento de cultura que no lo sea al mismo tiempo de barbarie" ofrece la película *La pianista* de Michael Haneke. La selección especialmente seductora de trozos de música "clásica" que intercala a lo largo de la narración es claramente el "documento de cultura". La "barbarie" está en la represión torturadora de las pulsiones de la ejecutante, que se muestra como inseparable de su virtuosismo, puesto que está en la construcción misma de éste. Es el cuerpo al servicio del espíritu que, visto desde la perspectiva de este último, es la encarnación de la belleza del bailarín de ballet, pero que, desde el punto de vista del primero, es la figura remendada y dolorida de la criatura de Frankenstein.



El desencuentro de dos héroes

No por coincidencia ideológica con quienes parecen tener la razón, sino por motivos estrictamente personales, Rick (Humphrey Bogart), el héroe de *Casablanca*, llega a actuar de manera "políticamente correcta". Esceptico respecto de todo uso no pragmático del discurso —con la excepción, tal vez, de su uso poético, siempre que sea casual o no buscado—, profundamente convencido de la inutilidad de su empleo reflexivo en el orden político, Rick actúa exclusivamente por simpatías o aversiones; sólo sigue las reglas de juego propias de la afectividad: único escenario en el que puede manifestarse la identidad verdadera de cada quien, su autenticidad moral.

Para hombres como Rick, que no necesitan haber leído el *Tractatus* de Wittgenstein, hablar no tiene objeto si se pretende tratar de asuntos que no pueden estar a discusión, como lo son muy especialmente los asuntos de la política, de la supuesta posibilidad de cambiar la vida, para volverla más feliz, de transformar la "naturaleza humana": *les jeux sont faits et rien ne va plus*, y los designios del azar (¿o de Dios?) son inescrutables. Uno deberá ganar, otros deberán perder. ¿Quién puede saber si esa repartición de la suerte es justa o injusta? Luchar, pelear por la propia vida singular dentro de las normas vigentes del *bellum omnium contra omnes* es todo lo que le corresponde al ser humano, lo único de lo que es realmente capaz.

El encuentro de la coherencia moral, apolítica, de Rick con la coherencia política, meta-moral, de la pareja de Lazlo (Paul Henreid) e Ilsa (Ingrid Bergman) no justifica la confusión que el espectador quiera hacer entre ellas dos. Es un encuentro puramente fortuito, que bien puede ser el resultado de un malentendido. El *ethos* realista del héroe estadounidense y el *ethos* romántico de quienes creen que pueden transformar la vida —el mundo— podrán coincidir en un punto, pero sólo lo harán como dos circunferencias del mismo diámetro trazadas en sentido contrario.

Hacia los comicios federales de julio del 2003

Mario Trujillo Bolio*

En un entorno de incertidumbre económica y un ambiente bélico internacional, la ciudadanía mexicana vivirá, a partir del tercer trimestre del presente año, el inicio de un proceso electoral federal de gran trascendencia para el país, pues los resultados de los comicios del 6 de julio del 2003 definirán dos posibles escenarios políticos:

1. Si un buen porcentaje de la votación se inclina hacia fuerzas políticas de oposición, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) ganaría un porcentaje considerable de sufragios, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) recobraría fuerza entre el electorado y los partidos pequeños obtendrían una presencia aceptable en el voto ciudadano. El saldo de los próximos comicios llevaría, en consecuencia, al Partido Acción Nacional (PAN) a perder terreno político en el Congreso de la Unión y a colocarse en franca desventaja para impulsar las propuestas de gobierno que el presidente Vicente Fox no ha podido concretar en su gestión en materias económica, social y política.
2. Si la votación es lo suficientemente favorable al PAN, le permitirá renovar alianzas con una oposición no del todo fortalecida y promover, desde la Cámara de Diputados, los programas gubernamentales de Fox para el segundo tramo de su gestión, que tendrían que concretarse en las modificaciones jurídicas en materias fiscal, energética e incluso en la añorada reforma del Estado.

La elección de la LIX Legislatura (2003-2006), que integrarán 500 diputados federales, 300 por mayoría relativa y 200 por representación proporcional, será, sin duda, el acontecimiento de mayor trascendencia en la escena política nacional durante estos meses. No obstante, cabe decir que a los comicios federales se sumará también la disputa por cargos de representación popular, para conformar la III Legislatura de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF), y la elección de jefes delegacionales. Estos comicios mostrarán si la injerencia del PRD aún es representativa en la ciudad de México —junto con el ahora llamado “efecto peje”, por la presencia gubernamental de Manuel López Obrador— o si ha habido un reacomodo político de las fuerzas opositoras, en el que el PRI, el PAN y otros partidos menores parecen recobrar posiciones en los puestos de elección popular y en la gestión gubernamental capitalina.

Sin duda, después de la elección federal del 2 de julio del 2000, en la que el PRI perdió la presidencia de la república, el panorama político del país se amplió notablemente. Asimismo, la correlación de fuerzas políticas varió sustancialmente al asumir el PAN las riendas del Poder Ejecutivo y al tener en el

Congreso de la Unión una oposición partidista con mayoría relativa, pese a la presencia considerable que alcanzó el propio panismo en el Poder Legislativo.¹

En este sentido, el cuadro que presentamos es muy interesante, pues ilustra la mayoría relativa de la oposición en diputaciones federales y la mínima ventaja del PAN en lo que pasó a ser la LVIII Legislatura. En consecuencia, para los distintos partidos, los comicios federales que se avecinan son fundamentales, dado que habrá cambios importantes en la participación política del país con los nuevos reacomodos.²

LOS TIEMPOS

Y QUEHACERES PROSELITISTAS

Desde marzo, con las elecciones municipales y del Congreso local en el Estado de México, y particularmente en los meses de abril, mayo y junio del 2003, el activismo proselitista ha sido importante entre las principales fuerzas políticas del país y las que lograron registrarse para participar en la próxima contienda. El escenario político-electoral lo ha marcado de manera decisiva el Código Electoral, que define cuándo deben los partidos políticos registrar a los candidatos. Los momentos decisivos fueron la primera quincena de abril, con el re-

DIPUTADOS FEDERALES 2000-2003

Diputados federales	PRI	PAN	PRD	PT	PVEM	CD	PAS	PSN	IND.	Total
Mayoría relativa	132	134	24	2	7	0	0	0	1	300
Representación proporcional	76	71	30	6	10	1	2	3	1	200
Totales	208	205	54	8	17	1	2	3	2	500

Fuente: Cámara de Diputados, Composición del Congreso, www.camaradediputados.gob.mx

* Investigador titular del CIESAS y profesor de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM

gistro de las 300 candidaturas por el principio de mayoría relativa (artículos 34, párrafo 2; 64, párrafos 1, 3 y 5, y 177, párrafo 1c, del Cofipe), y la segunda quincena del mismo mes, con la presentación de la lista de aspirantes a una diputación por el principio de representación proporcional (artículo 49, párrafo 7c, del Cofipe). La efervescencia política se caracterizó por el trabajo de cada partido en la selección de sus candidatos a diputados por mayoría relativa y de sus candidaturas de representación proporcional a partir de coaliciones de partido o con propuestas de personajes destacados de la sociedad civil, intelectuales, profesionistas y/o miembros de organizaciones políticas afines a cada partido.

Aunque la cultura política mexicana contemporánea advierte en la mayoría de los partidos políticos una carencia programática sobre el rumbo estratégico que debe seguir la nación, en todos los partidos hay prácticas y costumbres similares en los métodos para postular a sus militantes a cargos de representación popular. En este sentido, la labor y las negociaciones desde las direcciones nacionales, estatales y distritales fueron arduas y complejas, precisamente por esperarse una reñida competencia electoral entre los 11 partidos contendientes. Si bien pudieron destacar candidaturas de unidad de militantes distinguidos de los partidos y algunos casos notables de candidatos para la obtención de diputaciones plurinominales, hay que advertir que en la selección de cuadros políticos no se hicieron a un lado los intereses de poder en las cúpulas partidistas por determinados candidatos; tampoco se hizo a un lado el corporativismo de los grupos de poder en los partidos, los reacomodos partidistas, ni las pugnas entre las diversas corrientes y facciones de los partidos contendientes.



Al mismo tiempo, en los diversos partidos destaca la emergencia de una nueva clase política que estará presente en las nominaciones, así como una intensa movilidad de cuadros partidistas cuyos representantes, en el pasado, habían fungido como presidentes municipales, diputados locales, dirigentes de partido e incluso como funcionarios gubernamentales y gobernadores.

Si bien es cierto que las dirigencias nacionales de los partidos ya no pudieron definir unilateralmente las listas de candidatos y que afortunadamente se crearon métodos para que los candidatos fueran seleccionados a partir de la consulta ciudadana, en el actual entorno político hay una marcada incidencia de los gobernadores de PRI, PAN y PRD —a partir de lo que se podría denominar como el jefe político partidista— en la postulación de un buen número de candidatos con arraigo político en las entidades que gobiernan, y los mismos mandatarios seleccionaron a militantes destacados que fueron funcionarios de gobierno antes de iniciar el proceso electoral.

EL TRICOLOR, POR UNA MAYOR PRESENCIA EN EL CONGRESO DE LA UNIÓN Y EL DF

En las filas del PRI la preparación del proceso electoral que se avecina es crucial, pues se trata de una prueba partidista decisiva para ganar terreno político como primera fuerza opositora en la próxima LIX Legislatura, recobrar fuerza en la ciudad de México y abrir, al mismo tiempo, la brecha para reconquistar la presidencia de la república. En los pasados comicios, para la elección de congresos locales y gubernaturas el tricolor recobró terreno de manera considerable, y para la próxima disputa electoral seguirá esta meta y dispondrá de los medios económicos para hacerlo, pues es el partido con más dinero para gastos de campaña, con la cifra nada despreciable de 714 millones 168 mil 268 pesos.³

A pesar de que ha recuperado terreno político y de que en las elecciones de marzo en el Estado de México se mantuvo como primera fuerza política de la entidad, en este instituto político prevalecen las fisuras ocasionadas por la controvertida elección de su dirigencia: primero por la aceptación de Roberto Madrazo como máximo dirigente y, después, por la ardua negociación entre los grupos priistas y cúpulas de poder que aún tienen fuerza y que, en la contienda electoral que se avecina, demandaron canonjías en el registro de los candidatos afines a sus intereses, tal como sucedió a última hora con el "palomeo" de algunos candidatos afines a la dirigencia partidista.

Pese a que la selección de candidatos se realizó por la vía de cuotas, y que en algunos casos ésta fue acaparada por la dirección partidista, los comités estatales y gobernadores priistas, y pese a que se otorgó corporativamente una porción más a sus debilitados sectores obrero, campesino y magisterial —en esta ocasión el ejemplo más claro se evidenció en este gremio, con la maes-

tra y dirigente Elba Esther Gordillo—, este sistema del PRI estará a prueba en la situación político-electoral del 2003. La reñida y complicada contienda del 6 de julio exigirá un priismo más beligerante, con cuadros políticos profesionales que tendrán que enfrentarse con una diversa gama de adversarios que buscarán, mediante un intenso proselitismo, las hoy tan codiciadas curules y jefaturas delegacionales.

Un elemento desfavorable que puede ocasionarle al PRI cierta desventaja desde el inicio de la campaña electoral será el curso jurídico del llamado *Pemexgate*. El desvío de recursos de la paraestatal Petróleos Mexicanos, realizado por los priistas en la pasada campaña presidencial, que implica una serie de corruptelas en la empresa y que involucra a la burocracia sindical, funcionarios del pasado gobierno y los particulares beneficiados con las concesiones en la refinera y la petroquímica, no sólo tiene un costo económico para el tricolor por la multa de mil millones de pesos impuesta por la Comisión de Fiscalización del Instituto Federal Electoral, sino también una trascendencia importante en el terreno político al dañar la imagen del PRI.

En cuanto a la política de coaliciones, el PRI, de cara a las elecciones, tiene acuerdos con el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) en la llamada Alianza para Todos. Si bien esto le servirá al PVEM para sostenerse en el escenario político nacional, para el PRI tan sólo significa afianzarse con mayor fuerza en algunos distritos electorales y buscar mayor presencia electoral, como recientemente ocurrió en el Estado de México, pero ahora de manera marcada en otras entidades no menos importantes como Veracruz, Guerrero, Hidalgo, Sonora, San Luis Potosí y Querétaro.

IMPORTANCIA DE LOS COMICIOS

PARA UN PANISMO GOBERNANTE A LA DERIVA
El PAN es la fuerza política más interesada en salir bien librada en las elec-

ciones del 2003. Empero, en esta coyuntura política, tiene un riesgo mayor en las elecciones que se avecinan, pues un resultado poco contundente lo llevaría a perder espacios significativos en el Poder Legislativo y le impediría concretar las propuestas del gobierno foxista. Para el PAN es imperioso reafirmarse como primera fuerza política del país y, sobre todo, sacar adelante buena parte del programa de gobierno de Vicente Fox, pospuesto por la recesión económica —en lo que va del sexenio, el Producto Interno Bruto ha sido de 0.6 por ciento, mientras que en el 2002 creció apenas 0.9 por ciento— y por el nulo avance en las reformas económica y laboral, esta última con la controvertida “ley Abascal”. En efecto, para el PAN la necesidad de ganar en el terreno electoral es imperiosa, pues tuvo un balance no muy halagador en las elecciones del 2002 y en los recientes comicios en el Estado de México, donde se mantuvo como segunda fuerza política, sin más logros que los ya alcanzados en elecciones federales. En los anteriores procesos electorales en los estados del país, el albiazul no ha podido sostenerse. A lo anterior se le debe sumar las fricciones entre el primer mandatario y la dirigencia de su partido, situación que ha ocasionado que la ciudadanía empiece a buscar otras opciones en la oposición, en gran parte en el PRI, medianamente en el PRD y en menor medida, en el PVEM, después de la fractura de su alianza con el PAN. Pese a que el PAN contará con un significativo presupuesto de 641 millones 132 mil 19 pesos para los comicios del 2003, tiene varios asuntos pendientes que pueden contrarrestar su porcentaje en la votación. Uno de ellos es que se le sancione antes de los comicios de julio por el manejo y procedencia de los recursos proporcionados por Lino Korrodi, representante de Amigos de Fox, y otro más es la falta de credibilidad en la figura presidencial, situación que distanciará al foxismo de la obten-

ción de votos, pues a dos años de gestión se ve que tiene problemas para mantener una sólida gobernabilidad. De ahí, entonces, que el panismo busque aplazar y desviar ante la ciudadanía el candente asunto de los Amigos de Fox, y que el mismo presidente y su esposa Marta Sahagún recurran al activismo en actos públicos clientelares antes de iniciar el proceso de los comicios federales. Aunado a lo anterior, hay varios aspectos que pueden restarle votos al PAN y que están relacionados con escándalos —el enfrentamiento entre el llamado *Jefe* Diego Fernández de Cevallos con los cuadros políticos cercanos al presidente Vicente Fox—, casos de corrupción —venta de algunas candidaturas— y arribismo entre algunos de sus militantes que ocupan puestos de elección popular.⁴

En estas circunstancias, el albiazul tendría que cubrir con proselitismo el bajo perfil presidencial, la pérdida de presencia política en algunos estados y el incipiente trabajo en el Congreso, que ha sido poco efectivo en la LVIII Legislatura en relación con las reformas energética, fiscal y laboral, así como los reveses sufridos en el ejercicio de la política exterior de México.

Pese a los tropiezos del PAN como partido gobernante, sus triunfos electorales en los últimos años le han permitido avanzar notablemente en las distintas votaciones. Esto se debe al crecimiento de la presencia partidista con legisladores, presidentes municipales, gobernadores y en la presidencia de la república. Asimismo, y como bien dice Francisco Reveles, el PAN ha logrado, mal que bien, un proceso de consolidación partidista en el que se observa una “renovación de dirigentes, reclutamiento de miembros, especialización y profesionalización de los cuadros dirigentes ejecutivos, formas de financiamiento, arreglo funcional de las relaciones entre las fracciones internas y constitución de alianzas con fuerzas políticas externas que favorecen el desarrollo electoral del partido”.⁵

Un elemento más que hay que incluir en el avance político del PAN es su presencia en el Distrito Federal, pues en la II Legislatura de la ALDF cuenta con 20 diputados y cuatro jefes delegacionales.⁶

EL SOL AZTECA, POR MÁS CURULES

Y CONSOLIDACIÓN POLÍTICA EN EL DF

Para el PRD, los comicios federales que se avecinan también son fundamentales, pues se da una buena ocasión para reafirmarse como tercera fuerza política del país. El perredismo sabe que su presencia parlamentaria ha sido precaria y que requiere ganar más espacios en el Congreso de la Unión. Conforme transcurre el tiempo, en el "partido del sol azteca" el tradicional sistema corporativo se afianza cada vez más por la acción política de sus distintas corrientes. Esta situación llevará a los grupos de poder a incorporar como candidatos a sus cuadros distinguidos más que a dirigentes sociales, que representen a los trabajadores, campesinos o al sector urbano-popular. El procedimiento democrático en la selección de sus candidatos por plebiscito electivo superó en cierta forma el retroceso del PRD en materia política; empero, la designación de candidatos mediante los servicios de empresas privadas encuestadoras, contratadas para medir la presencia política de los militantes que buscan una candidatura de representación popular o jefatura delegacional, no convenció a la militancia perredista y menos a la ciudadanía. Si bien al PRD estos mecanismos de selección interna le permitirá tan sólo recobrar posiciones internas, su trabajo político se puede dispersar notablemente, al perder presencia política en las delegaciones y curules en la próxima III Asamblea Legislativa, y sin lograr más espacios en la Cámara de Diputados. El PRD propuso a militantes profesionales con la capacidad política para presentarse en la contienda electoral de julio del 2003 frente a candidatos priistas, panistas y de las agrupaciones políticas

recién registradas, y trató de presentar mayor capacidad partidista para tener una activa participación en un Congreso renovado que cobrará mayor trascendencia, pues en éste será crucial la discusión de asignaturas pendientes en materias económica, social y laboral. Por ello no es gratuito que finalmente el PRD también decidiera, en su lista de aspirantes a diputados plurinominales de marzo pasado, postular a diversos candidatos externos que iban desde empresarios, ex priistas, profesionistas

vida interna —como aconteció en la pasada elección de su dirección nacional— y hacer más coherente su actividad política en el país.⁷ El PRD, como tercera fuerza política nacional, cuenta con un financiamiento significativo de 282 millones 852 mil 142 pesos para que sus candidatos realicen su labor proselitista. Estos trabajos serán reforzados con la coalición política que se concretará con el Partido del Trabajo (PT), la misma que les permitirá obtener mayor cantidad de votos en enti-



e intelectuales, hasta funcionarios de los estados donde el perredismo gobierna o tiene alianzas políticas, todo esto con el objetivo de tener como diputados a representantes más capacitados para las labores del Poder Legislativo.

Al mismo tiempo, si el PRD pretende avanzar como el partido que representa a la izquierda tradicional mexicana y al nacionalismo revolucionario en el Congreso de la Unión, así como afianzarse en los estados donde actualmente gobierna, deberá superar las pugnas de poder que ya son cotidianas en su

dades como Chiapas, Veracruz, Tabasco y, sobre todo, en Baja California Sur, Distrito Federal, Michoacán, Tlaxcala y Zacatecas. En los comicios del Estado de México, pese a que se mantuvo como la tercera fuerza electoral en la entidad, el PRD avanzó notablemente para gobernar en importantes municipios y contar con un número significativo de diputados locales, con lo que se constituyó como una oposición con mayor presencia entre la ciudadanía mexicana.

MINORÍAS RENOVADAS Y SU PRESENCIA EN LOS COMICIOS

La participación de otras agrupaciones políticas que recientemente obtuvieron su registro ante el Instituto Federal Electoral (IFE) para contender en las votaciones de julio del 2003—como Convergencia, Sociedad Nacionalista, Liberal Mexicano, México Posible y Fuerza Ciudadana— se debe tener presente en el mapa electoral y ante unos comicios que serán muy reñidos en todos los distritos electorales del país. Estos partidos—algunos de reciente creación y otros que recuperaron su registro—, aunque es predecible que obtendrán un bajo porcentaje de la votación nacional, no deben ser minimizados políticamente, pues su actividad proselitista los puede llevar a obtener suficientes sufragios para alcanzar diputaciones federales y algunas curules en la ALDF. Esta situación llevará a PRI, PAN y PRD a buscar acuerdos parlamentarios con estas minorías y a emprender un trabajo de alianzas en la Cámara de Diputados, precisamente cuando se discuta y decida alguna iniciativa o reforma constitucional. Si bien la presencia política de estos partidos es regional, estatal—como en el Estado de México, donde obtuvieron algunas alcaldías— e incluso en la ciudad de México, con la obtención de cargos de representación popular modificarían sustancialmente el trabajo parlamentario en la Cámara de Diputados y/o en la ALDF. Esta última consideración es pertinente ya que en el análisis político prospectivo y en los sondeos de agencias encuestadoras no se vislumbra que el PRI ni el PAN obtengan, en los comicios federales de julio del 2003, una mayoría absoluta en la LIX Legislatura.



NOTAS

- ¹ Sobre la situación del escenario político tras el proceso electoral que culminó el 2 de julio del 2000, véase un balance más detallado en mis artículos periodísticos en *Milenio Diario* del 7 y el 21 de julio del 2000.
- ² Sobre los cambios operados en la correlación de fuerzas en el ámbito nacional y en lo que llevó a la conformación de los grupos parlamentarios en la LVIII Legislatura, véase M. Trujillo Bolio, *Milenio Diario*, 4 de agosto y 6 de octubre del 2000.
- ³ Los distintos montos para los gastos de campañas electorales que se indican para cada partido pueden consultarse en la página electrónica del IFE (www.ife.org.mx/comsod/prensife.htm). Allí se distinguen claramente las cantidades para cada uno de los 11 partidos que participarán en los comicios de julio del 2003.

- ⁴ Un análisis sugerente sobre la presencia de Acción Nacional en la sociedad y como partido político gobernante está en el artículo de Soledad Loaeza publicado en *La Jornada* el 30 de enero del 2003.
- ⁵ Véase "El centralismo en la estructura del Partido Acción Nacional", en Francisco Reveles (coord.), *Partido Acción Nacional: los signos de la institucionalización*, Gernica/FCPYS-UNAM, México, 2002, págs. 165-266.
- ⁶ Véase M. Trujillo Bolio, "El camino a la gobernabilidad en el Distrito Federal", *Milenio Diario*, 15 de septiembre del 2000.
- ⁷ Algunos balances críticos sobre la actuación política del PRD están en las páginas del periódico *La Jornada*, en los artículos de Adolfo Gilly, Luis Hernández y René Drucker del 1 y el 11 de febrero del 2003.

Panorama adverso para las ciencias sociales y las humanidades

ENTREVISTA CON LA DOCTORA OLGA ELIZABETH HANSBERG

ESTA ENTREVISTA, REALIZADA POR GONZALO MAULÉN, APARECIÓ PUBLICADA EN EL NÚMERO 152 DE *ICHAN TECOLOTL*, ÓRGANO INFORMATIVO DEL CIESAS, AL QUE AGRADECEMOS LAS FACILIDADES PARA SU REPRODUCCIÓN.

La coordinadora de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México considera sombrío el panorama para la investigación científica social y humanista y propone tareas para los científicos con el fin de superar esta circunstancia.

¿Cuáles son las condiciones para el desarrollo de las ciencias sociales y las humanidades, tomando en consideración el presupuesto 2003 para ciencia y tecnología?

Las ciencias sociales y las humanidades, y no sólo éstas, sino también la ciencia básica aplicada, enfrentan un panorama adverso. Por una parte, la actual coyuntura internacional no nos permite anticipar un futuro optimista, en el que haya certezas y posibilidades reales de crecimiento. En este sentido puede ser previsible que nuestro país enfrente un panorama económico aún más crítico que espero que no se vea reflejado en restricciones al gasto educativo y, con ello, de inversión en la investigación. Por otro lado, en los últimos tiempos se ha venido dando una discusión entre la comunidad científica y las autoridades sobre la existencia de una real política de Estado para el desarrollo científico y educativo en el país.

Aunque desde las instancias gubernamentales se ha afirmado que el presupuesto destinado a este rubro ha

tenido un "aumento histórico", la realidad desmiente tal afirmación, ya que el apoyo a proyectos de investigación se ha visto mermado. Por primera vez en muchos años se han presentado retrasos en los pagos a miembros del SNI y además son escasas las posibilidades de renovar y aumentar sustancialmente el número de académicos del país.

¿Existe un ánimo favorable para el desarrollo de las ciencias sociales en la Cámara de Diputados y entre los tomadores de decisiones respecto a los apoyos públicos para esta tarea?

Lo que existe es la apertura de ciertas fracciones parlamentarias a la discusión del tema, el ánimo de algunos legisladores que, preocupados por el futuro incierto de las instituciones de educación superior, les han brindado sin duda un apoyo decidido. Lo ideal, tomando en consideración la inminente renovación de la legislatura, sería contar con una representación sensible, dispuesta a apoyar decididamente el quehacer científico, humanístico y social de México.

Ante los recientes acontecimientos en el marco internacional y al interior del país, ¿cuál puede ser la aportación de las humanidades y las ciencias sociales en la actualidad?

En el delicado contexto que vive el mundo, el papel de las humanidades y las ciencias sociales debe ser fundamental. Estas disciplinas nos permiten elaborar marcos conceptuales que hacen posible analizar y comprender los distintos fenómenos sociales, políticos y culturales en toda su complejidad, desde una multiplicidad de perspectivas; proponer alternativas y estrategias

de desarrollo y convivencia. Todo lo anterior permite superar las visiones simplistas que reducen dichos fenómenos a binomios básicos del tipo "bueno/malo", "blanco/negro". En este sentido una de las tareas pendientes en nuestras disciplinas es darle un mayor peso y difusión dentro de la sociedad, sensibilizar no sólo a la población en general, sino, muy particularmente, a quienes, desde el poder, conducen las políticas educativas, sociales y culturales, y asignan recursos de acuerdo con una visión muy limitada, basada en jerarquías arbitrarias.

Respecto al debate entre la ciencia básica y la ciencia aplicada, ¿cuál es la discusión que se lleva a cabo en el marco de las ciencias sociales y las humanidades?

En este punto, el conflicto se ha presentado en los términos de la distribución del presupuesto: ¿a qué tipo de investigación se le deben brindar mayores recursos? Me parece que es indispensable reconocer la importancia que cada tipo de investigación tiene para el desarrollo de una nación. Sin duda, tanto la investigación básica como la aplicada requieren contar con recursos para llevar a cabo sus proyectos, y ante la importancia de cada una de ellas, me parece que no debe privilegiarse, *a priori*, una sobre otra.

En este sentido, el Consejo Técnico ha establecido como una política modular el que todas las entidades del Subsistema de Humanidades definan una agenda de investigación que incluya las siguientes modalidades: la investigación básica, aquella que no tiene aplicación específica inmediata, pero que es generadora sustancial de nuevo conocimiento; los campos emergentes,

Kikkakes y yerba mate: ir tan lejos, estar tan cerca

Nora Franco*

que son resultado de los replanteamientos constantes derivados de la veloz transformación del conocimiento y de la sociedad; los campos de frontera, que se crean a partir de los límites de una disciplina, o bien, a partir de la colaboración interdisciplinaria, como, por ejemplo derecho ambiental, bioética o inteligencia artificial. Por lo que, en algunos casos, se requiere de una sólida formación en dos o más disciplinas y, finalmente, la conservación y fortalecimiento de los campos existentes.

¿Considera que es posible alcanzar la meta de uno por ciento para ciencia y tecnología al final de sexenio?

Considero que las difíciles condiciones internacionales, aunadas a los problemas propios que enfrenta el país, harán que, finalmente, la consecución de dicha meta sea práctica y, lamentablemente, inalcanzable. Actualmente, si nos atenemos a las declaraciones del titular del Conacyt, la inversión en estos rubros es de 0.42 por ciento del PIB. Esto significa que habría que incrementar sustancialmente dicha cifra en los tres años que le quedan a este régimen y, si somos realistas, parece una meta imposible de lograr. A pesar de lo anterior, es preciso que el Estado realice su mayor esfuerzo para acercarnos a esa meta.



A veces sucede: conocemos a dos personas de orígenes y culturas diferentes, antípoda geográfica y lingüística y, sin embargo, esas lejanías resultan cercanas en un determinado punto. El que surge cuando, sin tener plena conciencia, se está en la búsqueda de una memoria personal y social postergada o de aquello que brinde respuestas a una identidad cuestionada. Es el caso de Mónica Cejas, argentina, africanista y residente en Japón, y de Midori Iijima, japonesa "por accidente", como ella misma lo define, latinoamericana, con varios años viviendo en distintos países de América latina. Esta columna de entrevistas que mensualmente se publica las presentará a ambas. Este mes será Mónica Cejas, de 38 años, quien nos revele los recorridos de sus investigaciones académicas en Argentina, México, Japón y Sudáfrica, para descubrir que todos los caminos la conducen a su pueblo natal rebelde y, por eso mismo, reprimido durante la dictadura militar que se instaló en el país sudamericano a partir del 24 de marzo de 1976. Las páginas de septiembre estarán dedicadas a Midori Iijima, mujer que nació en Tokio en 1960 y que, 22 años después, llegaría a América latina por la puerta azteca.

—¿Cómo resulta esa combinación de ser argentina, africanista y vivir en Japón?

—Se explica con una palabra japonesa, *kikkake*, que significa "aquello que de pronto sucede en la vida y hace cambiar el rumbo que hasta ese momento llevaba". En mi caso, varios *kikkakes* hicieron variar la idea original que tenía de mi futuro cuando estaba en Argentina.

Soy de Villa Constitución, un pueblo de la provincia de Santa Fe, donde estudié un profesorado en historia. Después, en la Universidad de Luján —provincia de Buenos Aires—, me incorporé a un programa para estudiantes del interior del país egresados de un profesorado, o sea, mi caso. Me inscribí en un curso de historia política y el día que debía comenzar, el coordinador nos dice que, por un error, en esa fecha iniciaba un curso de historia de África, del periodo independentista de los años sesenta-setenta.

—Primer *kikkake*.

—Exacto, incluso dudé un poco pero el coordinador nos aconsejó que lo hiciéramos porque la profesora María Elena Vela era una persona muy interesante, una argentina que acababa de llegar de México, donde se había exiliado durante la dictadura. Acepté y tomé todos los cursos que ella impartió en los dos años. Te estoy hablando de mediados del 80. La profesora Vela logró que otro compañero y yo tuviéramos cargos de ayudante, de modo que me fui a vivir a Luján: estudiaba, trabajaba en la universidad, daba clases de historia para estudiantes de nivel secundario y, poco a poco, comenzaba a pensar en mi futuro como africanista, considerando que en Argentina no había, ni hay, una carrera específica sobre África. En esa época, en América latina sólo existía la maestría en estudios sobre Asia y África que ofrecía el Colegio de México. Me postulé a una beca, me aceptaron y viajé a México. Fueron tres años de estudios muy intensos. Antes, cuando todavía estudiaba en la Universidad de Luján, me había interesado en Sudáfrica, especialmente en la lucha *antiapartheid*, que por esos tiempos, década del ochenta, era muy

* Periodista argentina radicada en El Salvador

violenta. Fue mi tema de investigación en Argentina y yo pensaba seguir investigándolo. En cambio, en el Colegio de México, la orientación de la carrera no daba énfasis en la historia contemporánea y los profesores me aconsejaron cambiar de tema y, paralelamente, que comenzara a trabajar en estudios de género, algo de lo que no sabía nada. Cursaba el segundo año de la maestría y sabía que, como toda estudiante sin recursos, tendría que pensar en optar por una beca para continuar mi carrera. Me horrorizaba que tuviera que caer en lo clásico: solicitarla para ir a Estados Unidos.

—¿Resistencia de qué tipo?

—Ideológica. Sin duda, por haber vivido en dictadura. Durante el régimen militar, yo estudiaba historia en Villa Constitución con profesores que lo habían sido de universidades prestigiosas, pero tuvieron que irse de esas universidades por la persecución militar, y continuaron enseñando en institutos del interior del país. Fue un privilegio contar con profesores que eran una eminencia. Estudiábamos con textos de hojas amarillentas: los libros que ellos habían conservado enterrándolos, y que nos los traían para aprender, por ejemplo, la teoría de la dependencia, la política exterior estadounidense sobre América latina, el Plan Cóndor que se estableció entre los militares del Cono Sur para detener, torturar y asesinar a personas independientemente de sus nacionalidades, y tanta información imposible de obtener de otra manera si no hubiera sido por estos profesores. Este *kikake*, es decir, esta coyuntura que me hizo estudiar en el instituto, fue para mí singular. Lo mismo sucedió en la Universidad de Luján, donde nos hicieron tomar conciencia sobre lo que había y estaba sucediendo en nuestros países. Por eso mi resistencia a ir a Estados Unidos como única ruta para continuar mi carrera.

—¿Era la única?

—También podía optar por Francia pero no otorgaban muchas becas. Tam-



poco me era posible ir a África para hacer la investigación de campo para mi tesis final porque no tenía dinero. La escribí con base en documentos y sobre el grupo étnico *kikuyu*, el más numeroso de Kenia, antes del colonialismo inglés, durante el siglo XIX. Tiempo antes había conocido a una profesora japonesa y ella me sugirió la posibilidad de ir a su país porque había un buen africanista, aunque, me dijo claramente, "estudiar el idioma es muy difícil". Así me lo imaginaba, pero, con tal de no ir a Estados Unidos, cuando terminé mi maestría en México, en el 94, tramité la beca que otorga el Ministerio de Educación de Japón y me la dieron. En abril del 95 llegué a Tokio. Estudié el idioma durante dos años y asistí a clases en mi calidad de *kenkyusei*, es decir, investigadora invitada. Finalmente, ingresé a la Universidad de Tsuda, en Tokio, donde cursé, durante dos años, la maestría en relaciones internacionales. Mi tesis se basó en una serie de entrevistas que realicé a personas japonesas, de diversas generaciones, que trabajaban en distintas organizaciones no gubernamentales en África. Me interesaba mucho saber sus motivaciones dado que, entre una y otra cultura, existen tantas diferencias. Después, cuando comencé a cursar el doctorado, consideré que mi tesis debía situarse específicamente en África, y lo hice a través de Sudáfrica. Viajé a ese país por primera vez en el 99, busqué y encontré muchos documentos y me enamoré de los años cincuenta.

—Época del comienzo del movimiento de masas contra el *apartheid*.

—Claro, y dentro de este movimiento me interesó mucho el surgimiento de la Federación de Mujeres y su lucha contra el *apartheid*. Este movimiento, que surgió en el 53 y llegó hasta el 63, tuvo estrategias muy interesantes para la participación política de las mujeres. El 9 de agosto del 56, 20 mil mujeres marcharon hacia

Union Buildings, en Pretoria, lo que tuvo un significado simbólico especial que iba más allá del hecho de tratarse de la sede central del gobierno. Sus dos cúpulas simbolizan la unión de *afrikaners* y británicos y era impensable que su anfiteatro, reservado para los grandes discursos, pudiese llegar a estar colmado de gente de todos los grupos raciales, en su mayoría africanas, y... ¡mujeres! Cómo lo lograron, cómo se organizaron en medio de la represión, de ese régimen racista y dictatorial, fue un descubrimiento apasionante para mí que después tuvo otras derivaciones, más allá de ser el objeto de la tesis que estoy trabajando para el doctorado. Sumado a esto, una amiga japonesa, Midori Iijima, que dicta un curso de español en la Universidad de Rikkyo, en Tokio, me propuso que ocupara su puesto durante el año pasado, ya que ella optaba por su año sabático y su plan era trasladarse a El Salvador para trabajar. Acepté y tuve la oportunidad de enseñar el idioma a personas que ya tenían un cierto nivel de español. Preparé el curso, basándolo en dos palabras japonesas que explican lo que una en español: *yukue fumeisha*: alguien que no se sabe dónde está.

—Desaparecidos.

—Desaparecidos. En Japón no se conoce mucho que durante las dictaduras hubo gente desaparecida en América latina y, cuando llegué al país, era difícil explicar qué significa ser desaparecido.

—¿Tampoco se sabía que también fueron desaparecidas hijas e hijos de familias japonesas establecidas en Argentina?

—A eso me iba a referir. A partir del año pasado ya se comprendió mejor qué es ser desaparecido: fue cuando se destapó en Japón algo que había estado oculto durante décadas: los casos de personas japonesas desaparecidas a finales de la década del setenta. Personas que fueron

secuestradas y llevadas a Corea del Norte para enseñar japonés a coreanos que después entraban a Japón como espías. La mayoría eran jóvenes y sus familias lucharon durante décadas para que el gobierno investigara. Después de más de 20 años se comenzó a saber la verdad. Fue también cuando la Asociación de Desaparecidos *Nikkei* de Argentina—*nikkei*: descendientes de japoneses—envió una carta a las familias japonesas de hijas e hijos desaparecidos en Corea del Norte, solidarizándose con ellas y recordando que el gobierno de Japón jamás hizo nada por los desaparecidos *nikkei* en Argentina. Toda esta situación conmocionó mucho a la sociedad japonesa.

—Debió haber sido importante también para el grupo que estudiaba español contigo.

—Sin duda. Para contextualizar la época de la dictadura argentina, ubicamos un concepto clave: la cultura del miedo, como principal mecanismo para controlar a la población que no era desaparecida. Nuestras herramientas de análisis y debates fueron videos, testimonios, canciones, documentos de la época. Así fue que algunas personas, repensando su propia realidad, presentaron trabajos muy interesantes sobre lo que fue la cultura del miedo en Japón, a través, por ejemplo, del accionar de la policía secreta, durante la época imperial, antes de la Segunda Guerra Mundial. Para el grupo fue una experiencia singular que le permitió mirar su sociedad a través de lo que, hasta ese entonces, parecía muy lejano: las dictaduras latinoamericanas.

—¿Y para ti?

—También. Más de lo que suponía porque, al tener que preparar las clases de español, releendo tantos textos y considerando, además, las investigaciones que estaba haciendo en Sudáfrica en relación con las luchas *antiapartheid*, com-

prendí que, en conjunto, era una forma indirecta de tratar de entender mi historia personal.

—¿Las respuestas que obtenías activaron tu repensarte?

—Sí. Villa Constitución, donde nació, fue uno de los lugares reprimidos durante el 75, un año antes del golpe de Estado.



Esa represión la viví de una manera muy difícil de digerir. Tal vez por eso, de un modo indirecto, al estudiar sobre otro lugar, por ejemplo Sudáfrica y el *apartheid*, trato de volver y verme a mí misma, de explicarme esos años en Argentina como los posteriores a la dictadura, cuando mi generación intenta, sin lograrlo, hacer la “revolución” que la generación anterior no pudo porque la desaparecieron. Entender Sudáfrica me hace ver a la Argentina y, a la inversa, pensar en la Argentina totalitaria también me sirve para entender el *apartheid*, las estrategias de lucha de las mujeres. Ahora me estoy dando cuenta de que, quizás inconscientemente, trato de entenderme, algo que nos pasa a todos aunque nos dé miedo.

—¿Cuáles son tus miedos?

—Explicarme lo traumáticos que me

resultaron los años setenta, no porque haya tenido personas desaparecidas cercanas, que no las tuve, sino por el terror que vivía cada día sin que hubiera una explicación, o cuánto más, ese doble discurso que se imponía, lo que me creaba, incluso, más inseguridad. Después, con los años, al entender cómo fue esa época, siento que me queda una sensación de culpa:

¿por qué no pude hacer otras cosas?, ¿por qué actué como actué?, y querer contestarlo es tan complicado, que por eso trato de responderme de otra manera, recurriendo a otras realidades parecidas, aunque obviamente todavía no lo conseguí. De ahí la temática sobre los desaparecidos en el curso de español en Japón, o mi idea de trabajar comparativamente la lucha de las mujeres de la Sudáfrica del *apartheid* con la de las Madres de Plaza de Mayo en la Argentina dictatorial.

—Continuar trazando puentes entre realidades nada lejanas.

—Claro, y también incluyo a Japón porque hay que recordar que de ser un poder imperialista, pasa a ser la víctima al final de la Segunda Guerra Mundial. Esto crea un trauma social y, además, cuando se negoció la rendición de Japón, se dejó a la persona del emperador, figura imperial y considerada divina. Desde luego, todo esto no es para mí rigurosamente materia de estudio, pero vivo en esa sociedad y veo que en Japón, sin haber pasado por un golpe de Estado, existen formas de control social a través de la cultura del miedo, del orden rígido, y me hacen pensar.

—Y regresar a vos misma, a Villa Constitución.

—Creo que de eso se trata. Estoy en Japón escribiendo la tesis sobre el movimiento de mujeres de la década del cincuenta contra el *apartheid*, y volveré a viajar a Sudáfrica... cuando en el fondo todo sea seguir *estando* en Argentina.

¿Qué está en juego en las elecciones del 2003?

Jacqueline Peschard*

Como en toda elección intermedia, lo primero que está en juego en la contienda del 2003, en la que se renovará la Cámara de Diputados, es la aceptación o el rechazo del gobierno federal en funciones por parte de los ciudadanos; de ahí su carácter eminentemente plebiscitario. Sin embargo, en esta ocasión hay un dato adicional que debe tenerse en mente, pues la gestión que será evaluada por los electores es la del primer gobierno de alternancia, que, además, no ha contado con mayoría en el Congreso.

En la histórica elección presidencial del 2000, las principales interrogantes que se plantearon fueron si las reformas electorales y, por lo tanto, las nuevas instituciones que de ahí surgieron, eran capaces de garantizar que la elección fuese transparente, confiable y, además, competitiva, es decir, una elección en la que efectivamente ganara cualquiera de los principales candidatos.

A los ojos de propios y extraños, después de 71 años de gobiernos priistas, la prueba de la efectividad de las reformas electorales radicaba en la posibilidad de que se diera la alternancia y de que los resultados de la elección fueran aceptados y acatados, especialmente por los perdedores. No cabe duda de que los resultados del 2000, al darle el triunfo a un partido distinto al antiguamente hegemónico, ayudaron a asentar la confianza en las autoridades electorales y a fortalecer el sistema electoral y el de partidos. El gran desafío fue enfrentado con éxito y se confirmó el carácter democrático de las instituciones electorales mexicanas.

Hoy, cuando ya no existe debate sobre el padrón electoral, cuando han desaparecido las dudas sobre la forma de organizar los comicios, es decir, sobre la ubicación de las casillas y la selección de los funcionarios que recibirán y contarán los votos de los ciudadanos, o sobre la forma de resolver las controversias que surjan entre partidos y candidatos, la discusión está centrada en las estrategias de los partidos políticos y en el contexto, es decir, el ambiente y las condiciones en que se desenvuelven las campañas políticas, lo cual involucra adicionalmente a otros actores e instituciones políticas.

GANAR LA MAYORÍA EN LA CÁMARA DE DIPUTADOS

Como ya señalamos, la primera gran pregunta de esta elección es si los electores ratificarán su apoyo al gobierno de Fox. De hecho, ésta ha sido la apuesta declarada del presidente de la república, pues ha sostenido que lo que se debate en esta contienda es la posibilidad de que se eliminen los obstáculos para que su gobierno impulse las llamadas reformas legislativas sustantivas (fiscal, eléctrica, laboral). Con esto se coloca la responsabilidad por la falta de acuerdos interpartidarios exclusivamente en la pluralidad del Congreso, y se parece olvidar que en el 2003 solamente se renueva la Cámara de Diputados, por lo que si el resultado otorgara la mayoría en esa cámara al Partido Acción Nacional (PAN), aun así persistiría el problema en el Senado, donde el gobierno actual tampoco cuenta con mayoría.

Esta convicción pasa por alto que un eventual triunfo del PAN en el 2003 no

necesariamente significará el respaldo automático a las iniciativas y propuestas del Ejecutivo, debido a las diferencias entre el ala más doctrinaria de Acción Nacional y la más alineada en torno a Vicente Fox. De hecho, varias actuaciones del Legislativo han evidenciado diferencias entre la fracción parlamentaria panista en relación con iniciativas del Ejecutivo. En todo caso, la campaña lanzada por la presidencia de la república para promover los programas del gobierno, y que en este caso ha estado representada por el propio Vicente Fox,¹ revela que la estrategia del partido en el gobierno es aprovechar el capital político del titular del Ejecutivo para que el PAN incremente su apoyo electoral. De ahí que Vicente Fox se presente más como candidato que propiamente como gobernante en funciones.

La lucha por ganar la mayoría en la Cámara de Diputados también es de vital importancia para el Partido Revolucionario Institucional (PRI), porque simbólicamente representa que está pavimentado el camino para pelear la presidencia en el 2006. Hay datos que permiten alimentar esta presunción. El balance de las elecciones locales desarrolladas entre el 2001 y el 2002 resultó favorable para el PRI porque logró recuperar parte del terreno perdido en el 2000; además, las elecciones intermedias de marzo del 2003 en el estado más importante en cuanto a número de electores (Estado de México) ratificaron esa tendencia.

A pesar de que la tercera fuerza política del país, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), no ha remontado la distancia electoral que lo

* Doctora en ciencias sociales. Consejera electoral del IFE

separa de los dos principales partidos políticos —salvo ciertas excepciones, como el propio Estado de México o el Distrito Federal—, su estrategia en el 2003 está centrada en aprovechar a su favor los escándalos que se han generado alrededor de las dos quejas sobre los recursos ilegales en las campañas presidenciales del PRI y de Alianza por el Cambio en el 2000.

En efecto, el PRD, por medio de su representante ante el Consejo General del Instituto Federal Electoral (IFE), ha sido el principal denunciante de las irregularidades que se cometieron entonces y que han ocupado el centro de atención política a lo largo del proceso electoral. En realidad, las elecciones del 2003 han tenido como coro de acompañamiento los ataques y excesos verbales de los principales partidos políticos no sólo entre sí, sino contra la propia autoridad electoral, por las dificultades legales que ésta ha enfrentado para desahogar esas impugnaciones con prontitud, así como por el evidente desacuerdo de los partidos denunciados con las resoluciones y sanciones impuestas por el IFE.

Por otra parte, un fantasma que ronda a los principales partidos políticos en la contienda del 2003 es el de las divisiones internas, como resultado de sus procesos de selección de candidatos. Sin duda, el PRD ha sido el que visiblemente ha enfrentado mayores problemas; empero, el PRI ha sufrido escisiones de militantes destacados, aunque los casos más sonados han sido de aspirantes a candidatos a gobernador.² El PAN es quizá el único de los tres principales partidos que ha mantenido en los cauces institucionales las disputas por las candidaturas.

Los partidos emergentes o de registro reciente enfrentan el desafío de alcanzar dos por ciento de la votación para mantener su estatuto de partidos políticos nacionales y, consecuentemente, las prerrogativas que de ahí se derivan. El único dentro de esta franja

que tiene garantizada su permanencia es el Partido Verde Ecologista de México (PVEM), en razón de la coalición parcial que estableció con el PRI y por la cual éste se comprometió a que su aliado obtenga, en el ámbito nacional, al menos cinco por ciento de la votación.³ El resto de los partidos, en su mayoría, intentaron establecer alianzas con algún otro partido, pero los intentos fracasaron.

Alcanzar dos por ciento de la votación no es una empresa sencilla. Baste recordar que en el 2000 ninguno de los tres partidos que compitieron solos (Democracia Social, Centro Democrático y PARM) alcanzó ese umbral de votación. Empero, en una elección intermedia, en la que no existe un cargo unipersonal en disputa como la presidencia, capaz de polarizar las preferencias electorales, hay mayores espacios para la diversidad de ofertas electorales y, por lo tanto, mayores oportunidades para los partidos con menor fuerza política.

UN CONTEXTO POLÍTICO DESFAVORABLE

El hecho de que en el 2003 ya no exista debate en torno a la credibilidad de las elecciones federales, lo cual es el dato relevante desde la perspectiva de la institucionalización de la democracia mexicana, no ha impedido que el contexto en que se desarrolla la contienda haya motivado no sólo debates y acusaciones, sino una clara confrontación política que milita contra la participación electoral, porque resta espacios para la discusión de los programas y las ofertas partidarias.

Las dos quejas, popularmente identificadas como *Pemexgate* y *Amigos de Fox*, no sólo generaron un abierto enfren-

tamiento entre los principales partidos políticos, sino que dañaron el ambiente político, en la medida que los denunciados y algunos de sus aliados en los medios de comunicación, en un afán de no salir tan mal librados, buscaron descalificar a autoridades e instituciones, acusándolas de complicidad con el gobierno. Esto ha contribuido a crear un contexto proclive al desencanto y el alejamiento de la ciudadanía de los procesos electorales, en los que las ofertas políticas provienen de los partidos políticos. A pesar de que sólo dos de ellos han estado en el banquillo de los acusados por el tema de los recursos indebidos, en general no gozan de confianza entre los ciudadanos. De ahí que uno de los principales desafíos en esta elección de la "posalternancia" sea lograr una respuesta positiva de los electores, es decir, una copiosa participación electoral. Para ser atractivo a los ojos de los electores, un proceso comicial debe ofrecer las mayores garantías de que se respetarán puntualmente las decisiones de los ciudadanos, pero eso es sólo un primer requisito insoslayable. Además, es necesario que se presenten candidatos atractivos y convincentes, con ofertas políticas que efectivamente consideren las demandas



Innovación tecnológica y cambio cultural

Guillermo Peimbert*

más sentidas de los ciudadanos en las diferentes zonas del país. Se trata de una responsabilidad compartida: las autoridades electorales tienen que ofrecer todas las seguridades del respeto al sufragio; los partidos políticos tienen que hacer el resto.

Existe un acuerdo generalizado en que México alcanzó la democracia electoral y que el siguiente paso es profundizar en la construcción de un sistema político democrático; sin embargo, si los logros alcanzados en materia electoral no se reafirman ni se asientan a los ojos de los ciudadanos, difícilmente florecerán reformas políticas de una segunda generación.

Importantes transformaciones tecnológicas de adaptación a la nueva situación mundial se han experimentado recientemente en México, tanto en la empresa pública como en la privada. Al mismo tiempo, tanto en el llamado sector público como en el privado, detectamos en los trabajadores múltiples estrategias de adaptación o resistencia al cambio —no siempre “diseñadas” en forma consciente.

Es un verdadero desafío tratar de reconstruir, desde las ciencias sociales, la situación anterior a este cambio para compararla con la nueva. Nuestro objetivo durante los últimos años ha sido ver cómo los trabajadores viven, sienten y se representan simbólicamente la introducción de las nuevas tecnologías en las empresas donde laboran; cómo hablan de esta experiencia crucial; cómo resignifican las nuevas condiciones del trabajo y cómo reformulan o re componen su rol y su identidad laboral.

El análisis estructural de la cultura laboral¹ y la teoría de las representaciones sociales² nos han sido de gran utilidad para reconstruir el proceso desde la doble realidad de la cultura, pues ésta se encuentra objetivada en los artefactos, al mismo tiempo que es introyectada por los actores sociales en forma de representaciones.³

Hasta donde hemos visto, en ambos tipos de empresas los trabajadores conciben los nuevos objetos tecnológicos (computadoras, robots, equipo de control, etcétera) como una fatalidad de

contornos misteriosos y enigmáticos, que, por una parte, representan el prestigio de la “modernidad” y el “progreso”, pero a la vez son interpretados en su centro de trabajo como una amenaza a su libertad de movimiento: instrumentos que implican un mayor control y vigilancia sobre ellos. Hemos visto que el éxito o fracaso de la innovación tecnológica está estrechamente ligado a los conceptos de organización en que ésta se inserta y para los cuales opera, así como a las representaciones sociales de los trabajadores que la utilizan. La innovación tecnológica resultó ser un recurso dentro del campo social —en el sentido que le da Pierre Bourdieu—,⁴ donde los actores ponen en juego sus distintos tipos de capitales —materiales y culturales— y las posiciones de poder que ocupan.

FACTORES DE ÉXITO... Y FRACASO

Un proceso de innovación tecnológica es, al mismo tiempo, un proceso de cambio cultural. Los grupos que en México impulsan este cambio —desde el Estado, las organizaciones religiosas, las empresas privadas, los organismos financieros internacionales e incluso las organizaciones no gubernamentales— han cobrado conciencia de la importancia del factor cultural. A la vez, los grupos y las comunidades que se resisten al cambio impuesto se han visto obligados a modificar sus prácticas y representaciones ante esta novedosa situación “glocal” que algunos, como Manuel Castells,⁵ han calificado como capitalismo informacional.

Al parecer ya nadie se atreve a cuestionar que la realización de cualquier propósito social requiere poner en prác-

Notas

- 1 En efecto, en abril se empezaron a difundir spots en radio y televisión en los que Vicente Fox aparecía respondiendo supuestas preguntas de ciudadanos para promover los diversos programas gubernamentales.
- 2 El caso más conflictivo en el PRO fue el de la selección de candidatos a jefes delegacionales en el DF, que derivó en una resolución del Instituto Electoral del Distrito Federal que obligó al partido a reponer su procedimiento.
- 3 El PRI sufrió la salida de sus filas de aspirantes a candidatos a gobernadores en Colima (Socorro Díaz) y San Luis Potosí (Elías Dip).
- 4 El convenio de coalición entre el PRI y el PVEM establece que el reparto de los votos en los 97 distritos donde compiten juntos dependerá del porcentaje que el PVEM alcance en el resto de los distritos, pero como mínimo le asegurará un promedio de votación nacional de cinco por ciento.

* Sociólogo, doctor en ciencias políticas, académico del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y profesor de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos

tica los elementos culturales pertinentes —materiales, de organización, de conocimiento, simbólicos y emotivos— que funcionan como verdaderos recursos y sin los cuales toda estrategia de innovación está condenada al fracaso. Y no sólo en lo que se refiere a su realización, sino, como escribió Guillermo Bonfil Batalla, incluso antes de su concepción: “Los elementos culturales hacen posible el proyecto; también fijan sus límites, lo acotan, lo condicionan históricamente”.⁶

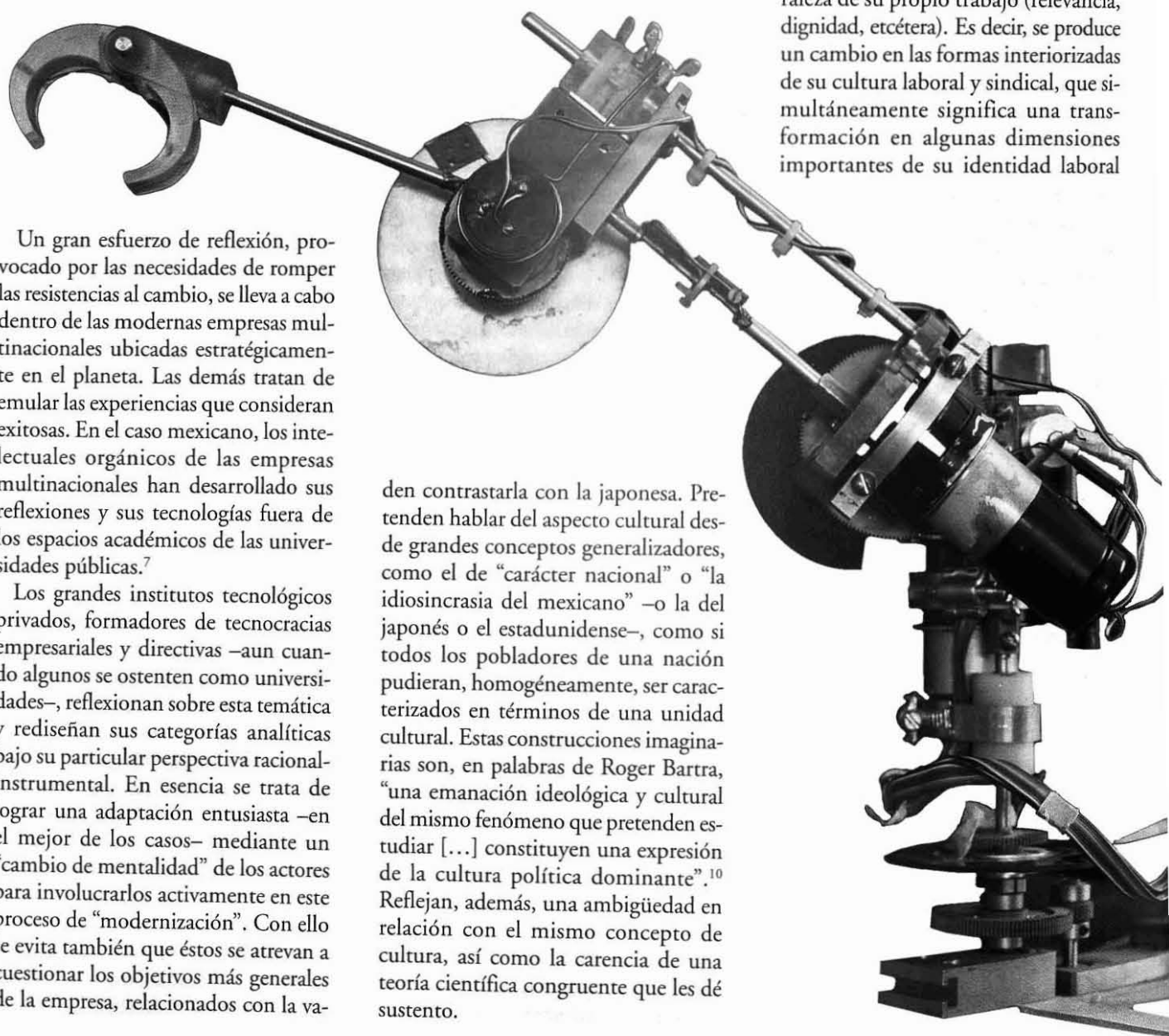
lorización de capital.⁸ En algunos casos, y no sin vicisitudes, este proceso ha sido más o menos exitoso. En otros, la resistencia ha sido tal, que todo intento de modernización se ha convertido en un rotundo fracaso desde el punto de vista de sus impulsores.⁹ Algunos atribuyen el éxito o fracaso de sus iniciativas a la “forma de ser del mexicano” —así, en singular—, y preten-

ADAPTACIÓN CON SENTIDO HUMANO
Al producirse un cambio cualitativo (y objetivo) en el entorno de trabajo —por la introducción de nuevas tecnologías y la reorganización de los roles y las jerarquías al interior de la empresa—, los trabajadores deben adaptarse forzosamente a este nuevo entorno (o, en su caso, separarse del mismo). Esta situación daña profundamente la imagen que los trabajadores tenían de sí mismos (identidad), de su rol en la organización de la empresa y de la naturaleza de su propio trabajo (relevancia, dignidad, etcétera). Es decir, se produce un cambio en las formas interiorizadas de su cultura laboral y sindical, que simultáneamente significa una transformación en algunas dimensiones importantes de su identidad laboral

Un gran esfuerzo de reflexión, provocado por las necesidades de romper las resistencias al cambio, se lleva a cabo dentro de las modernas empresas multinacionales ubicadas estratégicamente en el planeta. Las demás tratan de emular las experiencias que consideran exitosas. En el caso mexicano, los intelectuales orgánicos de las empresas multinacionales han desarrollado sus reflexiones y sus tecnologías fuera de los espacios académicos de las universidades públicas.⁷

Los grandes institutos tecnológicos privados, formadores de tecnocracias empresariales y directivas —aun cuando algunos se ostenten como universidades—, reflexionan sobre esta temática y rediseñan sus categorías analíticas bajo su particular perspectiva racional-instrumental. En esencia se trata de lograr una adaptación entusiasta —en el mejor de los casos— mediante un “cambio de mentalidad” de los actores para involucrarlos activamente en este proceso de “modernización”. Con ello se evita también que éstos se atrevan a cuestionar los objetivos más generales de la empresa, relacionados con la va-

den contrastarla con la japonesa. Pretenden hablar del aspecto cultural desde grandes conceptos generalizadores, como el de “carácter nacional” o “la idiosincrasia del mexicano” —o la del japonés o el estadounidense—, como si todos los pobladores de una nación pudieran, homogéneamente, ser caracterizados en términos de una unidad cultural. Estas construcciones imaginarias son, en palabras de Roger Bartra, “una emanación ideológica y cultural del mismo fenómeno que pretenden estudiar [...] constituyen una expresión de la cultura política dominante”.¹⁰ Reflejan, además, una ambigüedad en relación con el mismo concepto de cultura, así como la carencia de una teoría científica congruente que les dé sustento.



y de su actitud hacia el trabajo. Esta situación de cambio genera también cierta representación o imagen (negativa, positiva o ambas a la vez) de las nuevas tecnologías y de las implicaciones de la innovación en la empresa o de sus posibilidades de empleo en el futuro.

En un primer acercamiento al trabajo de campo se intuía un grave deterioro de la cultura-identidad de los trabajadores, que pasarían de una identidad positiva (sentimiento de orgullo y autoestima) a una negativa (desmoralización, frustración e incertidumbre frente al futuro). Sin embargo, los resultados observados no fueron tan simples de interpretar y nuestra hipótesis resultó parcialmente cierta en el caso de la empresa pública analizada. En el caso de la empresa Nissan Mexicana ubicada en Cuernavaca, el cambio cultural en los trabajadores generó una identidad diferencial y relativamente positiva. Pero ese resultado sólo se obtuvo después de una larga historia de derrotas sindicales en los años setenta y de la posterior aplicación de las nuevas tecnologías "toyotistas", que se combinaron con una gran inversión en la capacitación y, sobre todo, en cursos de "motivación" del personal. Esto llevó a Nissan Mexicana a ser una de las empresas de su tipo más exitosas y productivas en el mercado.

La compleja realidad en el caso de la empresa pública nos mostró la importancia de la organización informal y las particularidades de la cultura laboral en el sector público. El cacicazgo sindical y las formas de intercambio político, que durante más de 70 años funcionaron como pilares de la estabilidad social en México, pesaron más que los torpes intentos por introducir máquinas eficaces en otros países y que en México, "quién sabe por qué, no funcionaban".

También nos resultó evidente la necesidad de analizar las innovaciones tecnológicas al tratar de integrar, cuan-



do menos, tres perspectivas analíticas: la económica, la política y la cultural.

La situación actual —"de globalización", "mundialización" o como se le quiera llamar— ubica a la innovación tecnológica como un "disparador" del cambio cultural subjetivo (es decir, en el núcleo central de las representaciones sociales de los actores). En un contexto en el que la innovación tecnológica sigue haciendo abstracción de los seres humanos (sirva de ejemplo el concepto de "trabajador flexible"), estamos obligados, como actores sociales partícipes de ese cambio, a tratar de adaptarnos creativamente y humanamente a esta nueva situación, a modificar nuestras representaciones cuando éstas sólo plantean todo en términos de un dilema entre integración o aniquilación.

Resulta medular tener presente que no hay avance tecnológico válido si las personas son enajenadas de su condición humana. El desafío principal para la innovación tecnológica tiene que ver, creo, con la dimensión ética a la que nos enfrenta el actual momento de desarrollo del capitalismo informacional (retomando la sugerente caracterización que hace Castells¹¹ del modo actual de producción y desarrollo): la deshumanización en la globalización.

NOTAS

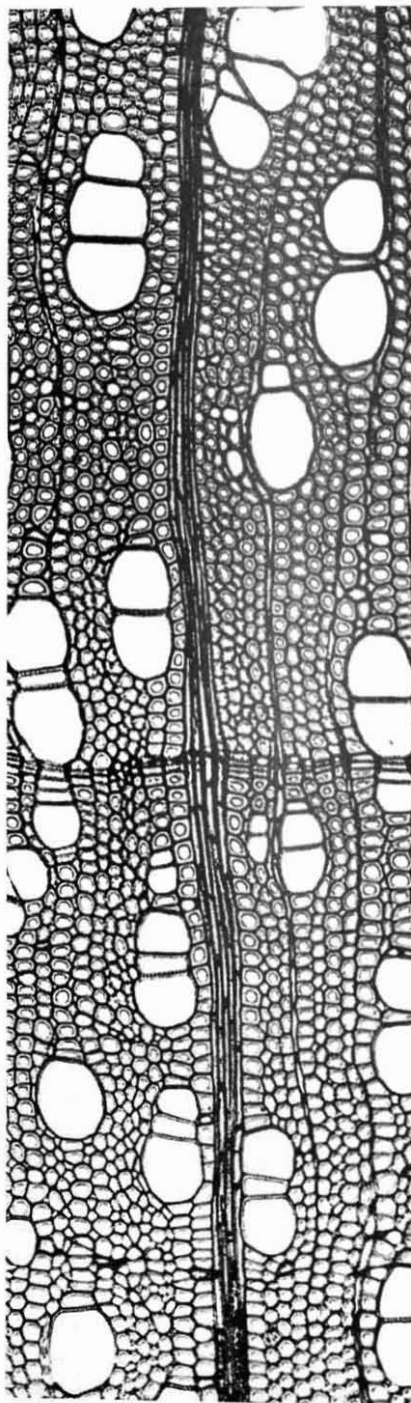
- 1 John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masa*, 2ª ed., UAM-Xochimilco, México, 1998.
- 2 Sergei Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemul, Buenos Aires, 1979; Denise Jodelet, "La representación social: fenómenos, conceptos y teoría", en S. Moscovici, *Psicología social I. Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*, Paidós, Buenos Aires, 1986, 360 págs.
- 3 Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en Rocío Rosales Ortega, *Globalización y regiones en México*, UNAM/Miguel A. Porrúa, México, 2000, 439 págs.
- 4 "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social", en *Poder, derecho y clases sociales*, Palimpsesto, Bilbao, 2000, 232 págs.
- 5 *La era de la información*, vol I: *La sociedad red. Economía, sociedad y cultura*, Siglo XXI, México, 1999, 590 págs.
- 6 *Lo propio y lo ajeno*, Alianza, México, 1991, pág. 50.
- 7 Según Rocío Guadarrama, no fue hasta mediados de los años setenta del siglo XX cuando el tema comenzó a ser incluido en los "índices bibliográficos internacionales [con la intención de] explicar los cambios tecnológicos y organizativos del trabajo desde una perspectiva cultural que tomaran prestada de la historia, la sociología, la antropología y la psicología social" ("La cultura laboral", en Enrique de la Garza, *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*, El Colegio de México/FCE/Flacso/UAM, México, 2000, pág. 213).
- 8 Como escribe Giménez (*op. cit.*), parafraseando a Lyotard: "El Estado y las empresas abandonan cada vez más los discursos humanistas e idealistas sobre la ciencia. Actualmente no se invierte en científicos, técnicos e instituciones científicas para saber la verdad, sino para acrecentar el poder".
- 9 Para ejemplificar el caso de la empresa multinacional Nissan mexicana, comparado con el de Capufe, la empresa pública descentralizada del Estado mexicano, véase mi trabajo "Innovación tecnológica y cambio cultural en la empresa pública y privada en México", tesis doctoral en ciencia política, Cidhem, México, 2002.
- 10 *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987, pág. 16.
- 11 "La investigación cultural en México, una aproximación", en <http://132.248.35.37>, México, 2001.

Los intelectuales y los fastos de la guerra

Leonardo Martínez Carrizales*

*Para Alicia Reyes,
en el mes de Alfonso Reyes*

En 1939, durante las primeras semanas que siguieron al rompimiento de las hostilidades en Europa, Alfonso Reyes escribió unas cuantas páginas a propósito de la batalla de Maratón, "Fastos de Maratón". La historia editorial del polígrafo regiomontano ha querido relacionar este escrito con su afición a Grecia, pues "Fastos de Maratón" quedó integrado a *Junta de sombras*, uno de los volúmenes en que Reyes fue recogiendo las páginas que se le caían de la mesa a la hora de escribir obras tan arduas como *La crítica en la edad ateniense*. Sin embargo, no andaríamos fuera de camino si leyésemos las páginas en las cuales Reyes narró la partida que Milcíades ganó a Darío como preludio de su empeño por la paz y por hacer valer la presencia de la América latina en las negociaciones de la paz, ya gracias a lo más elaborado de su discurso intelectual, ya gracias a lo más firme de su acción política. Porque ya se sabe que en las manos de Reyes todo, absolutamente todo tenía una sazón política. Así, "Fastos de Maratón" anticipó las gestiones del consejero de Estado a propósito de la guerra desde los primeros días de su residencia definitiva en México. Cuando en 1940 Reyes formalizó sus vínculos con la Academia Mexicana y fue recibido en el seno de esta corporación como miembro de número, escogió como discurso de ingreso "Fastos de Maratón".



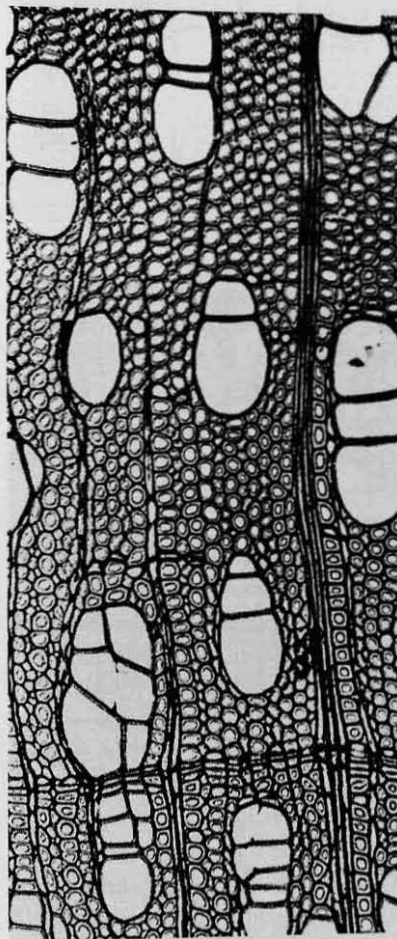
Podemos imaginar la escena en el Palacio de Bellas Artes, el recinto donde se llevó a cabo la ceremonia de investidura. Ante los académicos, que en el pasado inmediato de nuestro país constituyeron un senado de la cultura literaria con derechos en la república política, Alfonso Reyes evocó el encuentro entre tan desiguales contendientes: por un lado, las filas de una "democracia nerviosa", ciudad trazada a la modesta medida de los hombres; por otro, la muchedumbre babélica del fabuloso Oriente, que infunde un "pavor místico" en todo el orbe conocido. Contra los pronósticos, Atenas se impone sobre su adversario, conducida por la mano de un hombre audaz, valiente, ambicioso y empecinado: el ya referido Milcíades, héroe de la mañana que cederá en la tarde a la vileza que hay en toda persona. Gracias a esta victoria, modesta en su estrategia militar pero muy significativa en su influjo moral, Atenas se convertirá en la tutora de Grecia y, pasados los años, de Europa. El hijo del general Bernardo Reyes quiso ver en esta victoria rápida y contundente el anuncio de la próxima autoridad política de Occidente. "Entre todas las victorias de Grecia, Maratón es la que tuerce el eje de los destinos, y de ella parte la futura supremacía de Occidente."

Ya se advertirá el sentido que este alegato cobró para quienes, al lado de Reyes, contemplaban con "pavor místico" la sombra de un nuevo Darío cernirse sobre las "democracias nerviosas" de la época y poner a prueba las virtudes contradictorias de sus dirigentes. Un sentido de esperanza y de compromiso que se afianza en la muy conocida

* Escritor y crítico literario

vocación del Reyes político: descubrir el andamiaje racional de las pasiones humanas y las políticas; reducir a la razón las creaturas de la oscuridad y el desconcierto. En consecuencia, Reyes reconoció las pasiones políticas de la guerra europea y las incorporó a su lectura del mundo con el propósito de recortarlas en el vasto horizonte de la civilización. A esta rigurosa disciplina sometió su consejo y opinión; así, la guerra en Europa resultaba un hecho que comprometía el legado político y cultural de la civilización occidental. Por ello, resultaba pertinente remitirse a Atenas y encontrar allí el dictado de los destinos.

En la descripción del partido ateniense que Reyes hizo en "Fastos de Maratón" hay una figura modesta, significativa y conmovedora: el pueblo plateo. Platea fue una pequeña ciudad beocia que resistió el asedio de los rebanos gracias al auxilio recibido de Atenas. Platea nunca olvidaría el favor ateniense: se haría presente en Maratón para ofrecer un concurso que más pudo en lo anímico que en lo militar, y llevaría a tal punto su agradecimiento que en la hora definitiva de la rivalidad entre Esparta y Atenas pagaría con su propia destrucción el honor debido a ésta. Reyes destacó la fidelidad de Platea en contraste con un mundo regido por la veleidad del pragmatismo político. "Cuando la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta, Platea pagará su fidelidad al precio de su destrucción. Tucídides hace hablar a los prisioneros plateos ante sus ejecutores espartanos. Su discurso es una apología de la lealtad a los pactos. En sus palabras, Platea se despide de la historia."



Curiosa forma de salir de la historia cuando se permanece en ella como testimonio de algunos de los valores políticos más estimables: la constancia y la coherencia. No la coherencia y la constancia propias de una perspectiva hinchada del valer propio, sino las que hicieron posible el paso de la tribu a la ciudad. Este pasaje en los escritos de Alfonso Reyes viene a cuento ahora, cuando algunos intelectuales recomiendan prudencia y sentido práctico de la realidad a propósito de la guerra que hoy se libra en el "fabuloso Oriente". Estos intelectuales nos recuerdan que son muchos los intereses que unen a México con Estados Unidos, de modo que mal, muy mal haríamos en caso de alinearnos contra sus acciones en la región del golfo Pérsico. El egoísmo del hombre educado, dicen nuestros intelectuales, no puede ir contra el bienestar de miles y miles de

mexicanos que residen entre los estadounidenses: así es que no cedamos al antiyanquismo, no perdamos de vista la amenaza del terrorismo mundial y, en suma, ameritémonos ante los ojos de nuestro mayor socio comercial. En caso contrario, lo lamentaremos por mucho tiempo.

El consejo de estos intelectuales nos propone permanecer en la historia al lado del más fuerte: Platea debe rendir sus filas ante Esparta. Nuestros intelectuales mienten en un aspecto: no estamos ante la disyuntiva de congraciarnos con nuestro vecino del norte o proclamar un pacifismo bobo, cuando no abiertamente partidario de Sadam Hussein. Nuestra disyuntiva radica en permanecer en la historia concebida por el gobierno actual de Estados Unidos o salir de la conversación de la cultura política en Occidente: el vasto y viejo Occidente al cual tanto debe el pueblo estadounidense en cuanto a los depósitos de su integridad política.

Curiosa posición la de quienes deben su crédito público no a las actividades prácticas de la vida de los hombres, sino a las ideas: la formación, la difusión, el magisterio de las ideas. Contra Alfonso Reyes, ciertos intelectuales hoy nos proponen dejar de serlo: avalar una acción que pone en entredicho varios siglos de historia política en Occidente traducidos en el sistema de las naciones; avalar una involución política, un paso atrás, el retroceso hacia la aldea. No hablo en sí de la guerra, sino del discurso que la ha justificado y que, avalado por los intelectuales de la razón práctica, terminará por destruir la estructura simbólica de nuestra vida social.

El prestamista

Sergio González Rodríguez*

El préstamo de los objetos siempre me ha fascinado. Desde que tengo uso de razón suelo prestar todas mis posesiones o pertenencias —excepto las que dicta el refrán: “Ni la mujer ni la pistola se deben prestar”—. Así, me enfrasco en circular libros o discos, y hago un berrinche terrible, eso sí, cuando aquello que presto no regresa a mis manos. Mi temperamento no llega a tanto.

Y es que supongo —algo equívoco en sí— que el resto de las personas se conduce bajo presuposiciones similares a las mías. Otra vez, en plena euforia de anfitrión, estímulo que algún visitante se interese en las estanterías que cubren el lugar donde vivo —no hay más que ver—: unos 70 metros cuadrados sin muebles. Entonces, descubre un título que lo atrae. Por cortesía exagerada, regalo tal obra, aunque sea un libro que me sirve mucho.

Cuando estudiaba en la universidad, me especializaba en prestarle mis libros favoritos a las compañeras que les quería tirar onda. Así, por ejemplo, presté el valiosísimo tomo primero de la *Oxford Anthology of English Literature*. Y nunca regresó. Ayy, la chica en ciernes, cuyo nombre recuerdo muy bien, se llamaba Jimena, mmm. No... ¿Julietta? Mmm... No... En fin, como se llamase ella, jamás condescendió a prestarme nada, mucho menos aquelito —qué vana esperanza— por lo que me atrevía a comprometer mi escuálido patrimonio.

Tuve préstamos menos heroicos. Un día, un poetaastro itinerante de origen catalán que se la ha pasado entre el consumo de drogas duras y periplos descabellados a distintos lugares del mundo cayó en mi casa con otros amigos y él, en pleno fervor etílico espolvoreado de “cristal” (ese humo que inhalan quienes sienten demasiado pesado el cerebro y anhelan aligerar su carga de neuronas) halló una biografía de Fulcanelli, el alquimista de origen francés. Mostró tanta reverencia ante el libro que no me quedó otra alternativa que regalárselo. A la mañana siguiente, trasnochado, hartado de las pláticas y estruendo cuyos ecos quedaban con el fermentado aroma de las colillas de los cigarrillos —una afrenta extrema para quien, como yo, no fuma—, caía en cuenta de que aquel libro nunca volvería a mí —transcurriría un par de años para que la librería Nalanda lo repusiera en mi autoestima, ¡wow!:

Fulcanelli. Una biografía imposible de Luis Miguel Martínez Otero en las esotéricas Ediciones Obelisco.

Avasallado por aquel préstamo que yo mismo convertí en regalo, me dispuse a disolver el desánimo en la faena de limpiar mi departamento cuando sonó el timbre. Era Magnolia. Una amiga de un amigo, estudiante de arte dramático en la universidad, que había llegado la noche anterior en minifaldita junto con el poetaastro protoalquimista. Eran como las nueve de la mañana, oteé por la mirilla de la puerta y me dije: ¿Acaso Magnolia quiere conmigo? Horas atrás, la idea ni siquiera se me había ocurrido, pero allí estaba ella, fresca como sólo las veinteañeras pueden estarlo después de



un reventón madrugeril. De inmediato le abrí, sólo para darme cuenta de que con ella estaba un adolescente, que me miraba entre hosco e inquisitivo.

Al sentir su mirada incriminatoria, pensé: ¿le habré hecho algo indebido a Magnolia? ¿Quizás mi proclividad a ser un buen anfitrión incluyó una denodada oferta de mi parte de darle “apoyo” —como el que le otorga Joe Pesci a Sharon Stone en célebre secuencia en *Casino* de Martin Scorsese—, o “consuelo”, como dicen que exigía y obtenía el legionario padre Maciel a sus jóvenes prosélitos? ¿Fui un loco, y le agarré la piernita en un descuido de ella, y ahora quería cobrarse el atrevimiento? No creceoooo. No acostumbro semejantes desplantes. Me cae: no importa si nadie me cree.

—¡Hola!, ¿cómo estás? —me dijo, amable, Magnolia.

—¡Gulp! —alcancé a emitir.

* Crítico literario, narrador, ensayista y guionista

—Creo que anoche te presté un momento mi bolsa y, al irme, ya no te la pedí.

Parpadeé. Y la invité a pasar. Se negó, como si fuera yo el Diabolo. Mientras tanto, el adolescente me miraba hosco, inquisitivo y un poco bravucón al mismo tiempo, sin decir palabra.

—Sí—insistió la muchacha—. Le decía a mi hermano—y señaló al adolescente como si fuera su mascota— que anoche te presté mi bolsa y se me olvidó pedirte la.

Aquella noche ni siquiera me había mareado con la poca cerveza que bebí, tenía la mente lúcida y el corazón firme. Le respondí:

—No recuerdo nada...

—Pues sí: te la presté.

—Sí, te la prestó—dijo al fin el adolescente que fungía de mascota.

—Tú ni si quisieras estuviste aquí. ¿Cómo puedes afirmarlo?

—¡Sí, te la prestó!

—Oquéi: pasen y chequen por sí mismos.

Magnolia y su hermano ahora sí entraron de inmediato rumbo al estudio, donde habíamos pasado largas horas de conversaciones poco antes.

Yo, que dejé inconclusa la preparación de una taza de té al sonar el timbre, me retiré a la cocina a terminar aquello antes de volver con los intrusos. En el pasillo, casi me topé con Magnolia que, sonriente y como si nada hubiera pasado—de hecho, nada había sucedido—, me explicó, tierna y cautivadora como niña de cinco años con un perrito al cuello:

—Tienes razón: no te presté la bolsa. Vámonos—le ordenó a su vez a la mascota fraternal.



—Ya te convenciste, ¿verdad?

Me sonrió, y salió de prisa con su hermano.

Click. Qué raro, pensé. Aquí hay gato encerrado: algo no cuadra. No se necesita ser un Sherlock Holmes para llegar a una conclusión: o recogieron algo inconfesable que ella había dejado por descuido, por ejemplo, un CD que hubiese traído, o un paquete de toallas sanitarias, o una bolsita con mariguana. Y pensé en esas tres cosas porque son el típico contenido en el bolso de las veinteañeras. O bien, ¡claro!, algo mío se había llevado.

Fui de inmediato al estudio y eché una mirada de 180 grados, al mismo

tiempo que trataba de recordar lo que había acontecido apenas horas atrás. Elemental, mi querido Watson: en algún momento, Magnolia había mostrado interés en que le prestara un libro de Charles Bukowski, ni más ni menos *Lo que más me gusta es rascarme los sobacos* en la ilegible edición de Anagrama. Busqué el libro en la estantería correspondiente y, por supuesto, ya no estaba allí: un triste espacio chimuelo sellaba el episodio.

Magnolia había inventado la patraña de su bolso para justificar un regreso a mi casa y tomar “prestado” aquel libro bukowskiano que no valía, uff, ni cincuenta pesos (me refiero al objeto y a lo demás). Lo peor de todo había sido su hermanillo de guardaespaldas. Pobre Magnolia, estaba perdida en la vida y nada podría hacer yo por ella: quedar en evidencia por algo tan tonto. Pensé: ya no hay valores. Vivimos en una época de decadencia. La era del Khali Yuga de la que habla Julius Evola. René Guenón. Walter Mercado. La universidad ha dejado de ser lo que era. Vivimos en un tiempo en el que todo vale, qué diría Paul Feyerabend. O vale madres, de plano. Etcétera. Pasaron dos años, y en un acto en el Zócalo en el que participaba yo como orador, se acercó—ante mi azoro silencioso— una Magnolia todavía veinteañera con una cautivadora sonrisa en el rostro:

—Ten: sabía que te iba a encontrar aquí. Te regreso el libro que me prestaste aquella noche que estuve en tu casa, uyy, hace años...

Dio la media vuelta y se fue. Me quedé congelado con el libro de Charles Bukowski en la mano.

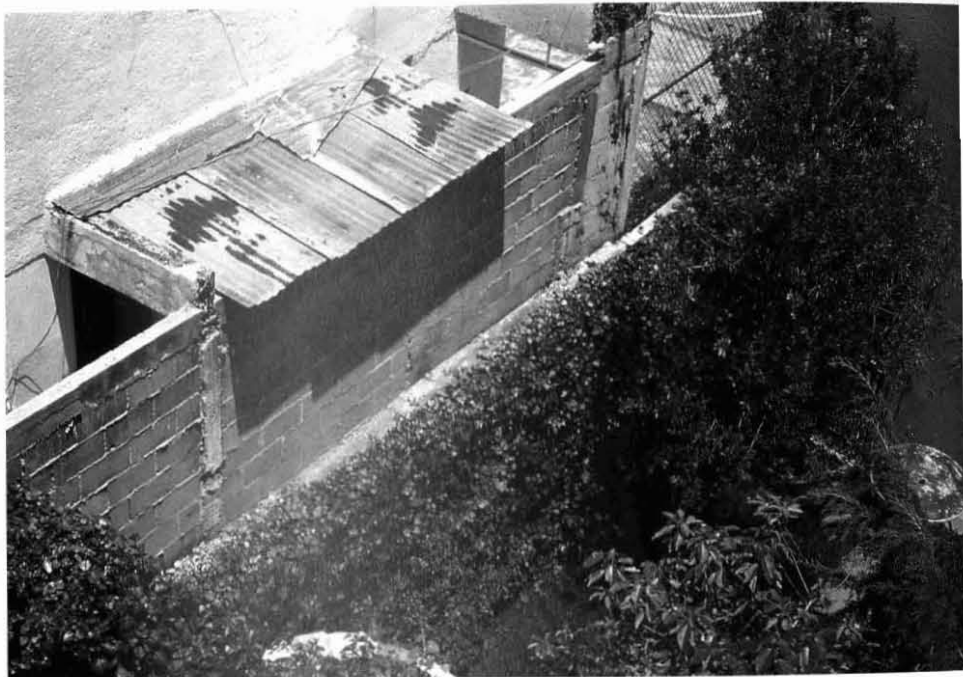
Disnea: cómo se asfixia la ciudad

Peter Krieger*

PROVOCACIÓN

Una mañana, la estridencia de una motosierra despierta a los vecinos de un barrio burgués de la megaciudad de México. La premonición acústica se verifica con un vistazo desde la azotea: un jardinero tala un frondoso árbol y corta las florecientes enredaderas. Para el dueño del terreno este corte "limpia" su propiedad y deja sitio para estacionar otro automóvil más; para mí es la destrucción irresponsable de un microespacio vital y bello. Presenciar este acto provoca emociones —pero también reflexiones—. Por medio de la percepción acústica y visual se genera una sucesión de operaciones neuronales que permiten analizar este acto, calificarlo como vandalismo ecológico y reconocerlo como situación paradigmática para el desarrollo no-sustentable de la ciudad de México.

No es fácil traducir los datos sensoriales en procesos cognitivos (que virtualmente construyan una nueva ética urbana), pero es indispensable aprovechar los estímulos de la percepción para formar una conciencia ecológica. Ver caer un árbol es un dato particular que permite detectar un principio general, sus orígenes y consecuencias. Como todo conocimiento, también éste surge de una contradicción: por un lado, el dueño del terreno observa, satisfecho, la eliminación del árbol porque confirma sus valores de orden, limpieza y modernidad; por el otro lado, el vecino crítico percibe esto como un



acto destructivo que revela falta de sensibilidad hacia la eco-estética metropolitana —ambas posiciones son entendibles, por lo menos explicables.

DISPOSICIÓN

Desde su inicio, el concepto de ciudad se definió como una abstracción racional contra la naturaleza. Frente a los bosques, selvas o desiertos hostiles, el ciudadano distinguió su propio espacio como una conquista cultural, que requiere atención permanente. Protegerse del crecimiento anárquico de la naturaleza "salvaje" significó consolidar la civilización y, de esta manera, aun el florecimiento descontrolado de árboles y flores se convirtió en una amenaza. Casi en todas las culturas urbanas del mundo el hombre se cercioró de sus valores socioculturales por medio

del orden y la "limpieza" de la vegetación. En México, desde el parque público de la Alameda, fundado a fines del siglo XVI, hasta los parques neobarrocos en la metrópolis del siglo XX —con arbustos geométricos (véase la ilustración)— se configuró la imagen mental colectiva de una naturaleza cortada, aun destruida, como garantía de orden.

En nuestro caso, ubicado en la colonia Nápoles, se comprueba esta historia cultural de la vegetación urbana; además, muestra otra faceta más extrema. Las casas-habitación de esta colonia, desarrollada a partir de los años cuarenta del siglo XX, documentan las influencias culturales de Estados Unidos. De ahí llegó la ideología del césped cortado tan rígidamente como un corte militar de cabello. Conocido es

* Doctor en historia del arte por la Universidad de Hamburgo, investigador del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM y codirector de la revista *Anales del IIE*

el hecho de que cuando un vecino de una zona residencial estadounidense se niega a adaptarse a esta estética ambiental uniforme, recibe amenazas colectivas;¹ es decir: el césped indica el sicoograma de toda una sociedad burguesa. Cuando el colono de la Nápoles ordena talar y recortar la vegetación, no sólo crea un nuevo estacionamiento, sino al mismo tiempo cumple con el estándar cultural estadounidense que define el cercenamiento de la naturaleza como garantía de felicidad colectiva. "Limpiar" el jardín del crecimiento de las plantas es un acto de autodefinición cultural que pone en los extremos la distinción entre ciudad y naturaleza.

Sin embargo, la historia de la ciudad también ofrece alternativas a esta posición. Debates recientes sobre ecología urbana revelaron la integración posible de ciudad y naturaleza como sinergia sustentable de dos principios diferentes en un mismo ecosistema. La alta densidad de las urbes requiere espacios alternos, libres y compensatorios, donde la autoorganización de la naturaleza despliegue una función reguladora para la tecnología urbana unidimensional. Dentro del ecosistema urbano, los árboles fortalecen el suelo urbano sobreexplotado (especialmente en las laderas), aumentan su capacidad de recolectar las aguas pluviales, corrigen la contaminación del aire y, además, expresan calidades estéticas.

La función ornamental de la naturaleza, en México, es un motivo ya presente en el palacio de Moctezuma (según la *Historia verdadera* de Bernal Díaz del Castillo, de 1632), donde se encontraba intramuros una gran diversidad de flora y fauna. Una específica calidad visual de la vegetación también ennobleció, siglos después, el concepto paisajista original de las casas en el Pedregal; y aun de entre la predominante banalidad arquitectónica de la colonia Nápoles, los árboles, las nochebuenas y otras plantas crearon microespacios viables y agradables. Con el

resplandor simbólico-arcaico del árbol de la vida dentro de un jardín de las delicias, la urbe modernizada por mucho tiempo mantuvo un rostro amable: cada yema floral no sólo fue fuente nutritiva para los pájaros, sino también promesa del florecimiento de una ciudad que presumía de tener el aire más transparente.

DESOLACIÓN

Empero, los árboles en la urbe desaparecen; sólo sobreviven como producto semiindustrializado del árbol de navidad, es decir, como *kitsch* casero, desechable, sin metabolismo sustentable con su ambiente. La tala de árboles desnuda la megalópolis con su omnipresente y embotador color gris de casas y edificios —200 años después de la llegada de Alexander von Humboldt al continente americano, ¿cuál sería la nueva "geografía de plantas" en la cuenca megalopolitana de México? ¿Nada más una estética del concreto armado y del asfalto, donde ya no crecen las plantas que describió Humboldt como elementos esenciales de una cultura ambiental específica, con normas estéticas propias?



El sellamiento persistente de las superficies de la megaciudad con asfalto representa la eco-estética de una ciudad no-sustentable, que además carece de calidades pedagógicas y psicológicas. Los niños de la megaurbe ya no experimentan la diversidad lúdica de la naturaleza en los espacios físicos de su vida cotidiana, sino en la virtualidad de la televisión. El *Discovery Channel* sustituye gradualmente el conocimiento empírico de los principios de la flora y fauna; así crece una joven generación de neuróticos urbanos sin parámetros para integrarse corporalmente al propio ecosistema urbano. Nuestro caso de la colonia Nápoles lo ejemplifica con brutalidad: el espacio lúdico para los niños de la casa es sustituido por un estacionamiento. Eso es un *ranking* indiscutible —e irresponsable— de valores comunes en la megalópolis actual.

También, en términos económicos, el caso citado permite algunas conclusiones sobre la condición precaria de la cultura urbana contemporánea. "Limpiar" la vegetación en los terrenos y cambiar el uso de suelo para estacionamientos o nuevas construcciones es el procedimiento de la especulación inmobiliaria. Su fuerza impuesta al desarrollo urbano, con pocas restricciones legislativas, erradica los necesarios nichos de la ciudad. Todos los espacios urbanos que no se someten a la eficacia económica se encuentran cercados y oprimidos por la homogeneización comercial. En muchos *shopping malls* y *urban entertainment centers* que brotan en el suelo urbano, plantas y árboles de plástico, de manera cínica, conmemoran las sustanciales pérdidas de la vegetación viva en la ciudad. Además, estos nuevos sicotopos, configurados exclusivamente por parámetros económicos, retroalimentan estas decisiones fatales de maximizar el valor inmobiliario a costa del propio jardín, privilegiando estacionamientos y construyendo anexos a la casa. Con la pér-

dida de árboles es más obvio que el concepto de ciudad se reduce a un depósito de construcciones comercializables, y no como un espacio vital que ofrece estímulos plurales en un ecosistema dado, para elaborar las identidades colectivas.

Si recurrimos a la definición básica de la ecología como orientación e integración del ser humano en su ambiente, el caso tratado de la colonia Nápoles contiene un paradigma de las megalópolis actuales en el globo. No sólo en México, sino también en Kuala Lumpur, Shanghai o Lagos desaparecen los espacios libres para la flora y fauna urbanas, y con esto se neutralizan muchas opciones estéticas de la naturaleza: ver la belleza de una flor, palpar la corteza de un árbol, oler el aroma de una planta, oír el canto de los pájaros.

Lo que se pierde cada día en la colonia Nápoles y en otros miles de lugares es un medio de contemplación. La naturaleza, en toda su diversidad, ofrece al ser humano estímulos polifacéticos para revisar sus valores, sus orientaciones, sus conocimientos. No sólo Humboldt, sino también los actuales teóricos de sistemas (en biología y filosofía) detectan en el estudio de la naturaleza los principios inteligentes de la organización vital con pocos recursos y con efectivos mecanismos reguladores. El estudio de la fisiología de las plantas aún contiene propuestas para la planeación urbana.

RESPIRACIÓN

Además de estas posibles funciones epistemológicas, la dimensión médica (sanitaria) de la flora urbana es la más patente. El empobrecimiento de la naturaleza en la urbe provoca un cambio drástico en los micro y macroclimas. Literalmente, sin árboles la ciudad se asfixia, y con esto ya no ofrece condiciones saludables a sus habitantes. En primer lugar, los niños padecen la megaciudad contaminada; desde el

nacimiento, su metabolismo respiratorio sufre disfunciones y, en consecuencia, no fortalecen suficientemente su sistema de inmunidad. Sin comprobarlo con estadísticas precisas, esta degeneración colectiva está presente en la conciencia de los padres, que llevan a sus hijos con alta frecuencia al otorrinolaringólogo.

Quien dispone de una casa en el campo escapa en los fines de semana de la disnea megalopolitana —y, con su automóvil, exporta la contaminación de la zona metropolitana del valle de México a la provincia—. Quien se queda permanentemente en la megaciudad de México siente cómo se desoxigena y asfixia la ciudad, pero no toma iniciativas para intervenir y cambiar este fenómeno. Aparentemente, ni las consecuencias corporales de la contaminación ni la sensación estética de un árbol talado son suficientes para romper la rutina destructiva del sellamiento infinito de las tierras urbanas con construcciones y del exagerado culto al automóvil.

Parece que el problema que impide entender la complejidad de la ecología urbana es un problema de aceptación. El colono que ordena talar su árbol no entiende o no quiere entender; se siente seguro y autoconfirmado en la continuación de sus ideas e ideologías. Ni siquiera cuando su niño se encuentra hospitalizado con un cáncer pulmonar reflexiona sobre las condiciones ambientales que producen estas enfermedades, sino, con mucha probabilidad, se refugia en la irracionalidad de los dioses. Como la mayoría de los megalopolitanos en el mundo, no reconoce que la calidad ecológica del *habitat* es un derecho humano. Falta todavía un trabajo colectivo de concientización²



sobre el derecho fundamental a la integridad del ser humano en su ambiente, para que la imagen de la destrucción ambiental se convierta en un detonador que concrete la utopía de la ciudad sustentable.

NOTAS

- ¹ George Teyssot (ed.), *The American Lawn*, Princeton AP/CCA, Nueva York, 1999.
- ² P. Krieger, "¿Qué futuro? Perspectivas para la ciudad de México", *Bitácora. Revista de la Facultad de Arquitectura de la UNAM*, núm. 8, 2002, págs. 4-9.

Yat-Kha. Motivos del canto tuvano

Sergio Monsalvo C.*

Tuva es una república autónoma ex soviética ubicada en la frontera con Mongolia, comprendida por 172 mil cien kilómetros cuadrados y un tanto igual de habitantes; de ellos, 29 por ciento vive en las urbes del país. La capital es Kysyl, ubicada en una cuenca fuente del río Yeniséi, rodeada por altas sierras. En las llanuras, por su parte, hay cría de ganado cárnico y lanar con poco cultivo de cereales. En el occidente tuvano se dan las pasturas serranas y la tala de madera; en el oriente, la caza de animales por sus pieles y la cría de renos, una bestia multifuncional por aquellos lares. Asimismo hay ricos yacimientos minerales: carbón de piedra, mineral de hierro, oro, asbesto y sal gema, lo mismo que mucha investigación en el terreno nuclear. Desde la antigüedad este territorio perteneció a China, pero de 1921 a 1944 se erigió como una república formal e independiente denominada Tannu-Tuva, y a partir de esa última fecha se integró a la Unión Soviética. Sin embargo, a la postre, por votación unánime de los ciudadanos, se instituyó como república autónoma en 1961.

En ese contexto ha surgido, producto de la tradición y del contacto con los nuevos tiempos, el profundo canto gutural de Albert Kuvezin, que de primera mano despierta la asociación con las vocalizaciones del Captain Beefheart, Max Cavalera (del grupo Sepultura) y Tom Waits. Sin embargo, también se distingue de manera diametral de todos ellos por sus antecedentes ancestrales. Kuvezin es origi-



nario de la república de Tuva, y con su grupo Yat-Kha interpreta canciones tradicionales caracterizadas por ese canto gutural y de doble tono, con el apoyo de los instrumentos eléctricos típicos de esta época.

Mientras que con su álbum debut, *Yenisei Punk* (Exil/Indigo, 1997), el grupo se escuchaba sombrío a la usanza del grunge, el sonido del siguiente CD, *Dalai Beldiri* (BMG/Wicklow, 1999, producido por Paddy Moloney, líder de los Chieftains) es más sutil y proverbial. Las guitarras son más suaves; los instrumentos regionales (violín de cabeza de caballo, cítara siberiana, percusiones), más discretos, y Aldyn-ool Sevek —otro integrante del grupo, que a su vez se encarga del tradicional canto tuvano de tonos dobles conocido como *khöömei*— aligera el pesado canto de Kuvezin. El resultado es un poco más elaborado y menos agreste.

En la música de aquellas tierras lo característico es ese canto gutural conocido como *khöömei*, el cual también se utiliza en vastas regiones de Mongolia. En él, por medio de movimientos virtuosos de la laringe, la lengua y la mandíbula, el cantante crea melodías con las armonías o dobles tonos de la nota básica que está cantando. De esta forma, un solo cantante puede ejecutar la melodía y el acompañamiento al mismo tiempo.

Mientras que el grupo Yat-Kha suena en vivo suena como la Velvet Underground tuvana con canciones gruñidas de doble tono y un sonido áspero y fuerte, en los discos ha emprendido un camino más melodioso y accesible, pero no por ello menos emocionante. Yat-Kha (cuyos elementos base son los ya mencionados Albert Kuvezin, Aldyn-ool Sevek, al igual que Zhenya Tkach'v —en las percusiones, gongs y vocalizaciones *stikhi*—, además de un sinnúmero de invitados especiales de diversas nacionalidades con sus instrumentos particulares) es el modelo ejemplar de un grupo de *crossover* mundial moderno, o *world beat*, que con su música original desplaza las fronteras hacia otros horizontes.

El subtítulo de *Dalai Beldiri*, el segundo CD —“canciones sobre bellos caballos tuvanos, montañas, rebeldes, ríos y mujeres del corazón de Asia”— puede parecer tan ajeno a la realidad conocida como la propia patria de este grupo. Su música es imposible de comparar con otra del mundo entero, por su riqueza y profunda fuerza, componentes que se continúan en la siguiente obra, *Aldyn Dashka* (Exil/Indigo, 2002), donde el fenómeno se repite y

* Escritor y periodista. Dirige la revista *Scat*

Francisco G. Cosmes y la definición de la "raza mexicana" durante el porfiriato

Aimer Granados García*

agrandar. Desde aquella primera presentación del grupo en el afamado festival de *world music* WOMAD—donde Yat-Kha presentó una extraordinaria versión del clásico tema "Smoke on the Water" de Deep Purple, con la que el público bailó, gritó a más no poder y se maravilló con los solos de Kuvezin— hasta la actualidad del álbum *Aldyn Dashka*, la agrupación sigue cultivando las fusiones de lo antiguo con lo nuevo, las cuales han puesto a Tuva en el mapa de la música global con sus ingredientes únicos.

La mezcla que realiza del canto retumbante gutural con el mundo sonoro de hoy de ninguna forma hace caso omiso del pasado personal de sus componentes (sus raíces, costumbres y formas de vida) ni de su proyecto a futuro, que tiene en su haber la utilización de los *breakbeats* y demás recursos finiseculares que aportará el siglo XXI. Yat-Kha, como parte de su concepto, ha sabido incorporar todo eso de una manera lúdica, con la conciencia irónica de su realidad y con una visión siempre honesta del papel que le ha tocado interpretar en la escena musical.

Otros ejemplos de esta música asiática se pueden encontrar en la señera grabación que Ted Levin realizó en 1987 para la colección Smithsonian Folkways. Desde entonces ha habido varias, incluyendo una magnífica grabación de Real World y una especie de álbum de *crossover* tuvano de Sainkho Namchylak en la compañía Cramworld. Otro exponente es el cantante Kaigal-ool Khovalyg del grupo Huun-Huur-Tu, entre los más sobresalientes.

INTRODUCCIÓN

A mediados de la década de 1890 apareció en *El Partido Liberal* de la ciudad de México una serie de artículos escritos por Francisco G. Cosmes¹ que generaron un fuerte debate sobre los orígenes de la nacionalidad mexicana. El artículo que abrió el debate tiene por título "¿A quién debemos tener patria?",² en el que afirmó categóricamente que Hernán Cortés "es el padre de la presente nacionalidad mexicana". Destaco que el artículo fue publicado un 15 de septiembre, aniversario de la Independencia mexicana, cuando tradicionalmente, al menos durante el siglo XIX, los ánimos hispanófobos e hispanófilos se exaltaban. *El Diario del Hogar* replicó a Cosmes que "ensalzar a Cortés en el mismo día en que todo México celebra a Hidalgo" era una provocación.

El debate introducido por Cosmes estuvo asociado con la historia, la vida política, intelectual y cultural del México de finales del siglo XIX. Así las cosas, el análisis de esta polémica se centra en identificar las diferentes posturas sobre los orígenes de la nacionalidad mexicana. También se refiere al estudio de la figura de Cosmes como uno de los intelectuales porfirianos que mejor expuso, definió y defendió los aspectos centrales del hispanoamericanismo.³ Otro aspecto de análisis que se deriva de las hipótesis planteadas por *Observatore* tiene que ver con la intención porfiriana de consolidar un Estado nacional, cultural y étnicamente



homogéneo.⁴ Es justamente este último aspecto, el étnico, el que quiero abordar en estas páginas.

ESTADO-NACIÓN Y FORMACIÓN DE UNA COMUNIDAD ÉTNICA

Durante el paso del siglo XIX al XX, México, al igual que muchos otros países de América latina, intentaba consolidar un Estado nacional. Uno de los principales aspectos de este proceso fue la construcción de una identidad nacional que implicaba, entre otros aspectos, la definición de una comunidad

* Doctor en historia. Profesor e investigador en la UAM-Xochimilco

étnica. Sin embargo, el problema no era fácil de solucionar puesto que desde diferentes posiciones, intereses e ideologías se pensó, definió y construyó esa identidad nacional y esa comunidad étnica. Es decir, lo que una buena parte de la intelectualidad porfiriana pretendía impulsar como un proyecto de cohesión nacional entró en contradicción con otras formas de concebir la nación y de expresar la mexicanidad. Sobre todo me refiero a los aspectos que tenían que ver con lo étnico y el ser identitario de los mexicanos. El primer aspecto constituía uno de los grandes temas en la definición de una identidad nacional que, por la época en estudio, insistía en una sociedad mexicana mestiza, heredera de las tradiciones latina e ibérica, que no reflejaban del todo a la composición étnica del país, con lo cual se desconoció a otros grupos étnicos, particularmente el indígena, calificado como salvaje, ignorante y bárbaro. El problema de la definición de una comunidad étnica en la formación del Estado nacional mexicano fue central durante el porfiriato. Al respecto, Beatriz Urías Horcasitas señala que en el último tercio del siglo XIX "los estudios de las razas plantearon que la construcción de la nación moderna dependía de la uniformidad de los caracteres fisiológicos y morales de los grupos étnicos". Según ella, tanto las élites en el poder como los miembros de la comunidad científica, particularmente antropólogos, etnólogos, sociólogos y juristas, pensaban "que dichos caracteres deberían ser modificados para que la educación y las transformaciones económicas pudieran ejercer una influencia verdadera y perdurable en el largo plazo".⁵ Los textos de Cosmes analizados en este artículo justamente se inscriben en estos discursos racialistas que pretendían mejorar la "raza mexicana" con el fin de alcanzar el progreso.

Para el periodo en estudio, la definición de una comunidad étnica mexicana

na sorteó un debate ideológico en que lo hispánico, lo mestizo y lo indígena aparecieron como expresiones múltiples de lo que por entonces se quería definir como la "raza mexicana". Lo étnico indígena apareció en el debate ideológico como el grupo humano que en buena proporción impedía el desarrollo del país. El indígena como "raza", de acuerdo con la expresión de la época, constituía una vergüenza nacional, por lo que urgía homogeneizarlo e incorporarlo a la nación desde patrones culturales occidentales, aunque incluso así seguiría siendo el "hermano menor". Los indigenistas no reivindicaron a las etnias indígenas como posibles integrantes de una "raza" mexicana. Como sabemos, su intención era redimir el glorioso pasado de las culturas del México antiguo. Sólo desde esta postura el indio y su cultura interesaban a la nación. A lo más que llegaron estos indigenistas, como Francisco Pimentel⁶ y Antonio García Cubas, fue a proponer una transformación del indígena mexicano. Quedaría por estudiar si los indígenas hicieron suyo el reclamo de pertenecer a una comunidad étnica mexicana (me parece que no: este aspecto en la lucha de los pueblos indios es más reciente). Para la época en estudio, sus demandas tenían que ver más con la recuperación de la tierra. Es importante señalar entonces que en el debate ideológico que pretendía perfilar una "raza mexicana", lo étnico indígena apareció como un aspecto que se negaba y no como un actor que participara propiamente en el debate. Es decir, ninguna posición reivindicó a lo indígena como parte esencial de una comunidad étnica mexicana. Lo indígena, insisto, apareció como denotación y cuando se le reivindicó fue para destacar la importancia cultural del México antiguo en la consolidación de una identidad nacional.

Dentro de la perspectiva de corrientes de pensamiento como el positivismo y el hispanoamericanismo, todo lo



⁵ Cosmes nació en Hannover, Alemania, en 1850. De profesión periodista, fue hijo de uno de los fotógrafos más conocidos en México a mediados del siglo XIX: Antonio L. Cosmes de Cossío. Cosmes u *Observatore*, su seudónimo, fue parte del grupo fundador del importante diario *La Libertad*, del cual también formaron parte Eduardo Garay, Telesforo García y los hermanos Justo y Santiago Sierra. Antes de *La Libertad*, *Observatore* escribió en varios periódicos de tendencia liberal, como *El Bien Público*, *La Tribuna*, *La Época* y *El Mundo Científico*. Después de la desaparición de *La Libertad*, en 1884, nuestro periodista colaboró intensamente como redactor en *El Partido Liberal*. Pero, además de su carrera como periodista y diplomático, no escapó a las tentaciones de Clio. Así, nos encontramos frente a un intelectual que, muy al estilo de la época, compaginaba su actividad política con otras áreas del conocimiento. Entre sus labores como escritor destaca la de haber sido el continuador de la *Historia de México. Los últimos 33 años, 1867 a 1900* (cinco tomos, del XIX al XXIII), iniciada por Niceto de Zamacois, así como la crítica que hizo a la vigencia de la Constitución de 1857 y a algunos de sus aspectos más relevantes. También incurrió en la política partidista. Al momento de su muerte en la ciudad de México, en 1907, era diputado en el Congreso federal. Para más datos sobre este intelectual porfiriano poco conocido, véase A. Granados García, "Los debates sobre España: el hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX", tesis doctoral, El Colegio de México, México, 2002, págs. 281-286.

que fuera indio se consideraba bárbaro e incivilizado. El indígena pertenecía a una "raza" inferior y poco digna de formar parte de lo que en el imaginario colectivo de una buena parte de la clase dirigente del país se consideraba como la "raza mexicana". Para mostrarse ante la comunidad internacional como un país civilizado, y aun para legitimarse como una sociedad consolidada, una buena parte de la dirigencia política e intelectual de la época intentó realizar un "blanqueamiento" étnico de la sociedad mexicana, en el que la misma aparecía como heredera del mundo latino. Este "blanqueamiento" se debe entender no solamente como una negación del indígena en la conformación étnica de la sociedad mexicana, sino también como una política estatal que, a través de la inmigración, intentó "mejorar" la "raza mexicana".⁷ En este proceso de "blanqueamiento" étnico el indígena histórico y real fue negado, mientras que algunos sectores sociales e intelectuales reivindicaron el pasado prehispánico del país, mostrándolo por ejemplo en las exposiciones universales de la época celebradas en Estados Unidos y Europa. Más aún, el indígena que vivía en las comunidades fue combatido, algunas veces exterminado, despojado de sus tierras y relegado a un segundo plano de todo proyecto político, social y cultural del Estado nacional mexicano.⁸

LA "RAZA MEXICANA":

LATINA E HISPÁNICA

En uno de sus tantos artículos,⁹ Cosmes expuso lo que desde su punto de vista constituía la situación de la "raza" con ascendencia hispánica y la "raza" indígena que habitaba en el país. Al citar a Herbert Spencer recordó que la calidad de una sociedad disminuía "bajo el aspecto físico, por la conservación artificial de sus miembros más débiles". Cosmes afirmó también que la condición de una sociedad, "bajo el aspecto intelectual y moral, se deterio-



ra por la conservación artificial de los individuos menos capaces de valerse y cuidarse a sí mismos". *Observatore* opinaba que la sociedad mexicana debía tener muy presentes estas dos "leyes sociológicas", aunque advertía, muy paternalmente, que, en relación con la población indígena, su intención no era la de poner en práctica estos postulados. Según Cosmes, su propósito era "darle la mano" al indio, como lo había hecho el régimen colonial español, que lo había protegido cuando decretó las Leyes de Indias, pero señalaba que no por "amor al indio busquemos nuestra propia destrucción". Para identificar los valores nacionales con aquellos tenidos y mantenidos por los indígenas, anotó:

No ayudemos a la degeneración y muerte del organismo nacional, prescindiendo de los elementos constitutivos de nuestro carácter, adquiridos por una herencia gloriosa; no renegemos de nuestro origen latino ni del espíritu de progreso que la raza española nos infundió, para ofrecer como ideal a la actual sociedad mejicana [*sic*] llevados por el deseo romántico de poetizar a un tipo incapaz de todo progreso, las tradiciones de servidumbre y de barbarie de una raza inferior.

El discurso argumentado por Cosmes para reivindicar "nuestro origen latino" y ascendencia de la "raza española" formaba parte de una ideología que se sustentaba en las teorías racialistas¹⁰ muy en boga por la época, entre otras el darwinismo social y el positivismo. Estas teorías le sirvieron a Cosmes para apoyar sus hipótesis a propósito de la importancia y necesidad de reivindicar la ascendencia étnica hispánica y desechando al indígena como una "raza" nociva para la "salud" de la sociedad

² *El Partido Liberal*, núm. 2835, 15 de septiembre de 1894. La polémica lo llevó a publicar una serie de artículos en los que, en franca discusión con varias publicaciones de la ciudad, amplió y defendió sus puntos de vista. Cuando apareció el artículo de Cosmes, algunos diarios de la ciudad se agruparon al menos en dos grupos antagonistas: los que, como *El Partido Liberal*, *El Correo Español*, *La Nación* y *La Voz de México*, optaron por defender un punto de vista hispanoamericanista del debate, en tanto que el *Diario del Hogar*, *El Siglo XIX*, *El Monitor Republicano* y algunos diarios de provincia como *El Liberal*, de Zacatecas, *El Obrero*, de Pachuca, y *El Progreso*, de Chihuahua, sostuvieron una posición indigenista. Los textos hispanoamericanistas de Cosmes fueron publicados en *El Partido Liberal* entre el 15 de septiembre y el 19 de octubre de 1894. Un año después, escribió otra serie de artículos de clara inspiración hispanoamericanista, a los que nombró "Vuelta a la carga". Allí insistió en sus hipótesis y amplió sus argumentos sobre la influencia cultural hispánica en México. Sus textos publicados en *El Partido Liberal* en 1894 y 1895 fueron reeditados en forma de opúsculo con el título *La dominación española y la patria mexicana*, México, Editorial de El Partido Liberal, 1896. La edición fue prologada por Telesforo García, uno de los más destacados miembros de la colonia española de México. La versión de los artículos de Cosmes que utilicé en esta investigación ha sido la que vio la luz pública en *El Correo Español*. Muchos de estos textos fueron transcritos por diferentes periódicos de la ciudad de México.

³ Estos temas son analizados en A. Granados García, *op. cit.*, cap. VI.

mexicana. No es seguro, pero sí probable, que Cosmes, al igual que muchos de sus pares intelectuales en México, leyera a los principales teóricos racialistas europeos. Más plausible es que leyera a Darwin y que de allí saltara al darwinismo social. Roberto Moreno¹¹ ha establecido, más o menos certeramente, que las primeras manifestaciones de la controversia evolucionista en México se produjeron en la década de los setenta del siglo XIX. Moreno afirma que el problema indígena en México fue un factor decisivo para que el modelo darwinista fuera recogido y aplicado por los escritores políticos del último cuarto de siglo. Entre éstos destacan los hermanos Santiago y Justo Sierra y las personas agrupadas con ellos, a las que llama spencerianos.¹² Recordemos que, junto con los hermanos Sierra, Cosmes formó parte del grupo fundador del periódico *La Libertad* y que al hablar de las leyes sociales que debían regir el rumbo de México, citaba a Spencer, lo cual evidencia la influencia del positivismo y del darwinismo social en nuestro personaje.

Durante los años noventa del siglo XIX, y frente al problema del indígena, Cosmes fue uno de los que más impulsaron la aplicación del darwinismo social en México. Así, por ejemplo, hizo una semblanza del indígena mexicano en la que se nota la influencia de las teorías racialistas, del positivismo y del darwinismo social:

¿Acaso el indio de nuestros días se distingue en algo del indio del tiempo de la Conquista? ¿Por ventura ha sacudido el yugo de esa rutina, o mejor dicho, de esos instintos, que apenas le dan un lugar un poco más elevado que el de las bestias de labor? ¿Puede prestar a la patria y a la causa del progreso otro contingente que el de sus brazos, dirigidos por una inteligencia escasísima e incapaz de generalización? [...] ¿Cuáles fueron,

pues, las facultades intelectuales del indio que atrofió el yugo conquistador? [...] ni moral, ni materialmente hablando, las repetidas facultades pudieron desarrollarse. En religión, que es la primera manifestación moral de la humanidad, la Conquista no logró más que sustituir los ídolos de piedra con imágenes, a las cuales los indios rendían y siguen tributando el mismo culto supersticioso y casi idólatra. Y en cuanto a progreso material, ¿qué adelantos ha realizado la raza indígena de nuestro suelo?¹³

En este perfil del indígena mexicano algunos elementos son dignos de resaltar. De nueva cuenta asomaba una explicación y una visión estática de las sociedades prehispánicas por medio de la cual se les negaba un pasado histórico y toda la capacidad que ellas hubieran tenido para el desarrollo y el progreso. Todavía en esa época, algunos sectores sociales veían a los indígenas que poblaban el territorio nacional como "bestias de carga". En otro de sus escritos, Cosmes concluyó que las comunidades indígenas, en conjunto, carecían de las características de las "razas" susceptibles de progreso,¹⁴ con lo cual —en una visión completamente eurocentrista— sugería que sólo "razas"

CONMEMORACIONES PATRIÓTICAS

EL CENTENARIO DE LA COVADONGA

El día 8 de septiembre fué un día de emociones y de entusiasmos patrióticos. La Junta Organizadora de los Festejos de la Covadonga se propuso que las fiestas profana y religiosa de ese día adquirieran el matiz más simpático y el relieve más característico de las solemnidades de esta índole; y así

to de que la Fe ha sido la máxima virtud que ha hecho grande al pueblo español, tan avara para todas sus empresas y tan feliz en la consecución de todas sus propositos de gloria y engrandecimiento del patrio solar. Tejé una corona de franco laurel con los nombres ilustres de los sabios, guerreros, covadongueses.

⁴ En las últimas décadas, la categoría "Estado nacional"; así como la realidad social a que hace referencia, ha sido revisada por los investigadores de las ciencias sociales. Parte de este revisionismo surge a partir de la realidad de las minorías étnicas en diferentes partes del orbe, que desde los orígenes y la formación de los Estados nacionales modernos fueron excluidas de los mismos. Los ejemplos son recientes y saltaron en muchas partes de la geografía mundial desde los años ochenta, especialmente en Europa oriental, Europa balcánica, América y Asia. Para el caso latinoamericano se pueden mencionar los movimientos de las comunidades indígenas y negras que, en buena parte, sustentan sus peticiones en la necesidad de replantear el Estado nacional como una realidad pluricultural y multiétnica.

⁵ Beatriz Urias Horcasitas. *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México, 1871-1921*. Universidad Iberoamericana, México, 2000, pág. 11.

⁶ Una exposición de los puntos de vista de Pimentel a propósito de cómo integrar los indígenas a la nación puede verse en Enrique Florescano. *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. Aguilar, México, 1998. Pimentel expuso sus puntos de vista en su conocida *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México*, que data de 1864.

⁷ Cfr. Justo Sierra. *México social y político. Apuntes para un libro*. vicer, México, 1960, pág. 29.

como la sajona o la latina tenían la capacidad para alcanzar un pleno desarrollo socioeconómico, cultural y político.

Apelando a lo que llamó la "ley de la herencia", que no era otra cosa que la impronta que la "raza hispana" había dejado en México, Cosmes pretendió realizar, a través de sus escritos, una especie de limpieza étnica para los "verdaderos mexicanos" de la época, los herederos de Cortés. Por ejemplo, en otro de sus artículos afirmó que "tratándose de nosotros, los mexicanos actuales", los que eran el producto de "la fusión del ibero con el indio, ¿habrá quién se atreva a negar el heredismo [sic] que nos diferencia en lo absoluto de los pobladores primitivos del Anáhuac?"¹⁵ A renglón seguido dejó claro que si bien el "espíritu nacional propio" era la consecuencia de la unión de esas dos razas, había una "ley de preponderancia en la transmisión de los caracteres, como se llama en biología a la superioridad de influencia de uno de los padres en la constitución mental del hijo". Por supuesto, era la preponderancia latina sobre el indígena a la que se hacía alusión. El indio únicamente había proporcionado "materia prima para esa unión, pues sus caracteres morales propios han desaparecido por completo en el criollo mexicano". Reafirmando y reivindicándose como descendiente de español, Cosmes sostenía que "nuestro atavismo indio no se manifiesta más que por algunos caracteres físicos que van desapareciendo cada día más: intelectual y moralmente hablando, somos españoles, un tanto modificados por el medio. El carácter de nuestro organismo nacional es esencialmente europeo, formado enteramente por la herencia latina que de la Conquista recibimos".

Como ya se estableció, los puntos de vista de Cosmes en torno al indígena y a la existencia de una "raza mexicana" estuvieron influidos por el positivismo y el darwinismo social. No obstante, el

pensamiento de Cosmes en estas cuestiones fue diferente al de otros personajes que también estaban influidos por esas corrientes de pensamiento. El planteamiento de Cosmes en cuanto al problema indígena fue cercano al de Manuel Ramos y a la opinión de Francisco Bulnes, pero se alejaba de las consideraciones que sobre el indio hicieron Vicente Riva Palacio y Justo Sierra. Durante el porfiriato, en la definición de una comunidad étnica mexicana o,



para emplear el término de la época, de una "raza mexicana", había más o menos acuerdo en relación con dos asuntos. Étnicamente la sociedad mexicana era y debía ser mestiza. Segundo, existía una seria preocupación en torno a qué hacer con el indígena. En relación con el problema indígena, algunos, entre ellos *Observatore*, sencillamente lo desconocieron de todo proyecto estatal nacional y en su discurso constantemente rebajaban la condición social, étnica e intelectual de los indígenas¹⁶. Otros, como el Estado porfiriano, lo combatieron y declararon una guerra de exterminio (la guerra contra el yaqui es un ejemplo de

⁸ Florescano (*op. cit.*, pág. 333 y ss.), entre otros historiadores, reinterpreta la exclusión del indígena del proyecto estatal nacional a través de lo que llama "el Estado nacional y los indígenas" y hace una revisión de la construcción estatal nacional del siglo XIX frente al problema indígena.

⁹ *El Correo Español*, núm. 1621, 20 de octubre de 1895.

¹⁰ Urias Horcasitas hace una síntesis de las tradiciones intelectuales en torno a la raza: la etnológica, la lamarckiana, la poligénica, la proveniente de la antropología biológica y la de la degeneración social. Lo interesante es que muestra cómo cada corriente influyó en el pensamiento mexicano y cómo los viajeros y científicos que llegaron a México durante la época en estudio constituyeron otra fuente a través de la cual el medio científico se alimentó para extender las teorías racialistas en el país. Urias Horcasitas también estudia las comunidades científicas y las instituciones de carácter oficial que en México permitieron el desarrollo de un pensamiento antropológico de las razas (*op. cit.*, cap. II: "Teorías sobre las razas", págs. 79 y ss., 127 y ss.).

¹¹ *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX. Testimonios*, UNAM, México, 1984. Este texto es una introducción a una serie de escritos que recogen los principales debates en México sobre el darwinismo, así como investigaciones de mexicanos que intentaban atemperar las ideas darwinistas en el país. Véase también Charles Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, Vuelta, México, 1991, págs. 338-343.

¹² R. Moreno, *op. cit.*, págs. 17-42.

¹³ *El Correo Español*, núm. 1600, 26 de septiembre de 1895.

¹⁴ *El Correo Español*, núm. 1609, 6 de octubre de 1895.

¹⁵ *El Correo Español*, núm. 1621, 20 de octubre de 1895.

¹⁶ Florescano afirma que aun durante la relativa paz porfiriana "no cesó la campaña para rebajar la condición de los grupos nativos". En este sentido, refiere la posición de algunos personajes de la época que incidieron en este tipo de opiniones: Alfonso Luis Velasco asentó en sus obras que "las razas aborígenes eran un obstáculo para la civilización". Un periódico afirmaba en 1895 que en el centro del país sobaban brazos y faltaban cabezas, sobre todo europeas, que el articulista pensaba que eran las aptas para las tareas industriales. En el mismo sentido, Mateo

ello). Un tercer grupo continuó con la tradición decimonónica de adelantar políticas que redimieran al indígena de su ignorancia y alcoholismo. Uno de los más importantes abanderados de esta última corriente fue Justo Sierra¹⁷.

El otro punto a destacar en esta parte del trabajo es que, durante el porfiriato, uno de los momentos históricos más importantes en la constitución del Estado nacional mexicano, los discursos en torno a la formación de una comunidad étnica y política quisieron imponer una sociedad por un lado mestiza o de ascendente latino-ibérico, según Cosmes, y por el otro, excluyente e intolerante con el "otro" indio. El resultado fue un proyecto de identidad nacional mexicana opuesto a cualquier otra forma de pensar étnica y culturalmente la nación.

El análisis del proceso de formación del Estado-nación durante el porfiriato no se agota en los referentes étnicos y culturales introducidos en este estudio. Florescano menciona otros aspectos conexos. Por ejemplo, el despojo de las tierras comunales por parte de las élites en el poder, el ataque a las tradiciones y la cultura indígena y el discurso liberal sobre las liberta-



des políticas y el individuo, que directamente entraba en contradicción con la tradición política y social de las comunidades.

Finalmente hay que señalar que frente a los procesos de homogeneización cultural y étnica del Estado porfiriano, las comunidades indígenas inventaron múltiples formas de oposición que fueron desde la resistencia de baja intensidad y simbólica, pasando por la utilización y manipulación del aparato legal jurídico, hasta la rebelión.¹⁸

Castellanos decía que si en lugar de 11 millones de indígenas México tuviera igual cantidad de inmigrantes europeos, sería 30 veces más rico, fuerte y respetado. Bulnes atribuía la debilidad política y social del país a la inferioridad del indígena. Carlos Díaz Dufío y Genaro Raygosa, dos miembros del gabinete de Díaz, calificaron a los indígenas de "raza degenerada" y de "nulidad intelectual". En 1907, otro articulista se atrevió a decir que cinco millones de argentinos valían más que 11 de mexicanos porque aquéllos eran de ascendencia europea. Florescano concluye: "Para los científicos porfirianos, como antes para los liberales, los indios eran el mayor lastre que impedía el desarrollo de México, y con esa convicción no cesaron de rebajarlos e injuriarlos en una campaña racista sin paralelo en la historia del país" (op. cit., pág. 370). Por su parte, Alan Knight afirma que si bien durante el porfiriato se puede hablar de una corriente indigenista, ésta fue más retórica que real y sólo se materializó con la erección de la estatua a Cuauhtémoc en la ciudad de México ("Racism, Revolution, and Indigenism: México, 1910-1940", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, University of Texas Press, Austin, 1990, págs. 71-113). Véase un recuento de las visiones negativas del indígena mexicano por parte de los más importantes historiadores del siglo XIX en B. Uñas Horcasitas, op. cit., pág. 106 y ss., que considera a personajes de la talla de Carlos María de Bustamante, Marcos Arroniz, José María Roa y Bárcenas y Manuel Payno. De estas referencias bibliográficas y de personajes del siglo XIX que reflexionaron sobre el indígena en México se concluye que existió una fuerte tradición intelectual decimonónica que vio en el indígena a un obstáculo para el desarrollo del país.

¹⁷ Véase el análisis de la posición de Sierra en A. Granados García, op. cit., pág. 369 y ss.

¹⁸ Sobre la resistencia de las comunidades indígenas frente al avasallador estado porfiriano, véase Romana Falcón, México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal, Plaza y Janés, México, 2002.



Una conversación con Jean-Paul Sartre

Alejo Carpentier

La Habana, ciudad cuya sola evocación condensa las tensiones de la historia de Occidente, los encuentros y desencuentros, las cruces y las espadas, las plumas y las armas, las esperanzas y fracasos, promesas y frustraciones. La Habana, capital de un largo "caimán" que descansa en el Atlántico, a orillas del Big Brother que hoy posa su mirada violenta y fanática sobre un régimen vilipendiado a diestra y siniestra por amigos y enemigos, por cercanos y lejanos. Las calles de esa "ciudad de las columnas" —como alguna vez la llamó Alejo Carpentier—, inmersas en la euforia revolucionaria, a punto de enfrentar una de las mayores crisis de la Guerra Fría, fueron testigo del diálogo entre dos lenguajes, dos dimensiones, dos símbolos: el de lo real maravilloso y el del existencialismo. Alejo Carpentier y Jean-Paul Sartre las caminaron, intercambiando ideas, ademanes, dudas y convicciones. Cuarenta años después de aquel diálogo, podría decirse que en realidad se trató de un encuentro azaroso que concretaba un destino. París fue para ambos un espacio vital; el lugar de nacimiento del filósofo fue para Carpentier su hogar durante sus primeros 17 años, su lugar de exilio en 1927, y el lugar de su muerte, al igual que el de Sartre, en 1980, cuando era apenas un año mayor que el filósofo francés. Sartre fue y vino en la izquierda. Por eso llegó a Cuba, isla iluminada por la revolución, por la utopía en plena realización. Isla desde la que Carpentier interroga, interpreta, analiza. De este cruce de caminos vuelto palabra dio fe la revista Universidad de México, en febrero de 1961 (vol. XV, núm. 6).

Se ha dicho, con una ironía justificada por numerosos ejemplos, que el intelectual francés "no era una mercancía destinada a la exportación". Algo cierto hay en ello. A menudo, al ser llevado a un país extraño, el intelectual francés, sumamente brillante, ágil, enterado, cuando se le conoce en París, se nos vuelve, frente al paisaje que le es exótico, ante una historia que le es ajena, ante una realidad que desconcierta sus hábitos de valorización y de medida, un personaje apagado, tímido, desconcertado, que no acaba de entender lo contemplado. Perdura, en él, aquella incompreensión de lo distante que Montesquieu expresaba lindamente, poniendo en boca de uno de sus personajes la famosa pregunta: "Pero... ¿es que alguien puede ser persa?" Más de una vez hemos visto, extraviado en nuestras calles americanas, a ese hom-

bre para quien el persa es personaje inverosímil —por aquello de que vive demasiado lejos del Sena—, y que, ante monumentos erigidos a grandes hombres ignorados; ante horarios que no son los suyos; ante manjares que nada dicen a su paladar, permanece absorto, descubriendo, acaso demasiado tarde, que en el mundo existían gentes cuyas nociones, devociones y costumbres no eran del todo semejantes a las suyas.

Jean-Paul Sartre, reciente huésped de Cuba, se nos mostró, desde el primer momento, en distinta dimensión. Dotado de un prodigioso poder de entendimiento, sonriente, activo, metido en todo, observaba las realizaciones de la Revolución cubana con extraordinaria agudeza de juicios. Iba de La Habana a Santiago y de Santiago a La Habana, viendo cuanto había que

ver, probando de cuanto había que probar, pasando del automóvil al avión, y del avión al helicóptero, llevado por un incansable deseo de información. Durmió en las camas de las cooperativas. Visitó campos y arrabales; examinó mapas y planos; consultó estadísticas; estudió los problemas económicos del país en función de pasado y de presente. A la vez, el poeta joven, el novelista bisoño que se acercaron a él para someterle alguna duda, alguna angustia de orden literario, se encontraron con un interlocutor siempre dispuesto a dar largas y enjundiosas respuestas a sus preguntas. Y todavía hallaba tiempo, ese hombre menudo y cordial —buen catador del daiquirí, fumador de tabaco fuerte, movido por una portentosa energía— para burlar la solicitud de sus admiradores e irse a pasear, a ratos perdidos, en compañía de Simone de Beauvoir, por las calles de La Habana vieja —Habana vieja que ha llegado a conocer en sus menores tránsitos y recovecos.

Tuve la suerte, durante uno de esos paseos furtivos, de hablar con él de un tema que mucho me interesaba, y que mucho debe preocupar en estos momentos —creo yo— a más de un escritor de nuestra América. Por la validez que pueda tener, transcribo en este breve artículo un fragmento del diálogo que nos llevó, en aquella oportunidad, a abordar cuestiones relativas al cine (Sartre prepara en estos días una película acerca de la vida de Freud), a la literatura durante la Revolución francesa, y otras muchas que, por sus infinitas implicaciones, invitaban a la dispersión. Llegamos, de pronto, a un terreno donde la palabra de Jean-Paul



Sartre habría de cobrar una singular autoridad:

—Observo —dije— que desde hace mucho tiempo no escribe usted una novela. ¿Es, acaso, porque considera que el teatro constituye un medio de expresión más directo?

Sartre: —En modo alguno. Tengo enormes deseos de escribir una novela, actualmente. Pero debo decir, a la vez, que jamás terminaré *Los caminos de la libertad*. Todo lo que en ese ciclo me faltaba por narrar ha quedado demasiado lejos de nosotros.

—¿No cree usted, además, que la novela necesita de planteamientos nuevos en cuanto a la forma?

Sartre: —Tanto lo creo que es acaso la razón por la cual vacilo por ahora en meterme en el trabajo de escribir otra novela. Es evidente que nuestra visión del hombre actual, en función de sus distintos contextos —en lo social, en lo colectivo, en lo subconsciente; en su voluntad de decir “sí” o decir “no” a cuanto lo circunda...— reclama un nuevo tipo de novela. Todavía seguimos presos en las mallas de la novela psicológica del siglo XIX. Busco otra manera de decir las cosas pero aún no la he encontrado.

—¿No cree usted que donde es más urgente hallar nuevos mecanismos es en el diálogo? Me parece que el diálogo novelesco, tal como se viene escribiendo corrientemente en nuestra época, es tan falso como el del teatro de Victoriano Sardou, pongamos por caso.

Sartre: —Estoy totalmente de acuerdo. El diálogo novelesco estereotipado se nos hace intolerable. Sin embargo, el público está tan acostumbrado a sus giros, a los tratamientos convencionales del lenguaje hablado, que citando el novelista busca caminos nuevos, deja de seguirlos...

—¿Ocurriendo, entonces, lo que ocurre con los relatos de un Samuel Beckett?

Sartre: —Exactamente. Pero esta evidencia, sin embargo, no excluye el problema de la forma. Nadie puede creer que la preocupación por la forma puede desaparecer en el arte sin que el arte desaparezca al propio tiempo. El arte es forma; es “poner en Forma”. Dicho esto, hay también el “formalista”: aquel que tiene una forma antes de tener un contenido. Pero quien haya sacado algo que decir de todo un conjunto de experiencias, de acciones o de pasiones, o bien hace un reportaje

si adopta la forma común, o es artista —auténticamente artista— si deja que lo “por decir” desarrolle sus propias exigencias de forma. Recordemos el ejemplo de Proust, que fue un testigo fiel de su época, pero altamente consciente del problema de la forma.

—No olvidemos, sin embargo, que esa consciencia de la forma retrasó, durante algún tiempo, la acción del testimonio de quien podemos calificar, en efecto, de “testigo fiel”... Un “testigo fiel”, dicho sea de paso, que cantó el *Requiem* de una sociedad a la que, sin embargo, adoraba.

Sartre: —Su obra, por lo mismo, es obra de un testigo fiel. Porque... ¿qué es un escritor digno de ser calificado de tal? Es aquel que crea una cierta distancia con respecto a lo observado; aquel que no tiene la nariz metida en las cosas; aquel que no repite lo que es conveniente que los periódicos repitan. Es aquel que trata, en una obra, de presentar las cosas con una cierta perspectiva que permita contemplar una totalidad. Contemplada esa totalidad por el escritor mismo, ocurre que se vea conducido a decir “no” ante cosas que, inicialmente, debían llevarlo a decir “sí”.

—¿Lo cual sería la negación del comprometimiento?

Sartre: —Me sorprende lo mucho que se habla del “comprometimiento” del escritor, en estos días, cuando lo cierto es que el escritor siempre está comprometido. Cuando dice la verdad, se compromete con la causa de la verdad. Cuando dice la verdad a medias, está comprometido con los que sueñan con una verdad a medias. Y cuando no escribe, también está comprometido. Comprometido con aquellos que quisieran ocultar una verdad.

Laura Ortega Gama Restauradora de libros

Los libros son parte fundamental del patrimonio cultural de una nación y la UNAM alberga la Biblioteca Nacional de México, el acervo bibliográfico más importante del país. La biblioteca no pertenece a la UNAM, no existe ningún decreto al respecto, pero por azares del destino ella ha tenido que hacerse cargo de su conservación y su buen funcionamiento. Esta ambigüedad y la poca difusión que recibe impiden que se le valore adecuadamente. Este desconocimiento ha llegado a tal grado que el gobierno federal ha anunciado la intención de construir "la gran biblioteca de México".

La biblioteca comparte edificio con la Hemeroteca Nacional en el Centro Cultural Universitario. En ambas instituciones está depositada gran parte de la memoria de los mexicanos. Existen libros del siglo XVI y publicaciones periódicas que dan cuenta de los primeros años de vida independiente del país.

Debido al valor de estas colecciones existe, dentro de las instalaciones de la biblioteca, un departamento de conservación. Sin embargo, para que este departamento funcione correctamente hacen falta personal mejor capacitado, talleres y laboratorios modernos que le permitan a la UNAM cumplir adecuadamente con el compromiso que tiene como salvaguarda de esta parte del patrimonio. En los seis meses que llevo al frente de este departamento he visto el interés de las autoridades por atender estas necesidades, pero las inercias laborales, las trabas administrativas y la falta de presupuesto son obstáculos difíciles de sortear.

Para mí el trabajo de restauración implica varias cosas. No basta con conocer las cuestiones técnicas, también hay que tener cierta destreza manual y sobre todo un gusto, una pasión diría yo, por los libros. Yo veo la restauración como un arte, lo que haces tiene que ver con tu imaginación, con tu creatividad y con la habilidad que tengas para manejar los materiales. En mi caso este interés se desarrolló mientras estudiaba la licenciatura en la Escuela de Conservación, Restauración y Museografía del INAH. Ahí tomé el Taller de Encuadernación y el Taller de Restauración de Libros con la química Martha Romero y decidí especializarme en esta área. Desafortunadamente, no es fácil encontrar trabajo en instituciones públicas. No existen muchas plazas para restauradores, así que debes trabajar mediante contratos eventuales o por honorarios y la manera en que puedes mejorar tus ingresos es hacerte de una clientela entre los bibliófilos.

Corrí con la suerte de que al quedar vacante la plaza que hoy ocupo me invitaron a presentar mi *curriculum* y como entre todos los que se evaluaron yo era la única con estudios en restauración me la dieron, y aquí estoy. Creo que soy la única restauradora de libros, con formación académica, que trabaja en la UNAM, lo cual resulta preocupante si se piensa en la cantidad de bibliotecas que posee. Las personas a mi cargo en el departamento se han formado en la práctica, tienen habilidades, unos más que otros, pero necesitan ampliar sus criterios para hacer un mejor trabajo. Sin embargo, han desarrollado una serie de costumbres que en muchas



ocasiones chocan con los criterios profesionales que quiero instrumentar. Estos criterios van modificándose, por ejemplo: hoy en día se busca que la intervención en el cuerpo del libro sea mínima enfocándose en aquellos daños que realmente pongan en riesgo su conservación. Se acabó la época de la restauración indiscriminada.

Además de restaurar los materiales del Acervo general y del Fondo reservado de la Biblioteca Nacional estamos pendientes de las necesidades de la Hemeroteca Nacional y de las solicitudes de asesoría que nos llegan de otras bibliotecas. En muchos casos los apoyamos para que fumiguen parte de sus acervos en la cámara que tiene el CESU. Aunque realizamos un trabajo preventivo, la mayor parte de nuestro tiempo lo consumen las emergencias. Nos piden estabilizar libros antiguos que se tienen que ir urgentemente a una exposición o restaurar aquellos que sufren un accidente u otros a los que no se les atendió a tiempo y están a punto de perderse. Aunque a veces hay mucha presión nadie te quita la satisfacción de permitirle a un libro seguir encontrándose con los lectores.



Desnudo • Ricardo María Garibay

Voces

de la democracia

Un programa
radiofónico-televisivo
del
Instituto Federal Electoral

Radio

Escúchelo en vivo
los miércoles de
10:30 a 11:30 hrs.
por Radio UNAM, en
860 de AM

Televisión

◆ Véalo diferido en

Canal del Congreso los lunes y
viernes de 10:00 a 11:00 am.
(sujeto a cambios)

◆ Canal 13 de EDUSAT

los lunes de 17:00 a 18:00 hrs.

Consulte la programación en

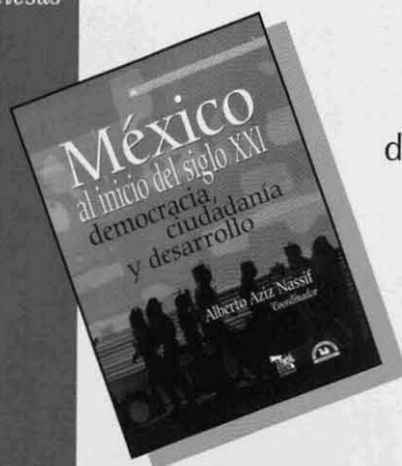
www.ife.org.mx

Comentarios y sugerencias en

vocesdelademocracia@ife.org.mx



Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social



**México al inicio
del siglo XXI**
democracia, ciudadanía
y desarrollo
Alberto Aziz Nassif (coord.)

Librería
Guillermo Bonfil Batalla
Hidalgo y Matamoros s/n, Tlalpan
C.P. 14000, México, D.F.
56 55 01 58
ventas@juarez.ciesas.edu.mx



Presenta la publicación de la obra:



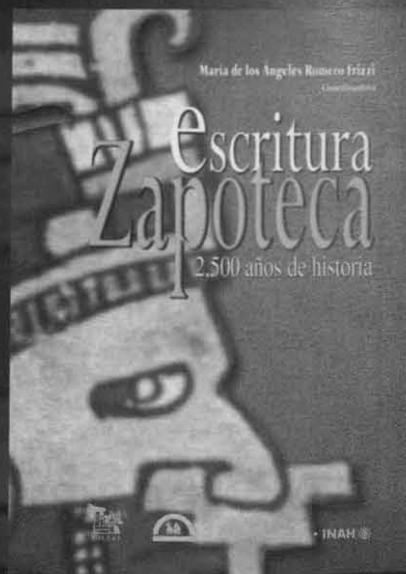
Cada módulo de la obra pretende señalar cuáles son algunos de los asuntos y temáticas de frontera más relevantes que serán motivo de grandes aportaciones y nuevos paradigmas científicos en la Biología y disciplinas conexas, en los inicios del siglo.

La obra consta de once módulos, coordinados cada uno de ellos por un miembro de El Colegio Nacional, o un experto invitado. En cada módulo habrá la participación de seis o siete expertos nacionales e internacionales en aspectos asociados a la temática general del módulo.

Luis González Obregón núm. 23, Centro Histórico. Tel. 57 89 43 30 Fax. 57 02 17 79
www.colegionacional.org.mx e-mail: colnal@mail.internet.com.mx

Grupo Editorial
Miguel Ángel Porrúa

Amargura 4, San Ángel, 01000, México D.F.
Tel.: 5616 2705 y 5616 0071 Fax: 5550 2555
E-mail: maporrúa@mail.internet.com.mx
www.maporrúa.com.mx



UN NUEVO ESPACIO UNIVERSITARIO EN COYOACÁN!



¡Conócelo!

CASA DE LAS
HUMANIDADES
U N A M



Presidente Carranza 162, Coyoacán
Tels. 5554•8513 y 5554•5579

LA
MODERNIZACIÓN
ES PARTE DE SU SERVICIO

PUNTO DE VENTA • LINEA DE CAJAS
CARROS JUMBO DE AUTOSERVICIO

VISITANOS EN TIENDA METRO C.U.



La revista Universidad de México
en la Radio



DESLINDE

El segundo miércoles de cada mes
19 a 20 horas

860 AM

Conduce CARLOS GARZA FALLA

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

FRAGMENTOS Y HUELLAS

María Alba Fierro
María Trujillo Bello
Jaqueline Pochard
Guillermo Sempere
Olga Elizabeth Hansberg
Blanca Solares
Aimar Granados
Guillermo Peimbert

Poemas de Rosaura Coriell Delvillar y José Roca

SUSCRIPCIONES 5616-2422 y 5616-7211
correo electrónico: reunimex@servidor.unam.mx



FORO: Villa y Obregón, otra vez frente a frente...

9 y 10 de julio de 2003

Reconocidos especialistas debatirán sobre la figura y obra de estos dos personajes centrales de la Revolución mexicana

Sala de lectura de la Biblioteca de la Revolución Mexicana.

Tels. 5616 3808, 5616 3809. Plaza del Carmen 27, San Ángel. www.gobernacion.gob.mx

Poniendo a México al día y a la vanguardia



NOVEDADES EDITORIALES DEL MORA

Plaza Valentín Gómez Farías 12, San Juan Mixcoac.
Tel. 5598-3777 ext. 1133



AMÉRICA LATINA
EN LA HISTORIA ECONÓMICA

• Boletín de Fuentes •

Nº. 19 • enero-junio • 2003

Moneda

Contenido:

Inés Herrera Canales

"Una década en el rescate de los archivos existentes en la Casa de Moneda de México"

M. Teresa Ribeiro de Oliveira

"Notas sobre algunas das fontes mais relevantes para o estudo da moeda brasileira no império: 1822-1889"

Elena Soto

"Fuentes para la historia de la acuñación en Chile 1749-1817"

Juan Fernando Matamala

"El Fondo de la Casa de Moneda de Zacatecas en el Archivo Histórico de la Casa de Moneda de México"

Félix Converso

"Los usos monetarios y las prácticas financieras: Córdoba, Argentina 1850-1900"

Javier Torres Medina

"Un banco para una moneda"

Entrevista: Carmen Gloria Bravo Quezada

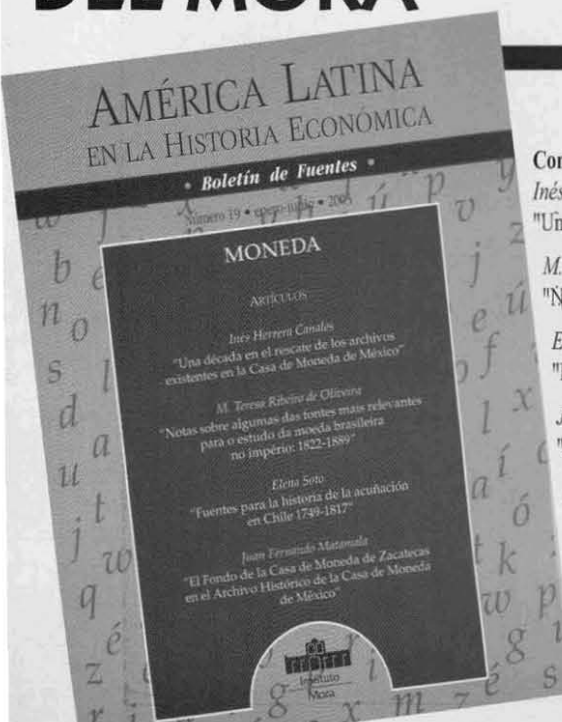
"Antonio Mitre, el historiador y maestro"

Informes y suscripciones:

Tel./Fax 55 54 89 46 y 55 54 89 25 ext. 3103

Madrid 82, Col. Del Carmen Coyoacán, 04100, México, D.F.

www.institutomora.edu.mx



Novedades editoriales

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Las regiones indígenas
en el espejo bibliográfico,
vol. I



Alicia M. Barabas (coord.)

Colección: Etnografía de los pueblos indígenas de México
Serie Bibliografía comentada
Edición: 2002
ISBN: 970-18-8594-5 (obra completa)
ISBN: 970-18-8595-3 (volumen I)
33 pp.

Esta obra constituye el primero de tres volúmenes de bibliografía comentada sobre las regiones indígenas mexicanas; refiere las publicaciones editadas durante el siglo XX por investigadores nacionales y extranjeros. Claro está que los aquí reseñados no son todos los textos etnográficos producidos—tal vez algunos de ellos tampoco son los más importantes—sobre los numerosos pueblos que habitan en Morelos, Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas. No obstante, es un esfuerzo pionero de los investigadores del INAH de diversas regiones del país para brindar un panorama sobre el conocimiento acumulado de la investigación etnográfica regional. El material bibliográfico comentado (libros, ensayos, tesis, artículos) se encuentra disperso en numerosas bibliotecas y fragmentado en un sinnúmero de publicaciones, algunas de ellas antiguas o casi "clandestinas".

Flechadores de estrellas
Nuevas aportaciones a la
etnología de coras y huicholes



Jesús Jáuregui y Johannes Neurath
(coords.)

Colección: Etnografía de los pueblos indígenas de México
Serie Estudios monográficos
Coedición con la Universidad de Guadalajara: 2002
ISBN: 970-18-8024-2
496 pp.

Obra que reúne una selección de ensayos sobre coras y huicholes, cuyo propósito es abarcar los principales temas de la antropología: tradición y cambio cultural, tecnología y procesos productivos, organización social y política, ritual y mitología, música y danza, cosmovisión y arte. Algunos de estos temas se tratan sólo en el grupo de los coras; otros, en el de los huicholes; en tanto que varios más se analizan desde una perspectiva comparativa. La razón de este procedimiento obedece sobre todo a las limitaciones que la investigación presenta. No es posible discutir sobre cualquier asunto respecto de todas las comunidades del Gran Nayar, pues aún faltan muchas piezas para armar por completo un rompecabezas. Sin embargo, este conjunto de estudios temáticos—representativo de esas comunidades—, proporciona una perspectiva completa e ilustradora.

Los indios en las aulas
Dinámica de dominación
y resistencia en Oaxaca



Benjamín Maldonado Alvarado

Colección: Etnografía de los pueblos indígenas de México
Serie Estudios monográficos
Edición: 2002
ISBN: 970-18-9220-8
240 pp.

Éste es un trabajo de investigación que busca contribuir a la reflexión comunitaria y organizacional de los indios de Oaxaca. Se propone ubicar la historia política de los pueblos indios en su dinámica de dominación y resistencia, observando las viejas y nuevas estrategias de resistencia, tomando como hilo conductor la situación actual y sus perspectivas frente a la escuela, y más específicamente frente a la escolarización como política descolonizadora del aparato de dominación estatal. El objetivo no es analizar los contenidos de los programas de estudio ni las políticas educativas, sino la presencia de la escuela en las comunidades indias y los efectos de la escolarización, que es caracterizada como un proceso de colonización mediante el cual se busca imponer una cultura hegemónica y totalitaria, que niega la coexistencia con otras formas de expresión educativa y cultural.

CONACULTA • INAH

DE VENTA EN:

Librería Francisco Javier
Guerrero
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



COORDINACIÓN
DE HUMANIDADES



9 770185 133008

\$45,00

ISSN 01