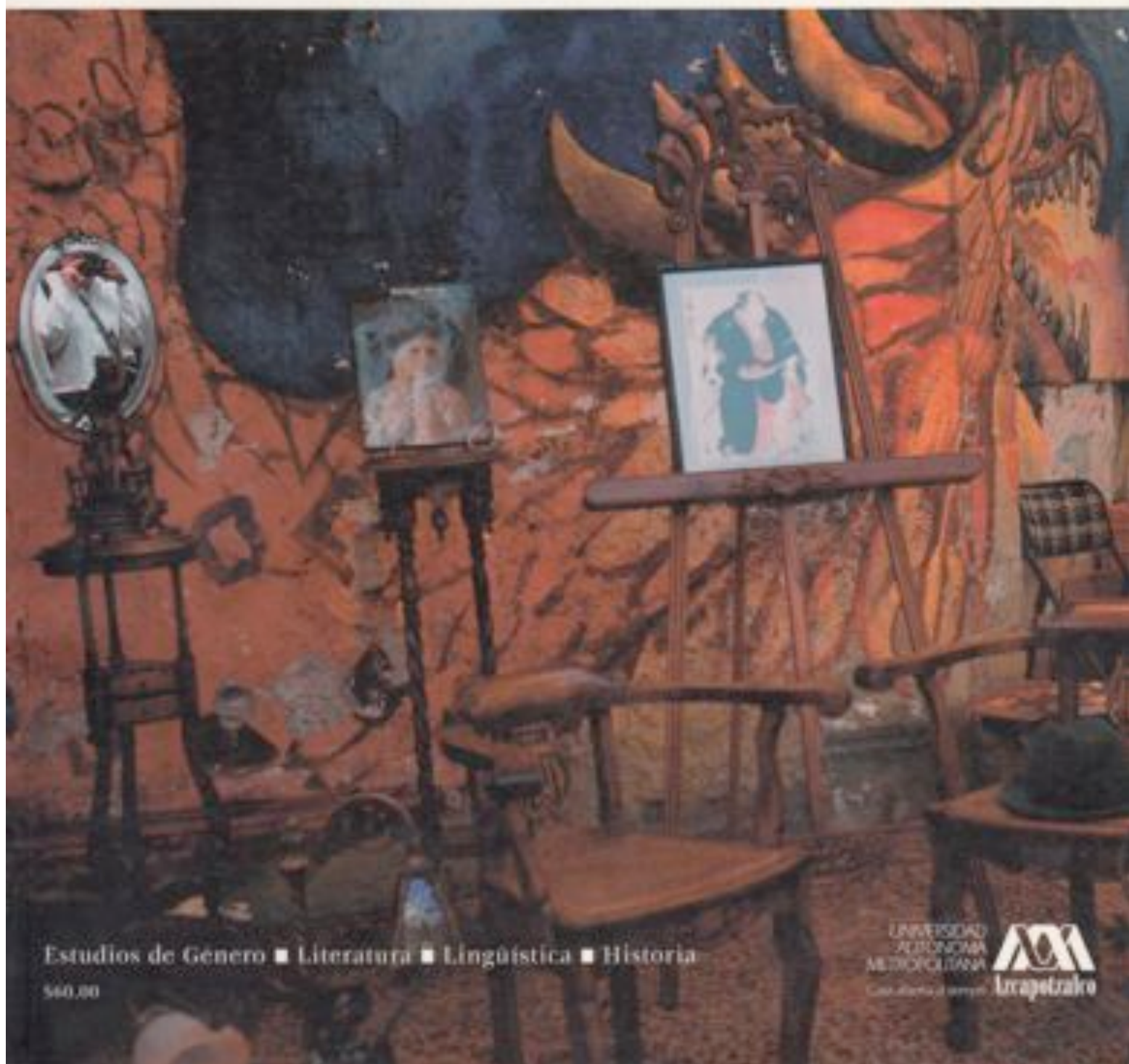


R E V I S T A FUENTES HUMANÍSTICAS

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES • UAM-AZCAPOTZALCO • ISSN 0188-8900 • AÑO 12 • 2º SEMESTRE DE 2001 • No. 23



Estudios de Género ■ Literatura ■ Lingüística ■ Historia

\$40.00

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Cualificación de la cultura
UAM
Azcapotzalco

REVISTA **FUENTES** HUMANÍSTICAS

DIRECTORIO

Dr. Luis Mier y Terán y Casanueva Rector General ■ **Dr. Antonio Aguilar Aguilar** Secretario General
■ **Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez** Rector de la Unidad Azcapotzalco ■ **Mtro. Cristian Leriche**
Secretario de la Unidad ■ **Lic. Guillermo Ejea Mendoza** Director de la División de Ciencias Sociales y
Humanidades ■ **Lic. Gabriela Medina Wiechers** Jefa del Departamento de Humanidades ■ **Dr. Antonio**
Marquet Coordinador Editorial ■ **Dra. Marcela Suárez, Mtra. Rosaura Hernández, Lic. Severino**
Salazar Consejo Editorial ■ **Lic. José Luis Zarazúa Vilchis** Coordinador de Publicaciones de la División
de Ciencias Sociales y Humanidades ■ **Ma. de Lourdes Delgado Reyes** Distribución

©D. R. 2001 ©UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES ■ DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES ■ UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
METROPOLITANA-AZCAPOTZALCO ■ AV. SAN PABLO 180, COL. REYNOSA TAMAULIPAS, AZCAPOTZALCO, CP. 02200, MÉXICO,
D. F. ■ TEL. 5318-9125 Y 5318-9126 ■ FAX 5394-7506 ■ CORREO ELECTRÓNICO fuentes@correo.azc.uam.mx;
litlat@correo.azc.uam.mx

CERTIFICADO DE LICITUD DE TÍTULO Y CONTENIDO NÚMEROS 6926 Y 8017 ■ ISSN 0188-8900

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL 12 DE DICIEMBRE DE 2001.

IMAGENES DE FUERZA E INTERIOR ■ © Yolanda Andrade.

CONTENIDO

ESTUDIOS DE GÉNERO	3	Elsa Muñiz	■ ALEJANDRA KOLLONTAI: LA INFLUENCIA DE SU PENSAMIENTO EN LAS FEMINISTAS MEXICANAS RADICALES (1920-1935)
ESTUDIOS DE GÉNERO	17	Margarita Alegría y Marcela Suárez	■ LOS DISCURSOS PARA LA FORMACIÓN DEL GÉNERO Y LA FAMILIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO LIBERAL EN MÉXICO 1867-1910
ESTUDIOS DE GÉNERO	29	Ana María Peppino Barale	■ POR UNA EQUITAD HISTÓRICA. ESCRITOS DE MUJERES SOBRE MUJERES
LITERATURA	39	Humberto Guerra	■ LA IRONÍA COMO MÉTODO PROSOPOPÉYICO EN <i>LA ESTATUA DE SAL</i>
LITERATURA	59	Alejandra Herrera	■ LITERATURA, RELIGIÓN Y HOMOSEXUALIDAD. ANÁLISIS DE UN PERSONAJE DE SEVERINO SALAZAR
LITERATURA	67	José Francisco Conde Ortega	■ JUAN DE DIOS PEZA: ECOS DE LA VOZ
LITERATURA	77	Silvestre Manuel Hernández	■ CUESTIONAMIENTOS TEÓRICOS EN TEORÍA LITERARIA
LINGÜÍSTICA	93	Ramfis Ayús Reyes	■ EL DEVENIR DEL DISCURSO. GLOSAS PARA LA INTERPRETACIÓN DEL CRATILO
PSICOANÁLISIS	101	Marta Gerez Ambertún	■ ENTRE EL ABURRIMIENTO Y EL AMOR: LA METÁFORA
	105		■ <i>FLUCTUAT NEC MERGITUR</i> (FLOTA SIN SUMERGIRSE)
HISTORIA	109	María Elvira Buelna Serrano	■ INDÍGENAS E INQUISICIÓN EN NUEVA ESPAÑA. PROCESOS DE ACULTURACIÓN EN LA ÉPOCA DE LA CONQUISTA DE MÉXICO
ENTREVISTA	123	Ezequiel Maldonado	■ AUGUSTO ROA BASTOS Y SU RENOVADO EXILIO DEL PAÍS NATAL
FOTOGRAFÍA		Yolanda Andrade	
HEMEROGRAFÍA	133	Antonio Marquet	■ <i>LITORAL</i> , ESPACIO PARA EL EROTISMO
MIRADA CRÍTICA	139	Enrique López Aguilar	■ EL INSOMNIO Y LA CAÍDA (SOBRE <i>LA CAÍDA</i> Y <i>LA NOCHE</i> DE VLADIMIRO RIVAS)
MIRADA CRÍTICA	142	Yvonne Cansigno Gutiérrez	■ <i>ESTRELLA ERRANTE</i> DE J. M. G. LE CLÉZIO
	147		■ SINOPSIS DE LOS ARTÍCULOS DE <i>FUENTES HUMANÍSTICAS</i> , 23
	149		■ COLABORADORES DE <i>FUENTES HUMANÍSTICAS</i> , 23



ALEJANDRA KOLLONTAI: LA INFLUENCIA DE SU PENSAMIENTO EN LAS FEMINISTAS MEXICANAS RADICALES (1920-1935): UN PRETEXTO PARA HABLAR DEL AMOR LIBRE*

Elsa Muñiz**

Durante los años sesenta-setenta del siglo XX, en casi todo el mundo occidental, la revolución a la vuelta de la esquina alcanzaba las alcobas y la liberación sexual se planteaba como el mayor logro de los nuevos tiempos. La aparición de la píldora se traducía en un mayor control de las mujeres sobre su propio cuerpo y daba paso a la posibilidad de decidir sobre sus destinos más allá del matrimonio y la maternidad obligados. El ejercicio libre de la sexualidad y por tanto el amor libre, viejas demandas feministas defendidas por Alejandra Kollontai, se convirtieron en tema y fin de la vida de muchas mujeres durante esos años contraculturales. El *boom* de los años sesenta y la falta de memoria histórica características de muchas de las acciones de las nuevas generaciones ha hecho que se ignoren los intentos anteriores por revertir algunas de las pre-determinaciones que pesan sobre las prácticas cotidianas de los hombres y las mujeres. Lo cierto es que el amor libre existe en los subterráneos de la “normalidad” social, de manera marginal, pero confrontando constantemente la moralidad matrimonial.

Desde casi todas las vertientes del feminismo y desde sectores muy específicos de la clase media de los sesentas, el matrimonio y la familia nuclear se

percibían como la “jaula de oro”.¹ Autoras contemporáneas como Agnes Heller, coincidían con el movimiento feminista en que la verdadera revolución tendría que terminar con la “alienación de la vida cotidiana”² en la que las mujeres desempeñaban un papel basado en el ejercicio de la maternidad y hacia ello canalizaban sus esfuerzos y sus ideales, de tal manera que la real significación de la liberación sexual consistía en favorecer el ejercicio de la sexualidad sin la obligatoriedad judeo-cristiana de la procreación. Comprender la vida cotidiana como “la totalidad de las actividades que caracterizan las reproducciones singulares productoras de la posibilidad permanente de la reproducción social”³ nos permite advertir la trascendencia de una demanda como la del amor libre, no únicamente en las sociedades burguesas de los años veinte y treinta sino en las de orientación socialista y entender el rechazo de los poderes instituidos que lo percibieron como atentado a las buenas costumbres sino como un verdadero cataclismo destructor del orden social.

En este trabajo me interesa reflexionar acerca de las motivaciones de las instancias de poder, en par-

* La primera versión de este trabajo fue presentado en el X Congreso de la Federación Internacional de Estudios Latinoamericanos en Moscú, Junio de 2001.

** Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 Véase, Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, trad. de Carlos R. de Dampierre, Sagitario, Barcelona, 1965.

2 Véase, Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana*, trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1985.

3 *Ibid.*, p. 9.

ticular del Estado, para proscribir cualquier tipo de relación entre los individuos de distinto sexo que no sea la monogámica y heterosexual proclamada tanto por las sociedades burguesas como en las que se consideraron no burguesas. En este sentido me ha parecido oportuno recuperar las propuestas de Alejandra Kollontai en relación con la transformación de la vida cotidiana de las mujeres a partir de su concepción sobre el amor libre durante los primeros años de la revolución rusa y la influencia que tuvo en las feministas radicales mexicanas en el transcurso del proceso de reconstrucción nacional durante la década de 1920 en México. Influencias que participaron del debate nacional por la definición de una cultura de género acorde a las necesidades de un determinado orden social y del crecimiento económico del país, así como del proceso modernizador que desde las altas esferas del poder determinó el acontecer social por más de una década.

Como bien podrán argumentar quienes esto lean, es muy difícil advertir las influencias aisladas o particulares cuando nos referimos a procesos casi simultáneos en un contexto en el que las ideas fluyen y desbordan a sus creadores originales hasta perder de vista el punto de partida. Lo que resulta evidente es que ya sea en la erección y afirmación de las democracias burguesas del siglo XX como en la fundación del que han dado en llamar el socialismo real, se hacía necesario el establecimiento de una particular cultura de género que sustentara el orden social así como el establecimiento de la estructura de poder que dicho orden requería, lo cual se hizo evidente en la elaboración de las representaciones de lo femenino y lo masculino, en la asignación de papeles específicos de las mujeres y los hombres, en la definición de su lugar en la nueva sociedad, así como en la ubicación del cuerpo y la sexualidad de los individuos en el centro de los debates políticos del momento.

Amor exclusivo

Entre 1920 y 1935, México vivió un período de su

historia como país conocido como la etapa de reconstrucción nacional después de una violenta lucha que duraría al menos toda la segunda década del siglo XX e involucraría a los diversos grupos y actores sociales. En esos momentos la forja de la patria era el principal objetivo de quienes se disputaban el control de los destinos del país. Resulta claro, a la luz del tiempo transcurrido, que la hegemonía del proceso recayó en el grupo constitucionalista que detentaba una posición ideológica de corte liberal. No obstante, en el período que nos ocupa, las convulsiones sociales y las diferentes propuestas de sociedad definirían sus características fundamentales.

No es circunstancial que en México durante esta etapa se hicieran presentes diferentes grupos de mujeres feministas tanto moderadas como radicales que habían abrevado, ya desde finales del siglo XIX, de importantes fuentes inspiradoras. Por un lado, los movimientos sufragistas de Estados Unidos, Francia e Inglaterra que al término de la Primera Gran Guerra ejercerían mayor presión para obtener el derecho al voto así como legislaciones benéficas para las mujeres y los niños.⁴ Por otra parte, los planteamientos que desde el anarquismo, la revolución de octubre y el feminismo socialista cristalizaron en leyes y transformaciones casi automáticas para la vida de las mujeres y los hombres soviéticos.

Ya desde el siglo XIX, a partir de una serie de discursos hegemónicos, o que intentaban serlo, se estableció en México un “modelo fuerte de existencia conyugal” que sería el eje de la construcción del orden social moderno. En ese modelo, la relación con el otro sexo que aparecía como fundamental era la de una mujer y un hombre organizada en la forma institucional del matrimonio y en la vida en común derivada de ella.⁵ Reglamentar las relaciones de conyugalidad entre los individuos de diferente sexo fue uno de los principales objetivos de las Leyes de Reforma, las cuales establecían la obligatorie-

4 Véase, Elsa Muñoz, “*Garconnes, flappers y pelonas* en la década fabulosa: ¿De qué modernidad hablamos?”, en *Revista Fuentes Humanísticas*, 21/22, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, pp. 3-16.

5 Michel Foucault, *La historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1987, p. 152, T. 3.

dad del matrimonio civil como la base de la familia, de la nueva sociedad y de un Estado fuerte. La familia desde entonces se convirtió en un espacio en disputa entre los distintos poderes, sobre todo el de la Iglesia y el Estado.

Siguiendo a Foucault, se puede suponer que la preocupación por regular las relaciones entre los géneros se debe a la importancia que tiene para el Estado la relación primigenia entre hombres y mujeres como el microespacio de poder en el que se alojan todas las particularidades de la educación cristiana, de la familiar y de la oficial, así como las formas de conducta deseadas y permitidas para los individuos dentro de un orden social determinado. Después de la larga lucha armada, la consolidación de un Estado Nacional requería de un marco jurídico aportado fundamentalmente por la Constitución Política de 1917; la instrumentación de un proyecto capitalista donde este marco jurídico también era necesario; y finalmente, la conformación de una cultura portadora de las costumbres, los hábitos, las actitudes y los valores sustentadores de ese nuevo orden social.

El establecimiento legal del matrimonio quedó plasmado en el artículo 150 del Código Civil de 1884 cuando señalaba que: “*El matrimonio es la sociedad legítima de un solo hombre y una sola mujer; que se unen con un vínculo indisoluble para perpetuar su especie y ayudarse mutuamente*”.⁶ Este artículo demuestra además la obligatoriedad de la monogamia y la heterosexualidad como única forma permitida de relación entre sujetos de diferente sexo no vinculados por la sangre. En el Código Civil de 1928 quedaba, además, proscrito el amor libre al advertirse tajantemente que: “*Cualquier condición contraria a la perpetuación de la especie o a la ayuda mutua que se deben los cónyuges, se tendrá por no puesta*”.⁷

La profesora Sofía Villa de Buentello, reconocida abogada feminista, señalaba en su obra *La verdad*

sobre el matrimonio,⁸ que el hombre y la mujer se asocian para cumplir con el fin del matrimonio que es la procreación de los hijos y el perfeccionamiento y felicidad de los esposos, que ellos deben apoyarse mutuamente para afrontar las penas de la vida, pero también los placeres, la fortuna y la alegría. A pesar de su posición de luchadora por la emancipación femenina, la profesora Buentello mantenía esa “verdad matrimonial” que estaba dada por el derecho canónico y el propio ideal que ella, como mujer de su época y de su clase social, tenía.⁹

Aunque la legitimación de la unión conyugal estaba establecida desde 1859 por la Ley del Matrimonio Civil, a través de la cual alcanzaba el carácter de un contrato que aseguraba los privilegios que la ley otorgaba, “... la religión católica consideraba que el matrimonio civil sin el religioso era vergonzoso”.¹⁰ Sin embargo, se había instituido junto a la celebración del matrimonio civil, la costumbre de entregar un “librito” religioso que, como el acta de matrimonio, atestiguaba la legitimidad de la unión efectuada. Este documento contenía “... cuestiones morales que enseñaban a los casados sus deberes recíprocos”,¹¹ y que prescribía lo siguiente:

1. Guardarse fidelidad inviolable, hacer lo contrario, dice un moralista, es no sólo una vergüenza, sino una injusticia y un perjurio; 2. Amarse mutuamente. Donde no hay amor, no hay felicidad posible, la carga del matrimonio es más que pesada, insoportable, y la desgracia vive en el hogar; 3. Ayudarse mutuamente, así en lo material como en lo espiritual, asistirse en sus enfermedades, estimularse en la virtud y el deber, consolarse en sus penas y sostener sus creencias; 4. Soportarse mutuamente sus defectos, perdonarse sus faltas, tratarse con dulzura y paciencia; 5. llevar con resignación la carga de la familia, teniendo presente que Dios bendice las familias virtuosas; y 6. Educar a los hijos en la virtud y el honor y darles buenos ejemplos.¹²

6 *Código Civil. Vigente en el Distrito y territorios Federales 1884*, 4ª edición, Herrero Hermanos Sucesores, México, 1908, p. 38.

7 *Código Civil de 1928. Para el Distrito y Territorios Federales por Decreto del Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos Plutarco Elías Calles*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1928, p. 38.

8 Sofía Villa de Buentello, *La verdad sobre el matrimonio*, Imprenta Franco-Mexicana, S.A., México, 1923.

9 *Ibid.*, p. 138.

10 *Ibid.*, p. 6.

11 *Ibid.*, pp. 23-24.

12 *Idem*.

No obstante, ante el afán del Estado por reglamentar la vida de los individuos, ellos continuaban actuando según sus costumbres y mentalidad. Así, al inicio de la década de 1930, los matrimonios civil, religioso o ambos frente a las uniones libres se efectuaban casi en la misma proporción, particularmente entre las parejas cuyas edades fluctuaban entre los veinte y los cuarenta años, es decir, los que nacieron entre la última década del siglo XIX y la primera del XX, cuando ya se encontraba en vigor el Código Civil de 1884.¹³ Según los datos arrojados por el censo de 1930, las mujeres más jóvenes de esta muestra, es decir, las de veinte años, vivían en pareja en mayor porcentaje que los hombres de su edad. Es importante notar que entre las mujeres de esta edad la proporción entre matrimonio civil, religioso o ambos era casi la misma que la de uniones libres: 45% de casadas sólo por lo civil; 40.30% de casadas sólo por la Iglesia; 33.69% ambos; y 46% vivían en unión libre. En los individuos de treinta años, las proporciones entre los hombres y las mujeres que vivían en pareja son muy similares y entre las mujeres de las tres diferentes edades también reflejan homogeneidad. En cambio para los individuos de cuarenta años, la proporción se invierte en relación a los de veinte años entre hombres y mujeres; y entre mujeres de diferentes edades: 15.42% de matrimonio civil; 21.79% de religioso; 27.69% ambos; y el 14.40% en unión libre.

Durante la segunda década del siglo XX el modelo de conyugalidad mantenía un fuerte componente religioso. En particular, las mujeres de la clase media concebían como el estado ideal de las muje-

res el ser casadas. Estas son las reflexiones de Sofía Villa en 1923:

[...] llegó el día del cristianismo lleno de luz, la alegría inundó el alma femenina y vino la tranquilidad; el amor triunfó de la muerte; Cristo, como salvador, salvaba también a la mujer y dispuso la sombra del mal. Se oyó entonces un himno triunfal; la mujer se levanta gloriosa y va al templo del Señor a recibir la bendición nupcial en que el sacerdote dijo: 'Compañera te doy y no esclava'. Si el hombre olvida este precepto, es culpa de la ley y la sociedad, que no toleran, sino que autorizan los abusos de aquél.¹⁴

El matrimonio civil se enfrentaba a la "verdad" religiosa del matrimonio, ya que la unión "bendita" por Cristo fue la que le otorgó el sentido a la unión conyugal de los seres. Con el matrimonio religioso ya no se desdeñaría ni repudiaría a la mujer porque sería la unión para toda la vida. Pero frente a la bendición de la unión religiosa y las ventajas legales del matrimonio civil, la unión libre o solamente por amor quedaba marginada, así lo señalaba Buentello:

[...] las mujeres feministas piden la reforma de las leyes para que se haga justicia, pero no están en pugna contra la religión. Sólo ciertas mujeres pueden ser partidarias de la unión libre [...]¹⁵

El ideal del matrimonio amoroso, religioso y legal tenía como contraparte otros tipos de relaciones repudiadas por la moral, las buenas costumbres y el orden jurídico: el amor libre, la infidelidad, y el divorcio. Buentello señalaba que al amor libre lo mismo que el divorcio "son el desquiciamiento social y la muerte espiritual de la mujer", argumentaba que:

[...] el amor libre es el desorden más espantoso, el caos inconcebible, y la mujer sería enteramente desdichada. No existiría la tiranía del marido, pero si la del amante, como pasa hoy al ahombre polígamo que no queriendo ser esclavo de su es-

13 Según el Censo de 1930, estaban casados solamente por lo civil el 31.82% de los hombres de 20 años y el 45.15% de las mujeres de la misma edad. Casados por la iglesia solamente eran el 28.79% de los hombres y el 40.30% de las mujeres. Religioso y civil, 17.97% de los hombres y el 33.69 de las mujeres. En unión libre, el 38.94% y el 46.96% mujeres. En el mismo orden, para los individuos de 30 años: 34.7% y 28.89% mujeres; 34.23% hombres y 30.39% mujeres; 32.39% hombres y 31.58% mujeres; 31.20% hombres y 29.24% mujeres. Finalmente para los de 40 años: 28.03% hombres y 15.42% mujeres; 29.56% hombres y 21.79% mujeres; 39.51% hombres y 27.69% mujeres; 22.05% hombres y 14% mujeres. *Resumen del Censo de Población de 1930*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1931.

14 Sofía Villa de Buentello, *op.cit.*, p. 38.

15 *Ibid.*, p. 36.



posa, lo es de una malvada mujer. Y con esa tiranía odiosa vendría la corrupción y el desorden, aumentaría el despotismo del hombre viéndose dueño de todas las mujeres y vendría el desquiciamiento social y no habría familia posible. El hombre no tendría poder alguno sobre la mujer ni ésta sobre el hombre. La tiranía absoluta de que disfruta el marido le corrompe y más tratándose del hombre inmoral, por eso, hay muchos maridos depravados.¹⁶

Se oponía a los simpatizantes "del amor libre y partidarios de la poligamia" quienes argumentaban que con el amor libre, desaparecerían las solteras y se evitaría a la mujer muchas torturas, nadie se fijará en la conducta de la mujer como hoy la sociedad hace caso omiso de la conducta del hombre, para quien en verdad existe el amor libre y ella no tendrá que dar cuenta de sus acciones. Sus interlocutoras eran las feministas radicales a quienes ella oponía un feminismo moderado que pretendía enaltecer el papel de las mujeres mediante su puri-

ficación matrimonial. Ella se preguntaba: "Si la mujer malgasta o desprecia el rico tesoro de su virtud, ¿quién salvará a la sociedad?" Ella llamaba "inmoral y depravado" al hombre que ya no ama a su mujer y la abandona, y habla de "algunas" mujeres inmorales que en la realidad practican el amor libre". Con amor libre, decía Buentello, "... no habrá esposos sino amantes, y las mujeres tomarán a cualquier hombre por casualidad y sólo por vengarse del que las abandonó. ¿Y los pobres hijos?, ellos serán más desdichados todavía".¹⁷

"Abolir la familia"

Los bolcheviques reconquistaron prácticamente todo el territorio, y sin esperar más, legislaron. En 1917 se expidió el decreto mediante el cual se concedía automáticamente el divorcio y en caso de consenti-

16 *Ibid.*, pp. 369-370.

17 *Ibid.*, p. 97.

miento mutuo se eliminaba la noción de culpabilidad y la publicidad del juicio. Ese mismo año se declara abolido el matrimonio religioso y se simplifica el procedimiento para casarse. En 1918 aparecía el *Código de Familia* y con él la confirmación de que los hijos, legales o no, tenían los mismos derechos, se eliminaba la potestad marital hasta el extremo de no imponer a las mujeres el nombre del marido, ni el domicilio, ni la nacionalidad. También se prohibía la herencia y en 1920 se autoriza el aborto sin restricción alguna.¹⁸ El Código de 1926 concede igualdad al matrimonio celebrado ante la Oficina del Registro Civil y a la unión de hecho, concubinato y para divorciarse basta con una simple demanda unilateral incluso por carta. Aunque el amor es más “libre” las obligaciones mutuas son más rigurosas. Según Francois Navailh, este es un código “que agrade a la sociedad en sus capas más conservadoras, esto es, al campesinado y a las regiones musulmanas”.¹⁹

En abril de 1918, el Consejo de Sindicatos de Petrogrado publicó una declaración de gran trascendencia:

La lucha contra el paro se ha convertido en una cuestión de primera importancia para los sindicatos. En muchas fábricas y tiendas se adopta una solución muy sencilla...: se despide a las mujeres y en su lugar se emplea a hombres.²⁰

El Consejo de Petrogrado argumentaba que tal solución era incompatible con la nueva organización de la economía que pretendía llevar a cabo la clase trabajadora, según la cual el único modo de acabar completamente con el paro era aumentando la productividad sobre una base socialista. Por lo tanto todo despido que tuviera que efectuarse debería hacerse independientemente del sexo de los traba-

jadores. Sólo mediante esta actitud podrían mantener a las mujeres dentro de las organizaciones y prevenir una ruptura del ejército de trabajadores. Las mujeres obtuvieron entonces los mismos derechos que los demás miembros de la clase trabajadora. De esta manera, se estableció el principio fundamental de la igualdad de las mujeres en el trabajo y se introdujo un criterio nuevo y diferente en casos de abundancia de fuerza de trabajo del cual se beneficiaron las mujeres solteras jóvenes y con hijos fueron las más solicitadas.²¹

La reunión de Petrogrado, marcó además el inicio de una etapa fundamental en la organización de las mujeres, quienes se constituyeron en comités especiales que instruían a las mujeres en el uso de sus derechos. En 1919 esos comités dieron paso al Ministerio de Campesinas y Trabajadoras del Partido Comunista conocido como “Genotdel” al cual se opusieron los bolcheviques por considerarlo en exceso feminista. El “Genotdel” propició además la participación de las mujeres en actividades políticas, las movilizó para la guerra civil y la lucha contra el hambre. Miles de “enfermeras rojas” acudieron al frente, hicieron servicio militar, cavaron trincheras, colocaron vallas de alambre espinoso o realizaron trabajos políticos y educativos a lo largo de la trinchera. Era común que el “Genotdel” atrajera al principio a las mujeres con razones prácticas como coser y escuchar conferencias sobre política, o el cuidado de los recién nacidos o sobre sexualidad. De ahí surgieron grupos de discusión. Alejandra Kollontai ayudó a organizar una red de clubes de mujeres que penetraron hasta las regiones orientales. Ella suponía que las reuniones de mujeres ayudaban a afianzar la confianza en ellas mismas y a impedir que los hombres desoyeran sus demandas.²²

En la recién constituida Unión Soviética, el compromiso de los dirigentes del partido con la emancipación de las mujeres era un hecho. Junto al problema de la reorganización de la economía y la producción estaba el de la “reproducción”. A diferencia de lo que sucedía en México, se hablaba acer-

18 Françoise Navailh, “El modelo soviético”, en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres. El siglo XX. Guerra, entreguerra y posguerra*, p. 259. T. 9.

19 *Idem*.

20 Jessica Smith, *Women in Soviet Russia*, New York, 1928, p. 6, citado en Sheila Rowbotham, *Feminismo y revolución*, Tribuna Feminista, Debate, Valencia, Madrid, 1978, p. 207.

21 *Ibid.*, p. 211.

22 *Ibid.*, 212.

ca de la necesidad de liberar a las mujeres de los quehaceres de la casa. Se pretendía colectivizar el trabajo doméstico mediante la construcción de restaurantes públicos, cocinas comunales, lavanderías, centros de costura, servicios comunales de limpieza para las casas, guarderías y colonias de niños con la finalidad de que las mujeres pudieran ocuparse de la producción. Se argumentaba que se podría descubrir un mundo diferente fuera de la casa en lugar del fatalismo estrecho del mundo familiar. Los economistas, sin embargo, mostraron sus cálculos sobre el número de horas que las mujeres gastaban en tareas improductivas en el hogar. Las condiciones materiales necesarias para el establecimiento del socialismo requerían de la participación económica de ellas, de tal manera que el eslogan "Abolir la familia",²³ se planteaba más en términos de eficacia económica que de liberación para las mujeres.

Alejandra Kollontai y León Trotsky, entre otros, consideraban que mientras perdurara la familia en su forma tradicional o burguesa, sería imposible la emancipación social para los trabajadores.²⁴ A comienzos de los años veinte, Trotsky afirmaba que aunque el nuevo tipo de familia sólo podría conformarse después de que se hubiera creado una base material más desarrollada, la iniciativa voluntaria para crear precedentes culturales era aún importante dada la situación económica que retrasaba continuamente la creación de instituciones públicas. Trotsky se refería a que la relación entre un hombre y una mujer unidos en matrimonio sería diferente dentro de las comunas ya que no existiría el lazo económico, del mismo modo que la disminución de la natalidad observada en los momentos de crisis económica se transformaría en un aumento de niños dentro de las mismas comunas.²⁵ La escasez de recursos y la falta de una clara explicación acerca de los mecanismos de vinculación entre el cambio económico y social con la liberación sexual, orillarían a las familias a adoptar sus antiguos valores.

La vida en las comunas se complicó al extremo de prohibir las relaciones sexuales y toda descendencia por no contar con un espacio propio y porque no había espacio suficiente para los hijos. Finalmente aceptaron que estaba mal exigir privacidad y la natalidad disminuyó, la sexualidad se subordinó a las necesidades económicas inmediatas, no se garantizó la felicidad sexual y la desdicha se convirtió en virtud. La revolución titubeó cuando, más allá de aceptar crear las condiciones materiales para la emancipación de las mujeres, los cambios externos empezaron a penetrar en la vida cotidiana y en las conciencias de los sujetos. Las contradicciones empezaron a evidenciarse: "Una cosa es redactarse buenas leyes y otra crear las condiciones reales que introduzcan las leyes en la vida".²⁶

Alejandra Kollontai describe ampliamente las dificultades para crear una nueva cultura, sobre todo en lo que se refiere a las actitudes de hombres y mujeres, en su novela *El amor libre*,²⁷ traducido como *El amor rojo*, en la que demuestra que los cambios externos no se transforman automáticamente en cambios internos y más bien hay un regreso a lo conocido, es el caso de las mujeres que recayeron en situaciones de sumisión y los asuntos sexuales dejaban de discutirse.

En el ámbito laboral, las mujeres no participaron en la medida en la que se había imaginado. Después del período conocido como "Comunismo de Guerra", la integración de las mujeres fue muy lenta; y durante el de la "Nueva Política Económica", las mujeres realizaban trabajos muy similares a los de la casa. Hacia 1920, la necesidad de capacitación de la fuerza de trabajo no se efectuaba con la rapidez necesaria, de tal manera que las mujeres ocupaban los puestos de menor calificación, y realizando el mismo trabajo por un salario menor que el de los hombres. Al mismo tiempo, los hombres se negaban a trabajar con mujeres por el mismo salario, aun en contra de las órdenes de sus sindicatos.

Pero si en el ámbito laboral resultaba difícil superar atavismos, en la casa la pasividad de las mujeres

²³ *Ibid.*, p. 214.

²⁴ Alejandra Kollontai, *Communism and the Family*, Plato Press, London, 1971, p. 145.

²⁵ León Trotsky, *Problems of Life*, London, 1924, p. 48.

²⁶ Jessica Smith, *op.cit.*, p. 1.

²⁷ Alejandra Kollontai, *Free Love*, London, 1934.

y el desprecio de los hombres era peor aún. Además de que las viviendas comunales eran tétricas, las cocinas compartidas caóticas y las guarderías seguían siendo provisionales, las mujeres mayores se oponían a los cambios en la familia. Muchos hombres aceptaban la igualdad de salarios pero se oponían a que las mujeres salieran de su reclusión y se sabe que quemaban los periódicos del Ministerio de la Mujer porque se quejaban por el tiempo que sus mujeres dedicaban a la participación política en lugar de ocuparse de sus casas.²⁸

Se dieron casos de ajusticiamiento, asesinato y persecución a mujeres que se atrevían a transgredir el uso del velo o a mostrarse en traje de baño. Se discutió como nunca antes en ningún país acerca de las cuestiones que afectaban a las mujeres y a mediados de la década de 1920, era claro que una perspectiva que concibiera las relaciones entre hombres y mujeres como un asunto privado y simplemente se asegurara la igualdad de derechos sólo podría conducir a cambios externos, dejando intocada la transformación de la vida cotidiana.

La liberación sexual aparecía como uno de los factores fundamentales para dicha transformación. Para muchos líderes del partido era importante tocar esos puntos aunque declaraban su incapacidad para hacerlo.²⁹ El resultado fue ignorar prácticamente el tema y desplazarlo hacia una discusión sobre el amor al que consideraban como una mitificación burguesa. Las nuevas generaciones mantenían una actitud superficial con respecto al sexo y al amor y Lenin condenaba la hipocresía de la antigua doble moral. Pensaba que el rechazo a los sentimientos y a la ternura eran la otra cara de la moneda igualmente peligrosa que la moralidad hipócrita del antiguo régimen e intentó establecer una distinción entre el amor libre simplemente como la satisfacción del deseo y las uniones comunistas libres que implicaban sentimientos profundos y camaradería.³⁰

Pero frente a los discursos y los deseos de cambio para la reconstrucción socialista, el caos que supo-

nía una vida sexual sin normas era totalmente improductivo, en vista de lo cual se empezaron a cerrar todos los cauces. Alejandra Kollontai se erigió como la máxima defensora de la libertad sexual planteando la necesidad de relacionar los cambios en las relaciones sexuales con la total participación social de las mujeres. Su pensamiento puede resumirse en el siguiente fragmento de *El amor rojo*:

El amor no debe aplastar la individualidad de la mujer, ni contener sus alas. Si el amor empieza a esclavizarla, debe liberarse, debe pasar por encima de todas las tragedias de amor y seguir su propio camino.³¹

La libertad que se proponía era una libertad “negativa”, la libertad de unirse a nada, la que tendía a aparecer en el pensamiento feminista de la época. En cierto sentido, las emociones personales se presentaban como opuestas a la liberación de la mujer porque tradicionalmente esas emociones habían subyugado a la mujer. Aceptar dichas tesis las obligaba a la negación de parte de sí mismas. A Kollontai se le acusó de promover el “amor libre” pero ella decía que más bien aconsejaba: “Libraos de la esclavitud del amor por un hombre”.

Las apuestas de Kollontai atentaban contra el espíritu de la utilidad social y según sus detractores ponía el acento en la liberación individual. Lo importante era prevenir la desviación hacia la sexualidad de la energía necesaria para la reconstrucción social. Todo intento de libertad individual se tachaba de pequeño burgués y las ideas impuestas desde el poder empezaron a cobrar popularidad. La comprensión de la conexión entre el Estado autoritario y la familia “patriarcal” fortalecida por sanciones religiosas y legislativas tendía a estar implícita en el pensamiento revolucionario.

En 1929 el “Genotdel” desapareció porque se argumentaba que ya no era necesaria una organización independiente de mujeres. En la década de 1930 una nueva política gubernamental rehabilitó la familia. Ya nadie hablaba de la desaparición de la fa-

28 Jessica Smith, *op.cit.*, p. 170.

29 Sheila Rowbotham menciona al funcionario Kolstov y al camarada Tseitlin, *op.cit.*, p. 225.

30 Lenin, *La emancipación de la mujer*, Progreso, Moscú, 1979.

31 Alejandra Kollontai, *Free Love*, *op.cit.*, p. 41.



milia sino que la actitud oficial era la de fortalecerla lo más posible. En 1936 se prohibieron legalmente los abortos y se regresaron a manos de los padres todas las obligaciones en relación con los hijos. La nueva legislación revirtió aquellas leyes aprobadas en 1920 que se habían concentrado en la emancipación de las mujeres en lugar de fortalecer la familia socialista. La mujer soltera no podría pedir más apoyo a los tribunales para obtener pensiones para sus hijos, el divorcio se encareció y dificultó. La homosexualidad se convirtió en delito criminal en 1934 y una sexualidad no productiva se veía como desviación de la reconstrucción socialista. El placer individual tenía que subordinarse a las necesidades del Estado.³²

A mediados de la década de 1930 volvieron a aparecer los anillos de boda y las ceremonias matrimoniales. Se alababa el matrimonio y se exaltaba a la familia.

³² Sheila Rowbotham, *op. cit.*, p. 237.

El amor libre como summum del radicalismo

Las ideas revolucionarias y las transformaciones que se intentaron imprimir a las relaciones entre hombres y mujeres durante esta época, participan de un debate sobre el papel de la mujer y la familia durante la década de 1920, debate que está indiscutiblemente ligado a la militancia política en el socialismo y el feminismo de Alejandra Kollontai. Sus planteamientos tan cuestionados y difundidos, se expresaron en panfletos, artículos y en ensayos teóricos bien documentados. Sus puntos de partida son las propuestas de Marx con relación a la disolución de la familia burguesa al término de la revolución, sin embargo, su aporte se encuentra en la crítica que hace a la situación de las mujeres como objeto, en su relación con el hombre dentro del matrimonio y de la actitud de las mismas mujeres al preferir un matrimonio desdichado a la soledad. En su noción de mujer nueva o "célibe" como la llama en la *La mujer nueva y la moral sexual*, propone una identidad diferente para las mujeres en la que cada mujer

debería interiorizar la idea de su propia valía y privilegiar su desarrollo como ser humano por sobre la maternidad o el amor burgués de la entrega incuestionada a un hombre. Debe trascender, por tanto, la dependencia material y emocional mediante la afirmación de sí misma. Para estos años, las ideas de Kollontai no son bien recibidas, se le tacha de frívola y se le ataca por trastocar las prioridades, descuidar la lucha de clases y con irresponsabilidad alentar la anarquía sexual y el desorden en la vida privada.³³

En su propuesta del “amor juego” Kollontai, señalaba el camino para acabar con la hipocresía moral y la mentira sexual. La sociedad

[...] tendrá que acostumbrarse a reconocer todas las formas de unión entre los sexos aunque se presenten ante ella con contornos nuevos y desconocidos, pero siempre que responda a dos condiciones: que no ofrezca peligro para la raza y que su factor determinante no sea el yugo económico. El ideal continuará siendo la unión monógama basada en un amor verdadero pero sin los caracteres de ‘invariabilidad’ e ‘indisolubilidad’. El cambio será tanto más inevitable cuanto más diversa sea la psicología del hombre. El concubinato o ‘monogamia sucesiva’ será la forma fundamental del matrimonio. Pero al lado de esta relación sexual existe toda una gama de aspectos diversos de uniones amorosas. Siempre dentro de los límites de la ‘amistad erótica’.³⁴

En México, las memorias del Primer Congreso Feminista, editadas el mismo año de su celebración, 1916, en Yucatán dan inicio con las reflexiones que aquí se expresan y que carecen de autoría³⁵ pero resumen de manera puntual el planteamiento más controvertido de las feministas radicales yucatecas de aquella época y en particular de Elvia Carrillo Puerto: el amor libre.

Cuando la mujer sin desdoro de su honra pueda decirlo todo; cuando no avergüence a los pudi-

bundos tenorios y a las viejas cocotas blasonadas al hacer pública ostentación de sus inclinaciones amorosas; cuando no sea un crimen el desliz, sino una simple equivocación que se remedia y se enmienda; cuando no sufra el galanteo del chulo y del señorito afeminado y pueda escupir al rostro de los soeces, la injuria que a diario se le hace en admiraciones cínicas y eróticas; cuando sea dueña de ir y venir adonde le plazca, sin miedo a los sátiros profesionales, y las leyes civiles y políticas la igualen al hombre, entonces –yo lo opino– la mujer vencerá a sus enemigos.³⁶

No obstante esta muestra de radicalismo en el discurso, la ponencia que envió Hermila Galindo, en uno de sus discursos más radicales, causó gran revuelo, fue seriamente criticada y algunas de las asistentes enardecidas exigieron que se arrojara al fuego. En su alegato, Galindo señalaba que el problema radicaba en que la única vía aceptada por la sociedad para satisfacer el natural instinto sexual era el matrimonio, por tanto, correspondía a los gobernantes generar las leyes adecuadas para defender a las mujeres, dentro y fuera del matrimonio, de la doble moralidad imperante. Proponía se aumentaran las penas a ese “calavera agradable, émulo de Don Juan Tenorio” que abandonaba a la “mujer desdichada que no ha hecho otra cosa que cumplir con una de las exigencias de su instinto, no negadas ni a la más vil de las hembras, es relegada al desprecio social, truncado su porvenir y arrojada al abismo de la desesperación, de la miseria, de la locura y del suicidio...”.³⁷ Hermila Galindo reclamaba el cuerpo de la mujer para sí misma y se atrevía a mencionar el problema de la prostitución, del infanticidio y el aborto.

Desde su trinchera constitucionalista, Galindo abraza “la santa causa al servicio de mi sexo” y su espacio político como revolucionaria lo empleó para promover sus objetivos feministas, así como su actividad feminista la canalizó hacia la política constitucionalista.³⁸ El objetivo central de su feminis-

33 *Ibid.*, p. 263.

34 Alejandra Kollontai, *La mujer nueva y la moral sexual* (1921), Juan Pablos México, 1972, p. 82.

35 Véase, Monique J. Lamaitre, *Elvia Carrillo Puerto. La monja roja del Mayab*, Ediciones Castillo, Monterrey, 1998, p. 59.

36 1916 *Primer Congreso Feminista de México*, Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores, 1975, p. 15.

37 Hermila Galindo, “La mujer en el porvenir”, en *1916 primer Congreso Feminista de México*, INFONAVIT/Año Internacional de la Mujer.

mo fue obtener el reconocimiento jurídico a la igualdad de los derechos ciudadanos para hombres y mujeres, incluido el sufragio; ella defendió estas demandas con argumentos provenientes del liberalismo político, aunque la incorporación de las mujeres a la esfera pública en ningún momento fue vista como una restricción a su función maternal ni a su responsabilidad doméstica, las cuales eran consideradas como destino ineludible para las mujeres.³⁹

Frente a estos discursos bien intencionados que verían sus frutos hasta la década de 1950, Elvia Carrillo Puerto y las feminista socialistas yucatecas se organizaban en torno a las Ligas de Resistencia Feminista que crecerían paralelamente a las Ligas de Resistencia Campesina del Partido Socialista Obrero, que se convertiría en Partido Socialista de Yucatán y posteriormente en Partido Socialista del Sureste. Como maestra de escuela, Elvia organizó la primera Liga Feminista Campesina el 14 de Julio de 1912 desde donde empezó a organizar a las mujeres que participaban lo mismo apoyando a los líderes obreros socialistas o repudiando a los gobernadores coludidos con los poderosos. A Elvia se le tachaba de “sufragista y bolchevique”.

Y en efecto, era ambas cosas. Cuando niña, fue formada por maestras seguidoras de Rita Cetina fundadora de la sociedad feminista *Siempreviva*; cuando adolescente, contrajo nupcias con un profesor de claras tendencias socialistas y admirador de Francisco Ferrer, el padre de la escuela racionalista, su esposo le inculcaría ideas de libertad y de justicia para todos; cuando maestra ya, en sustitución de su esposo enfermo, Elvia platica con su hermano Felipe y el padre García, sobre Fourier, los sansimonianos, Flora Tristán, también por su cuenta lee la revista “Siempreviva” y al mismo tiempo, su cercanía con las mujeres, los niños y los peones de las haciendas la hace conocer que no eran pocos los sacerdotes que tenían relaciones sexuales con las indígenas casadas y solteras; que la mortalidad era elevadísima, así

como la muerte por parto; las indígenas de buen ver eran vendidas a los dueños de los burdeles y el alcoholismo y el fanatismo religioso eran el azote de las comunidades. Elvia ha tenido contacto con las ideas socialistas y sabe, a su corta edad de 21 años, que el problema es el individualismo, el modo de producción capitalista, la religión, la propiedad privada, las estructuras del matrimonio y de la familia, y la educación.⁴⁰

Las Ligas Feministas que alcanzaron su máximo desarrollo entre 1922 y 1924 se dedicaban a resolver los problemas de educación, a la alfabetización de los adultos, la creación de escuelas nocturnas, la difusión de los planteamientos pedagógicos racionalistas, la enseñanza a las mujeres de formas modernas de higiene, la introducción de métodos contraceptivos, la lucha contra el fanatismo religioso, el alcoholismo, los enervantes y el juego. Emprendían vigorosas campañas contra la prostitución y la protección de las prostitutas. En la revista *Tierra* vocero del Partido Socialista se señalaba que una de las clínicas establecidas supuestamente para proporcionar a las parejas de recién casados información sobre los anticonceptivos, sería instalada en una apartada zona de prostitutas,⁴¹ la información dirigida a las meretrices tenía la intención de abatir las enfermedades venéreas por lo que al mismo tiempo, se autorizaría a estas mujeres a exigir un certificado de salud a sus clientes.

Según Monique Lemaître,⁴² Elvia Carrillo Puerto se casó por amor y todo parecía indicar que todo estuvo bien en su matrimonio, Vicente su esposo, la ayuda a reconocer y a desarrollar su propia sexualidad, juntos leen textos sobre pedagogía racionalista, socialistas y de historia. Después de nacido su hijo, va a la ciudad de Mérida para que un médico le confeccione un pesario, no quiere terminar como su madre dando a luz cada año. Pero las influencias que recibe nuestra radical feminista llegan por di-

38 Gabriela Cano, “Revolución, feminismo y ciudadanía en México (1915-1940)”, en, Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres, El siglo XX. La nueva mujer*, Taurus, 1993, pp. 301-311.

39 *Ibid.*, p. 306.

40 Monique J. Lemaître, *op.cit.*, p. 34.

41 Véase, Anna Macías, “Felipe Carrillo Puerto y la liberación de las mujeres en México”, en, Asunción Lavrín *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, Col. Tierra Firme, pp. 329-346.

42 *Ibid.*, p. 32.

versos conductos, en 1919 la imposición carrancista del candidato del Partido Liberal Yucateco la hace huir a la Ciudad de México acompañada de Rosa Torres por cuyo conducto conoce a los futuros miembros del Partido Comunista Mexicano del cual su hermano Felipe será fundador. En la capital mexicana fundó la Liga Feminista “Rita Cetina Gutiérrez”; también contribuyó ese mismo año a la fundación del Consejo Feminista que se proponía la emancipación política de la mujer y en 1921 se celebró en la capital un congreso promovido por Elvia Carrillo Puerto durante el cual se logró el acuerdo de solicitar a los supremos poderes el voto femenino y convoca para 1922 al primer congreso nacional feminista.

Para la sociedad yucateca de principios de los veinte, los temas relacionados al control natal, al divorcio y al amor libre resultaban escandalizantes, tanto como la educación sexual impartida en las escuelas y la coeducación. No obstante las resistencias, Felipe Carrillo Puerto, para entonces ya gobernador del estado, y su hermana Elvia, continuaron impulsando los proyectos que llevarían a la gente humilde a nuevos estándares de vida. De entre sus ideas revolucionarias, el matrimonio, el divorcio y la unión libre se encontraban en el centro del remolino. El “amor libre” era para aquellos socialistas radicales que un hombre y una mujer, guiados por el instinto de conservación de la especie, unían sus corazones, sus mentes, y sus cuerpos sin la sanción de la iglesia o el Estado. Por otra parte, desde el liberalismo, el matrimonio según la Ley de Relaciones Familiares de 1917, se definía como un contrato civil que podía ser disuelto por mutuo consentimiento.⁴³ En cambio, en la ley del divorcio expedida por el gobierno socialista de Carrillo Puerto definía al matrimonio como una unión voluntaria apoyada en el amor que tiene por objeto fundar un hogar, y que es disoluble a voluntad de cualquiera de las partes.

Los socialistas insistían en que el amor libre y el divorcio tendrían un efecto moralizador. Con todo

y sus aspectos radicales, la ley del divorcio de Carrillo Puerto dejaba intactas las dobles normas de juicio que eran notorias en la legislación mexicana y que tanto irritaban a los feministas. De acuerdo con la nueva ley, se veía con indulgencia el adulterio cometido por el hombre, y cualquier hombre divorciado se podía casar de nuevo inmediatamente. La mujer divorciada, por el contrario, tenía que esperar 300 días antes de que se pudiera volver a casar, lo que obviamente tenía por objeto asegurar al segundo esposo que no había quedado en cinta del primero.

Hasta hace muy poco tiempo el divorcio ha sido poco frecuente en México. De acuerdo con el censo de 1930, tan solo 40 534 personas o sea un poco más del 1% de la población legalmente casada, se había divorciado.⁴⁴

El Congreso Feminista de la Liga Panamericana para la Elevación de las Mujeres celebrado en 1923, fue organizado por Elena Torres, feminista radical iniciadora de la educación progresiva y fundadora de la primera escuela Montessori en Yucatán, quien junto con Felipe Carrillo Puerto se encontraba entre los organizadores de la Oficina Latinoamericana de la Tercera Internacional y participara en la elaboración de la convocatoria para de la Convención Radical Roja de 1921, de donde surgiría el comité provisional encargado de organizar el Primer Congreso de la Confederación General de trabajadores. A dicho congreso asistieron el Partido Comunista de México Sección Tercera Internacional, la Federación de Jóvenes Comunistas, la Federación Comunista del Proletariado Mexicano; y otras mujeres como María del Carmen Frías, escritora y “auténtica obrera”, María González y Natacha Michaelowa, propagandista soviética que fuera expulsada del país poco tiempo después.⁴⁵ La Convención Roja surgió al calor de la propaganda soviética y en el contexto de la con-

⁴³ Venustiano Carranza, *Ley de Relaciones Familiares*, Arts. 13, 17.

⁴⁴ Estados Unidos Mexicanos, Secretaría de Economía Nacional, Dirección General de Estadística. *Quinto Censo de Población*, 15 de mayo de 1930, Resumen General, México, 1930, p. 51.

⁴⁵ Rosendo Salazar y José G. Escobedo, *Las pugnas de la gleba 1907-1922*, Editorial Avante, México MCMXXII, pp.107-109, T. 2.

tienda contra la CROM (Confederación Revolucionaria de Obreros Mexicanos) y se celebró el 15 de febrero de 1921.

Durante este congreso destacó la participación de Elvia Carrillo Puerto por sus transgresores planteamientos con relación a la sexualidad femenina, al control de la natalidad, al amor libre y la educación sexual en las escuelas. También se abordaron temas controversiales como su concepción acerca del matrimonio convencional a la que consideraban como una esclavitud legal, ofrecieron soluciones contra la trata de blancas, apoyaron la coeducación y ola educación sexual en las escuelas y señalaron que la facilidad para divorciarse obliga a las mujeres a buscar trabajo fuera de la casa, finalmente hicieron propaganda a favor de las ligas socialistas de resistencia como el único medio para lograr la reforma social de México. No obstante las acaloradas y entusiastas discusiones los resolutivos del congreso las rechazaron o las ignoraron. Las propuestas sobre el control natal fueron rechazadas y en su lugar se pronunciaron a favor de la creación de un Consejo Superior de Salubridad que estableciera en todo México clínicas prenatales y postnatales para combatir el alto índice de mortalidad infantil. Dirían que el control natal no era una medida apropiada para un país que recién salía de una guerra civil, donde la población en edad de trabajar migraba a Estados Unidos y donde el 80% de los niños que nacían morían a las pocas semanas y el índice de crecimiento de la población era del 0.5%.

Las delegadas también rechazaron rotundamente la proposición del amor libre, concluyendo que esa medida solamente conduciría al libertinaje. En su lugar se aprobó la idea de que las feministas usaran toda su influencia para evitar que la ceremonia del matrimonio se convirtiera en un acto teatral y costoso, asimismo se pidió que se acatara la disposición legal de que la ceremonia civil del matrimonio no causara derechos.

En cuanto a la educación sexual, se rechazó pero en su lugar recomendaron que la biología, la higiene, la atención prenatal, el cuidado del niño, la eugenesia Gormaran parte de la currícula escolar. Y en lugar de las ligas de resistencia, se aprobó la re-

solución de formar asociaciones femeninas que tomaran parte activa en las reformas sociales.⁴⁶

Como puede observarse en las memorias del congreso, del mismo modo que como lo afirma Anna Macías, el programa de liberación de las mujeres promovido por las feministas radicales yucatecas no contó con el apoyo de las feministas más importantes de la época, éstas rechazaron sus ideas sobre el control natal, como ya vimos, así como el amor libre. Para las feministas moderadas, el gran problema en México era la prostitución y no el amor libre, ya que alrededor de 700 000 parejas vivían en una unión libre y un número indeterminado de mujeres vivían sin compañero.⁴⁷

Colofón

Rebuscar constantemente en los agujeros negros en que se convierten partes de nuestro pasado como género no es un ejercicio ocioso. Me parece productivo redescubrir todas aquellas revoluciones que se han quedado a la mitad el camino. Cambiar la vida cotidiana, las concepciones sobre la familia, la sexualidad y el cuerpo, resultan ser batallas tan arduas como aquellas en las que las disputas son territorios o dominios y para las que es necesaria una transformación de las bases sociales que condicionan el contenido moral de la humanidad.

Muchas reflexiones quedan después de analizar procesos como los anteriores: las sobre-determinaciones, la magnitud del poder sobre las acciones de los sujetos, la dificultad para el cambio, la fuerza de las permanencias y la necesidad de un búsqueda constante.

Para terminar me gustaría dejar en al aire algunas preguntas: ¿Cuáles serían los planteamientos de un feminismo radical en la actualidad? ¿Existe como tal el feminismo radical? ¿Cuál es el papel actual del feminismo?

46 Véase, *Primer Congreso Feminista de la Liga Pan-Americana de Mujeres*, México, Talleres Linjotipográficos "El Modelo", 1923.

47 Anna Macías, *op.cit.*, p. 345.



LOS DISCURSOS PARA LA FORMACIÓN DEL GÉNERO Y LA FAMILIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO LIBERAL EN MÉXICO 1867-1910

Margarita Alegría*
Marcela Suárez**

El siglo XIX arribó al mundo occidental acompañado del liberalismo. Este movimiento, presente desde la Ilustración, fue una expresión ideológica que llegó con la génesis del capitalismo mexicano. Coincidió con la centralización política en el Estado (misma que se dio a pesar de su afán de federalismo y democracia), con una intensa pretensión de secularización y con la libertad de comercio. En un principio proporcionó los conceptos que sirvieron de base a las críticas por la explotación colonial y después contribuyó a la construcción del Estado Nacional, eliminando paulatinamente los residuos de la colonia al promover un proceso modernizador.

El liberalismo llegó a constituirse en México en un proyecto necesario para la posible construcción de un estado democrático-burgués, y se impuso con el triunfo de una facción política, legitimando la secularización del Estado, una cierta unión nacional y una relativa estabilidad;¹ a cambio del ingreso del país a una nueva dependencia como productor de materias primas, de la centralización y concentración del poder, de la negación de la democracia y de pocos cambios para el beneficio de las mayorías.

Las ideas liberales encontraron acogida entre los ilustrados de la clase media del último tercio del siglo XVIII, después, en la naciente República, en burócratas, hacendados, comerciantes, artesanos, obreros y empleados; en su mayoría criollos y mestizos, que lucharon por imponer su proyecto político y económico.

Para la segunda mitad del siglo XIX, el liberalismo trajo la filosofía positivista y los valores que requería el desarrollo de un orden burgués: la laboriosidad, la ilustración, el ingenio y la sobriedad, calificando como defectos la ociosidad, la ignorancia y el despilfarro; con estas metas se introdujo a la educación mexicana y al discurso colectivo, y su aceptación se oficializó con la Ley Orgánica de Instrucción Pública emitida en diciembre de 1867, año del triunfo liberal. A partir de este momento, la educación en México propugnó por formar a niñez y juventud dentro de "los valores nacionales", volteando la vista al pasado para aprender lecciones para el futuro.² Se intentó exaltar las virtudes republicanas con base en la crítica de los resabios coloniales, y de hábitos y tradiciones que se consideraba constituían obstáculos para el progreso de la cultura occidental.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

** Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 Cf. Dení Trejo, "El liberalismo en América Latina", *Secuencia*, Instituto José María Luis Mora, núm.12, México, septiembre-diciembre 1988, p. 115.

2 Cf. Patricia Escandón, "La Historia Antigua de México en los textos escolares del siglo XIX", *Secuencia*, Instituto José María Luis Mora, núm. 10, México, enero-abril, 1988, p. 37



El positivismo y el cientificismo habían dado un tono especial al liberalismo de la segunda mitad del siglo, y el utilitarismo, el individualismo, el racionalismo, el evolucionismo, y la esperanza en la educación como medios para el progreso, se encontraban en el imaginario colectivo. El positivismo comtiano se adaptó a las realidades nacionales y el lema positivista “Amor, orden y progreso” quedó finalmente sólo como “Orden y progreso”. Para los liberales mexicanos el positivismo se convirtió en un instrumento muy apreciado para el mantenimiento del orden, porque exaltaba la resignación y el conformismo de los individuos con la posición social y económica que poseían,³ exigía fe absoluta en la ciencia, y consideraba el régimen y a sus gobernantes

como adecuados, mientras canalizaba los conflictos a espacios inocuos para éste.

Los positivistas consideraban que la sociedad y las personas estaban determinadas por leyes naturales inmutables y que las físicas y biológicas determinaban la naturaleza humana. Se encontraban convencidos de que las sociedades seguían un proceso evolutivo y que la mayoría de las personas carecía del sentimiento moral necesario y de la razón, para salir de la ley de hierro de la naturaleza. La función de la sociología entonces era definir el momento del proceso evolutivo en el cual la razón podía independizarse de las influencias sociales, para que las élites educadas actuaran sobre él y reorganizaran a la sociedad. El “orden natural” de Calvino y Locke había penetrado en las mentes liberales,⁴ y, en teo-

3 Cf. Eli de Gortari, “Ciencia positiva y política científica”, *Cultura, Ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992, p. 129.

4 Cf. Juan Antonio Ortega y Medina, “Impacto del liberalismo europeo”, *Secuencia*, Instituto José María Luis Mora, num. 1, México, marzo, 1985, pp. 17-20.

ría, se pensaba que la educación difundiría conocimientos científicos favorecedores de valores que lo sostuvieran: la paciencia, la esperanza y la conformidad,⁵ por ejemplo. Se creía que una “ciencia única” constituida por todas las existentes, permitiría el dominio de las actividades humanas en todos los campos, y también en la política. Se exaltaba la idea del “orden” en contra de la supuesta “anarquía” que había sufrido el país en la primera mitad del siglo, y durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1911). Se alabó la fuerza del gobernante para reprimir desórdenes y organizar financieramente el país; Díaz se consideraba a sí mismo como el continuador de la obra del líder del partido liberal triunfante (Benito Juárez), y la persona destinada para conducir el país, mediante un gobierno adecuado a la modernidad y al progreso.

La filosofía positivista conformó -a través de los discursos oficiales- las nuevas identidades masculinas y femeninas requeridas para el nuevo orden, las mujeres “tenían el deber de inspirar a los hombres las acciones más elevadas y morales”,⁶ y ser las mejores madres, esposas y educadoras, porque la familia se erigió en el pilar de la sociedad y en la fuente más importante de reproducción de las ideas dominantes. La mujer se convirtió en la “Reina del Hogar” siempre que fuera abnegada, dulce, económica y fiel.

En realidad, el positivismo no logró ni la libertad, ni el orden, ni el progreso de las mayorías. El liberalismo y la filosofía positivista constituyeron las bases para la construcción de un capitalismo desigual y dependiente, que fue poco equitativo en la distribución de los beneficios a nivel de sectores (sólo creció el sector ligado a la exportación), regiones y clases sociales; la enseñanza escolarizada sólo se impartió a grupos reducidos; sin embargo la difusión de las ideas fue eficiente, se realizó a través de diversos medios, y poco a poco éstas fueron ingresando al imaginario colectivo.

5 Cf. Eli de Gortari, *op. cit.*, p. 134.

6 Cf. Leopoldo Zea, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, *passim*. (Lecturas mexicanas, 81)

En la literatura

Tres movimientos nacen y se desarrollan en el siglo XIX mexicano: romanticismo, modernismo y realismo-naturalismo; pero dada la circunstancia histórica por la que el país atraviesa, es el primero el que mayormente lo abarca y más influencia ejerce, porque siguiendo a José Luis Martínez hay que decir que en Latinoamérica “*emancipación y romanticismo eran, en efecto, corrientes paralelas y parecían alimentarse*”.⁷ Emilio Carrilla señala también que el romanticismo en la América hispánica “*se encuentra cortado por la presencia del modernismo, pero los hechos histórico-sociales del XIX aparecen más cercanos a las obras literarias más típicas del siglo producto del romanticismo*”.⁸

Por lo anterior en este trabajo vamos a referirnos brevemente a obras románticas, en nuestra búsqueda respecto a la imagen femenina a través de la narrativa de la pasada centuria; aunque aludiremos también a la novela modernista *Por dónde se sube al cielo* de Manuel Gutiérrez Nájera, recientemente descubierta por la doctora Belém Clark, al relato costumbrista *Historia de Chucho el Ninfo*, de José T. Cuéllar y a la historia de corte realista-naturalista *Santa*, de Federico Gamboa; hay que apuntar, sin embargo, que en todas ellas persisten algunos elementos románticos, que no es el objetivo de este ensayo analizar.

Todas las propuestas culturales de una época: las ideas, las costumbres, la filosofía dominante, la religión y las manifestaciones sociales en general, interactúan y permean la producción de sus escritores. En el contexto del México decimonónico urgido por reafirmar su carácter independiente y soberano, y en busca de caminos que lo liberaran de los atavismos coloniales, el romanticismo parece ofrecer las formas y los temas más adecuados para expresar las preocupaciones socio-políticas del momento. Roger Picard, quien analiza el carácter social del romanticismo

7 Cf. José Luis Martínez, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana seguido de La emancipación literaria de México*. México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1972, p.48.

8 Cf. Emilio Carrilla, *El romanticismo en la América Hispánica*, t.1, 3a de. Madrid, Gredos, 1975, p. 16 (Biblioteca Románica hispánica 11. Estudios y ensayos, 40)

francés, señala cómo el escritor en el siglo XVIII tenía una misión social evidente, pues fungía como consejero y guía del pueblo; mientras los nobles y la alta burguesía perdían prestigio ante la opinión pública, y apunta que los románticos “*dan a las obras del espíritu un alcance filosófico, una fuerza capaz de obrar sobre la conciencia de los hombres y sobre los destinos sociales*”.⁹

En México dicho sentimiento de misión en el escritor es acendrado, en este caso los temas sociales que se tratan en literatura se orientan hacia lo político, pues se está construyendo la nación y se están asentando los paradigmas de identidad; pero también las células que vivificarían a nuestra sociedad, una de las cuales era la familia, Carrilla señala que el romántico americano por ser más gregario, antes que escribir versos a las amantes los escribe a las esposa y a los padres, con cierto “no sé qué” de poesía casera y mayor sometimiento a la familia.¹⁰ Es hasta 1890 cuando aparecen escritores puros, antes de esa fecha, a lo largo del siglo, éstos eran hombres públicos y ejercían alguna otra profesión.

Los escritores románticos se identificaban con el pueblo y compartían sus aspiraciones, por lo que el romanticismo se hermanó pronto con el liberalismo. Víctor Hugo lo define como “*la libertad en el arte y la libertad en la sociedad [con] ese doble fin que deben tener por igual todos los espíritus consecuentes y lógicos*”.¹¹

Picard explica, por su parte, el carácter social del romanticismo en el hecho de que al pretender alejarse de las generaciones antiguas, buscó su inspiración en las tradiciones nacionales a las que los escritores añadieron, y en eso dice este autor que fueron sociales, “*las inspiraciones nacidas de las visiones del porvenir y de sus llamamientos al alma humana*”.¹² Para este autor es el liberalismo el principal resorte del movimiento romántico y éste debe trascender tanto la sociedad como la literatura, y el mundo moral tanto como el de los intereses materiales.

Vaya que hay una intención moralizante cuando los escritores no sólo románticos, sino realista-naturalistas y aún modernistas, se refieren a los roles femeninos en la sociedad, sobre todo a la mujer como núcleo de la familia y, por ende, como educadora de los hijos, de cuya buena o mala crianza es responsable.

Claro que en ese ambiente que propendía a la libertad, las voces de algunas mujeres se dejan oír para reclamar el egoísmo masculino, el problema del repudio a las madres solteras y, en general, la situación discriminatoria en que la mujer se encontraba en esa sociedad; pero curioso e interesante es observar que los discursos culturales estaban realmente imbuidos aun en las mentes femeninas de avanzada, lo que lleva a sus dueñas a reproducirlos, porque como dice Francoise Carner “*la ideología, a veces explícita y a veces encubierta, pero siempre de origen masculino, sobre la condición y el deber ser femeninos, llega a ser interiorizada a tal grado por las mujeres, que ellas mismas son agentes de la transmisión de los valores que se les imponen y de la reproducción del sistema social que así las concibe*”.¹³

De este modo, la propia Laureana Wright, destacada literata de la segunda mitad del siglo, directora de la revista *Violetas del Anáhuac* y compiladora de literatura femenina en el libro *Mujeres notables mexicanas*, quien fuera calificada por sus contemporáneos como “*libre pensadora que rompió lanzas contra el oscurantismo*”, solicitó en su texto “*La emancipación de la mujer por el estudio*” que así como se le quitó a la mujer el hábito de monja para convertirla en madre, se le quitara el dogal de la esclavitud doméstica para convertirla en esposa, y la traba de la exclusión civil para convertirla en ciudadana, pero añade que además debía colocársele “*en su verdadera misión de ser alma y guía de la humanidad*”. Se refiere además a que, quien es madre soltera “*ha caído en la deshonra amorosa*”.

Pero no son obras de mujeres a las que vamos a referirnos en este texto; sino novelas cortas y largas

9 Cf. Roger Picard, *El romanticismo social*, 2a ed, trad. Blanca Chacel, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 79.

10 Cf. Emilio Carrilla, *op. cit.*, p. 28 y sig.

11 Cf. Citado en Picard, *op. cit.*, p. 14.

12 Cf. *Ibid.*, p. 17.

13 Cf. Francois Carner, “Estereotipos femeninos en el siglo XIX”, *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, p. 95.

que fueron objetos de recreación para las señoritas decimonónicas. Es la novela el género que en mayor medida puede reflejar manifestaciones sociales de un determinado momento histórico, por lo que se presenta como “*un mediador poderoso entre el pensamiento de una época, las filosofías en marcha y la multitud que no tiene acceso directo a ellos y que no lee más que obras de ficción*”.¹⁴

La novela social pretende enseñar, mover a la reflexión, crear conciencia; en ella, a través de descripciones, el autor presenta a sus personajes moviéndose en medios que retrata en sus aspectos exteriores, reproduciendo además las costumbres y sentimientos colectivos, así como las ideologías. A través de dichas descripciones expresa conceptos morales sobre la sociedad, sea haciendo crítica de sus instituciones, sea abogando por las doctrinas reformadoras, con la pretensión de ejercer influencia sobre el espíritu del lector y contribuir a la construcción de la sociedad.¹⁵

José Luis Martínez hace ver que en México, desde el primer tercio del siglo XIX, la literatura adquiere una intensa carga ideológica que la lleva a participar en forma sobresaliente en el programa de elaboración cultural¹⁶ y señala el cuadro de costumbres como “*contradictoria proyección del romanticismo*”, debido a que, al reflejar lo popular y pintoresco, puede considerarse antinomia del individualismo romántico; se ajustó muy bien, no obstante, a la descripción literaria de las sociedades latinoamericanas más evolucionadas a mediados de la pasada centuria. En el contexto de esa conformación de galería de personajes típicos que propició el costumbrismo, la presencia de la mujer fue constituyendo un estereotipo que a través del discurso literario se introyectaba en el público lector, con lo que la literatura contribuyó sin duda a la construcción de roles genéricos, y a la concepción de la familia como núcleo social en el que la carga de responsabilidad en cuanto al cuidado del esposo y la casa, y la educación de los hijos, recaía en la mujer.

Un antecedente del tipo de novela a que nos hemos referido es en México *La Quijotita y su prima*, escrita por José Joaquín Fernández de Lizardi entre 1818 y 19 bajo la influencia de Juan Jacobo Rousseau. El mexicano plantea en dicha obra que la educación femenina debe cuidarse, porque de la mujer depende la formación de los hijos, sus costumbres, pasiones, visión del mundo, en fin, su felicidad. Aunque reconoce en hombres y mujeres las mismas capacidades, señala el pensador francés que las funciones de ambos géneros son distintas, y que el centro vital de la mujer es el hombre; por lo que la educación de las niñas debe tender a formar mujeres que sepan agradar y ser útiles a los hombres, hacerse amar y honrar por ellos, educarlos cuando niños, cuidarlos cuando mayores, aconsejarlos, consolarlos, hacerles grata y suave la vida y son éstas, dice, “*las obligaciones de las mujeres en todos los tiempos*”.¹⁷

Con base en las ideas anteriores, Lizardi presenta en su novela el contraste entre Pomposa, joven a quien se apoda “Quijotita” por su afición a la lectura, pero que no se ciñe a la condición de ser mujer en su época, y Prudencia, su prima, cuya madre es sensata y dedicada, a diferencia de la de Pomposa, Eufrosina, mujer pendiente de las modas y amante de las diversiones. Prudencia se convierte en una mujer útil a la sociedad y a su familia, y consigue la felicidad; mientras la “Quijotita” acaba su vida en la miseria luego de contar su historia “*para que sirva de ejemplo y escarmiento a los padres de familia sin prudencia ni juicio y a las jóvenes que con tiempo no aprovechan lo poco bueno que se les enseña y las lecciones que da el mundo*”.

Fueron constantes de la novela mexicana su proyección moralizante y una excesiva tendencia a la descripción costumbrista, por lo que se le escatima valor como obra artística; pero hay que reconocer que los escritores no pudieron desarrollar a plenitud sus aptitudes literarias en un país que durante

14 Cf. *Ibid.*, p. 159.

15 Cf. Roger Picard. *op. cit.*, p. 160 y sig.

16 Cf. José Luis Martínez. *op. cit.*

17 Cf. Juan Jacobo Rousseau, *Emilio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, p. 249, citado en Rosaura Hernández Monroy, “La educación, ideal común de Rousseau y Lizardi”, *Revista A. Revista de ciencias sociales y humanidades*, no. 27, vol IX, México, 1989, pp. 17-22.

cuarenta años (1827-1867), mismos que corresponden al auge del romanticismo en México, vivió en el caos político.

En estos cuarenta años los escritores parecen no ofrecer obras relevantes; no obstante, siguen fortaleciendo una imagen femenina que refuerza el estereotipo de mujer sufrida, abnegada y dispuesta a cualquier sacrificio por conservar o reparar su honra. Está por ejemplo Soledad, la protagonista de *Corona de Azucenas*, novela de Florencio M. del Castillo, mujer que se enamora de su confesor quien le corresponde; pero ambos entablan una lucha contra ese pecaminoso sentimiento, que lleva a la joven a morir “santamente”; o la Amparo de *La clase media* de Juan Díaz Covarrubias quien seducida y abandonada por un joven rico, profesa en un convento a pesar de ser madre de una niña producto, por supuesto de la seducción.

Por su parte en *La guerra de los treinta años*, Fernando Orozco y Berra hace desfilar, mientras relata el desarrollo de la vida de Gabriel, el héroe, entre sus 18 y 32 años, a mozas de 15 que le provocan sensaciones eróticas, cuarentonas que tratan de seducirlo y a una virgen cuya honra se salva gracias a la buena conciencia del protagonista que “se detiene a tiempo”, pero en contra de la liviana, quien se enoja y lo echa de su cuarto.

En 1868 Vicente Riva Palacio escribe *Monja, casada virgen y mártir* como parte de una serie de novelas por entrega con tema colonial. Dos mujeres protagonizan el relato: Blanca Mejía, quien se fuga del convento en que su medio hermano la recluyó y trata de consumir su amor con César de Villalara, con el cual sostenía relaciones. Según Leticia Algaba, quien realiza un minucioso análisis de esta novela y de la “contranovela” correspondiente que escribiera Mariano Dávila, crítico de Riva Palacio,¹⁸ “El reencuentro con el mundo y la boda no consumada con Villalara, serán los signos del camino de la expiación y el martirio de Blanca en la cárcel inquisitorial, de la que

escapará para encontrar la muerte durante el acoso de un nuevo verdugo”.¹⁹ Por su parte Luisa, mujer de raza negra que rivaliza con Blanca por el amor de César, es una malvada, merecedora de duros castigos que la llevan a expiar sus culpas en la prisión. Mujeres culpables y castigadas de una u otra manera. Castigos inquisitoriales que Riva Palacio denuncia en forma crítica en su novela; pero no exento del moralismo romántico, este autor pone en labios de César (en Martín Garatuza, novela que continúa la trama de *Monja y Casada...*) las siguientes palabras en referencia a su amada: “ella se dio muerte por salvar su pureza; es una mártir, está en el cielo, en el coro de las vírgenes escogidas”.²⁰

Ignacio Manuel Altamirano planteó que la novela debía adoptar “una manera de decir elegante, pero sencilla, poética, deslumbradora, si se necesita; pero fácil de comprender por todos, y particularmente por el bello sexo, que es el que más lee y al que debe dirigirse con especialidad, porque es su género”.²¹ En 1869 este autor publicó *Clemencia*, novela contextualizada en la provincia de Jalisco en tiempos de la intervención francesa; pinta en ella a dos mujeres: aquella cuyo nombre da título a la obra e Isabel. De la primera está enamorado Fernando Valle, idealista sincero y noble, a Isabel la corteja Enrique Flores, “arribista” falso y sin escrúpulos. Las dos mujeres, incapaces de valorar a Valle, se prendan de Flores. Clemencia acaba casándose con él; pero éste traiciona la causa liberal por la que ambos luchan, y es condenado al paredón, ella acusa a Fernando de haberlo delatado por celos; para reivindicarse, éste sustituye al culpable y es ejecutado. Cuando Clemencia comprende su sacrificio, se da cuenta de lo que perdió y se siente enloquecer. Mujeres frívolas e incapaces de valorar al hombre honrado presenta Altamirano. Una recibe el castigo del desprecio por parte de su amado; la otra el de la muerte de aquel que realmente valía.

19 Cf. *Ibid.*, p. 17.

20 Citado en *Ibid.*, p. 85.

21 Citado en Ralph E. Warner “Altamirano y sus teorías de la novela”, *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX*. México, Antigua Librería Robredo, 1953, p. 51 (Clásicos y modernos. Creación y crítica literaria, 9).

18 Cf. Leticia Algaba, *Las licencias del novelista y las máscaras del crítico*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades. Serie literatura).

Costumbrista que preludia el realismo literario fue José T. Cuéllar, en su serie de novelas que titula *La linterna mágica*, publicada entre 1871 y 1886, quiere dejar constancia de la “comedia humana” que se vivía en su tiempo, retratando con fidelidad los tipos sociales que la protagonizaban. *Historia de Chucho el ninfo* es una de ellas, nos interesa referirla aquí porque en ella destaca el personaje femenino en papel de madre. Así resume la novela Antonio Castro Leal en su prólogo:

Esta novela pinta la vida del niño a quien su madre mima y regala más de lo que conviene a una sabia y bien orientada educación, del niño cuyos caprichos por absurdos o costosos que sean, siempre son satisfechos. Su madre lo adora con un amor ciego; lo adora por hermoso, por su cutis blanco, por su pelo rubio, porque es hijo de un joven acomodado con quien ella vivió una inolvidable aventura de amor una noche de “tamalada” y de luna. Su madre era –nos dice Cuéllar– “casi tan consentidora y tolerante como la patria”. Y el niño va creciendo en ese ambiente sin pensar en el porvenir, sin buscar un modo de ganarse la vida, probable parásito social en espera de quién sabe qué milagro. Pero el milagro se realiza, y Chucho el Ninfo encuentra a su padre, un rico hacendado que se encariña con su vástago, que lo recoge y lo lleva a su finca de campo, que lo hace pasar por su sobrino y pone a su disposición los medios necesarios –su dinero y sus relaciones sociales– para que Chucho el Ninfo viva la vida para la que inconscientemente lo había preparado su madre ...”²²

La madre es la responsable de formar hombres y mujeres de bien, o parásitos como Chucho el Ninfo; y Elena, esa “criada joven limpia y relamida”, no tenía los recursos para dar una buena educación. Por cierto resulta interesante comentar que Cuéllar advierte antes de empezar su novela que la construyó “con datos auténticos debidos a indiscreciones femeniles (de las que el autor se huelga)”.

En 1995 la Dra. Belém Clark publicó *Por donde se sube al cielo* de Manuel Gutiérrez Nájera, esta novela apareció como folletín en *El Noticioso* de 1882 y su

descubrimiento convierte al autor en el primer novelista del modernismo. En el contexto de un movimiento que, con base en el parnasianismo francés, se propone “el arte por el arte”, no se pierde en esta obra la poética de la redención que se conseguirá en virtud del arrepentimiento de los pecados. La *Magda* de Nájera, versión modernista de la Magdalena, también necesita expiar culpas y conseguir una escalera de amor para alcanzar la gloria del perdón. La prosa en cambio es distinta a la romántica, la preocupación formal poética lleva al autor a referirse a la “mujer pecadora”, vista ya aquí más como víctima social de la siguiente manera:

Magda estaba en más triste condición que el niño huérfano a quien todos abandonan. El niño no piensa ni ama ni ase con sus manitas la vida que se le escapa. Está sólo en la cuna, o en el quicio de una puerta, o en la oscuridad de una atarjea ... Magda era el niño abandonado; pero en la cuna, los pálidos vampiros le mordían la nuca, chupando su roja sangre; los genios malos le clavaban sus patas de alfiler en sus pupilas.²³

Concepción, otra Magda pecadora también orillada por la sociedad, pero identificada con el pecado por “un germen de muy vieja lascivia” que llevaba seguramente en la sangre, heredado de “algún tatarabuelo que en ella resucitaba”, idea consecuente con el determinismo realista-naturalista, es la protagonista de la novela de Federico Gamboa *Santa*, una mujer no sólo víctima de la sociedad, sino también de la herencia genética. Esta historia es muy conocida, llevada al cine y proyectada en múltiples ocasiones en la pantalla chica; nos revela las vivencias de la provinciana víctima del abuso de un macho y de la hipocresía familiar que la lleva a esconderse en la ciudad, centro de perdición en que ella, convertida en prostituta, acaba viviendo “como pez en el agua”. Así lo dice el narrador: “Rápida fue su aclimatación,

22 Cf. José T. Cuéllar, *Historia de Chucho el Ninfo y la Noche Buena*, 2a ed., edición y prol. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1975, pp. VII-VIII. (Colección de escritores mexicanos, 45).

23 Cf. Manuel Gutiérrez Nájera, *Obras XI, Narrativa I. Por donde se sube al cielo*, (1882), prol. intr. y notas e índices de Belém Clark de Lara, ed. Ana Elena Díaz Alejo, México, UNAM, 1994. (Nueva Biblioteca Mexicana, 118). Cit. en reseña de Miguel Ángel Castro en revista *Literatura Mexicana*, vol. VI, núm. I. México, UNAM, 1995, p. 257.



con lo que a las claras se prueba que la chica no era nacida para lo honrado y derecho, a menos que alguien la hubiera encaminado por ahí, acompañándola y levantándola, caso que flaqueara”.²⁴

Ya no aparece como personaje de novela en esta época la mujer idealizada del romántico, aquella como *Angela* de Mariano Navarro en cuyo rostro “brillaban la hermosura, a la par que la pureza y la sensibilidad del alma”, la que se atormentaba de sólo pensar que abandonaría a sus padres adoptivos por seguir al amado, por lo que “los amargos sentimientos que solían exitarle (sic) retrataban en ella la imagen viva del dolor: sus lánguidas miradas anunciaban la melancolía de derrubiaba su alma; mas un sentimiento de gratitud hacia los que la habían adoptado, se levantaba en su

corazón, dulce como la esperanza del bien futuro, y la (sic) daba un aire apacible y melancólico que la hacía interesante e irresistible”.²⁵

Este tipo de mujer: la pudorosa, honesta, frágil y dependiente del varón, pero necesariamente capaz de educar a sus hijos a riesgo de cargar de por vida con la culpa de haber formado “Magdas” o “Ninfos”, seguía siendo, sin embargo, el prototipo de la dama digna de convertirse en esposa y madre; y aun habría que preguntarse qué tanto ha cambiado éste hoy en día. El papel femenino en la sociedad mexicana decimonónica era reforzado también por otros discursos, como el periodístico al que ahora aludiremos.

24 Cf. Federico Gamboa, *Santa*, México, Botas, 1938, p. 69.

25 Cf. Mariano Navarro, “Angela” en *La novela corta en el primer romanticismo mexicano*, México, Celia Miranda Cárbes (comp.), UNAM, 1985 p. 334.

En el periodismo

La prensa de la época fue uno de los órganos más importantes de difusión de la ideología dominante, porque a pesar de que un reducido grupo de personas se constituía en sus lectores, las ideas leídas por algunos se difundían después en forma oral.

El paternalismo de la ideología dominante esperaba de las mujeres, como ya vimos, fortaleza y a la vez sumisión hacia los hombres; laboriosidad y cuidado para la familia, y les exigía además a las de clases pudientes discreción, decoro, y una cultura aledaña para constituirse en mejores madres y compañeras. Continuaba, al igual que en la Nueva España, la creencia en la fragilidad femenina, y así en el *Album de la Mujer* se escribía:

El destino, la timidez, la debilidad y naturaleza del sexo femenino lo impulsan hacia el interior de la vida doméstica. El hombre, al contrario, por su carácter abierto y ardiente, por su desnudo y virilidad busca siempre nuevos anhelos a su actividad, otros horizontes a su vida, y arrostra los peligros exteriores con valentía, y por lo mismo, está destinado a defender la familia y el suelo sagrado de la patria...²⁶

El discurso autoritario patriarcal al mismo tiempo que ensalzaba a las mujeres las recluía y limitaba.²⁷ Para el logro de un crecimiento nacional, los liberales mexicanos del siglo XIX consideraban la necesidad de la educación para las mujeres con el fin de que éstas pudieran contribuir al progreso. Desde el último tercio del siglo XVIII voces ilustradas habían exaltado los beneficios de alfabetizar y proporcionar conocimientos primarios de aritmética e historia a las mujeres, y para mediados del siglo XIX ya nadie cuestionaba el tema, incluso algunos pensaban como el también periodista Florencio del Castillo, que impartir educación a las mujeres era el medio más eficaz para mejorar la condición moral

del pueblo.²⁸ Los gobiernos republicanos de la primera mitad del siglo pusieron algún interés en el asunto; pero los liberales más aún. La educación femenina se extendió, pero las mujeres sólo tuvieron acceso a la elemental.²⁹ La idea de la “utilidad social de las mujeres”³⁰ estaba vigente, pero sólo en cuanto a la capacidad de socialización de las nuevas generaciones, al cuidado de la familia, al trabajo para la beneficencia, al trabajo fabril y a la enseñanza. *La Semana de las Señoritas* afirmaba esto en 1850:

El espíritu de las mujeres es diferente que el de los varones y esto puede provenir de la pequeñez de su cabeza, de su debilidad natural del trabajo que toma en su compostura para aumentar sus atractivos, la coquetería y la continua cortesía. Es cierto que su inteligencia es inferior a la nuestra ¡Nadie duda que tienen menos memoria que nosotros! Repiten hermosas canciones, sus piadosas devociones, pero no retendrían la décima parte de una ciencia de nomenclatura como la botánica... ni de raciocinio como el derecho y la medicina...³¹

La erudición en las mujeres era satirizada y sólo se pretendía que las de escasos recursos aprendieran oficios, las de clase media enseñaran algo y las de la élite, además de los conocimientos de la escuela elemental, supieran tocar algún instrumento, bordar, y cultivar flores. La cultura en este caso era un ornato más de las damas decentes, que ante todo debían realizar las “labores propias de su sexo”.³² *El Mosaico mexicano* señalaba:

Las mujeres, no deben ser sabias. La curiosidad y la instrucción las hacen ridículas, vanas y caprichosas. Destinado el hombre a los grandes ministerios de la sociedad, debe dársele conocimientos tan extensos e ilimitados como las tareas a que está llamado... La única carrera de la mujer es la consagración de la vida doméstica; no necesita por tanto otros conocimientos que los que a ésta

26 Cf. David Joaquín Guzmán, “Amor a las ocupaciones del hogar”, *El Album de la mujer*, año VII, t. XII. núm. 16. Abril 1889.

27 Cf. Ana Rosa Domenella, *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el XIX*, México, El Colegio de México, 1991, p. 28.

28 Cf. Silvia Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México (1790-1857)*, México, Siglo XXI, 1988, p. 35.

29 Cf. *Ibid.*, p. 39.

30 Cf. *Ibid.*, pp. 64-68.

31 Cf. “Las mujeres”, *La Semana de las Señoritas*, Núm. 14, t. I, 32 de diciembre de 1850, p. 3.

32 Cf. Nora Pasternac, *Las voces olvidadas, op. cit.*, p. 405.

se refieran y aquellos con que va a amenizar la unión conyugal. La enseñanza científica marchita, ...Los hombres se complacen no en tener a su lado un rival en el saber, que los humille, sino el embeleso del pudor y la condescendencia. La historia de las mujeres sabias es la de las mujeres desgraciadas, como Safo. La de las consagradas a las ocupaciones de su sexo, es desde el siglo de Penélope, la de las que han establecido su imperio sobre los corazones...³³

Los temas de matrimonio, maternidad y familia se encontraban entre los más importantes en las publicaciones. Preocupaba el abandono de los hijos por ignorancia o frivolidad,³⁴ y la mortalidad infantil, la elección de “buenos maridos” y la virginidad femenina. En general, se consideraba a la mujer responsable del buen funcionamiento del matrimonio y la familia.

El imperio de la mujer lo es de blandura de insinuación y de complacencia: sus órdenes son las caricias, las amenazas, las lágrimas. El mejor matrimonio es aquel en que la mujer ejerce *mayor autoridad pero ha de ser la clase de autoridad que ha sabido granjearse con sus virtudes y que sepa ejercer con discreción y prudencia sin faltar jamás al decoro del jefe principal...*³⁵

Dados los antecedentes católicos novohispanos, la base religiosa permaneció arraigada en las mentalidades colectivas. A pesar del discurso liberal positivista el tono era moralista y para fin del siglo, en los textos publicados por la prensa se podía observar la cercanía que se realizó entre el positivismo racional y la Iglesia Católica. La publicación de la sociedad católica del 15 de agosto de 1872 no difiere mucho de los discursos seculares sobre la misión de la mujer: *...ella se cumple particularmente en el santuario de la sociedad doméstica, en las confidencias, en la efusión de las almas que provoca la intimidad de la familia...*³⁶

33 Cf. “Importancia de la educación de las niñas”, *El Mosaico Mexicano. Colección de amenidades curiosas e instructivas*, Ciudad de México, t. IV, 1840.

34 Cf. *Ibid.*, p. 411.

35 Cf. “Literatura galante”, *La Semana de las Señoritas*, Ciudad de México, núm. 20, t. I, 11 de Febrero de 1851.

36 Cf. “La muger”, *La Sociedad Católica*, año IV, t. VII, Jueves 15 de Agosto de 1872, p. 451.

Se reservaba el hogar como destino para la mujer, pero la mayoría de las mujeres –las de escasos recursos– tuvieron que trabajar en las calles.

Se otorgaba poca instrucción a las niñas, pero empezaron a surgir algunas voces femeninas inquietas, de mujeres muchas veces autodidactas, como periodistas o escritoras, que promovían nuevas ideas con respecto a las relaciones de género. Así, personajes como Laura Méndez y la ya mencionada Laureana Wright, criticaron el silencio oficial que se tenía sobre las heroínas revolucionarias, y la censura sufrida por Matilde Montoya, primera médica mexicana.

Wright propuso un incremento en la educación femenina que acompañara a los valores de abnegación y sumisión.³⁷ De esta manera en *Violetas del Anáhuac*, señalaba con respecto a una escritora contemporánea:

El año 1865 nuestra poetisa contrajo matrimonio con el señor don Pedro Landázuri...Las obligaciones que le imponía su nuevo estado, y que ha sabido cumplir con una dedicación que la constituye en modelo de esposas y madres, en nada han estorbado a sus estudios predilectos: sin descuidar un sólo punto el estricto cuidado de sus deberes, Isabel siempre ha tenido tiempo para leer...³⁸

Se pretendía que las mujeres fueran modestas, sencillas, “decentes” y que mantuvieran siempre el “decoro” en el vestido y en todos sus actos. La coquetería se condenaba, porque a decir del “Museo Yucateco”:

La coqueta no se detiene ni por las lágrimas de una madre, ni por la cólera de un esposo, ni por la indignación y menosprecio del mundo. Lo que se llama comunmente vergüenza y deshonor, se presenta a sus ojos como un trofeo; ella se fastidia de la vida sedentaria, del trabajo de manos, del silencio, de la economía de la quietud de los campos, de los cuidados de la familia: aparta su vista de las enfermedades y de la vejez; la menti-

37 Cf. Ana Rosa Domenella, *op. cit.*, p. 27.

38 Cf. “Isabel Prieto de Landázuri”, *Violetas del Anáhuac. Periódico literario redactado por señoras*, núm. 9, 29 de enero de 1889.

ra, la calumnia le son familiares y reúne la indiscreción, la astucia y la perfidia, presentando a los ojos de la humanidad el ser más monstruoso y deplorable a la vez...³⁹

El diario llamado *La Cuchara* afirmaba “que no hay peor carga que una mujer liviana”.⁴⁰ Por su parte los biógrafos de mujeres, e incluso aquellos escritos reproducidos por las “revolucionarias” como Laureana Wright, mostraban (como ya se vio) que el orden, la disciplina y la rectitud en las mujeres crearían familias felices, y que la labor profesional femenina tenía que llevarse acabo sin descuidar obligaciones familiares ni domésticas.

En suma, las ideas liberales impregnadas de positivismo no lograron en el fondo transformar los destinos femeninos. El derecho consideró a la familia como reproductora de los valores necesarios para el nacionalismo y el proyecto de modernidad vigente, y así lo consignó en la legislación. El Estado moderno liberal acaparó funciones que antes correspondían a otras instancias como la beneficencia, la enseñanza y el registro civil; pero dejó a las mujeres sujetas todavía a muchos resabios y herencias coloniales.

Bibliografía

- Algaba, Leticia, *Las licencias del novelista y las máscaras del crítico*, México, UAM, 1977 (Biblioteca de Ciencias Sociales y Humanidades).
- Arrom, Silvia, *Las mujeres de la Ciudad de México (1790-1857)*. México, Siglo XXI, 1988.
- Cárabes Miranda, Celia (comp), *La novela corta en el primer romanticismo mexicano*. Estudio prel., ed. y notas de Celia Miranda Cárabes, con ensayo de Jorge Ruedas de la Serna. México, UNAM, 1985 (Nueva Biblioteca Mexicana, 96).
- Carner, Françoise, *Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México*. México, El Colegio de México, 1987.

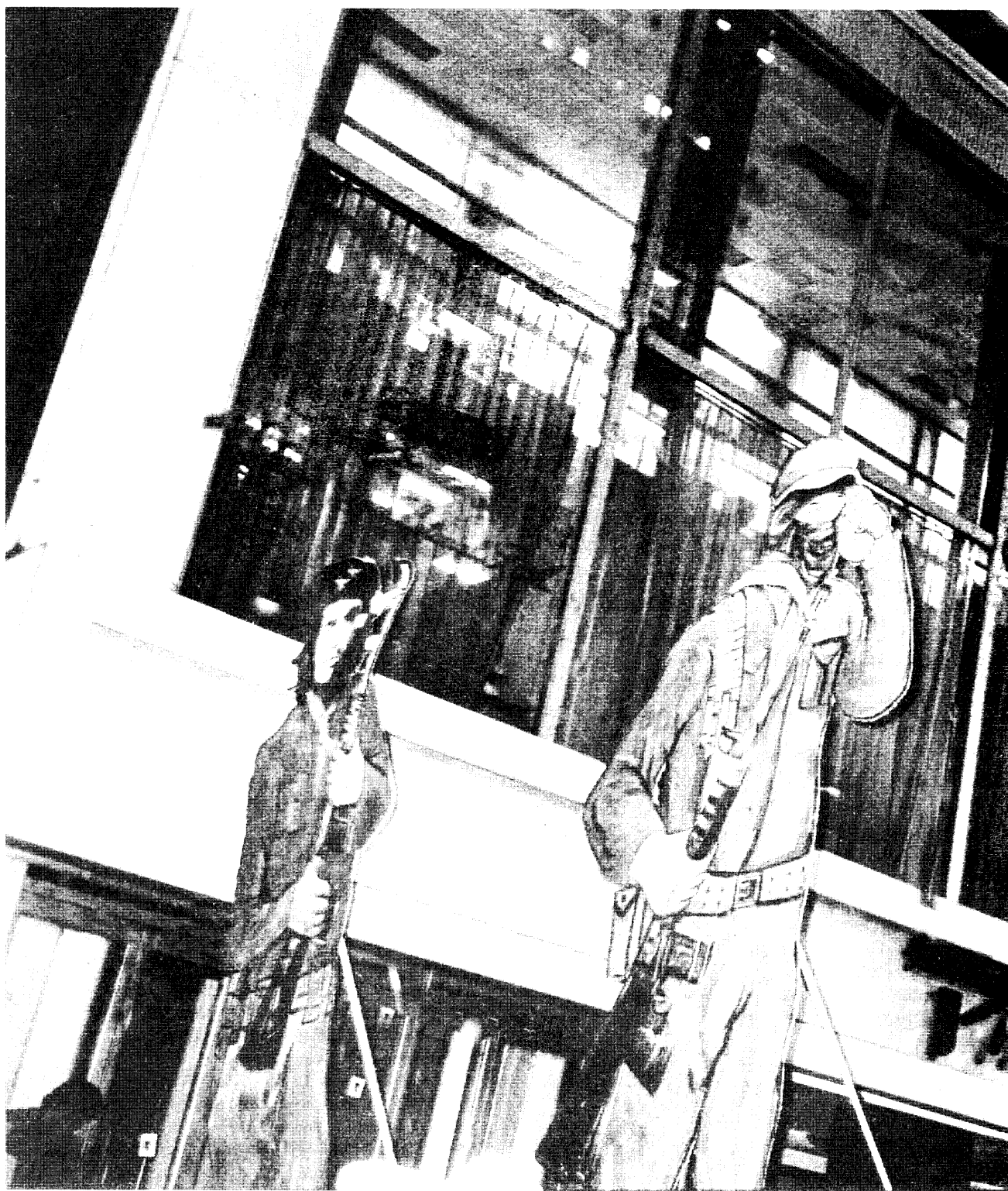
39 Cf. “La coquetería”, *El Museo Yucateco*, Mérida, Yucatán, 1841.

40 Cf. “Máximas y pensamientos”, *La Cuchara*, segunda época, t. I, núm. 14, México, 30 de diciembre de 1864, pp. 110-111.

- Carrilla, Emilio, *El romanticismo en la América hispánica*, 3ª ed., 2 vols. Madrid, Gredos, 1975 (Biblioteca románica hispánica 11. Estudios y ensayos, 40).
- Cuéllar, José T. *Historia de Chucho el Ninfo y la Noche Buena*. 2ª ed., Ed. y pról. de Antonio Castro Leal, México, Porrúa, 1975 (Colección de escritores mexicanos, 45).
- De Gortari, Eli, *Cultura, ideas y mentalidades*. México, El Colegio de México, 1992.
- Domenella, Ana Rosa, *Las voces olvidadas. Antología crítica de narradoras mexicanas nacidas en el siglo XIX*. México, El Colegio de México, 1991.
- Gamboa, Federico, *Santa*. México, Botas, 1938.
- Gutiérrez Nájera, Manuel, *Obras XI, Narrativa I. Por donde se sube al cielo* (1882). Prol., intr. y notas de Belém Clark, ed. Ana Elena Díaz Alejo, México, UNAM, 1994 (Nueva Biblioteca mexicana, 118).
- Martínez, José Luis, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana, seguido de La emancipación literaria de México*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1972.
- Mata, Oscar, *La novela corta mexicana en el siglo XIX*, México, UNAM, 1999 (Al siglo XIX, ida y regreso).
- Picard, Roger, *El romanticismo social*, 2ª ed. trad. Blanca Chacel, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Warner E. Ralph, *Historia de la novela mexicana en el siglo XIX*, México, Antigua librería Robredo, 1953 (Clásicos y modernos. Creación y crítica literaria, 9).
- Zea, Leopoldo. *El positivismo y la circunstancia mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica/ Secretaría de Educación Pública, 1985 (Lecturas mexicanas, 81).

Hemerografía

- El Álbum de la Mujer*, Ciudad de México, año VII, t. XII, núm. 16, abril de 1889.
- El Mosaico Mexicano. Colección de amenidades curiosas e instructivas*, Ciudad de México, t. IV, 1840.
- El Museo Yucateco*, Mérida, Yucatán, 1841.
- La Cucaracha*, Ciudad de México, t. I, segunda época, 30 de dic. De 1864.
- La Semana de las Señoritas Mexicanas*, Ciudad de México, t. I, núm. 14, dic. de 1850.
- Ciudad de México, t.I, núm. 20, Feb. De 1851.
- La Sociedad Católica*, Ciudad de México, t.VII, año IV, 15 de agosto de 1872.
- Revista A. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, núm. 27, vol. IX, 1989.
- Revista de Literatura Mexicana*, México, UNAM, vol. VI, núm. 1, 1995.
- Secuencia*, México D.F. Instituto José María Luis Mora, núm. 10, enero-abril, 1988.
- México D.F. Instituto José María Luis Mora, núm. 12, septiembre-diciembre, 1988. pp. 110-111.



POR UNA EQUIDAD HISTÓRICA

ESCRITOS DE MUJERES SOBRE MUJERES

Ana María Peppino Barale*

Este artículo parte del reconocimiento de que la sociedad androcéntrica ha favorecido una visión del mundo distorsionada, ya que privilegia una sola cara del quehacer humano. De ahí, la necesidad de corregir los procesos responsables que imponen la aceptación de este proceder arbitrario como *natural*.¹ Por eso me he interesado particularmente en las novelas históricas, biografías y estudios académicos que vuelven visibles a las excluidas de la historia oficial de la Argentina, a las mujeres que una historiografía más interesada en las actividades guerreras, políticas o económicas de los hombres, da escasa importancia o sencillamente ignora.

Estudiar con cuidado lo que escriben mujeres sobre otras mujeres, para arrancarlas del silencio histórico que las condena a la invisibilidad, significa reconocer la utilidad de estos contenidos que exponen o interpretan el papel que cumplieron en la sociedad las madres, esposas, amantes, hermanas o hijas de los hombres destacados de la historia nacional argentina, o de aquellas que por valor propio han sido pilares de la construcción de la nación sudamericana.

Esta búsqueda de las raíces se interpreta, desde la perspectiva de género, como el anhelo de superar

una visión patriarcal de la historia, y con ello facilitar la redefinición de los fundamentos para el reconocimiento de la equivalencia humana, puesto que la diversidad de participaciones sociales es el fundamento de la equidad. Y que estas posibilidades lleven a “reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistoricización”.² Esto último, entendido como la reproducción permanente del orden masculino desde cuya óptica se interpreta el mundo a través de los aparatos hegemónicos de la sociedad: familia, religión, escuela, gobierno. Esta unilateralidad lleva a ignorar la participación de las mujeres en los procesos productivos, económicos y políticos. Un ejemplo que ilustra este escamoteo se refiere a la “llamativa paradoja” de que en las revistas de las empresas textiles de la provincia de Buenos Aires (1925), no se encuentran referencias al trabajo de la mujer a pesar de que contrataba un 75% de mano de obra femenina.³ En esa época se consideraba que el hogar era el lugar tradicional de las mujeres y, por lo tanto, su ingreso al trabajo fabril significaba el abandono de sus obligaciones domésticas, por lo que laborar fuera del recinto familiar se consideraba una trasgresión, a menos que se justificara por apremios

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 12.

2 *Ibidem*, p. 105.

3 Barracos, Dora (comp.), *Historia y género*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, p. 74.

económicos. Será por eso que la mayoría de las mujeres obreras eran inmigrantes.

Consideraciones teóricas

En la presentación de *Historia de las mujeres*, Georges Duby y Michelle Perrot señalan que “durante mucho tiempo las mujeres quedaron abandonadas en la sombra de la historia”. Es fácil constatar que la historia tradicional abunda en referencias a los hechos masculinos, en oposición a la escasa referencia a la participación de las mujeres. Puede explicarse en el sentido de que la costumbre social separó los espacios privados de los públicos. En el primero se desarrolla la vida doméstica, donde interactúa la familia, se crían y educan los hijos; también, donde el trabajo no es remunerado y alcanza escaso o ningún reconocimiento. Esta esfera íntima, guardada, se ha identificado con la mujer y con su papel reproductor. En cambio, al hombre se lo relaciona con la esfera pública y con el poder.

Esta perspectiva bipolar simplifica la realidad y no permite apreciar la complejidad de la realidad social ni valorar la condición femenina que se desarrolla en espacios dinámicos y plurales que no se limitan al ámbito doméstico en el cual las actividades, comportamientos y significados, explican la reproducción biológica y social de la familia; cada vez un mayor número de mujeres se inserta en el mundo laboral para completar el ingreso familiar o para asumirlo totalmente. Igualmente, su participación en la vida comunitaria se vuelve cada día más determinante, especialmente para las pobres que deben organizarse para conseguir desde infraestructura mínima hasta educación y atención a la salud. El espacio político cobra cada día mayor importancia y es ahí donde las mujeres se relacionan con la sociedad civil y con el poder público. Y es a partir del reconocimiento de esta situación que surge el lema feminista “lo personal es político” y, también, el cuestionamiento a las disciplinas sociales que ignoran a las mujeres como objetos de la investigación en sus respectivas construcciones intelectuales. En

respuesta surgen los programas de Estudios de la Mujer, que generan un cuerpo de literatura propia: la teoría feminista. La atención de estos estudios se encamina a hacer visible a la mujer en la sociedad, pero no sólo para incorporar el tema de la mujer a la producción intelectual tradicional sino para modificar los fundamentos de esa producción, para lograr un cambio social dirigido al desarrollo de relaciones más igualitarias entre mujeres y hombres en todas las situaciones de vida.

La maduración de los estudios feministas y la paralela complejidad que asume la categoría de *mujer* impulsa como solución teórica la introducción del concepto de *género*, que desplaza “el análisis de una noción de la mujer universal, ahistórica y esencialista hacia un análisis relacional contextualizado. Lo femenino y lo masculino se conforman a partir de una relación mutua”.⁴ Se toma este cambio de término en el sentido de que la información sobre la mujer es también información sobre el hombre, que el estudio de uno involucra el estudio del otro, a diferencia de la posición que favorece la visión de las esferas separadas y que propone el estudio aislado de la mujer. Por lo tanto, al referirse a los orígenes particularmente sociales de las identidades subjetivas de la mujer y del hombre, el género es una categoría social que permite decodificar los significados y comprender las complejas conexiones que existen entre los diferentes modos de interacción humana.

La perspectiva de género tiene como uno de sus fines contribuir a la construcción subjetiva y social de una nueva configuración a partir de la resignificación de la historia, la sociedad, la cultura y la política desde las mujeres y con las mujeres.⁵

Así, incorporar a las mujeres como sujetos históricos para una comprensión integral del mundo, sig-

4 Cangiano, María Cecilia y Lindsay DuBois (comps.), *De mujer a género*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, p. 10.

5 Lagarde, Marcela, *Género y feminismo*, horas y HORAS, Madrid, 1996. p. 13.



nifica una revaloración de su identidad⁶ al modificar las condiciones que determinan prestigio, posición, jerarquía y valores superiores, en contraposición de las que implican inferioridad, desamparo y opresión.⁷

Es decir, hacer visibles a las mujeres en la historia conduce a superar el mundo patriarcal, entendido éste como el "orden que organiza modos de vida basados en privilegios y poderes de los hombres para su desarrollo personal y el de su propio género[...]

6 Se refiere al conjunto de pensamientos y afectos que los otros y el sujeto tienen sobre su vida y sobre los otros y el mundo.

7 Lagarde, Marcela. *Identidad de género y feminismo*, Universidad Nacional-Instituto de Estudios de la Mujer, Heredia-Costa Rica, 1997, p. 15.

y en concordancia, la permanente exclusión, marginación y subordinación de las mujeres".⁸ Este concepto de las relaciones humanas favorece situaciones sociales que valoran positivamente ciertas conductas, pero descalifica o desmerece otras, generalmente las referidas al mundo femenino. La recuperación histórica de la participación femenina, ayuda a completar las piezas que faltan a un imaginario colectivo que debe abrirse a la diversidad. Igualmente, es el reconocimiento de que lo cotidiano y la esfera doméstica forman también parte de la historia de los pueblos.

En estos sustentos teóricos baso la interpretación del suceso editorial reciente en la Argentina, que ex-

8 Lagarde, Marcela, *Género y feminismo*, Madrid, horas y HORAS, 1996, p. 67.

pone con mayor amplitud y profundidad la vida de mujeres que solas o compañeras de próceres, apenas si aparecen en la historia masculina predominante. Escritas de historiadoras, investigadoras sociales, escritoras y periodistas que responden a los cuestionamientos de ¿quiénes son las mujeres?, ¿dónde se encuentran?, ¿cuál es su pasado? Las respuestas van construyendo la historia de las mujeres argentinas al revelar públicamente el mundo femenino coexistente con el de los hombres que conquistaron, poblaron, colonizaron y que contribuyeron a la formación del estado nacional.

En este contexto, el mundo editorial argentino tomó el pulso a una sociedad ansiosa de conocer sus orígenes y que emergía de un periodo dramático⁹ que, posiblemente, aceleró un proceso de introspección para tratar de explicar la dolorosa confrontación que pasó del campo ideológico al del terror. Y en ese reconocimiento, los escritos sobre mujeres van rompiendo con un orden desigual que presenta una historia unilateral; además, contribuyen a hacer pública la otra cara de la historia argentina.

Para situar en el tiempo las obras que reseño, seguiré una línea cronológica de los momentos históricos en el que vivieron las protagonistas. La breve anotación de los principales acontecimientos de ese momento, constituyen el marco referencial obligado para ubicar el tiempo y lugar del relato.

Conquista y poblamiento

Si bien la llegada de los españoles a fines del siglo XVI, a lo que más tarde sería el Virreinato del Río de la Plata (1776), fue posible gracias al arrojo y codicia de los intrépidos navegantes, el proceso de la Conquista respondía a las tácticas propias de su siglo: luchar y poblar. De ahí que para establecerse en las nuevas tierras necesitaron fijar puntos de con-

centración y refugio, que sirvieran de base para la explotación de las tierras aledañas, de centro de evangelización y de escala para nuevas expediciones.¹⁰ Para tal empresa los hombres empeñados en ella no estaban solos, primero los acompañaban las mujeres autóctonas, luego las españolas que iban llegando a medida que proseguía el avance de sus coterráneos. De la unión de unos y otras nacieron respectivamente las mestizas y las criollas.

La obra representativa de esta etapa es *Mujeres de la conquista* de Lucía Gálvez,¹¹ en cuya introducción la autora establece como objetivo responder a las preguntas de:

¿Dónde estaban las mujeres, los niños y los jóvenes que no aparecían en láminas ni textos? ¿cómo se formaron las primeras familias?”. Pero al mismo tiempo hacer justicia a las “hacedoras de pueblos”, tanto españolas como indias y mestizas que hicieron habitable la tierra y a quienes una historiografía demasiado interesada en lo puramente político, o a lo sumo económico, restó importancia, cuando no ignoró, sin darse cuenta que de ese modo estaba negando nada menos que a la mitad de aquella sociedad.

Esta historiadora hurga en la “exuberante documentación” legada por los notarios, en las actas testamentarias, en los manuscritos conservados en distintos archivos como el del Monasterio de las Catalinas de Córdoba (siglo XVIII) y en la correspondencia privada de los emigrantes. De tales fuentes va tomando la información para elaborar un retrato escrito de indias, españolas, mestizas y criollas, que compararon con los conquistadores la imposición de un mundo sobre otro.

9 Que se inició con el golpe militar que derrocó a Estela Martínez de Perón (Proceso de Reorganización Nacional 1976-1983).

10 Floria, Carlos Alberto y César A. García Belsunce, *Historia de los argentinos I*, Larrousse, Buenos Aires, 1992, pp. 68, 70. Nota: el título de esta obra me llamó mucho la atención; pero sí, propiamente es la historia masculina de la Argentina, los autores apenas si se refieren, como para no dejar, a Eva Perón y a la otra mujer de Perón que esa sí, fue presidenta de los argentinos y supongo que de las argentinas también: María Estela Martínez de Perón.

11 Sudamericana, Buenos Aires, 1999, edición ampliada de la primera edición de 1991.



Lucía Gálvez es autora también de *Las mujeres y la patria*.¹² En esta obra no se concreta a las mujeres de los siglos XVIII y XIX sino que escoge también a mujeres que en el siglo XX obtuvieron reconocimientos públicos; dos, en el campo de la literatura: Delfina Bunge y Victoria Ocampo; otra, en el mundo político y que se ha constituido en un icono: Eva Perón. Igualmente, dedica un capítulo a las “Anarquistas, feministas y socialistas” que desde finales del XIX a las primeras décadas del XX desarrollar “una lucha de titanes” para conquistar el lugar en la sociedad que les correspondía como iguales a los padres, esposos o hermanos que jalaban la rienda amparados por leyes que consideraban a las mujeres como incapacitadas.

12 Norma, Buenos Aires, 2001.

Independencia

La crisis del sistema político español con la abdicación de Carlos IV (1788-1808) a favor de su hijo Fernando VII, y la consiguiente lucha desatada en contra de los afanes napoleónicos por someter la península, se extendió a las colonias americanas. En Buenos Aires, al conocerse la noticia de la caída de Sevilla y la disolución de la Junta Central, los patriotas votaron la deposición del virrey y el 25 de mayo de 1810 se integra la Primera Junta, de la cual Mariano Moreno (1778-1811) fue secretario.

Silvia Miguens escribe *Lupe*,¹³ historia novelada sobre María Guadalupe Cuenca esposa de Mariano Moreno. La autora recrea el ambiente de ese periodo fundacional de la historia argentina en el que

13 Tusquets, Buenos Aires, 1997.

Lupe decide, apenas adolescente, casarse con el abogado Moreno y seguirlo desde Chuquisaca hasta Buenos Aires. En la ciudad puerto, el matrimonio frecuenta las tertulias de Mariquita Sánchez de Thompson y Mendevid, en una de las cuales, se dice, se cantó por primera vez el himno nacional argentino.

A su vez, María Sáenz Quesada publica un relato biográfico de *Mariquita Sánchez*¹⁴ (1786-1868) que desde su adolescencia dio muestras de independencia respecto a las formalidades del medio en que había nacido y que, prontamente, “tomó la decisión de hacer su voluntad sin dejarse doblegar por los hábitos y servidumbres de su época y tampoco por sus ricos y autoritarios padres”.

Desde su posición social y económica privilegiada, recibió en sus salones a los principales participantes de las gestas de independencia. Posteriormente, en la época rosista, se transformó en la protectora y musa de los jóvenes de la generación romántica del Plata destinada a renovar las ideas y a constituir un sólido bloque opositor a Rosas. Considerada una criolla arquetípica –como lo sería después Victoria Ocampo– durante sus casi 83 años de vida demostró una voluntad férrea y una predisposición “contraria a la lucha facciosa, defendió la libertad, la tolerancia y la paz como los valores que deseaba ver reflejados en esa sociedad”. Se preocupó por la educación de la mujer y “confió esencialmente a la escritura lo que hoy se llama la construcción de su personalidad”. Once días antes de morir su “amigo, contertulio y contrincante en tantas polémicas”, Domingo Faustino Sarmiento fue nombrado presidente “en la primera renovación presidencial pacífica de la historia argentina”.

A propósito del sanjuanino, Araceli Bellota escribe *Aurelia Vélez. La amante de Sarmiento*.¹⁵ Esta “biografía amorosa” representó para la autora “luchar con muchos años de tradición historiográfica tendiente a eliminar de la historia argentina la existencia de las mujeres”, especialmente de aquellas que

osaron contravenir las normas sociales de su tiempo. Aurelia (1836-1924) era hija de otro hombre ilustre: Dalmacio Vélez Sarsfield, prestigiado jurista y legislador.

Reorganización nacional: los caudillos

El 9 de julio de 1816 se firmó, en Tucumán, la independencia de España. Los ideólogos criollos proponen la creación de una federación que reunía a las provincias argentinas organizadas en estados republicanos independientes, pero unidas por el vínculo nacional, siguiendo el modelo de los Estados Unidos de América. Para ello se propone reorganizar el estado nacional para avanzar hacia formas más maduras de vida institucional y cívica. Sin embargo, la tentativa de restaurar el estado central por obra de un nuevo Congreso Constituyente desata la violencia en torno a federales y unitarios.

Se abre el periodo de las guerras civiles (1820-1852), época donde los caudillos surgen como jefes naturales de sus provincias y que entran a la historia como héroes o villanos. De esta era de la civilización contra la barbarie para algunos, me interesan las obras que presentan a las mujeres que desde sus trincheras domésticas, sociales o en el campo mismo de lucha, como esposas, amantes o hijas comparten la responsabilidad histórica de construir una nueva nación. También, el rescate de una joven que fue la primera gran actriz de la escena nacional que conmovió a la sociedad porteña en los primeros años de independencia del dominio español. *Trinidad Guevara. La favorita de la escena porteña* es la narrativa histórica de Carmen Sampedro.¹⁶ “La única” como fue reconocida por los críticos de la época, tuvo el valor y la osadía de enfrentar a una sociedad cuyos cánones la condenaban por llevar la deshonra a su familia con su embarazo a los 16 años, por ser una “cómica” y sobre todo por querer vivir la vida según su personal parecer.

¹⁴ *Vida política y sentimental*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998.

¹⁵ Planeta, Buenos Aires, 1997.

¹⁶ Sudamericana, Buenos Aires, 2001.



En torno a la figura sobresaliente de los caudillos, cuyos nombres figuran en todos los libros de historia argentina y han sido motivo de múltiples páginas unas favorables y otras no, van ganando espacio propio las mujeres que generalmente habían sido mencionadas como parte de la anécdota personal masculina o, como el caso trágico de *Camila O'Gorman* que Marta Merkin presenta como *La historia de un amor inoportuno*¹⁷ que constituyó la “nota roja” cuando por orden de Juan Manuel de Rosas (Gobernador de la provincia de Buenos Aires y llamado el Restaurador de las Leyes), en 1848 se la fusila, embarazada, junta a su marido el sacerdote Ladislao Gutiérrez.

Pero la dureza feroz con que Rosas castiga a esa pareja es vista por sus opositores como un signo más de la barbarie opresora vigilada por la temida y odiada Mazorca; excesos que van perfilando la derrota de su régimen. Mientras, la vida política de la

importante provincia y su puerto se controla desde la quinta de Palermo, como bien interpreta María Esther de Miguel en *La amante del Restaurador*.¹⁸ En esta novela que enlaza historia y ficción, Juanita Sosa, dama de honor de Manuelita de Rosas, es seducida por el padre de esta última: el gobernador y viudo brigadier don Juan Manuel de Rosas. En torno a esta trama la autora reconstruye, desde la literatura, un trasmundo al que la historia no ha podido penetrar aún. Espacio de mujeres que se llena de actividades según el papel que cada una representa en ese universo cerrado, tales como: presidir o participar en las tertulias, formar o admirar la corte en torno a la “niña” Manuelita, conspirar o espiar, deambular como fantasmas por la quinta en las tareas de limpieza y mantenimiento, preparar la comida para los de casa y los fuereños. Un mundo de mujeres girando en torno al humor del Restaurador.

17 Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

18 Planeta, Buenos Aires, 1999.

María Rosa Lojo, en *La princesa federal*,¹⁹ inquiere sobre quién era y qué quería Manuela de Rosas. Se pregunta si ella fue víctima o cómplice de su padre. Igual que Lojo me pregunto si Manuelita y Juanita Sosa no fueron, como Camila O'Gorman, víctimas de un mundo patriarcal que dejaba claro que las prerrogativas masculinas no se extendían a las mujeres, por más encumbradas hayan sido sus posiciones sociales.

Al fin los Rosas pudieron salvar su vida y morir en el exilio. No sucedió lo mismo con otros caudillos que no tuvieron igual suerte, como Urquiza, Quiroga y Peñaloza. Por ejemplo, el general Justo José de Urquiza (Entre Ríos 1801-1870) que venció en Caseros (1852) a Rosas y su régimen, que fue proclamado director provisional de la Confederación (1852-54) y posteriormente presidente (1854-60) de acuerdo con la nueva Constitución de 1953, fue asesinado en su estancia de San José cuando llevada diez años de haberse retirado de la política para administrar sus cuantiosos bienes.

Sobre Urquiza se ha escrito mucho y se seguirá escribiendo; ahora la literatura recobra los personajes femeninos relacionados con él. Y no es que la historia las ignorara pero, como dice Graciela Gliemmo autora de *Dolores Costa y Justo José de Urquiza*,²⁰ es notable la “copiosa información y diversidad de comentarios sobre el protagonismo del general entrerriano y referencias sueltas, como pinceladas, sobre quien fuera su esposa”. Así, Gliemmo examina bajo otra mirada las publicaciones de la época, la correspondencia privada, los escritos de los contemporáneos de Dolores Costa y opinaron sobre ella. De esta manera ofrece otras aristas, otra perspectiva de la vida de esta mujer que se suma a lo ya escrito sobre ella y que van precisando la figura de esta coprotagonista de los momentos históricos en que se formaba la nación argentina.

Otras mujeres compartieron esos momentos difíciles de luchas internas, y sus vidas fueron marcadas fatalmente por las “decisiones a veces heroicas y a veces crueles de los hombres que llevaron adelante

las interminables luchas civiles”. Mujeres ignorantes pero sabias y rebeldes *que desobedecieron a Urquiza*, según la narración de Susana Bilbao en *Luna federal*.²¹ Basándose en las memorias de su abuelo materno –hombre de confianza y mensajero del general Urquiza– la autora relata la decisión de un grupo de mujeres que se niegan a parir varones, cansadas de llorar por los hombres muertos en las guerras fratricidas que desangraban a las provincias. Enterado Urquiza se decide a atender personalmente esta rebeldía que amenazaba dejar sin futuros soldados a Entre Ríos.

Mientras que los dos personajes anteriores desplegaron su influencia en provincias del litoral (Rosas en Buenos Aires; Urquiza en Entre Ríos), en el interior destacó la figura de Facundo Quiroga, el Tigre de los Llanos (La Rioja, 1788-1835), que en 1831 impone el destierro a los jefes salteños unitarios que acababa de vencer. Entre los exiliados a Bolivia se encuentra una jovencita que luego se casa con el capitán Manuel Isidoro Belzú que llegaría a ser Presidente populista de Bolivia. Martha Mercader, escribe sobre ella la novela histórica *Juanamanuela mucha mujer*.²² La autora recorrió los caminos del altiplano para develar los secretos de su personaje que se le fue presentado en diversas facetas: “enamorada, esposa, madre, divorciada, maestra, escritora y viajera incansable”.

Por su parte, Mabel Pagano en su novela, *Martina, montonera del Zonda*²³ toma la figura de la india huarpe cuya historia forma parte de la tradición oral y es una leyenda en el valle del Zonda. Hija del cacique Ambrosio Chapanay creció compartiendo con su hermano actividades de caza y pesca. Se casó con Agustín Palacios –lugarteniente de Facundo Quiroga–, y lo acompañó en las batallas hasta la muerte de él. Rastreadora y baqueana, bandolera y dueña de poderes sobrenaturales, después del asesinato de Quiroga en Barranca Yaco, Córdoba (1835), se unió a otro caudillo riojano (Ángel Vicente Peñaloza, el Chacho, 1796-1863) cuando convocó

19 Planeta, Buenos Aires, 1998.

20 Planeta, Buenos Aires, 1999.

21 Sudamericana, Buenos Aires, 1997.

22 Altaya, Buenos Aires, 1996.

23 Vergara, Buenos Aires, 2000.

nuevamente al combate. Hoy la literatura recrea la leyenda; quizás más adelante la historia pueda confirmarla.

En ese tiempo de caudillos, donde los vencedores de una batalla eran los vencidos de la siguiente, hubo mujeres que amaron sin medida, que se gastaron en esperas inútiles, en llantos continuos, en partos y crianzas. Eso y más hizo Margarita Weild, que sufrió prisión por seguir al general José María Paz –guerrero de la independencia y vencedor de Facundo Quiroga–, y que muere a los 33 años después de dar a luz a su octavo hijo, agotada por los combates en esa “retaguardia forzada”, sin poder gozar de la tranquilidad que el exilio en Brasil prometía concederles. Se trata, de *un amor heroico* que Araceli Bellota recrea en *Margarita Weild y el general Paz*.²⁴

De-construir para construir

Lo que une a todas estas mujeres a lo largo de los siglos es su condición de dependientes de un mundo patriarcal. Las primeras tuvieron que vivir las penurias de un mundo en recomposición; sus historias dejan claro que a la par de los héroes estaban ellas, compartiendo todo, menos la gloria. Las del siglo pasado, a pesar de lograr posiciones destacadas y trascender fronteras, de su independencia económica, o de su cultura e inteligencia, en no pocas ocasiones debieron doblegarse a las imposiciones masculinas.

Considero que estas narraciones contribuyen a reducir la inequidad histórica, al contrarrestar –aunque sea en parte– los mecanismos de ocultamiento del papel de las mujeres en los procesos civilizatorios. Este aporte puede sumarse a la acción colectiva de las mujeres que luchan por cambios jurídicos y políticos, que analizan las relaciones intragenéricas y proponen nuevas discusiones para comprender los mecanismos de poder –masculino– y sujeción –femenino–.

Entiendo que el camino es largo y difícil para lograr “de-construir –en el sentido de Jacques Derrida–

la retícula conceptual que sustenta una demarcación genuinamente patriarcal”, desde la cual se construye “el conjunto de categorías conforme a las cuales pensamos y ordenamos el mundo”.²⁵ Sin embargo, el proceso está en marcha precisamente en una de las principales instituciones reproductoras de las estructuras de dominación: la escuela.

Varios de los libros a los que me he referido aquí se leen en las clases de literatura y en las de historia de los escolares argentinos. Es necesario revisar si se han efectuado cambios en los libros de historia argentina donde, salvo el caso de Eva Perón –por razones obvias–, son escasas o nulas las referencias a las mujeres como sujetos directos e importantes para la memoria nacional.

Por último, es necesario tener presente que para superar la razón de una sociedad androcéntrica no hay que caer en el otro extremo de construir sujetos estereotipados, de que no correspondan con las personas y circunstancias reales. La experiencia historiográfica muestra:

[...]que la adhesión a una causa que se cree justa tiende a apagar las circunstancias que denoten alejamiento del patrón de propiedades que socavarían las ideas de justicia: pero la mistificación es el peor enemigo de una causa justa, de modo que es necesario que la reposición de las mujeres en la historia se aleje de las atribuciones de conciencia, de las ideas sustancialistas de lo “femenino” y de cualquier noción atemporal de la subjetividad del género”.²⁶

Es por eso que los casos que estudio requieren ser abordados desde diferentes perspectivas teóricas para precisar las diferentes aristas que ayuden a corregir la inequidad histórica. En este sentido, los estudios de la mujer han sumado nuevos sujetos al quehacer intelectual y con ello han colaborado a construir no sólo una nueva historia de las mujeres sino una nueva historia, porque se ha generado una reelaboración crítica de las premisas y las nociones habituales del significado histórico.

25 Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 79.

26 Barrancos, Dora, *ob.cit.*, p. 10.

24 Planeta, Buenos Aires, 1999.



LA IRONÍA COMO MÉTODO PROSOPOPÉYICO EN *LA ESTATUA DE SAL*

Humberto Guerra*

El 11 de diciembre de 1933, Salvador Novo, quien se encontraba en Montevideo como integrante de la delegación mexicana en la VII Conferencia Internacional Americana, le envía una breve carta a Federico García Lorca quien, a su vez, realizaba su famosa visita a la Argentina. El escritor mexicano se dirige al español en los siguientes términos:

Hoy recibí pruebas de mi poema que imprimiré Colombo en B[uenos] A[ires] y para el que Molinari te forzó a prometerme un dibujo. ¿Lo harás? Algo así como un marinero, o una verga marina, o el mar o lo que se te dé la chingada gana [...] Mi hotel es Gran Hotel. Ahí han estado, según confesión de mi mucama, Novelli, Anatole France...y Tina de Lorenzo.

Te abrazo
Salvador¹

Son varias los elementos que me interesan de estos materiales epistolares. Por un lado, el desparpajo verbal utilizado en la misiva denota un acercamiento íntimo entre ambos escritores que Balandier califica como una fuerte pasión amorosa del remitente

por el destinatario, pero que desde mi punto de vista se acerca más al registro de complicidad provocado por su compartida heterodoxia sexual.²

Sin embargo, lo que sorprende más es el reiterado tono irónico que Novo utiliza imperiosamente para pedir la realización de dibujos que acompañen la publicación argentina de *Seamen Rhymes*. Al respecto resulta notoria la construcción irónica de las ideas postuladas por el joven Novo. Primero, la evidenciación de que se trata de un “favor” que Lorca fue “forzado prometer”, después –sin mediación excusadora por lo anterior– se le ordena al español los temas de los dibujos, dos de ellos explícitamente homoeróticos ya que es conocido el simbolismo gay que tiene la figura del marinero (que además es el tema del poema a publicarse) el uso coloquial para referirse al pene que denota una percepción particular del órgano y, por último del mar... Novo remata desdiciendo todo lo anterior (tanto la situación en que se exigió el “favor” como la sugerencia autoritaria de los temas) con un mexicanísimo “o lo que se te dé la chingada gana”. Casi resulta obvio el señalar que dentro de esa “permisión” cabe la

* El Colegio de México.

¹ Carta transcrita en el artículo de James Balandier “Cartas de Salvador Novo a Federico García Lorca”, *CuH*, 548, febrero de 1996, p. 10.

² Gran parte del artículo de Balandier se justifica de esta forma, no niego esa lectura pero el tono íntimo antecede a la probable infatuación de Novo por Lorca. El tono es más de confianza entre dos personajes públicos que comparten un estilo entonces muy reprobado: el del homoerotismo.

posibilidad que García Lorca no hiciese nada, la ambigüedad de la construcción irónica lo permite pensar.

Un procedimiento análogo vemos en el último tramo de la carta que habla del lugar de la enunciación, el hotel en el que Novo se hospeda en Montevideo. Si bien el nombre del establecimiento es “Gran Hotel” la falta de uso del pronombre adecuado (“el”) produce un efecto análogo de ambigüedad que se había notado en el ejemplo anterior. Resulta así que el lugar de alojamiento es un rumboso hotel o por el contrario podría tratarse de un modesto lugar que vio mejores tiempos o que tiene pretensiones de grandeza. En cualquiera de ambas direcciones (ambas posibles, ambas contenidas en el texto) el sujeto de la enunciación se ve afectado; en la primera por un aire de grandeza que armoniza con el nombre mencionado, en la segunda por un efecto de disminución. Pero, la pericia verbal del autor no se ha fatigado y vuelve a establecer el mismo procedimiento en la última oración de la carta para asegurar que se trata de un lugar respetable, de renombre, pues ahí se han hospedado personajes de la altura de Anatole France, Novelli y de una mujer cuya construcción vocativa parece recordar a una diva italiana del cine que tanto disfrutó Novo cuando muy joven. Pero toda la enunciación se desmorona ya que su “fuente de información” es la camarera del hotel, personaje que en sí no tiene autoridad dentro de la estructura del establecimiento, su papel es el de una silenciosa servidora, cuyo trabajo (como todo afán doméstico) sólo se nota cuando no ha sido hecho correctamente. Parece ser que en realidad el “Gran Hotel” es un lugar venido a menos.

Como se aprecia inclusive en una misiva de corte totalmente personal, que sospecho que al ser construida no se pensó para la posteridad literaria, y que tenía un fin y destinatario específicos, Salvador Novo no puede evitar escribir sino a través de procedimientos irónicos. Esta pequeña pieza, que ahora cobra el estatuto de literatura confesional gracias a la investigación literaria, nos permite comprobar que los críticos que más acertadamente se han abocado a estudiar la obra de Novo tienen razón cuando afir-

man que el proceso literario predilecto por el autor es el de la ironía. Como se ha comprobado en el caso de la poesía, el teatro, el ensayo y el periodismo novianos, la manera de acceder a los textos —la forma que los mismos piden ser leídos— es por medio del complejo y sutil proceso de la ironía.³ La vigencia del procedimiento de investigación se refuerza al constatar que no sólo las formas textuales abiertamente literarias que hemos mencionado se estructuran de esta forma, sino que incluso los textos novianos de corte personal, confesional, también están estructurados de la misma manera como he visto en el caso de la mencionada carta. Por lo que el presente trabajo utiliza a la ironía como la herramienta estilística más adecuada para acceder al análisis de la autobiografía de Salvador Novo, *La estatua de sal*.

El género autobiográfico en México

En los últimos años se ha producido un peculiar interés de los estudios literarios por formas textuales que no se avienen totalmente a alguno de los tres géneros tradicionales. De esta forma, se están valorando y publicando materiales que habían permanecido callados por largo tiempo como son los epistolarios, los diarios, las memorias, los recuentos de viajes y las autobiografías. O visto desde otra perspectiva, se están valorando literariamente estos materiales, más allá de las estrictas fronteras genéricas tradicionales. Uno de los resultados inmediatos consiste en la constatación de que la supuesta escasez de este tipo de textos en la tradición hispanoamericana es un mito, una falta de visión para

3 Este es el caso de los trabajos de Rosa María Acero, José Joaquín Blanco, Blanca Margarita García Monsiváis, Antonio Jáquez, Mary Kendall Long, Carlos Monsiváis, Peter Roster y Anthony Stanton, quienes desde diversas perspectivas, con objetivos diferentes y utilizando materiales literarios provenientes de la variada bibliografía noviana (ensayo, poesía, periodismo, texto confesional), apuntan la importancia fundamental de la ironía como proceso que estructura los textos. V. bibliografía.

detectar, publicar y estudiar dichos materiales. Situación que Sylvia Molloy ha resumido de la siguiente manera en el caso de la autobiografía: “El escaso número de relatos de vida en primera persona es, más que cuestión de cantidad, cuestión de actitud: la autobiografía es una manera de leer tanto como una manera de escribir”.⁴ La crítica argentina pone el dedo en la llaga cuando evidencia que no se ha sabido leer apropiadamente (es decir, autobiográficamente) textos como el *Ulises criollo* de José Vasconcelos o *Recuerdos de provincia* de Domingo Faustino Sarmiento. Las lecturas que se han hecho, en ambos casos, adjudican el estatuto de testimonio histórico a los textos o son comprendidas como cualquier pieza narrativa de ficción. De cualquier forma, se ha dejado fuera la perspectiva autobiográfica que marca la naturaleza híbrida y compleja del texto de este corte y obstaculiza, por ejemplo, la percepción del yo autobiográfico que es una de las grandes líneas de trabajo de este tipo de textos.⁵

La literatura mexicana parecía no ser muy fecunda en cuanto a textos de corte autobiográfico (me refiero a textos propiamente autobiográficos –de diverso corte como puede ser el confesional o el intelectual–, así como a epistolarios, diarios y demás textos de este tipo). Sin embargo, Woods realiza una bibliografía de textos mexicanos del género en la que incluye 325 trabajos, todos de una extensión mínima de 35 páginas. El crítico consigna textos que son propiamente autobiografías así como memorias, epistolarios, diarios, autobiografías orales, entrevistas, novelas y ensayos autobiográficos. En cuanto a los autores encontramos personajes tan disímbolos entre sí como pueden ser Lázaro Cárdenas y Gonzalo N. Santos por un lado, y Guadalupe Amor y Mariano Azuela, por otro.⁶ Además, en 1967, Raymundo Ramos publica en la UNAM una antología, la única hasta la fecha, de fragmentos de textos mexicanos

de corte autobiográfico. El antologador reúne en *Memorias y autobiografías de escritores mexicanos* diez fragmentos de personajes de las letras que forman parte de la tradición mexicana como Fray Servando Teresa de Mier, Guillermo Prieto o José Juan Tablada.⁷

Con pie de imprenta de abril de este año editorial Aldus publica la autobiografía de Elías Nandino, *Juntando mis pasos*, relato que este longevo integrante de Contemporáneos escribiera a los 87 años como desmentido al, según palabras del poeta, “bodrio” que en 1986 escribiera Enrique Aguilar.⁸ El momento resulta entonces adecuado para realizar la lectura propiamente autobiográfica de tres integrantes de Contemporáneos que redactaron este tipo de textos: Salvador Novo, Jaime Torres Bodet⁹ y Elías Nandino quien con esta publicación se vuelve así en el más joven integrante de este compacto subgrupo.¹⁰

Por último existen dos colecciones de pequeños relatos autobiográficos que tienen la virtud de haber convocado a un número considerable de autores. Durante la década de los años sesenta, Emmanuel Carballo promovió en su editorial, Empresas Editó-

4 Sylvia Molloy, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, COLMEX-FCE, (Estudios de lingüística y literatura, XXXV), México, 1996, p. 12.

5 *Ibid.*, p. 11.

6 V. Richard Donovan Woods, *La autobiografía mexicana, una bibliografía razonada*, s.p.i.

7 V. Raymundo Ramos, *Memorias y autobiografías de escritores mexicanos*, UNAM, (biblioteca del estudiante universitario, 85), México, 1967, 203 pp. La edición contiene un interesante estudio preliminar y la propia UNAM acaba de reeditarla dentro de la misma colección.

8 V. Elías Nandino, *Juntando mis pasos*, Aldus, México, 2000, pp. 202 y Enrique Aguilar, *Elías Nandino, una vida no/velada*, Grijalbo, México, 1986, pp. 175.

9 V. de este autor, *Tiempo de arena*, FCE (Letras mexicanas, 18), México, 1955, pp. 349. Aunque se desvía un tanto de la autobiografía personal poniendo el énfasis en la formación intelectual, como afirma Rafael Olea Franco en su artículo: “Jaime Torres Bodet: *Tiempo de arena*, tiempo de memorias”, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 77-88.

10 En el presente ensayo no me acerco a trabajar por ese rumbo de literatura comparada, tal estudio marca sus propios derroteros y exigencias y excede las limitaciones de la propuesta que aquí presento. De igual manera, se me ha sugerido hacer una comparación con las memorias de Gonzalo N. Santos, que si bien retratan hechos acontecidos en la época que Novo relata en su texto, creo que la comparación no puede ser muy fecunda tomando en cuenta las posiciones totalmente encontradas de ambos yos autobiográficos.



riales, la publicación de autobiografías de jóvenes que con el tiempo han pasado a formar parte del canon literario mexicano. Así, la colección *Nuevos escritores mexicanos del siglo XX presentados por sí mismos* cobijó los recuentos autobiográficos de los jóvenes Pitol, Monsiváis y Melo al lado de un, ya entonces, maduro dramaturgo como Vicente Leñero.¹¹ En la década de los noventa, la UNAM y Ediciones Corunda retoman el esfuerzo y editan la colección de autobiografías cortas *De cuerpo entero*, donde es posible localizar textos de Luis Zapata y Alinne Peterson, por ejemplo.¹²

Como se aprecia el panorama resulta rico, variado e inexplorado y comienza a desmitificarse el lugar común que el género en cuestión no es fecundo ni en México ni en Hispanoamérica.

11 En esta colección imperan principalmente textos prematuros. Sin embargo, para fines de investigación los textos cobran relevancia con el paso de los años.

12 Como en el caso de la colección que le antecede, este esfuerzo editorial procuró reunir autores no necesariamente canonizados, o cuya obra no hubiese todavía gozado de reconocimiento académico o de aceptación amplia por parte de los lectores.

El texto

La primera edición de *La estatua de sal*, bajo el sello editorial de CONACULTA, es de junio de 1998.¹³ Sin embargo, la obra en sí no era totalmente desconocida ya que había circulado en versiones “clandestinas” de mano en mano; y en dos entregas insertas en publicaciones marginales al final de la década de los setenta y principio de los ochenta.¹⁴ Pero resul-

13 La versión publicada es transcripción fiel de la copia al carbón del mecanuscrito original cuyo depositario era el traductor Guillermo Rousset Banda, v. “Nota del editor”, pp. 9-10, en Salvador Novo, *La estatua de sal*. Existe otra copia al carbón en manos de Carlos Monsiváis (comunicación personal). Es muy probable que los fragmentos publicados con anterioridad a esta edición hayan salido de estas fuentes.

14 V. “Memorias de Salvador Novo: primera parte”, *Cuadernos del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria*, México, 1979, pp. 4-10 y “Memorias, 2ª parte”, *Nuestro cuerpo. Frente de acción revolucionaria*, 2-3 de julio de 1980, pp. 10-13. Un simple coitejo con la edición de CONACULTA permite apreciar que los fragmentos sí son extractos fieles del original, por lo tanto en algunos círculos este material era ampliamente conocido. Esta difusión “pública y parcial” se debe a la labor del editor de dichas publicaciones, Juan Jacobo Hernández (comunicación personal).

ta paradójico que un fragmento bastante más extenso estuviera disponible en su versión en inglés en una antología de literatura gay publicada por Winston Leyland en 1979.¹⁵ Por lo que es obvio que el desconocimiento del material no era tan total como se podía pensar y además es interesante que ambos editores seleccionaran fragmentos que, pese a que son de extensión y ubicación variables, se centran en el establecimiento definitivo de Novo en la Ciudad de México y el inicio de sus andanzas sexuales.¹⁶

En general, es un principio básico de la teorización sobre la literatura de corte confesional el situar como motivo de génesis de los textos ya sea una crisis en la existencia del sujeto que escribe o el sentido de haber arribado a tal punto del desarrollo personal en cualquier ámbito que redactar el devenir hasta entonces alcanzado resulta conveniente. Pero el caso que me ocupa es extraño en este aspecto debido a que la primera versión de su autobiografía Novo la comienza a redactar cuando se encontraba en la preparatoria a la temprana edad de 16 años.¹⁷ Dudo mucho que el joven Novo tuviese en ese entonces una crisis de cierta magnitud o que objetivamente hubiese arribado a algún punto trascendente de su desarrollo. Lo que en realidad se deduce de tal acto escritural es un narcisismo exacerbado que si bien nunca desaparece con el tiempo llega a expresarse en otras formas; desafortunadamente el manuscrito *Yo* fue destruido por Xavier Villaurrutia en un acto de censura.¹⁸

Este hecho nos lleva a una cuestión que resulta central en la lectura que quiero enfatizar del texto:

Novo estaba extremadamente consciente de su propia “grandeza”, se sabía depositario de un destino “particular”, “insólito”, “inédito” en el contexto mexicano. A lo largo de su vida trabajó denodadamente en forjarse esa identidad, esa máscara, esa vida que estuviera a la altura de sus propias expectativas. En una carta que le dirige a su amigo Carlos Guajardo (18 de marzo de 1969) el autor expresa así la conciencia de que sabe que su vida ha sido singular, digna de la más alta manifestación literaria:

Pero estoy persuadido de que mi vida sí ha sido una verdadera y grandiosa novela. He visitado tantas atmósferas, conocido a tantas gentes, visto discurrir tantos episodios de la historia moderna de México, transformarse a la ciudad, etc., que una autobiografía sería quizá mi mejor y más sincera y valiosa novela. Ojalá tenga todavía tiempo de concluirla, y digo concluirla porque la tengo comenzada e interrumpida desde hace 22 años.¹⁹

Por lo que se ha visto Novo siempre estuvo persuadido con la misma fuerza de la trascendencia y singularidad de su existencia, cuando tenía 16 años, 42, 60 o 65.²⁰ Se trata de una acendrada soberbia que en realidad tan sólo denota una aguda y muy íntima conciencia de inferioridad. Sin embargo, varios autores coinciden en afirmar que el personaje público Salvador Novo creado por el hombre Salvador Novo fue su obra más depurada: “Por ello quizá la obra maestra de Novo fue su personaje, un personaje obviamente superior, en eficacia y variedad de recursos, a los de sus compañeros: personaje homosexual y agresivísimo, escandaloso y edificante, culto y vulgar, marginal y high society”.²¹ Me parece que

15 V. Salvador Novo, “Mémor”, en Winston Leyland (ed.), *Now the Volcano. An Anthology of Latin American Gay Literature*, Gay Sunshine Press, San Francisco, Calif., 1979, pp. 11-47.

16 El contenido sexual de la obra es muy subrayado en los breves y escasos trabajos sobre el texto. No obstante, en el apartado “La ironía como método prosopópeico en *La estatua de sal*” será la oportunidad de hablar sobre la importancia y significación de este hecho.

17 V. Novo, Salvador. *La estatua de sal*, CONACULTA, México, 1998, p. 113 y Emmanuel Carballo, “Salvador Novo (1904-1974)” en su libro *Protagonistas de la literatura mexicana*, SEP-Ediciones del Ermitaño, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 48) 1986, México, p. 310.

18 V. Novo, *loc. cit.*

19 Carta citada en el artículo de Sergio González Rodríguez, “Salvador Novo: el narrador y el confidente”, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 382-383.

20 16 años que es la edad en que redacta la autobiografía destruida, 42 cuando redacta *La estatua de sal*, 60 cuando comenta sobre estos textos en la entrevista con Emmanuel Carballo y 65 cuando envía la citada carta a Carlos Guajardo.

21 José Joaquín Blanco, “La crítica de Novo”, en su libro *La paja en el ojo ajeno. Ensayos de crítica*, UAP, Puebla, 1980, pp. 93-94.

la enumeración de pares contrapuestos propuesta por Blanco hace verdadera justicia al personaje y las experiencias que habitan *La estatua de sal*. ¿Acaso no se trata de una prosopopeya en la que conviven estas sensaciones aparentemente contradictorias: homosexual como sinónimo de pasividad conviviendo con una agresividad muy activa, cultura y refinamiento alternando con la vulgaridad y la marginación? ¿Acaso la ironía no permite construir este tipo de edificaciones verbales, de máscaras existenciales? Por supuesto que sí.

Si Novo en su vida cotidiana se dedicó a transmitir esta imagen, la misma se forja en el hecho literario y se convierte así en la construcción verbal que deseó dejar para el futuro, conciencia que como hemos visto tuvo desde muy joven ya que: “La evocación del pasado está condicionada por la autofiguración del sujeto en el presente: la imagen que el autobiógrafo tiene de sí, la que desea proyectar o la que el público exige”.²² En el caso que me ocupa, Novo siempre tuvo presente qué clase de imagen quiso proyectar, su autobiografía es muestra contundente de esto.

Finalmente, ante otras figuras de literatos homosexuales en donde la narración de la heterodoxia sexual se convierte en realización artística, las manifestaciones literarias del escritor mexicano en cuestión no son eufemísticas ni militantes:

No hay como en Proust, una imagen grotesca o falseada de las inclinaciones propias. Novo no busca coartadas románticas ni disfraces. Pero tampoco hay, como en Gide, el elemento de reivindicación, la necesidad de poner la experiencia personal al servicio inmediato de una reforma racional o del progreso social. En Novo la aceptación de su marginal oscila entre el lirismo, el patetismo y la burla atroz de las convenciones amorosas.²³

22 Sylvia Molloy, *op. cit.*, p. 19.

23 Carlos Monsiváis, “Salvador Novo. Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen”, en su libro *Amor perdido*, SEP-ERA, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 44), México, 1986, p. 281.

Concepto de ironía

Dentro de las teorizaciones sobre los diferentes procesos y fenómenos literarios, la ironía se particulariza por su dificultad para ser diferenciada, ya que no se trata solamente de una propuesta autoral, sino también de un modo de lectura. Para que la ironía se manifieste plenamente, en toda su ambigüedad y riqueza, se necesita tanto la propuesta autoral como la competencia del lector que la entiende al compartir un código de interpretación de la realidad textual en el que se procede de tal forma que se logra hacer una diferencia semántica entre el significado manifiesto y el significado derivado.²⁴

De una manera análoga procede Peter Roster quien ha realizado el estudio más exhaustivo hasta la fecha de la poesía de Novo desde la perspectiva de la ironía.²⁵ En él se afirma que la ironía permite comunicar algo diferente a lo que aparentemente se dice y que el lector está advertido al respecto.²⁶ De esta forma, la ironía logra evidenciar la brecha que constantemente se abre, y que parece ensancharse cada vez más entre lo ideal, lo aparente, el deber ser y la aspiración de la existencia enfrentándolo a lo real, la realidad, el ser y el resultado en un movimiento que puede tener el efecto final de la desilusión, la risa congelada y el conocimiento de las contradicciones a que todo ser humano está sometido.²⁷

En cuanto a su concreción en un texto, de acuerdo con Roster se da de la siguiente manera:

Ciñéndonos a lo literario, la ironía consiste en palabras, situaciones, conceptos, acciones o senti-

24 Ana Rosa Domenella enfatiza la necesidad de compartir este código entre el autor y el lector, cuando el último lo sabe descifrar se da una casi automática identificación entre los dos, que la autora denomina como una alianza, que convierte al lector en cómplice del autor. V. “Entre canibalismos y magnicidios. Reflexiones en torno al concepto de ironía literaria”, en *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*, UAM-I, México, 1992, pp. 85-116.

25 Peter John Roster, *La ironía como método de análisis literario: la poesía de Salvador Novo*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 226.

26 *Ibid.*, p. 17.

27 *Ibid.*, p. 15-16 y 40.

mientos –imaginarios o reales– todos arreglados de tal manera que mediante un procedimiento básico llamado “ruptura del sistema” llevan al lector o espectador primero a una percepción y luego a una reacción que, mientras conserva un sabor particular, admite infinitas gradaciones.²⁸

Esta ruptura del sistema,²⁹ resulta muy útil para mis propósitos ya que permite detectar el uso irónico y su capacidad polisémica dentro de los textos de Novo, como espero haber señalado en la introducción de este trabajo y como los autores antes citados han demostrado para las diferentes manifestaciones literarias novianas. Es decir, el autor en cuestión nos hace una proposición que una vez aceptada es “desautomatizada”, “desecha”, “desdicha”, “desbaratada”, como si el lector se precipitará en un abismo del cual ha sido advertido en el último momento y debido a la velocidad que su lectura y pensamiento llevan ya no le es posible frenar para evitar el despeñadero.

En el siguiente apartado se verá, entonces, de qué forma se manifiesta la ironía en el texto de mi interés. No obstante, es importante recordar que este procedimiento retórico permite el ejercicio de ciertas habilidades y ciertas libertades que todo ironista conoce y explota, de acuerdo con Jankelevitch:

La ironía [...] como un abogado sutil pronuncia a modo de alegato, una requisitoria [...] alegato falso por el verdadero ¿No es el colmo de la astucia? El ironista finge entrar en el juego de su enemigo, habla su lenguaje... Es éste sin duda el gran arte y la suprema libertad: la más inteligente y también la más diabólica y la más temeraria de las libertades”.³⁰

Este comentario resulta muy revelador para mis intereses ya que no sólo refuerza lo dicho por los dos críticos antes comentados, Domenella y Roster, sobre la virtud de afirmar supuestamente lo contrario de lo que verdaderamente se quiere decir; si no que,

28 *Ibid.*, p. 17.

29 La discusión completa de la formación y operancia de este procedimiento de “ruptura del sistema” es un concepto en el que Roster se ocupa ampliamente y me parece innecesario reproducirlo, al respecto v. *Ibid.*, p. 39-40.

30 En Domenella, *op.cit.*, p. 100.

además, requiere una agilidad mental y una pericia verbal a través de las cuales se sobreentiende que quien las utiliza posee una inteligencia afilada, aguda, siempre alerta.³¹ Pero, además, la ironía permite la apropiación de lenguajes y por lo tanto de saberes, que una vez agenciados dejan en la libertad de atacar, desmentir o por lo menos cuestionar seriamente al poseedor original de esos lenguajes y esos saberes. En pocas palabras, el ironista se agazapa en los ropajes de su enemigo y así lo cuestiona desde sus propios términos, con los que tratan de atacarlo o que le interesa evidenciar. Es, como se ve, otra muestra de inteligencia.³²

Este uso de la ironía que permite la develación sutil de ciertas cuestiones da lugar a la burla, al escarnio, a la intención mordaz, a la ambigüedad y a la vez permite un grado alto de autonomía afectiva e intelectual que abre la posibilidad de la desmitificación señalada y que en el caso de la *Estadua de sal* resulta muy productiva. De esta forma, entramos en el campo más extenso, y muy poco explorado en las letras mexicanas de la comicidad y el humor. Para Domenella, el uso reiterado del humor demuestra que el yo ha sobrevivido a pesar de cualquier adversidad:

Para Freud, el humor no sólo tiene algo liberador como el chiste y lo cómico, sino también ‘algo grandioso y exaltante’, que reside en el triunfo del narcisismo, en la victoriosa confirmación de la invulnerabilidad del yo. El yo se rehúsa a dejarse ofender y a precipitarse al sufrimiento por los influjos de la realidad; se empecina en que no pueden afectar los traumas del mundo exterior; más aún, demuestra que sólo le representa motivos de placer.³³

El comentario resulta muy iluminador para el grueso de la obra de Salvador Novo, pero es fundamen-

31 El equivalente (y muy probable origen) en lengua inglesa es Oscar Wilde y su famoso “witticism”, la semejanza tanto en escritores como en actitudes ha sido señalada, pero todavía no se ha estudiado a través de la literatura comparada.

32 En el texto es el caso notorio que me ocupa con el lenguaje psicoanalítico y el del nacionalismo cultural revolucionario, como se verá más adelante.

33 Domenella, *op. cit.*, p. 115.

tal para la justa comprensión de su autobiografía donde la parte más considerable de la información vertida está formulada a través del uso de la ironía. Por ello no resulta aventurado adelantar que Novo quería dejar bien establecido que a pesar de la anatemizacón que sufrió, matizada en el pináculo de su carrera como figura pública y habiendo caído de nueva cuenta en cuestionamiento debido a su peculiar adherencia al régimen diazordista y su “política pacificadora”,³⁴ él continuaba en pie, obviamente afectado, pero riéndose y ejerciendo su peculiar registro irónico, muestra fehaciente de inteligencia. Esta es la conformación del yo que Novo quería legar a través del ejercicio prosopopéyico de la ironía en *La estatua de sal*.³⁵

La ironía como método prosopopéyico en *La estatua de sal*

De acuerdo al concepto de ironía que elegí utilizar aquí, este recurso estilístico permite evidenciar la brecha que se extiende entre lo real y lo aparente al construir un sistema de significación que tan pronto como es construido se desbarata para dar a entender lo que verdaderamente se quiere transmitir. Esta diferencia entre el significado manifiesto y el significado derivado potencia la fuerza irónica y demuestra dominio verbal de parte del escritor y conocimiento del código por parte del lector.³⁶

34 Al respecto ver el artículo de Carlos Monsiváis “Salvador Novo. Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen”, en su libro *Amor perdido*, SEP-ERA, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 44), México, 1986, pp. 265-296.

35 Es obvio que existen infinidad de estudios tanto teóricos como prácticos sobre la ironía, entre otros el muy conocido de Wayne Booth, *Retórica de la ironía*, pero su argumento central sobre la diferencia entre la ironía estable y la inestable no me parece útil para mis intereses. De igual manera, se encuentran los artículos de Linda Hutcheon “Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía” y el de Catherine Kerbrat-Orecchioni “La ironía como tropo”, en los cuales las autoras se dedican a deslindar campos de acción de estos recursos, pero carecen de ejemplificaciones útiles para lo que aquí discuto.

36 En realidad estoy utilizando una versión abreviada del método que propone Peter Roster. Este autor hace una dis-

Con este proceso en mente me dediqué a encontrar el empleo irónico a lo largo del texto. Los resultados no se hicieron esperar ya que la mayor parte de la información vertida se encontraba estructurada por medio de este recurso. He elegido tres muestras que pueden ser catalogadas como sintéticas y representativas ya que en su brevedad contienen la operancia del proceso irónico.

Como se había indicado anteriormente, uno de los pocos temas que no están inmersos en el esquema irónico es el tratamiento que el autor hace de sus padres. En cuanto a la conceptualización materna se puede decir que los comentarios denotan un gran respeto, una admiración rayana en miedo y una sensación de indefensión que parece que nunca pudo superar. En cuanto a la figura paterna, curiosamente se habla de él como una gran imposibilidad, como un asunto que nunca pudo concluirse, con nostalgia, angustia y cariño verdaderamente desconcertantes dentro del contexto general de la obra. Sin embargo, al recordar la imagen del padre Novo afirma: “Callaba, sentado largas horas con el largo cigarrillo negro humeante entre sus dedos conquistados por la nicotina como sus bigotes rubios...”³⁷ El retrato denota pasividad de parte del padre al adjudicarle desde el inicio dos verbos “sedentarios” (callar y sentar), actitud que se antoja perenne gracias al doble uso del adjetivo largo (largas horas y largo cigarrillo); esta actitud pasiva se ve modificada por la intempestiva “conquista” (movimiento obviamente activo) que ejerce un agente sin voluntad como es la nicotina. La ironía se logra al adjudicar rasgos no tradicionales a ambos polos de la enunciación. Por un lado la pasividad al padre – con las repercusiones sociales y psicológicas que conlleva – y la actividad a la nicotina; esta transposición de los referentes reales da como resultado la

tinción entre tres tipos de ironía: la verbal, la de manera y la dramática. Si bien la mayoría de los usos en el texto corresponden a la primera, no dejan de presentarse los otros tipos, sobre todo, la dramática. Pero como se trata de los menos, cuando sea pertinente se comentarán las características del tipo específico de ironía.

37 *La estatua de sal*, p. 70.

verdadera opinión del autor sobre su padre, ser tan apacible que hasta el cigarrillo se le impone. La ironía está tan bien construida que el elemento perturbador, el que rompe el sistema propuesto se da en un giro verbal pronunciado en el último momento, lo cual lo hace más sorprendente y efectivo.

Cuando el todavía niño Salvador vive en casa de la abuela materna, traba amistad con un par de hermanas de su misma edad con quienes juega en la casa de los abuelos de éstas y así describe a ese par de ancianos: "Estos dos supervivientes del porfirismo escondían su caduca esterilidad en el piso superior de aquella casa de la calle de Guerrero..."³⁸ En este caso el centro de la descripción irónica radica en la convivencia de dos términos aparentemente incompatibles (caduca y esterilidad). ¿Es qué acaso en algún momento la esterilidad de la pareja fue vigente? Parece que Novo en esta ocasión nos quiere decir que en algún momento la esterilidad fue un atributo, una característica deseable, obviamente durante el porfirismo. Pero lo que no logro aclarar es si el recurso irónico en esta ocasión está criticando (lo cual contradiría sus posiciones antirrevolucionarias) o si en realidad el yo está suspirando por un mundo ido en el que el solo hecho de ser un inútil era "atributo" suficiente para justificar una existencia. La lograda e inaudita conjunción de los términos mencionados, el oximorón, pone al lector en esta duda, lo reta.

Por último ejemplo menciono la nueva amistad que Novo encuentra en el pintor Agustín Lazo, cuyo primer contacto se describe así: "Y una noche invitó a merendar a un joven narigón, introverso, de pelo planchado, que chorreaba cultura e inhibición por todo su traje abotonado".³⁹ En este caso la ironía se da hacia el final de la descripción cuando se utilizan dos verbos en situaciones peculiares ya que el pelo no puede ser planchado y una persona no puede chorrear cultura e inhibición. No obstante, la descripción resulta efectiva en el sentido de adjudicarle al pintor un recato y una educación tan extremos, tan desmesurados, que literalmente brotan de

la persona y escurren a pesar del saco cerrado que lo aprisiona.

Los tres ejemplos anteriores comprueban la operancia de la ironía a lo largo del texto, la ironía hace rastreable el significado derivado sobre el manifiesto, coloca al lector en posición de duda casi irresoluble gracias al uso del oximorón y también sirve como herramienta descriptiva hiperbólica.

El buscar la manifestación de la ironía en la autobiografía de Novo me ha permitido ordenar la información de acuerdo al tema que trata. De tal forma que la clasificación arrojó seis entradas que comento a continuación.

En primer término, con cinco ejemplificaciones, se encuentran el tratamiento del ámbito familiar⁴⁰ y el ejercicio de la sexualidad. Podría sorprender el segundo apartado de esta clasificación, pero en él incluye exclusivamente ejemplos que están directamente relacionados con el despertar sexual o con explicaciones racionales sobre la génesis de ciertas filias sexuales como el poder seductor del olor de la gasolina o la preferencia por el sexo oral más que con el ejercicio sexual pleno.⁴¹

La descripción del ambiente gay del México de principios de siglo merece el más extenso de los tratamientos irónicos ya que posee 15 ejemplificaciones claras sobre el tema. En él se da una pormenorización de lugares de encuentro, modos de relación amistosa, sentimental y sexual; códigos de comportamiento y socialización, descripción de hábitos, de conductas, de gustos, de diversiones, de usos verbales, de vocativos. Se podrá pensar que debido a su abundancia debería ser el analizado a pro-

40 Es importante aclarar que no se trata de la figura de sus padres, sino del ambiente que imperaba en la casa de su abuela materna donde Novo vivió los primeros años de su vida y donde volvió cuando regresa para establecerse definitivamente en la Ciudad de México. En cuanto a las referencias a sus padres, es uno de los tres únicos temas en que no utiliza el registro irónico, los otros temas que no le significaron tal acercamiento estilístico es la historia de Antonio Adalid y el joven Antonio y las circunstancias de la muerte de su tío Francisco a manos de los villistas.

41 Estos dos ejemplos se encuentran en las páginas 47 y 95 respectivamente, los otros tres ejemplos de este apartado están en las páginas 48, 50-51 y 69.

38 *Ibid.*, p. 87.

39 *Ibid.*, p. 120.



fundidad, con lo cual estoy en desacuerdo ya que de una forma o de otra ha sido explorado en la mayoría de los textos de difusión periodística, en los escasos análisis de tipo académico y en la conciencia de los editores que fragmentariamente difundieron la obra.⁴² No niego la importancia del análisis de esta temática, sin embargo me parece que el verdadero espíritu irónico se expresa con toda su potencia en la crítica atroz que Novo ejerce sobre las manifestaciones culturales del nacionalismo que surgen una vez consumada la Revolución y en su relación tanto con el desempeño y exigencias académicas como con esa figura paradigmática de la filología hispánica que fue Pedro Henríquez Ureña.

En *La estatua de sal* y en *Return Ticket*, Novo recrea con frustración y enojo la muerte de su tío Francis-

co víctima equivocada de la “brutalidad insensata de la Revolución”. El texto parece indicar que nada bueno puede esperarse de este movimiento social, arremete en contra de sus consecuencias en el plano cultural y educativo, áreas donde Novo trabajó y que sin duda le provocaron varios problemas. Si aunamos a esta traumática experiencia vital el hecho que Novo, como los otros Contemporáneos, dudaba que el nacionalismo cultural fuera la única vía de desarrollo artístico y que las fuerzas “progresistas” de artistas e intelectuales les dieron la batalla para descalificarlos y erradicarlos de la administración pública por ser elementos poco viriles, poco mexicanos, poco nacionalistas, se puede entender el por qué se burla tan finamente de los ejercicios culturales más depurados del nacionalismo cultural.⁴³

42 El tratamiento del ambiente gay se localiza en las siguientes páginas del texto: 92, 93, 94, 95, 97, 102, 103, 104, 106, 107, 111 y 112.

43 Este tipo de crítica a través de la ironía se da en cinco ocasiones, aquí me referiré a dos por su extensión y trascendencia, pero existen tres pequeños ejemplos más en las páginas 55, y 89.

Una vez que la Revolución se ha institucionalizado y gobierna el país, el Estado revolucionario, que poco a poco se erigirá como el benefactor por antonomasia de las artes y la cultura, comienza a auspiciar actividades donde impere el nuevo y reivindicativo gusto por las manifestaciones artísticas populares, indígenas y tradicionales en contraposición al afrancesamiento que rigió durante el Porfiriato. Novo junto con sus amigos visitan una exposición cuya curaduría era de Roberto Montenegro y donde se exhibían las bondades del nuevo arte oficial:

Era el año de la consumación de la Independencia –1921– y su centenario se celebraba con la resurrección estruendosa del nacionalismo decorativo: el tezontle en los edificios, la publicación de *Las artes populares de México* del Dr. Atl en dos volúmenes que aspiraban a exaltar el tepalcate, y que editaba el poderoso ministro de Industria, Miguel Alessio Robles –hermano de Clara.

Visitamos arrobados la exposición de arte popular en el Regis. Un pintor, Montenegro, recién vuelto de Europa, había decorado el pabellón con estilizaciones de nopales y tunas en franela verde y roja recortada en frisos. Las jícaras colgadas hacían veces de lámparas, desterrando a patadas a los candiles porfirianos, y los sarapes de Oaxaca, Saltillo, Tlaxcala, lucían como antes los gobelinos y los tapetes persas.⁴⁴

El distanciamiento irónico se anuncia desde el inicio cuando se aclara que el centenario de la Independencia “se celebraba”, es decir Novo no se está incluyendo en la conmemoración como lo hubiese hecho un “buen mexicano”, de esos del tipo que él procuraba no ser. Alejado entonces de cualquier liga emocional con el aniversario arremete con una crítica mordaz que tiene sus coordenadas en las siguientes expresiones: “resurrección estruendosa”, hay una exageración del descubrimiento de los ele-

mentos nacionales a través de un acto que se antoja callado, como es la resurrección, y el ruido que se arma alrededor. Además el mismo término de resurrección no puede dejar de sugerir la referencia religiosa: ¿Se anuncia el nuevo Dios cultural, ese que a los Contemporáneos les dio tantos problemas? Creo que sí. Pero dicho Dios tiene los pies de barro, o el barro resulta un recubrimiento meramente superficial ya que no duda en calificarlo de “nacionalismo decorativo”, que escamotea el estatuto de arte a estas manifestaciones colocándolas en una posición accesorio, decorativa. La publicación de la obra del Dr. Atl, *Las artes populares de México*, ni siquiera logra su nimio objetivo de dar importancia a un fragmento de arcilla (el tepalcate) ya que “aspiraba a exaltar el tepalcate”, una aspiración no es un logro y si ni siquiera podía consumir objetivo tan pequeño, qué se podía esperar de una empresa de mayores magnitudes. Igual que las fuerzas revolucionarias hacen huir al porfirismo, los humildes sarapes y jícaras destierran a los candiles y gobelinos a través de un proceso de animización que retrata bien la percepción que el autor tenía del fenómeno revolucionario en general.

Hasta este punto la ironía le ha servido para minimizar el rescate de las artes y tradiciones populares que comienza a darse al principio de la década de los veinte, pero su puesta en duda no queda en este nivel sino que toma una dimensión mucho mayor cuando Novo, junto con Xavier Villaurrutia y La Virgen de Estambul, presas del “arrobamiento” que la exposición les produjo resignifican todos estos elementos:

Sobre este estilo me consagré con entusiasmo, tijeras, aguja, martillo, a decorar nuestro “estudio”. Un idolillo nalgón, a quien llamábamos San Polencho, colgaba a la cabecera del couch o “piedra de los sacrificios” a presidir las escenas. Y un nacionalismo extremado me indujo a emplear una jícara pequeña como el depósito más a tono de la vaselina necesaria para los ritos.⁴⁵

44 *Ibid.*, p. 105.

45 *Ibid.*, p. 105.

Cuando explicaba el concepto de ironía que se utiliza en este trabajo, enfatice que el recurso permite la apropiación de lenguajes y saberes ajenos que una vez que han sido adquiridos sirven para atacar a los depositarios originales de los mismos. Este pasaje resulta ejemplar al respecto ya que en la primera sección citada se minimiza el referido nacionalismo cultural y aquí se le destruye totalmente en su valor simbólico de las raíces nada menos que de la nueva sociedad revolucionaria al resignificarse y refuncionalizarse en el ambiente abiertamente gay del estudio de “las chicas de Donceles”.⁴⁶

Desde el momento en que la visita y la crítica de la exposición habían sido resumidas por medio del “arrobamiento”, el uso del verbo consagrarse para calificar la dedicación a la decoración del estudio resulta desacralizador ya que en la práctica la minimización del nacionalismo cultural se da de facto al ser utilizado en su “justa” dimensión de

46 Este proceso de apropiación de saberes para destruir por dentro lo que es el blanco de ataque ha sido detectado por dos críticos. García Monsiváis lo expresa así al comentar el libro *En defensa de lo usado*: “Es decir, aparentemente se instala en un conformismo (aceptar el consumismo) optando no por el extremo al margen de lo prevaleciente, sino a su lado. Esto no es sino una manera de simular, como ha expresado Jankelevitch, ‘los gestos y sentimientos más comunes’. Es una máscara de legalidad, pero desde la cual ejerce su crítica y corroe lo convencional. Viene con esto a realizar el fondo de la ironía. Simula aceptar un modo de vida, pero desde su interior ejerce su destrucción”, Margarita García Monsiváis, “Salvador Novo: el ensayo, la risa, la duda”, en su libro *El ensayo mexicano en el siglo XX. Reyes, Novo, Paz. Desarrollo, direcciones y formas*. UAM-I, (Texto y contexto, 24), México, p. 111. Por su parte, Antonio Marquet lo ha notado en cuanto a la reiterada utilización de la jerga psicoanalítica ligada a los fenómenos de la sexualidad: “El psicoanálisis inclusive le permite organizar los recuerdos dentro de una lógica explicativa; reconstruirlos, y sin duda alguna, promover su aparición. Es evidente que al recurrir a él, Novo cierra la puerta a un comentario patologizante de su biografía. Habla con conocimiento de causa, con una teoría y una experiencia en el diván que lo respaldan, por más que de entrada él lo haya descalificado. [...] Extrae ventajas del psicoanálisis, al mismo tiempo que debe deshacerse de ese ropaje por el cual podría ser reconocido, atacado, escarnecido”, “Las chicas de Donceles”, *Crónica dominical*, suplemento de *La Crónica*, 6 de diciembre de 1998, p. 10.

“nacionalismo decorativo”, porque eso es para lo que se había dicho que era útil y la propuesta se ratifica con la acción. Pero la ironía va mucho más a fondo cuando una serie de símbolos nacionales de repente cobran una significación gay. En primer término el “idolillo nalgón” toma el lugar de dios doméstico de un espacio gay, no es fortuito que la única adjetivación de la pieza sea un considerable trasero, si el sexo gay se reduce (desde ciertas posiciones estereotipadas) a la penetración anal, San Polencho es el dios de esta práctica sexual, el ídolo se ha escogido no por representar ninguna virtud, fuerza natural o cualquiera otra característica generalmente adjudicada a este tipo de piezas, sino por su favorecida anatomía. En la misma forma el rebautismo que experimenta la cama, hace que su función como lugar de encuentro sexual sea más patente: “la piedra de sacrificios”, lugar sagrado y temido por los antiguos mexicanos, ahora es espacio de otros “sacrificios” de otros “ritos” donde el incienso y el copal humeante en jícaras han sido sustituidos por la lubricante vaselina que, como toda ofrenda que se dona a las deidades domésticas, es muestra de fe en este caso trastocada en “nacionalismo extremado”, especie de fanatismo que molesta al autor.

Novo se apropió del lenguaje y los símbolos del nacionalismo cultural naciente y los desacraliza al resignificarlos en un ambiente total y abiertamente gay al mismo tiempo que los reduce a meras piezas de ornato. La ironía en este caso se ha refrendado al pasar del juicio lapidario a la acción al concretizarlo en su adecuado y justo uso decorativo. Como se ve, para Novo, el nacionalismo cultural no era sino un simulacro, una superficie.

Una de las presencias intelectuales más fuertes y polémicas que crecieron durante el atribulado primer impulso cultural y educativo de la Revolución es sin duda José Vasconcelos que de manera especial apoyó el muralismo y la edición masiva de textos clásicos. Su reformulación de la teoría bolivariana lo llevó a dar marcha a empresas culturales realmente notables. Una de estas manifestaciones (en este caso sinceramente nada trascendente) consistió en la promoción de un pabellón mexicano en una ex-

posición en Brasil sobre la cual Novo se refiere de esta forma:

Pedro [Henríquez Ureña] se marchó a Sudamérica dentro del Arca de Noé intelectual y artística con que Vasconcelos materializaba su fogoso iberoamericanismo. Llevaron una estatua de Cuauhtémoc, ediciones de los Clásicos (¡qué apoyo formidable nos brindaba *El Banquete*, donde todas las locas griegas discuten sus asuntos bajo la sabia batuta de la loca mayor, la filósofa Sócrates, especie de madrota!) y *souvenirs* mexicanos.⁴⁷

La concepción sobre el nacionalismo cultural recién comentado se refuerza con la adjetivación que hace Novo acerca de lo que seguramente se puede pensar que eran piezas de arte y tradición populares. Acertadamente las llama “souvenirs” en una apreciación que se me antoja premonitoria de lo que con el paso del tiempo sería una realidad y que sugiere que el arte popular, la artesanía, sirve para que los turistas gasten su dinero. Además, el apelativo de souvenir convierte a estos objetos (muchos de ellos realmente bellos) en piezas sin una utilidad verdadera, banales, prescindibles.

La caravana cultural que Vasconcelos organizará es calificada como “Arca de Noé”, esta –de nueva cuenta– referencia religiosa le sirve al autor para dar a entender que dicha empresa era un zoológico representativo de la fauna artística e intelectual mexicana. Seguramente Novo sentía envidia por no haber sido incluido en la comitiva.⁴⁸

Por este tiempo, y como él mismo asegura en la autobiografía, su hasta entonces protector Pedro Henríquez Ureña lo rechaza y despoja de los trabajos y privilegios con que había procurado su talento⁴⁹ al enterarse que el joven brillante no sólo era

amanerado sino que ejercía su homosexualidad prolija y desfachatadamente. Por ello, se ríe de toda la empresa al señalar que algunos de los textos en que Vasconcelos y sus seguidores basaban el eminente desarrollo de Latinoamérica habían sido concebidos por autores que ejercieron la homosexualidad, causa principal del rechazo que experimentó el autor a manos de este grupo de gente. La ironía, de nueva cuenta, desacraliza una obra respetable como *El Banquete* al convertirla en una reunión de amigos que “hablan de sus asuntos”, como si se tratará de un soberano “comadreo”, una desenfadada charla íntima sin mayores afanes de trascendencia. En el proceso nadie se salva ya que Novo se identifica con “todas las locas griegas” y con “la filósofa Sócrates” y así se consuma la autoparodia, el autoescarnio que es también muy reiterado en otras expresiones literarias del autor.⁵⁰

El análisis de los dos tratamientos irónicos sobre dos importantes actividades inscritas en el nacionalismo cultural y el bolivarismo vasconceliano respec-

50 Así lo han hecho notar varios críticos. Por ejemplo, Monsiváis dice: “Para entender el mundo, entidad degradada y degradable, la ironía acude al Yo cuya arrogancia es la estrategia que intenta nulificar la desposesión moral. A pesar suyo, la ironía de Novo es un método ideologizado en donde coexisten la visión peyorativa (la culpa) y el orgullo de la heterodoxia (el desafío)” en “Novo, poeta: las diversiones y las expiaciones”, *BdeM*, 22, julio-agosto de 1994, p. 32. Y Anthony Stanton lo expresa de esta forma: “La postura irónica de Novo es total: la burla cruel de los versos satíricos se dirige no sólo en contra de los otros sino también en contra de sí mismo. Las flechas envenenadas alcanzan al arquero. En todas las facetas de su obra (poesía, teatro, narrativa, crónica, ensayo, periodismo...) existe el mismo movimiento inestable entre entusiasmo y desencanto, la misma tensión de un discurso que se propone sólo para descalificarse. Esta oscilación se puede cifrar en una figura (en ambos sentidos de la palabra: personaje y tropo) que ostenta sus máscaras, su constante desdoblamiento, su inevitable fractura interior. De ahí la imposibilidad, creo yo, de extraer de la obra de Novo un sistema de ideas o lo que se suele llamar una ideología. No hay duda que desde temprano su talento es, según observación de Xavier Villaurrutia, ‘desconcertante’” en “Salvador Novo y la poesía moderna”, en su libro *Inventores de tradición: Ensayos sobre poesía mexicana moderna*, CELL-COLMEX-FCE, (Estudios de lingüística y literatura, XXXVIII), México, 1998, pp. 149-150.

47 Novo, *op.cit.*, p. 114.

48 Esta idea se apoya en que en las visitas que realizó a Hawái y a Argentina como oficial del gobierno mexicano no muestra una ironía tan abierta, aunque sí presente en los recuentos que hace de dichos viajes en *Return Ticket* y en *Continente vacío*, respectivamente.

49 Este punto se discute más adelante.

tivamente, se efectúan al apropiarse de los discursos, saberes y simbolismos respectivos. Una vez que la pluma del autor se ha disfrazado con esa tinta, se dedica a destruir las bases mismas que sustentan dichos discursos, el cuestionamiento de esas posturas así resulta un acto consumado a través del uso de la ironía.

En cuanto al otro tema que elegí discutir en estas páginas se relaciona, como ya se había anunciado, con el desempeño académico y con la relación que el autor guardó con Pedro Henríquez Ureña. Además del uso eficaz de la ironía, elegí este tema porque es fundamental para una figura como la de Salvador Novo, finalmente hombre de letras.

En su primer año en la Preparatoria Nacional el joven Salvador se dedicó casi a cualquier cosa menos a estudiar cuando se percató que con suma facilidad aprendía las diferentes materias que le enseñaban. Así, dio por irse sistemáticamente de pinta con un amigo que con el tiempo se convertiría en actor. De repente, lo sorprende el final de cursos donde estaba suspendido en todas las materias. Ante tal situación, Salvador ruega una excepción que le es negada, cuestión que le enfurece sobremanera hasta manifestarse como odio por el profesor que le niega la gracia.⁵¹ Reconoce que la negativa no tiene solución ya que:

El año escolar terminaba, y contra todos mis optimistas propósitos de alcanzar a mis compañeros en sus estudios, ni era ya posible lograrlo, ni intentar siquiera los exámenes finales fiado en el azar del panzazo. Los severos normalistas habían fraguado un reglamento que no creía en el genio ni en la improvisación.⁵²

Muy lejos de aceptar su responsabilidad en el rumbo que tomaron los hechos, astutamente adjudica la responsabilidad de los mismos al absurdo y severo reglamento “fraguado” por los normalistas. Aquí se

deja sentir la idea de conspiración achacada a estos promotores del desarrollo educativo de la nación renovada, como es notorio se trata otra vez más de una crítica al nuevo régimen. Por lo que la construcción verbal parece indicar que el joven Novo es víctima no de su descuido escolar, sino de un reglamento que ha excluido de sus consideraciones el genio y la improvisación. ¿Acaso no son esas las dos cualidades más características del autor? ¿No merece ser repudiado un sistema escolar donde estas características no son tomadas en cuenta? El mundo debe ser consciente que la irresponsabilidad juvenil puede ser subsanada por el genio y la improvisación y nuestro personaje había sido ampliamente dotado de ambos. Por medio de la ironía se responsabiliza a los normalistas, el autor se exonera y resalta sus virtudes innatas, la improvisación y el genio.

No obstante, la descalificación del sistema escolar (que se convierte así también en otra condena al nuevo régimen) no termina ahí; ya que inclusive pone en cuestionamiento al propio sistema desde su estructura fundacional cuando presenta el examen extraordinario de francés:

A su debido tiempo, aprobé los exámenes extraordinarios en todas las materias del primer año, y pude así inscribirme para el segundo de la Preparatoria. Hubo en ellos el detalle risible de que mi prueba de francés colocara a los jurados en el aprieto de cometer una injusticia si me reprobaban, y una irregularidad si no lo hacían, porque ocurría simultáneamente que yo supiera, y no supiera, la materia. Como todas las demás, la había estudiado solo; como los otros, había prácticamente memorizado todo el libro de texto: aquella *Clef de la langue française*, compuesta por M. Luis Rodier, que en persona me examinó; de suerte que pronunciaba todas las palabras como estaban escritas en español, con clara, enfática enunciación de todas las *s* finales, y sin diluir las terminaciones en *ais* o en *ai*. Pero escribí en el pizarrón sin una sola falta, y conjugué y analicé sin tropiezo. El jurado, atónito, deliberó. A sus preguntas, contesté que había preparado el examen con la heroicidad, y por lo visto con la eficacia de los autodidactas que se fabricaban una cultura; y el salomónico Rodier sentenció que debía aprobarseme, ya que al año siguiente, en el segundo curso de francés, podría aprender a

⁵¹ *La estatua de sal*, p. 80-81.

⁵² *Loc. cit.*

pronunciar correctamente un vocabulario que no podía negarse que poseía.⁵³

La cita anterior puede parecer excesivamente larga, pero creo que demuestra una situación y un comportamiento que el autobiógrafo se jacta y vanagloria de producir al poner al otro en cuestionamiento para finalmente vencerlo en su propio terreno. En este caso nos enfrentamos a una ironía de manera ya que se encuentra en el contexto que se plantea más que en el arreglo verbal. En ella, Novo procura otorgarse la razón desde el inicio y vengarse de la que él supone injusticia hecha en su contra. Por ello, cuando aprueba los exámenes extraordinarios indica que "a su debido tiempo" aprobó dichos exámenes, el procedimiento no tiene nada de regular, el tiempo "debido" para presentarlos ya había pasado y sin embargo le otorga ese valor aunado a otro que él califica de "risible". Se ve entonces que Novo, quien ante los ojos de los participantes de la situación como de los lectores está en falta, no duda de apoderarse de la situación y calificarla en su provecho. Esto debido a que su conocimiento del francés demuestra esta doble faceta de conocer e ignorar igualmente la lengua, como él dice: "supiera y no supiera la materia". Está en falta y simultáneamente no, esta situación "extraordinaria" hace dudar al jurado, lo cuestiona al romper los moldes y esquemas que validan su saber. La situación es abiertamente irónica y se magnifica ya que el grado de cuestionamiento de la autoridad es el más alto que podría esperarse; debido a que el propio autor del libro de texto lo examina y consecuentemente lo exonera ¿quién más autorizado que este "salomónico" maestro para reconocer su "heroicidad de autodidacta que se fabrica una cultura"? Debido a esta situación inédita, Novo trastoca la naturaleza extraordinaria de su examinación, adjudicándose el carácter extraordinario a su persona, al genio y la improvisación que el reglamento de los normalistas habían excluido. De esta forma, Novo obliga al otro

a crear un espacio nuevo para su inédita personalidad.⁵⁴

Por último, analizaré el tratamiento irónico que Novo efectúa de su relación con Pedro Henríquez Ureña. En el mundo de las letras hispánicas el filólogo dominicano es un referente básico para entender los derroteros que los estudios literarios han frecuentado en Hispanoamérica. En el caso específico de México, Henríquez Ureña fue el gran maestro de Alfonso Reyes y el humanista rescatado por Vasconcelos de su reclusión en Minnesota para beneficio de las nuevas generaciones de escritores. Salvador Novo fue uno de sus discípulos, y se ha comprobado la influencia que el dominicano tuvo sobre los gustos literarios del poeta,⁵⁵ y la forma en que se dio, creció y desapareció esta relación maestro-alumno. Aquí me interesa analizar la forma en que el hombre de cuarenta años, Novo en el momento de la enunciación, concibe este fragmento de su vida.

Como es de esperar el episodio comienza con una verdadera descalificación de quien, con el tiempo, se convertiría en su acérrimo enemigo, Pedro Henríquez Ureña. Un día, Novo entra en la clase que el maestro impartía en la Escuela de verano de la Universidad, participa en la misma complaciendo al desconocido y entablan amistad. Es cuando Novo

54 La atención particular que he prestado a este pasaje se la debo a la lectura del artículo de Antonio Marquet donde se comenta al respecto: "Notable escritura; pronunciación ajena: la anécdota ofrece mucho para ser comentado. Destaca el hecho de que Novo coloca al jurado en una posición inédita, casi ante el imperativo de aprobarlo; los obliga a revisar sus criterios porque es preciso aprobarlo. En el fondo su hábil estrategia consiste en poner a dudar al otro justamente de aquello que lo define, de aquello que lo coloca en el lugar de jurado, en su saber práctico. Para salir de semejante reversión de los papeles es preciso llegar a una solución de compromiso. Aprueban a Novo, puesto que su escritura es impecable, con la condición de que ulteriormente corrija la pronunciación", en "Las chicas de Donceles", *Crónica dominical*, suplemento de *La Crónica*, 6 de diciembre de 1998, p. 11.
55 Acerca de la influencia decisiva de Henríquez Ureña sobre Novo véase el capítulo VI del libro de Guillermo Sheridan, *Los Contemporáneos ayer*.

53 *Ibid.*, p. 83.

revela la identidad de su nuevo conocido: “Era Pedro Henríquez Ureña, de cuya sabiduría, existencia, importancia, yo no sabía nada”,⁵⁶ obviamente la descalificación es efectiva, para Novo la grandeza de Henríquez se mide por su personal conocimiento y como éste es nulo, entonces es nula la importancia del personaje. La presentación ya avisa que la caracterización que nos aguarda no dejará bien restituido al maestro. Pero su inteligencia le indica que tiene que hacer un paréntesis para que la estocada verbal funcione mejor y además debe reconocer toda la serie de beneficios con los que Henríquez procuró avivar su espíritu humanista: trabajos literarios y periodísticos que le llenaron los bolsillos y lo acercaron al mundo literario.⁵⁷ Después de una ridícula prueba de “hombría”, Novo es aceptado plenamente en el grupo de discípulos donde el maestro “socratizaba”. Resulta relevante indicar que tres párrafos más abajo en la misma página Novo se refiere al filósofo griego como “la loca mayor”, “especie de madrota”. No me parece descabellado notar que el círculo de Henríquez está siendo equiparado con la visión denigrada del círculo de Sócrates, donde el maestro dirige la vida de sus “pupilas”, término que en México se le adjudica a las prostitutas “protegidas y promovidas” por una especie de jefa máxima, conocida como “madrota”. Si esta burla no fuese suficiente es necesario agregarle la fuerte insinuación de homosexualidad que toda la descripción contiene en un movimiento que, desgraciadamente, evidencia la homofobia internalizada que experimentaba Novo; la misma heterodoxia sexual por la cual es objeto de rechazo es al mismo tiempo el arma que utiliza para descalificar a su contrincante. En su descrédito pienso que no se podía esperar una posición más “saludable” dadas las circunstancias en

que vivió el autobiografiado. Como he señalado anteriormente, en esta ocasión la ironía se revira al ironista y denota más un escarnio infligido a la propia persona más que al “enemigo”.⁵⁸

Al regreso de Henríquez Ureña como integrante de la “Arca de Noé” de Vasconcelos, Novo es despojado de todo aquello que se le había conferido. ¿La causa? Los informes que los otros discípulos del maestro tenían sobre Novo. Por esos mismos días, el joven se somete a un tratamiento médico cuya finalidad es la de cerrar una fisura que un descomunal pene le ha causado en el recto.⁵⁹ El rompimiento formal entre ambos es descrito de la siguiente forma:

Seguía ese tratamiento cuando Pedro regresó de Sudamérica. Sus discípulos le tenían muy malos informes de mi persona. Lo advertí en la seriedad desconfiada con que me llamó a su oficina. Con mil rodeos, fue orillándome a una confesión —que yo ardía en deseos de hacerle. Estaba más nervioso que nunca. Parpadeaban sus ojos negrísimo y pequeños, aclaraba su garganta, movía los dedos de los pies dentro del calzado. Por fin: “¿Lo haría usted conmigo?” Y se me acercó, como si esperara un beso.

La escena era grotesca: pero yo medía la conveniencia de complacerlo: los empleos que me había dado, el dinero fácil, el trabajo agradable...Y

58 Al respecto resulta iluminador el comentario de Carlos Monsiváis quien indica que el ejercicio irónico en Novo denota culpa, homofobia y reducción del yo: “En Novo, la ironía es la reducción a escala de pompas, insuficiencias o demasías, que nos ahorra cualquier truculencia. Si la intimidad es lo que ocurre después de que uno ya dijo todo de sí mismo, y si en el autoescarnio se avizoran y confunden la muerte, la opinión ajena y el disgusto propio, Novo elige la violencia de su realidad amatoria —sexo comprado, cuerpo fuera de la apetencia— para eludir sarcásticamente a sus perseguidores. Él lo sabe: el sentido de la homofobia es despojar a las víctimas de su humanidad, transformarlas en títeres lamentables, en presas obligadas. Con la cacería en torno suyo, Novo se lacera sin pena, se ríe dolorosamente, se ofrece sin defensas...y burla al acaso. La autodegradación —lo que desde fuera se llama ‘autodenigración’— le humaniza, le pone a salvo. El riesgo es extremo, pero Novo no cree tener alternativas.”, “Novo, poeta: las diversiones y las expiaciones”, *BdeM*, 22, julio-agosto de 1994, p. 32.

59 *La estatua de sal*, p. 115-116.

56 *La estatua de sal*, p. 113.

57 *Ibid.*, p. 114, es importante notar que el párrafo en cuestión es de extensión considerable y la explicación de una nueva actividad, lectura o trabajo va inmediatamente seguida de otra como si Novo no quisiese faltar a la verdad, pero deseara pasar lo más pronto posible de este reconocimiento de favores recibidos. Obviamente le cuesta trabajo reconocerlos.



aquel negrote, después de todo, no era más feo ni desagradable que el Heliodoro que un domingo me indujo a visitarle y me recibió en pijama. “Sí –dije–, si usted quiere...”⁶⁰

A diferencia de la ironía verbal y de manera que se han visto en las ejemplificaciones anteriores, en este caso estamos frente a un buen ejemplo de ironía dramática. Creo que este uso diferenciado tiene la finalidad ulterior de exonerar a Novo de cualquier responsabilidad en los hechos dramatizados y a la vez ridiculiza a su contra parte, ya que fuerza al lector –espectador a aliarse forzosamente de su lado ya que él posee una información mayor que la persona ridiculizada, nosotros sonreímos junto con Novo por que poseemos un caudal informativo mayor que el ridiculizado, así la ironía se consuma forzándonos a establecer una alianza con un polo de la situación

en este caso con Novo.⁶¹ La ironía dramática permite situar al ironista por encima del ironizado debido a un mayor control informativo.

Aunado a lo anterior, Novo no deja de tomar la delantera de las situaciones ya que ante la inminencia del interrogatorio de Henríquez, él asegura que ya para entonces “ardía en deseos” de sincerarse con él, o sea que el maestro tan sólo precipita algo que ya había sido planeado por el propio interesado. A continuación nos encontramos con una anfibología contenida en el enunciado: “Estaba más nervioso que nunca”, ¿quién?, ¿Novo?, ¿el maestro?, aunque

61 Otro caso notorio de ironía dramática es cuando la madre de Novo abre y lee una carta que le ha enviado el instructor de béisbol, primera persona con quien tuvo una relación homosexual digamos que completa. No podemos dejar de sonreír junto con Novo cuando la madre increpa al hijo sobre qué era aquello que Salvador se había traído de ese hombre quien insistentemente aseguraba que viajaría a México “para reclamar lo suyo”, v. *Ibid.*, p. 88.

60 *Ibid.*, p. 116.

después se recalque que el nervioso es Henríquez es obvio que el recurso trabaja en ambos sentidos, es fiel a su sentir del momento, pero no lo confiesa abiertamente. La ironía dramática sigue funcionando al recurrir al diálogo directo para acrecentar la “inocencia” de Novo en el devenir de los hechos. De esta manera, son supuestas palabras textuales de Henríquez las contenidas en la pregunta directa: “¿Lo haría usted conmigo?”, la expresión languidece en toda su ambigüedad, ¿se trata de un reto, de una invitación, de ambas cosas? Y el futuro dramaturgo acota que el hablante se le acerca insinuante como si esperara un beso. Ante los ojos del lector –espectador el mensaje no es ambiguo, el maestro se le está insinuando al alumno. Inmediatamente viene el rompimiento reflexivo de Novo quien asegura que lejos de ser una escena excitante le parece grotesca y que él pragmáticamente medita la conveniencia de complacer a ese “negrote” que no era peor que otros hombres con los que había accedido a tener relaciones sexuales, Novo relativiza la presencia física nada menos que del gran maestro. Vuelve a utilizar el diálogo directo para evidenciar que desde su deseo Novo no tiene ningún interés en Henríquez: “Sí –dije–, si usted quiere...” La responsabilidad de la situación, la carga de deseo homoerótico, la ridiculización descansa exclusivamente en el maestro. El episodio que tiene como finalidad desacreditar a Novo, desemboca en un intercambio de papeles entre juez y acusado. Es ahora Henríquez acusado de aquello que trataba condenar: de homosexual. Este episodio de ironía dramática se ve coronado con la intervención de un pequeño, pero eficaz elemento de atrezzo, el algodón curativo que durante la conversación anterior se ha desplazado desde las paredes intestinales hasta situarse en medio de la oficina del maestro. Mejor evidencia teatral sobre el ejercicio sexual no podría haber. A él Novo le adjudica las calamidades que Henríquez urde en su contra. Estamos frente a un “golpe de teatro” modesto, pero contundente en su intervención.⁶²

⁶² *Ibid.*, p. 116.

Aunque la reacción violenta del momento y la condena de la práctica en la que el maestro con anterioridad ya ha estado tentado, ponen freno a la transposición de roles que he comentado y la boda de Henríquez con Isabel Lombardo sería socialmente prueba suficiente de la ortodoxia sexual del maestro. Novo no deja de mencionar un irónico desenlace del cual ni siquiera se adjudica la paternidad, sino que nos es transmitido como una mentira urdida nada menos que por Julio Torri quien relata a Roberto Montenegro que “yo” (el propio Novo) “abrí los brazos, arrodillado, en imploración durante la boda; ‘Señor, cuídame. Señor, protégelo; Señor, ¿qué va a hacer con una mujer?’”.⁶³ Escena irónica no sé si digna de la creatividad de Torri, pero definitivamente sí de la eficaz ironía de Novo.

Conclusiones

En las páginas precedentes he tratado de demostrar que en acuerdo con la mayoría de los estudios de la obra de Salvador Novo, el acercamiento analítico con que las obras solicitan ser entendidas es desde la perspectiva del recurso constante y eficaz de la ironía. Efectivamente, trátase de poesía, ensayo, periodismo, teatro, crónica de lo cotidiano o de viaje, epístola o autobiografía el recurso más utilizado por el autor es éste.

En el texto que me ocupó, *La estatua de sal*, la ironía es el recurso retórico más utilizado; gracias a él Salvador Novo se presenta como víctima inocente de circunstancias, movimientos vitales, ambientes, equivocaciones y logra trasponer los papeles al transformarse en juez abandonando el papel de víctima. Ahora es él el que victimiza, juzga, ridiculiza y condena a aquello y aquéllos que pretendían, y en más de una ocasión lograron, excluirlo en la vida real. La ironía es en esta obra una arma para la revancha literaria.

⁶³ *Ibid.*, p. 117.

Bibliografía

- . “Autobiografía secreta de Salvador Novo. Escrita de puño y letra, Sección cultural de *El Universal*, 15 de septiembre de 1998, pp. 1 y 4.
- Acero, Rosa María, *Novo ante Novo: un novísimo personaje homosexual*, tesis doctoral, Universidad de California en Santa Barbara, junio de 1998, pp. 364.
- Aranda Luna, Javier, “Libro de los hechos”, en *Equis, cultura y sociedad*, 8, diciembre de 1998, pp. 14-17.
- Balander, James, “Cartas de Salvador Novo a Federico García Lorca”, *CuH*, 548, febrero de 1996, p. 7-20.
- Blanco, José Joaquín, “La crítica de Novo”, en su libro *La paja en el ojo ajeno. Ensayos de crítica*, UAP, Puebla, 1980, pp. 92-105.
- Bertrán, Antonio, “Publican autobiografía secreta de Salvador Novo”, *Reforma*, 28 de agosto de 1998, p. 1c.
- Carballo, Emmanuel, “Salvador Novo (1904-1974)” en su libro *Protagonistas de la literatura mexicana*, SEP-Editiones del Ermitaño, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 48), México, 1986, pp. 302-337.
- Capistrán, Miguel, “Carta al maestro”, *Equis, cultura y sociedad*, 8, diciembre de 1998, pp. 5-8.
- Contreras, Antonio, “Autobiografía. Herir las buenas costumbres”, *La jornada semanal*, suplemento cultural de *La Jornada*, 29 de noviembre de 1998, p. 14.
- Davies, Peter, “The Role of Disclosure in Coming Out Among Gay Men”, en *Modern Homosexualities*, Ken Plummer ed., Londres y Nueva York, 1992, pp. 75-83.
- Domenella, Ana Rosa, “Entre canibalismos y magnicidios. Reflexiones en torno al concepto de ironía literaria”, en *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*, UAM-I, México, 1992, pp. 85-116.
- Dominguez Michel, Christopher, “Los hijos de Ixión”, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 225-236.
- García Monsiváis, Margarita, “Salvador Novo: el ensayo, la risa, la duda”, en su libro *El ensayo mexicano en el siglo XX. Reyes, Novo, Paz. Desarrollo, direcciones y formas*. UAM-I, (Texto y contexto, 24), México, pp. 89-116.
- García Ponce, Juan, “Biografía y escritura”, en su libro *Trazos*, UNAM, México, 1974, pp. 241-250.
- González Rodríguez, Sergio, “Salvador Novo: el narrador y el confidente”, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 377-384.
- . “El secreto y el estudio. Amores del joven Novo”, *Nexos*, XIV, 165, septiembre de 1991, pp. 9-15.
- Jáquez, Antonio, “La confesión como salud mental”, en *Equis, cultura y sociedad*, 8, diciembre de 1998, pp. 9-13.
- Kellog, Stuart, “The Uses of Homosexuality in Literature”, en Stuart Kellog ed. *Literary visions of Homosexuality*, The Haworth Press, Nueva York, 1985, pp. 1-13.
- Long, Mary Kendall, *Salvador Novo: 1920-1940. Between the Avant - Garde and the Nation*, tesis doctoral, Universidad de Princeton, 1995, pp. 322.
- . “Salvador Novo y la fragmentación del yo”, *BdeM*, 22, julio-agosto, 1994, pp. 36-40.
- Marías, Javier, “Autobiografía y ficción”, en su libro *Vidas escritas*, Siruela, Madrid, s.a., pp. 62-69.
- Marquet, Antonio, “Las chicas de Donceles”, *Crónica dominical*, suplemento de *La Crónica*, 6 de diciembre de 1998, pp. 10-11.
- May, George, *La autobiografía*, FCE (Breviarios, 327), 1982, pp. 281.
- Monsiváis, Carlos. “Novo, poeta: las diversiones y las expiaciones”, *BdeM*, 22, julio-agosto de 1994, pp. 30-34.
- . “Salvador Novo. Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen”, en su libro *Amor perdido*, SEP-ERA, (Lecturas mexicanas, segunda serie, 44), México, 1986, pp. 265-296.
- . “El mundo soslayado (donde se mezclan la confesión y la proclama), en Salvador Novo, *La estatua de sal*, CONACULTA, México, 1998, pp. 11-41.
- Molloy, Sylvia, *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*, COLMEX-FCE, (Estudios de lingüística y literatura, XXXV), México, 1996, pp. 300.
- Novo, Salvador, *La estatua de sal*, CONACULTA, México, 1998, pp. 141.
- . “Return ticket”, en Juan Coronado ed., *La novela lírica de los contemporáneos*, UNAM, México, 1988, pp. 229-321.
- Olea Franco, Rafael, “Jaime Torres Bodet: Tiempo de arena, tiempo de memorias, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 77-88.
- Ramos, Raymundo, *Memorias y autobiografías de escritores mexicanos*, UNAM, (biblioteca del estudiante universitario, 85), 1967, pp. 203.
- Roster, Peter John, *La ironía como método de análisis literario: la poesía de Salvador Novo*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 226.
- Sheridan, Guillermo, “1921: Espíritus poseídos de divinidad”, en su libro *Los Contemporáneos ayer*, FCE, México, 1985, pp. 99-119.
- Stanton, Anthony, “Salvador Novo y la poesía moderna”, en su libro *Inventores de tradición: Ensayos sobre poesía mexicana moderna*, CELL-COLMEX-FCE, (Estudios de lingüística y literatura, XXXVIII), México, 1998, pp. 148-176.
- Taibo I, Paco Ignacio, “Los dos Novo”, Sección cultural de *El Universal*, 18 de septiembre de 1998, p. 1.
- Villena, Luis Antonio, “Salvador Novo la última poesía erótica”, en Rafael Olea Franco y Anthony Stanton eds., *Los contemporáneos en el laberinto de la crítica*, COLMEX, (Cátedra Jaime Torres Bodet, II) México, 1994, pp. 207-212.
- Woods, Richard Donovan, *La autobiografía mexicana, una bibliografía razonada*, s.p.i.



LITERATURA, RELIGIÓN Y HOMOSEXUALIDAD.

ANÁLISIS DE UN PERSONAJE DE SEVERINO SALAZAR

Alejandra Herrera*

A Seve, por supuesto.

En su novela, *Donde deben estar las catedrales* (1984), Premio “Juan Rulfo” para primera novela, Severino Salazar (1947), narra la historia de Crescencio Montes, personaje que según mi lectura está conformado por una serie de rasgos que lo acercan al Job del mito bíblico. En las siguientes páginas pretendo transitar por los puentes que unen a estos personajes, tan lejanos en el tiempo y el espacio.

Como ocurre siempre, la primera clave de este paralelismo, surge dentro de la misma obra, casi al final de la primera parte de la novela, “La tierra”, aparece la inscripción de una lápida que contiene una misteriosa frase en latín: “*Quare de vulva eduxisti me?* Job 10, 18.” (Salazar, p. 95) Y digo misteriosa, porque a lo largo de la novela nunca se aclara su significado. El cura del lugar se niega a traducirla, pues la considera una herejía. Así fue como llegué a la referencia bíblica y encontré que la traducción es “¿Por qué me sacaste del seno materno?”, lo cual evidentemente es una herejía porque muestra la soberbia de Job al cuestionar la voluntad divina y, además, porque a través de esta frase se afirma lo poco valiosa que puede resultar la vida. Esto me condujo a la lectura del “Libro de Job”, y me sorprendió encontrar otros acercamientos entre ambos personajes. Iré por partes.

Brevemente me detengo en las dos historias. En *Donde deben estar las catedrales*, primera de dos partes, se plantea el conflicto de un triángulo amoroso formado por Crescencio Montes, Máxima Benítez y Baldomero Berúmen. Mientras las habladurías y los chismes de Tepetongo, afirman que Crescencio tiene relaciones con Máxima, su empleada y al mismo tiempo novia de Baldomero, en realidad, el narrador deja entrever que la relación clandestina, siempre en un plano ideal, se da entre Crescencio y Baldomero.

El mito de Job comienza con el reto que hace Satán a Yavé, al poner en tela de juicio la fidelidad de su siervo Job: si éste no fuese tan favorecido por Él no sería tan piadoso. Yavé, confiando en su siervo, permite que Job sea probado. Es así, como Job empieza a perder uno a uno sus bienes, hasta perder la salud, y, sólo entonces, comienzan sus lamentaciones.

En las dos historias hay una pregunta implícita: en el caso de Job, el centro de sus lamentaciones es encontrar la respuesta sobre el sentido del sufrimiento humano, sobre todo cuando se trata de los hombres justos. En el caso de *Donde deben estar las catedrales*, la pregunta es por el sentido de la vida.

Si me detengo en los personajes, encuentro que Crescencio es hijo natural, vive su infancia en la pobreza con su madre, Doña Avelina, hasta que casi al morir su padre, es reconocido y heredado por él.

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

Así comienzan a crecer los bienes de Chencho, como le llaman sus amigos: tiene una casa grande llena de pájaros y la tienda más importante de Tepetongo. Es un hombre religioso, educado en el temor de Dios. El narrador lo describe así:

Al dejar de ser pobre terminó su trato con los pobres y se rodeó de las personas más acaudaladas del pueblo porque también era un hombre espléndido. En el fondo era bueno, caritativo y muy cristiano, de los más acercados a la iglesia, hacía sus Viernes Primeros y no andaba en chismes. Aunque también tenía sus defectos: le encantaba escuchar y comentar ampliamente los argüendes del pueblo y era un severo crítico de los enamorados, de los borrachos y de las mujeres solteras que en el noviazgo quedaban embarazadas. (*Ibid.*, 19)

Se trata, pues, de un personaje estructurado de acuerdo a su espacio y tiempo, ya que según el narrador quiere contar esta historia que ocurrió, cuando él era niño, se está hablando, entonces, de la década de los cincuenta y de un pequeño pueblo

zacatecano. Así, Crescencio es un hombre rico y religioso y, como puede verse en la cita anterior, de moral rígida, que se expresa al juzgar la vida de los otros.

De este modo, podemos encontrar los primeros rasgos que acercan a estos personajes: los dos son ricos y religiosos. En la *Biblia* se describe así a Job:

Había en el país de Us un hombre llamado Job: era un varón perfecto que temía a Dios y se alejaba del mal. Tuvo siete hijos y tres hijas. Tenía muchos servidores y poseía siete mil ovejas, tres mil camellos, quinientas yuntas de bueyes y quinientas burras. Este hombre era el más famoso entre todos los hijos de oriente [...] se levantaba muy temprano y ofrecía sacrificios por cada uno de [sus hijos], pues decía: "Puede que mis hijos hayan pecado y ofendido a Dios en su corazón." *Job 1, 1-3, 5.*

También Crescencio era famoso en su pueblo. Su tienda era el lazo que lo unía a la comunidad, además en ese mismo espacio, se reunían todos sus amigos por las tardes y hasta el anochecer. Si bien



estas semejanzas, también surgen las diferencias: Job era casado y tenía una familia; Chencho, sólo a su madre. Pero esto no sorprendía a nadie, a pesar de que ya era un hombre mayor. Su negativa a vender ropa de mujeres y a no obsequiar calendarios de mujeres semi desnudas era considerado normal en una hombre educado en la fe católica de aquella época. Tampoco buscaba mujeres en la cantina, aunque esto sí sorprendía a su madre:

“¿Cómo es la cantina de don Jesús López por dentro, Crescencio?” “Es un lugar mal oliente, muy triste y frío, mamá.” [...] “¿Qué buscan ahí los hombres?” “¿Por qué tú nunca vas, Crescencio?” Por muchos días ella se arrepintió de haber hecho la última pregunta. Se sintió cruel y despiadada y pensaba que ningún castigo podría reparar el mal ya hecho. (Salazar, *op. cit.*, p. 56)

Así se va perfilando su desapego al género femenino. Por otra parte, y en distintas condiciones, Job tampoco se dejaba seducir por mujeres. Era un hombre casado y su convicción era no cometer infidelidad (Cf. *Job. 31, 9*): “Pues hubiera sido una infamia, un crimen condenado por los jueces.” (*Job. 31, 11*)

Además, el narrador apuntala esta tendencia al afirmar que Chencho “Quería estar lejos del pueblo porque ya estaba harto de murmuraciones. Aunque muy en el fondo se sentía contento y satisfecho, pues de alguna forma los chismes lo beneficiaban.” (Salazar, *op. cit.* p. 38) El beneficio es obvio, si se recuerda que los chismes lo ligan sentimentalmente a su empleada, ya que se afirma que si Máxima viste bien se debe a los “favores” que le paga Crescencio. Mejor este descrédito que poner en duda su masculinidad, en un medio tan cerrado y opresivo.

Por otra parte, igual que Job, Chencho pierde todos sus bienes, pero a diferencia de él no los pierde todos juntos y materialmente, paulatinamente dejan de existir, pierden peso e importancia. Cuando ya no puede soslayar su tendencia homosexual, empieza a perder la salud emocional, y comienzan sus lamentaciones, sus quejas, sus reclamos a Dios. Después de una fiesta que ha ofrecido a la pareja de novios, Chencho bebe y al quedarse solo co-

mienza su primer discurso de rebelión a las leyes divinas:

Ya en su cuarto se apoyó en su reclinatorio, miró el crucifijo en la pared y después inclinó la cabeza [...] y comenzó a decir muy quedito [...]: “Quiero ahora toda la alegría, toda la paz, todo el amor. Quiero ahora un adelanto de toda esa eternidad prometida. Dame aquí, alienta un poco este tiempo miserable con un poco de esa alegría eterna. No quiero no puedo esperar. Si no nos hiciste perfectos, ¿por qué esperas de nosotros la perfección? Sé que estoy pecando de soberbia, pero no quiero Tu reino. [...] Hiciste más hermosos, más apetecibles y atractivos los caminos del ángel caído. Esta locura que me devora, si no me la diste Tú, ¿entonces quien me la dio? [...] Los sollozos reprimidos salían del centro de su estómago y alcanzaban a salir apenas por su boca. “¿Qué si toda la vida fue sólo una larga espera sin premio –continuó–, sin sentido? ¿Qué si al final sólo nos espera el vacío? ¿Qué si todo fue nuestro propio engaño, un camino de renunciadas y de espinas para llegar a la nada.” (*Ibid.*, pp. 50, 51)

En estas lamentaciones, puede verse en primer lugar un acto de rebelión, pues Crescencio exige a Dios que, en la tierra, le dé una parte del paraíso prometido como hombre piadoso y seguidor de su doctrina que siempre ha sido. Además hay un reclamo, pues lo culpa de haber hecho más seductores los caminos del mal que los del bien. Todavía más, lo culpa de ese sentimiento que lo ha sacado de su centro, por eso ya nada está en su lugar, el mundo que le rodea también está descentrado. Y lo que más le cuesta a Crescencio es preguntarse si Dios no será un invento de los hombres, y al final sólo queda la nada. Además el personaje está consciente de su soberbia, al despreciar incluso el reino prometido. Estamos frente a un hombre que sufre profundamente, un hombre presa de sus contradicciones sociales, morales, religiosas y existenciales. No tiene alternativas. El narrador lo expresa así: “[...] Crescencio Montes hablaba así porque tenía boca y muchos sentimientos sin usar, almacenados. Pero si la vida le hubiera dado otra oportunidad habría tomado el mismo camino porque no conocía otro, o porque de plano no lo había [...]” (*Ibid.*, p. 51) Y efectivamente, en ese contexto no había otro cami-

no para Crescencio, era un hombre prestigiado, cómo, de qué manera podía confesar su latente homosexualidad. Ya en el presente del relato, veinticinco años después, el narrador confiesa: "Si yo hubiera sido él, habría parado en seco al objeto de mi amor y se lo habría confesado todo. Y a ver que pasaba... Eso sí hubiera sido tomar por otro camino." (*Loc. cit.*)

En la cita anterior, me llama la atención que Salazar utiliza los términos "objeto de mi amor", en vez de abiertamente decir Baldomero, aunque evidentemente se refiere a él, y es que eludir el nombre ayuda a apuntalar la tensión de la narración: se trata de decir, sin decir. Por otra parte tomar ese otro camino, aprovechar los sentimientos desperdiciados, en ese tiempo y espacio, correspondería a la personalidad de un superhéroe, lo cual para nada es el caso de Crescencio, porque recordando a Ortega y Gasset, el hombre no es más que su circuns-

tancia. Así, la situación del personaje se presenta sin salidas: sólo queda culpar a otro, aunque en este caso se trate de una herejía. Además, cabe señalar que aquí el personaje empieza a caer en el absurdo, pues su sensación podría compararse a lo que describe Camus como "[...] ese singular estado del alma en el cual el vacío se hace elocuente, en que la cadena de los gestos cotidianos se rompe, en el cual el corazón busca en vano el eslabón que la reanuda [...]" (*El mito de Sísifo*, pp. 19, 20)

Por su parte Job, ante tanta pérdida y enfermedad, pues su cuerpo completo es una llaga, comienza su lamentación, "Como un león me persigue", con las siguientes palabras:

Mi alma está hastiada de la vida, por lo que daré libre curso a mi queja, hablaré de mi amargura. (*Job. 10, 1*) ¿Tienes tú ojos humanos? ¿Ves como un hombre? (*Job. 10, 4*) Estoy agotado, pero como un león me persigues, te gusta triunfar sobre mí



(*Job. 10, 13*) ¿Por qué me sacaste del seno materno? Habría muerto y ningún ojo me habría visto. (*Job. 10, 18*) Apártate de mí, que goce un poco de alegría, antes de que me vaya, para no volver más, a la región de tinieblas y de sombra, tierra de oscuridad y desorden, donde la misma claridad se parece a la noche oscura. (*Job 10, 20-22*)

En esta cita, vuelven a surgir las coincidencias entre los dos personajes. Job está hastiado de la vida, en su circunstancia hubiese sido mejor no haber nacido. Pero además, reclama a Yavé que aunque sea su criatura Él no puede ver y sentir como un ser humano y su comportamiento con Job es sádico, pues no respeta sus desventuras, su miseria física y moral; aun así lo acosa con más penas y dolor. Además el mundo que Yavé creó para sus criaturas es de sombras, un lugar inhóspito en el que todo es oscuridad y caos, por eso no hay diferencia entre el día y la noche. Y en este contexto le exige que se aparte. Sin embargo, la historia de Job terminará felizmente, no así, la de Crescencio Montes.

Baldomero Berumen era el amansador de caballos de Tepetongo, un joven de pocas palabras, sólo decía lo preciso y cumplía con su trabajo eficientemente. A lo largo de la novela no hay datos que puedan delinear su mundo interior. También vivía con su madre, una mujer sola, abandonada por el marido, pero a diferencia de Chencho, sí tenía hermanos. Lo que sorprende es su última decisión. Sólo hay un gesto que lo liga a Crescencio antes de su muerte: en una tarde lluviosa, pasa por su casa y con la mano le hace un saludo lejano, en realidad, se trataba de una despedida.

¿Qué pasará en la mente de un sujeto, antes de suicidarse? ¿Se pensará en los otros? Quizá si se pensara en el dolor de los otros, no se consumiría. O tal vez, justamente ese dolor es, en el fondo, lo que se busca. Puede ir dirigido a una persona en especial, o quizá se trate de trastocar los valores de todo un grupo. Esto si se piensa que el suicidio es un acto de protesta, de reclamo, o lo peor, de venganza. Pero, si se recuerda la tesis de Camus, planteada en la obra antes citada, el suicidio es la confesión de que el mundo ha perdido todo significado, en términos racionales y afectivos. Esta pér-

didada de significado implica la formulación de una pregunta, ¿para qué? Y, desde luego, la ausencia de respuestas. Así, el mundo se torna hostil e invivible, sin alternativas ni sentido. Todo es aburrimiento y vacío, la vida se vuelve, entonces, una condena. De cualquier manera, consumado, sólo quedan preguntas, interpretaciones, chismes y, más aún, el temor de encontrar una respuesta como es el caso de Crescencio:

“¿Por qué lo hizo un hombre que tenía todo lo imaginable para ser feliz?”, se repetía una y otra vez esa pregunta, muy asustado. Pero más terror le causaba la posibilidad de encontrarse con la respuesta [...] con la voz ya destruida, hecha garras, le preguntó a mucha gente [...] Y fue la última pregunta que le lanzó al mundo. Y el mundo parecía un demente: no tenía respuesta que ofrecerle.” (Salazar, *op. cit.* p. 60)

Ese temor radicaba en llegar a tener la certeza de que su amor era correspondido. Porque aunque así hubiese sido, ¿cuál era la alternativa que les quedaba a los dos?: el silencio, la apariencia, que, en todo caso, sería la exigencia de un lugar en el que la desviación de la norma es castigada: “Esa tarde, por primera vez en su vida, se asomó al vacío que deja la muerte en toda su plenitud. Y [...] Se sintió hermandado con todos los que la vida había castigado, con todos para los que la vida había sido una equivocación de principio a fin, una aberración absurda [...]” (*Ibid.*, pp. 59, 60)

En esta cita, el narrador plantea que el dolor de Crescencio se debe a una tendencia que naturalmente está inscrita en su piel, pero él mismo se asombra y la niega, la considera “una aberración absurda”. Si se piensa en Job, la causa de todos sus males tiene su origen justamente en una aberración absurda, la apuesta entre Yavé y Satán. Tal parece que el poder de éste último es tan grande que es capaz de provocar la injusticia divina en un hombre ejemplar. Por eso, los dos personajes están huérfanos, sus sufrimientos son incomprensibles, no tienen sentido. Job se plantea que sólo un diálogo con Yavé podría justificar sus calamidades, pero antes de tenerlo, en su discurso titulado “¿Por qué Dios no se

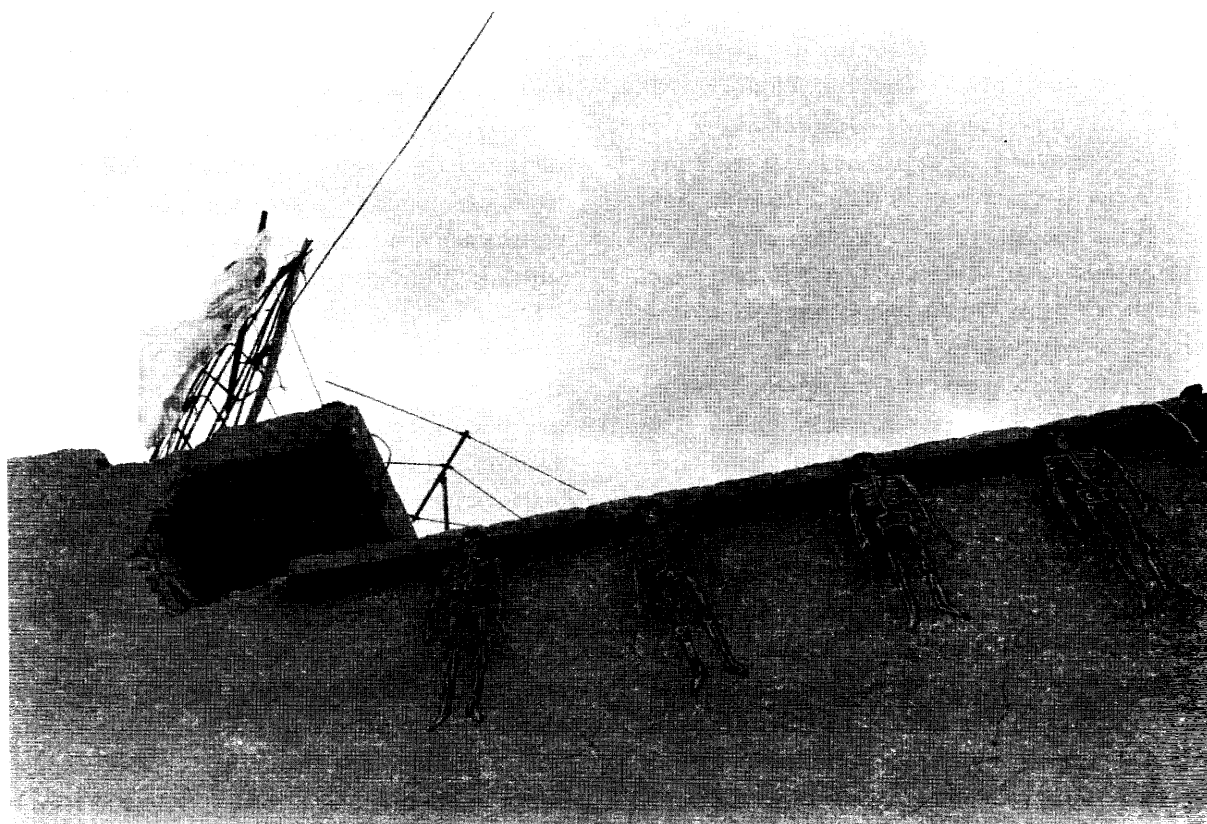
entera?" (*Job* 24), Job le hace un airado reclamo porque Éste, deja hacer a los malos, sin detenerles: mientras permite que los buenos sufran sin misericordia. Pero, incluso, en esta semejanza se puede encontrar una diferencia: Job da rienda suelta a sus reclamos; Crescencio, no, los detiene pues considera que estos sentimientos ensucian el alma. Lo que se explica porque Job era un hombre del país de Us, lejano a las enseñanzas de los profetas, mientras que Crescencio es un hombre educado ya en la fe católica:

¿Qué me pasó? Soy de los hombres más ricos, respetados y queridos de este pueblo, y con mucho temor de Dios. Las mujeres más inteligentes y bellas de aquí, en algún momento de sus vidas, estuvieron enamoradas de mí [...] ¿En qué momento equivocamos los caminos? ¿Es porque tales caminos no existen o de plano no tiene ningún sentido seguirlos? O a lo mejor la vida no es absurda [...] A lo mejor sólo para mí es así, solamente la

mía. ésta. fue un fracaso, un desperdicio. ¿Y qué puedo ya hacer ahora si hice de esta vida, que me fue encomendada por Dios, un fracaso? [...] Dios es muy ingrato [...] me quita la juventud y soy un hombre enfermo y viejo [...] Será mejor que deje de pensar estas cosas que nomás empuercan el alma. (Salazar, *op. cit.* pp. 69, 70)

En cuanto a Job, finalmente, conversa con Yavé, y aunque no le explica el motivo de sus desventuras, le regresa sus bienes, y le concede una larga vida de felicidad, pues premia su fe a toda prueba. Mientras, Crescencio muere en la más absoluta soledad, sintiendo nostalgia por aquellos hombres que construyeron las catedrales, y lamentándose porque, qué tal, si todo la edificación se alzara sobre una idea falsa.

Las coincidencias entre el personaje bíblico y el de Severino Salazar no son fortuitas, existe una voluntad, la del autor por empatarlos. Y esto, me parece que se revela todavía más si vuelvo a la misteriosa



frase, que mencioné al inicio de este texto: “¿*Quare de vulva eduxiste me?*” Crescencio no tiene idea de su significado, sin embargo, absurdamente, quiere que se inscriba en la lápida de Baldomero, él hace su esfuerzo por conocer su significado, así como, dentro de sus limitaciones, por desentrañar el misterio de la vida, no lo consigue, pero insiste, la frase se inscribe en la lápida y esto lo acerca aún más a Job, pues mientras éste revisa los actos de su vida, más se convence de que no merece los dolores que padece, pero al igual que Crescencio ignora el significado y origen de sus males: la apuesta entre Yavé y Satán. ¿Qué nos quiere decir Salazar con todo esto? Tal vez que la vida es un juego absurdo y que quizá no tenga sentido buscarle significados, pues hacerlo puede conducir a la locura, como le ocurre al narrador de esta historia. En el fondo lo que está planteado aquí es el drama del hombre contemporáneo que en términos sartreanos, es un ser lanzado, arrojado al mundo, solo y sin Dios, de ahí, su desamparo y la condena de en cualquier circunstancia ejercer su libertad. Porque sin Dios:

[...] desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; ya no se puede tener el bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir; puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres [...] y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse [...] no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.” (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 21)

Un nítido ejemplo de este drama es Crescencio Montes: no obstante sus límites, elige un camino que ciertamente no fue el más fácil, como hubiese sido entrar en la norma social. La renuncia a una vida de apariencias como elegir casarse y tener una familia, lo condujo a ser un hombre solitario, incapaz de comunicarse abiertamente con los demás, sin embargo, en medio de sus dudas y lamentos no se traicionó a sí mismo, aunque el precio fue muy alto.

Cabe señalar otra diferencia fundamental entre ambos textos. El mito de Job está inserto en un libro, cuya finalidad es enseñar las normas de fe y comportamiento al pueblo hebreo, así el relato contiene los elementos que lo convierten en un ejemplo a seguir: mientras haya fe, Dios premiará a sus hijos, y no es necesario que éstos no se alcancen a explicar los misterios de su voluntad. En el caso de la novela contemporánea, como no hay absolutos, más que una función didáctica, aparece la crítica a los valores –morales, sociales, políticos, etcétera– de toda una comunidad, por eso lo que sigue a la lectura es la reflexión, pues no hay ejemplos a seguir, sino preguntas que cada uno resolverá de acuerdo a sus circunstancias.

Donde deben estar las catedrales, es mucho más de lo dicho aquí. Es un relato espléndido en cuanto a la profundidad y significación de las acciones planteadas, es una novela de misterios, cuyas revelaciones, siempre están a punto de suceder, pero que nunca llegan a descubrirse, lo cual da ritmo y tensión a toda la narración. Las citas que apoyan mi texto dan fe de un lenguaje deslumbrante en el que cada frase sacude al lector por su intensidad.

Bibliografía

Directa

- “Job”, en *La Biblia*. 12ª. edición. Madrid, San Pablo/Verbo Divino, 1989.
 Salazar, Severino. “La tierra”, en *Donde deben estar las catedrales*. 2ª. Edición. México, Katún, 1984. pp. 11-96. (Premio Bellas Artes de Literatura, Serie Narrativa, 1)

Indirecta

- Camus, Albert. *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. 6ª. Edición. Buenos Aires, Losada, 1970.
 Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Huascar, 1972.



JUAN DE DIOS PEZA: ECOS DE LA VOZ

José Francisco Conde Ortega*

Hace algunos años escribí estas líneas:

Una de las versiones de “Nohecita”, canción popular que hicieron suya los tocadores de guitarra en las serenatas, al promediar nuestro siglo (la centuria recién pasada), incluía a la mitad unas líneas de Juan de Dios Peza: “Anoche soñando que tú me querías/ vi a un ángel tranquilo del cielo bajar,/ y luego juntaba tu mano a las mías/ y yo te miraba y tú me decías/ con todo mi pecho te voy a adorar”.¹

Y las escribí para señalar cómo, para bien y para mal, el modo de ver el mundo de algunos de nuestros escritores románticos había derrotado al tiempo. Es decir, a despecho de preceptivas literarias y de sustitución de una poética por otra a lo largo de la historia literaria, ciertos autores y determinadas líneas y poemas se han negado a morir; y han permanecido en la memoria colectiva. Cuando menos a lo que en el siglo XX puede constatar en amplios sectores de la sociedad.

En su momento, Ignacio Manuel Altamirano se refería al autor de “Fusiles y muñecas” en los siguientes términos: “... es un joven poeta de gran nombre, pero de un porvenir más lisonjero todavía, es el favorito ahora del público mexicano.” Y encomiaba su estilo “castizo, fácil y elegante”. Esto da una clara idea de la manera en que Peza calaba en el gusto de la gente. Su presencia era imprescindible en todo acto público; su firma o alguna línea, en todo álbum de recuerdos, libro o cuaderno de apuntes de lectores ávidos de compartir el proceso de afirmación de la literatura nacional. Había terminado la etapa violenta y se instauraba la paz como una necesidad de consolidar valores que caracterizaran y distinguieran a la nueva sociedad: el hogar, la patria, la religión...

Poeta de fecunda y desigual inspiración, Peza representa la aspiración de la mayoría de la gente de compartir un mundo a la medida de los deseos no inconfesables. La patria, el amor, la religión y el hogar daban la pauta para una poesía esencialmente gregaria. Con un acervo léxico que debía ser de uso común entre la gente instruida, el “cantor del hogar” construye un discurso poético que lo acerca a los lectores. Siempre les dice “algo”; siempre sus experiencias son compartibles. Una patria en construcción requería un elogio de lo que todos estaban ayudando a construir. Por eso sus poemas de amor no rebasan los límites de los sentimientos castos y

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

¹ José Francisco Conde Ortega, “Othón y Peza: Sueños de una máscara incompleta” en *Diálogo inmediato*, p. 63.

honestos, por más que un apartado de *El arpa del amor* lleve el título de “Horas de pasión”. Y aún para críticos como Manuel G. Revilla, que lo admiraba, es la parte más débil de su poesía, la menos “personal” para ese lector del porfiriato que prefería la confesión inocente y sublimada de la experiencia humana.

Un episodio siempre eludido en la historia literaria debe haber ayudado a la popularidad de Peza. Y



quizás bien eludido, pues como dice Emile Littré: “La vida privada debe hallarse oculta. No está permitido indagar ni dar a conocer lo que ocurre en la casa de un particular.” Con todo, el episodio, aludido de prisa, parece ser esencial: su mujer lo abandona y el hecho señala la actitud poética que determinaría el peso de la fama de Juan de Dios Peza. Él se queda con sus tres hijos y a la primera –Concepción– le cambia el nombre para no recordar a la ausente. Asimila la desgracia y se dedica cantar las ternezas del hogar. Los hijos son el crisol

en el que todo asomo de amargura se convierte en responsabilidad y cariño; en base de una idea de la moral y de la rectitud; en oportunidad para proponer una filosofía práctica y resignada que no necesita de las abstrusas argumentaciones de sistemas complicados. Con el habla de todos los días ofrece una visión del mundo que la gente quería oír. Y pese a morir en una suerte de descrédito por parte de los literatos, sus poemas continuaron recitándose

hasta bien entrado el siglo XX. La voz de Juan de Dios Peza se negaba a claudicar.

Juan de Dios Peza ejemplifica, en su siglo, el modelo de quien asume las veleidades de la gloria y de la fama. En su vida tuvo que enfrentar a los contrarios de aquéllas: el fracaso y el olvido. Los últimos quince años de la décimo novena centuria lo ven presenciar el cambio en los gustos literarios. En 1888 Rubén Darío publica *Azul*. En México, la primera generación modernista flexibiliza el idioma porque entiende –y pone en práctica– que la norma de uso del

español americano es distinta de la del peninsular. Y pone atención en otras voces, principalmente la de los autores franceses contemporáneos. A principios del siglo veinte, Peza tenía poco que decir a los poetas jóvenes.

En 1888 escribe Manuel Puga y Acal:

Juan de Dios Peza es, sin disputa, el poeta más popular entre los poetas mexicanos, y, sin pretender que esa popularidad sea usurpada, paréceme de algún interés inquirir el origen de ella. El procedimiento literario de Peza es un procedi-

miento anticuado, es el que emplearon los poetas de la época del romanticismo español: el procedimiento de Zorrilla y de Espronceda. Consiste en lo que un espiritual amigo mío llama *bordar en el vacío*, en la abundancia de las palabras sonoras, en la difusión de las ideas, en la versificación sustituida a la poesía.²

Las palabras de *Brummel* son por demás reveladoras. Por un lado, señalan la voluntad de ejercer una crítica literaria imparcial y lo más apegada al texto estudiado; por otro, revelan un cambio en la apreciación estética. Los primeros modernistas comienzan a depurar sus procedimientos y exigen un cambio en la manera de decir. Advierten –no sin razón, desde luego– que el sujetarse a modelos españoles –Núñez de Arce, Zorrilla, Grilo ... es una manera de no apropiarse del idioma, de la norma americana del español. La necesidad de volver los ojos a otras fuentes es imperiosa. La renovación de la poesía francesa ofrece saludables ejemplos. Por edad y, sobre todo, por temperamento, Juan de Dios Peza no estaba en posibilidades de admitir esto. Y la sociedad que lo entendía tampoco.

Con todo, estas notas de Puga y Acal dan pie a una de las más saludables polémicas de la literatura mexicana. Se abre una discusión en la que participan algunos connotados periodistas de la época. Y destaca, en mi opinión, la capacidad de comprensión de uno de nuestros mayores poetas: Manuel Gutiérrez Nájera. El duque Job, comedida, inteligente y amistosamente, responde a las críticas de mediocridad, nimiedad, personalismo y facilidad ramplona en la poesía de Peza. El duque defiende el carácter intimista de confesión personal que posee la poesía de Juan de Dios Peza. Afirma que sus dolores y sus gozos son los dolores y los gozos de la mayoría de los mortales; y que el poeta dice a sus hijos lo que todos los padres buenos les dirían si tuvieran tanto

talento como él. Para el autor de “La novela del tranvía” Peza es un gran poeta de la poesía íntima y de corazón. Por fin, a la opinión de *Brummel* de que si Peza fuera un espíritu más cultivado sus resultados serían mejores, Gutiérrez Nájera concluye tajantemente que, para escribir sus “cantos del hogar”, no necesita leer a nadie; sabe todo.

Conocimiento, comprensión y depurada sensibilidad son los atributos del duque Job. Y entiende que, en ese momento, Peza es el poeta más popular. Y que tal vez otros –el mismo Gutiérrez Nájera– eran admirados por la población letrada. Y que Peza estaba rompiendo con las barreras del analfabetismo: era dicho y recitado por el pueblo. Quizás éste es el momento en que la poesía y los poetas se divorcian, en México, de la gran masa. Poco tiempo después, Gutiérrez Nájera afirmará que la poesía seguirá avanzando a pesar de las masas ignorantes. Y es un poco lo que atestiguamos en este nuevo siglo: parece ser que la poesía, en su trayecto ensimismado, es escrita para ser leída entre cofrades. La mayoría de la población, más o menos alfabetizada, prefiere quedarse con los textos de sus autores de la centuria antepasada.

Sí, Juan de Dios Peza es un caso singular del fenómeno de la recepción. Asumido por sus lectores de forma casi natural y espontánea, podía compartir con éstos una forma de aprehender el mundo, una sensibilidad. Sus posiciones ética y estética eran afines al sentir mexicano de su tiempo. Como dice Eugenia Revueltas:

No están a contrapelo de la historia, no son expresión de una vanguardia, representan la concreción de la “mentalidad”, en su sentido más amplio, del mexicano decimonónico.³

El sentido profundamente oral de la poesía de Peza y su facilidad para formar parte de la memoria co-

2 Manuel Puga y Acal, *Los poetas mexicanos contemporáneos*, p. 70.

3 Ibid., p. XXI.

lectiva no eran cualidades estéticas para Puga y Acal. Eran simplemente recursos para encantar al populacho –la plébul, diría después José Juan Tablada–, y para tener contento al dios “éxito”. Por eso, tal vez, al crítico le parecía fastidioso el carácter excesivamente personal de los poemas de Peza: un “yo” impúdico expuesto a todas horas y en todas ocasiones. Por eso –juzga Puga y Acal– sus procedimientos eran anticuados, de acuerdo con los artificios del romanticismo español: abundancia de palabras sonoras, difusión de las ideas y versificación como sustituto de la poesía. Y más aún: con el agravante de pasar por alto las “sagradas” leyes de la retórica y los principios de la gramática.

La defensa que hace Gutiérrez Nájera a este respecto es conmovedora. Con esos guiños de elegancia y fina ironía de que sólo era capaz nuestro *Recamier*, le dice a Puga y Acal:

Levantémonos un poco sobre el vulgo bellaco y mofador; yo creo que es noble el padre que no oculta su dolor y lo muestra a cambio de simpatía y de amor para sus hijos. Entre usted a ese hogar de los “Cantos” con su gramática desenvainada. Yo le aseguro que Margot se la quita.⁴

La obra de Juan de Dios Peza es abundante. Y existen varias ediciones. Pero en 1890 el poeta autorizó la edición de sus *Poesías completas* a la casa Garnier Hermanos, de París. Los cuatro tomos que comprenden las *Poesías* en la “Biblioteca Poética” de aquella firma llevan, cada uno, la reproducción facsimilar de la carta de Peza:

Autorizo a ustedes para hacer una edición completa de mis poesías, bajo el orden que verbalmente indiqué a su comisionado. (...) La obra que ustedes publiquen será la única dirigida y arreglada por mí, pues todas las ediciones que hasta hoy se han hecho de mis versos en otros países y en el mío, ni me fueron consultadas a su debido tiempo ni han sido autorizadas previa-

mente, ni obedecen a un plan que sea de mi agrado.⁵

Esta edición autorizada apareció, a partir de 1891, del siguiente modo:

Tomo I: *Hogar y patria*. Contiene: *Cantos del hogar; Romances, leyendas, tradiciones; Monólogos*.

Tomo II: *El arpa del amor*. Contiene: *Horas de pasión; El arpa del amor; Musa de viaje*.

Tomo III: *Recuerdos y esperanzas*. Contiene: *Poesías, Romances nacionales, Monólogos*. Prólogo de Manuel G. Revilla, fechado en abril de 1891.

Tomo IV: *Flores del alma y versos festivos*. Con una nota preliminar, “Al lector”, del propio Peza, fechada en 1893.

Esta última nota es interesante porque propone el orden ideal que Peza hubiera querido para sus *Poesías completas*:

No he podido reunir como deseaba en un solo volumen, las amatorias, en otro las filosóficas, en distinto las patrióticas y en uno especial las festivas. Han salido según han brotado, y querer ordenarlas rigurosamente sería como imponerme yo una severa regla para pensar, cuando en esto y en lo demás desobedezco a la rutina.⁶

La colección “Sepan cuántos...” ofrece para al lector de hoy cuatro tomos de la obra de Peza con un plan parecido al pensado por el poeta. Y este *corpus* nos permite seguir con un poco de cuidado los registros en la poesía del “cantor del hogar”; y su forma de ver el mundo en consonancia con el imperio de su tiempo.

Habilísimo versificador, Peza le cantó a los héroes de la patria con sonoridad y honradez. En casi todo acto público estaba presente. Y decía los versos de su fecunda inspiración con emoción y sinceridad. Pero también se permitió graves reflexiones a propósito de la amistad, lo transitorio de la existencia, la soledad, la tristeza, los ensueños, las cuitas de

5 Juan de Dios Peza, *Hogar y patria...*, prólogo de Porfirio Martínez Peñaloza, XXI.

6 Loc. cit.

4 Ibid., p. 99.

amor. Escribió versos para los álbumes de muchas señoritas, para festividades escolares, almanaques y hasta para etiquetas de *Tin larín*. Y no faltaron poemas referidos a los lugares que visitó. Muchos versos de circunstancia: se dejó seducir por su facilidad para versificar. Y escribió versos de amor. Pero escribió los *Cantos del hogar*, libro justamente merecedor de la consideración de la crítica.

Es cierto, el libro nace de un desengaño vital. Cuando regresaba de cumplir su misión diplomática en España, su esposa abandona el hogar. Él se queda con sus tres hijos. Y se fortalece en el dolor. Y construye un hogar completo con la presencia de la ausencia de la figura femenina: eco de una voz que no quiso cantar el desamparo. En los poemas existen veladas alusiones a la figura materna; pero siempre el hogar está completo. Las enseñanzas del abuelo son el pilar ético de esa casa. El padre, amantísimo, tiene como tarea continuar la línea de vida, recta y ejemplar, heredada de sus mayores. Los hijos son los depositarios de ese deber ser. Acaso la ayuda de una prima –y la comprensión del esposo de ésta– logren confirmar esa presencia ausente que dio paso a una de las obras mexicanas de más sincera ternura.

Es curioso que Peza, epítome y portavoz de un manera de sentir, haya podido depurar su soledad en un eco casi inadvertido. Hay más peso de mujer –así sea por ausencia– en los *Cantos del hogar* que en los poemas que se quieren amatorios. En éstos no pasa de seguir las convenciones de la época: un ideal femenino apenas matizado con detalles locales (una morena del trópico, por ejemplo); una forma de ser de este ideal acorde con los requerimientos sociales de la época. El título *Horas de pasión* es, acaso, una voluntad que se disuelve en nada.

Tal pasión está resuelta, cuando mucho, en castos besos y púdicos abrazos. En suspiros y ensoñaciones; en lágrimas y adioses que provocan tristeza y hasta tedio a amantes y lectores. No, lo verdaderamente sentido se encuentra en los *Cantos del hogar*. Allí es sensitivo; en lo demás es sensiblero y convencional. Por lo demás, su idea de la mujer no salvó las barreras de su tiempo.

Escribe Peza en una de sus prosas, “Luz de la gloria”

–Frente a cuadros así, hay que tener fe en el bien, en el amor, en la virtud y convencerse de que la humanidad, y en ella las mujeres, no son tan malas como las juzgan los crapulosos o los escépticos por suficiencia.⁷

Y aun cuando la historia contada en este texto podría justificar esta reflexión, no se nos escapa cierta concepción heredada sobre la condición femenina. Quizás estemos presenciando los resabios de la concepción del amor cortés. Es sabido que éste implicaba una iniciación social, moral y psicológica; y que tenía leyes y preceptos; y que permeó las relaciones amorosas en Occidente.⁸ Sabemos, también, que cada época esgrimió su propia versión. Así, los románticos retomaron la idea de la mujer como ángel salvador o demonio capaz de todos los males. Pero, también, la aspiración de la redención social le da especiales tintes a la figura femenina. En esta historia, la muchacha es capaz de la más desmesurada generosidad.

El romántico siempre quiere pensar que ellas son ángeles, beldades amorosas capaces, con una sonrisa, de proporcionar bienestar a los rendidos amantes. Por eso dice Peza en “M. A.”, otro de sus textos en prosa:

Hay en este mundo femenino que comienza en el rebozo y termina en el mantón de lana negra, muchas virtudes escondidas en almas nobles.⁹

Peza comparte la opinión de la mayoría masculina de su tiempo. Por eso dice en “Nochebuena:

El nuevo niño venía a cambiar el orden de las sociedades, a modificar las insensatas y tremendas leyes, a cimentar la paz, a fundar el derecho y la justicia, a levantar a la mujer de la triste condición de esclava y de concubina, al rango de esposa y de madre honesta...¹⁰

7 Juan de Dios Peza, *Memorias, reliquias y relatos*, p. 28.

8 V. Jean Markale, *El amor cortés o la pareja infernal*, p. 35.

9 Juan de Dios Peza, *Memorias, reliquias y relatos*, p. 56.

10 Ibid., p. 91.

Finalmente la adoración absoluta, la visión del ángel, tenía límites. La mujer, colocada en un altar, tenía que dejar en el hombre los hilos de la historia; y debía desempeñar papeles inmutables: esposa, madre, hija... todo dentro de la más estricta rectitud. Espejo de virtudes y de su sociedad, la mujer cumplía su destino. Por esto la mayor parte de la poesía amatoria de este tiempo está plagada de convenciones. El amor es, en el mejor de los casos, un pretexto para reafirmar modos de ver el mundo.

Unas estrofas del primer poema de *Horas de pasión* son por demás ejemplares:

¡Mujer encantada!
Tú vas de venturas y goces en pos,
.....
Estrellas y flores
tu cielo y tu mundo matizan doquier;
mis versos te llevan mis sueños de amores;
levanta en mis sueños tu altar de mujer.

Serena y hermosa,
ni lágrimas viertes ni sabes sufrir;
es tuyo este libro mi espléndida diosa,
¡adiós!, que sus dichas te dé el porvenir.¹¹

Y en el segundo poema dice el “cantor del hogar”:

Arcángel que arrojas
en olas de besos tu aliento a mi faz;
son tuyas mis hojas,
mi vida es tu ofrenda, mi libro tu altar.¹²

Es decir, el resguardo mayor en el casto amor; pero, inevitablemente, la predeterminación social: objeto del amor, no destinataria que decide sus apetencias. Ángel y arcángel nacida para hacer el bien... sola-

mente a quien la ama. Ella tiene que ser “bella y pura” por fatalidad. Y no se debe dejar “manchar por el mundo”,¹³ porque nada del mundo le afecta, como se lee en la primera estrofa del poema VIII:

Tú eres dichosa, tú nunca lloras,
¡ay!, tú no sabes lo que es llorar;
sobre tu vida pasan las horas,
como las nubes sobre la mar.¹⁴

Arquetipo concebido a la medida de los sueños del poeta, la mujer tenía graves responsabilidades: ser bella, casta, pura, ingravida, fiel, obediente y prácticamente sin necesidades vitales. Y si acaso se le permitía un asomo de pasión, ésta tenía que ser “santa”, como lo reclama Peza en un verso del poema XX de este mismo libro.¹⁵ Todo purificado por el amor, como dice en la última estrofa del poema XXXIV:

¡Naciste!, y las brisas soplaron suaves,
se abrieron las flores, cantaron las aves,
y sólo eran tuyos los rayos del sol.
Amor es tu culto, virtud es tu lema,
y fue desde entonces tu vida un poema,
¡bendita mil veces tu santa misión!

No obstante, es en *Cantos del hogar* donde se advierte —como escribí líneas arriba—, aun en la ausencia, a una mujer menos arquetípica. No importa que, de acuerdo con los estereotipos marcados, sea condenada. O, cuando menos, aludida en la vertiente de maldad de sus prendas. En una estrofa del poema “A mis hijas” se lee:

Se apaga la ilusión cual lumbre fatua
y la hermosura en flor que se marchita;
la mujer sin piedad es una estatua,
dañosa al mundo y del hogar proscrita.¹⁶

11 Juan de Dios Peza, *Hogar y patria. El arpa del amor*, 133.

12 Loc. cit.

13 Ibid., 134.

14 Ibid., p. 135.

15 Ibid., p. 141.

16 Ibid., p. 11.

En otro poema del libro, “Mi hija Margot”, esa ausencia parece volverse más enconada. Y la reclamación, aunque velada, vuelve a insistir en el olvido de la misión fundamental de la mujer: la de ser madre:

Tiene Margot un niño a quien adora,
que no nació entre lágrimas y males,
pues se lo dio de cuelga una señora
que lo compró de lance en veinte reales.

No hay un cariño
igual a ese cariño
reflejo fiel de abnegación sincera,
pues ni lo entiende ni
lo paga el niño
que le dice *mamá* y es
de madera.¹⁷

Y en la última estrofa
del mismo poema concluye Peza, observador cariñoso y atento de cada uno de los pasos de sus hijos:

Mientras yo silencioso
meditaba,
Margot, que cuenta
cuatro primaveras,
para dormir al niño lo
arrullaba
como arrullan las madres verdaderas.¹⁸

¿Gratuita la mención a la edad de la niña? No, por supuesto. Ni mucho menos las dos palabras finales del poema: “madres verdaderas”. Éstas no abandonan a sus hijos. Esta vuelta de tuerca al arquetipo

está, desde luego, teñida de dolor. La presencia de esa ausencia se vuelve cada vez más dolorosa. El mundo, visto a través de valores inmutables, es puesto a prueba por el abandono del hogar de quien debía ser su espejo y fortaleza. Por eso:

¡Feliz aquel que tiene en sus dolores
quien con santa pasión seque su llanto!
Hijos, esposa, aves, flores,
¡y pan en el hogar!... ¿Quién tiene tanto?



Muchos lo tienen, y con voz que aterra
se llaman infelices; yo me río;
¡no hay desgracia mayor sobre la tierra,
que ver el sol desde el hogar vacío!¹⁹ (Sum umbra)

17 Ibid., p. 18.

18 Ibid., p. 19.

19 Ibid., p. 54.

No preguntas retóricas; no utilización de palabras huecas. El vacío es real. Pero hay un último, inocente desquite. Una endeble tabla de salvación para el náufrago que es, a pesar de la barca segura de los hijos. Le cambia el nombre a la hija primogénita, acaso para ahuyentar esa ausencia que, como eco de su voz desesperada, tiende a permanecer en esa fragilidad de la memoria. Las dos primeras estrofas de “Cambio de nombre” son por demás esclarecedoras; y dolorosas:

Si amas tanto a la Virgen, hija mía,
en tu edad sin doblez y sin engaños,
toma su nombre y llámate “María”
lo cual aplaudirán propios y extraños.

Cuando te llamo “Concha”, tus sonrojos
hacen que me confunda y que me asombre,
pues muy claro me dices con los ojos:
“Yo no vivo contenta con mi nombre”.²⁰

Vale la pena hacer una última consideración. En cuestiones de amor, como ya se ha dicho, Peza no pasó de las convenciones de su tiempo. Si acaso, en *Cantos del hogar* la experiencia amarga del abandono lo obliga a ver la otra cara de esas convenciones. Con esto consigue que su expresión se ahonde; y que su verso transcurra con mayor emoción. La velada reclamación por los roles no asumidos le confieren a esa figura femenina ausente mayor estructura vital.

No obstante lo anterior, Juan de Dios Peza, en *Recuerdos y esperanzas*, incluye poemas en los que también advertimos mujeres menos “ideales”. Poemas que juegan con el humor y con las convenciones. Es delicioso, en este sentido, el poema “Un consejo de familia”. Cito, un poco al azar, tres estrofas:

—Los versos nada más son oropeles,
dijo la anciana en tono reposado,

y apuesto a que no sirven sus laureles
ni para sazonar el estofado.

.....
—Los hombres, dijo el padre, son perversos,
pero más los poetas de hoy en día.
Quizá te piense alimentar con versos,
y eso vas a comer ¡pobre hija mía!

.....
El marido feliz te dará un beso
diciendo: ¡tengo un ángel por esposa!
¿Y a la hora de comer? ¡Quién piensa en eso!
¡Para el poeta la comida es prosa!²¹

Pero es en “Pecar rezando”, “Su última carta” y “Adúltera” donde encontramos mujeres de carne y hueso, con deseos, inteligencia y ganas de vivir. Y por lo mismo, transgresoras de ese mundo convencional y aséptico. La primera estrofa de “Pecar rezando” contiene verdadera emoción:

Inés es joven: en su faz hermosa,
luchando están como Hércules y Anteo,
el carmín pudibundo de la rosa,
con la avarienta lumbre del deseo.²²

Claro que la pobre Inés es “víctima de su gracia y su belleza”; pero está en el templo; y todos creen que reza; y con su belleza trastoca el orden natural del las iglesias. Y en “Adúltera”, al fin y al cabo tópico literario, la maldición es el último recurso de la conciencia social representada por el poeta. Pero es en “Su última carta” donde Peza se atreve, así sea tímidamente, a traspasar los límites de la convención social. La mujer —el sujeto lírico del poema—, que envía una carta al amante, es una admirable mezcla de trota conventos, Emma Bovary y Quevedo. Con un tono inusual en Peza, la mujer irrumpe en el poema:

²⁰ Ibid., p. 26.

²¹ Ibid., pp. 12-13.

²² Ibid., p. 7.

Me resuelvo a escribirte; tú lo quieres;
mi estilo no tendrá tu galanura,
pero nadie nos gana a las mujeres
en cuestiones de amor y de ternura²³

Para luego cuestionarlo justamente en la base ideológica del amor como convención social:

¿Crees eterno un amor todo pureza?
¿Juzgas eterno el fuego del cariño?
Perdona que lo diga con franqueza:
en cuestiones de amor eres un niño.

En la lucha tenaz de las pasiones,
poblada de insensatos devaneos,
no pueden conformar las ilusiones
a quien no satisface sus deseos.²⁴

Es cierto, probablemente esos “deseos” no pasen de las castas convenciones; pero así, dicho de este modo, resulta deliciosamente provocador. Y se puede pensar en deseos más llenos de vida. Por eso ella dice más adelante, esgrimiendo la razón natural, un poco a la manera de Floria Emilia, la amante de San Agustín, en la novela de Jostein Gaarder:

Si existen esas dichas que imaginas,
si hay placeres así, tan celestiales,
¿por qué prohíben todas las doctrinas
amarse libremente a los mortales?²⁵

Y, por fortuna, el final es en consecuencia: una, aunque tímida, blasfemia:

Ven; ya te espero apasionada y loca;
busca el caliente mármol de mi seno,
junta después tu boca con mi boca,
y a ver si así me salvo o me condeno.²⁶

Fácil versificador, sobre todo cuando buscó las posibilidades rítmicas del endecasílabo o la melodiosa naturalidad del octosílabo, Peza entendió a los lectores de su tiempo; y a los de unos años más adelante. Sí, en casi todos sus momentos respetó ese mundo que lo tocó vivir y asumió sus convenciones. Pero también fue capaz de escuchar el eco de su propia voz, ese eco como espejo sonoro que le dio la posibilidad de trascender su tiempo y su espacio. Vio la fama y el olvido. Los dos tuvieron para él debilidades de mujer enamorada.

Ciudad Nezahualcóyotl-UAM-Azcapotzalco,
Verano del 2001.

Bibliografía

- Conde Ortega, José Francisco, *Diálogo inmediato*. CNCA/ Instituto Cultural de Aguascalientes, México, 1996. 108 pp. (Col. Los Cincuenta).
- Markale, Jean, *El amor cortés o la pareja infernal*, Trad. de Manuel Serrat Crespo. España, José J. de Olañeta, Editor, 1998. 256 pp.
- Peza, Juan de Dios, *Hogar y patria. El arpa del amor*, México, Porrúa, 1998. 225 pp. (“Sepan Cuántos...”, 221)
- *Memorias*, México, Factoría Ediciones, 1998. 256 pp. (La serpiente emplumada, 5)
- *Memorias, reliquias y relatos*, México, Porrúa, 1990. 274 pp. (“Sepan Cuántos...”, 594)
- *Poesías de ...*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1998. 160 pp.
- *Recuerdos y esperanzas*, México, Editorial Patria, 1946. 290 pp.
- *Recuerdos y esperanzas, Flores del alma y versos festivos*, México, Porrúa, 1996. 247 pp. (“Sepan Cuántos...”, 224)
- Puga y Acal, Manuel, *Los poetas mexicanos contemporáneos*, México, UNAM, 1999. 166 pp. (Ida y regreso al siglo XIX)

23 Ibid., p. 16.

24 Ibid., p. 17.

25 Ibid., p. 18.

26 Loc. cit., p. 19.



CUESTIONAMIENTOS TEÓRICOS EN LA TEORÍA LITERARIA

Silvestre Manuel Hernández*

La teoría literaria en el siglo XX, influida u obligada por los avances de la ciencia y la técnica, al igual que por las indagaciones en ciencias sociales en cuanto a la rigurosidad de sus métodos y validaciones, tuvo que replantearse y contextualizarse a ella misma, es decir, volver los ojos hacia su instrumental, su campo de acción (supuestamente autónomo), y su metodología, con los cuales se había valido para dar razón de los fenómenos que abordaba. Esto, en sentido estricto, implicó un cuestionamiento epistemológico con respecto a los elementos en que se sostenía, aunque sólo fuera hipotéticamente.

Con base en lo anterior, el objetivo de este trabajo es presentar tres vertientes teóricas que han permitido el desarrollo de la teoría literaria durante el siglo XX. La metodología consiste en exponer algunas concepciones formales sobre los sustentos epistemológicos plausibles de encontrarse en el interior de la teoría literaria. Se sostendrá la tesis de que hay una interrelación entre el lenguaje, la comprensión y la historia, que permiten la formación de conceptos y juicios valorativos sobre el fenómeno teórico-literario. Y se desea llegar a una caracterización de los procesos imprescindibles de la teoría literaria en cuanto al “fundamento científico” de su quehacer.

I. Problematicación del concepto literatura

El concepto de literatura tiene diferentes significados en períodos y culturas diversas. Aun así, la diferencia entre los significados se puede explicar por las distintas condiciones históricas y sus correspondientes convenciones culturales y literarias. Puede decirse que la literatura no es un concepto estático, sino algo por determinar en sus aspectos sincrónicos y diacrónicos.

La literatura, en cuanto palabra, está inmersa en la polisemia,¹ es decir, difícilmente se le puede definir sin caer en contradicciones o deslices

¹ Ejemplo de esto es la concepción que Roland Barthes tiene de la literatura: “Entiendo por *literatura* no un cuerpo o una serie de obras, ni siquiera un sector de comercio o de enseñanza, sino la grafía compleja de las marcas de una práctica, la práctica de escribir. Veo entonces en ella esencialmente al texto, es decir, al tejido de significantes que constituye la obra, puesto que el texto es el afloramiento mismo de la lengua, y que es dentro de la lengua donde la lengua debe ser combatida, descarriada: no por el mensaje del cual es instrumento, sino por el juego de las palabras cuyo teatro constituye. Puedo entonces decir indiferentemente: literatura, escritura o texto. Las fuerzas de libertad que se hayan en la literatura, no dependen de la persona civil, del compromiso político del escritor [...] sino del trabajo de desplazamiento que ejerce sobre la lengua”. Véase su libro *El placer del texto y Lección inaugural*, Siglo XXI, México, 1982, p. 123.

* UAM-Iztapalapa.

semánticos, tal es el caso de emparentarla con *poesía* (en la connotación alemana de *Dichtung*), *elocuencia*, producción de textos sobre un tema en particular, o entenderla como la adjudicación de adjetivos determinativos (literatura alemana, francesa, italiana, rusa, española, inglesa, portuguesa, etc.). En el siglo XVIII la palabra “literatura” ya no se circunscribe a una determinación nacional o a una particularidad genérica (prosa, novela, poesía, drama, épica, etc.), sino que se enfoca hacia algo en general, esto es, la *literatura* se ve “como creación estética, como específica categoría intelectual y forma específica de conocimiento”.²

Otra acepción de literatura es concebirla como el conjunto de la producción literaria de una época, como la amalgama de obras que se particularizan y cobran forma especial por su origen, temática, intención, o porque funcionan como la bibliografía sobre un tema específico. Y puede aumentarse a la “lista semántica” de literatura, el decir que es mimética, creadora de mundos, retórica, dramática, lúdica, autónoma, simbolismo representativo, o que es el conocimiento organizado del fenómeno literario. Siendo la más interesante, al menos como punto de partida para una posible conceptualización, la señalada por Aguiar e Silva:

[...] nos interesa el de literatura como actividad estética y, en consecuencia, sus productos, sus obras. No cedamos, sin embargo, a la ilusión de intentar definir con una breve fórmula la natura-

leza y el ámbito de la literatura; tales fórmulas, inexactas muchas veces, son siempre insuficientes.³

Lo anterior me incita a creer que pensar un concepto o un cuerpo terminológico que defina a la literatura es demasiado aventurado y nada recomendable, pues las obras literarias, es decir, la producción artística “aceptada como tal” no responde a algo ya establecido e invariable,⁴ sino que es producto de consideraciones muy particulares que van desde una visión personal del escritor con respecto a “su realidad” (emocional o concreta), hasta contextualizaciones históricas y de otro tipo que responden a muy variadas causas, como concepciones de orden simultáneo que la entienden como una serie de obras dispuestas en orden cronológico y como partes integrantes del proceso histórico. Huelga decir que una obra literaria no es la *Literatura*, incluso podría decirse (no sin caer en un juicio temerario) que “las obras literarias” no son la *Literatura*, pues ésta parece ser algo mucho más amplio, abordada desde una perspectiva funcional y semántica, y por ello mismo más inaprehensible con los conceptos y las categorías que comúnmente se utilizan para discernir sobre los textos o un período literario determinado. La expresión de Coll y Vehí es un claro ejemplo de los intentos delimitativos, teóricamente hablando, que se han manifestado en la historia literaria de Occidente con respecto al término en estudio:

2 Vitor Manuel de Aguiar e Silva, *Teoría de la literatura*, Gredos, Madrid, 1996. p. 12. De cierta forma este teórico retoma las ideas de Wolfgang Kayser, quien inicia su indagación sobre la obra literaria con la expresión: “La ciencia de la literatura parece indicar su propio objeto con el término *literatura*. Pero ¿qué quiere decir “literatura”? De acuerdo con el significado de la palabra, abarca todo el lenguaje escrito”. Pero advierte que hay otras ciencias que tienen el “mismo objeto” y no son literatura. Para él, la obra poética constituye, indudablemente, el objeto central de la ciencia de la literatura. La ciencia de la literatura y la ciencia lingüística están íntimamente unidas. Cf. su libro *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Gredos, Madrid, 1992, pp. 15-29.

3 *Ibidem*, p. 14.

4 La expresión entrecomillada tiene un matiz canónico occidental, el cual no está en discusión en este trabajo. Con respecto a los parámetros, arbitrarios en muchos sentidos, para designar a un texto como literario o no, puede consultarse el libro de Harold Bloom, *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1994. En donde el *canon* puede entenderse como una elección institucional fundada en criterios artísticos y cognitivos de textos imprescindibles para la humanidad, cuyos entornos no están del todo cerrados, sino que posibilitan la incorporación de nuevas obras.

Las obras de la inteligencia humana, cuyo medio de expresión es la palabra, caen bajo el dominio de la literatura tan sólo en lo que atañe a la belleza (en el fondo o en la forma). Por esta razón, las obras literarias, tomando esta palabra en su sentido estricto y usual, se contraponen a las científicas, como se contraponen la literatura a la ciencia.⁵

Con base en los paradigmas cognitivos y estéticos que subyacen en lo anteriormente expuesto, es necesario subrayar que en el presente trabajo no se intenta definir qué es la *Literatura*, no se cree en un “esencialismo literario”, ni se pretende hacer una exégesis o una ontología de ella, sino sólo problematizarla. El filósofo polaco Roman Ingarden, partiendo de una indagación óntico-fenomenológica, ya se ocupó de hacer un estudio del *ser* de la obra literaria, al enfrentar al objeto literario como una entidad de varios estratos, contruidos sobre realidades e idealidades, cada uno con valores propios pero con una función particular en la construcción del todo de la obra, guardando entre ellos una relación estructural. Asimismo, distinguió a la obra como ente objetivo, de su *realización* en la lectura, y consideró algunas de las transformaciones que se operan en ésta.⁶

Veamos el problema en otro sentido. Si por *literatura* se entiende obra poética, obra literaria, o poesía, no se está delimitando el sentido del término, y sí se está dando la pauta para trazar líneas de investigación, como las elaboradas por Félix Martínez Bonati, en forma de interrogantes: ¿Qué clase de objeto es la literatura? ¿Cuál es –considerado ontológicamente– el género próximo? ¿Cuál es la

materia o substancia de que se compone o constituye este objeto? ¿Cómo es este objeto y qué forma (estructura) tiene? Cuestiones enfocadas a reflexionar sobre la naturaleza esencial y la validez de la literatura como objeto. El método del teórico mencionado consiste en una determinación apriorística de la estructura esencial y necesaria de los objetos intencionales que son las obras poéticas, es decir, tiende al análisis de las significaciones. Y esto último lo enmarca en una suerte de descripción que explicita la *comprensión* de la *cosa* literatura.⁷ Cabe señalar lo siguiente: definir la *comprensión* de la literatura, es definir la estructura trascendental de la experiencia literaria, y con ello su estructura; desde luego que hablo de la “estructura trascendental”, no de la realidad empírica. Evidentemente aquí se presupone un tratamiento fenomenológico, pues la posible definición atraviesa por un proceso de la conciencia que necesita de la *epojé*,⁸ tratamiento que es una descripción de la esencia del acto intencional, y, en general, de la conciencia como instancia dadora de sentido y tejido de actos intencionales.⁹

7 Cf. su libro *La estructura de la obra literaria*, Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 3-23.

8 En términos generales, esta palabra indica la suspensión de juicio. Actitud característica de escépticos como Pirrón. Dentro de la filosofía contemporánea, particularmente con Edmund Husserl, es decir, dentro de la fenomenología, la *epojé* tiende a la realización de la *contemplación*, es una actitud desvinculada de todo interés natural o psicológico con preferencia a la existencia de las cosas del mundo o del mundo mismo en su totalidad. El filósofo alemán señala: “La *epojé* universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su <<PUESTA ENTRE PARÉNTESIS>>) desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y así CONSCIENTE (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) <<COMO TAL>>, el <<MUNDO ENTRE PARÉNTESIS>> [...]”, véase su libro *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 43.

9 Edmund Husserl argumenta: “[...]una peculiaridad de las vivencias que se pueden llamar justamente el tema general de la fenomenología de orientación “objetiva”, la intencionalidad. Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en cuanto que todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad [...] La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente

5 José Coll y Vehí, *Elementos de literatura*, s/e, Barcelona, 1897; citado por Raúl H. Castagnino en su libro *¿Qué es literatura?*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 15. En la actualidad se pueden encontrar definiciones más sofisticadas o ponderadas, o metodologías como la “genética”, la causalidad científica, las cuantitativas, o la basada en conceptos biológicos, que intentan explicar la evolución de la literatura, pero que resultan insuficientes en cuanto a la posibilidad de cubrir todos sus problemas. Cf. Raman Selden, *La teoría literaria contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1993.

6 Véase su libro *La obra de arte literaria*, Taurus / Universidad Iberoamericana, México, 1998, pp. 25-49.

De acuerdo con un tratamiento más reciente, desde la teoría de los actos de habla de John L. Austin y John R. Searle,¹⁰ y según la postura de Richard Ohmann,¹¹ quien no define lo que es *literatura*, sino obra literaria, es decir, para él la *literatura* es la obra literaria, se tiene que: “Una obra literaria es un discurso abstraído, o separado, de las circunstancias y condiciones que hacen posibles los actos ilocutivos; es un discurso, por lo tanto, que carece de fuerza ilocutiva”. Y concluye: “Así, en la literatura, la fuerza referencial del lenguaje se desvía y se debilita por el hecho de que una obra literaria *imita* solamente un discurso estándar, con un propósito referencial estándar”. Su aporte más sugerente es que para él los teóricos han intentado caracterizar a la literatura como: (1) un discurso que se fundamenta en los significados secundarios de forma más sólida que el discurso no literario; (2) un discurso que afecta al lector de un modo especialmente emotivo; (3) un discurso que atrae la atención hacia el mensaje en sí (la forma del texto); (4) un discurso que en la forma lingüística posee mayor regularidad que el discurso no literario. De ello que si la obra literaria es mimesis de actos de habla, está, en cierto sentido, *exhibiendo* tanto los *quasi* actos de habla como las oraciones que intencionalmente ayudan a producir esos actos. Como precisión a esto hay que aclarar los tipos de actos distinguidos por Austin: actos locutivos, lo que se dice en cuanto acto *de* decirlo, acto que consiste en emitir ciertos sonidos pertenecientes a un vocabulario, aquí va implícito el sentido y la referencia; actos ilocutivos, lo que se hace *al* decir algo, prometer, felicitar, advertir, afirmar, hay cierta convención en el acto; actos perlocutivos, *por*

decir lo que se dice, intimidar, asombrar, convencer, ofender, incluye las consecuencias del acto de hablar.¹²

Intentemos dejar algo en claro, si bien no hay definición posible que abarque todo el ente *literatura*, si puede aceptarse que parte de un lenguaje especial que sobrepasa el habla cotidiana, y que se sustenta en cierto sistema de signos, reglas, combinaciones, esto es, depende de “regularidades” para comunicar *algo*, plausible de llamar “lo literario”, donde se encuentra el objeto de conocimiento de la literatura, lo “materializable” en cuanto “estudio científico”.¹³

El breve panorama esbozado sobre la literatura evidencia que si bien hay concepciones sobre su *ser*, *función*, *material*, que varían de acuerdo con épocas y perspectivas de análisis, hay coincidencias, al menos hipotéticamente, con respecto a su *cuerpo*: las *obras literarias*, cuya estructura *óntica* presupone un conjunto de signos (reales e imaginarios),¹⁴ una fuente de significaciones (representativas, expresivas, apelativas), y una serie de objetividades interactuantes (mundo, hablante, oyente), gracias a las cuales se forjan críticas, historias, teorías, e incluso “ciencias”, sobre los objetos o fenómenos estéticos y artísticos. o poéticos de la *literatura*.

II. Conceptualización de la teoría literaria

Dentro de los estudios “clásicos” sobre la teoría literaria, René Wellek y Austin Warren son una referen-

entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia”. Véase su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 198.

10 Remito, de forma muy directa, a los textos *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990, para el primer filósofo del lenguaje; y *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986, para el segundo pensador.

11 Véase su ensayo: “Los actos de habla y la definición de literatura”, en *Pragmática de la comunicación literaria*, Arcos / Libros. Madrid, 1987, pp. 28-32.

12 Cf. las conferencias VIII-XI de *Cómo hacer cosas con palabras*, ed. cit., pp. 138-165.

13 El *lenguaje* como *lo material* de la literatura es el elemento específico “aislado y tratado” por la escuela formalista rusa con el nombre de *literaturnost* (literaturidad); Jakobson lo llamó “poética”, y era el concepto de análisis que permitía ver el tránsito de un mensaje verbal hacia una obra de arte. Cf. Roman Jakobson, *Ensayos de poética*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 12-20.

14 Lo *óntico* es lo existente; por ello, la propiedad empírica de un objeto es lo óntico, que se opone a lo ontológico, es decir, a lo necesario, al ser categorial.

cia imprescindible en este tema, es por ello que se inicia esta indagación con una cita de su texto:

Lo más indicado parece ser llamar la atención sobre estas distinciones calificando de “teoría literaria” al estudio de los principios de la literatura, de sus categorías, criterios, etc., y diferenciando los estudios de obras concretas de arte con el término de “crítica literaria” (fundamentalmente estática de enfoque) o de “historia literaria” [...]. El término “teoría literaria” podría comprender propiamente [...] la necesaria “teoría de la crítica literaria” y la “teoría de la historia literaria”.¹⁵

Si bien la anterior aseveración es de 1953, no está de más tomarla en consideración para preguntarse sobre el quehacer de la teoría literaria en la actualidad, el cual parece no ser tan consistente en cuanto a la homogeneidad de los sistemas discursivos que den cuenta del “objeto sobre el cual se teoriza”,¹⁶ o mejor dicho, que puntualicen las bases argumentativas de la exteriorización de los juicios emitidos sobre un problema determinado de la literatura. Esto no niega que haya un trabajo literario establecido a través de la historia con aportes substanciales para la teoría literaria, basta acordarse de los formalistas rusos, del estructuralismo checo y francés, del New Criticism, de la estilística, de la estética de la recepción, de la semiótica o de la deconstrucción, para tener un panorama de las líneas de investigación abordadas por los teóricos

durante el siglo XX,¹⁷ sino que lo que se quiere dar a entender es que las vertientes de análisis, y los objetos de reflexión se han ampliado de forma considerable en las últimas fechas, al grado de parecer inabarcables. Esto es entendible si se piensa en la desaparición de los grandes sistemas de pensamiento forjados bajo cierta idea unitaria de las disciplinas intelectivas del ser humano en el ámbito humanístico y social, cuyo intento fue alcanzar los ideales científicos generales de objetividad, impersonalidad y certeza (esto es una alusión inmediata hacia el *Positivismo* y el *Círculo de Viena*).¹⁸

17 Federico Álvarez presenta un panorama del desarrollo y de ciertos problemas teóricos que las distintas ramas de estudio sobre la literatura formularon en el siglo xx, y hace hincapié en los paradigmas de selección del instrumental teórico necesario para que el investigador se abra camino entre las múltiples vertientes a su alcance para ordenar el caos, y enfatiza: “Pero surge aquí el primer gran obstáculo: no sólo se desconfía de la atingencia cabal de no importa qué corriente teórica de la literatura, y se rechaza por consiguiente toda presunta autoridad propia o ajena, sino que se pone en tela de juicio la eficacia misma del instrumento, la validez de la teoría, en cuanto que contrafigura epistemológica de la práctica. ¿Puede acaso la teoría producir un conocimiento del objeto literario?”. Véase su artículo “Crisis del crecimiento en la teoría de la literatura”, en *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, Alberto Vital (edit.), UNAM, México, 1996, p. 506.

18 Con respecto al positivismo puede consultarse el libro de A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981. Aquí se ofrece un amplio panorama de los problemas fundamentales de la filosofía analítica y su vínculo, al nivel lógico-formal del lenguaje, con quehaceres como la metafísica, la matemática, la psicología o la ética en cuanto búsqueda de conocimiento. Para los objetivos de la exposición que desarrollo, el texto de Ayer tiene relevancia por el procedimiento metodológico observable en cada ensayo hacia el objeto de estudio (creación y explicación del mismo); aunque no comparta las exclusiones que se hacen, dentro de las cuales estaría la literatura, y por ende la teoría literaria, a la cual difícilmente se le concedería el rango de “disciplina que aporta un conocimiento sobre lo literario, y que tiende a una fundamentación científica”. Un panorama general sobre el *Círculo de Viena*, sobre algunas de sus tesis (“La concepción científica del mundo”, “La desaparición de la metafísica por el análisis lógico del lenguaje”, “Entidades superfluas”, y otras) y sobre sus miembros (Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, Waismann, Wittgenstein), puede apreciarse en *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, de Antonia Soulez, Presses Universitaires de France, París, 1985.

15 René Wellek y Austin Warren, *Teoría literaria*, Gredos, Madrid, 1979, pp. 48-49. Ya desde el capítulo primero de este libro, “La literatura y los estudios literarios”, los autores señalan: “La crítica literaria y la historia literaria intentan, una y otra, caracterizar la individualidad de una obra, de un autor, de una época o de una literatura nacional, pero esta caracterización sólo puede lograrse en términos universales, sobre la base de una teoría literaria. La teoría literaria, un *organon* metodológico, es la gran necesidad de la investigación literaria en nuestros días”, p. 22.

16 Para algunos teóricos de la literatura esto sería una señal digna de encomio, pues las líneas de investigación se acreditan de acuerdo con la postura que se adopte en un estudio particular sobre la función, validación o aporte a la estética de una determinada corriente literaria.

Volvamos a la caracterización de la teoría literaria desde una posición más contemporánea (1996), donde ésta:

[...]ha de poseer dos propiedades según sea la intención que la anime. O puede ser de carácter puramente “teórica” e intentar construir un sistema que abarque a la producción literaria en todos sus elementos [...], o puede ser de carácter especulativamente “práctica” y dirigirse a la descripción de los procedimientos particulares que constituyen esa realidad llamada lenguaje literario.¹⁹

Para los fines que se persiguen en este artículo, se opta por el primer nivel, es decir, se asume la parte teórica en tanto que se pretende ver “como funciona la teoría literaria”, es decir, se desea patentizar el orden epistémico de su desarrollo. Entendiéndolo como “un movimiento intelectual”, el cual se desplaza del material de análisis provisto por el texto literario, al cuerpo teórico del estudioso, y de ahí nuevamente hacia el texto, para ver su valor cognitivo, expuesto en los juicios del analista.

Y en este sentido, la teoría literaria implica la aplicación de conceptos y categorías, formados desde distintas disciplinas humanísticas y asimilados por ella misma, a lo que intencionalmente se denomina “fenómeno literario”, es decir, se dirige el pensamiento hacia algo en particular de la literatura; pongamos por ejemplo “La muerte y el deseo en los dramas de Shakespeare”,²⁰ aquí, como se puede intuir, ya hay una percepción conceptual de cómo abordar el tema, pues muerte y deseo no sólo forman parte de la literatura, sino que implican una axiología especial, que puede transitar de lo estético a lo ético, de lo histórico a lo psicológico, o a cualquier otro tipo de análisis, sin ningún problema, y sin salirse de un marco literario preciso. Lo teóri-

co, literariamente hablando, entra en función cuando un estudioso, desde su bagaje cultural, intelectual, y su experiencia estética personal, construye un sistema de ideas que le permite establecer unos *juicios* y unas *interpretaciones* que pueden adquirir el rango de procedimientos analíticos para argumentar sobre “La muerte y el deseo en los dramas de Shakespeare”; pues de acuerdo con Wellek y Warren: “El estudioso ha de traducir a términos intelectuales su experiencia de la literatura, incorporarla en un esquema coherente, que ha de ser racional si ha de ser conocimiento”.²¹

Ahora bien, si se parte del reconocimiento del hecho literario, en tanto que de él se generen vertientes de estudio, las dificultades de la teoría literaria son de orden metodológico y práctico, por las tentativas de articular los aportes de varias disciplinas, humanas y sociales, sobre una base epistemológica que sustente al propio aparato teórico de la teoría.²² Esto se presenta por la frecuente desvinculación entre la reflexión teórica y las necesidades del análisis concreto, aunada a una relativa aplicación a corrientes o textos literarios particulares, donde se subraya la pertinencia de la argumentación, las justificaciones, jerarquizaciones y relaciones establecidas entre los diferentes elementos y niveles de análisis.

21 René Wellek y Austin Warren, *op. cit.*, p. 17.

22 Recordemos que la epistemología, como la lógica, se basa en un análisis de carácter científico, pues la naturaleza misma de los problemas que plantea implican una estrecha coordinación de las investigaciones lógicas, psicológicas, metodológicas, que en la actualidad son independientes de la filosofía. Mario Bunge sostiene: “La epistemología es terreno particularmente adecuado para advertir la integración de la ciencia, de la filosofía y de las humanidades, y para promoverla. La epistemología se ocupa de los fundamentos y procedimientos de todas las ciencias, desde la geología hasta la lingüística; la epistemología muestra que la ciencia moderna es una actividad eminentemente espiritual, sirviéndose de la manualidad como de un medio”. Cf. su libro *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte / Nueva Imagen, México, 1992, p. 92. También puede consultarse a Roger Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1989; o a Jean Piaget, “Logique et connaissance scientifique”, en *Encyclopédie de la Pléiade*, V. XXII, Gallimard, París, 1976.

19 Fernando Gómez Redondo, *La crítica literaria del siglo XX*, EDAF, Madrid, 1996, p. 17.

20 Esto es una referencia personal, no tiene nada que ver con los estudios temáticos que se han realizado en distintos países, desde posiciones muy variadas y con metodologías particulares y delimitadas conceptual y categorialmente.



1) *Explicación y comprensión*

El término *explicar* se ciñe a una perspectiva positivista, es decir, implica un monismo metodológico que tiende a hacer inteligible hechos ya dados desde un patrón establecido por las ciencias exactas como ideal regulador, único y supremo de la “comprensión” racional de la realidad. Pretende la generalización de fenómenos reproducibles y predecibles. Muy en contra de la *comprensión*, que busca las peculiaridades individuales y únicas de los objetos. En una expresión muy técnica, a la explicación corresponde lo *nomotético*, y a la comprensión lo *idiográfico*.

Lo anterior se enmarca con la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, iniciada por Droysen y culminada por Dilthey,²³ que fue

una reacción al positivismo, y tuvo como fin la delimitación del espacio intelectual idóneo para cada una de ellas. La explicación y la comprensión se distinguen porque en la segunda hay una resonancia psicológica que se inclinaría, dentro del “método” de las humanidades, hacia una forma de empatía (*Einfühlung*) o recreación de la mente del estudioso de la atmósfera espiritual, pensamientos, sentimientos y motivos, de sus objetos de estudio. Por su parte, la explicación se engloba en la causalidad, y dentro del sistema analítico-formal de la filosofía de la ciencia, significa sustituir un enun-

23 Georg Henrik von Wright aclara: “El filósofo e historiador alemán Droysen [1858] parece haber sido el primero en introducir una dicotomía metodológica que ha ejercido gran

influencia. Acunó en tal sentido los nombres de *explicación* y *comprensión*, en alemán *Erklären* y *Verstehen*. El objetivo de las ciencias naturales consiste, según él, en explicar; el propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito”. Véase su libro *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 23.

ciado analítico por un enunciado menos vago o más exacto, propio de un lenguaje formalizado. Wright señala:

La comprensión se encuentra además vinculada con la *intencionalidad* de una manera en que la explicación no lo está. Se comprenden los objetivos y propósitos de un agente, el significado de un signo o de un símbolo, el sentido de una institución social o de un rito religioso.²⁴

Es importante tener en consideración que la dimensión intencional conlleva una dimensión semántica, y la *Verstehen* se expande en una comprensión del significado, los valores y la intencionalidad del “autor de la acción”.²⁵

Considerando lo anterior, y con base en la finalidad que se persigue en esta dilucidación, partamos de que en la investigación literaria parece más acertado hablar de una comprensión y no de una explicación del *corpus* del texto, y no porque con el segundo término se quiera distanciar el análisis de la obra literaria del de una vertiente científica,²⁶ en

24 *Ibidem*, p. 24.

25 La comprensión, dentro de la hermenéutica gadameriana, se inscribe en la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) y la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*); y de acuerdo con esto, la *Verstehen* está vinculada, por principio, al tiempo, y no sólo a la situación temporal o al espíritu de la época que determina sincrónicamente al hombre; en ella se da una anticipación del sentido, el cual no es total ni único, y las partes que son determinadas desde el todo, a su vez, también determinan el todo. Véase Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, T. I., Sígueme, Salamanca, 1996.

26 Las acepciones que se hacen de “comprensión” y “explicación” tuvieron su origen a mediados del siglo XIX y alcanzaron su plenitud sistemática con los aportes de Dilthey al pensamiento y quehacer de las “ciencias del espíritu”, cuyo referente es distinto al de las “ciencias naturales”. Este filósofo alemán se valió del término *Geisteswissenschaften* para designar todo el dominio de aplicación del método de la comprensión. Las palabras en alemán para designar estos conceptos (como ya se precisó en la nota 23) son *Verstehen* y *Erklären*, correspondiendo a la primera un conocimiento de tipo empático (donde estaría la literatura, en tanto que crítica, teoría e historia), y a la segunda uno con matices “cientí-

cuanto al rigor metodológico y formal, sino porque las referencias inmediatas son distintas. En la literatura lo que se considera “objético”,²⁷ en tanto que más próximo a la aprehensión por parte del lector (para no hablar de “ser de la literatura”, pues si se toma la expresión en su cabal significado, se admitirá que trasciende cualquier intento por asirlo, y sólo se puede aludir a él de forma alegórica), está fuera del mundo mensurable y calculable, y dentro de las posibilidades cognitivas que la propia literatura ofrece, es decir, lo “objético” está fundamentado por la propia razón de ser de la representación de la obra gracias al lenguaje, cuyos elementos interrelacionados son el verbal, el sintáctico y el semántico, de los cuales no se extraen leyes universales, sino percepciones particulares del mundo creadas desde la propia literatura. Pues a decir de Shklovsky: “El acto de percepción es en arte un fin en sí mismo y debe ser prolongado. El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya está realizado no interesa para el arte”.²⁸

Así, la comprensión tiene una naturaleza histórica particular, es decir, se forja por el contacto del hombre con las disciplinas del saber; lo que lleva a considerar a la interpretación, base de la exposición de una tesis, como un producto del tiempo y del espacio del intérprete,²⁹ de la misma manera que la obra es producto de su propio tiempo y espacio.

ficos” (lógico-deductivos). Véase Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

27 Este concepto es una percepción propia que “construyo” a partir de las ideas sobre las estructuras del pensamiento, el mundo, el sujeto y el objeto de conocimiento, de filósofos como René Descartes, *Discours de la méthode*, Fayard, Paris, 1987; Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984; Martin Heidegger: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1976, pp. 68-99, y “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37; pero enfocándolas al estudio teórico de la literatura.

28 Victor Shklovsky, “El arte como artificio”, en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Tzvetan Todorov (comp.), Siglo XXI, México, 1987, p. 60.

29 Tiempo y espacio se conciben como categorías imprescindibles para el desarrollo del pensamiento, y por ende, para

La comprensión, de cierta forma, se inserta en el llamado círculo hermenéutico, porque:

[...] a la regla de comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo: la anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a ese todo.³⁰

Es evidente que el *todo* se toma como síntesis de posturas sostenidas en la obra; la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo (tesis y fundamentos). Tómese como ejemplo a la *historia literaria*, que al ser un puente resemantizable de la literatura pasada y la visión estético-conceptual presente,³¹ incluye a la tradición canónica literaria y a los productos artísticos contemporáneos, generando con ello una ampliación en la unidad de sentido que sustenta sus posibles líneas de investigación, y hace más congruente la comprensión, al no pasar por alto los detalles de ese “todo formal” desde donde se contempla al texto (epistemología, estética, crítica, historia, etc.) ni los horizontes particulares del *presente* y la *historia*. En términos generales, lo que se propone es “capturar” el interés objetivo plasmado

en el texto, desde los valores (en su mayoría imperecederos, cuando se está ante una obra de arte de las letras) que perviven en su contexto histórico.³²

De acuerdo con el seguimiento formal que se ha realizado hasta aquí, considero oportuno exponer dos categorías de análisis que se conjuntan en la comprensión, y pueden ser los “motivos conductores” de los modelos explicativos de una posible caracterización del aspecto epistemológico de la teoría literaria: “lo objético” y la estética. Veamos.

a) Lo “objético”

En literatura se habla de que su objeto propio es el lenguaje, y es cierto. Pero cuando se hace una *historia literaria*, la concepción anterior ya no se cumple, pues ésta ya está elevada a rango de categoría de análisis, pues es una sistematización de las posturas en que se basan análisis precedentes. Por tal motivo, se utiliza el término “objético”, como una construcción mental que posibilita la consistencia de los juicios y la consiguiente exteriorización de los mismos de una manera lógica, con respecto a un cuerpo formal de análisis. Esto se emparenta con una especie de ideal cognitivo: “El ideal de una estructura cognitiva es ser única. A una realidad, una ciencia. Ante un ser, un pensamiento.”³³

Ahora bien, la delimitación de un problema implica, en ciencias humanas o naturales, el pleno ejercicio de la crítica hacia las intuiciones o expectativas y fines que se persiguen en la investigación, es de-

comprender los juicios de una *historia literaria*, que responde a un tiempo y espacio determinado (sustento del acontecer en el cual tiene sus raíces el presente), desde el cual se juzga otro espacio y tiempo (pasado) contenedor de visiones del mundo en cuanto manifestaciones literarias.

30 César González, “La interpretación y la historia”, en *Aproximaciones. Lecturas del texto*, Esther Cohen (edit.), UNAM, México, 1995. p. 99.

31 La historia literaria alude a las obras que se presentan como “Historias” de la literatura, y tiende a mostrar los datos en los cuales se fundan éstas. Lo cual implica una problematización y teorización propia, al tener dos ejes primordiales de investigación; el primero atañe al “por qué” de las obras, es decir, a la cuestión estética y axiológica, con “lo que todavía dice al espíritu del hombre, con lo que permanece vivo”; el segundo se inserta en el ámbito epistemológico (dominio y objeto) para jerarquizar los textos en cuanto al aporte de conocimiento sobre las manifestaciones humanas. Sobre este particular puede verse Óscar Tacca, *La historia literaria*, Gredos, Madrid, 1968, cap. I, pp. 30-76.

32 No se aboga por una posición historicista, que asumiría la necesidad de desplazarse al espíritu de la época, pensar con sus conceptos y representaciones, y sólo así tener la ansiada “objetividad histórica”. En literatura, esta generatriz no funciona, pues la “substancia literaria” escapa a la “realidad de la historia”. La idea que se persigue se dirige hacia el reconocimiento de la distancia del tiempo, de ciertos valores universales, que posibilitan una mejor comprensión del fenómeno teórico-literario.

33 Blas Matamoro, *Saber y literatura*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1980, p. 13.

cir, se necesita un pleno análisis de “qué es lo que sostiene la o las hipótesis” del estudio, y esto no es otra cosa que la creación del objeto, en sentido lógico-formal, forjado en la conjunción de lectura y aparato crítico sobre lo que se lee.

b) *La estética*

Los objetos de la cultura, y más los de las artes, como lo son las obras literarias y sus “objetos” (estéticos, epistemológicos, éticos, históricos), se consideran “bienes” en tanto que poseen valores, pero éstos, al tomarse como elementos heurísticos, se sumergen en la historia y cambian y se adaptan, se imponen o desaparecen de acuerdo con las necesidades de las épocas históricas; pero aún así, hay valores estéticos que perviven en cada obra y son atemporales, transitan del pasado al presente cada vez que una persona comulga con ellos en una lectura.³⁴

Regresemos a la cuestión primordial esbozada líneas arriba, para introducir otra categoría: la historia. La epistemología, en sentido estricto, se desarrolla en la historia y tiene una historicidad propia. Y sin querer definirla, me limitaré a hablar de la historia, en cuanto relación con el tema que me ocupa. Por historia, en general, se entienden dos cosas: la sucesión de acontecimientos, y el estudio o descripción de esa sucesión de acontecimientos: “Sin el acontecimiento no hay historia, y los aconteci-

mientos son [...] acciones realizadas por los hombres”.³⁵ Es plausible y legítimo trasladar el anterior esquema a la literatura, pues el factor común es el ser humano y su hacer, y dentro de los acontecimientos está la obra literaria y el estudio o descripción de la misma. Teoría, crítica e historia de la literatura también cumplen la tautología interna de la cita (“sin acontecimiento no hay historia”, y viceversa), en un sentido triple (“sin obra no hay teoría, crítica ni historia de la literatura”).

Lo pertinente es hacer notar que la crítica toca la esfera ideal de la abstracción y el plano temporal de la realidad concreta, a la vez que establece un puente entre estética e historia, al “aplicar a las obras insertas en la historia los principios situados fuera del tiempo, o ya, recíprocamente, proponiendo a la estética los principios extraídos de las obras que la historia le ha hecho conocer”.³⁶

En este sentido, podría decirse que el conocimiento que pudiera generar la comprensión, no se apega a la correspondencia de “lo creado” en el texto y la “realidad sin más”, no hay una implicación formal de lo semántico y lingüístico a lo tangible y concreto de las cosas y seres, ajenos al mundo plasmado en la obra. De esta idea bien se puede percibir la imagen de dos esferas, donde una corresponde a la creación literaria y morada del texto, y otra a lo mensurable y cuantificable; y como regulador o “dador de sentido” de ambas, el lector, quien oscila de una a otra con su pensamiento y sensibilidad.

3) *El objeto de la teoría de la literatura*

El *objeto material* de la teoría de la literatura es la literatura. La teoría de la literatura pertenece a las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), cuyo objeto de conocimiento es el mundo creado por el hombre en el transcurso de los siglos; hecho que tiende a comprender la realidad en su carácter

34 Risieri Frondizi distingue entre *valores* y *bienes*, desde el presupuesto de que los valores no existen por sí mismos, sino que necesitan de un depositario en que descansar: “Los bienes equivalen a las *cosas* valiosas, esto es, a las cosas más el valor que se les ha incorporado. Así, un trozo de mármol es una mera cosa; la mano del escultor le agrega belleza al “quitarle todo lo que le sobra”, [...] y el mármol –cosa que se transformará en una estatua, en un *bien*. La estatua continúa conservando todas las características del mármol común [pero] se le ha agregado algo, sin embargo, que la ha convertido en estatua. Este agregado es el valor estético. Los valores no son, por consiguiente, ni cosas, ni vivencias, ni esencias: son valores”. Véase su libro *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 15.

35 César González, art. cit., p. 104.

36 Óscar Tacca, *op. cit.*, p. 17.

individual, en su devenir espacial y temporalmente determinado. En este sentido, la teoría de la literatura no aspira a la objetividad, rigor y exactitud característico de las ciencias naturales o exactas. Su saber, "válido en sí", se convierte en una disciplina propedéutica ampliamente fructífera para los estudios literarios particulares (historia o crítica literaria),³⁷ al contribuir a corregir y fecundar los principios y las conclusiones de la teoría de la literatura. Precisa Aguiar e Silva:

Creemos, en efecto, que la teoría de la literatura, para alcanzar resultados válidos, no puede transformarse en disciplina de especulación apriorística, sino que debe recorrer continua y demoradamente las obras literarias: requiere un conocimiento exacto, concreto, vivo del fenómeno literario. La disciplina que cultivamos no puede, so pena de esterilizarse, levantar sus construcciones siguiendo una tendencia filosofante que desconozca o deforme la realidad histórica de la obra literaria.³⁸

Puede decirse que no se trata de elaborar reglas o normas, sino de *comprender*, de organizar conceptualmente un determinado conocimiento acerca del fenómeno estético-literario, lo cual implica una conciencia teórica de la validez intrínseca de la teoría de la literatura.

37 Con respecto a estas vertientes de análisis, Rene Etiemble realiza una historización de las distintas acepciones y discusiones sobre la crítica literaria desde los críticos y los escritores y poetas, para evidenciar lo siguiente: la crítica, como se ejerce en la actualidad (después de la segunda mitad del segundo milenio), es un producto del siglo XIX que necesita de un código literario, de una poética, de una retórica, para poder hablar de creaciones literarias, es decir, escribir con ciertos elementos de apoyo, con un juicio crítico, y conforme con un sistema de valores, y disponer de un sistema de referencias para ponderar sobre lo bueno o lo malo de una obra. La crítica precisa del placer y el gusto. Sentencia el estudioso francés: "Historia literaria y filología clásica siguen siendo, pues, los dos métodos indispensables de toda crítica literaria digna de ese nombre" (p. 157). "[...] hay que llamar crítica [...] a toda reflexión que dictamina que una obra literaria merece o no ser tomada en consideración, "existe" o no, que es, en suma, buena o mala" (pp. 163-164). Véase su libro *Ensayos de literatura (verdaderamente) general*, Taurus, Madrid, 1977.

38 Véase su *Teoría de la literatura*, ed. cit., p. 41.

III. El lenguaje y su función

1) *El lenguaje en la obra literaria*

El lenguaje literario se caracteriza por ser profundamente connotativo, es decir, en él la configuración representativa del signo verbal no se agota en un contenido intelectual, ya que representa un núcleo informativo rodeado e impregnado de elementos emotivos y volitivos. Como ejemplo, piénsese en las "variaciones semánticas" de los siguientes vocablos: *amor, libertad, muerte, vida*, cuya raíz informativa está saturada de *connotaciones*. Este tipo de lenguaje se opone al *denotativo*, en el cual la configuración representativa del signo lingüístico es de naturaleza exclusiva o predominantemente intelectual o lógica, como el de la ciencia, la filosofía, la sociología, la jurisprudencia o la medicina. Evidentemente la *connotación* no es suficiente para definir el lenguaje literario, pues está presente en otros niveles lingüísticos, como en la mística, la comunicación coloquial, incluso en el discurso político. Esto tan sólo da la pauta para pensar al lenguaje literario como *plurisignificativo*, donde el signo lingüístico es portador de múltiples dimensiones semánticas,³⁹ no se estanca en un significado unívoco, propio de los lenguajes *monosignificativos*.

Ahora bien, la plurisignificación literaria se constituye con base en los valores literales y materiales de los signos lingüísticos, es decir, el lenguaje lite-

39 Una indagación sobre la naturaleza del signo lingüístico llevaría a concebirlo como algo arbitrario, ya que un mismo concepto pudo haber sido designado con las más diversas palabras, ejemplo de ello son los idiomas (Mutter - Mère - Madre - Mother - matb - Madre), pues entre el *significante*, es decir, el signo externo formado por una cadena de sonidos, y el *significado*, signo interno o configuración representativa, no existe ninguna relación intrínseca, ningún eslabón inscrito en la realidad misma. Con lo que el signo lingüístico deviene en *signo convencional*. Cfr. Ferdinand de Saussure, "Naturaleza del signo lingüístico" e "Inmutabilidad y mutabilidad del signo", en *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1978, pp. 127-145.

rario conserva y trasciende simultáneamente la literalidad de las palabras. La plurisignificación del lenguaje literario se manifiesta en dos planos: uno vertical o diacrónico, y otro horizontal o sincrónico. En el primero la multisignificación se adhiere a la vida histórica de las palabras, a la riqueza depositada en ellas por el curso del tiempo, a las alusiones y evocaciones latentes en los signos verbales y al uso que éstos han experimentado en una determinada tradición literaria: “Una palabra es caracola sutil en que rumorean diversamente las voces de los siglos, y por eso en el origen, en la historia y en las vicisitudes semánticas de las palabras halla el escritor hilos recónditos para la tela compleja que va urdiendo”.⁴⁰ En el plano sincrónico u horizontal, la palabra adquiere dimensiones plurisignificativas gracias a las relaciones conceptuales, imaginativas, rítmicas, que contrae con los demás elementos de su contexto verbal.

De acuerdo con esto, la obra literaria es una estructura, un sistema de elementos interligados, y la palabra “cobra valor” cuando se integra a la unidad estructural. Un poema, una novela, un drama, nunca presentan un significado rígido y unilateral, pues encierran siempre múltiples implicaciones significativas. El lenguaje literario es plural por esencia, y la obra literaria es plurisignificativa por la naturaleza de los elementos y de las relaciones que constituyen su estructura formal y semántica. Roland Barthes afirma: “[...] la lengua simbólica a la cual pertenecen las obras literarias es *por estructura* una lengua plural, cuyo código está hecho de tal modo que toda habla (toda obra) por él engendrada tiene sentidos múltiples”.⁴¹

2) Dos vertientes del lenguaje

En una obra científica, histórica o filosófica, el lenguaje denota referentes externos, y su verdad se

relaciona necesariamente con ellos, podría decirse que es un lenguaje heterónimo desde el punto de vista semántico, ya que siempre presupone seres, cosas y hechos reales sobre los que transmite algún conocimiento. En cambio en la obra literaria el lenguaje no manifiesta tal uso referencial, su *verdad* es verdad de coherencia, no de correspondencia,⁴² y consiste en una necesidad interna, no en algo externamente comprobable; es semánticamente autónomo, “porque tiene poder suficiente para organizar y estructurar [...] mundos expresivos enteros”.⁴³ Por el contrario, en el lenguaje cotidiano, al igual que en el científico, filosófico o histórico, el *significante*, es decir, la realidad física, sonora, del signo lingüístico, tiene poca o nula importancia. En estas formas de lenguaje sólo cuenta el *significado*, esto es, la configuración representativa que constituye el signo interno existente en el signo doble que es la palabra. En el lenguaje literario se comprueba que los signos lingüísticos no valen sólo por sus *significantes*, pues la contextura sonora de los vocablos y de las frases, las sugerencias rítmicas, las aliteraciones, son elementos importantes del arte literario.⁴⁴

Por tal motivo, en el lenguaje usual un acto de habla depende siempre de un contexto extraverbal y una situación efectivamente existente, que preceden y son exteriores a ese mismo acto de habla. Las ambigüedades del lenguaje de uso cotidiano son reducidas por sus contextos o correlatos situacionales, se conforma por el hábito y la rutina,

42 Por ello puede ser *explicado*, no *verificado* (sus manifestaciones no son literalmente ciertas, no son proposiciones lógicas), pues es un lenguaje que constituye un discurso contextualmente cerrado y semánticamente orgánico, que instituye una “verdad” propia.

43 Galvano Della Volpe, *Crítica del gusto*, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 177.

44 Edward Sapir hace un señalamiento interesante: “El lenguaje es la materia prima de la literatura [...] como toda lengua tiene sus peculiaridades distintivas, las innatas limitaciones –y posibilidades– formales de una literatura nunca coinciden exactamente con las de otra. La literatura forjada con la forma y la sustancia de una lengua tiene el color y la contextura de su matriz”. Véase su libro *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 251.

40 Vítor Manuel de Aguiar e Silva, *op. cit.*, p. 21.

41 Véase su libro *Crítica y verdad*, Siglo XXI, México, 1991, p. 55.

su actividad lingüística se caracteriza por una acentuada estereotipación, no producen el efecto estético del lenguaje literario. En este último, en cambio, el contexto extraverbal y la situación dependen del lenguaje mismo (explora en las posibilidades significativas de una lengua),⁴⁵ pues el lector no conoce nada acerca de ese contexto ni de esa situación antes de leer el texto literario.

No se pierda de vista que entre el mundo imaginario creado por el lenguaje literario y el mundo real siempre hay vínculos, pues la ficción literaria no se puede desprender jamás de la realidad empírica.⁴⁶ El mundo real es la matriz primordial y mediata de la obra literaria, aunque el lenguaje literario no se refiera directamente a ese mundo, no lo denote, sino que instituye una realidad propia, un heterocosmos de estructuras y dimensiones específicas. No se trata de una deformación del mundo real, sino de la creación de *otra realidad*, que mantiene siempre una relación de significado con la realidad objetiva.

Aunado con lo anterior está la función poética del lenguaje, que se caracteriza primaria y esencialmente por el hecho de que el mensaje crea imaginariamente su propia realidad, por el hecho de que la palabra literaria, a través de un proceso intencional, crea un nuevo universo de ficción que trasciende el mundo empírico, de tal suerte que la frase literaria significa de un modo inmanente su propia situación comunicativa, sin estar determinada inmediatamente por referentes reales o por un contexto de situación externa. Pierre Macherey acepta:

45 Aquí la indeterminación del contexto extraverbal es tal que genera o intensifica inmediatamente la sugestividad y la plurisignificación de los sintagmas literarios.

46 En este sentido se pronunció J. Tinianov: "*La vida social entra en correlación con la literatura ante todo por su aspecto verbal*. Lo mismo ocurre con las series literarias puestas en correlación con la vida social. Esta correlación entre la serie literaria y la serie social se establece a través de la actividad lingüística: la literatura tiene una función verbal en relación con la vida social". Véase su estudio "Sobre la evolución literaria", en *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Tzvetan Todorov (comp.), Siglo XXI, México, 1987, pp. 97-98.

Una de las características esenciales del lenguaje tal como aparece en la obra es que *genera ilusión* [...] basta comprender que esta ilusión es *constitutiva*: no se añade al lenguaje desde el exterior, confiriéndole sólo un uso inédito; lo modifica profundamente, haciendo de él *otra cosa*. Digamos simplemente que instituye una nueva relación entre la palabra y su sentido, entre el lenguaje y su objeto. En efecto, el lenguaje modificado por el escritor no tiene por qué plantearse el problema de la distinción entre lo verdadero y lo falso, en la medida en que, reflexivamente, pero no especulativamente, se confiere a sí mismo su propia verdad: la ilusión que produce constituye por sí misma su propia norma. Este lenguaje no enuncia la existencia de un orden independiente de él, con el cual pretendiese estar conforme: él mismo *sugiere* el orden de verdad con el cual lo relacionamos. No designa un objeto, sino que lo suscita, en una forma inédita del enunciado.⁴⁷

Estas observaciones obedecen a una concepción de la literatura desde el plano estético, pero para no quedarse solamente en este nivel, precisa apuntar que en este trabajo se sostiene la posibilidad de argumentar sobre una teoría de la literatura, una poética o una "ciencia general" de la literatura que estudie las estructuras genéricas de la obra literaria, y las categorías estético-literarias que condicionan al texto y permiten su comprensión, es decir, se acepta la existencia de principios formales, analíticos y metódicos que posibilitan el conocimiento de la función del lenguaje en el fenómeno literario.

Ahora bien, en literatura, la transformación del lenguaje ordinario se intensifica, "se violenta organizadamente" (según Jakobson), se refiere a sí mismo y no se puede "objetivar" desde parámetros externos a su *razón de ser*, y los juicios de valor que la constituyen son históricamente variables; anota Eagleton: "[...]no existen las interpretaciones o juicios críticos literarios puros [y] hay que añadir que los propios juicios de valor se relacionan estrechamente con las ideologías sociales".⁴⁸

47 Véase su libro *Pour une théorie de la production littéraire*, Francois Maspero, Paris, 1980, p. 57.

48 Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 28.

Esto conlleva un problema sobre las valoraciones inconscientes internas al crítico, y propicia la interrogante de qué hacer con los prejuicios y criterios que en el análisis literario no se sustentan en “algo aprehensible”. Aunado con esto se presenta el dilema de limitar el contexto de estudio que separa lo subjetivo de lo objetivo, y caracterizar las estructuras particulares con las cuales se ve al mundo y al ente literario.

1) La investigación en teoría literaria implica un estudio científico de los textos de la literatura;⁴⁹ las hipótesis o afirmaciones que se hagan sobre ella conllevan la intención de distinguir entre los hechos y los valores de la literatura, es por ello que “El estudio científico de la literatura no se puede concebir sin basarse en una teoría literaria particular”,⁵⁰ y su desarrollo está en estrecha relación con los nuevos avances de las ciencias naturales y las sociales. Esto plantea la interrogante de saber qué tipo de hipótesis se han formulado en el campo de la literatura, si su finalidad fue la universalidad o al menos la validez general. Las distintas teorías sobre la literatura parecerían apuntar hacia una asignación de nombres a fenómenos o a grupos de fenómenos tales como el metro, el ritmo, las figuras, las estructuras narrativas, los géneros, los códigos, etc., pero no hacia una dilucidación sobre las correlaciones conceptuales entre tales fenómenos. Hay que señalar que el deseo de formular hipótesis de validez universal proviene de las ciencias naturales, las cuales han influido, en cuanto a sus modelos explicativos de sus objetos de estudio, en la teoría literaria y en el análisis del lenguaje.

49 Recordemos que el objetivo principal del formalismo fue el estudio científico de la literatura, es decir, patentizar sus propiedades universales o generales, tal hecho, viéndolo en perspectiva, sirvió para que el lector se abocara más a las propiedades *literarias* o *artísticas* del texto. También téngase presente la proclamación de Roman Jakobson de que el objeto de la ciencia literaria es la *literaridad* (*literaturnost*), y no los textos literarios individuales o en conjunto. Para él los mecanismos o principios estructurales que hacen que un texto sea una obra de arte son el objeto apropiado del estudio de la literatura.

50 D. W. Fokkema y Elrud Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*. Cátedra. Madrid, 1984, p. 15.

2) La teoría literaria no puede prescindir de tres procesos: 1. La explicación, que exige cierto grado de generalización. La conceptualización y la generalización se justifican por la necesidad de estudiar las cosas y explicar su significado de una manera imparcial y científica.⁵¹ Reconocer los factores generales es la base misma de todo conocimiento y es también una condición nueva del reconocimiento de los textos literarios. 2. La unidad de método, la cual no niega la existencia de diferentes maneras de investigación en las diversas disciplinas, sino que se refiere a la aplicación de un método de falsabilidad y de confirmación provisional de hipótesis en todas las disciplinas. En los estudios literarios dichas hipótesis tienen a veces la intención de establecer hechos singulares de autoría, cronología, influencias, recepción, mecanismos literarios e interpretativos. Y aunque traten de hechos individuales, recurren a principios generales propios de una teoría. 3. La creación de conceptos universales o generales con relación a los cuales se describan y expliquen los hechos individuales. Si no se pueden descubrir leyes generales de importancia, al menos se puede ver que la literatura está determinada por relaciones de carácter universal; ejemplo de ello son las relaciones entre originalidad y tradición, forma y contenido, ficción y realidad, emisor y destinatario, combinación y selección de materiales, dentro de las cuales un concepto está condicionado históricamente.

3) La literatura, teóricamente, no puede ser reducida a algo abstracto, es decir, no puede fundarse en una forma ahistórica sobre la cual se quiera establecer leyes universales para explicar el fenómeno literario, pues correría el peligro de quedarse en una fase netamente programática. Su porvenir está en la construcción de conceptos y modelos explicativos que den cuenta de los engranajes internos y de la base histórica de la literatura. Fokkema es categóricamente

51 No olvidemos que todo “aserto científico” sobre literatura es, en principio, revocable, es decir, no hay una certeza de que exista una *Verdad* definitiva y absoluta, lo que sí se presenta es una coherencia y una argumentación especial de acuerdo con el objeto literario que se investiga. Mas si una afirmación resulta sin fundamento ni prueba, debe ser eliminada junto con las aserciones que dependan de ella.

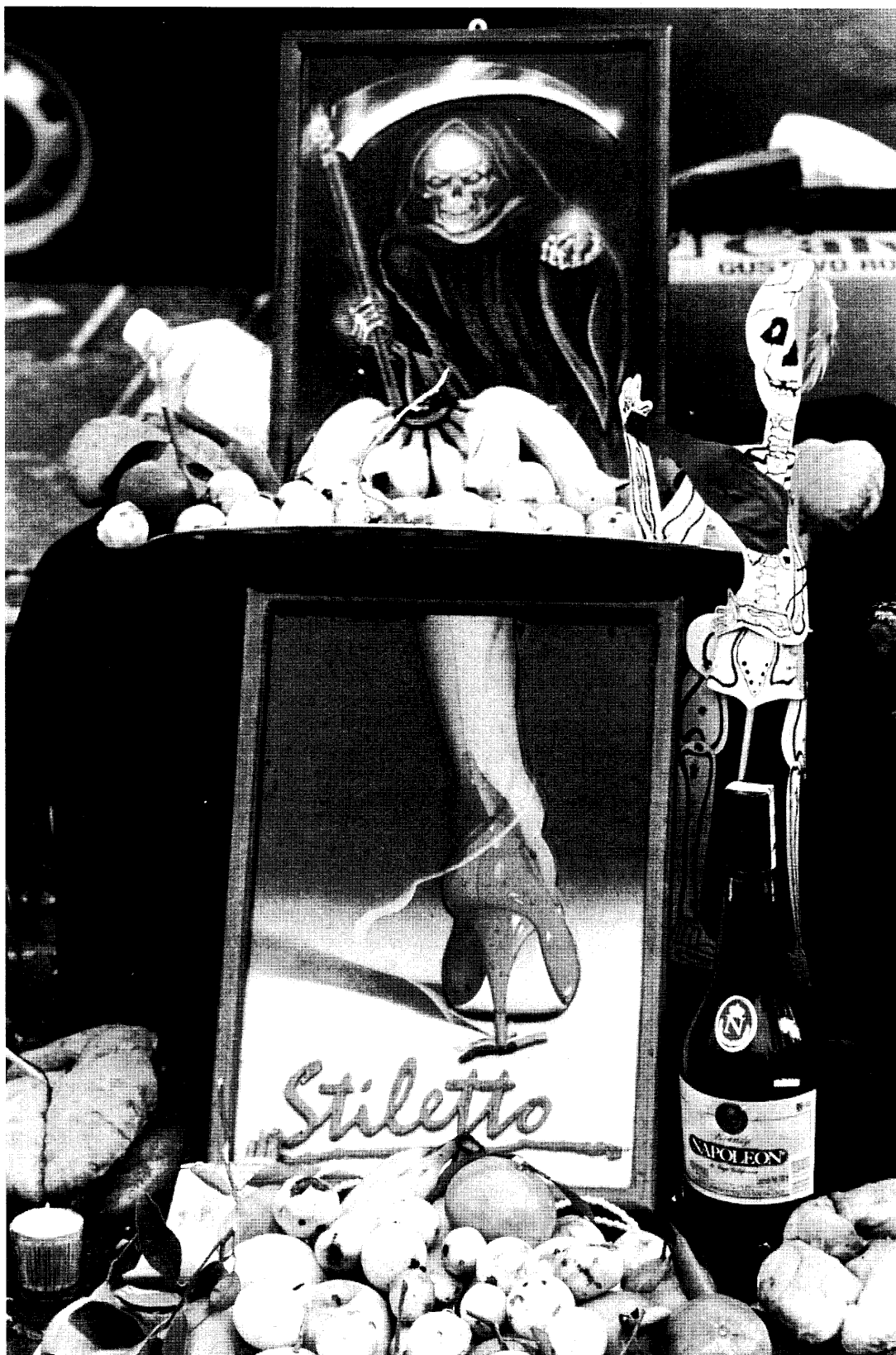
co: "Sin conceptualización y generalización, sin la terminología de un metalenguaje, no parece posible la discusión científica sobre los elementos componentes de la literatura y la historia literaria".⁵²

4) Las teorías literarias consideran los constituyentes de la función estética de la literatura como el problema clave y la razón de la variabilidad de dichos constituyentes y de la invariabilidad del efecto estético. El estudio científico de la literatura implica la necesidad de distinguir entre valoración e interpretación, es decir, separar lo subjetivo de las observaciones y conclusiones. La valoración se desarrolla a partir de la comprensión; la valoración correcta nace de la correcta comprensión.

Bibliografía

- Aguiar e Silva, Vítor Manuel de, *Teoría de la literatura*, tr. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1996, 550 pp.
- Austin, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, tr. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Paidós, Barcelona, 1990, 217 pp.
- Ayer, A. J. (comp.), *El positivismo lógico*, trs. L. Aldama, U. Frisch, et al, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 412 pp.
- Barthes, Roland, *Crítica y verdad*, tr. de José Bianco, Siglo XXI, México, 1991, 82 pp.
- , *El placer del texto y Lección inaugural*, tr. de Nicolás Rosa y Oscar Terán, Siglo XXI, México, 1982, 150 pp.
- Bunge, Mario, *La ciencia, su método y su filosofía*, Siglo Veinte / Nueva Imagen, México, 1992, 99 pp.
- Castagnino, Raúl H., *¿Qué es literatura?*, Nova, Buenos Aires, 1958, 130 pp.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico*, tr. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, 430 pp.
- Eagleton, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, tr. de José Esteban Calderón, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, 291 pp.
- Etiemble, René, *Ensayos de literatura (verdaderamente) general*, tr. de Roberto Yahni, Taurus, Madrid, 1977, 189 pp.
- Fokkema, D. W. y Elrud Ibsch, *Teorías de la literatura del siglo XX*, tr. de Gustavo Domínguez, Cátedra, Madrid, 1984, 240 pp.
- Fronzizi, Risieri, *¿Qué son los valores?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 236 pp.
- Gadamer, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, T. I., tr. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1996, 697 pp.
- Gómez Redondo, Fernando, *La crítica literaria del siglo XX*, EDAF, Madrid, 1996, 334 pp.
- González Ochoa, César: "La interpretación y la historia", en *Aproximaciones. Lecturas del texto*, Esther Cohen (edit.), UNAM, México, 1995, pp. 95-115.
- Gray, Bennison, *El estilo, el problema y su solución*, tr. de J. Rodríguez-Puertolas y C. C. de Rodríguez-Puertolas, Castalia, Madrid, 1974, 170 pp.
- Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, 529 pp.
- , *Invitación a la fenomenología*, tr. de Antonio Zirión, Peter Baader y Elsa Tabernic, Paidós, Barcelona, 1992, 142 pp.
- Ingarden, Roman, *La obra de arte literaria*, tr. de Gerald Nyenhuis H., Taurus / Universidad Iberoamericana, México, 1998, 463 pp.
- Jakobson, Roman, *Ensayos de poética*, tr. de Juan Almeda, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 260 pp.
- Kayser, Wolfgang, *Interpretación y análisis de la obra literaria*, tr. de María D. Mouton y V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1992, 594 pp.
- Macherey, Pierre, *Pour une théorie de la production littéraire*, Francois Maspero, París, 1980, 332 pp.
- Martínez Bonati, Félix, *La estructura de la obra literaria*, Seix Barral, Barcelona, 1972, 244 pp.
- Matamoro, Blas, *Saber y literatura*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1980, 249 pp.
- Mayoral, José Antonio (comp.), *Pragmática de la comunicación literaria*, Arcos / Libros, Madrid, 1987, 222 pp.
- Piaget, Jean, "Logique et connaissance scientifique", en *Encyclopédie de la Pléiade*, V. XXII; Gallimard, París, 1976, 1345 pp.
- Sapir, Edward, *El lenguaje*, tr. de Margit y Antonio Alatorre, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 280 pp.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, tr., pról. y notas de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1978, 378 pp.
- Searle, John R., *Actos de habla*, tr. de Luis M. Valdés Villanueva, Cátedra, Madrid, 1986, 201 pp.
- Soulez, Antonia, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Presses Universitaires de France, París, 1985, 364 pp.
- Tacca, Óscar, *La Historia Literaria*, Gredos, Madrid, 1968, 204 pp.
- Todorov, Tzvetan (comp.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, tr. de Ana María Nethol, Siglo XXI, México, 1987, 235 pp.
- Verneaux, Roger, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, tr. de L. Medrano, Herder, Barcelona, 1989, 248 pp.
- Vital, Alberto (edit.), *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, UNAM, México, 1996, 526 pp.
- Volpe, Galvano Della, *Schizzo di una storia del gusto*, a cura di Ignazio Ambrogio, Riuniti, Milano, 1971, 106 pp.
- Wellek, René y Austin Warren, *Teoría literaria*, tr. de José María Gimeno, Gredos, Madrid, 1979, 430 pp.

52 D. W. Fokkema y Elrud Ibsch, op. cit., p. 25.



EL DEVENIR DEL DISCURSO.

GLOSAS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL CRATILO

Ramfis Ayús Reyes*

Sabes que el discurso expresa todo, y que rueda y circula sin cesar. Sabes igualmente que es de dos modos: verdadero y falso. Conviene, pues, en mi opinión, volver muchas veces sobre las ideas emitidas, y esforzarse, según la expresión del poeta, “pensar a la vez en lo futuro y en lo pasado”

Platón

El “Cratilo” y la filosofía occidental

De poder proponerse una clasificación de textos que diera algún orden al caos textual que parece caracterizar a la historia de la filosofía, debería ser una taxonomía simple; por ejemplo, textos fundacionales, textos matrices y los prescindibles. En ese caso, al menos este diálogo platónico sería un representante de los dos primeros tipos: funda y traza desde su eje las tendencias por venir.

En *Cratilo o del lenguaje*,¹ la filosofía occidental sitúa al discurso como un objeto de estudio privilegiado. Allí se encuentran, como abreviaturas teóricas, las claves que se convirtieron posteriormente en problemas y tendencias de los estudios sobre el lenguaje. Este artículo pretende una interpretación del diálogo platónico. Intuir en el texto del filósofo

ateniense aquellas prefiguraciones que permitieron desarrollos creativos en la gramática, la hermenéutica medieval y moderna, la lingüística, la antropología y la pragmalingüística, la filosofía del lenguaje, la sociolingüística y el análisis del discurso, éste último como vocablo matriz que engloba un campo cognitivo con estirpe disciplinar propia. Desde luego, se trata de un ensayo de autocomprensión cuya trama argumental va siguiendo el itinerario que propone el propio diálogo.

El arte de nombrar

Para Platón, el discurso es el “arte de nombrar”, es decir, de la creación de denotativos. Lo cual asume como una ciencia a la que corresponde un trabajo nada ligero. El nombre es considerado como la unidad mínima del discurso. Algo que prefiguró las muy posteriores y polémicas definiciones entre los lingüistas, sobre cuál debería ser la unidad básica del lenguaje, para, a partir de su ubicación, desplegar ordenadamente el análisis. El arte de crear nombres (la denotación) y el origen de éstos, es explicado por

* Investigador-asociado en El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Villahermosa. Profesor-investigador de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

¹ Sobre el “Cratilo o del lenguaje”, se usa la edición de los *Diálogos* de Platón, publicados por la colección “Sepan Cuentos”, de la editorial Porrúa. México, 1989; pp. 249-294.

Platón a partir de dos alternativas que constituyen los polos de un *continuum* teórico. Por un lado, los nombres son el resultado de una correspondencia entre el pensamiento que los produce y las cosas a las cuales designan; esta posición será denominada como *teoría naturalista* (realista) del lenguaje, *i.e.*, del arte de pensar denotativos que representen tal cual la realidad que apresan, cual dispositivos significantes. Los nombres se encargan de contener y revelar “la naturaleza de las cosas”. Por otro lado, los nombres son el resultado de una convención, de procesos consensuales, de acuerdos instituidos por la “ley y el uso, y son obra de los que tienen el hábito de emplearlos”; esta postura será denominada como *teoría convencionalista* (nominalista) del lenguaje.

Aunque estas posiciones se trazan sobre el fondo de la polémica dialógica entre Sócrates y el sofista Protágoras, y se sabe de antemano cual era la preferencia del ateniense Platón, no deja de constituir un alivio el que el diálogo no se parcialice del todo por una de las posiciones. La habilidad socrática en el empleo de la disputa argumental y la demoledora ejecución de su dialéctica no le impide dejar abierto el camino de la búsqueda.

Hablar es una acción

En otro pasaje del diálogo, el nombrar es catalogado sólo como una parte del hablar. Es decir, crear denotativos representa una acción de habla que se encarga de referir, acertadamente o no, sobre la constitución de las cosas. Si el hablar es una acción, el nombrar como parte de aquel también lo es. Valdría la pena preguntarse: ¿se intuye aquí la teoría de los actos de habla, aparecida hasta el siglo XX, dos mil quinientos años después?² Como quiera que

² Se hace referencia a la teoría de los actos de habla, expuesta por John L. Austin en una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Harvard durante la década del cincuenta, recogidas póstumamente en su libro *Cómo hacer cosas con palabras*, 1962. Con esta teoría, Austin dotó de sólidos fundamentos a una filosofía del lenguaje ordinario que ha tenido un interesante despliegue teórico y empírico en campos como

fuere, para el ateniense el nombrar se concibe como un *instrumento*.

Con ello aparece una de las concepciones en torno al lenguaje más recurrentes, a saber, la *concepción instrumental del lenguaje*, *i.e.*, su condición de mediador, de dispositivo vehiculante. El nombrar, operación lingüística por excelencia, se equipara por analogía con operaciones prácticas como horadar o tejer. Si para horadar se necesita un barreno y para tejer una lanzadera, para nombrar se precisa del nombre: éste “...es un instrumento propio para enseñar y distinguir los seres”. Pero nombrar no es un capricho: “...si queremos, al menos, ser consecuentes con nosotros mismos”, es preciso nombrar las cosas de acuerdo a su naturaleza (...) y nombrarlas con el instrumento conveniente”. Pero, ¿quién nombra?, ¿cómo lo hace? Y, sobre todo, ¿qué legitima su condición de nombrador y su resultado, el nombre que ha sido creado?

Los modos del discurso: verdadero y falso

Con estas interrogantes, Platón introduce un asunto largamente tratado por la historia de la filosofía, de la lógica y de la más reciente filosofía del lenguaje. Se trata de cómo opera el discurso y sus invenciones en el nivel semántico, es decir, la correlación entre el contenido de lo nombrado con la realidad denotada, sea ésta una cosa o una acción, un estado o una afección. Ello supone discutir el valor veritativo (de verdad) o falsacionista (de falsedad) del nombre que ha sido creado y con ello la legitimidad del nombrador (al cual denomina “legislador”) y su acción misma de nombrar.

Lo lingüístico, representado por el nivel semántico, se entremezcla con la pertinencia cognitiva y, a su vez, con el valor ético de quien articula en el denotativo la correspondencia entre el pensamiento y la realidad designada. Lingüística, lógica, gnosología, gramática y eticidad, todas ellas vehiculadas

la pragmalingüística, la sociolingüística, la antropología y la sociología.

en el sujeto parlante: del “legislador” al interlocutor. ¿Qué falta?, ¿es ya esto una concepción holística del lenguaje? ¿Un ecosistema del discurso?

La realización social del discurso

Se encuentra aún ausente un elemento –más bien un nivel–, no sólo de análisis, sino de operación, en el cual el lenguaje se realiza socialmente. Esta escala realizativa o *performativa* del lenguaje es conocida como *nivel pragmático*. Si la *ley*, en y a través del “legislador”, instituye la creación de denotativos que ayudan a la designación y distinción de la realidad, es el *uso*, en y a través del “usuario”, quien vigila y diagnostica la pertinencia de los denotativos.

En otras palabras, sólo el uso social del lenguaje legitima su pertinencia. Sólo corroborando su capacidad realizativa, esto es, los modos mediante los cuales somos capaces de actuar en y a través del discurso con algún sentido de éxito e inteligibilidad recíproca, puede sostener la viabilidad de éste como apropiada para las condiciones de la vida social en que se desenvuelven discurso y hablante.

Cruces culturales y hermenéutica: el análisis del discurso como arqueología etimológica

La propia condición variable de la vida natural y social, en el tiempo y el espacio, hace que el arte de nombrar se constituya de una naturaleza compleja. Entre el pensamiento, la palabra que intenta contenerlo y la “invención” que supone el acto o el proceso, tanto de crear como de descifrar el sentido de la palabra y con ella del pensamiento, se produce una interrelación compleja.

Esta complejidad es narrada en el diálogo a través de un personaje previsible Erasmus Hermes, quien remite a la idea de la constitución intrínsecamente hermenéutica, tanto de la invención discursiva como de su uso interpretativo, es decir, de su lectura, su ejecución pragmática.

Hermes, por sinonimia, equivale a la personificación del discurso, representa a un tiempo: “intérprete, mensajero, raptor, seductor, orador, protector del comercio; todos estos atributos suponen el poder de la palabra”. En una frase, el nombrar, que implica creación y desciframiento creativo, es un ejercicio hermenéutico.

Aun cuando fuera lo ideal, no pueden concebirse estructuras de significado universalmente válidas para todos. Parece querer decir Sócrates en su conversación con Hermógenes, aunque no quiera estar de acuerdo con ello, pues daría sustento a las posiciones del sofista Protágoras, el cual defiende el soporte subjetivista de la verdad y con ello del lenguaje, como actividad individual. La propia variabilidad cultural de las lenguas hace que estas estructuras universales más bien sean una pretensión quimérica.

La interpretación (*hermeneusis*) que implica el arte de nombrar y descifrar nombres, funciona como posibilidad de acercar las distancias semánticas y pragmáticas que separan a las culturas y sus usos lingüísticos. Aunque la universalidad sea improbable, la comprensión es posible. El estudio de la variabilidad cultural del lenguaje, tarea correspondiente a la antropología lingüística, se encuentra aquí implícita.

El crisol que supone la diversidad cultural de lenguas y lenguajes, hace suponer –como más de una vez sugiere el diálogo– que el origen de los nombres no puede realizarse sin tener en cuenta esta génesis transcultural. Por ello, la primera dedicación del análisis del discurso es para Platón una cuestión de arqueología etimológica, pues “...sólo la palabra antigua deja ver el pensamiento del inventor”. El análisis consiste en rastrear las combinaciones culturales que han nutrido el significado de los términos y cómo cada segmento de sentido remite a una situación naturalmente culturalizada, según el pueblo o cultura semantizadora, es decir, dadora de sentido.

Este rastreo arqueologizante es más propicio de ser realizado –por su propia naturaleza– entre los nombres que intervienen en el universo de dioses y deidades, como expresión sublimada de la identidad de propios y ajenos. El análisis del discurso en su pri-

mera versión se aplica a descifrar genealogías teológicas y cosmogónicas; pero, también, la construcción del léxico especulativo, aquel que la filosofía emplea como metalenguaje, *i.e.*, un lenguaje para hablar de sí misma.

La sabiduría del discurso: entre *froneesis* y *sofia*

Las sutilezas conceptuales entre *froneesis* (fronhsis) y *sofia* (sofía), se comprenden si se realiza una lectura semánticamente profunda de este metalenguaje que la filosofía construye para sí. *Froneesis* remite a la inteligencia inmanente al movimiento del discurso y de las cosas. Ya prefigurado en el *fuego-logos* heracliteano y en el *nous* de Anaxágoras, concebido como fuerza o espíritu material ordenador. Mientras que *sofia* es el saber que pretende alcanzar el movimiento del discurso y de las cosas. Uno, la lógica interna del acontecer, incluyendo el despliegue de los lenguajes con los que se expresan los acontecimientos. Otro, la acción lógica por alcanzar reflexiva y contemplativamente el movimiento incesante de lo que acontece. Aquél, constitución, movimiento y saber en unidad inmanente; éste, saber contemplativo.

Esta dicotomía sigue siendo aún hoy un problema fundacional eterno de la teoría del conocimiento. Pero la distinción fue un paso crucial. Platón distingue sutilmente lo que sus antecesores habían comprendido de manera indistinta. Unos, movidos por la ingenuidad conceptual; otros, por la unidad que presuponían en la constitución cósmica.

El discurso media en la tensión entre dos lógicas –inteligencias: la natural y la contemplativa– que se atraen y se repelen; que se aplican al juego de los espejos. Es la tensión entre devenir y saber; entre no ser y ser –según la terminología parmenídea–; entre mundo sensible y mundo ideal –según los rótulos platónicos–; entre materia y forma como modos de la sustancia –según Aristóteles–; entre historia y estructura –según nuestras ciencias sociales más recientes.

Tal como lo habían preescrito los pitagóricos, el genuino saber, es decir, la filosofía, es siempre una consagración erótica, pero de una naturaleza completamente singular que entra en el universo de lo raro. Una tendencia amorosa por un objeto distante, por flujos reales e ideales inasibles:

La filosofía, por tanto, no es precisamente el amor por la sabiduría considerada como algo que



se aspira a poseer; no es el deseo incumplido de ello. Es filósofos quien mantiene una relación con la sabiduría como objeto; esta relación es la de la reflexión, no la del simple ser, sino la de la ocupación mental con ese objeto. (Hegel, 1955:183-184)

El filósofo a diferencia del sabio, ama la sabiduría, busca e indaga, llevando una relación con el saber al cual asume como objeto nunca poseído. El sabio pretende haber conseguido la empresa de poseer el saber. La sabiduría permanece entonces cautiva. El sujeto en estas condiciones es sólo un agente práctico que usa el saber, con mayor o menor fortuna, pero renuncia a la indagación permanente, a la búsqueda como condición cognitiva recurrente. La línea entre uno y otro es sumamente frágil, aunque discursivamente la distinción esté trazada. Más de un filósofo ha renunciado inconscientemente –también concientemente– a su desconcertante condición. Más de un sabio u hombre práctico, cree merecer el estatuto de filósofo. Cada época plantea bajo nuevos términos esta tensa relación. En muchos sentidos la *froneesis* –el saber ideal– está más acá del arte poético, mientras *sofia* elude esa cercanía. Con Platón crece ese abismo entre composición filosófica y poesía. La filosofía no debiera desdeñar el ímpetu poético como posibilidad dadora de sentidos. Debe recuperarlo. Tal vez ha comprendido demasiado tarde que la exactitud es prescindible, pero no la imaginación.

El artificio de los paralenguajes

La palabra *cuerpo* puede indicar dos significados al mismo tiempo, lo que le supone una constitución polisémica, a saber, *sooma* (swma), remite a la condición que le asiste al cuerpo como guardador o tumba del alma, según las viejas creencias órficas; *seema* (shma), por su parte, asume al cuerpo como medio a través del cual el alma expresa todo lo que expresa.

Platón finalmente –siguiendo la tradición órfica y pitagórica– asume como significado incluyente el primero. Ello se encuentra en congruencia con lo

que será su *teoría de la reminiscencia* como explicación del origen y volumen de los conocimientos que las distintas clases de alma albergan, haciéndolas diferentes entre sí y marcando sus distinciones recíprocas.

Sin embargo, unas páginas después, hace uso del segundo significado para apoyar el argumento del proceder mimético (imitación) que los nombres emplean para representar las cosas y procesos reales que designan:

(...) Si nosotros no tuviésemos ni voz ni lengua, y quisiéramos, sin embargo, designarnos los unos a los otros las cosas, ¿no recurriríamos, como los mudos, a los signos de las manos, de la cabeza y de todo el cuerpo? (...) Por ejemplo, si quisiéramos expresar una cosa elevada y ligera, tenderíamos la mano hacia el cielo, imitando así la naturaleza de esta cosa; si una cosa baja y pesada, abatiríamos la mano hacia el suelo. Y si se tratase de designar un caballo corriendo, o cualquiera otro animal, le imitaríamos lo mejor posible con nuestras actitudes y gestos. (...) De esta forma se expresaría cada objeto por medio del cuerpo, obligándole a imitar lo que se quisiera expresar. (Platón, 1989:280)

La imitación que la articulación de voz e idea realizan en la representación de las cosas externas al pensamiento y de las que genera el pensamiento sobre sí mismo, no son otra cosa que una prolongación de los paralenguajes y no en sentido inverso: la palabra es posterior a la gestualidad y a la disposición del cuerpo como significante. Pero, la gestualidad funciona bajo el mismo principio que la palabra. Por ello se asisten mutuamente, como artificios, en el despliegue del discurso. Aun cuando entre ellos puedan darse, según la situación discursiva, relaciones de *subordinación*, de *complementariedad* o de *paralelismo* (Eco, 1978:295-296), el ecosistema del discurso no sobrevive sólo con el “arte de nombrar”: las *tejnee* corporales y gestuales –como las llamó Marcel Mauss³– constituyen condiciones necesarias a la realización discursiva.

3 Marcel Mauss habla de las “técnicas corporales” en su *Sociología y Antropología*, 1979, editada por Tecnos. Madrid, España; pp. 337-358.

El decurso del devenir o después del Cratilo: a manera de conclusión

Platón, a través del personaje de Sócrates, es después de todo un convencido de la concepción naturalista del lenguaje: el nombre es siempre una representación de la cosa, pero no la cosa misma. Los nombres son mejores, y con ellos el discurso que se organiza en unidades como las frases, en la medida en que lo que representan se acerca más o menos a la cosa representada. Es el precursor del realismo filosófico en todos sus matices y consecuencias cognitivas y epistemológicas.

Sin embargo, el nombre no debe ser idéntico a aquello que denota. De lo contrario se tendría una duplicidad de mundos, además del que él mismo estructuró para exponer su teoría de las ideas. Es preferible conocer las cosas por sí mismas que a través de los nombres que las designan: no es sensato que los hombres abandonen sus modos de conocer al imperio de las palabras. Entre ellas hay guerras civiles que conducen inevitablemente a las torpezas del entendimiento. ¿Con ello está evitando las falacias referenciales, algo de lo que sólo la teoría de la verdad, por un lado y la semiótica contemporánea, por otro, han dado cuenta y razón? ¿Está invitando a considerar a la filosofía como “vigilante” lingüístico,⁴ tal como propuso la filosofía analítica?

Umberto Eco (1978) sostiene que la *falacia referencial* no se sitúa exclusivamente en la correlación entre un estado del mundo y aquella *función semiótica* que lo representa –como la explicarían los teóricos de la verdad–, sino en el contenido cultural que actúa como prisma a través del cual esa representación se construye semióticamente. La *falacia referencial* “consiste en suponer que el significado de un significante tiene que ver con el objeto correspondiente.” (Eco, 1978:123).

4 En una parte del diálogo Sócrates sugiere a Hermógenes: “Necesitamos guardar cierta medida, y a ti te corresponde ejercer sobre mis palabras una prudente *vigilancia*” (la cursiva es nuestra), en *op.cit.* p. 274.

Sin falacia referencial sería imposible construir mensajes como lo hace la publicidad, la política, la pedagogía o la diagnosis médica, por sólo citar actividades sociales donde ello es evidente. Lo que se nos dice no siempre guarda una correspondencia de veracidad con el estado de cosas que se reconstruye a través de la acción discursiva. Si uno lo cree o no, ya es problema de grados de credulidad –e ingenuidad– de cada cual, lo que no deja de estar condicionado por las microculturas en que uno se inscribe y los rasgos idiosincrásicos que se heredan, adquieren y construyen para vivir en dichas culturas.

Quiere decir que puede someterse a análisis lo que se dice sobre algo independientemente de que sea cierto o no, en la medida en que lo que se enuncia responda a sus propias coordenadas de enunciación cultural. Pueden darse sociedades y culturas más mentirosas que otras, pero todas mienten. Lo más común en el pensamiento y el lenguaje humano es construir falacias semióticas, lo menos común es pensar lógicamente. La racionalidad imputable, como condición esencial, a la especie humana, está preñada de falacias significativas que moldean y fracturan el supuesto de la racionalidad. De prevalecer lo contrario, no hubiera habido necesidad de esclarecer la posición de Cratilo en torno a la propiedad de los nombres, tal como Hermógenes invita a Sócrates a que lo haga.

Propone también Platón la primera unidad mínima en la cual debía concentrarse el análisis lingüístico y del discurso: el *nombre*. El cual es otra manera de denominar el *sustantivo* que junto al verbo constituyen los elementos fundamentales de la frase, la oración. Las combinaciones de letras generan nombres, éstos y los verbos componen frases (oraciones), las combinaciones de éstas construyen el discurso. Adelanta, asimismo, la primera propuesta de método que aquí se ha denominado *arqueología etimológica* y que bien pudiera identificarse con el método semántico que desarrolló la filosofía contemporánea del lenguaje, fundamentalmente vienesa, británica y norteamericana.

Intuye que el discurso posee de suyo la capacidad de acción, es decir, de desplegar actuaciones en los escenarios en que se desenvuelven los sujetos parlantes.

tes. La performatividad del discurso, dispuesta sobre el fondo de la variabilidad cultural en la cual transcurre la vida social del propio discurso, supone una nueva manera de plantearse el problema de la veracidad o no de lo que se articula en los lenguajes naturales.

La verdad o no de lo que se emite recae como primera y última condición en la intersubjetividad discursiva que la hace posible. La intersubjetividad es la objetividad que tanto busca Sócrates para contrargumentar la sugestiva tesis del sofista Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto que no son”. Ciertamente, el hombre es la medida de todas las cosas, pero sólo como hombre colectivo, social.

El relativismo subjetivista del sofista es aceptado por Sócrates sólo como un momento de la construcción de la verdad. Ésta última depende de la naturaleza objetiva del discurso como única posibilidad de construir el sentido que tenemos de las cosas, de los hombres y del propio lenguaje que los hace existir para ellos mismos y entre sí.

La comprensión está sujeta de manera más enfática a la habilidad con que los interlocutores sepan emplear las situaciones discursivas que han desplegado en una interacción determinada y menos a un empleo por conocimiento exhaustivo de los componentes semánticos o gramaticales intervinientes en las situaciones discursivas a que han acudido para entablar la comunicación:⁵

Sócrates: –Luego no hay que vacilar, querido mío; reconoce que los dos nombres, unos convienen y otros no convienen con las cosas; no exijas que una palabra tenga todas las letras necesarias para representar aquello cuya imagen es; consiente que le acompañe alguna letra inútil; y si permites una letra en la palabra, permite una palabra en la frase; y si una palabra en la frase, una frase en el discurso. Y por más que esta letra, esta palabra y esta frase no convengan con las cosas, no por eso dejarán éstas de ser bien nombradas y enunciadadas, con tal que se halle expresado su carácter distintivo;... (Platón, 1989: 288)

En otras palabras, en ciertas situaciones comunicativas, puede prescindirse de un conocimiento riguroso del significado de palabras y frases; basta con que la interlocución garantice mínimamente que los hablantes puedan compartir lo que se dicen. Aunque el evento ideal sería aquel en que interlocutores como Sócrates, Hermógenes y Cratilo, puedan hasta examinar raíces y desinencias de palabras, frases y tramas argumentales que ponen en escena. Los diálogos platónicos continúan siendo muestras ideales de clases de filosofía, no de conversaciones cotidianas. Aun cuando se eche de menos que más de una conversación ordinaria pudiera y debiera transcurrir como un diálogo platónico.

Lo que resta es revelar cómo interactuamos en medio de un universo inmanentemente discursivo, semiótico. La indagación, depende entonces de observar, escuchar e interpretarnos a nosotros mismos en medio de la cotidianidad más natural. A expensas de Platón –y con él– hoy hay que declarar que el universo es la puesta en escena de un relativismo ontológico diluido en un océano dialógico e intertextual. A fin de cuentas, Cratilo se vence a los pies de Heráclito.

Bibliografía

- Austin, John L. (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona, 1962.
- Davidson, Donald (1990), *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Gedisa, Barcelona, 1984.
- Eco, Umberto (1978). *Tratado de semiótica general*. Nueva Imagen-Lumen, México, 1976.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía* en 3 tomos. F.C.E., México, 1933.
- Platón 1989. “Cratilo o del lenguaje”, en *Diálogos*. Porrúa. México.
- Putnam, Hilary (1984), “El lenguaje y la filosofía”, en *Cuadernos de Crítica* 34. Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México. 1975.
- Rorty, Richard (1990). *El giro lingüístico* (Introducción de Gabriel Bello). Paidós, Barcelona, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*. Crítica-UNAM, Barcelona, 1953.

5 Cf. Wittgenstein, 1988; Putnam, 1984 y Davidson, 1990.



ENTRE EL ABURRIMIENTO Y EL AMOR: LA METÁFORA

Marta Gerez Ambertín*

Si sobrevives, si persistes, canta,
sueña, emborráchate.
Es el tiempo del frío: ama,
Apresúrate. El viento de las horas
barre las calles, los caminos.
Los árboles esperan: tu no esperes,
Éste es el tiempo de vivir, el único.
(Jaime Sabines)

Sufrir el aburrimiento

El aburrimiento –manifestación de la psicopatología de la vida cotidiana– no suele concitar la atención suficiente de los especialistas del campo “psi” –pese a su permanente insistencia–, pues se lo considera un simple padecimiento y no una enfermedad.

En general, suele darse mayor importancia a la desesperación de un melancólico que a la de un aburrido, aunque puede afirmarse que también de aburrimiento se muere; sin duda, con más lentitud que en un exabrupto suicida, y por supuesto, en forma menos espectacular.

Incontables aburridos hacen saber de su fastidio al psicoanalista, en procura de una coartada a su malestar; el aburrimiento de los niños suele causar alarma en padres que por diversos medios –y a veces sin logro alguno– tratan de “entretener” a los

pequeños, y para qué mencionar a los ancianos para muchos de los cuales el aburrimiento es, a veces, una constante que alimenta a una “muerte lenta y silenciosa”.

¿Cómo analizar este obstáculo sin caer en tediosos lugares comunes?

Nuestras sociedades han ideado dispositivos diversos contra el aburrimiento generando, paradójicamente, verdaderos sistemas “institucionalizados” de aburrirse: juegos, espectáculos, muestras desgastantes o aparatosos despliegues de dispositivos de lo más sofisticados cuya misión es “combatir el aburrimiento”; hasta el diván del analista puede formar parte de ellos si no se atiende a su trama fundamental... y nada más trágico que un analista y/o un análisis aburrido.

Aburrimiento y desamparo

El problema está, insiste. Padecimiento tan antiguo adquiere relevancia en épocas como la actual don-

* Universidad Nacional de Tucumán y de Buenos Aires.

de los referentes válidos se deterioran, resultando lo que llaman “falta de credibilidad”: falla en la fe de un Otro que no se instaura. Desamparo simbólico del sujeto y de las masas ante tal desfallecimiento.

Ligado a este desamparo, no resulta posible confundirlo con la angustia, la depresión o la melancolía, pues supone, ante nada, lo desapasionado. Paradójicamente, no siendo una enfermedad, su desafecto produce padecimientos severos y, sobre todo, un indiferente y hasta extenuante desinterés por el mundo. Lo pilota una *desolación del sentido*: algo se desgasta en el lenguaje que habita al sujeto. Fracaso del deseo. Fracaso del discurso allí donde éste pierde la dialéctica de su curso y se torna estéril, vacuo, plano, vacío, impulsado sólo por fuerza de una costumbre que lo hace insignificante tanto a él como a la trama del mundo que entreteje.

Esta concepción está lejos de las que pretenden referir el tedio a ciertas correlaciones con tiempos o lugares en tanto causales de la acidia.

El aburrimiento no mantiene reciprocidad con el ocio, sobreviene en cualquier momento o lugar y con frecuencia nos asola donde menos lo esperábamos: un espectáculo, un viaje, un posible encuentro amoroso, una actividad aparentemente anhelada... tampoco hay una edad propicia para el aburrimiento —como algunos evolutistas han querido insinuar—: acaece a niños, adolescentes, adultos, ancianos.

¿Qué hacer con el aburrimiento que parece no sugerir nunca un qué hacer? Responder con recetas carece de sentido, salvo el de transitar nuevamente los trillados caminos que desembocan en los fastidiosos del tipo: “para lograr esto, haga esto otro”. En todo caso es importante buscar sus detonantes.



El aburrimiento se presenta como el reverso de lo que Freud refiere como la experiencia de *lo perecedero*, ese instante fecundamente bello aun con el sobresalto que recalca su instantaneidad: punto donde se marca para el sujeto que la felicidad es siempre breve e implica una fuerte apuesta subjetiva. El aburrimiento, en cambio, carece de fecundidad alguna: es plano, lento y supone la imposibilidad de lanzar una apuesta a algo, de “jugarse”, de investir libidinalmente los objetos del mundo. Dificultad del deseo de levantar ese escenario imaginario que conlleva al lenguaje como operador. Puesta a prueba de la palabra que abriendo surcos en su curso recrea la realidad y abona la pasión.

Aversión al asombro

El tedio se produce cuando un sujeto pierde toda capacidad de asombro. Es, justamente, una *aversión al asombro*, porque donde algo de lo inesperado produce efectos de estupefacción en el sujeto que lo deja por instantes sin la habitual significación, en un sin-palabras, en estado de atonitud, allí no hay lugar para el aburrimiento. Atinar sólo a la persistencia de la obsolescencia en procura de lo “absolutamente seguro” produce un bloqueo del deseo. Ante la imposibilidad del sujeto de anhelar cualquier cosa, la chatura lo aplasta en la apuesta de vivir y entonces “... sabemos siempre por anticipado lo que nos traerá el día siguiente -nada- y que todas las mañanas hasta nuestra muerte, se deslizarán con la misma dulcedumbre insípida, en la misma tonalidad borrosa. Vivimos días gris-perla, en un acolchamiento que nos hace sentir nostalgia de las piedras y de las espinas...” como ha hecho decir Pierre Loti a “Las desencantadas”.

Contrapartida de la pesadez acidiana que lleva a la fatiga, hay sujetos en los cuales el dispositivo del deseo –en constante movimiento– reactiva su circulación. Están siempre en la “búsqueda de otra cosa que casi se alcanza” y desconocen el aburrimiento: todo les sorprende en ese espasmo de ser deslumbrados por lo inhabitual; reverso de la moneda del

tedio en el que se transita por una monotonía donde la repetición causa estragos y pareciera que todo es idéntico: el tiempo, la noche, los lugares, el día, las personas, los paisajes y, lo que es peor, las palabras. Aparente paz de lo rutinario costumbrista donde la náusea sartreana y el desapasionamiento kierkegaardiano se enseñorean del sujeto.

Este fastidio (fastio/tedio), que se acompaña de una dolorosa percepción que escarba la cenestesia del cuerpo, refiere a la identidad imaginaria de los significantes por el desgaste de la metáfora. Las metáforas se gastan dirá Lacan: los chistes pierden la “chispa” de sorpresa que hace brotar la carcajada y devienen monótonos –nada más aburrido que un chiste donde la eficacia de la metáfora se ha vaciado–, los rituales, despojados de la trama simbólica que les otorga su alto nivel de significancia, se tornan movimientos absurdos, puro estereotipo, actos robóticos en sujetos maquinizados. Y hasta en el amor –que como metáfora también se desgasta– sobreviene la tediosa, insoportable cotidianeidad de dos seres que se aburren... juntos.

Desgaste de la metáfora

La metáfora, que opera por sustitución signifiante, siempre lanza una *creación del sentido*: es la chispa poética, la agudeza o el “*pas de sens*”, es el plus que excede al enunciado cuando Borges dice: “Estar contigo o no estar contigo es la medida de mi tiempo”... y sin embargo, a pesar del rapto que produce en el sujeto, toda metáfora puede deteriorarse allí donde un signifiante de alta intensidad psíquica se pierde y quedan sólo restos significantes que nada nuevo producen, que no conmueven, que no nos admiran: “*Cuando nos sorprende el primer encuentro de un objeto, y lo juzgamos nuevo o muy diferente de lo que conocíamos antes o bien de lo que suponíamos que debía ser, lo admiramos y nos impresiona fuertemente; y como esto puede ocurrir antes que sepamos de ninguna manera si este objeto nos es conveniente o no, pareceme que la admiración es la primera de todas las pasiones; y no tiene pasión*”

contraria, porque si el objeto que se nos presenta no tiene nada en sí que nos sorprenda, no nos conmueve en modo alguno y le consideramos sin pasión” (Descartes: “Las pasiones del alma”).

Desgaste de la metáfora, restos significantes que circulan por pura metonimia, palabras autómatas que nada dicen, ausencia de nuevas señales. Prevalencia de la concatenación y de la contigüidad donde ya no hay sorpresas: saludo maquinal para cumplimentar “las buenas costumbres”. Tal la obscuridad del sentido de la metonimia: en el discurso parece estar *todo-dicho*. Repulsión del lorero significativo; en el tedio el sujeto espera -sin esperanzas- que se produzca algo, “otra cosa” que lo libere de una regularidad que lo mortifica. Espera en desesperanza ante el “apagón” de la metáfora.

Tiene tanta fuerza esta regular e idéntica repetición metonímica de palabras viejas que el aburrimiento no sólo cansa, también pesa. El cuerpo del aburrido es plomizo. Su sola visión incomoda. Únicamente el recurso del golpe sorprendente de la metáfora puede trocar tan pesada posición y así, en la eficacia del rito simbólico o en el flechazo amoroso, un rayo –como el de Zeus– de estupefacción arroja un significativo que anonada y permite al sujeto ser relanzado a la circulación del placer y el deseo.

El vuelo del sujeto hacia el amor

Pies alados del amor, efecto de su renovación: “el lenguaje amoroso es un vuelo de metáforas” ha dicho Kristeva. En contraposición a la pesadez del cuerpo del aburrido, el del enamorado es como una pluma: ágil, ligero, parece escapar a la gravedad. El enamorado es un creador en tanto arriesga y apuesta todo de sí a un objeto que no deja de ser incierto, y es, precisamente, esa incertidumbre la que sostiene el juego porque saber “todo” del otro no produce sino hastío, cansancio; por eso recrear al otro para sostener el amor supone –dirá Barthes– que ese otro sea inclasificable y también incalculable: el rap-

to del amor presupone dejarse entrapar en un signifiante sospechoso, sólo a medias descubierto y, por tanto, de insistente renovación. Ofrecer siempre una cifra, un algo a interpretar, una inquietante incertidumbre, ser siempre un poco impredecible. Quien pretenda mostrarse todo, cierto, propio, no produce sino fatiga. Es el caso de las parejas aburridas en las que el otro es tan calculable y clasificable que se sabe todo lo que puede esperarse de él, todo lo que dirá, todo lo que hará, todo lo que aceptará, todo lo que rechazará, no hay sorpresas, no hay asombro... el juego ha terminado y sólo queda una insoportable rutina.

En la embriaguez del amor, en cambio, hay siempre estupefacción ante lo incierto del otro, como si fuera una locura: el sujeto es sorprendido por la Diosa Ate –la del extravío–, la de los pies alados, que apenas toca el suelo y produce conmoción, se pierde la cabeza, el cuerpo, el sentido del espacio y del tiempo. Reanimación constante que hace del enamorado un “flotante” y, al mismo tiempo, un creador: no hay enamorado que deje de deslumbrar. Efecto metafórico el del amor que sugestivamente alivia y no sólo el cuerpo se torna ligero, también las ideas flotan, circulan: como la vida ante la presencia aguda de una renovada sorpresa... “*En ninguna novela de amor he leído que un personaje esté fatigado: el ser amado es de una originalidad incesantemente imprevisible*” (R. Barthes). Producción metafórica que otorga direccionalidad y significancia a la vida del sujeto: por fuera de ella circula en la locura, pero el desgaste, la fatiga de la metáfora lo cierne en el tedio y el cansancio y así, la recuperación de los efectos metafóricos lo resitúan permitiéndole soportar el relanzamiento de significantes siempre nuevos: algo que probablemente pueda no decirse, apenas balbucearse o insinuarse. Respuesta que el sujeto espera de sí y del mundo y que siempre falta, siempre escapa aun cuando pueda atraparse en el semi-dicho.

Recuperar la metáfora, buscar la sorpresa, esperar-la, exigirla, alejar el aburrimiento, producir la demanda: producir el amor, es el verdadero antídoto contra el tedio.

FLUCTUAT NEC MERGITUR (FLOTA SIN SUMERGIRSE)

Marta Gerez Ambertín*

Si fuera dado a nuestros ojos carnales ver en la conciencia de otro, juzgaríamos mucho más seguramente a un hombre por lo que sueña que por lo que piensa.

Víctor Hugo

1. Fluctuat (flota)

El epígrafe de *La interpretación de los sueños* “*Flectere si nequeo, Acheronta movebo*” ha llamado siempre mi atención. (Virgilio: *La Eneida*). Puede traducirse ya sea como: “Si no puedo vencer a los dioses celestiales, moveré a los del infierno” o como Freud lo prefiere: “removeré a los del mundo subterráneo”. Es preferible sin embargo en estas latitudes y por los desastres que provocó el término *análisis de las profundidades*, retornar a la traducción más puntual de Virgilio: “*Si no puedo vencer a los dioses celestiales, moveré a los del infierno*”.

Ahora bien, este epígrafe me instó –y a propósito de esta contribución– a una asociación inmediata con otro, aquel que preside a la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*: “*Fluctuat nec mergitur*” –Flota sin sumergirse o se sacude pero no se hunde–.

El entrelazamiento de los términos deja como resto la pertinencia de la contribución freudiana en lo que cabe llamar “la ciencia de los sueños”. Y es que al entrecruzar *flectere* (doblegar o vencer) con *fluctuat* (flota, se sacude) se destaca lo fundamental del descubrimiento freudiano, aquello que sin sumergirse, flota de un siglo a otro –no sin sacudirse– para

acompañar al *daimon* inconsciente con una lógica impecable. Ello logra despertar al hombre del siglo XX del letargo al que lo sumía el restringido campo de la conciencia y de la voluntad.

El saber y la verdad que se despliega a partir de la lógica que gobierna a los sueños según el descubrimiento freudiano, logra doblegar no sin estremecer a toda la episteme de un siglo y... más, ya que más allá de los 100 años de su descubrimiento las controversias y los fallidos intentos por desalojar al sujeto del inconsciente ha generado infinitas batallas de discursos y sin embargo... flota y provoca temblores por doquier.

El texto sobre la *Traumdeutung* aparece por primera vez el 6 de noviembre de 1899. Freud prefirió fecharlo sin embargo en el nuevo siglo XX, los albores de su descubrimiento pretendían despuntar sobre nuevos albores. A propósito de esto quisiera resaltar de las múltiples ediciones escritas por Freud a esa obra, algo que afirmará treinta y un años después a propósito de la tercera edición inglesa: “Este libro, contiene, aún de acuerdo a mi juicio actual, el más valioso de los descubrimientos que tuve la fortuna de hacer. Un *insight* como éste no nos cabe en suerte sino una sola vez en la vida”. (Vol IV. pag. 27). Y es que acaso a partir de su *insight* puede armarse el axis central de la teoría del inconsciente y sus derivados.

* Universidad Nacional de Tucumán y de Buenos Aires.

2. *Flectere* (doblegar)

Con el famoso texto de 1899 Sigmund Freud no hace sino marcar un verdadero punto de inflexión en la episteme de la época. Si leemos el título del texto: “*Traumdeutung*”, allí el término interpretación tiene en él un peso fundamental ya que indica que los sueños, considerados “sin sentido” para la ciencia de aquella época, son sin embargo, capaces de tener alguna significación y más aún, esta significación no sólo no es azarosa porque está sujeta a leyes, sino que tiene una importancia crucial para el sujeto en lo que atañe a su verdad. El término *interpretación* está indisolublemente ligada no sólo a la *la significancia* que los sueños tienen para el soñante, sino al lugar que tal significancia otorga a la posición del sujeto. A partir de allí el análisis de los sueños se presenta para Freud como el paradigma (en el sentido aristotélico de paradigma) de las producciones del inconsciente y el sueño es considerado como un equivalente al síntoma, al lapsus, a las cavilaciones, al chiste, al querer decir, etc.

Sin embargo es preciso acentuar otra cosa, y es que el sueño no es un montaje que surge como efecto de patología alguna, sino que se trata de una creación absolutamente *cotidiana y normal* y por eso las leyes sobre el trabajo y la interpretación de los sueños permiten la fundación de una novedosa psicopatología de la vida cotidiana y de una nueva semiosis que permiten un renovador abordaje del sujeto atravesado por el lenguaje.

Desde esa revolucionaria psicopatología y desde esa semiosis inaugural, el sueño como formación del inconsciente revela la estructura lingüística del sujeto y ello es así porque el sueño, y su equivalente, el deseo inconsciente están estructurados como un lenguaje.

Esa trama del lenguaje en la que se recuesta y se arma el sujeto, es no sólo la que posibilita el montaje del sueño, sino también la que permite mantener al sujeto soñante en reposo, así también como la ruptura de aquella trama es capaz de interrumpir el proceso de descanso. Como consecuencia del fracaso del deseo inconsciente y la articulación de la cadena significativa, cuando aquel no logra enga-

ñar a la pulsión, tal como acaece en las pesadillas, la angustia corroe cualquier enmascaramiento de lo traumático –de lo real– aniquilando lo simbólico.

Allí fracasa el ciframiento lingüístico, la significancia del sueño y por tanto cualquier recurso a su interpretación. Ese descubrimiento le permitió a Freud afirmar que los sueños son “*casi*” una realización de deseos, enlazando sueño con deseo, a la vez que advirtiendo del complejo atolladero que complota contra el reposo del sujeto cuando las creativas y cifradas formaciones del inconsciente caen devastadas ante el avance de la pulsión en lo que Freud llamó las *resistencias del ello y las del superyó*.

3. *...nec mergitur* (sin sumergirse)

Desde la *Traumdeutung* en 1899 a “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” de 1925 y hasta “Revisión a la doctrina de los sueños” de 1932 Freud no sólo fija las bases y demuestra porqué el hombre es *el sujeto capturado y habitado por el lenguaje*, sino también que hay un *inasimilable* en esa trama que opera como causa del sueño, inasimilable que se nombra como trauma primero y luego como pulsión. Si el sueño es “*casi*” una realización de deseos es porque en todo sueño hay un real que opera como causa y además porque no todo sueño logra siempre traducir y enmascarar a ese real, es allí cuando el sueño no se constituye como una formación del inconsciente y la pesadilla da cuenta del fracaso del enmascaramiento de la pulsión y del fracaso de la función más generalizada del sueño en tanto no preserva al soñante del necesario reposo.

En tanto el sueño revela al sujeto habitado por el lenguaje, lo que hace posible la traducción del sueño y la búsqueda del sujeto soñante de un intérprete de sus producciones que pueda descifrar una verdad que aquél sabe a medias, no deja sin embargo de mostrar también el lado opaco de aquello que lo causa, circulando a veces por el costado angustiante y pesadillesco que impide el ciframiento

y por lo tanto su traducción. Ápice desubjetivizante de toda pesadilla.

He reiterado en múltiples trabajos (*Las voces del superyó* e *Imperativos del superyó*) la necesaria cautela que solicita de parte del analista el tratamiento de la espinosa cuestión de las pesadillas relatadas en análisis. Propuse al respecto que no es posible la interpretación de las pesadillas, ya que si en éstas fracasa el velado encubrimiento por las vías del deseo y su potencia articulada, será preciso que el trabajo en transferencia y por la donación de la escucha y la palabra del Otro, logre el reencadenamiento de la cadena signifiante y el ciframiento posible del *inasimilable* que causa el sueño. Engaño del deseo a la pulsión para que el montaje del fantasma haga posible el encubrimiento de la realidad del sujeto.

He mantenido firmemente en esta proposición para la clínica del análisis de los sueños por entender que respeta y revaloriza los axiomas freudianos. Quienes han recusado mi propuesta, insisten en afirmar que todo sueño es una realización de deseos, olvidando que esto no está sujeto a generalización ya la pesadilla no tiene tal estatuto. Basta para eso leer los textos de Freud de 1925 y 1932 en los que vincula las pesadillas con la coacción de repetición (*wiederholungszwang*) en las que fracasa el trabajo de ciframiento y transcripción del sueño y por tanto su posible interpretación.

Es importante en este punto diferenciar el deseo reprimido inconsciente que enmascara el sueño, vinculado al anhelo de realización y su *insatisfacción*, de la pulsión que no deja de insistir y pugnar por su *satisfacción*, una satisfacción siempre pendiente, en síntesis una paradójal satisfacción nunca satisfecha (sic) que promueve la coacción de repetición –que es lo que diferencia definitivamente a la satisfacción de la necesidad, de la de la pulsión.

Acaso sea esta específica diferenciación la que conducirá a Freud en 1932 a modificar su sentencia “*el sueño es un cumplimiento de deseo*”. Con mucha cautela y a propósito de las modificaciones de su teoría, afirmará en la conferencia 29: “Revisión a la doctrina de los sueños” y al tratar los sueños

autopunitivos que derivan en pesadillas, que el sueño es en todo caso un *intento de ese cumplimiento* (*Wunscherfüllung*).

Cuando aquel intento fracasa en su tramitación –vía el enlace asociativo– es por la presentificación de lo traumático e inasimilable, lo real. Tal intromisión sin mascarada impide la creación de la trama del sueño como formación del inconsciente y su producto será la pesadilla y el insomnio con la concomitante angustia. Así el sueño que se enlaza en torno a lo *articulado* del deseo puede también estrellarse contra ese inasimilable que *a-cosa*. Inasimilable que por un lado causa el deseo y el soñar, pero que también puede comandar a callar en complicidad con el “eco” superyoico por los laberintos de lo incurable del sujeto.

Allí el descubrimiento freudiano produce un cambio de timón a la causalidad psíquica que se avizora sobre el siglo XX y hasta nuestros días. Para Freud nuestros sueños revelan aquello que estructura la subjetividad, malla del lenguaje y trauma, formación del inconsciente y pulsión, deseo y goce. La verdad perseguida en el saber que se despliega desde los sueños no refiere ni al futuro, ni al pasado ni a la exterioridad del sujeto (no hay sueños premonitorios), la verdad de los sueños es la verdad del sujeto porque revelan la estofa con la que éste se construye y también la que puede provocar su disolución.

Por todo esto, la predicción de Freud –de 1924– de que el psicoanálisis sería “un importante fermento en el desarrollo cultural de los próximos decenios y contribuirá a ahondar nuestra comprensión del mundo y a contrarrestar mucho de lo que se ha discernido como perjudicial en la vida” se ha cumplido, el psicoanálisis “*aún flota sin sumergirse*” quizás porque sin doblegarse ante los dioses celestiales ha tenido la audacia de remover a los del infierno y proseguir removiéndolos sin fin. En esto el deseo del analista hoy no puede claudicar, a pesar de los actuales ideales de la cultura que se empeñan en hacer desaparecer los trazos de la subjetividad tras un engañoso “individuo autómatas” que se pierde en los no-lugares del mundo globalizado.



INDÍGENAS E INQUISIÓN EN NUEVA ESPAÑA. PROCESOS DE ACULTURACIÓN EN LA ÉPOCA DE LA CONQUISTA DE MÉXICO

María Elvira Buelna Serrano*

Para elaborar el trabajo se revisaron los veintitrés casos contra treinta y un indígenas que siguió Fray Juan de Zumárraga entre 1536 y 1543. Los delitos por los que fueron acusados fueron: idolatría, el 47% (11 casos); hechicería, el 17% (4 casos); blasfemia, herejía, superstición, proposiciones, bigamia, amancebamiento, por no traducir adecuadamente del náhuatl al español, y una información donde no queda claro el delito que se le imputaba, el 4.5% para cada uno de ellos, es decir, un caso por delito.

Los juicios nos permiten percatarnos de las ideas propias de la época y de ciertos sectores la sociedad mediante el análisis del discurso. Así, por una parte, se manifiestan los intereses del aparato inquisitorial a través de las preguntas formuladas a testigos y acusados, así como en la emisión de las sentencias; por otra parte, encontramos los conceptos que manejan los testigos de cargo y de descargo, así como los acusados.

A continuación se presenta el análisis de los discursos emitidos por españoles e indígenas. La división se plantea de esta manera porque nuestro interés es comparar los conceptos que manejaban uno u otro grupo.

Los españoles

Los conceptos más importantes, que encontramos en los discursos de los españoles, son esencialmente de carácter religioso. Pero ¿cómo entendían la religión los hispanos que participaron en los casos inquisitoriales? ¿cómo percibían el cristianismo o en qué consistía el ser “buen cristiano”? ¿cómo concebían a Dios y al demonio? ¿cómo veían a los indígenas?

Fray Juan de Zumárraga, en su calidad de Inquisidor Apostólico de la Nueva España, preguntó al Tacatecatl y al Tacuchcalcatl de Tlanocopan, acusados de idolatría, si habían oído predicar a los frailes que sólo Jesucristo era Dios y únicamente se salvarían aquellos que oían y creían en sus evangelios, tenían la fe católica, creían los artículos de fe de los santos sacramentos y “suscribían” los mandamientos y a la Santa Madre Iglesia. En el texto encontramos, además de la definición de los preceptos católicos, el apotegma de Zumárraga, el cual parte del concepto de salvación. Este era uno de los puntos centrales de las discusiones religiosas de la época, pues Lutero, influenciado por las propuestas de Erasmo de Rotterdam, desarrolló como una de sus tesis fundamentales la de la salvación por la fe. Para Lutero, la fe era un don divino, era la única capaz de transformar al hombre en cristiano; un cristiano era el que obraba como tal y las obras, las que permitían reconocer a quienes poseían la fe auténtica;

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

la fe era la única virtud teologal capaz de salvar al hombre, pues el hombre se había corrompido con el pecado original, por lo cual era esencialmente pecador; el perdón de los pecados sólo podía obtenerse después de la muerte (Lutero; 1988:16-19). Por ello, en ese momento, para Zumárraga, independientemente de que los indígenas no entendiesen tales sutilezas, era importante remarcar que la salvación sólo podía alcanzarse mediante la fe católica y comprometiéndose con los mandatos de la Iglesia Romana, además de creer en los evangelios, los artículos de fe de los sacramentos y obedeciendo los diez mandamientos.

En los diferentes procesos, la forma de concebir al “buen cristiano”. En principio, se define como cristiano a todo aquel que hubiese recibido el sacramento bautismal. Por ello, una de las primeras preguntas de los cuestionarios inquisitoriales era, en caso de formularse a los testigos, si sabían si el o los acusados habían sido bautizados y desde cuando; a los acusados se les cuestionaba en el mismo sentido. No obstante, existían otra serie de elementos para calificar al “buen cristiano”. Los declarantes iberos mencionaron, entre otros atributos, los siguientes:

- a) Unos franciscanos expresaron que el “buen cristiano” era quien aprendía la doctrina y edificaba iglesias en su pueblo. De manera evidente, esta definición se aplicaría específicamente a los indígenas, y en particular a la nobleza que mantenía en ese entonces la dirección sobre los macehuales.
- b) Otros incluían en la categoría de “buen cristiano” a quien sabía santiguarse y rezar el Credo, el *Ave María*, el *Pater Noster*, el *Salve Regina*; iba a misa y se confesaba por lo menos una vez en la Cuaresma.
- c) Unos incluían cumplir con los preceptos morales, en particular el de la monogamia.
- d) Se juzgaba como “mal cristiano” a quienes ofrecían bailes y “mitotes” a otros indios principales y a quienes se emborrachaban.

Como podemos apreciar, se establecen dos categorías de calificación; la primera era conocer los preceptos doctrinales, la segunda, la práctica de los mismos.

Entre las formas de concebir a Dios, y a su contraparte, al demonio, encontramos que Dios aparece ligado a una idea de un ser único, a quien debía temérsele. De hecho el demonio ocupa un lugar más importante en los discursos. Los españoles estaban convencidos de que Satanás había dominado el mundo prehispánico, y que ellos eran el pueblo elegido por Dios para convertir a los gentiles a la “única y verdadera religión”. A todas las antiguas deidades precolombinas las denominan con el género de demonios.

En cuanto a la forma de convertir a los “infieles”, los documentos inquisitoriales nos plantean las diferencias que existían al respecto. Por una parte, los franciscanos, desde su arribo a las nuevas tierras, en su actividad misional pusieron énfasis en formar cristianamente a los elementos más jóvenes de la nobleza indígena bajo la premisa de que éstos podrían constituirse en instrumentos de la fe para la conversión de los adultos y de las futuras generaciones. Por otra parte, los franciscanos también se dedicaron a recorrer ciudades y pueblos donde realizaban bautizos de carácter masivo y ordenaban a los principales que edificaran iglesias sobre sus antiguos templos.

En el proceso que Zumárraga siguió contra Don Carlos Chichimecatecotl, el nieto de Nezahualcoyotl e hijo de Nezahualpilli, quien había sido uno de esos muchachos congregados en la iglesia poco después de la conquista, probablemente en Texcoco con Fray Pedro de Gante, y no, como algunos han mencionado, en Tlaltelolco, pues en 1539 tenía 32 años, lo que indica que en 1521 contaba 13 o 14 años. El acusado relató el método que utilizaban los franciscanos en las congregaciones de hijos de la nobleza indígena. En principio, los jóvenes debían aprender una cartilla que contenía el *Pater Noster*, el *Ave María*, el Credo, el *Salve Regina*, los artículos de fe y los mandamientos. Posteriormente se les enseñaba el romance, es decir, español, y por último, gramática, o sea, latín básico. Los resultados obtenidos por los franciscanos sería tema de un estudio aparte.

Uno de los principales problemas que enfrenaban los religiosos españoles era la conversión de los indígenas adultos. En uno de los procesos el obispo Zumárraga expresó sus serias dudas acerca de autén-

tica cambio de religión de los miles de indígenas bautizados por los llamados “doce” franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524. Ante la denuncia de un noble indígena de Azcapotzalco sobre la preservación de los ídolos del Templo Mayor, los cuales habían estado ocultos en su casa, y posteriormente se los había entregado a un comerciante de Tlaltelolco, Zumárraga expidió la siguiente orden: “si los dichos ídolos se hallasen sería muy gran servicio de Dios y bien de los naturales de estas partes, y se ve y tiene por cierto que se desarraigaría y empezaría *más de verdad*¹ a desarraigar su infidelidad e idolatría, porque teniéndolos allí, se presume tener el corazón más allí que a la verdad de nuestra santa fe y donde deben. Mando que en este Santo Oficio se haga de ello información para punir y castigar a quienes lo han encubierto o tiene o saben de ellos, y no lo han venido a declarar siendo cristianos bautizados, o aquellos que lo fueren”. El mandato de Zumárraga contempla cuatro aspectos diferentes:

- a) Encontrar los ídolos del Templo Mayor constituiría una acción dirigida a servir a Dios y en beneficio de los indígenas.
- b) La acción tendría como consecuencia que los indígenas en verdad empezaran a “desarraigar” su infidelidad e idolatría. Esta apreciación conlleva la idea de que, hasta entonces, los naturales, en realidad, seguían siendo idólatras, a diferencia de lo que afirmaban los cronistas franciscanos.
- c) El obispo considera en este texto que la causa de que los indígenas siguieran siendo idólatras era que conservaban sus efigies, y por tanto, su corazón lo tenían más puesto en ellas que en “la verdad de nuestra santa fe y donde deben”. De manera clara, Zumárraga, se expresa como un religioso español de su tiempo, la fe católica era “La verdad” en términos absolutos, en la cual se “debía”, con sentido de obligación, tener puesto el corazón.
- d) Por último Zumárraga ordenó obtener información relativa al paradero de los ídolos, con el fin de castigar a quienes los habían encubierto y a

quienes sabían acerca de ellos y no habían delatado el suceso ante el Santo Oficio.

En otro de los documentos inquisitoriales nos encontramos las consideraciones de Fray Andrés de Olmos, el autor del *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* publicado en 1569. En la información que hace llegar al Inquisidor Apostólico sobre Don Juan, cacique de Mactlatlán, afirmó que el método que había encontrado para lograr que los indígenas cambiaran de religión, era traquilarlos y azotarlos. Expresó un sentimiento de traición porque había tratado a dicho cacique con especial deferencia, por consideración a su avanzada edad. No obstante, después de un tiempo, se percató que el cacique lo engañaba, pues había ordenado a los pobladores de Mactlatlán y de la comarca que no entregaran los principales ídolos a los frailes, sino los menos importantes. Fray Andrés de Olmos consideraba que los sermones y las palabras no servían para convertir a los indios, y que la única forma de lograr su objetivo eran los castigos corporales. Se refirió a la condena impuesta por Zumárraga a don Carlos Chichimecatecotl, hijo de Nezahualpilli y nieto de Nezahualcoyotl, quien fue quemado el 30 de noviembre de 1539. Concluyó que sería muy conveniente que el Inquisidor Apostólico emitiera la misma sentencia a dos indígenas cada semana, pues estas acciones serían más convincentes que mil palabras.

En la documentación también se manifiesta el sentimiento de superioridad de los iberos respecto a los amerindios, a quienes califican de ignorantes.

Por otra parte, los hispanos manifiestan su forma de concebir el mundo en términos absolutos; para ellos existía la religión única, el dios único y “la verdad”.

Los indígenas

Los documentos inquisitoriales también nos permiten percatarnos de cómo los indígenas concebían el mundo, aunque el análisis se dificulta por tres razones.

La primera, porque el discurso indiano se transmite a través del hispano. Las preguntas que eran for-

¹ El subrayado es mío.

muladas a testigos y acusados estaban elaboradas para responder a intereses de la cultura española, no de la indígena.

La segunda, porque las declaraciones de los indios eran traducidas por un intérprete, algunos de los cuales eran naturales, otros no. Esta situación amplía el margen de error de las traducciones. Existe una dificultad inherente al de cualquier traducción, cuyo arte consiste en dominar lo suficientemente bien dos idiomas para poder expresar en uno de ellos las ideas que se emiten. El problema de la traducción se complica más en este período porque los conceptos del mundo occidental y del mesoamericano son divergentes.

La tercera, porque se han perdido los significados simbólicos de los códigos indios, lo que complica más su comprensión.

El análisis de los discursos emitidos por los indígenas, me ha conducido a ubicarlos en tres rubros diferentes, a saber:

1. Discursos indígenas contra la conquista española.
2. Discursos indígenas sobre organización social y vida cotidiana.
3. Relato histórico sobre la conquista.

Discursos indígenas contra la conquista española

Existen dos casos específicos en que los acusados no sólo reivindicaban su antigua religión, sino que concretamente llamaron a determinado núcleo de la población a no aceptar el cristianismo ni la conquista.

Los acusados fueron: Mixcoatl, procesado en 1537, y Don Carlos Chichimecatecotl, cuyo proceso data de 1539. El primero era una especie de hechicero que visitaba diferentes poblaciones de la región de Gauchinango para atraer la lluvia, o, en su caso, alejarla. El segundo, era el sucesor del Señorío de Texcoco.

Mixcoatl criticó al cristianismo y cuestionó a quienes se alejaban de su antigua religión. Calificó de

mentirosos a los frailes y de falsas a sus enseñanzas. Utilizó los siguientes argumentos:

- 1) los antepasados no conocieron a los frailes ni vieron lo que predicaban, por consiguiente sus enseñanzas eran mentiras.
- 2) Sus deidades siempre les habían proporcionado lo necesario para su sustento, los criaban y fortalecían, en cambio, el dios cristiano no lo hacía así.

Como podemos observar, el primer argumento es de autoridad; Mixcoatl manifestó el valor de la tradición y las enseñanzas de los antepasados. El segundo es de carácter pragmático, pues si los dioses no proporcionaban lo necesario para vida, entonces carecían de valor.

Por su parte, Don Carlos Chichimecatecotl, el único procesado de la época de Zumárraga que fue condenado a la hoguera, también formuló severas críticas al cristianismo y a los frailes. Los argumentos que utilizó fueron los siguientes:

- 1) En principio, como Mixcoatl, utilizó un argumento de autoridad. Señaló que su padre y abuelo, Nezahualpilli y Nezahualcoyotl, habían sido grandes sabios, “miraban atrás y a adelante, lo que se había de hacer y lo que estaba hecho”. Ellos no predijeron la llegada de los españoles, por lo tanto, no debían poner el corazón en la ley del dios de los cristianos.
- 2) El segundo argumento fue sobre el conocimiento heredado por tradición. Sus dioses eran verdaderos porque sus padres y abuelos los conocían, sabían cómo habían nacido en el cielo y en la tierra. En cambio, desconocían el origen del dios cristiano, no tenían por qué creer a los frailes, pues toda su doctrina era pura “burla”. Por tanto, sólo debían mantener las enseñanzas de sus ancestros.
- 3) El tercer argumento fue la inconsistencia de las prácticas religiosas de los frailes y clérigos según la orden a la pertenecían “Mira que los frailes y clérigos, cada uno, tienen su manera de penitencia. Mira que los frailes de San Francisco tienen una manera de doctrina y una manera de vida y una manera de vestido y una manera de oración; y los de Sant Agustín tienen otra manera; y los

de Santo Domingo tienen otra; y los clérigos de otra, como todos lo vemos”. Sostuvo que ellos debían seguir viviendo como sus antepasados y no como lo decían los frailes. Concluyó “que cada uno, de su voluntad, siga la ley que quiere y costumbres y ceremonias”.

- 4) El cuarto argumento fue que debían mantener la tradición transmitiéndola a sus hijos, sin menospreciar las cosas del mudo como lo enseñaban los frailes.
- 5) El quinto argumento fue que ellos no tenían que aceptar las normas cristianas, sino las propias. Cuestionó que los frailes calificaran mal a las mujeres y al vino, en especial porque a los indígenas se les exigía que no se embriagaran y tuvieran una sola mujer, mientras que los españoles tenían muchas y se emborrachaban sin que los padres pudieran impedirlo. Ellos no tenían por ley ni por oficio impedir a nadie hacer lo que quisiera.
- 6) El sexto argumento fue sobre el ejercicio del poder. Concretamente mencionó que ellos eran los señores de la tierra, podían hacer lo que quisieran, y no tenían por qué reconocer a las autoridades españolas. Ellos debían comportarse como los señores que eran, con gravedad y retraimiento, sin igualarse a los macehuales, sin meterse en vidas ajenas. Le parecía humillante que los macehuales se sentaran en petates y equipales. Concluyó que ellos, como señores, debían unirse, y no dejar que los españoles los sojuzgaran ni separaran. Mencionó que él había hablado en los mismos términos con el Señor de México, el de Tacuba y el de Tula. Calificó a los españoles como mentirosos y como sus enemigos.

Discursos indígenas sobre organización social y vida cotidiana

Los discursos que emitieron los declarantes indígenas acerca de sus propias formas de organización y sobre diversos aspectos de su vida cotidiana, podríamos diferenciarlos en tres categorías:

1. La política.
2. La de las relaciones sociales y familiares.
3. La religiosa.

En cuanto a la organización política, la documentación demuestra la sobrevivencia de las antiguas estructuras y formas de gobierno.

Los discursos pronunciados por Don Carlos Chichimecatecotl a los principales de Chiconautla para que no reconocieran la autoridad española, ponen de manifiesto la pérdida de poder de la antigua élite gobernante y el resquebrajamiento de la antigua organización indígena. El sentimiento de traición que expresa el Señor de Texcoco hace pensar en el texto de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien en el “Compendio histórico del reino de Texcoco” señala que su bisabuelo, Fernando Ixtlilxóchitl había establecido con Cortés una alianza en términos de igualdad, no de sojuzgamiento² (Ixtlilxóchitl; 1975:484).

A pesar de estas alteraciones, los indígenas mantenían sus formas de instrumentación del trabajo y de gobierno. En varios casos se mencionó como los principales se reunían para tomar decisiones sobre las acciones que instrumentarían. En el proceso

2 “Cortés le dijo a Ixtlilxóchitl que le daba en nombre del emperador, para él y sus descendientes, tres provincias, que eran Otumba, con treinta y tres pueblos, Itziuhcōhuac, con otros tantos, que cae hacia la parte de Pánuco, y Cholula, con ciertos pueblos. Ixtlilxóchitl le respondió que lo que le daba era suyo y de sus pasados y que no se le habían quitado a nadie para que el emperador les hiciese merced, que Cortés y los suyos gozasen aquello, pues habían pasado tantos trabajos y caminado tantas mil leguas por mar y tierra con harto riesgo de sus vidas; que así como así, los de aquellas provincias y las demás que eran del reino de Tezcucō eran sus vasallos, y le habían de acudir a él y a sus hermanos como a sus señores naturales, y otras muchas razones; las cuales oídas por Cortés, y viendo que respondía la verdad, calló y no le repitió más. Ixtlilxóchitl se fue a Tezcucō y allí se concertaron entre él y su hermano Cohuanacochtzin, como señor que era, se quedase en la ciudad de Tezcucō y tomase para sí todas las provincias que caen hacia la parte del mediodía que son Chalco, Quauhnáhuac, Itzocan, Tláhuic y las demás hasta la Mar del Sur, y la otra mitad, que cae hacia la parte del norte, se la tomó Ixtlilxóchitl echando sus linderos y mojones por Tepetlaóztoc, Papaluca, Tenayucan, Chimanauhtla y Xaltocan y hizo cabecera a Otumpa y Teotihuacan; y tomó para sí a Toltantzinco, Teziuhcohuac, Tlatlauhquitepec, Pahutla y los demás hasta la Mar del Norte y Pánuco”.



contra Don Carlos Chichimecatecotl, Lorenzo de Luna, el gobernador que impusieron los españoles en Texoco, se reunió con los principales del pueblo para buscar ídolos. Cuando encontraron vestigios de sacrificios en el monte Tlaloc, decidieron poner vigías para descubrir a los sacrificadores. La vigilancia se realizó de manera alternada por habitantes de los diferentes pueblos sujetos: una semana la desempeñaron los de Cuauhtinchan, otra los de Chiautla.

En el proceso contra el mercader de Tlaltelolco Miguel Puchtecatllyotla por encubrir a los ídolos del Templo Mayor de México, el acusado declaró que Don Diego, Señor de México, el Señor de Achicatl y otros tres principales se reunieron en Ecatepec en 1527 o 1529 y discutieron la conveniencia de entregar a Huitzilopochtli a los frailes. Determinaron que no hacerlo.

Respecto a las formas de sucesión que existían en la sociedad prehispánica, en el proceso contra Don Carlos se mencionó que era el Señor de un lugar quien designaba a su sucesor. Uno de los argumentos de Don Carlos para defenderse de las acusaciones que se imputaban fue el de ser el legítimo sucesor de Texcoco: “[...] e si algún testigo hay que diga lo contrario de este y otros, aquello lo dirá con

mala voluntad y odio que me tiene, y porque yo no sea señor del dicho pueblo y gobernador, lo cual me viene por legítima sucesión, y por tal legítimo heredero, mi hermano, Señor que fue del dicho pueblo, me nombró en su testamento al tiempo que falleció[...].”

Las posesiones de los Señores eran de carácter familiar. El Señor de un lugar era quien otorgaba las licencias para que los miembros de la familia ocuparan determinadas posesiones. Don Carlos Chichimecatecotl declaró que tenía muchas casas que eran de su padre, que vivía en una de ellas en Oztiotipac, la que ocupó con licencia de su hermano Don Pedro.

Por otra parte, en los casos que tratamos también podemos percatar que la hospitalidad era un valor de reciprocidad entre los indígenas. Los principales de los diferentes pueblos estaban obligados a recibir a los similares de otros lugares, los hospedaban en sus casas y les obsequiaban con comidas, arietos y ciertos artículos. Los macehuales de la localidad estaban obligados a contribuir con la comida y los obsequios que se les daba a los visitantes. Don Diego, gobernador de Tlapanaloya, fue acusado por imponer cierto tributo para recibir con bai-

les y mitotes a los indios que iban de México. Se mencionó que los indios tenían que contribuir con mantas, taparrabos y comida. Don Cristóbal de Ocuituco negó que robaba a los indios parte de los tributos, afirmando que sólo les pedía una gallina, una manta y 100 cacao a cada uno de los barrios para recibir a los principales de otros lugares y poder ofrecerles comida; esto sólo se hacía una vez al año durante la pascua.

Las complejas relaciones familiares es otro de los aspectos que de manera colateral se expresan en los documentos. En ellos podemos apreciar que, al menos los principales, estaban acostumbrados a mantener relaciones polígamas sin importar el grado de parentesco que guardaran.

El Tacatecle de Tlanocopan tenía tres mujeres, una de ellas era su hija, con ésta había procreado dos hijos. María Taco afirmó que el Tacatecle había sido el marido de su madre, y después que ella había muerto, hacía 5 años (1531), él la había forzado a ser su mujer, aunque no sabía si él era su padre o no.

En el caso de Oceltotl se mencionó que el sacerdote había tenido muchas mujeres que había dejado cuando se casó por la iglesia en Texcoco.

Don Diego, gobernador de Tlapanaloya, reconoció que tenía tres mujeres, aunque negó que dos de ellas eran hermanas.

Marcos Atlahuacatl Hernández reconoció que tenía varias mancebas y no hacía vida maridable con su mujer.

Don Carlos Chichimecatecotl tenía como manceba a su sobrina Doña Inés de Iztapalapa. Con ella había procreado dos niñas, aunque una había muerto. Además, durante su estancia en Chiconautla, había llamado a su hermana Doña María, esposa de Don Alonso, para recomendarle que dejara a su marido tener las mujeres que quisiera: “cómo puedes tú sola hacer lo que tu marido Don Alonso ha menester. Creo que no miras a lo que nuestros antepasados solían hacer. Pues mira que si tu marido quisiera tomar otras mujeres, que no se lo impidas ni riñas a las mujeres que tomare, ni cures del matrimonio de la ley cristiana, que yo también soy casado y no por eso dejo de tener por manceba a tu sobrina, y cuando quiero voy a dormir con ella, y si

mi mujer se enoja, que se enoje, no es nada”. Asimismo, Don Carlos trató de relacionarse con Doña María, mujer de su hermano Don Pedro, Señor de Texcoco, después que éste había muerto. Le envió obsequios, intentó hablar con ella, rondó su casa de día y noche, incluso entró hasta los aposentos de mujeres para hablar con ella y les dijo a las criadas que quería hacer lo que sus antepasados solían hacer con sus cuñadas.

Catalina, la mujer de Don Cristóbal, cacique de Ocuituco, era prima hermana de su marido y hermana de la primera mujer del cacique. Una de las criadas mencionó que antes de casarse con Don Cristóbal, Catalina había sido la mujer de un Tlacatecatl, aunque la declarante no especificó más al respecto, ni se le preguntó sobre el asunto.

Don Juan, cacique de Mactlatlán, reconoció que vivía con cinco mujeres y tenía otras mancebas fuera de su casa.

A Don Juan, cacique de Iguala, se le acusó de tener cinco mancebas en su casa, de haber violado a dos indias en la iglesia en tiempos de cuaresma, de haberse echado con la hermana de su mujer por la fuerza, de violar a su propia hermana, hija bastarda de su padre y de haber tenido acceso carnal con su tía.

Los casos de los indios de Ocuituco y e de Francisco de Coyoacán ponen de manifiesto que en la cultura indiana existía la posibilidad de nulificar los matrimonios. Por ello Don Cristóbal, cacique de Ocuituco, expedía licencias para que los indios contrajeran nupcias o se divorciaran; recibía una gallina. El acusado declaró que los principales de los barrios o *calpultin* también acostumbraban otorgar estas licencias. Por su parte, a Francisco de Coyoacán le pareció la más natural del mundo hablar con su primera esposa para que buscara otro marido y contraer nuevas nupcias en la iglesia.

Las mujeres podían dejar a sus maridos. No obstante es claro que la sociedad indígena era eminentemente de tipo patriarcal, por tal razón los hombres ejercían la violencia contra las mujeres. María Taco fue obligada por su padre, el Tlacatecatl de Tlanocopan, a ser su mujer. El cacique de la Minas de Totoltepec, Don Juan, había golpeado y arranca-

do las orejas a tres de sus mujeres. La versión de Ana sobre el suceso es interesante, afirmó que hacía ocho años antes, es decir, hacia 1533, un día, estando borracho Don Juan, le riñó porque no trabajaba para pagar el tributo y se pasaba durmiendo. El cacique le recriminó su pereza. Ella le dijo que no se preocupara porque en el tiempo debido ella pagaría el tributo. Don Juan arremetió a puñetazos y patadas contra Ana y le cortó una oreja. Catalina fue a defenderla, Don Juan también la golpeó con los puños y le cortó las dos orejas. También declaró que Don Juan había tenido como amiga a Ixochitl, ella se había ido con otro amigo, cuando regresó, Don Juan, en una borrachera, le cortó la las orejas. En las declaraciones de Ana y Catalina, hermanas y mujeres del cacique, encontramos algunos aspectos interesantes. Por ejemplo, la mención de que Ana era la que trabajaba para pagar el tributo, y asumía como una falta la pereza; en contra parte, su hermana Catalina declaró que ella no sabía si Don Juan tenía otras mujeres porque no salía de su casa, pues era mujer. Por su parte Ana reconoció que se emborrachaba junto con su marido.

Otra costumbre indígena era que los aposentos de los hombres y los de las mujeres estaban separados. Esto se mencionó en el proceso contra los indios de Azcapotzalco. El joven Juan afirmó que los ídolos que resguardaban los gobernantes de Azcapotzalco los escondían en los aposentos de las mujeres. En el proceso contra Don Carlos Chichimecatecotl, su cuñada Doña María describió que en su casa había varias cámaras donde dormían las mujeres.

El aborto provocado mediante el uso de hierbas era otra práctica indígena. Al gobernador de Tlapanola se le acusó de haber hecho abortar a tres criaturas a una de sus esclavas porque no quería tener hijos con ella. El gobernador negó que él quien hubiese obligado a la mujer a tomar el brebaje abortivo, aunque sí sabía acerca de los tres abortos.

Parte constitutiva de las relaciones sociales era el intercambio de bienes por servicios mutuos. Cuando alguien prestaba un servicio o recibía un bien, el receptor estaba obligado a corresponderle. Pero los bienes no sólo eran los materiales, sino también

los servicios, o aquellos que implicaban un conocimiento específico de carácter religiosos. Esto lo percibimos claramente en los casos de Ocelotl y Mixcoatl, quiénes intercambiaban sus conocimientos y habilidades por bienes materiales.

Concretamente Ocelotl cambiaba sus poderes adivinatorios y curativos por diversos artículos: a Don Juan, Señor de Tecamachalco, le mandó pedir 100 cañutos de colores “que entre ellos se usan”. El pago por el servicio fue una coa, instrumento cuyo valor era simbólico, pues, junto con el instrumento de labranza, le mandó decir al Señor de Tecamachalco que sembraran muchos maizales y magueyes porque se aproximaba la hambruna. Posteriormente Ocelotl envió al mismo Señor algodón para que mandara hacer quince mantas. Ocelotl agradeció el trabajo diciendo que no eran para él, sino para darlas a quien las necesitaba en otros pueblos. Don Gonzalo, Señor de Quechula, le compró a Ocelotl una viga grande por ocho pieles de venado. A los mensajeros que llevaban las pieles los hizo esperar tres días en su casa llevaran una respuesta a su Señor. Al tercer día les dio una coa y le mandó decir que sembraran maíz, maguey y tunas porque en 4 años habría una hambruna. De nuevo el retribución era el conocimiento sobre el futuro.

A Mixcoatl le pagaban por atraer lluvias con maíz, ocote, *tepuchtlí*, mantas, algodón, miel, semillas para sembrar y casas. También se registró que los principales le daban a sus hijas para reproducirse. En uno de los pueblos el hacedor de lluvia pidió que le llevaran una mujer, la cual, aunque no quería dormir con él, la comunidad la obligó a pasar la noche en su compañía. También le pagaban con trabajo de los macehuales para que labraran sus tierras.

En los aspectos religiosos existen una serie de discursos interesantes sobre las deidades, ceremonias y rituales.

En el proceso contra los indios de Azcapotzalco encontramos la descripción de la perdida efígie de Huitzilopochtli. El rostro del dios estaba cubierto de turquesa mosaico, parte de ella tenía un recubrimiento de hule y los labios los tenía llenos de sangre.

Miguel Puchtecatllylotla, procesado por haber encubierto a los dioses del Templo Mayor de Méxi-

co, mencionó que Huitzilopochtli y Tezcatlipocatl tenían cada uno de ellos dos mantas de ricos chalchuyes transparentes.

Don Baltazar, el cacique de Culhuacán, mencionó una serie de deidades que conocía. Algunas de ellas no se encuentran en los registros de Sahagún, Motolinía, Torquemada o Durán. Don Baltazar declaró que Manilmazinal era una deidad a la que sacrificaban para que otorgara poder a los guerreros. Si un hombre mataba a otro en la guerra, si vestía su cuero, le daba poder para hacer lo que quisiera. Don Baltazar también nombró a los siguientes dioses: Izmail; cuatro “demonios” que permanecían en las aguas de Teteumapa; Chamacatl Iezinactl, enterrado en Tezinatzingo; la figura del viento, seguramente Ehecatl - Quetzalcotal, enterrada en Ecatzingo; Macuiltuna, 5 “demonios”, se encontraba en Xochicalco, donde ubicaban el corazón del demonio; Madaluca estaba en una cueva cerrada.

En las averiguaciones sobre los delitos cometidos por Don Carlos Chichimecatecotl, el principal y alcalde de Texcoco, Don Antonio, comentó que Tlaloc era dios del agua, cuando no llovía, antes de la llegada de los cristianos, los pobladores de México, Texcoco, Chalco, Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala iban a reverenciarlo a la sierra de Tlaloc. Los de Texcoco habían despedazado al ídolo, razón por la cual los habitantes de Tlaxcala y Huejotzingo los culpaban de las sequías y hambruna que padecían por haber enojado al dios: así lo reclamaban a los mercaderes texcocanos. Lorenzo de Luna, sobrino de Don Carlos, a quien los españoles nombraron como Señor de Texcoco, declaró “la efigie de Tlaloc que despedazaron era de las más antiguas de toda la tierra”. Pedro Zapotecatl, ex-alguacil de Texcoco, la describió. Tlaloc era de piedra, tenía el cuerpo embadurnado con hule, chía, maíz, cietyl, cuautle y otras semillas. Andrés, principal de Texcoco, mencionó que encontraron al ídolo partido por la mitad bajo unas piedras. En la cabeza encontraron 7 pedazos de oro y 3 de tepuzque.

Las ceremonias religiosas, los rituales y la previsión del futuro constituían actividades fundamentales en la vida cotidiana de los indígenas; significaban la

relación con sus dioses y las fuerzas del cosmos. La documentación nos proporciona información interesante al respecto.

Cinco casos nos remiten al hecho de que gran parte de la población indígena continuaba practicando sus antiguas ceremonias religiosas de manera subrepticia.

En 1536, en Tlanocopan, pueblo cercano a Tula, el Tlacatecatl y el Tacuchcalcatl realizaban sus ceremonias cada veinte días, de acuerdo al antiguo calendario agrícola. Habían escondido a sus deidades en una cueva donde las reverenciaban. En la cueva se encontraron diversos objetos rituales: capas elaboradas con bellos plumajes, orejeras, máscaras, navajas, púas de maguey, copal, sahumerios, papel, hierbas, cántaros de pulque y cacao de varios tipos.

En 1538 cinco indios de Azcapotzalco fueron procesados por celebrar las fiestas del *panquellaliztli*. Los principales del lugar tenían a tres jóvenes ayunando durante cien días. El ayuno consistía en que no podían tener contacto sexual con ninguna mujer. Hacían la imagen del dios y la comida para la festividad.

En 1539 Fray Andrés de Olmos informó que Don Juan, cacique de Mactlatlán, festejaba las *panquetzaliztli*, las cuales, en totonaca, se denominaban *calcoztal*. Hacían bailes y cocinaban los manjares propios de la festividad. Sacrificaban una gallina en memoria de los muertos.

En 1540 Tezcacoatl de Ocuila reconoció que una vez al año ofrecía copal, pulque y tamales a los dioses que tenía escondidos.

En 1540 Don Juan, cacique de Iguala, fue acusado porque ordenaba llevar un gran roble para que sirviera de sostén a los voladores. Ofrecía copal y flores al demonio. Ordenaba a los muchachos que subirían al roble para volar que se sacaran sangre de la lengua y las orejas.

Por otra parte, existían una serie de rituales destinados a propiciar o evitar determinados fenómenos naturales ligados con la agricultura, tales como la lluvia o el granizo, o bien aquellos relacionados con la salud y enfermedad.

En 1538 fueron procesados Mixcoatl y Papalotl por el delito de hechicería. El caso es ilustrativo respec-

to al tipo de rituales que efectuaban para atraer o alejar las lluvias. Mixcoatl era recibido en diferentes pueblos de la comarca de Guachinango como una personalidad; se ponían enramadas y flores por el camino, le obsequiaban comidas y la población cantaba y danzaba para celebrar su llegada. Al atardecer, Mixcoatl presidía una procesión en la que se le ofrecían papeles rituales. En la noche se prendía un gran sahumero. Mixcoatl y la comunidad comulgaban con un tipo de hongo alucinógeno, el llamado *nanacatl*. A media noche, Mixcoatl se paraba frente al fuego, pasaba las manos sobre él, tomaba copal y lo deshacías como sal; unía las manos para recibir el papel que le llevaban los principales del lugar, lo rompía y echaba al fuego, también echaba *iztalhuyatl* (ajenjo) y pronunciaba las palabras rituales. Al día siguiente la lluvia caía torrencialmente. Para el caso contrario, es decir, alejar las nubes de lluvia, utilizaba plumas rojas de papagayo.

Para deshacer el granizo y que no afectara las cosechas, chupaban romero, como lo expresó Gaspar en 1540.

Entre los rituales más frecuentes se mencionan los que efectuaban para combatir la enfermedad.

En 1536 Martín Ucelo (Ocelotl) reconoció que utilizó agua de mazamorra y puso piedras verdes, probablemente chalchihuites, en el abdomen y espalda de Don Gonzalo, Señor de Quechula, y de Don Pablo, Señor de México, para sanarlos.

Mixcoatl, el hacedor de lluvia, dio *iztahuyatl* (ajenjo) a una mujer para bajar la calentura a su hija.

En 1539, Don Cristóbal, cacique de Ocuituco, reconoció que en una ocasión cortó el pescuezo de una gallina y derramó su sangre en el fuego encendido con copal para que su hijo sanara.

En ese año, Don Juan, cacique de Mactlatlán, declaró haber ofrecido incienso y ocote al “demonio” cuando su hijo estaba enfermo. Asimismo, para aliviar a su hijo, Martín Utli, de Mactlatlán, confesó haber ayunado, sin llegar a mujer, durante ochenta días; luego sacrificó una gallina ante el fuego encendido con ocote y hule. Posteriormente invitó a la comunidad indígena a una comida y a beber pulque.

Para lograr el reposo de los familiares muertos hacían figuras que los representaban y les prendían

fuego. Así lo indicaron Papalotl, compañero de Mixcoatl en sus andadas, y Don Juan, cacique de Iguala.

Otra costumbre que se menciona en la documentación era la de realizar ciertos rituales para estrenar nuevos aposentos. Don Juan de Iguala, cuando terminó de edificar su casa, prendió cuatro fogatas y quemó copal en ellos. Ordenó matar a una gallina y untó las paredes con su sangre. Martín Ocelotl invitó a los principales de la comarca de Coatepec y México a una comida con motivo de inaugurar su nueva morada.

Otra actividad relacionada con las anteriores, aunque de un carácter diferente, era la de conocer las cosas ocultas o la de conocer los acontecimientos futuros. Para los españoles esta actividad la calificaban como adivinación, aunque para los indígenas era sabiduría. De hecho, en las declaraciones de Mixcoatl y Don Carlos Chichemecatecotl a las que nos referimos antes, existe la idea de una temporalidad diferente a la occidental, y la convicción de que los hombres sabios conocían el antes y el después, lo que se había hecho y había de ser.

El proceso contra Ocelotl es el que trata más acerca de este asunto. Ocelotl era reconocido y temido por la comunidad indígena porque había avisado a Moctezuma sobre la llegada de los españoles; corría el rumor de que el gran señor de México lo había mandado destrozar y pulverizar sus huesos, pero él resurgió de los mismos. Tenía fama de ser un nahual, es decir, se podía transformar en algún animal durante la noche, y de ser sacerdote de las deidades nocturnas. Incluso, como dato curioso, Ocelotl predijo en 1536 la sequía y hambruna que sufrió la Nueva España en 1539.

Como podemos apreciar, las ceremonias y rituales tenían para los indígenas una función pragmática, pues se usaban para resolver problemas de la vida cotidiana. De hecho, en varios de los procesos, los indígenas declararon que realizaban las ceremonias religiosas para que hubiese buenos “maizales y temporales”. El sentido utilitario también se manifestó en el caso de Mixcoatl cuando hizo llover en Tepeualco después de cuatro años de sequía, entonces los habitantes del pueblo mataron al sacerdote

del lugar porque no cumplía la función que tenía como intermediario con sus deidades.

Relato histórico sobre la conquista

Una de las más bellas narraciones sobre la toma de Tenochtitlan la presentó Don Andrés de Culhuacán en la información que se levantó contra el cacique Don Baltazar. Según declaró Don Andrés, su primo Pablo Tzia, aparentemente el Señor de Culhuacán, le había contado que en la batalla que presentaron contra los cristianos en la plaza de México, cuando Moctezuma ya había muerto, subieron al templo de Huitzilopochtli el Señor de Tacuba, Tetepanquetzali, después llamado Don Pedro, el Señor de Texcoco, Cuanacotzin, el Señor de Azcapotzalco, Ocuitzin, su primo Pablo Tzia y el Señor de México, Cuauhtémoc. Sin embargo, éste último se desmayó en las escalinatas del templo. En el cu, mientras los cristianos peleaban en el patio, Don Pedro Tetepanquetzali consultó su espejo adivino, el nahualtezcaltl, grande y redondo. El espejo se oscureció casi por completo, en la parte que permaneció clara se veían a unos cuantos macehuales. El Señor de Tacuba dijo a los otros señores: digamos al Señor Cuauhtémoc que se bajen, pues ha de perderse México.

Conclusiones

La comparación de los discursos hispanos y los indígenas nos permiten encontrar diferencias substanciales en la forma de concebir el mundo de ambos grupos.

Por una parte, encontramos la visión de los españoles. Su concepción del mundo era de carácter absolutista y se expresaba en su teogonía monoteísta y maniquea. Estaban convencidos de la existencia de un solo dios, el cual representaba todo “lo bueno”, mientras existía otro ser sobrenatural, el demonio, cuyo principal atributo es la maldad. Los iberos se

sentían poseedores de la única y verdadera religión; pensaban que el mundo entero debía reconocer a la Iglesia católica como la institución fundada por Cristo, y, por consiguiente, debía creer fielmente en sus preceptos, mandatos y dogmas. Para ellos había un solo dios, una sola religión. Para ellos, sus valores y preceptos morales, tales como la monogamia, eran los correctos, y por tanto, debían imponerse como tales. Sus conceptos tenían un carácter fundamentalista, mesiánico y de guerra santa. Como se puede apreciar claramente en las opiniones vertidas por Fray Andrés de Olmos, y el propio Fray Juan de Zumárraga, para ellos lo importante era el fin, y podían utilizar cualquier tipo de medios para alcanzarlo. En los documentos inquisitoriales de este período, encontramos la existencia de la violencia institucionalizada hacia los indígenas, la degradación de su persona, y la justificación de la misma con los discursos de perseguir los más altos y nobles fines cristianos.

Los formas de dominación y la violencia con la que se efectuó la conquista de México requieren, por su propia complejidad, de un estudio mucho más profundo. Para ello es indispensable utilizar los documentos inquisitoriales de este período, pues éstos permiten obtener una serie de datos que difícilmente encontramos en otro tipo de fuentes.

Por otra parte, en la documentación también encontramos la visión indiana. A diferencia de los españoles, su concepción del mundo era múltiple y plural tal y como se expresaba en su teogonía politeísta. Las deidades mismas no eran ni buenas ni malas, sino que podían tener ambos atributos a la vez; para obtener sus beneficios era necesario reverenciarlas y ofrecerles sacrificios. Por ello, los indígenas, ante los problemas de la vida cotidiana, recurrían a esas deidades para solucionarlos. Congruentes con su concepción del mundo, eran una sociedad poligámica, donde además existía el concepto del divorcio. Como podemos apreciar en las declaraciones de Don Carlos Chichimecatecotl, su estructura social, estrictamente estratificada, se dequebrajó durante el proceso de conquista. Sus formas de gobierno y posesión de la tierra eran de carácter comunitario. Entre los valores que se expre-

san en los documentos encontramos el de la tolerancia a la diversidad, el respeto a las creencias y formas de vivir de los demás, el de la hospitalidad y reciprocidad en los servicios.

Lo interesante de destacar estas diferencias es analizar la persistencia cultural de ambas formas en el México contemporáneo. De hecho, actualmente encontramos núcleos sociales y regionales donde persiste preponderantemente alguna de estas formas de concebir el mundo, pero también existe una forma híbrida de ambas, la cual se expresa también en determinadas regiones y núcleos de la población mestiza.

El análisis y estudio de las prácticas religiosas que existen actualmente en México, nos demuestra que, durante la conquista, la forma y no la esencia, adquirió un papel prioritario en la forma de concebir la religión cristiana. Desde luego que este fenómeno tiene una doble vertiente, en principio, lo complicado que podrían ser los principios doctrinales del cristianismo, con un dios uno y trino, con características intangibles y en términos absolutos se contraponía con las formas de concebir a los dioses prehispánicos, cuya tangibilidad y relación directa con la vida cotidiana estaba totalmente diferenciada de los conceptos de la deidad cristiana. Por este motivo, y también porque existía una presión real de castigo corporal, fue más fácil que la población indígena entendiera la religión como una serie de obligaciones rituales: recibir los sacramentos, oír misa en las fiestas religiosas importantes, guardar el ayuno y abstinencia de carne durante la Cuaresma. Así, básicamente hasta nuestros días, la religión católica se entiende como el cumplimiento de una serie de rituales y normas morales, pero carentes de contenido doctrinal.

Los discursos hispanos y los indios nos permiten encontrar diferencias substanciales en la forma de concebir el mundo de ambos grupos. Por una parte, encontramos la visión de los españoles. Su concepción del mundo era de carácter absolutista y se expresaba en su teogonía monoteísta y maniquea. En cambio, los indígenas concebían el mundo de manera múltiple y plural, tolerante y respetuosa de los "otros". Su teogonía era de carácter politeísta. Las

deidades mismas no eran ni buenas ni malas, sino que podían tener ambos atributos a la vez; para obtener sus beneficios era necesario reverenciarlas y ofrecerles sacrificios.

El proceso de aculturación de un vasto territorio sobre el cual los españoles impusieron su dominio, presenta múltiples aristas caracterizadas por su complejidad, complejidad que aún persiste en el México contemporáneo, que se manifiesta en formas multiétnicas y pluriculturales, cuyos códigos, valores y respuestas ante la vida son igualmente heterogéneas y múltiples.

Lo interesante de destacar estas diferencias consiste en tenerlas presentes para la elaboración de trabajos de carácter cultural del México contemporáneo. De hecho, actualmente encontramos núcleos sociales y regionales donde preponderantemente persiste alguna de las dos formas de concebir el mundo, pero también existen formas híbridas, en las que también se expresan tradiciones introducidas por los elementos negros, y que se expresa también en determinadas regiones y núcleos de la población mestiza.

Fuentes consultadas

Documentos

- Proceso contra Antonio Tacatecle y Alonso Tacuxtecle. Idólatras. Julio de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 1, fs. 1-10.
- Proceso contra Juan Franco. Lapidario y Beatricilla, india esclava de Franco. Por hechicería. Agosto de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 38, exp. 1, fs. 1-45.
- Proceso contra Marta, esclava negra de Pedro Pérez. Isabel de Morales, la morilla, partera. María de Espinosa, esclava liberada india de Andrés de Espinosa. María, esclava negra del Maestre Diego. Margarita Pérez. Antón, indio. Por hechiceros. Septiembre de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 38, exp. 2, fs. 50-112.
- Proceso contra Diego, indio. No interpretó correctamente la declaración de unos indios. Septiembre de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 40, exp. 5 II, fs. 111-112.
- Proceso contra María de Espinosa, esclava liberada de

Andrés Espinosa. Por blasfemia. Septiembre de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 14, exp. 21, fs. 130-133.

Proceso contra Martín Ucelo. Hechicería. Noviembre de 1536. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 4, y vol. 38, exp. 4.

Proceso contra Mixcoatl y Papalotl. Hechiceros. Julio de 1537. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 38, exp. 7, fs. 182-202.

Proceso contra Francisco, indio de Coyoacán. Por bigamia. Octubre de 1538. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 23, exp. 1, fs. 3-9.

Información contra Diego Tacatecle. Gobernador de Tlapanaloya. Octubre de 1538. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 40, exp. 2, fs. 7-13.

Proceso contra Tacatecle, Tacoachacatl, Huitzinahuatl, Pedro Atonal y Marín Quio. Idólatras. Noviembre de 1538. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 2, fs. 11-17.

Proceso contra Marcos Atlahuacatl Hernández y Francisco Chocarrero. Por proposiciones. Mayo de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 42, exp. 18, fs. 143-146.

Proceso contra Don Carlos Chichimecatecotl. Por Hereje dogmatizante. Junio de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 2, exp. 10, fs. 242-346.

Proceso contra Miguel Puchtecatlaylotla. Por idólatra. Junio de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 3, fs. 20-46.

Proceso contra Cristóbal, Catalina y Ollin de Ocuituco. Idólatras. Agosto de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 30, exp. 9, fs. 148-171.

Proceso contra Alonso Tilanci de Izúcar. Por idolatría. Septiembre de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 7, fs. 85-102.

Proceso contra Martín Xuchimitl de Coyoacán. Amancebado. Noviembre de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 36, exp. 6, fs. 224.

Información contra Don Baltasar de Culhuacán. Idolatría. Diciembre de 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 42, exp. 19, fs. 147-152.

Información contra Don Juan de Mactlatlán. Idolatría. Diciembre 1539. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 40, exp. 33, fs. 175-180.

Proceso contra Pedro, cacique de Totolapa y Antonio, su hermano. Idólatras y amancebados. Enero 1540. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 212, exp. 7.

Información contra Tezcacoatl de Ocuila. Idolatría. Marzo 1540. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 1, fs. 5-7.

Información contra Don Juan, cacique de Iguala. Julio de 1540. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 40, exp. 32, fs. 172-173.

Información contra Don Juan, cacique de Totltepec. Julio de 1541. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 30, exp. 7 bis, fs. 73-83.

Proceso contra Gaspar de Otumba. Superstición. Julio de 1540. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 2, fs. 18-19.

Proceso contra Don Francisco, Don Domingo y Don Juan de Yanguitlán. 1544. AGN. Ramo Inquisición. Vol. 37, exp. 5 y 6.

Fuentes bibliográficas

Alva Ixtlixóchitl, Fernando. 1975 *Obras históricas*. Introd., y apéndice de Edmundo O'Gorman. México, UNAM-IIIH. 2 vols.

Alvarado Tezozomoc, Hernando. 1975 *Crónica mexicana*. México, Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 61).

Codoin. 1842-1895 *Colección de documentos inéditos*. Madrid, Real Academia de la Historia. 113 vols.

Casas, Bartolomé De Las. Fray. 1967 *Historia apologética sumaria*. Introd. y apéndices de Edmundo O'Gorman. México, UNAM-IIIH. 2 vols.

Cortés, Hernán. 1963 *Cartas y documentos*. México, Porrúa. (Biblioteca Porrúa, 2).

Cuevas, Mariano. (Comp.) 1975 *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México, Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal. 1960 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa, 2 vols. (Biblioteca Porrúa, 6 y 7).

Durán, Diego. Fray. 1984 *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*. México, Porrúa. 2 vols. (Col. Biblioteca Porrúa, 36 y 37).

García Icazbalceta, Joaquín. (Comp.) 1980 *Colección de documentos para la historia de México*. México, Porrúa, 2 vols. (Biblioteca Porrúa, 47 y 48).

Lewis, Hanke. (Comp.) 1975 *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas*. México, FCE, (c 1943). (Sección de obras de historia).

Lutero, Martín. 1988 *Escritos reformistas de 1520*. Prol., selección y notas Humberto Martínez. México, Sep. (Col. Cien del mundo).

Martínez, José Luis. 1992 *Documentos cortesianos*. México, UNAM-FCE. 4 vols.

Medieta, Gerónimo de. Fray. 1980 *Historia eclesiástica indiana*. México, Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 46).

Molina, Alonso de. Fray. 1984 *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569)*. México, UNAM-IIF-IIIH.

Motolinía, Toribio de. Fray. 1988 *El libro perdido*. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio. Dirección de Edmundo O'Gorman. México, Conaculta. (Col. Quinto Centenario).

Sahagún, Bernardino de. Fray. 1989 *Historia de las cosas de la Nueva España*. México, Alianza Editorial Mexicana - Conaculta. 2 vols. (Col. Cien de México).

Solís, Antonio. 1947 *Historia de la conquista de Méjico*. Buenos Aires, Espasa Calpe. (Col. Austral, 699).

Rotterdam, Erasmo de. 1984 *Ensayos escogidos*. Selección y notas Humberto Martínez. México, Sep. (Col. Cien del mundo).

Torquemada, Juan de. Fray. 1975 *Monarquía indiana*. México, Porrúa, 3 vols. (Biblioteca Porrúa, 41, 42 y 43).

Vetancurt, Agustín de. Fray. 1975 *De la orden de San Francisco. Teatro mexicano, crónica de la provincia del Santo Evangelio. Menologio franciscano*. México, Porrúa.

Zumárraga, Juan de. Fray. 1951 *Regla cristiana breve*. México, Jus.



AUGUSTO ROA BASTOS

Y SU RENOVADO EXILIO DEL PAÍS NATAL

Ezequiel Maldonado*

En el país “tránsito” de Augusto Roa Bastos se efectuó el IV Encuentro del Corredor de las Ideas,¹ capítulo paraguayo, “Pensar la mundialización desde el Sur”, en Asunción, San Ignacio Guasu y Trinidad –éstos últimos, antiguos territorios de la República de las Misiones guaraníes–. Este Encuentro reunió a investigadores y estudiosos del pensamiento latinoamericano en espacios utópicos donde los jesuitas pretendieron instaurar el paraíso cristiano, antiguo aposento de la tierra-sin-males guaraní. El añorado sueño de los participantes cristalizó con la visita a Misiones. La Declaración de clausura resaltó que:

“La región atraviesa actualmente por un acelerado proceso de mundialización que, además de afectar los aspectos económicos y financieros, se manifiesta especialmente en el ámbito simbólico. Este proceso es el resultado del flujo masivo de símbolos a través de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que socializan y difunden nuevos paradigmas, sistemas de pensamiento, valores y modelos de comportamiento. Dicho fenómeno posee rasgos paradójicos y muchas veces contradictorios. Observamos la formación de nuevos imaginarios sociales, desprovistos de referentes his-

tóricos, geográficos y temporales, caracterizados por una fuerte presencia de la cultura de la imagen con elementos artificiosos, aparenciales, virtuales, frívolos y cargados de efectos especiales. Esta tendencia homologa toda diferencia procurando estandarizar nuestra cultura (...) Al propio tiempo, de manera sincrónica reconocemos también que surgen movimientos de resistencia que buscan recuperar los rasgos identitarios de nuestro continente, rescatando tradiciones, idiomas, manifestaciones artísticas, etc., como valiosos aportes a la diversidad de la cultura universal. Sin embargo, nos preocupa que esta doble tendencia no se manifieste de modo equitativo, sino más bien con grandes asimetrías. El predominio de una concepción economicista de la cultura hace que se impongan los modelos simbólicos, fomentados por las industrias de cultura de masas de los centros hegemónicos”.²

Si bien esta caracterización generaliza el perfil latinoamericano, el país sede de este IV Encuentro, Paraguay, asemeja un retrato hablado donde la irracionalidad de un sistema, el capitalismo, y su manifestación más acabada, el proyecto neoliberal, generan múltiples contradicciones. Las guerras, la de la Triple Alianza y la del Chaco, con disminución

* Profesor-investigador del Área de Literatura, depto. Humanidades, UAM-A.

1 Agradezco la generosidad de la UAM-A, de Gabriela Medina, Óscar Mata y los compañeros del Área de Literatura que me apoyaron en la realización de este viaje.

2 Declaración de los intelectuales latinoamericanos por una mundialización humanista. IV Encuentro Corredor de las Ideas, a diez años de la creación del MERCOSUR en Asunción. Trinidad, Py., 14 de julio de 2001.

poblacional y territorial, la dictadura de Strossner y un proyecto neoliberal en caballo de hacienda agudizan el caos paraguayo. Es motivo de orgullo al paraguayano común la hidroeléctrica de Itaipú, en el curso superior del río Paraná –“la más grande del mundo”, reza la publicidad turística–, pero este sentimiento se trastoca en rabia contenida ante el mísero 1% utilizado en Paraguay frente a la parte del león brasileña que consume el resto. Brasil costó la infraestructura de Itaipú y, de acuerdo a las sacrosantas leyes del mercado, el que paga manda.

El principal recurso económico reside en las actividades primarias. Casi un 50% de la población económicamente activa se dedica a la agricultura con cultivos de subsistencia como el maíz y la mandioca. Esto significa que las leyes del mercado deciden, casi siempre a la baja, sobre el algodón, la caña de azúcar, la mandioca y la soya de la débil y fracturada economía paraguaya. Una industria casi inexistente se centra en la capital, Asunción, y transforma productos primarios como conservas, telas de algodón mate, maderas. En la búsqueda de *souvenirs* “paraguayos” me encontré con unas bellas cajas de fósforos, no cerillos, manufacturados por la “industria brasileira”. Hay una desmedida búsqueda de petróleo en la zona del Chaco que, afirma la tecnocracia, sacaría al país de la miseria. La voz popular difiere: son los veneros del diablo que inmolarían este bello remanso y “pulmón” de la humanidad, actual Paraguay, isla rodeada de tierra.

Un *ave raris* en Latinoamérica lo constituye el bilingüismo paraguayo: el español y el guaraní se consideran idiomas oficiales. El extranjero percibe, entre los comerciantes, otra lengua distinta del español o la simultaneidad de dos idiomas. El español como lengua franca con la distancia y frialdad propias del negocio mientras que el guaraní, idioma materno, albergaría emociones y expresividad tanto para halagar como ofender. Una especie de lengua íntima que conlleva secretividad y el sentimiento de superioridad frente del ignorante monolingüe. El guaraní hoy se cursa en primaria y secundaria. Sin embargo, el carácter oficial tiene sus límites. Los medios masivos –radio TV, periódicos– instauran la dictadura del monolingüismo y sólo en revistas especializadas

o independientes y en alguna rara estación de FM se habla o se publica un poema o un relato. La política o la economía, ciencias serias, son acreedoras del español y el inglés.

El proyecto bilingüe en el terreno literario, a juicio de algunos críticos,³ evidencia limitación e incapacidad de escritores regionalistas ante cánones de la Nueva narrativa latinoamericana: plenamente cosmopolita y sin el lastre del viejo “realismo militante” empobrecedor de obras que priorizaron el “afán topográfico y aquel énfasis desmedido, al impulsar una literatura meramente panfletaria”.⁴ Así, el lenguaje será el fiel entre el regionalismo y el cosmopolitismo. En esta encrucijada se involucran autores *transculturales* que utilizan algunas de las lenguas autóctonas y que procuran “encontrar una equivalencia dentro del español, forjando una lengua artificial y literaria (Arguedas, Roa Bastos, Manuel Scorza) que sin quebrar la tonalidad unitaria de la obra permite registrar una diferencia en el idioma”.⁵ Rama es certero al nombrar a Roa Bastos, marcado por nacimiento y formación en una cultura bilingüe, y quien ha escrito toda su obra bajo una obsesión: plasmar la fusión entre escritura y oralidad.

Estas fallas o lastres que inhiben la *plenitud* de una literatura moderna se trastocan en innovaciones que Bareiro Saguier destaca en la obra de Roa Bastos: “Un lenguaje de sonidos guturales y entrecortados, como los latidos con que la pausa intervocálica hace explotar, despedaza cálidamente la frase guaraní. Una escritura en suma que está marcada por los estratos subterráneos del idioma indígena, en una curva que va de las incorporaciones más evidentes a los más sutiles y alambicados recursos de integra-

3 Vid. Françoise Perus. *El realismo social en perspectiva*. México, UNAM, 1995.

4 Jorge Lafforge. “La nueva novela latinoamericana” en *Nueva novela latinoamericana*. Argentina, Paidós, 1969, p. 21-22. Sin embargo, este autor señala una nueva vuelta de tuerca en una narrativa que logra “plena autonomía” y destaca el texto *Hijo de hombre* de Roa Bastos.

5 Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. 3ª. Ed. México, S. XXI, 1987. P. 41.

ción lingüística”⁶ Roa Bastos, considerado como escritor tardío, con la confianza de la madurez intercala vocabulario y expresiones populares autóctonas en el discurso castellano del relato, con la peculiaridad, esa sí del pasado, de utilizar citas a pie de página con la traducción del vocablo, por ejemplo, en *Hijo de hombre* (1960). El lenguaje autóctono en *Contravida*, se incorpora de forma más natural y aprovecha la infinita gama de recursos del habla popular: duplicación de posesivos, uso metafórico, retruécanos involuntarios, dichos, proverbios, refranes. La novela *Yo El Supremo* (1970) se enriquece con las diversas variantes del guaraní y en ella vincula la escritura a aspectos formales de la lengua hablada en su proyecto de: “rescatar la palabra viva, la palabra oral, de la fijeza cadavérica de la escritura (... ya que) Los cambios se reproducen por adición, supresión e interpolación; por acoplamientos, aglutinación. He seguido en esto el sistema de cambios o transformaciones de la lengua guaraní, por el cual dos o más palabras forman una nueva, alternando radicalmente la relación entre significante y significado y designando una nueva realidad”.⁷

Augusto Roa Bastos tiene 85 años y ha sobrevivido en el exilio durante sesenta y cuatro. De ahí que se le considere un pasajero “en tránsito” a la espera de un avión que lo traslade de ese aeropuerto a otro país. Un botón del espinoso rosal paraguayo: en 1982 se dijo el escritor, “ya es hora de volver a mi país, la situación política ha cambiado” y viajó con su familia, mujer e hijo pequeño, con destino cierto, Paraguay:

“llevaba el propósito de reintegrarme a la vida natal, prefiriendo –como lo expresó José Bergamín en su momento crucial con amarga ironía– ser un enterrado vivo y no un desterrado muerto. Parábola cumplida (...) Pensé que acaso jugaría a mi favor, por lo menos, el mismo derecho de entrada y

permanencia que les está asegurado en Paraguay a notorios criminales de guerra *en exilio* (los Somoza, los Menguele u otros menos destacados, amén de potentados y traficantes de toda calaña) (...) El operativo policial, que desplegó sus gorilas pistola en mano aquella tarde de abril para ejecutar mi expulsión, junto con mi mujer e hijo, se aplicó en demostrar en pocos instantes, sin plazos molestos no exhortaciones judiciales inútiles, que aquel anhelo de toda una vida no había sido más que una larga ensoñación (...) Todo fue demasiado desproporcionado e irreal. ¿Qué era un escritor para esos policías dichosamente iletrados? Un fantasma. ¿Y esa mujer grávida a punto de parir y ese niño dormido entre los gorilas. Fantasmas. Fuera. Fronterazo y sanseacabó”.⁸

El fronterazo fue hacia Argentina esquina con Buenos Aires, ciudad de adopción y vocación para el escritor en una época en que se convierte en la “ciudad paraguaya más poblada” del exterior. Dice Roa Bastos: “En Buenos Aires aprendí y comprendí de golpe –un golpe que duró treinta años– el sentido de mi vida, de la vida”.⁹ Es en Argentina donde Roa Bastos creó su primera obra narrativa, *El trueno entre las hojas* y que lo proyectó como un gran artista contemporáneo. Gracias al enlace mágico de Beatriz G. de Bosio y a la azarosa estancia en Asunción asumo el privilegio de esta entrevista con el sentimiento de romper exilio externo e interno del actual Roa Bastos:

Pregunta: usted en varias charlas ha mencionado que concibe a la literatura de tesis como propia del pasado, anacrónica en cierta forma. Por el contrario, habla de una literatura iluminadora aquella vinculada a aspectos testimoniales. ¿Cómo percibe en la actualidad la obra testimonial?

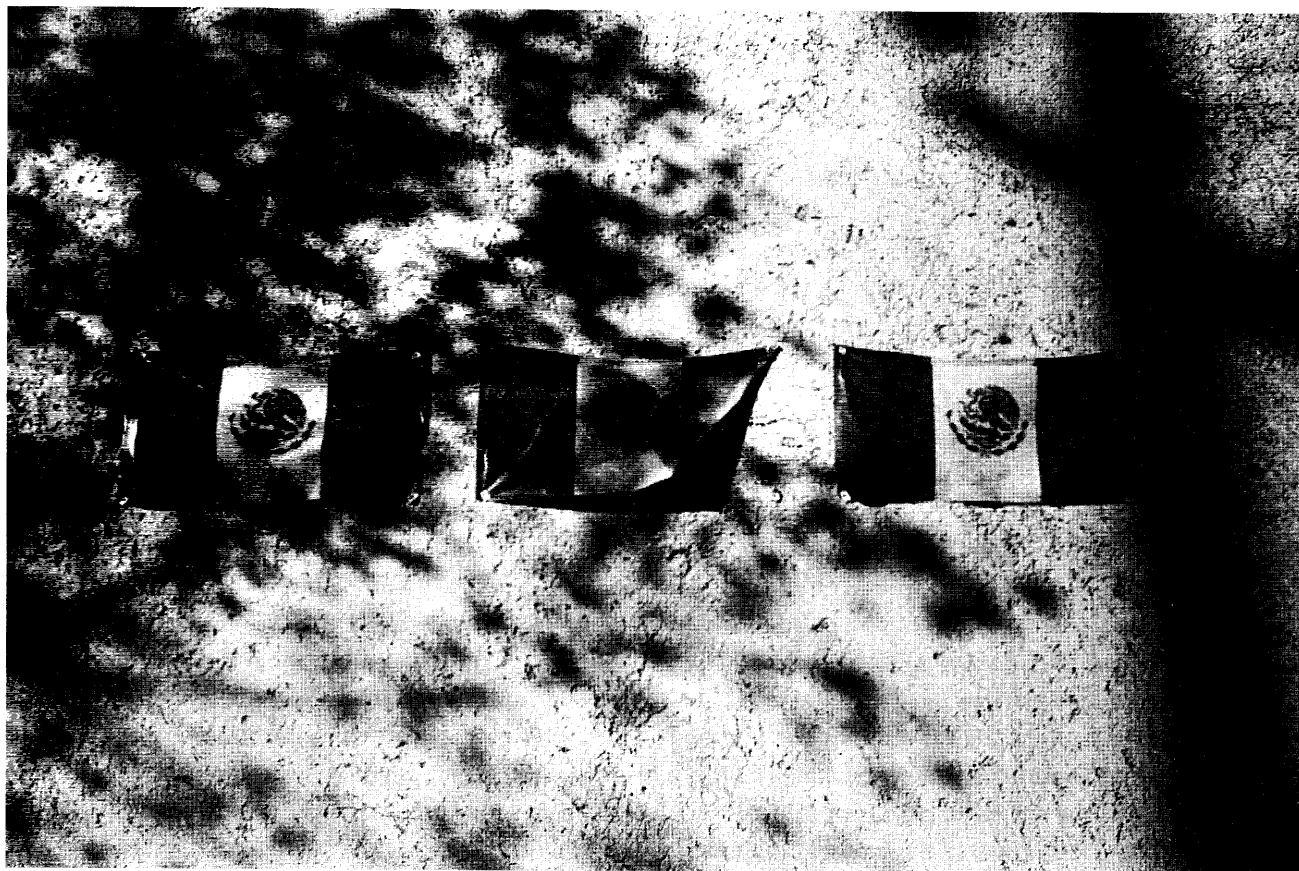
— Bueno hay en ciertos países, el mío por ejemplo en que no tiene más que eso, así que se podría inventar quizás otro método para llegar al conoci-

6 Rubén Bareiro Saguier. *Augusto Roa Bastos. (Caídas y resurrecciones de un pueblo)*. Montevideo, Uruguay, Trilce, 1989. P. 127.

7 Augusto Roa Bastos, Cit. Rubén Bareiro S. Op. Cit. p. 130.

8 Ibid, P. 164.

9 Ibid, p. 91.



miento del alma profunda de una colectividad. Yo he tenido revelaciones en ese sentido muy importantes en que hay un espíritu colectivo, que tiene una unidad de pensamiento, una unidad de sentimientos y también de acción. He estado muy atento a esos eventos y aun cuando mi oficio es distinto, yo simplemente soy autor de ficciones, de historia fingida como decía Cervantes. Vivimos en una etapa histórica en que las cosas están cada vez más conectadas entre sí y no se puede pretender la exclusividad de un tema o de una determinada manera de ver el universo. Al final todo se reduce a una visión del mundo que los antiguos, nuestros antepasados indígenas, dominaban perfectamente bien. ¿Y me pregunto, cómo después de tantos siglos de avance y de refinamiento de las culturas y aquellos hombres del principio siguen siendo los precursores? Yo estudio con mucho interés esta etapa de la humani-

dad. Considero a la antropología como cualquier otra ciencia y la prueba es que sin ninguna clase de compromiso, de ningún orden, se hizo muy presente la necesidad de su estudio aquí en Paraguay. Entonces los especialistas y los que no lo eran también descubrieron cuestiones capitales en este recorrido de la cultura indígena. Paraguay es un país multicultural, unos le dicen bicultural por los dos idiomas: el vernáculo que es el guaraní y el castellano. Tenemos diecisiete etnias y cada etnia tiene su propio idioma que prácticamente no tienen nada en común. Pudieron haber surgido de un fondo común. Sin embargo, hay una variedad muy grande que resulta incluso todo un misterio porque no se puede averiguar científicamente los orígenes étnicos e idiomáticos. ¿Ustedes están recogiendo estos datos dispersos, o haciendo un estudio sistemático de ello?

— *Sí, en México estamos trabajando aspectos de transculturación narrativa. En ese sentido tengo esta inquietud, qué perspectivas avizora en el proceso de traducción cultural. ¿En cierta forma usted es un traductor cultural?*

— Es exacto, es la definición exacta del hombre que pertenece ya a una cultura actual moderna digamos que tiene que meterse otra vez hacia el fondo de la historia para recoger elementos que no son solamente míticos y simbólicos sino también son clave de muchas situaciones y de cambio también de todo tipo no solamente cultural sino hasta morfológico. Cada vez que he podido regresar a Paraguay, porque tenía prohibida mi entrada acá, era un hombre peligroso para el sistema. Yo siento que me hacen un homenaje absolutamente indebido porque soy el más inocente de los mortales, y dedicado a mi trabajo. Mi obra es poco extensa pero me ha llevado tiempo hacerla. En Paraguay no tenemos lo que podría llamarse un corpus, una literatura ya hecha. Cada uno está intentando aportar lo suyo y eso da una variedad pero al mismo tiempo una diversidad un poco o bastante engañosa. Es una situación difícil pero al mismo tiempo impactante, incitante sobre todo para los que estamos navegando en varias aguas culturales. Creo que lo primero es ir a esas raíces arcaicas, con un enorme respeto y una voluntad de comprensión, la más alta posible, porque después todo se encuentra en esos depositarios indígenas. Por ejemplo, revelaciones completamente inéditas. Las veces que he podido volver acá me he metido al interior del Paraguay y he hablado con algunos grupos, los más accesibles a esta transculturación de los idiomas, tan complicada. Me ha servido de mucho para develar un plano moral que se beneficia con ese tipo de trabajo, y es reconocer la plenitud de las cosas más íntimas. Todo tiene su importancia, siempre que se le sepa encontrar esa relevancia y esos errores o función que tienen en el tema de comunicaciones con la sociedad. Yo estoy acá otra vez de manera intermitente desde hace 6 años. Tengo 62 años de ausencia por exilios. Evidentemente el tiempo perdido ya no se puede recuperar pero algo siempre se rescata de

estas situaciones de pérdida, y además las distintas culturas también ofrecen una especie de contraste que ayuda a diversificar los cánones de cada cultura sus orígenes, su orientación.

— *Usted, junto con Guimaraes Rosa y José María Arguedas, ha manejado en sus obras un proyecto oral. ¿Pareciera que fueron primero habladas y luego escritas?*

— En América Latina predominó sobre todo la oralidad. Creo que es el aspecto más importante de la comunicación. Siempre hablo yo de las artes en general y en la literatura en particular como un medio de comunicación. Uno trata de transmitir y revelar al otro las visiones que a veces son realmente muy misteriosas de una realidad. No todo es tan simple en este mundo y claro hay que llegar a eso con estudios, con buena voluntad y sobre todo con humildad, con respeto. En esas culturas que duraron siglos, ha habido también mucha experiencia humana que desconocemos, y mucho sufrimiento también. Hubo una etapa con la conquista y después en la colonia cuando sometieron a los naturales, a los nativos, a sufrimientos muy grandes. Sin embargo, no podemos olvidar también, por lo menos en mi caso, nuestra pertenencia a los dos bandos: al de los que fueron nuestros antecesores españoles, de lo cual no me envanezco. También por mis venas corre un poco de sangre indígena y eso me hace particularmente sensible en las manifestaciones tanto de la cultura como de las artes y de la vida misma de estos grupos humanos. Algunos llevan una vida muy difícil aquí en América Latina en este momento y se han convertido, en el mejor de los casos, en objeto de estudio pero no de progreso en el sentido de preservarlos en su cultura y hacer que nos revelen toda la riqueza que tienen esas culturas. Hemos tenido por suerte investigadores muy buenos, en México y Brasil, recién se ha dado mucho interés, seguramente por este aporte de la sangre africana que existe en Brasil. Estas son reflexiones un poco improvisadas que hago, no como un elemento que se pueda tomar en cuenta como factor de estudio, sino como incentivo para justamente entrar un poco más a fondo en este problema. El pueblo pueblo

está vivo. En realidad, prefiero escuchar al pueblo del interior del país fuera de las ciudades, las capitales, que están sumidas todavía en una ignorancia muy grande. No digo yo, una ignorancia de los valores culturales modernos, sino de su propia cultura, no tienen capacidad todavía de apreciar lo que esas culturas tienen de valiosas.

— ¿Se habla de una enajenación hasta de su propia cultura?

— Si, exactamente viene a ser una enajenación porque se les despoja de lo auténtico que es la cultura si se hubiera mantenido intacta y en desarrollo. Pero desgraciadamente acá en Paraguay el sistema colonial sigue rigiendo hasta ahora y la parte más dura la llevan precisamente estos indígenas que no se han incorporado todavía a la civilización. Hay otros en cambio que han salido por su esfuerzo personal de este encierro y se han convertido

incluso en profesionales valiosos, hay abogados, médicos. Es decir, que esta gente no está desposeída de talento, de inteligencia.

— *Hay un debate entre los escritores en lenguas indígenas de México respecto a utilizar o no instrumentos como grabadoras para obtener historias o narraciones de informantes. Varios escritores acuden al recurso de la memoria y rechazan la fidelidad de la grabadora. ¿Cómo percibe esta situación?*

— Bueno yo creo que todos los utensilios, en el sentido cultural, son importantes. Cada uno aporta un aspecto de la cultura desde distintos ángulos y de todos se puede obtener una enseñanza. Yo, por ejemplo, últimamente he estado recogiendo información. Este último año me pasé recorriendo la campaña paraguaya, recogiendo dichos y refranes de varias etnias, algunos son realmente muy sabios. Tengo una recopilación de más de 1,500 aforismos



y refranes. Pienso trabajarla un poco más y darla a la publicidad, creo que este legado no debe perderse. Se siguen constituyendo elementos básicos de un perfeccionamiento cultural entre los diecisiete grupos indígenas de Paraguay, sin nada en común entre sí y, lo más grave, sin contacto. ¿Se imaginan ustedes una alianza de estos pueblos que viven en situaciones de inferioridad respecto a los paraguayos actuales? Han venido especialistas de un alto nivel que los han estudiado, no de una manera completa, y tampoco como divertimento.

— *Usted ha vivido permanentemente en el exilio, ¿cómo lo trata el actual Paraguay, el régimen presente?*

— Muy bien. Totalmente ignorado, lo cual es una especie de felicidad. Acá en Paraguay no se valora todavía lo que podría ser una posición independiente, salvo casos excepcionales. De manera que uno puede alcanzar esa especie de anonimato. En cierto modo es útil porque cuando hay una presión de alguna índole sobre el que está trabajando, siempre perturba un poco la investigación, la indagación policiaca. Cuando uno siente que tiene que valérselas por sí mismo para ir comprendiendo los valores de la cultura, entonces no digo que sea más fácil, pero algunos aspectos son claves para interpretar la realidad...

— *¿Claves, a qué se refiere?*

— Bueno claves de comprensión, claves de conocimiento. El concepto tiempo, por ejemplo. Uno puede explicar horas y horas el fenómeno del reloj en relación con el tiempo astronómico. Pero si después de una o dos horas uno ve que los estudiantes no han entendido nada, se da cuenta que están en otro mundo, no por falta de inteligencia sino porque sus módulos culturales son diferentes, y no es posible dar ejemplos muy simples. ¿Por qué, qué es el tiempo? Se puede definir de muchas maneras pero una de las más simples, más incluso ingenua, es cuánto se tarda de ir de A a B. Supongamos que ahí hay una distancia que se cumple en dos horas o en dos días. Eso va creando una escala de valores también en el sentido de las medidas. Hay que an-

dar con cuidado, con mucha facilidad se desvía la interpretación de los no iniciados y ellos buscan algo que no comprenden del todo pero que tienen que seguir indagando.

— *¿Usted habló de ser poco productivo?*

— Yo empecé bastante tarde a escribir. Primero, por razones económicas: una pobreza de origen que no me permitió seguir estudios importantes. Mis incursiones literarias fueron un poco improvisadas hasta que traté de crearme un sistema de apropiación de valores culturales, que yo no los había mamado en mi origen. Después uno se da cuenta que el fenómeno de la cultura no permite descanso. Cada minuto que pasa hay que descubrir algo nuevo, hay que interpretar, hay que sacar el jugo. Fácilmente se mezcla lo que es legítimo lo auténtico con lo que puede no serlo y esas mezclas llevan a veces por caminos bastante equivocados, pero siempre hay la posibilidad de que alguien con más inteligencia o con más experiencia pueda corregir los rumbos y retomar el rumbo natural de las cosas.

— *El mexicano Rulfo le ganó con una mínima producción a usted.*

— Si pero con un solo libro que hubiera escrito me hubiera ganado mil veces. Yo lo admiro mucho. Hay dos autores que son para mí en cierto modo ejemplares, uno es Rulfo: para mí es el narrador de lo popular del pueblo, pueblo, y yo creo que es el que ha llevado más lejos la calidad creativa en ese terreno. En el plano de la cultura culta, Borges es el creador que ha marcado rumbos. Hay bastante equívocos respecto de su obra; sin embargo, considero que era más inteligente que todos y esto suele ser muy perjudicial. De todas maneras pienso en nuestra cultura en América. Existe realmente una dedicación sacerdotal. He recorrido bastante mi país para conocerlo un poco más de cerca y en algunas comunidades no saben lo que es un libro. He estado en reuniones populares y en guaraní me preguntaron ¿qué es un libro? Les mostraba un libro y expresaban: ¡Ah!, con cierto desencanto o desilusión. Era un ¡Ah!, en guaraní. Tal vez se imaginaban el libro como un aparato muy complicado, con sonido, con luces. Esto les

están dando ahora, en cierto modo, los noticieros o el cine. Costó mucho hacerles entrar en su imaginación la existencia de un depositario permanente en donde la letra fija las ideas, también los puntos de partida sobre el avance cultural.

— *En esta primera vez que vengo al Paraguay me llamó mucho la atención estar oyendo simultáneamente el español y el guaraní, en las calles, en los comercios.*

— Si eso es muy cierto porque ya hay un instinto lingüístico digo yo, no una sabiduría todavía. Un instinto lingüístico que les hace distinguir el valor de una palabra, incluso la manera de construir una frase dentro de ese mundo completamente difuso que es la falta de la escritura, la ausencia del libro. El guaraní, similar a varias lenguas indígenas americanas, no llegó a la escritura. El nahuatl, por ejem-

plo, o el maya, en el inca mismo entró la escritura, los indios crearon a través de la escritura. Aquí en Paraguay eso no pasó, era bastante temprano para nosotros. Se van descubriendo valores que están ahí desde hace mucho tiempo pero que nadie los tomaba en cuenta de tanto verlos cerca. Por mi parte al menos, trato de ser más modesto más humilde e investigar, buscar más el lado oscuro de las cosas. Si hasta la luna tiene fases, de obscuridad y de luz cómo no vamos a ser ambivalentes aquí en esta tierra de confusiones que es la nuestra.

— *Hace como veinticinco años lo vi un día en la Editorial Siglo XXI en México con Arnoldo Orfila pero no me atreví a hablar con usted. Hoy que vengo de extranjero, de extraño a su país...*

— El gusto es mutuo porque yo también soy un gringo en mi país, después de muchos años uno no pierde su cultura, pero se va enriqueciendo y complementando con otros elementos culturales y se enriquece pero al mismo tiempo se empobrece en lo que hubiera podido ser lo auténtico. Por eso he decidido retirarme completamente de la vida de comunicación, trabajar en mis proyectos y después darlos a conocer para que los jóvenes trabajen al respecto, críticamente

— *¿Usted está ligado a la Universidad, da usted clases?*

— Yo tengo el quinto grado de escuela salvado... ese es mi bagaje cultural, no tengo ningún estudio universitario, a veces evado completamente la pregunta. Mis inquisidores son capaces de echarme a la calle: "¿Cómo viene usted acá a enseñar? ¿Un estudiante secundario pretende enseñar en la Universidad?" Yo me divierto, escucho y estudio. Me interesa mucho el lenguaje de los gestos, de los rostros, la entonación de las voces. El ser humano tiene muchos dialectos con los cuales se expresa y ya que uno está en medio de estas cosas hay que sacarle su



partido, hay que tratar de comprenderlo y barnizarlo por supuesto.

— *¿Usted se documentó sobre Gaspar Rodríguez Francia y sobre la historia paraguaya?*

— Me documenté, pero procuré de no hacer la novela demasiado histórica, utilicé un personaje basado en una realidad pero con perfiles ficticios: muchas virtudes que no las tuvo y algunos otros defectos que sí los tuvo. En fin, procuré ser ecuánime con él. Este personaje tuvo una sola obsesión: mantener la independencia de Paraguay contra todo acoso; este país encerrado en Sudamérica, acosado por Brasil, Argentina. Su mérito mayor, me parece a mí, fue defender esa integridad, no solamente territorial en todos sentidos, los valores éticos. El pueblo mismo le otorgó un reconocimiento. Es una figura que va a ser descubierta poco a poco, es bastante compleja. Es un caso muy atípico de dictador; porque no fue un dictador cruel en el sentido de manejar su gobierno con crueldad, pero fue muy duro. Por ejemplo, durante su régimen, no hubo ningún fusilamiento cosa que en otros casos hubo montones; él se imponía, era un hombre de carácter muy fuerte, con una gran autoridad moral; era el único sabio en sus tiempos: se formó en el colegio jesuita de Córdoba, en Argentina

— *¿Volvió recientemente a México?*

— Qué país misterioso México. Uno tiene que vivir ahí varios años porque no se le puede entender de golpe. Y sobre todo hablar con la gente. Mi ex mujer era profesora de nahuatl allá en Toulouse, era apasionada de la cultura mexicana. Estuvo incorporada al programa de estudios de la universidad en la lengua nahuatl y hubo varios especialistas entre ellos un gran amigo estudioso también del nahuatl. Yo participé en varios cursos completos sobre esta cultura. En vista del éxito que tuvo me dije: bueno, voy a tratar de inaugurar un curso de guaraní.

— *¿Usted aprendió guaraní en su propia familia?*

— Sí. Mi padre fue a trabajar al interior del país. Me llevaron a la edad de un año. Yo me considero

campesino en realidad, pasé la mayor parte de mi vida en el campo. En mi casa había el vicio de la lectura; mi padre leía mucho y mi madre también. Tuve un tío obispo en cuya casa pasé mis estudios primarios. Me estimulaba mucho, era un hombre muy libre y no tenía ninguno de esos prejuicios tan arraigados, tanto religiosos como biológicos. Todo eso creo que trabajó a favor mío.

— *¿En qué momento decidió que iba a escribir literatura?*

— Desde muy temprano, porque mi madre escribía bien. Realmente mi verdadera maestra fue mi madre. Escribía muchas cartas. Ella no escribió nunca ningún tipo de investigación pero escribía unas cartas que eran verdaderos poemas cual si fuesen una conversación. Yo leía esas cartas y quedaba maravillado: con diálogos insertos o monólogos y con un enorme sentido de la improvisación; evidentemente tenía el don de la palabra escrita. Yo me preguntaba: ¿Podré escribir así?

— *¿Cómo se llamaba ella?*

— Lucía Vázquez y mi padre se llamaba Lucio de manera que era una pareja de Lúcio y Lucía. El era Roa, Roa era una antigua familia que había venido de los primeros españoles y dejó descendencia en el pueblito más miserable del Paraguay, se llama Carallao. Carallá es una especie de gorila, poco más pequeño y, de manera coloquial, se habla de la ropa del mono.

— *¿Sabíamos que usted era de un lugar llamado Iturbe?*

— No yo nací aquí en Asunción. Yo tenía un año cuando mi padre fue a trabajar al ingenio azucarero de Iturbe. Resulta que ahí hubo una anécdota típica de la pequeña burguesía: mi padre no regresó y pasaron dos años, no dio más noticias de sí, no escribió cartas ni nada. Mi madre, preocupada, tomó el tren y a mí también y bajó en la estación de Iturbe; es la única vía férrea que había hasta ahora, ahora no hay, incluso ya no hay mas ferrocarril. Paraguay es un país que progresa hacia atrás. En esa época estaban construyendo un terraplén en donde

iban a poner los rieles para transportar la caña de azúcar. Había cuadrillas haciendo el terraplén para los carros y, de pronto, se abalanzó un hombre, parecía un arriero, con la ropa toda rotosa, un hombre de paja y abrazó a mi madre. Ella se asustó mucho. Claro, enseguida no reconoció al esposo, fue un encuentro muy emotivo con el pequeño viendo la escena.

— ¿Tiene proyectos ahora?

— Yo siempre trabajo, cuando menos para mantener la mano. Ahora he terminado un libro de aforismos, 500 aforismos me llevaron tres años. Terminé también una novela con el título, “Un país detrás de la lluvia”. Es así como siempre he visto a mi país, lejos, detrás de una cortina de lluvia de llovizna, muy borroso. Salí muy temprano de mi país, no tenía una idea clara de lo que era el Paraguay, así que pasé por muchos avatares para llegar a su mediana comprensión.

— ¿Ya se publicó *Un país detrás de la lluvia*?

— Todavía no, está en la fase de fotocopia que se hace con mimeógrafo, en corrección de prueba. Es difícil publicar en Paraguay, la edición es muy cara.

— *La vitalidad, su vida, todo ese exilio lo ha fortalecido bastante. Si bien ha sido terrible pero también ha cobrado una fortaleza tremenda*

— Y sobre todo la comprensión de la gente. Ahí donde estábamos era un mundo muy violento donde la relación prácticamente es violencia encubierta o declarada. Entonces, digo yo, tengo que reaccionar contra eso. Me gusta la gente, la diversidad, es una maravilla la especie humana. Y bueno, por ahí entré con algunos pequeños recursos, trampas, a tratar de ubicarme en el mundo. Había uno de estos locos lindos que andaba con su aparato de proyección y sus películas y entre esas películas llevaba un documental de México, y nunca lo olvido, tiene una fuerza magnética. He estado tres veces en México y tengo amigos mexicanos y siempre me ha interesado esa parte oscura de un país misterioso como es México. Con una personalidad bien defini-

da y fuerte, un pueblo fuerte, pero no en el sentido de fuerte de tiranos y de dictadores sino con una colectividad sólida.

Bibliografía

- Bareiro Saguier, Rubén, *Augusto Roa Bastos*. Ediciones Trilce, Montevideo, 1989.
- Cadogan, León y A. López Austin, *La literatura de los guaraníes*. 3ª Ed., Joaquín Mortiz, México, 1978.
- Cruz-Luis, Adolfo, “Dimensión histórica de *Yo el Supremo*” *Casa de las Américas* (la Habana, Cuba) Marzo-abril de 1976. No. 95
- Díaz de Arce, Omar, “El Paraguay contemporáneo (1925-1975)” en *América Latina: historia de medio siglo*. 8ª Ed., IIS, UNAM-Siglo XXI, México, 1991.
- Lara Castro, Jorge “Paraguay: Crisis de la dictadura y dimensión política de la democracia”, en *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*. La Jornada ediciones, México, 1995.
- Perus, Françoise, *Historia y crítica literaria*. Casa de las Américas, La Habana, 1982.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*. 3ª Ed., Siglo XXI, México, 1987.
- Roa Bastos, Augusto “Nonato” *Narrativa Hispanoamericana 1816-1969*. 2ª Ed., Siglo XXI, México, 1985.
- *El trueno entre las hojas*. Bruguera, Barcelona, 1977.
- *Yo el Supremo*. 8ª Ed., Siglo XXI, México, 1978.
- *Hijo de hombre*, Arcos Vergara, Barcelona, 1979.
- *El fiscal*, Alfaguara, México, 1993.
- (Comp.) *Las culturas condenadas*, 3ª Ed., Siglo XXI, México, 1987.
- “Entre lo temporal y lo eterno” (prólogo a) *Tentación de la utopía. La república de los jesuitas en El Paraguay*, Tusquets Editores, Barcelona, 1991.
- “Una utopía concreta: la unidad iberoamericana” *Casa de las Américas* (La Habana, Cuba) No. 88, Nos. 172-173.
- Piccini, Mabel, “El trueno entre las hojas y el humanismo revolucionario” *El trueno entre las hojas*. Bruguera, Barcelona, 1977.
- Sosnowski, Saúl, (comp.) *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*. Ediciones de la Flor, Argentina, 1986.

LITORAL [LIT-ORAL]: ESPACIO PARA EL EROTISMO

Antonio Marquet*

Las comunidades electivas proceden de una elección por parte de los elementos que la componen, y que presentan un carácter de totalidad, como las órdenes religiosas o las sociedades secretas.

Georges Bataille

Quizá uno de los aspectos más importantes del número 31 de la revista *Litoral*. *Las comunidades electivas. II Espacios para el erotismo* (junio, 2001),¹ sea que con los artículos de Leo Bersani, Christiane Dorner, David Halperin y Beatriz Aguad vuelven a desmentir la pretendida simplificación freudiana de la elaboración sobre la homosexualidad. Hecho impor-

tante, sobre todo en el contexto cultural mexicano, en que la exitosa obra *Feliz nuevo siglo Doktor Freud* de Sabina Berman, (aplaudida noche tras noche en una larga temporada, e incluso objeto de numerosos portazos, lo cual contrasta con el común denominador de salas con escaso público), traza una caricatura de Freud, mostrándolo como un arrogante macho impositivo, incapaz de comprender la sexualidad femenina, al tiempo que la pieza denuncia la simplificación y el carácter “artero” de elaboraciones freudianas, presentadas de manera muy sesgada, sin el menor asomo de sutileza o de honestidad intelectual.

Dejando de lado el carácter polémico que cada uno de los textos presenta, *Litoral* 31, en contraste, muestra la fecundidad de conceptos teóricos freudianos, desde sublimación, narcisismo, polimorfía perversa hasta la reflexión sobre la psicología de las masas, que ofrecen una diversificada panoplia para abordar el universo gay. El objetivo declarado del número en palabras de su editora es, en efecto, “Introducirse en el tema de las comunidades electivas es tomar nota de la invención de nuevos modos de relación, de la creación de lo que se puede llamar espacios para el erotismo”.

Al comentar este número, me toca responder a la interrogante de cómo leer este número de *Litoral* desde una perspectiva a la vez de nuestro presente, de nuestro contexto cultural y también personal. Ante todo debo aclarar que el proceso de lectura de este número se acompaña de un efecto inquietante, de desasosiego, entremezclados con el entusiasmo de constatar la firmeza de una búsqueda por parte de Bersani y Halperin de nuevos valores éticos para una práctica marginada. Quiero subrayar la dimensión profundamente cuestionadora de este número de *Litoral*: cada artículo obliga al lector a plantearse preguntas sobre sí

* Departamento de Humanidades de la UAM-A.

¹ Es importante señalar que el número 31 de *Litoral*, revista de la École Lacanienne de Psychanalyse, es editada por primera vez en México por la Editorial Psicoanalítica de la Letra.

mismo, sobre su manera de ser sexual, sea ésta homo o heterosexual. El lector no encontrará respuestas, ni conclusiones, tranquilizantes o apaciguadoras; *Litoral* tan sólo abre rendijas para entrever, para inquirir.²

¿Cómo derivar por esa sexualidad *Navire night* que el texto de Duras que abre el número, inventa aunque apenas deja entrever: deseo en estado puro, potenciado hasta la imposibilidad de satisfacción en el que deseo y renuncia parecería encontrarse en el terreno de lo absoluto. El texto de presentación de Margo Glantz se focaliza en el guión y ofrece al lector interesantes claves para interesarse en este universo.

En "Sociabilidad y levante", texto de una conferencia que Leo Bersani pronunció en el PUEG, en abril de 2001, se observa a la homosexualidad desde el ligue o "levante", como se decidió traducir el término *cruising* y como tal aparece asociada a la dimensión lúdica y artística. Hay que reconocerlo: la observación del vasto universo homosexual desde el breve lapso del ligue no puede ser más pertinente e incluso atractiva, más apta para ser adoptada como emblemática de

la gaydad. La homosexualidad como ligue puro, como práctica de seducción permanente, más allá de una postura donjuanesca que retira de ese ligue el beneficio del catálogo, y que reduce el placer a cifras, es planteada de manera diferente por Bersani:

Con el levante, propongo otro modelo sexual, un modelo en que la evitación deliberada de relaciones podría ser crucial para iniciar, o al menos para limpiar el terreno para una nueva manera de relacionarse. (p. 63)

La conclusión a la que llega Bersani tiene mucho de inquietante:

El goce es ese contacto sin nombre y libre de identidad, contacto con un objeto que no conozco y que ciertamente no amo y que ha consentido, inadvertidamente, en ser momentáneamente la conmoción encarnada de la otredad.

Lo cual evoca más una descripción de las prácticas del cuarto oscuro que un esfuerzo teórico de situar ya sea en una perspectiva sociológica, analítica o política esa práctica orgiástica en la oscuridad misma que en la actualidad no puede mencionarse siquiera en el anteproyecto de legislación sobre los establecimientos nocturnos: impresionante denegación de la izquierda mexicana que prefiere ignorar la sexualidad de minorías para acomodarse mejor tanto con sus principios arcaizantes de corte stalinista como con su voluntad de

lucro y autopromoción que tan bien ha sabido explotar Dolores Padierna.

Bersani agrega después que:

El goce de la otredad tiene como precondition el despojamiento del *self*, una pérdida de todo lo que nos da placer y dolor en nuestros intercambios negociables con el mundo. (p. 66)

Lo cual contrasta con lo que ya Daniel Sibony, no sin ciertos innegables tintes homofóbicos, afirmaba que la homosexualidad es un amor sin Otro:

Tienen en común cierta fragilidad del "cuerpo", aunque sean sólidos: fragilidad narcisista, estados de extenuación, hemorragia energética... *Eso* confirma que *el amor narcisista es no tanto el amor por uno como el amor sin Otro: independiente del Otro*. Es amor por sí tan bien delimitado que puede rayar en el odio; pues para colmo está uno tan mal delimitado...³

Bersani señala que el homosexual va en busca de sí, aunque se puede objetar que salir al universo no es a fin de cuentas ni salir, ni universo, puesto que de hecho se trata de una búsqueda de sí. Pero como no hay réplicas, no hay una superficie que pueda reproducir fielmente la propia imagen, en esa

2 La Dra. Beatriz Aguad, editora de la revista, se interrogaba en su presentación de la revista si "¿Podríamos hoy sostener que el erotismo y la relación de cada uno con el sexo no se ha visto modificada? ¿La explosión de la variedad sexual a la que asistimos no cuestiona la heterosexualidad como vía de acceso al goce?".

3 Cf. *Perversiones: diálogos sobre locuras actuales* (Siglo XXI editores, México, 1990). p. 213.

búsqueda hay una ganancia de un algo no deseado, de un resto no imaginado que es lo único que puede ofrecer el mundo.

Adoptemos esta idea como una hipótesis válida para pensar desde allí la novela gay y digo novela porque al leer la propuesta bersaniana recuerdo algo que puede considerarse como su contrario, el principio stendhaliano de la novela como espejo que recorre el mundo. En la novela gay y en términos generales, en el arte gay, el mundo aparece como espejo, como superficie lisa entrelazada, incorporada en la medida en que devuelve la propia imagen. Dejando de lado el encerramiento solipsista, el alambicamiento antidialógico que ello supone, aparece la imagen del gay como centro que estructura un universo particular en el que el yo toma la voz para testimoniar, para relatar su propio recorrido en el cual aparece el entorno en una relación de oposición. Una relación en la que él es centro, sí, pero foco de censura, de persecución, de incompreensión. Parecería que discursivamente el protagonista gay estructura un mundo narrativo que sostiene desde una posición pasional, es decir, masoquista, de un goce que no puede ser sino sostenido así. Piénsese en las novelas *Después de todo*, de Ceballos Maldonado o en *Cielo de invierno* de González de Alba; en películas como *Priscilla reina del desierto* o en *Bent*, o en *Frente al vacío*, o en las imágenes del horror con que nos sobrecoge Bacon, véase también la cinta *El amor es el demonio*...

Sea discurso novelístico, pictórico, teatral o cinematográfico; sea comedia o drama, sea travesti o leather, sea un ambiente closeteril o desclosetado, la odisea discursiva gay transita por un sendero que aunque sea pasarella o carretera, se transforma indefectiblemente en camino de exilio, siempre periférico, camino que no es abierto, sino ghetoizado (para ilustrarlo, a las obras citadas arriba habría que añadir por ejemplo, el video de Bautista *Amor chacal*, la novela *¿Por qué mejor no nos vamos?* de Luis Zapata, o la cinta *Happy together* de Wong Kar Wai...)

Por otra parte, el texto de David Halperin "Iniciación" se centra en cómo se transforma un sujeto en gay. He de señalar que la experiencia bostoniana del autor, demasiado glamorizada, elaborada a partir de una frase *ritorna vincitore*, y del rodeo por *Aida*, la ópera de Verdi, no corresponde con la mía. Incluso debo añadir que no me reconocí en nada (lo cual en todo caso da cuenta de la variedad de experiencias en el universo gay).

Para mí esa iniciación se presenta como articulación de una serie de etapas que se producen con cierta velocidad y con cierto carácter de una cierta "fatalidad" casi mecánica para muchos homosexuales: en cada episodio de la espontánea manifestación social de uno mismo, aparece el riesgo de ser descubierto-estigmatizado como diferente. De allí viene un sentimiento de extrañamiento que puede adoptar la forma de vergüenza en el homosexual simultáneo a un

rechazo por parte del grupo, con la consiguiente persecución, ya sea en forma de risas o burlas, que lleva a un auto-marginamiento en el gay, y a la estigmatización social. Esta concatenación elemental se repite innumerables veces a lo largo de la infancia, de la adolescencia del homosexual, hasta el momento en que ya es tan mecánico, en que ya han sido tantas las veces que ha ocurrido que poco le importa y entonces sí se decide a salir del clóset, cuando ya está rodeado por un grupo de amigos con los cuales se ha consolidado emocionalmente y sobre todo cuando ya es evidente para todos la naturaleza de la sexualidad de un joven sobre el cual pesaban más sospechas que evidencias. De tal forma, la salida del clóset se transforma en migración de un grupo que censura y rechaza, a un pequeño grupo de acogida.

Pero dejemos el ámbito de la experiencia personal que a fin de cuentas equivale a sustituir arbitrariamente una experiencia personal por otra.⁴ Y pasemos a lo que nos ofrece la cartelera de esta semana:

4 En el cuento "Tía Nela" de Enrique Serna, (*El orgasmógrafo*, México, 2001) la tía homófoba describe de la siguiente manera la iniciación de quien se convierte en travesti, prostituto, y finalmente transexual: "Muy temprano descubrí tus torcidas inclinaciones. A los cinco años preferías jugar con mis figurines que patear la pelota con los niños del parque, no soportabas los programas violentos de la tele, y en cambio te quedabas hechizado con las funciones de ballet".

si tomamos en cuenta la película proyectada en el *Urban Fest* (nov., 2001), *El límite de los diecisiete* (cinta norteamericana de David Morétón y Todd Stephens) tal experiencia pasa por un proceso de extrañamiento, de expulsión del grupo, pero se inicia con la burla e irrisión. Sucede que el protagonista, Eric, se emociona bailando al escuchar las clásicas canciones de la música disco de los años ochenta. Ese entusiasmo con el que baila, lo delata. Esa entrega al ritmo lo separa del resto del mundo y de la forma contenida que impera en los movimientos en la pista de los demás. Al manifestar su placer, aparecen las marcas de la diferencia. En la cinta resulta evidente que el protagonista no quería transformarse en gay, o por lo menos no querría conocer esa experiencia de burla, de ser señalado como diferente, pero entiende que para ser, para tener derecho a expresar su relación con la música de manera espontánea,

sin necesidad de aparecer como algo radicalmente diferente, necesita un ámbito en que pueda bailar como le venga en gana, por lo cual decide cambiar a un bar gay, en donde paulatinamente se produce la transformación de la imagen del protagonista. Entonces sucede lo que describe Halperin:

Existe una cantidad de referencias que contribuyen al proceso social por el cual los gays adquieren una identidad personal y comunitaria. Al acceder a este conjunto de referencias culturales, los gays construyen y comparten una cultura, una sensibilidad, una estética, una estructura de sentimientos, un conjunto de actitudes, una relación más o menos consciente con la cultura heteronormativa, y finalmente una comprensión de sí individual y colectiva.

Halperin, p. 109.

En la exposición que hace Christiane Dorner del pensamien-

to de Bersani subraya una conclusión que articula verdad y sexo y que retomaré a través de dos citas: "Por importante que sea la confesión sobre el sexo, no permite creer en el mensaje reconfortante de que habría una verdad sexual decible, tampoco una verdad homosexual". (p. 73) y, en segundo lugar, tomado de *¿El recto es una tumba?* "el sexo es —que yo soy— un sujeto sin verdad". Si no hay verdad en la sexualidad, queda en tela de juicio la religión y la política y se viene abajo la dimensión de absoluto con que la Iglesia aborda la sexualidad, y que debe ser tomada en cuenta en la nueva legislación que se está votando en la Asamblea y que deberá incluir a las parejas gay.

Dorner trae a colación el pensamiento de Foucault:

¿cómo es posible para los hombres estar juntos? Vivir juntos, compartir su tiempo, su comida, su habitación, sus



distracciones, sus pesares, su saber, sus confidencias. ¿Qué es ese estar entre hombres, “a la intemperie”, más allá de relaciones institucionales, de familia, de profesión, de camaradería forzada?

Michel Foucault (p. 77)

Para responder a la interrogante hay que señalar que en la exposición de Christiane Dorner, en las preguntas destaca esa clarividencia del filósofo francés que pudo compulsa la fuerza desestabilizadora y transgresiva de las búsquedas homoeróticas. Sin lugar a duda fueron preguntas capitales, revolucionarias que lanzaron a la comunidad por nuevos derroteros, sin embargo esas preguntas cuya vigencia aún ahora es innegable, tienen ya una dimensión histórica: después de décadas ya existen o deberían existir, elementos de respuesta. ¿Qué es lo que ha hecho la comunidad homosexual para yuxtaponer hombres con hombres, para que lesbianas estén juntas con lesbianas y en términos universales para que seres humanos estén juntos porque el problema de la convivencia no afecta únicamente a la comunidad gay, sino al ser humano en general (como atinadamente lo subrayó durante la presentación el Dr. Pasternak). Al formular la pregunta dentro de la comunidad ésta cobra una relevancia particular. La interrogante tiene, por lo menos, tres ámbitos de respuesta: hombres con hombres pueden estar como *partenaires*; hombres (gays u homosexuales) con hombres

(gays, homosexuales o heterosexuales) pueden convivir como amistades; hombres con hombres pueden vivir como comunidad gay, y homosexuales con lesbianas con travestis, con bisexuales como comunidad Queer... La vastedad de la pregunta foucaultiana merece un espacio más amplio para articular una respuesta. Sin embargo, desde el lado afectivo, me gustaría retomar una cita de Bataille que aparece también en *Litoral* 31, para elaborar ese problema de la convivencia:

La comunicación exige un defecto, una “falla”; entra, como la muerte, por un defecto de la coraza. Pide una coincidencia de dos desgarraduras, en mí mismo y en otro.

Georges Bataille

Quizá sea justamente desde esta desgarradura, desde la comunión de ambas heridas como pueda pensarse una posible relación homosexual. *Ce-ci dit*, de ninguna forma pienso en una unión melancolizada. Es a través de la cicatrización sincrónica, desde esta elaboración en el universo simbólico de la comunidad gay que acoge a la pareja y alienta la soldadura de esa falla como se puede llegar a pensar una pareja. No es que se encamine hacia un perfeccionamiento subjetivo, pero la postura frente a esa falla que no desaparece —¿cómo podría si se trata de un sujeto tachado?—, debe articularse aunque esté condenada al fracaso.

Por otro lado la cuestión amistosa ha cobrado un fuerte auge en la comunidad. Frente a la promiscuidad a la que hace alusión Bersani, de un placer con un otro desconocido, experiencia que puede repetirse hasta el vértigo, con un otro desprovisto de palabra, de rostro, se yergue la figura del amigo, o incluso del grupo de amigos, fuertemente consolidado hasta el punto de que esos amigos pueden ser confundidos como amantes, a tal grado aparecen siempre acompañados, siempre en cercanía: el internarse en la oscuridad está sustentado por el valor de la amistad que sirve de anclaje en el vértigo de un Otro que nunca, o sólo por lapsos minúsculos, se constituye. Si es cierto que el placer puede ser efímero, fugaz, repetitivo, y el proceso adquiere un toque esclerotizado, ritualizado, etc. aun queda como consecuencia la puesta en relato ante los amigos de esas experiencias. Allí se coloca la experiencia lábil de constitución del otro, tanto en la deriva del humor, como en la deriva de la fantasía amorosa, en una multiplicación de los espacios de placer a través de la conversación. De tal forma, coctail y orgía pueden convivir, y a ello se añade el video proyectado en las numerosas pantallas del bar que rivaliza con el espectáculo erótico que se desarrolla sincrónicamente con el único interés de aguzar los sentidos y llevar a los festinantes de la noche hacia ámbitos de placer prolongados, multiplicados por alcohol, tabaco, amistad, charla, ligue...

Ante la reiteración de que no existe discurso de iniciación sexual en Occidente, debemos interrogarnos cuál sería entonces la función de los videos porno, que ora acompañan las prácticas sexuales, ora se exhiben en bares. ¿Acaso las historias que narran no son invitaciones a imitar, a colocarse en situaciones similares? Son eso y otra cosa. Potenciadores del placer, alientan la integración de la pareja dentro de la orgía, abren la posibilidad de estar virtualmente con esos seres de cuerpos perfectos del video, con esculturas californianas, brasileñas, de Europa central. Permiten la integración racial, la posibilidad de entrar en la cárcel, imaginar castigos, experimentar el ensañamiento, permiten prácticas mucho más acrobáticas y la introducción a una sexualidad que podría calificarse de “quirúrgica” por la utilización de guantes, dildos, anillos, látigos y toda una parafernalia tan complicada como a la postre monótona.

En “La resistencia: una posición *queer*”, Beatriz Aguad define la postura queer como “una política que requiere de sus militantes una posición; una posición en contra de la norma y enfrentada activamente a ella. Esa posición reivindica el estatuto de parias, lo cual supone sujetarse como excluido social”. (p. 124) Aguad evoca a Foucault cuando éste señala que “Ser gay es estar en devenir... es una forma de rechazar los modos de vida propuestos y de convertir la elección sexual en *un operador de un cambio*

en la existencia”. Ese programa tan interesante, tan loable, con tales posibilidades de abrir nuevas perspectivas no sólo de formas de vida sino de ética, hay que reconocerlo no se realiza con demasiada frecuencia. A menudo aparece cierta tendencia a la integración en la sociedad, a la opacidad, y a cierta administración esquizofrénica de la vida profesional y social con el objeto de sobrevivir con espacios reservados para una relativa libertad acotada, restringida. La homofobia introyectada juega allí a fondo para impedir la realización de uno de los puntos más atractivos de la opción gay: la libertad creadora de estilos de vida que escapen a los poderes discursivos heteronormados.

Con Foucault, Beatriz Aguad repite que ser gay es un devenir puro que como forma de resistir al poder opta por la apropiación creativa y la resignificación; apropiación y teatralización, exposición y desmitificación. Tales opciones han configurado en efecto algunas de las dinámicas de la creación artística gay.

A pesar de tales posibilidades de la comunidad gay, que se mueve entre la provocación, la confrontación interrogadora con la norma y la sociedad que la sostiene, creo que no hay que pasar por alto que la revista *Litoral* 31 aparece en contexto específico. Si se mencionó al inicio del presente texto el burdo cuestionamiento del psicoanálisis con una Berman que hace pasar

uno de los casos de homosexualidad femenina por otra cosa, con una lógica en la que impera la ganancia y la complacencia, es preciso señalar la otra parte de la ecuación: la situación de la homosexualidad dentro del imaginario colectivo. Es necesario recordar por un lado que nos encontramos frente a un aniversario de la fiesta de los 41, episodio que muestra la facilidad campechana con que se han violado los derechos elementales de la comunidad gay. Mientras tanto no hay que olvidar tampoco las imágenes que nos remite la pantalla en las que aparece la homosexualidad como uno de los límites insoportables de la amistad en la película *Y tu mamá también*; y esa imagen grotesca del travesti de *De la calle*: un padre todo placer, que ha llevado el goce hasta un plano inimaginable, al permitirse transgredir los mismos géneros, goza como hombre, goza como hembra, e incluso se permite el incesto. En este vértigo aparece con atuendos que lo asimilan a la prostitución. Se entrega solamente a los excesos, al del alcohol, a los de la droga. Su hijo lo encuentra en una especie de borrachera colectiva. El Chicharo es una instancia que no tiene asiento fijo cuyo carácter inquietante se potencia por su itinerancia. Es la violencia que flota en el ambiente y que vendará desde ese lugar oscuro en el que aparece, desde ese sitio enigmático tan sólo para introducir de la manera más violenta a su placer.

EL INSOMNIO Y LA CAÍDA

(SOBRE *LA CAÍDA Y LA NOCHE* DE VLADIMIRO RIVAS)

Enrique López Aguilar*

Vladimiro Rivas Iturralde es un autor al que le importan las sombras de Jorge Luis Borges, de Joseph Conrad, de Herman Melville, de Hermann Broch, lo cual ha repercutido en su búsqueda de un lenguaje exacto y elegante, tanto en *Los bienes* (1981) como en *Vivir del cuento* (1993), cuentarios en los que se aprecia una voluntad de estilo y el encuentro con una forma narrativa constreñida a las exigentes dimensiones del género. En su primera novela, *El legado del tigre* (1997), apareció en la tesitura del autor una vertiente que lo acercaba a algunas de las búsquedas de Mario Vargas Llosa y José María Arguedas, sobre todo en lo concerniente al encuentro con el uni-

verso andino y las historias rememoradoras de la juventud lejana, de la preparatoria, de las primeras novias, de la ruptura con la figura del padre. He mencionado, hasta aquí, a seis autores que, de alguna manera, merodean a Vladimiro Rivas; no quiero sugerir que él sea la suma de esas seis personalidades, sino reconstruir parte de la genealogía vladimiriana, de las fascinaciones que lo han recorrido hasta el punto de edificar una obra personal presidida por dioses tutelares que él mismo ha elegido.

La caída y la noche, la más reciente entrega narrativa de Vladimiro Rivas, algo entre novela corta y relato extenso, me sorprende respecto a su obra precedente. Por la parte de la nocturnidad y del insomnio me remite a ese Borges que se deja ver en “Funes, el me-

morioso” y en “Las ruinas circulares”, a los *Himnos de la noche*, de Novalis, al Poe de “El corazón delator”, y al Sábato de *El túnel*: la noche, amiga y enemiga, flor del desvelo y cactus del sueño, es el lapso mediante el que se conoce y explora la perturbación producida por el otro: gracias a la impertinencia de Arturo Landázuri (quien realiza una llamada telefónica de larga distancia en la madrugada, desde Ecuador), el ecuatoriano Patricio, radicado en México, decide buscar al ecuatoriano Bernardo Valdivieso, cuñado del primero y aparentemente desaparecido en este país desde siete años antes del comienzo de la narración. La noche, cobijo y destierro, es el momento en que se dirime un relativo cuanto inexplicable y contundente exilio ocurrido entre Sofía y el narrador protagonista (como quiera que sea, para quienes no forman parte de ella, ¿no resulta inexplicable lo transcurrido en ese altísimo misterio que es una pareja?). Vista la noche como esclavitud y miseria, ésta resulta el país del sueño y el sonambulismo, de la revelación y las confusiones: no es el tiempo exclusivo en el que transcurren los actos de la narración de Vladimiro Rivas, pero simbólicamente es el más importante, tanto por su valor temporal como porque, en su intimismo, se debate la obnubilada

* Departamento de Humanidades, UAM-A.

conciencia de Patricio, habitante de una dilatada nocturnidad en la que, por momentos, pareciera que las actividades de los sueños alcanzan a trasladarse al mundo de la vigilia.

La noche del relato prohíja la duplicación: de una manera inversa, Patricio se busca en el buscado Bernardo Valdivieso y asume como propia la necesidad de su encuentro, tal vez porque es el padre de Bernardo quien encarga la pesquisa y porque Patricio es el reciente padre del flamante Pablito, quien en casi toda la novela es conocido escueta y oblicuamente como “el bebé” (esa higiénica manera de ponerle guantes a las palabras contamina eficazmente al relato con los ambiguos sentimientos del protagonista hacia la paternidad): pareciera que los hijos no importaran tanto como los padres, los engendradores que proveen de sentido o sinsentido a la existencia: no sólo son los que buscan sino los verdaderos buscados, los (re)partidores de vida, como en *El legado del tigre*. Así, Patricio no sólo se reconoce en Bernardo (su hermano en el espejo, su doble), sino también en el padre de éste, de manera que su búsqueda es dual, pues pretende reconocerse en el hijo pródigo y en el amante progenitor que aguarda. Si se agrega la necesidad de recuperar el paraíso casi perdido que el protagonista habitaba con Sofía, *La caída y la noche* expone a Patricio como un profundo y desesperado buscador, como un viajero que no parece acabar de

hallarse en su viaje hacia el fin de la noche.

En la oscuridad del alma de Patricio, el momento de la epifanía tarda mucho en alcanzarse, pues a los insomnios que padece y las búsquedas personales que emprende suma la responsabilidad de la caída física de su bebé, hecho central que se narra en el capítulo III: así, a su condición de insomne explorador nocturno, agrega el hecho de convertirse en un descuidado padre que exilia a su hijo, de manera parecida al exilio que produce el de Bernardo, y en un padre amoroso que provoca la involuntaria ruptura con el hijo y la esposa. Desde las paradojas simbólicas de esta obra narrativa de Vladimiro Rivas, el padre es acogedor y exiliador, un ser que protege y excluye, simultáneo Dios Padre y Dios Hijo cuyo único Paráclito es la oscuridad de la noche. En ese sentido, el personaje de Patricio parece resolver las contradicciones vladimirianas en términos de una compleja experiencia donde el padre que busca y es buscado revela ante el lector los procesos de su propia incertidumbre, de su condición ambigua: no sólo el buscado es el buscador, sino que las verdaderas respuestas del individuo se hallan en un súbito doble.

El relato de Vladimiro Rivas cuenta una historia de hombres. Es cierto que la pareja de Patricio, Sofía, siempre responde con sensatez y agudeza ante las múltiples situaciones que la historia le va proponiendo al narrador; es cierto que también están por ahí

Berenice, cuñada de Patricio, y una borrosa Roxana, quienes más bien parecen contrapuntos que ayudan a dar variedad al entorno del protagonista, aunque el personaje femenino mejor trazado sea Sofía (la “sabiduría”). Así, como un relato de cámara casi sonatístico, *La caída y la noche* pareciera querer inscribirse dentro de un universo bíblico en el que el viejo patriarca que busca a su hijo extraviado advierte tardíamente al joven padre acerca de los errores que puede cometer contra su hijo; Bernardo, el hijo del patriarca, es un imprevisto hermano y espejo de Patricio, el joven padre, así como de Pablito, hijo de éste. La historia, entonces, es sencilla pero laberíntica: Patricio, el joven padre, busca a Pablito, su hijo, y a Bernardo, su doble fraternal, para cumplir con la voluntad del patriarca distante; simultáneamente, ese joven padre, como el patriarca, busca al otro hijo, que es su hermano simbólico: el hijo del patriarca es también un hermano pródigo; por otro lado, el joven padre también es un *alter ego* del patriarca moribundo que busca al hijo, pero éste resulta ser su doble; el hombre, que secretamente es todos los demás, busca reconocerse en las imágenes del patriarca, del padre joven, del hermano, del hijo pródigo y del hijo accidentado; ese hombre, eventualmente, pareciera más dispuesto a la resignación de perder a Sofía, su pareja, que a todos los demás hombres de la historia, salvo a Sanabria, el detective contratado para buscar a Bernardo:

el verdadero sentido de la búsqueda de Patricio está en él mismo, sólo que él requiere del espejo de los otros (no tanto de su compañera) para descifrar su verdadera esencia.

Como en “La muerte y la brújula”, de Borges, *La caída y la noche* aprovecha los recursos del relato policiaco para proponer una búsqueda metafísica de mayor envergadura; para ello, es necesario que la parte detectivesca se cumpla cabalmente, pues debe soportar a la otra. El relato de Vladimiro cuenta la historia de dos averiguaciones: el rastreamiento de Bernardo, perdido en México, y el de Patricio, perdido en sí mismo. La manera

como ambas se desenvuelven es la verdadera esencia del relato y configura el complejo soporte de una arquitectura narrativa que parece mucho más simple: éste es uno de los méritos de la obra y una de las dificultades que, como escritor, debió sortear Vladimiro Rivas: el abigarramiento de los conceptos traducido en un transparente edificio verbal.

Al principio dije que *La caída y la noche* me había sorprendido respecto a la obra precedente de Vladimiro Rivas: una cierta tonalidad psicoanalítica permea las ambivalencias de Patricio y del narrador; una cierta brutalidad expositiva muestra sin velos aque-

llos abismos en los que está a punto de caer el protagonista; un tono narrativo directo y filoso se despoja de muchas de las tensiones poéticas que abundaban en *El legado del tigre*. Visto así, *La caída y la noche* pareciera un parteaguas conceptual y estilístico en el desarrollo del autor, el encuentro con nuevas máscaras narrativas, el descubrimiento de nuevos continentes en alguien naturalmente navegante. Corresponde a los lectores completar las pesquisas de Sanabria, el detective, para saber si las búsquedas de Patricio y el patriarca se cumplen en la terrible precisión de ese universo entrevisto por Vladimiro Rivas.

ESTRELLA ERRANTE*

Yvonne Cansigno Gutiérrez**

Cuando la ciudad cierra sus puertas, unas tras otras, encerrando los cuartos solitarios, en el silencio, en la soledad, en el abandono, puede ser que esta voz venga, para salvarnos. Quizás esperando a los hombres que van a ser libres.

(Le Clézio)

Los sucesos del 11 de septiembre de 2001, suscitaron una perceptible tensión mundial. Se ha dicho que nunca volverá a ser igual después de los criminales atentados perpetrados en el territorio estadounidense. No será fácil restituir confianza a toda una serie de interrogantes y actitudes hostiles en el mundo iniciando un nuevo periodo en el que la guerra

apresura su paso y sugiere el horror vivido en un sinnúmero de batallas y guerras a lo largo de siglos de historia de la humanidad. Agresión, violación y actos terroristas reemplazan la búsqueda de paz entre los pueblos y las naciones evocando en la historia del planeta ejemplos trágicos de conquista, colonización, guerra y genocidio, cuyos orígenes se remontan a conflictos políticos, económicos, étnicos y religiosos.

Con una visión humanista en contra de la agresión bélica que se ha dado a nivel planetario, figura el mensaje revelador de algunas novelas significativas de J.M.G. Le Clézio, escritor francés contempo-

ráneo nacido en Niza en 1940. El autor narra frecuentemente en sus relatos, el pesar profundo de la violencia que han causado diversas guerras en el curso de la historia. Si bien es cierto que Le Clézio evoca verdades terribles, parece también reconstruir una especie de Génesis de los tiempos modernos, dejando implícita la búsqueda de una esperanza para reconstituir sociedades humanas mejores. El caso de *La Guerre* (1970), en particular, refleja la intensidad de la guerra como una catástrofe permanente, universal, donde la paz no es más que una ilusión destinada a quedarse entre los sueños lejanos de los hombres:

La guerra comenzó, nadie sabe ya dónde ni cómo, pero es así.

La guerra se inició para durar diez mil años, para durar más tiempo que la historia de los hombres. No hay escape posible.

(*La Guerra*, p. 7)

El simbolismo de la guerra surge así como un eco silencioso e implacable, una guerra sin piedad, sin merced, con muertos y sin muertos. En este ámbito crucial, la guerra constituye una agresión física y psicológica que se va desarrollando

* *Étoile errante*, publicación en francés de J.M.G. Le Clézio editada por Gallimard en 1992 en París; Francia.

(Dicha novela no ha sido traducida al idioma español y las citas que se presentan pertenecen a la autora de esta reseña).

** Departamento de Humanidades, UAM-A.

poco a poco y en la cual la muerte es el único camino de liberación frente al sufrimiento de antiguas civilizaciones desaparecidas que heredaron a sus descendientes, el arraigo a viejos sueños y el poder de difundir su pensamiento con sangre.

Parece que el mundo no ha olvidado nada. Se venga. de lo profundo del tiempo, acude a la masacre, cubre el cielo de un lado a otro con el estremecimiento de la guerra.

En una atmósfera mezclada de ficción y realidad con un matiz imbricado en la trama histórica, se destaca la novela de la *Estrella errante* (1992), historia donde se refleja un cúmulo de vivencias que narran nefastos acontecimientos de guerra, de tragedia y de genocidio. Sus personajes reviven la violencia de la guerra a través de movimientos armados que tuvieron lugar en la época de la persecución de los judíos por los alemanes y la huida de los palestinos de los campos de refugiados. Esther, la judía y Nejma, la palestina, experimentarán la búsqueda de una Tierra prometida, que para ambas, tiene su origen en la violencia de la guerra. La novela contiene episodios históricos de la Segunda Guerra Mundial, del genocidio de los judíos y del problema eterno sufrido por Palestina, en su afán por conformar un territorio propio. Aunque las batallas evocadas en la narración se muestran en un segundo plan con respecto al relato ficticio, la figura de los sobrevivientes afectados por su duelo, da testimonio del curso de la historia contemporánea:

Había tantos rumores de la guerra, se contaban cosas terribles [...] que los combatiente árabes arrojaban llantas inflamables en los sótanos y en las tiendas.

(*Estrella errante*, p. 256)

Le Clézio va más allá de la ficción y la narrativa poética para sumergirnos en un conflicto que parece cada vez más difícil de resolver: la paz mundial.

Si bien el texto pone en escena la persecución, el éxodo y el exilio sufrido por las comunidades judías y palestinas, trata también de entrelazar en este drama la historia y problemática individual de dos mujeres con sus pueblos de origen.

La novela describe en las cinco partes que la estructuran, las trayectorias individuales de Elena-Esther,¹ la judía, y de Nejma,² la palestina. En la alternancia de ambas historias, el discurso de Elena-Esther y el de Nejma narra trágicamente la vida y el exilio de sus pueblos.

En la primera parte de la novela, se reconstruye la historia de Elena quien lleva el nombre de

Esther en la época de los nazis. Se describen las vivencias de una adolescente judía que abandona a pie el lugar de su infancia errando por pequeñas ciudades del Norte de Italia, para refugiarse con su madre en Fistona. Posteriormente, Esther recupera su verdadero nombre y se organiza con su madre para realizar un recorrido clandestino que debe conducirles a Jerusalén. El texto relata así la huida de Esther-Elena, el exilio y la travesía clandestina de los judíos de una playa de Marsella hacia Jerusalén durante la Segunda Guerra Mundial en el *Puerto de Alon en 1947*, lugar situado en Italia, donde un grupo numeroso de judíos parte hacia otra playa cerca de Haifa a bordo del *Sette Fratelli*. En este grupo viajan Esther y su madre Elizabeth que pretenden llegar a Jerusalén en camión, pero sobre un camino destruido por la guerra. En este trayecto, cruzan un convoy de refugiados palestinos que se dirige rumbo a Irak, momento del encuentro fugaz de Esther y Nejma,

Nejma es la heroína de la tercera parte de la novela, figura que huye del *Campo de Nour Chams en el verano de 1948*. La protagonista pasa largas semanas de espera desde el instante que deja el campo de refugiados, lugar devastado por el hambre, la falta de agua y la peste. Se escapará hacia las montañas atravesando el mar Muerto y caminará hacia Jordania soñando encontrar un refugio ilusorio. De este modo, Nejma relatará, atormentada, su miedo frente al aniquilamiento de los suyos:

1 El primer capítulo del libro (p. 13-135) está intitulado por el nombre de pila de *Hélène*, joven judía sin experiencia que se esconde continuamente y huye con su madre hacia el estado de Israel. En el segundo capítulo (p.137-213), aparece la misma protagonista con el nombre de *Esther* cuyo significado es el de estrella en persa y el cual reivindicará su trayectoria e identidad.

2 Nejma significa estrella en árabe.

[...] era un espejo de mi propia debilidad, de mi propia decadencia. Los rasgos de infancia, de muchos de ellos, sobre todo entre los pobres, los huérfanos de padre y madre, o aquéllos que huyeron de los pueblos de la costa bajo las bombas, sin dinero, *sin provisiones, parecían ya marchitos por una vejez incomprensible.*

(*Estrella Errante*, p. 225)

El abandono y el envenenamiento son el único eco que los palestinos escuchan. Durante el único encuentro que tienen en el relato, fugaz instante en el momento de su huida, Esther y Nejma intercambian miradas y escriben sus nombres en sus diarios de pasta negra, simbolismo que desencadenará, durante toda la novela, un espacio de esperanza para ambas.

Para ellas, la Tierra prometida de sus pueblos ha sido profanada constantemente por la incompreensión de un mundo poderoso, inhumano y salvaje, heredero de un instinto de muerte y alimentado de terror y odio. Encontrar la esperanza en la desesperanza será el único camino de los destinos trágicos de las protagonistas y los suyos:

Van hacia otros mundos, a Canadá, a América del Sur, a África, allá donde se les espera quizás, donde podrán empezar otra vida. Pero aquéllos que están aquí, con nosotros, sobre la playa de Alon, ¿quién nos espera?

(*Estrella Errante*, p. 154)

En la cuarta parte del libro, *El niño del sol*, Elena resurge y se le ve ins-

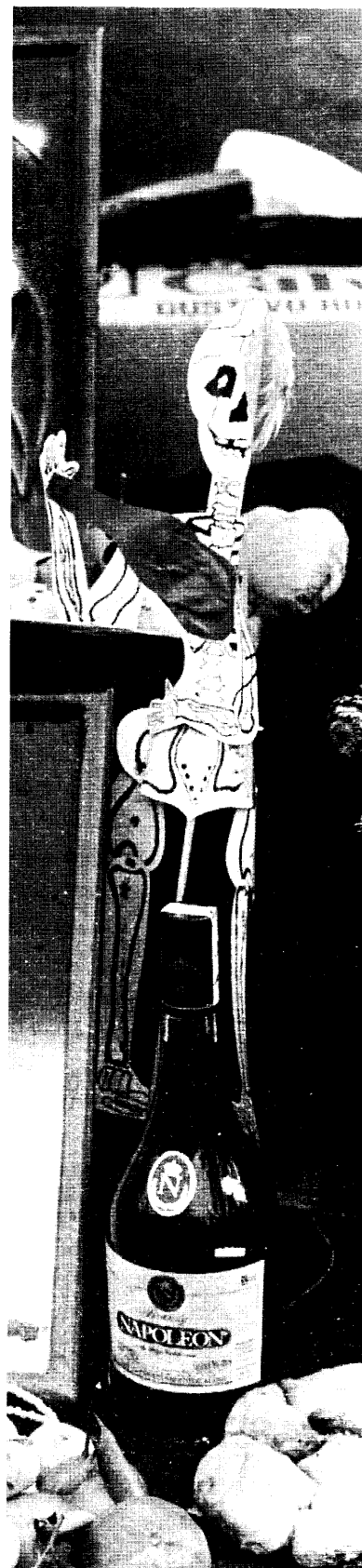
talarse con su madre en los Tibutz de Ramat Yohanan. Su destino la obliga a dejar este sitio para olvidar el duelo por su marido y traer al mundo a su hijo. Posteriormente vivirá en Montreal, *Rue Notre Dame* hasta 1966, fecha en la que decide regresar a Jerusalén. Pero la enfermedad y la muerte de su madre la conducen a Niza en el verano de 1982.

Con este acontecimiento surge la quinta parte de la historia con la que termina la novela. Se describe la peregrinación que Elena realiza con el objeto de recorrer los lugares claves de su infancia y su exilio de juventud: Es preciso señalar que la novela abarca un periodo de cuarenta años, y describe todos los desplazamientos efectuados por las protagonistas, paralelos a los acontecimientos históricos de sus pueblos, a través del Mediterráneo, de Francia y de América.

El relato retoma, en varias ocasiones, el drama que viven los inmigrantes que salen de su país de origen y se trasladan a un país occidental con el afán de buscar una vida nueva, sin saber que a menudo encontrarán miseria, soledad y racismo.

Los personajes estarán condenados al desprecio y la humillación de una sociedad moderna que los domina y aniquila. Las dos figuras femeninas sufren esta violencia, ya sea en Marsella o bien en el campo de refugiados de Nour Chams:

Día tras día, se convirtió en nuestra prisión, y ¿quien sabe si eso no será nuestro cementerio? [...] el campo de Nour Chams forma una gran man-



cha oscura, color de moho y de lodo, a la cual llega el camino empolvado.

(*Estrella Errante*, p. 220).

Este sitio representa el fin de una esperanza para sus habitantes:

El campo de Nour Chams es sin duda el fin del mundo, ya que parece que no puede haber nada más allá, ya que no se puede esperar nada.

(*Estrella Errante*, p. 223)

La novela muestra con insistencia la brutalidad con la cual los judíos fueron tratados durante la Segunda Guerra Mundial, queriendo ser aniquilados completamente del planeta³ por los alemanes. Pero la situación de los palestinos no está lejos de parecerse. Ambos acontecimientos constituyen heridas mal cicatrizadas en las que la lucha de razas, de religiones y de poderes económicos y políticos han desencadenado masacres, guerras, hambre, epidemias, miseria y profanado con terror y violencia culturas enteras. En la ficción del escritor, la tragedia de Nejma es más desgarradora que la de Esther. Esto se explica por el desenlace de la historia de Esther, la cual conoce el infierno de los campos de concentración pero encuentra al final de su éxodo, su lugar de ori-

gen y su destino anhelado. En cambio Nejma estará exiliada en su propio país, huérfana de padre y madre y no encontrará respuestas a su trágico destino, quedando suspendido hasta el final de la novela:

Hace mucho tiempo que somos prisioneros de este campo. Estamos abandonados, lejos del mundo, lejos de la vida.

(*Estrella Errante*, p. 246)

Si bien es cierto que Esther encuentra la Tierra prometida, eso no le traerá paz interior, ya que en sus vivencias y desplazamientos le tocará ver pueblos que sufren y mueren, traicionados y violentados cruelmente. Esther guardará el recuerdo de la joven palestina, como una imagen que resucitará sus esperanzas por siempre:

Pienso en ella [...], Nejma, mi hermana de perfil de India. (P. 307). Ella estaba siempre sola [...]. Venía del exilio, del país de la sequía, del olvido, sola [...]. Intercambiamos nuestros cuadernos para apagar el tiempo, para escuchar los sufrimientos y la quemadura de los muertos (P. 308). Pienso todavía en Nejma, mi hermana perdida, hace tanto tiempo en la nube de polvo del camino, que debo encontrar.

(*Estrella Errante*, p. 335)

Esther y Nejma no quisieran pensar más en el sufrimiento del mundo que ellas vivieron en sus

difíciles trayectorias. Anhelan encontrar un camino donde la existencia humana se caracterice por el respeto y la libertad de los seres que habitan el planeta, lejos de la guerra, lejos de los campos de refugiados y lejos de la profanación de creencias y culturas. En la ficción del texto, la escritura de sus cuadernos representados por la redacción de un diario íntimo teje

lazos verdaderos entre ambas protagonistas. Esther ve en sueños el cuaderno de Nejma, cubierto de una escritura fina que sabrá descifrar ya que es un itinerario de exilio semejante al suyo:

Sueño con ese cuaderno. Lo veía en la noche, cubierto de una escritura fina, marcada con el mismo lápiz negro que habíamos tenido en la mano. Soñé que sabía descifrar esa escritura y que había leído lo que ella narraba para mi sola, una historia de amor y de exilio que podría haber sido la mía. Soñé que ese cuaderno me había sido enviado por el correo y que llegaba hasta mi departamento de Montreal.

(*Estrella errante*, p. 307)

El destierro vivido por ellas, por exilio o por éxodo es la metáfora de la condición humana y el estado doloroso que caracterizan la profanación y la muerte. *Estrella errante* es una novela estrechamente vinculada con el drama histórico, pretende dar testimonio de una razón esencial de vida lejos de la incompreensión y del odio entre los hombres.

3 Los campos de concentración judía de Auschwitz y de Birkenau son algunos ejemplos trágicos.

Estrella errante, da a conocer a través de Nejma, el dominio que las sociedades occidentales provocan en sus colonias, acentúa también la desgracia del pueblo palestino e ilustra el sufrimiento de Nejma y su pueblo:

Nunca había sentido esto antes, esta especie de maldición, esta fuerza implacable de la luz sobre la tierra, donde la vida se quebranta y se escapa, [...] donde el sufrimiento está inmóvil, ciego, imposible de entender [...].

(*Estrella Errante*, p. 227)

Cabría preguntarse si *Estrella errante* sugiere el discurso de un viaje

hacia el encuentro de la propia identidad y la libertad de dos mujeres que viven destinos trágicos, ¿qué pasa actualmente con un sinnúmero de mujeres musulmanas que viven bajo el chador o el chadri el propio castigo de su condición femenina? ¿Qué pasa con la voz desgarradora de la guerra que involucra todo un proceso de agresión donde hombres, mujeres y niños son brutalmente aniquilados? Mientras exista el mal del fanatismo religioso, la prohibición y el menosprecio sobre la población femenina desarmada y aterrorizada, mujeres y niños seguirán cautivos en guerras y masacres. De algún modo, se manifestará la esperanza atroz de un futuro incier-

to. En tanto que la necesidad de la guerra y el terrorismo se haga presente contra Oriente u Occidente, Esther y Nejma simbolizarán esas dos estrellas errantes, en una marcha continua de éxodo y exilio, con el anhelo y el deseo de encontrar una paz duradera que haga caer fronteras y límites, y donde la vida se conciba como un valor sagrado al no perpetuarse el eco sonoro de guerras, humillación, terror y muerte.

Bibliografía

- Le Clézio, J.M.G., *Étoile errante*, Gallimard, París, 1992, 340 pp.
Le Clézio, J.M.G., *La Guerre*, Gallimard, París, 1970, 294 pp.

SINOPSIS DE LOS ARTÍCULOS EN *FUENTES HUMANÍSTICAS*, 23

ALEJANDRA KOLLONTAI: LA INFLUENCIA DE SU PENSAMIENTO EN LAS FEMINISTAS MEXICANAS RADICALES (1920-1935) O UN PRETEXTO PARA HABLAR DEL AMOR LIBRE. En este trabajo me interesa reflexionar acerca de las motivaciones de las instancias de poder, en particular del Estado, para proscribir cualquier tipo de relación entre los individuos de distinto sexo que no sea la monogámica y heterosexual proclamada tanto por las sociedades burguesas como en las que se consideraron no burguesas. En este sentido me ha parecido oportuno recuperar las propuestas de Alejandra Kollontai en relación con la transformación de la vida cotidiana de las mujeres a partir de su concepción sobre el amor libre durante los primeros años de la revolución rusa y la influencia que tuvo en las feministas radicales mexicanas en el transcurso del proceso de reconstrucción nacional durante la década de 1920 en México década.

POR UNA EQUITAD HISTÓRICA. ESCRITOS DE MUJERES SOBRE MUJERES. Nove-
las históricas, biografías y estudios

académicos vuelven visibles a las excluidas de la historia oficial argentina: a las mujeres. Interpreto esta labor, desde la perspectiva de género, como el anhelo de superar una visión patriarcal de la historia. El presente estudio fija los parámetros teóricos de abordaje y presenta algunas de las obras más representativas de cada periodo histórico, que se anuncia brevemente.

LA IRONÍA COMO MÉTODO PROSOPOPÉYICO EN *LA ESTATUA DE SAL*. El recurso estilístico más recurrente en *La estatua de sal* es el de la ironía; la misma se utiliza en la rememoración de todo tipo de situaciones y descripción de personajes. En vista de este uso deliberado, el presente artículo explora las razones y los efectos de la utilización de este recurso de estilo que, finalmente, ilumina la naturaleza del yo retratado en el texto.

LITERATURA, RELIGIÓN Y HOMOSEXUALIDAD. ANÁLISIS DE UN PERSONAJE DE SEVERINO SALAZAR. El presente artículo analiza las relaciones entre la narrativa de Severino Salazar y la Biblia, en

particular de la primera novela del zacatecano, *Donde deben estar las catedrales* y *el libro de Job*.

JUAN DE DIOS PEZA: ECOS DE LA VOZ. Juan de Dios Peza es un poeta de fecunda y desigual inspiración. Fácil versificador, ensayó distintas formas métricas. Y le tocó vivir los extremos de la fortuna veleidosa: la más enconada admiración de la gente y el menosprecio de los literatos de la siguiente generación. No obstante, hasta bien entrada la vigésima centuria el pueblo lo seguía recordando. Para bien y para mal fue “el cantor del hogar”. Y deja en verso su drama íntimo ennoblecido por la sinceridad.

CUESTIONAMIENTOS TEÓRICOS EN TEORÍA LITERARIA. Los tres niveles de esta investigación son teóricos y se cohesionan en cuanto a que tienden a patentizar la necesidad de sustentar epistémicamente los distintos elementos que intervienen en la teoría literaria.

AGUSTO ROA BASTOS Y SU RENOVADO EXILIO DEL PAÍS NATAL.

En el presente reportaje, una introducción caracteriza la situación actual de Paraguay: crisis económica, política ideológica, producto del proyecto neoliberal en boga. La convivencia del guaraní y del español constituye un acierto de las misiones jesuitas que hoy perdura y que es piedra de toque de la más elevada expresión literaria paraguaya. Roa Bastos, autor transcultural, ejemplo de este bilingüismo, recrea aspectos de su vida en el exilio y seña-

la rumbo no sólo de su gran pasión, la literatura, sino de un pueblo en resistencia y semilla de la gran producción cultural latinoamericana.

EL DEVENIR DEL DISCURSO. GLOSAS PARA UNA INTERPRETACIÓN DEL *CRATILLO*. A partir de una hermenéutica del texto, el artículo registra las asociaciones de este escrito fundacional con los problemas y tendencias desarrollados por la moderna filosofía del lenguaje, la antropología, la pragmalingüística y el análisis del discurso como matriz disciplinar.

ENTRE EL ABURRIMIENTO Y EL AMOR: LA METÁFORA; Y *FLUCTUAT NEC MERGITUR* (FLOTA SIN SUMERGIRSE).

Si en “Entre el aburrimiento y el amor: la metáfora” la psicoanalista argentina reflexiona sobre el tedio, y la ausencia

de reflexión del analista que lo considera un mal menor (ella, en cambio, lo elabora como fracaso discursivo, vacuidad del lenguaje y en este sentido lo contrapone con el amor, apuesta subjetiva que se traduce en un lenguaje metafórico, creador); en “*Fluctuat nec mergitur* (flota sin sumergirse)”, reflexiona sobre el epígrafe a *La interpretación de los sueños* y la interpretación del sueño y la pesadilla como cumplimiento o no de deseo.

INDÍGENAS E INQUISIÓN EN NUEVA ESPAÑA. PROCESOS DE ACULTURACIÓN EN LA ÉPOCA DE LA CONQUISTA DE MÉXICO. El trabajo que presento tiene como principal objetivo destacar que uno de los conflictos inherentes al proceso de conquista del México antiguo, fue la forma disímbola de con-

cebir e interpretar la realidad a partir de imaginarios sociales y horizontes totalmente diferentes de, por un lado, los europeos y, por el otro, de los amerindios.

El artículo analiza los discursos emitidos por indígenas y españoles en los casos que siguió Fray Juan de Zumárraga en calidad de Inquisidor Apostólico de Nueva España en el periodo de 1536 y 1543. Lo interesante de los juicios es que, mediante el análisis del discurso, nos permiten percatarnos de las ideas que manejaban ciertos sectores de la sociedad durante ese momento histórico. Por una parte, se manifiestan los intereses del aparato inquisitorial a través de las preguntas que formularon a los testigos y acusados; por otra, las formas de concebir el mundo de los iberos y la de una parte de la nobleza indígena.

COLABORADORES

FUENTES HUMANÍSTICAS, 23

Margarita Alegría. Licenciada en lengua y literatura hispánicas, maestría y doctorado en Literatura mexicana, autora de diversos artículos publicados en revistas especializadas sobre literatura y estudios culturales y de algunos textos didácticos relacionados con lectura y redacción.

Ramfis Ayús Reyes es investigador Asociado El Colegio de la Frontera Sur, Unidad Villahermosa y Profesor-investigador de la División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Candidato a Doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Es autor del libro *La aventura antropológica. Cultura, poder, economía y lenguaje. Ensayos de iniciación* (UJAT, 1997). Sus líneas de interés son: teoría social y metodologías cualitativas, etnografía del habla y análisis de procesos simbólicos, estudios socioculturales de ciencia y tecnología, involucrando la perspectiva de género.

María Elvira Buelna Serrano es profesora-investigadora tiempo completo de la UAM-Azcapotzalco desde 1980, actualmente con categoría de Profesor Titula "C". Tiene título de Licenciatura y Maestría en Letras Clásicas y es pasante de Doctorado en Historia de México. La Mtra. Buelna ha publicado diversos artículos relacionados con la Inquisición de Nueva España y dos libros: *Proceso Inquisitorial contra don Agustín Beven, Coronel del Regimiento de Dragones de México* y *La Alexandriada de Francisco Xavier Alegre*. Fue Jefa del Departamento de Humanidades entre 1990 y 1994 y Coordinadora Divisional de Docencia entre 1997 y 2001.

José Francisco Conde Ortega. Poeta y ensayista. Sus títulos más recientes son: *La esquina de los hombres solos* (crónica urbana) Daga, 1998; *La arena de los días* (poesía) Daga 1999; *Diálogo inmediato* (ensayo) IPN, 2000, y *Práctica de lobo. Poesía Reunida 1985-1999*. Es profesor Titular C de tiempo completo en la UAM-Azcapotzalco.

Marta Gerez Ambertín es autora de *Las voces del superyó* (Bs. As.: Manantial, 1993; 2da ed.: Bs. As.: Manantial, 1998); *Imperativos del superyó- Testimonios Clínicos*, (Bs. As.: Lugar Editorial, 1999); *El superyó en la clínica freudolacaniana*. (Tesis Doctoral. Tucumán: Univ. Nac. de Tucumán. 1999). Actualmente es profesora en las Universidades Nacionales de Tucumán y de Buenos Aires.

Humberto Guerra. Licenciado y maestro en letras hispánicas. Doctorante en la misma especialidad por El Colegio de México. Ha sido profesor universitario, editor, traductor y jefe de diferentes casa editoriales, tanto públicas como privadas. Ha publicado diferentes artículos sobre literatura mexicana e hispanoamericana en *La Colmena*, revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, *Escritos* del Centro de estudios lingüísticos y literarios de la BUAP, *Revista Iztapalapa* (UAMI), *Nueva Revista de Filología Hispánica*. Actualmente prepara una tesis doctoral sobre el género autobiográfico en México durante el siglo XX.

Silvestre Manuel Hernández, ciudad de México. Estudios de Danza Contemporánea en el INBA; Licenciado en Filosofía por la UAM-I; Especialista en Literatura Mexicana del Siglo XX por la UAM-A; Estudios de Maestría en Teoría Literaria en la UAM-I. Autor de "El vacío o la comunión con el ser el la obra de Josefina Vicens", en *Tema y Variaciones de Literatura*, núm. 12, UAM-

A; "Comprensión y experiencia del arte en Gadamer", en *Fuentes Humanísticas*, núm. 21/22, UAM-A. Candidato a Maestro en Filosofía por la UNAM.

Ezequiel Maldonado. Artículos recientes: "Berlin, ¿Metrópolis del tercer milenio?" en Casa del tiempo; "La juventud mexicana y los valores fundamentales" en Universidad del Cauca, Popayán, Colombia; "Desde la memoria al registro escrito en los relatos zapatistas" en Imaginario. Sao Paulo, Brasil. Investigaciones en curso: "Fotografía testimonial en 4 pueblos latinoamericanos" y "Perspectivas contemporáneas de las literaturas indígenas latinoamericanas".

Elsa Muñiz. Profesora/Investigadora Titular C de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco en

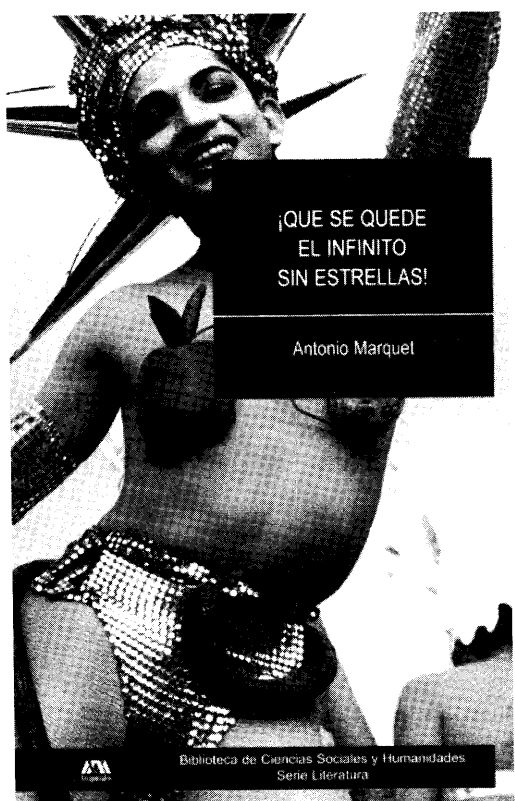
el Departamento de Humanidades, Doctora en Antropología y Maestra en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Especialista en Estudios de la Mujer por El Colegio de México, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, autora del libro "El enigma del ser: la búsqueda de las mujeres" (1994) y "Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la Reconstrucción Nacional 1920-1935" (en proceso), autora de diversos artículos especializados publicados en libros colectivos y revistas universitarias como Nueva Antropología, Acta Sociológica y Fuentes Humanísticas entre otras.

Ana María Peppino Barale. Profesora-investigadora del Dpto. de Humanidades, UAM-A. Doctora en Estudios Latinoamericanos. Investigadora Nacional. Especialista en el tema de radios

educativas, populares y comunitarias en América Latina. Autora de artículos sobre Iglesia y comunicación social; mujeres, comunicación, desarrollo y poder; género, historia y literatura. Libros: *Las ondas dormidas. Crónica hidalguense de una pasión radiofónica* (1989); *La radio permissionada en México: el caso de Hidalgo* (1990); *Radiodifusión educativa* (1991); *Radio Popular. Inventario de organizaciones* (1993); y *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina* (1999).

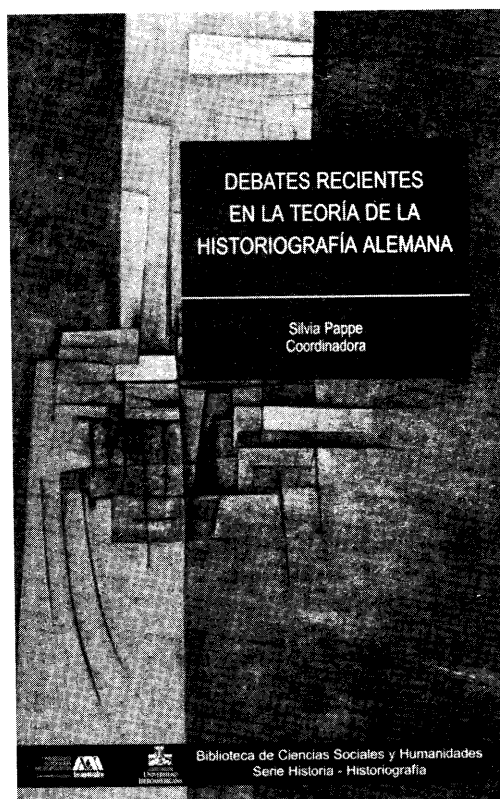
Marcela Suárez. Licenciada en Sociología y Dra. en Historia es profesora titular tiempo completo en la UAM. Ha publicado alrededor de 50 artículos. En revistas especializadas y dos libros de autoría individual.

Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.



Aún hay quien se pregunta con una actitud que apenas esconde inveterados deos homofóbicos si existe una cultura gay. Pregunta insidiosa que intenta negar la riqueza expresiva de una comunidad que ha sobrevivido a una de las constantes más vergonzosas de la historia humana: la marginación y persecución del homosexual. *¡Que quede el infinito sin estrellas!*: la cultura gay a fin de milenio es un recorrido en el ocaso del milenio por las amplias avenidas de esa cultura gay, pródiga en realizaciones. En esta exploración, el autor ha privilegiado una dimensión testimonial que le permite acercarse tanto a manifestaciones teatrales, literarias, dancísticas sin omitir el cine, el video, asistir a marchas o asomarse a las artes plásticas.

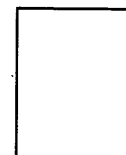
Debates recientes en la teoría de la historiografía alemana reúne aspectos de una serie de discusiones, con frecuencia multidisciplinarias, cuyos intereses se entrecruzan. A través de varios cortes entre fines de los sesenta y principios de los noventa, observamos distintos momentos de un proceso discursivo abierto. El "diálogo" entre autores como Jörn Rüsen, Niklas Luhmann, Gebhard Rusch, Siegfried J. Schmidt, Karlheinz Stierle y otros, así como la invitación a participar en él, permite potenciar la experiencia, la investigación y el conocimiento sobre el pasado.



- *Fuentes humanísticas* es una publicación semestral del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Azcapotzalco que aparece en enero y junio de cada año.
- El Comité editorial de la revista agradece las sugerencias y comentarios que los lectores se sirvan hacer por escrito.
- Para cualquier aspecto relacionado con la difusión de la revista, sírvase entrar en contacto con el coordinador editorial de *Fuentes humanísticas*.
- Con el objeto de agilizar la correspondencia, nos permitimos sugerirle que fotocopie la siguiente forma y la remita debidamente llenada. Doblada como aerograma, no necesita sobre.
- **SUBSCRIPCIÓN** (un año) 180.00 pesos (nacional); 30 US Dls. (internacional)
- **CANJE**
(Sírvase anexar una propuesta)
- **DONACIÓN**
(Sírvase anexar una petición)

REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

- Departamento de Humanidades
Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco
Av. San Pablo No. 180, Col. Reynosa Tamaulipas
Delegación Azcapotzalco, C.P. 02200, México, D.F.
MÉXICO



REMITENTE

- NOMBRE: _____
- DIRECCIÓN: _____
- CÓDIGO POSTAL: _____ CIUDAD: _____ PAÍS: _____
- TELÉFONO: _____ FÁX: _____
- DIRECCIÓN ELECTRÓNICA: _____

Usted puede adquirir *Fuentes Humanísticas* en:

Gandhi 121
Miguel A. de Quevedo núm. 121
Chimalistac C.P. 01050
Tel.: 56 61 09 11.
www.gandhi.com.mx

Gandhi Bellas Artes
Av. Juárez núm. 4
Centro C.P. 06050
tels.: 55 10 42 3 al 35
www.gandhi.com.mx

Gandhi Lomas
Av. de las Palmas núm. 840
Lomas de Chapultepec C.P. 11000
Tel.: 52 02 61 46
www.gandhi.com.mx

Gandhi Ibero
Av. Prolongación Paseo de la
Reforma núm. 880

Lomas de Santa Fe C.P. 01210
tel.: 52 92 31 81
www.gandhi.com.mx

Librería del Sótano Coyoacán
Miguel A. de Quevedo núm. 209
Coyoacán C.P. 04310
tel.: 55 54 98 33
www.elsotano.com.mx

Librería del Sótano Juárez
Av. Juárez núm. 20
Centro C.P. 06050
tel.: 55102596
www.elsotano.com.mx

**Librería del Sótano
Colegio de México**
Camino al Ajusco núm. 20
Bosques del Pedregal C.P. 10740

tel.: 54 49 30 00 / 1001
www.elsotano.com.mx

FCE Alfonso Reyes
Carr. Picacho-Ajusco núm. 227
C.P. 14200
Tel.: 52 27 46 81
www.fce.com.mx

FCE Octavio Paz
Miguel A. de Quevedo núm. 115
Chimalistac C.P. 01070
Tel.: 54 80 18 01
www.fce.com.mx

Librería Internacional
Av. Sonora núm. 206
Hipódromo C.P. 06100
tel.: 52 65 11 65
www.libinter.com.mx

REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

CONVOCATORIA

■ A investigadores en estudios de género, literatura, lingüística, historia, cultura e identidades nacionales, filosofía, teatro y cine, a que aporten material para el número 24 (verano de 2002).

■ *Fuentes humanísticas* publica artículos y ensayos de investigación inéditos, bibliografías críticas, notas hemerográficas de revistas, reseñas bibliográficas.

■ Los criterios de dictaminación del material valoran la originalidad del tratamiento del tema y su aportación científica, la solidez metodológica, argumentación y coherencia del texto, apoyado en una bibliografía amplia y pertinente, así como en los atributos estilísticos de la exposición.

■ El material presentado debe ceñirse a los criterios editoriales de *Fuentes humanísticas*.

■ Fecha límite de entrega de material: 28 de febrero de 2002.

Normas para la presentación de originales

1. Se enviarán tres ejemplares impresos de cada texto, acompañados de su correspondiente archivo, capturado mediante cualquier procesador de palabras de uso amplio. Deberán ser versiones definitivas e inéditas con una extensión entre 12 y 25 cuartillas (tipo de 14 pts., 28 renglones, 60 caracteres por línea).

2. El título del trabajo se escribirá en mayúsculas sin subrayar. El nombre del autor y de la institución a la que pertenece aparecerán al final del texto y se anexará nota bio-bibliográfica del autor no mayor de 5 líneas (50 palabras).

3. Los temas de los artículos requieren apegarse a las líneas de investigación propias de las Áreas del Departamento de Humanidades (historia, identidad cultural, lingüística, literatura).

4. Los trabajos de investigación incluirán un resumen de los mismos en donde se describirá el pro-

blema, la metodología y los resultados de la investigación, sin exceder 5 líneas (50 palabras).

5. Las citas textuales que excedan de cuatro líneas irán a renglón seguido y con márgenes a ambos lados, mayores que los del resto del cuerpo del texto.

6. Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con el formato empleado por *Fuentes humanísticas*. Las fichas bibliográficas se elaborarán de acuerdo con el siguiente modelo: Parra, Eduardo Antonio, *Los límites de la noche*, Ediciones Era, México, 1996. 134 pp.

7. Las colaboraciones deberán ser entregadas junto con las coordenadas suficientes que permitan una comunicación fácil con los autores (dirección electrónica, teléfono, fax y domicilio...).

8. La Revista *Fuentes humanísticas* no devolverá originales.

9. No se considerarán las colaboraciones que no reúnan todos los requisitos arriba señalados.

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA

Casa abierta al tiempo

