

R E V I S T A

# FUENTES

# HUMANÍSTICAS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES DE LA UAM-AZCAPOTZALCO • AÑO 7 • 1 SEMESTRE DE 1996 • ISSN 0188-8900

EDUARDO LIENDO,  
DE QUERRILLERO  
A NOVELISTA

Vicente Francisco Torres

LA IMAGEN DESOLADA  
EN LA OBRA  
FOTOGRAFICA  
DE JUAN RULFO

Enrique López Aguilar

LA LEY DE LA SELVA

Carlos Gómez Camo

12

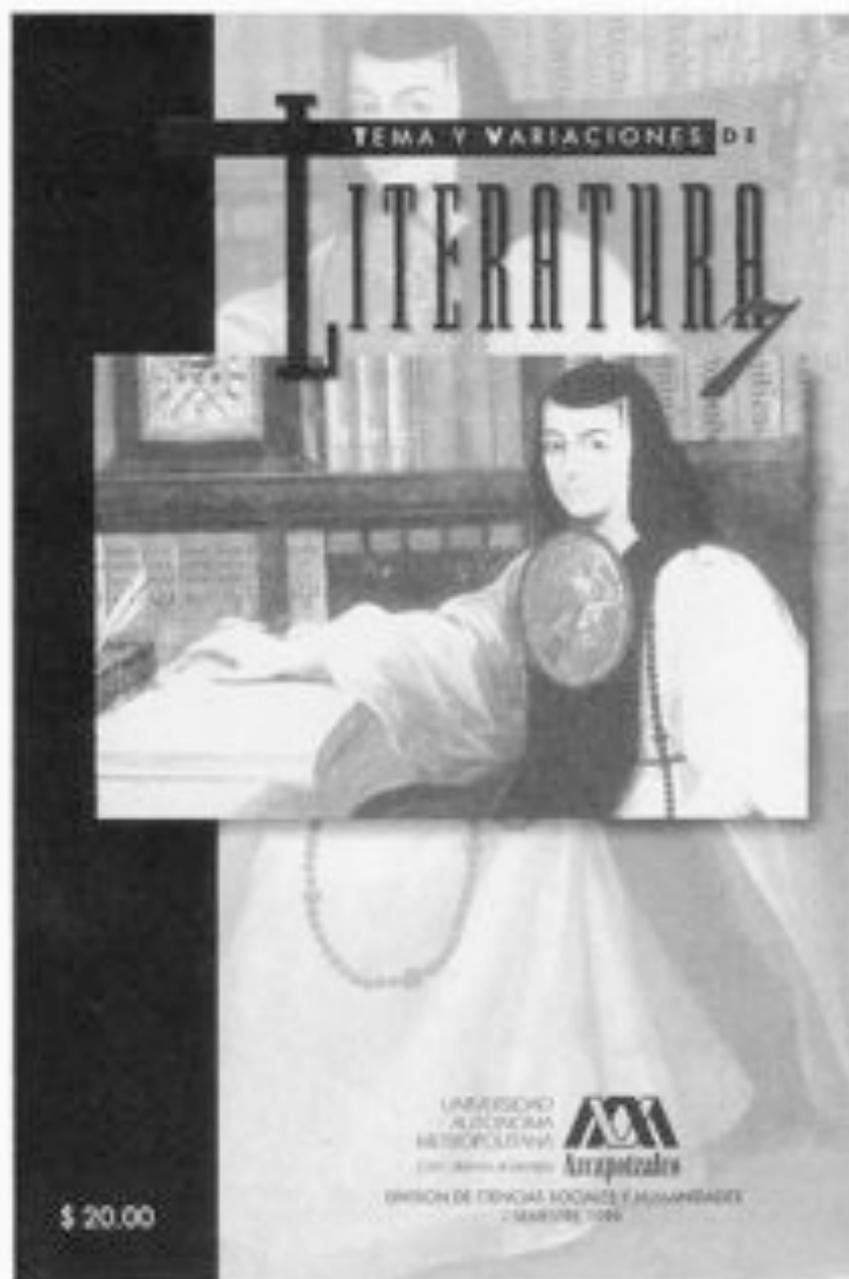
CAMBIO  
POLÍTICO-ECONÓMICO  
EN MÉXICO  
ENTRE 1938 Y 1945

Carmen Inés Valdez  
Vega



## NUEVAS PUBLICACIONES

División de Ciencias Sociales y Humanidades



\$ 20.00

UNIVERSIDAD  
ALAMEDA  
METROPOLITANA  
CALLE JUAN DE LOS RIOS  
ARRAPOZALES

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
MARZO 1996

# R E V I S T A FUENTES HUMANÍSTICAS

REVISTA SEMESTRAL DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES UAM-AZCAPOTZALCO

AÑO 7, NUM 12 | SEMESTRE DE 1996

## DIRECTORIO

Dr. Julio Rubio Oca

■ RECTOR GENERAL

M. en C. Magdalena Fresán Orozco

■ SECRETARIA GENERAL

Lic. Edmundo Jacobo Molina

■ RECTOR DE LA UNIDAD AZCAPOTZALCO

Mtro. Adrián de Garay Sánchez

■ SECRETARIO DE LA UNIDAD

Mtra. Mónica de la Garza Malo

■ DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Mtra. Begoña Arteta

■ JEFA DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Begoña Arteta

Margarita Alegría de la Colina

Marcela Suárez

Alejandra Herrera

■ CONSEJO EDITORIAL

Alejandro De la Mora O.

■ COORDINADOR EDITORIAL DE LA REVISTA

Silvia Pappé

■ ASESOR TÉCNICO EDITORIAL

Adriana Corona

■ DISTRIBUCIÓN

Israel Ayala

Eugenia Herrera

■ DISEÑO GRÁFICO

Departamento de Humanidades  
División de Ciencias Sociales y Humanidades  
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco  
Av. San Pablo N°. 180 Col. Reynosa Tamaulipas,  
Azcapotzalco, CP 02200 México, D. F.

Certificado de licitud de título y contenido números 6926 y 8017

ISSN 0188-8900

DISEÑO. NO PASE. ARTE MAQUILADO. Vía Mercurio 56 Arcos de la Hda.  
Cuautitlán Izcalli, Edo. de Méx. Tel. 8-73-42-24

IMPRESIÓN. GRUPO EDITORIAL GRAPHICS. Presidente 142 Col. Portales.  
Del. Benito Juárez, México D. F. Tels. 6-91-06-66 y 7-64-15-71

Ilustración de portada e interiores

Manuel Velázquez  
tomadas del catálogo

*Cita en Jalapa.*

*Litografía, escultura y pintura*

D. R. © 1995 Universidad Autónoma  
Metropolitana

Cortesía de la Galería Metropolitana



GALERÍA METROPOLITANA

# Contenido

PORTADA	3	Raquel Tibol <ul style="list-style-type: none"><li>■ La xilopintura de Manuel Velázquez</li></ul>
LITERATURA	4	Ezequiel Maldonado López <ul style="list-style-type: none"><li>■ La imagen indígena en <i>El indio</i> de Gregorio López y Fuentes</li></ul>
LITERATURA	16	Vicente Francisco Torres <ul style="list-style-type: none"><li>■ Eduardo Liendo. De guerrillero a novelista</li></ul>
LITERATURA	22	Enrique López Aguilar <ul style="list-style-type: none"><li>■ La imagen desolada en la obra fotográfica de Juan Rulfo</li></ul>
CREACIÓN	38	Antonio Marquet <ul style="list-style-type: none"><li>■ Tazio: el perfil de la belleza</li></ul>
FILOSOFÍA	46	Ambrosio Velasco Gómez <ul style="list-style-type: none"><li>■ Concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales</li></ul>
HISTORIA	56	Carmen Imelda Valdez Vega <ul style="list-style-type: none"><li>■ Cambio político-económico en México entre 1938 y 1945</li></ul>
HISTORIA	66	Concepción Lugo Olín <ul style="list-style-type: none"><li>■ De la inmortalidad del alma a la inmortalidad del hombre. Proceso de secularización del discurso funerario</li></ul>
CREACIÓN	74	Carlos Gómez Carro <ul style="list-style-type: none"><li>■ La ley de la selva</li></ul>
HISTORIA	78	Ma. del Pilar Tonda Magallón <ul style="list-style-type: none"><li>■ La doctrina omni-insular y las bulas alejandrinas (sus repercusiones en América)</li></ul>
ENSAYO	94	Jaime Lorenzo <ul style="list-style-type: none"><li>■ Como la pantera rosa (Para ponernos en viaje deleuziano)</li></ul>
HISTORIA	102	Graciela Sánchez Guevara <ul style="list-style-type: none"><li>■ Procesos narrativos del discurso pedagógico de la historiografía de México</li></ul>
HISTORIA	114	Evelia Trejo <ul style="list-style-type: none"><li>■ El asunto religioso: tema de la historiografía contemporánea de México</li></ul>
LITERATURA	128	Vladimiro Rivas Iturralde <ul style="list-style-type: none"><li>■ Los vasos comunicantes en <i>Yo el Supremo</i> de Roa Bastos</li></ul>
	135	Colaboradores <ul style="list-style-type: none"><li>■ Notas biobibliográficas</li></ul>

# La xilopintura de Manuel Velázquez\*

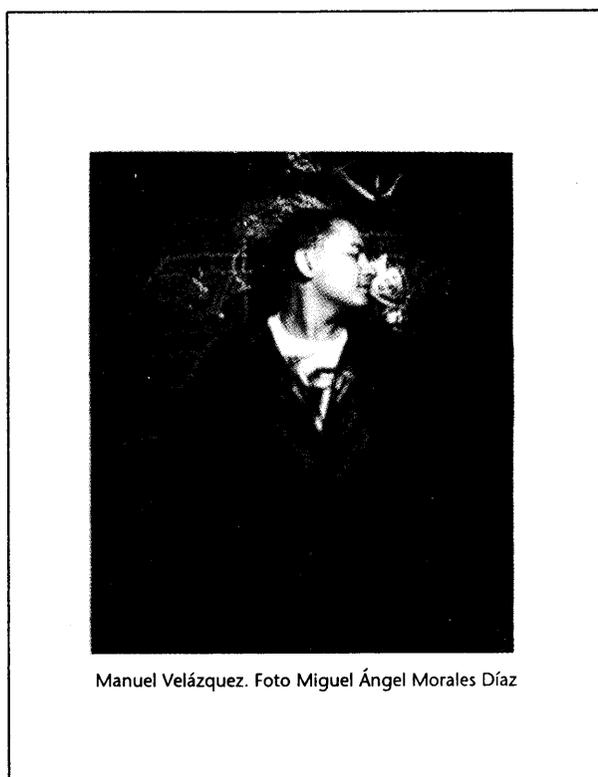
Raquel Tibol\*\*

En el terreno híbrido correspondiente a género, asuntos, estilos y técnicas se mueve con gozosa libertad Manuel Velázquez. La madera no actúa sólo como soporte; su fuerza se integra al discurso, a las texturas, a las sensualidades, y a veces obliga al artista a salir de la bidimensionalidad al bulto, entonces la xilopintura se vuelve escultopintura, y ambas pueden ser muros de lamentaciones, protestas, pifias, pitorreos, gritos, arrepentimientos, negaciones, conjuros. Cuando la generación de Velázquez llegó precozmente a la etapa productiva, todos los cuestionamientos sobre sexo, religión, mitos, ideologías, educación, relaciones íntimas y públicas ya estaban ahí. Velázquez no se arredró y por el camino de un sofisticado arte ingenuo y con creciente despajo decidió expresar lo suyo sin revisionismos, inventando su propia combinación, aunque tocado por la energía telúrica de Francisco Toledo. Su obra como la del notable creador oaxaqueño aspira a lo plurisensorial, a las fuentes diversas, a las significaciones abierta y antirreductivas.

Lista de la obra publicada en este número

*Como esperando abril*, 1995.  
Mixta sobre madera, 122 x 160 cm.  
Ilustración de Portada.

*Realidad fragmentada*, 1995.  
Mixta sobre madera, 122 x 244 cm.



Manuel Velázquez. Foto Miguel Ángel Morales Díaz

*Pariendo un tanque de guerra*, 1995.  
Mixta sobre madera, 122 x 320 cm.

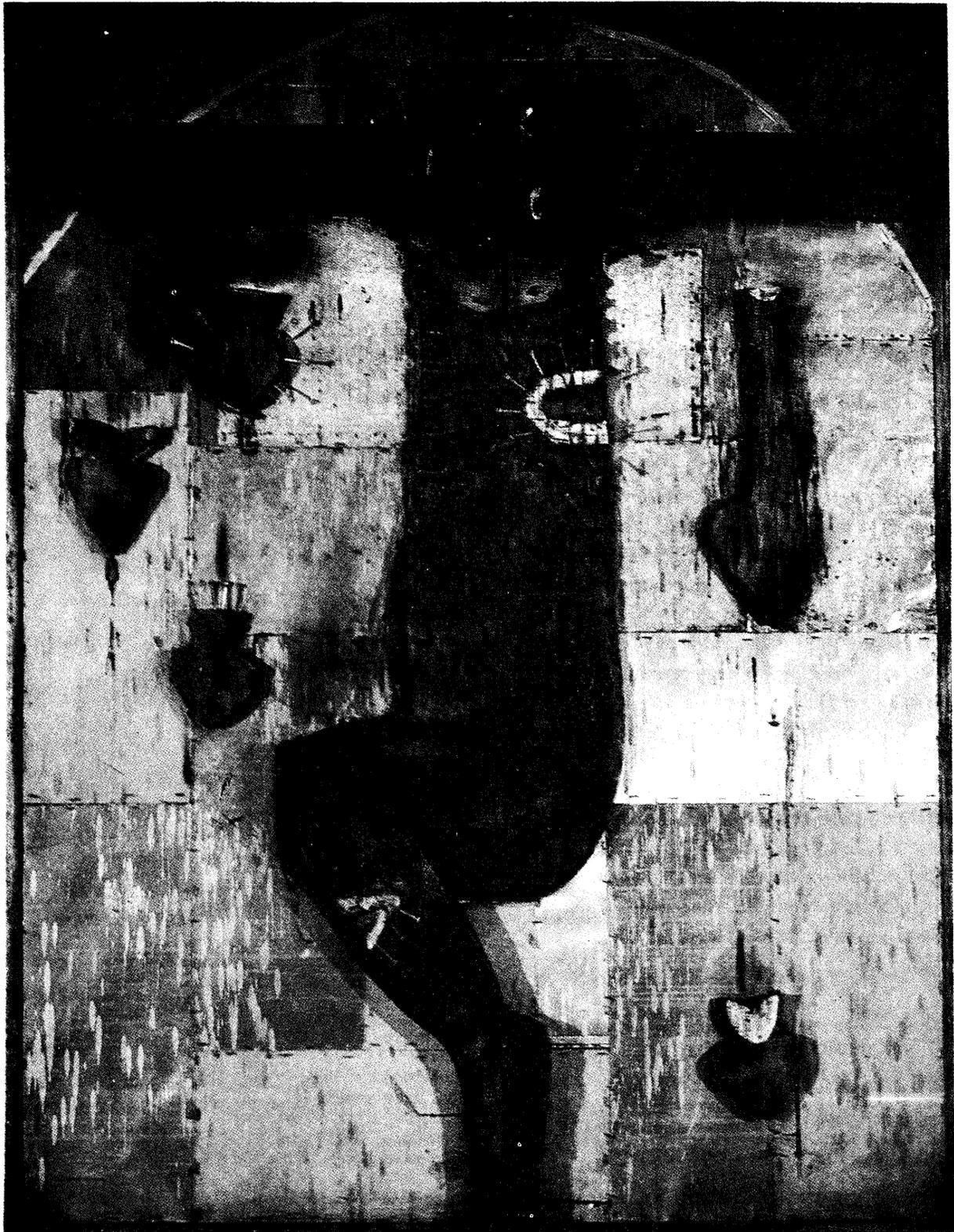
*Estrategia militar*, 1995.  
Mixta sobre madera, 122 x 160 cm.

*Madre-padre*, 1995.  
Mixta sobre madera, 200 x 100 x 10 cm.

*No moriré del todo*, 1995.  
Mixta sobre madera y latón, 122 x 160 cm.

\* Fragmento de la presentación del catálogo *Cita en Xalapa*.

\*\* Crítica de Arte



# La imagen indígena en *El indio* de Gregorio López y Fuentes<sup>1</sup>

Ezequiel Maldonado López\*

"¿Somos indios? Expresión familiar con que se reconviene a uno cuando quiere engañar o cree no le entienden lo que dice. / M. Fam. *Hacer el indio*, hacer el tonto."

Martín Alonso. *Enciclopedia del idioma*

## Planteamiento del problema

En la época en que Gregorio López y Fuentes publica su novela *El indio*, 1935, las circunstancias históricas y culturales le permiten un éxito fulgurante a nivel nacional e internacional. La Revolución Mexicana es un fenómeno sin precedente en América Latina, impulsa transformaciones sociales y reivindica el papel de las masas obreras y campesinas promotoras de un México nuevo. La Primera Guerra Mundial (la ciencia aplicada al exterminio en una Europa modelo de la cultura universal), desilusiona a sectores ilustrados que creían en la relevancia de ese sistema social y cultural. Simultáneamente, la Revolución Rusa de 1917, esperanza de un superior destino humano, influye en concepciones sociales, artísticas y culturales en Latinoamérica. Lectura obligada de la época *La decadencia de Occidente* (1918) de O. Spengler pronostica la muerte de un sistema que "ya

cumplió su misión en la historia de la cultura humana". La crisis en toda su magnitud se apoltrona en la vida cotidiana de los pueblos y, bajo esos signos de caducidad y agotamiento, hombres y mujeres perciben lo nuevo en nuestro continente: en un primer momento, aún bajo el influjo europeo, presencia del exotismo y folclore, matizados por el telurismo en boga, de nuestras raíces y tradiciones y, más adelante, la búsqueda de valores en la propia tierra, en el indio y el negro, con un sentido más genuino y ya afincado entre nuestros pueblos. Es la añorada utopía que cristaliza al amparo de estados y gobiernos latinoamericanos.

La cultura popular cobra importancia como nunca antes. En México y a través de sus murales, Diego Rivera identifica a la nación con el pueblo y a sus héroes con las masas anónimas. En la obra de Rivera, y en la mayoría de sus contemporáneos, se idealiza a unos indios que permanecen ajenos a este renacimiento cultural. José Vasconcelos, ministro de educación, promueve a través de la escuela mexicana de pintura mural la decoración de edificios públicos. El Estado mexicano identifica lo nacional con lo indígena que, en esta etapa, se plasma en esa obra muralística donde criollos, españoles y blancos, son los explotadores. No es casual que Diego Rivera ilustre la edición en inglés de *El indio* en 1937 con doce viñetas sobre un fondo verde hoja utilizando el estilo descriptivo directo. "El dibujo, reducido con maestría a los trazos indispensables, actúa como un espejo donde el relato observa su imagen."<sup>2</sup> Rivera y López y Fuentes, texto e imagen, se fusionan conservando su autonomía a través de la novela.

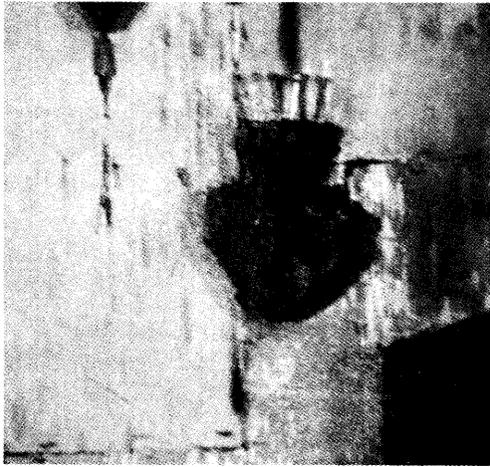
\* Área de Literatura UAM-Azcapotzalco

En México, a principios de los años treinta, se expresa el Movimiento Nacional Revolucionario donde se ubica la llamada novela de la Revolución mexicana y, dentro de ésta, la novela indigenista. Jean Franco señala dos funciones de esta literatura en América Latina: a) sensibilizar la conciencia de la población sobre las dramáticas condiciones de opresión y miseria en que viven los indios y b) difundir los valores de la cultura indígena frente a los europeos. En México es donde el culto al indio adquiere un gran esplendor:

"La revolución no sólo había cambiado la actitud del pueblo hacia el indio: también le acordó un lugar prominente en la nueva mitología revolucionaria. El indio representa lo nacional, lo patentemente no extranjero. Incorrupto frente a las presiones imperialistas, era un símbolo de sufrimiento y pureza"<sup>3</sup>.

Estas características de 'lo indio' estarán reflejadas en arte y literatura mexicanos de la época.

Entre los literatos indigenistas mexicanos destaca López y Fuentes, iniciador de la corriente llamada de "recreación antropológica" o también "indigenismo antropológico". Si bien actualmente hay un consenso en torno del nombre "narrativa indigenista" las otras acepciones no son extrañas a la novela de López y Fuentes. En el indigenismo o la recreación antropológica se denuncia la suerte de



un indio aplastado por injusticias milenarias. Algunos críticos presentan a López y Fuentes como un escritor preocupado y aun defensor del indio, un enamorado de su pueblo. Hay en su obra un pesimismo radical hacia la suerte del indio y, en ese pasado inmediato, es un crítico feroz hacia una revolución que la percibe fracasada, sobre todo en la pretensión de integrar a los indios a la vida nacional.

En la novela, cuando los indios se relacionan con los blancos se expresan en forma balbuceante, casi siempre a través de monosílabos, algunos incomprensibles, como el acto de *rumiar*; su expresión corporal se achica, se encoge, se disminuye, y la frase "dejar a uno tamañito" adquiere la justa dimensión en referencia a alguien apabullado. Bultos grises y cabezas doblegadas, serán posturas inherentes a los indios; su faz sufre transformaciones, se mimetiza, la expresión se nulifica, no se lee nada en su rostro: "caras de piedra y ojos de vidrio opaco". Sus cuerpos, rostros, hablas, no les pertenecen, ¿cómo

han sobrevivido después de la conquista?

Quien es incapaz de manifestar emoción alguna difícilmente podrá expresar una de las expresiones más humanas: la risa. Y si se ríe el indio el estereotipo se resquebraja y la imagen de ese ídolo ya no corresponde al milenario prejuicio. Desde esa perspectiva, la festividad indígena se convierte en rito brutal; desahogo que canalizará una risa sólo bajo

los efectos del alcohol. Se desvirtúa la "tradición" y se verifica otro prejuicio: esos indios fanáticos y embrutecidos poco tienen que ver con los otros, los del pasado esplendoroso. En el pretérito, ¿o en qué otra época?, permanece el humor de la fiesta o ritual indígena, la burla hacia la formalidad de las ceremonias y hacia los funcionarios políticos y religiosos.<sup>4</sup> El goce y la fiesta del espíritu indios están ausentes en la novela.

En los países de América Latina con población indígena cuando se habla o hay una mención sobre los indios la referencia obligada y tradicional de políticos, antropólogos o sociólogos, es en torno del "problema indio". En la Unesco y en la OEA dedican tiempo y esfuerzo a desentrañar el problema indígena. A raíz del levantamiento zapatista en 1994 volvimos a escuchar la frase pero en un sentido plausible: "resolver la problemática de los indios". ¿Por qué el indio es un problema? ¿Problema para quién? "En el contexto de la política indigenista en México, la noción de indi-

genismo aparece más como el signo de un problema que como un concepto<sup>5</sup>. Es un problema porque no ha permitido que se le integre a la nación, vive aún en el pasado y es refractario a la idea de progreso, continúa hablando sus lenguas tradicionales y no aprende el idioma español.

El indigenismo, como doctrina oficial, defiende la integración de razas y culturas, la imposición de un idioma nacional y el equilibrio entre todos los sectores de la población. El indio es visto como "problema" a resolver en tanto se le concibe aislado o marginado en una etapa que el Estado requiere "fortalecer el verdadero sentimiento de nacionalidad", como dice Manuel Gamio. No se consigue esto por una "heterogeneidad étnica", la dispersión india en todos los ámbitos económicos, políticos y culturales. En este proyecto de homogeneidad a toda costa, en la forja de una nación, se atenta contra la idea de pluralidad o diversidad étnicas y se eleva a rango constitucional una mayor y agobiante centralización del poder en México.

### *El indio*

La novela relata el arribo de tres hombres a un pueblo indio en busca de oro. Utilizan diversas artimañas para que los indios revelen el supuesto secreto del "oro escondido". Violan a una joven india y causan heridas a otro indígena. La comunidad, indignada, mata a uno de los forasteros y, posteriormen-

te, huye a las montañas por las posibles represalias de los blancos. Ante la necesidad de mano de obra indígena, los finqueros se hacen de la vista gorda y los indios regresan a sus casas.

Un dilema interno reúne al Consejo indígena de Ancianos: el indio que lastimaron los blancos es ahora un lisiado y usa una muleta para sostenerse en pie. El y su padre, antes de los hechos, solicitaron a una joven india en matrimonio y entregaron una dote para sellar el compromiso. Ahora otro joven, esbelto y en plenas facultades físicas, pide en matrimonio a la misma joven. Los ancianos escuchan a las partes en conflicto, deliberan sobre el penoso asunto y dictaminan: "La muchacha debe casarse con el pretendiente sano, porque él garantiza la familia"<sup>6</sup>.

El fallo de los ancianos, con las partes aparentemente satisfechas, desencadena otro conflicto. Los recién casados y su familia se quejan de extrañas dolencias y malestares corporales. Acuden con un curandero de otro pueblo quien, después de varios exorcismos, dictamina que están bajo el influjo de una brujería. Después de una larga y compleja ceremonia, el curandero no sólo alivia a esta familia sino revierte el maleficio a quienes lo han provocado: al brujo de la rancharía o *nahual*, y al padre del joven lisiado. La presencia de los brujos y sus creencias sobrenaturales son los capítulos más logrados de *El indio*: el autor penetra en un resquicio de ese mundo mágico y nos trasmite hechizos, contrabrujerías, y la fascinante y siempre temida

presencia del *nahual* que se transforma en tigre, oso o serpiente.

¿Por qué es la parte más interesante del relato?, o ¿qué condiciones existen para que el escritor logre una caracterización que se asemeja a lo que más adelante se le llamará realismo mágico? Desaparece, fugazmente, un cierto didacticismo o lección que nos impone el autor lo que redundará en una mayor libertad en los movimientos de los personajes; el relato fluye y nos introduce, por instantes, en un complejo y desconocido mundo.

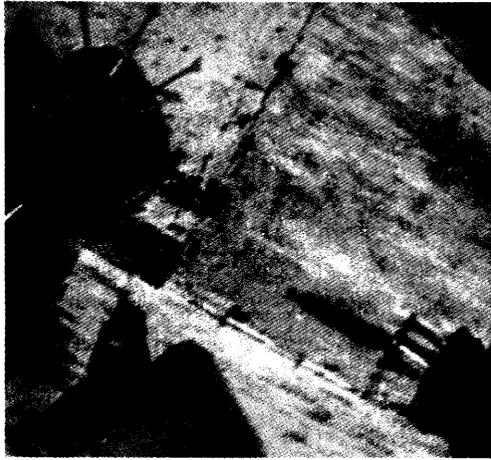
"Su censura de la superstición queda atrás mientras el nivel de lo sobrenatural se impone en la conciencia del lector. El autor ha conseguido, momentáneamente, penetrar en el mundo indígena, instalarse en él y narrar directamente desde la perspectiva del indio, aunque su punto de vista narrativo siga siendo de tercera persona."<sup>7</sup>

El novelista no es ajeno a la santización de que eran objeto los indios, tampoco lo son Enciclopedias y Diccionarios que desde el siglo XVI hasta nuestros días opinan sobre el concepto "superstición":

"Desviación del sentimiento religioso que nos hace creer en cosas falsas, temer cosas que nos puedan hacer daño, o poner nuestra confianza en otras que de nada sirven: la superstición pagana sobrevivió largo tiempo al paganismo."<sup>8</sup>

López y Fuentes manipula un viejo racionalismo de origen europeo y lo opone a la "ingenuidad o

infantilismo" de los "naturales". Este manejo es relativamente sencillo si se utilizan adecuadamente diversos clichés transnacionales: temores ancestrales a la reproducción de su imagen, a los embrujamientos, a lo desconocido. En pocas palabras, son repelentes a la ciencia y al progreso. En ese universo de supersticiones paganas, los indios están indefensos y ávidos de protección:



"... Era el viejo temor a todo aquello que está más allá del entendimiento" (p.73); "La indicación hizo que los naturales se apartaran un poco, al parecer temerosos de que el cadáver aún conservará algo del maleficio" (p.90); "El indígena comprendió de qué se trataba y rápidamente se puso fuera del ojo fotográfico. Es que ellos consideran que un enemigo puede causarles todo el daño que quiera si es dueño del retrato" (p.16).

La acción de la novela se desarrolla antes y después de la Revolución Mexicana de 1910; una revolución que resulta nefasta para los indígenas al provocar calamidades sin fin: surgen líderes revolucionarios con iniciativas como la construcción de carreteras y escuelas, con mano de obra india gratuita, y sin verdaderos beneficios para los indios. Los clérigos católicos les disputarán a los revolucionarios el trabajo indio en la edificación de iglesias. La viruela es otra calamidad que diezma a estas comunidades. La novela termina con uno más de los enfrentamientos entre

blancos e indios y el significativo capítulo *Desconfianza*:

"El lisiado sigue en su escondite de vigía, desconfianza asomada a la carretera—que es la civilización—desde la breña" (p.123).

En la novela, al igual que en otras obras escritas en el contexto del fervor nacionalista de los años treinta y la campaña pro-reivindicación del indio mexicano, los buenos deseos del escritor no siempre se cumplen cabalmente. Las revoluciones mexicana y la de octubre de 1917 en Rusia posiblemente influyen en la caracterización que realiza el autor del hombre-masa como personaje central, en la elección de la técnica del personaje colectivo<sup>9</sup> que no otorga nombres propios a sus personajes y los llama por sus oficios o características físicas: *los indios, el general, el secretario, el presidente, los forasteros,*

"... cuyas figuras carecen de identidad visible o aparente, concreta o individual, pero que son una especie

de denominador común de una conciencia nacional (...) el novelista se propuso trazar en *El indio* el 'retrato' del indio como ser genérico, en abstracto como nexo y base esencial del medio, de la historia, de la existencia y del futuro de México."<sup>10</sup>

Sin embargo, ante esta generalización, el no especificar si se trata de indios popolucas, tzeltales, coras o tarahumaras, y el fallido intento de no ubicarlos geográficamente, el aporte que señalan los críticos no lo es del todo; ya que el indígena se desnaturaliza y cobra otra dimensión: es el indio de todo México y el de ninguna parte; en el afán de hablar del indio como un ser genérico el autor nunca lo individualiza.

"El anonimato subraya el estado primitivo de la gente quizá más de lo deseado por el autor. Y ocasionalmente produce un efecto de 'sabio-anciano-jefe-hablado', peligrosamente parecido a la ridiculez del noble salvaje de un siglo antes"<sup>11</sup>.

En la técnica del personaje colectivo, del "retrato del indio como ser genérico", se apuesta a una homogeneización muy burda y se niega el sentido de la riqueza, de la diversidad de cincuenta y seis etnias que el indigenismo mexicano pretendió borrar o por lo menos diluir en aras de la "conciencia nacional". El uso genérico es depositado en los seres considerados inferiores, el imaginario social los

vuelve idénticos. Este horror a las diferencias, etnocentrismo, conduce al rechazo de la diversidad cultural que, en la novela, se expresa en esa ausencia de individualización o carencia de nombres propios; así, destino fatal, los indios, no los mestizos o los blancos, serán reducidos a condición de rebaño, cosificados: "cosas sin nombre, poseídas por el más bajo instinto gregario". Y de ahí a su bestialización, con el uso de una técnica que reiteradamente los compara con animales: "Y, así, hablando como loros en sus vuelos colectivos" (p.108); "Juntos, como las aves que en medio de la ciudad son conducidas al mercado" (p.108); "El sacerdote condujo a la tribu hasta el altar..." (p.109); "... la tribu durmió en el atrio, como un rebaño" (p.109)

En otros pasajes, los indios se mimetizan bajo el resguardo de la naturaleza, como los animales; o al revés:

"Sólo así, a hurtadillas, puede verse la estatura exacta de la raza. Sucede con ella lo que con todos los animales montaraces. Cuando se creen solos, se yerguen completamente, en todo su tamaño, pero en cuanto hay el menor indicio de peligro, ¡qué encogimiento y qué azoro!" (p.41); "...cabezas que ignoraban el castaño y el rubio, cabezas de negra crin" (p.108).

Un mimetismo inverso se presenta cuando los perros adquieren actitudes similares a las de los indios.

"Cuando les arrojaba un pedazo de tortilla, sobrante de su bocado, per-

dían sus actitudes hieráticas, para adoptarlas, otra vez, atentos, inmóviles" (p. 77).

### Los indios son de poco hablar

El mestizo López y Fuentes explotó una veta, un genuino hallazgo, en un ambiente de algarabía nacionalista y de exaltación positiva a lo indígena en los años treinta. En el tratamiento del universo indígena maneja aceptablemente el contenido novelístico pero enfrenta dificultades técnicas en la materia verbal, al momento de escribir, que será incapaz de resolver. Pareciera que *sus* indios se comunican a través de monólogos y fuesen incapaces de articular pensamientos completos. Hay una pobreza de vocabulario que no es propiedad exclusiva de López y Fuentes sino de los escritores indigenistas en general. La mayor dificultad se presenta al plasmar sus huellas "en la elección de las formas enunciativas (retorización)". Por ejemplo, en el primer diálogo que se establece entre forasteros e indios:

"El hombre, que era el guía de los otros, hablaba la lengua de los naturales y recurrió a ella, dando a las palabras la mayor mansedumbre, inspiradora de confianza.

— ...

—¿Qué les dice?—preguntó al intérprete uno de sus patrones.

— Les digo que me regalen un poco de agua"<sup>12</sup>.

Al respecto señala el crítico Javier García:

"Los puntos suspensivos desmienten todo lo que las bastardillas pretenden proclamar y ponen de manifiesto la imposibilidad de la novela de cumplir su voluntad primigenia: transformarse en portavoz de una colectividad que, a fin de cuentas, le es tan inalcanzable como su expresión verbal"<sup>13</sup>.

La paradoja se establece cuando el autor permite la expresión popular pero, a la vez, la maniatada; en su afán de constituirse en "portavoz" de esa clase coloca, consciente o inconscientemente, una mordaza a la voz de los "naturales": "Los indígenas oían sin contradecir ni aprobar: era la misma indiferencia racial, cara de piedra y ojos de vidrio opaco" (p.98); "Tal vez pensaron los naturales... Pero no hubo quien dijera una palabra" (p. 99); "Los naturales, inexpresivos o pesimistas, no contestaron nada" (p.99); "Pero las bocas no se movían: eran los ojos los que imploraban" (p.108).

El color de los ojos y de la piel son indicativos de diversas lecturas. Mientras que "En los ojillos negrísimo del viejo no podía leerse absolutamente nada" (p.13) "En los semblantes asombrados (de los mestizos) podía leerse tan sólo una idea: ¡qué atraso!" (p.97).

En la obra se aprecia un avance cualitativo en el tratamiento de la materia verbal: ya no aparece el inefable glosario al final del texto que era un síntoma de un lengua-

je popular que accedía al libro pero no al texto y también están ausentes las notas al pie de página o al final del texto. Los autores de la época "resolvían" el problema del traslado del discurso indígena mediante la traducción simultánea. Por ejemplo, López y Fuentes manipula vocablos indígenas a través de las bastardillas acompañadas de una traducción en el seno mismo del texto: "darles muerte a los *coyomes*, es decir, a los blancos" (p.15); "Cuando el guía dijo, dando las gracias, *Tlazo-camati*, la cara del indígena se dulcificó aún más" (p.4); "El *tzocoyote*, nombre con que ellos designan la tos ferina" (p.96); "Extrajo tres huevos de gallina... y tres *cempoalxóchitl*, la flor de muerto" (p.63). Son los "avisos al lector", blanco o mestizo, o los guiños cómplices a que se refería B. Brecht y que denotan la imposibilidad, en este caso de López y Fuentes, de manejar la materia verbal como ésta es usada en la realidad.

En el transcurrir inexorable de la novela, los prejuicios del novelista se multiplican: las voces populares se tornan ruidos, vocablos fragmentados, o ausencia de éstos: "Parece que rumia lentamente, sin decir palabra" (p.9); "Como si el mutismo de la raza persistiera hasta en tales trances" (p.12); "el ofendido revelaba más su indignación con su actitud de cabeza echada hacia atrás, que con sus palabras" (p.50). Y sólo en caso extremo, en riesgo la comunidad, hablan: "El antiguo temor, almacenado al correr de los siglos, hizo que el viejo hablara, por fin". ¿Para

qué hacerles hablar si es poco o nada lo que los indios dicen?

Se dice que de buenas intenciones está empedrado el camino del infierno. En el extranjero existe una tipificación grotesca de nuestros países: agencias de viajes venden imágenes de burros y siestas, volcanes y cactus, y hasta el niño de pecho sabe de qué país se trata. "Petrificado el embrión arquetípico, aprovechando todos los prejuicios superficiales y estereotipos acerca del país"<sup>14</sup>. Siempre acertaremos en el concurso geográfico. Un texto que en los treinta es "ejemplo que denuncia explotación e injusticias hacia los indios" logra inventariar y, más aún, sistematizar prejuicios que son y eran moneda corriente de la época: tristeza india, nunca hablan, son resistentes para el trabajo, siempre están dormitando, es muy fácil engañarlos, son supersticiosos, su imagen es similar a la de sus ídolos: "Anocheceres tristes de ranchería indígena; bultos grises, en cuclillas, a la puerta de las casas" (p.7); "Era como un ídolo doblado por los años"(p.13); "Los viejos parecían estatuas, inmóviles" (p.49); "no hay indígena que no tenga un perro, cuando menos" (p.14); "su cara permanecía tan inalterable como la de un ídolo de *tezontle*" (p.15); "Las arrugadas facciones, a las que la ausencia de las barbas daba un aspecto de madera tallada, permanecieron inalterables..." (p.116); "Existe entre los naturales la creencia de que los perros tienen la facultad de ver en medio de la noche" (p.68). ¿Y sobre las mujeres? Como siempre, en la cocina o en la fri-

volidad: "Ante las baratijas, eran las mujeres las más animadas. La primera en comprar... una sarta de cuentas de vidrio" (p.8).

Así, no resulta gratuita la explotación de estas imágenes indias en el comercio transnacional: postales, carteles, guías turísticas, novelas, cuentos, películas, series de tv, que reproducen y fortalecen este cúmulo de prejuicios, muchas veces racistas.

### ¿Alguien ha visto reír a los indios?

Tal vez sí rían y esto los hace humanos, como bien se dictaminó en las cortes españolas en el siglo XVI; además, si el reír los humaniza no hay constancia de ello en las obras indigenistas. La duda actual es respecto a si poseen sentido del humor y poder aclarar ¿desde qué lógica o concepción del mundo se estructura el humor? Por lo que hemos leído en cuentos, novelas e historietas podemos dictaminar: el indio no posee sentido del humor y, esta carencia puede ser inherente a la naturaleza de su ser indígena. Esta ausencia de sentido del humor se empata o se complementa con su tristeza ancestral. Si el indio tuviese sentido del humor perdería su tradicional compostura de ídolo de *tezontle* o de madera tallada. Es decir, ya no sería indio o, por lo menos, el indio que reconocemos en libros, diccionarios, películas y serie de tv. Esos "indios (as)" que vemos en historietas ilustradas, teatros de revista, tam-

poco tienen sentido del humor: su ridícula vestimenta, su rostro típico y sus acartonados gestos, su cháchara indescifrable provocan risa en el espectador, mas no una risa que provenga de la ironía sino producto del estereotipo, construcción de una identidad negativa en contraste, casi siempre, con lo urbano, con lo no indio.

El sentido del humor pertenece a los triunfadores, a los que les anima el deseo de vivir. Los indios no pertenecen a ese selecto grupo y tampoco viven, vegetan: nos hemos acostumbrado a verlos en cuclillas, con un gran sarape que cubre su cuerpo y un enorme sombrero; por la posición *cuasi* fetal en que permanecen de seguro duermen. Un cactus y un sol resplandeciente en el infinito complementan el cuadro que se venderá en una tarjeta postal: el indio es parte del paisaje.

Al reírse el hombre o la mujer canalizan la libertad de pensamiento que contrasta con las actitudes serias, rígidas, formales, del entendimiento. Dice E. Pinsky:

"La risa es prueba de una clara visión espiritual, y lo gratifica. El sentido cómico y la razón son dos atributos de la naturaleza humana. La verdad se revela al hombre cuando sonríe, cuando se encuentra en un estado de serena alegría"<sup>15</sup>.

¿En alguna novela indigenista hemos percibido esa clara visión espiritual, ese estado de serena alegría entre los indios?



¿Qué se puede esperar de quien no posee sentido del humor? Nada. Es como el que no nos sostiene la mirada cuando le hablamos, o como nunca habla no sabemos cómo piensa, o cuando habla se expresa en monosílabos incomprensibles. En fin, esas personas provocan una gran desconfianza. La novela de López y Fuentes está plagada de ejemplos similares. En el capítulo "Música, danza y alcohol" se describe la festividad de la comunidad y en ella cuando pudiese al indio "revelarse la verdad al compartir un estado de serena alegría" el resultado es fatal: no hay la mínima posibilidad de la risa, menos del sentido del humor. Sólo gracias a los efectos de bebidas embriagante el indio se transforma:

"El mutismo tradicional había desaparecido bajo la acción del alcohol. Bien pronto hasta los más alegres, rompían a llorar" (p.57)

Pasajes similares pueblan nuestras novelas, cuentos y célebres ensayos. Aun la música como sinó-

nimo de alegría, jolgorio, relajo, suena triste en este "festivo" ambiente y, sólo en un excepcional arrebató, "olvida" su ser tradicional:

"Y entonces la chirimía y el tambor dejaron su aire litúrgico para adoptar un compás animado, casi alegre..." (p.54).

En otro pasaje de la novela están reunidos indios y mestizos. Un viejo relata la anécdota sobre una mujer

muy "retobada" que no obedece al marido y siempre le lleva la contraria. Esta mujer se ahoga en el río y, la búsqueda lógica de su cuerpo es río abajo. No la encuentran. El marido, que estaba ausente, les dice ¡ah, qué burros. Hay que buscar río arriba! Y la encuentran. En esta lógica cargada de misoginia, como la mujer ha sido tan obstinada y necia en vida, "no obedecía al marido", en la muerte se comporta igual. Gran algarabía; los mestizos festejan el cuento; los indios permanecen indiferentes. Comenta el autor: "los naturales, por la falta de un intérprete, permanecieron impasibles" (p.89). Puede existir otro sentido: un indio difícilmente se reíría de un chiste que lo muestre como un imbécil; al mismo humillado en su identificación con "el sexo débil" poco le harán reír las múltiples anécdotas en donde la mujer aparece como estúpida.

En otra circunstancia, por demás lamentable, el indio esboza un chascarrillo, pero a su propia costa. Un forastero se acerca a una pequeña choza y solicita un poco de

agua. Logra ver en el interior por lo menos a ocho criaturas.

"El intruso, después de beber, expresó su asombro a la vista de tanta prole. El indígena, sonriendo, se justificó con una sugerencia: -Sí, muchos hijos... Es que el ocote o la vela se acaba muy temprano y, ya en la oscuridad, ¿qué hemos de hacer nosotros los pobres?" (p.7)

La "sonrisa" está impregnada de socarronería, disimulo. No es una risa o sonrisa franca o espontánea. Está matizada por las circunstancias de la miseria. Es, sin embargo, una contribución más del autor que enriquecerá nuestra cadena de prejuicios. El mensaje es de una gran efectividad, pues es el indio "su propia voz" quien se confiesa ante el extraño. No es gratuito que, entre otras iniciativas, los gobiernos revolucionarios electrificasen en esos años estas zonas (muchas comunidades escucharon la voz de la América Latina, la XEW) y posteriormente se aplicasen programas salvajes de control natal. No termina ahí la humorada. El forastero al despedirse le echa un ojo a la indígena que lleva a cuestas a un pequeño y piensa: "linda pollada; y, la gallina echada" (p.7).

Las humoradas del autor a costa de *naturales* irremediablemente tontos son las que hemos escuchado en la radio, tv, cine, en la escuela, en la casa. Refuerzan la imagen negativa que esperamos de los indios y las de López y Fuentes no nos defraudan. El autor recogió lo que se expresaba en su época y lo transmite con éxito. Corresponde esta

imagen a los miles de chistes del tipo "y si me compra todo, luego qué vendo". Sin embargo, el sentido del humor ¿involuntario? de López y Fuentes deja un sabor amargo y no permite la plenitud de la risa. Por ejemplo, una familia indígena invita a cenar a varios forasteros, éstos les "... dieron unas tajadas de jamón. El anciano mostró el obsequio a su mujer y a sus hijos, pero nadie lo probó, prefiriendo el grano de sal envuelto en un pedazo de tortilla y después una mordida al picante. Dientes perfectos, por herbívoros" (p.8) El mensaje no deja dudas: estos *naturales* vegetarianos no leyeron a Engels en "El papel del trabajo..." y ¡qué bueno que no comen carne!

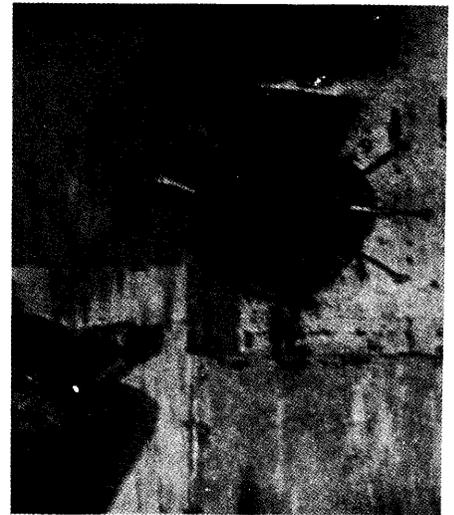
Otra humorada que vincula personalidad y vestimenta de los indios:

"Los hombres alistaban los *huarachas* para ellos, para sus mujeres y para sus hijos: previsión casi siempre inútil porque el indígena, ya en el camino, cuelga del morral el *huarache* y se siente más ligero con el pie descalzo. Les sucede lo que con el sombrero nuevo, que, al sentir la lluvia, lo guardan bajo la tilma, para que no se moje" (p.107).

Imagen que nos aclara el sentido de las "expresiones familiares", "Caer uno de indio" o "indio pata rajada".

¿Leyeron los indios *El indio*?

No lo creo. A pesar de los buenos deseos gubernamentales reivindi-



cados, en los años treinta, con una gran mayoría de su población analfabeta e inmersa en una cultura oral, difícilmente tenía acceso a los libros; de los contados alfabetizados, ¿alguno sería lector de novelas? "Se podía entonces dar cualquier imagen del indio, negarle la humanidad ya desde la misma descripción física, sin que nadie viniera a denunciar su falso realismo"<sup>16</sup>. Las capas medias y la pequeña burguesía sí leyeron la novela y ésta fue un éxito que impulsó la traducción al inglés. Sus expectativas, sus gustos, sus estereotipos y hasta sus prejuicios sobre los indios posiblemente se reforzaron. ¿De qué manera lo imaginario, lo inventado, cobra tal relevancia?

Tuvo que surgir una generación de jóvenes escritores indios en nuestra época como Jacinto Arias, poeta en lengua tzotzil; Víctor de la Cruz, poeta zapoteco; Natalio Hernández, poeta náhuatl, y Juan Gregorio Regino, poeta mazateco, que sí leyeron *El indio* y otras novelas indigenistas, para que hubiese



comunes en diferentes épocas: al indígena se le ha visto como sujeto folclórico y pintoresco, incapaz de pensar por sí mismo, rasgo este último que justifica el paternalismo, la explotación y la marginación de que ha sido víctima"<sup>17</sup>.

Estos indios intelectuales dejan de ser "informantes" y emprenden un insólito camino: reescribir su propia historia.

### El indigenismo en *El indio*

Gregorio López y Fuentes es un autor representativo del indigenismo literario, iniciador de este género en la literatura mexicana. En su novela *El indio* el personaje con el genérico *el profesor* es el encargado de transmitir puntos de vista y un entramado ideológico acorde a la corriente indigenista que prevaleció en la filosofía, el arte y la cultura en general de la época. Este profesor polemiza con los funcionarios del pueblo: el presidente municipal, el alcalde, el secretario, etcétera. Entonces desarrolla varias tesis que permean este ambiente, muchas convertidas en verdaderos prejuicios dominantes de principios de siglo: colonizar con raza blanca las comunidades indígenas y, mediante esta "cruza", blanquear la raza; otra, otorgar el beneficio de la educación a los indios y de ahí el salto al progreso. Al final del debate, el profesor-López y Fuentes teoriza "su" propuesta: reintegrar al indio a la civilización, desprenderlo de su ancestral aisla-

miento mediante la confianza que se le transmita. Falta el látigo de una ideología liberal que va en caballo de hacienda hacia formas capitalistas que requieren la libertad de la mano de obra india:

"Con ello labrarán mejor la tierra, la que ya tienen, o la que se les dé (...) El aislamiento en que se hallan por la inmensidad territorial (...) no implica la destrucción racial. La raza, con sus tradiciones, tal vez desvirtuadas, con sus rasgos fisonómicos, con sus costumbres y con su espíritu, aunque en mucho debilitado por la servidumbre y el tutelaje explotador, existe y sólo falta que se la redima" (p. 31-32).

Esta última idea, la redención de los indios, será un *leitmotiv* imprescindible en la narrativa indigenista, y coincide con los lemas de la propaganda oficial.

Es un lugar común pero necesario repetirlo: las ideas dominantes de la época son las de la clase dominante; o lo que es lo mismo, quienes poseen el poder espiritual de la época también detentan el poder material.<sup>18</sup> La clase dominante mexicana viene redefiniendo sus tesis o ideas acerca de "lo indígena" y así vemos que desde fines del siglo XIX y principios del XX se presenta lo que Luis Villoro llama el Tercer momento del indigenismo, y una particularidad de esta etapa: "Lo indígena manifestado por la acción y el amor": problema social que contempla a un indígena aislado, alejado del resto de la población; separación que es sinónimo de miseria y servidumbre, y con una condición social infe-

una "visión de lo propio" desde una perspectiva india. Natalio Hernández reconoce la importancia de una literatura indigenista que intenta encontrar en el indio la raíz de la identidad nacional. Sin embargo, señala limitaciones de estos autores a los que llama "intermediarios" de los pueblos indios ya que no penetran con éxito en el alma y sentir de estas comunidades. Los percibe como observadores que intentan traducir, mediante imágenes literarias, el carácter indígena. Juan Gregorio Regino señala cómo al indio se le ha considerado objeto y no protagonista de su propio desarrollo. Dice que investigadores y literatos extranjeros y nacionales han interpretado el mundo indígena, fuente de su inspiración, y la tv, el cine y las novelas presentan al indio como tonto y enigmático, ingenuo e inculto.

"Esto no revela más que prejuicios de una clase para legitimar su poder y justificar su dominio (...) reproductores de estereotipos y prejuicios

rior. "Así el indígena aparece como una colectividad explotada que a veces lucha por su emancipación, pero las más incuba su rencor, esperando su hora"<sup>19</sup>. En la novela los indios se muestran ajenos a las pugnas entre mestizos y blancos; la revolución mexicana de 1910 se aprecia como una guerra entre *la gente de razón*, y como un alivio para los indios, pues los blancos aplazan el acoso a comunidades donde exigen faenas y trabajos forzados.

Ideólogos como Francisco Pimentel y Molina Enríquez manejarán conceptos raciales para designar propiamente clases y los componentes étnicos los mezclarán con los económicos y sociales. Es propio de la época y acorde a las teorías del mestizaje comparar el sufrimiento indio y su capacidad de adaptación frente a la fortaleza, alegría y sociabilidad del mestizo. La única salida que le dejan al indio es integrarse a la nación mexicana a través de su fusión con el mestizo. Esto se logrará, dice Pimentel, mediante el olvido de sus costumbres y hasta de su idioma, junto con el abandono de su "arcaico" sistema de propiedad comunal frente a la "novedad" de la propiedad privada.<sup>20</sup> Es decir, el sistema dominante exige la desaparición del indio como tal, con sus primitivas parcelas y, por ende, su integración civilizada a la pequeña propiedad de un sistema liberal. En síntesis, lo que desea el mestizo es la occidentalización del indio.

Una característica esencial de este indigenismo es un apasionado amor por el indio, el desvelo por

"su problemática", y el enigma que representa la radical separación de los indios.

"El problema central del indígena es el aislamiento (...) dura y tenaz reclusión de una raza, abandonada de la vida nacional, excluida de su economía; aislamiento que originará su decaimiento y retraso"<sup>21</sup>.

Aquí de nueva cuenta se manifiesta una contradicción principal: el amor y el desvelo por el indio y sus raíces culturales se canalizan ante la alternativa: integrarse a la vida nacional y a una economía capitalista que frenará el decaimiento y retraso indios o su desaparición como etnia. Es la antigua contradicción campo/ciudad donde se opone la naturaleza domesticada, con accesos fáciles para el turismo, y "polo" de desarrollo económico a un medio natural agreste que impide el progreso de la nación.

En esta época, los indigenistas afirman que la religión no entró ni con sangre y fue un superficial barniz que maquilló el alma indígena, le provocó un gran retroceso espiritual y abrió paso a la brujería.

"Eliminó todo lo que de grande y moralizador tenía la religión autóctona para dejar de ésta sólo groseros ritos y supersticiones infantiles. Privados de su impulso religioso original, de la mitología y dioses que los inspiraban, los indios poco o nada recibieron en cambio; pues no pudieron o no supieron asimilarse a los nuevos y elevados valores religiosos que el español les aportaba"<sup>22</sup>.

Aquí, Manuel Gamio recurre al viejo expediente que reivindica el glorioso pasado frente a la mezcla burda del paganismo indígena con la religión católica y, lo peor, los actuales ritos y supersticiones infantiles indios frente a los elevados valores del catolicismo español.

Mientras que López y Fuentes titula "Superstición" a un capítulo donde devela la ignorancia de unos indios creyentes en brujerías y que aceptan que un hombre, el nahual, se transforme en animal o que unos inofensivos alfileres provoquen enfermedad y hasta la muerte del enemigo,

"Otra víctima de esas luchas que duran siglos de superstición, entre familias que se transmiten los odios, como una herencia (...) Era el viejo temor a todo aquello que está más allá del entendimiento" (pp. 69 y 73),

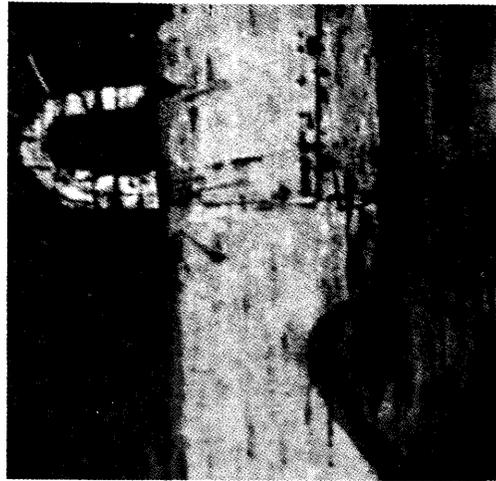
Gamio teoriza de maravilla:

"Curiosa, atractiva y original esa vida arcaica que se desliza entre artificios, espejismos y supersticiones; mas en todos sentidos sería preferible para los habitantes (los indios) estar incorporados a la civilización contemporánea de avanzadas ideas morales..."<sup>23</sup>

No hay escape: la ciencia y la civilización o el fanatismo y el atraso.

No hay nada gratuito o espontáneo en las imágenes e ideas plasmadas en la novela. López y Fuentes recrea en la literatura las paradojas con que se enfrentan los indigenistas sociales y, muchas de ellas, las transforma en prejuicios

que hoy, a sesenta años de la primera edición de *El indio*, siguen vigentes. Reissner<sup>24</sup> señala que el estereotipo del indio, gestado hace 500 años, sigue en funcionamiento y se mimetiza a través de cambios y necesidades ideológicas de los grupos que controlan el poder... y a los indios ■



## NOTAS

1 El presente ensayo forma parte de una investigación más amplia en donde se analiza la novela indigenista. El presente ensayo forma parte de una investigación más amplia en donde se analiza la novela indigenista y *Huaspungo* de J. Icaza.

2 Raquel Tibol. *Diego Rivera ilustrador*. México, SEP, 1968. pp. 51–52. Contra el prejuicio ganado a pulso respecto a la ilustración de libros y su mimetismo con el texto, Leonel López–Nussa (citado por Tibol) señala la independencia de la ilustración frente al texto, no su acentuación sino el subrayado ya que "un dibujo ha de ser un intermediario entre el lector y el texto... reivindicar el dibujo del servilismo".

3 Jean Franco. *La cultura moderna en América Latina*. México, Joaquín Mortiz, 1971. pp. 118–119.

4 Cf. Victoria Reifler Bricker. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas* México, FCE, 1986. 214 pp.

5 Raúl Reissner. "El indio de los diccionarios" en *Comunicación y cultura*. (México DF) julio de 1985, No. 14, p. 5.

6 Gregorio López y Fuentes. *El indio*. 11a. Ed. México, Porrúa, 1991. p. 51. Todas las citas en el texto pertenecen a esta edición.

7 Sylvia Bigas Torres. *La narrativa indigenista mexicana del Siglo XX*. México, Universidad de Puerto Rico–Universidad de Guadalajara, 1990. p. 75.

8 Ramón García–Pelayo y Gross. *Pequeño Larousse en Color*. México, Ediciones Larousse, 1990. p. 848. Otra prestigiada Enciclopedia señala respecto del vocablo Superstición: "S. XVI al XX. Creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón" Martín Alonso. *Enciclopedia del idioma*. México, Aguilar, 1988. p. 3854. El concepto "nagual" (sic) corre similar destino en la Enciclopedia: "Brujo, hechicero. Es nombre que se da a la persona que, según la superstición entre la raza indígena, cambia de figura por medio de encantamiento (...) Mentira. Que advierte que lo que se cuenta son mentiras en las que no se creerá" (sic).

9 Bigas Torres, *ob. cit.* p. 55. Dice la autora: "Por medio de la presentación de masas, empleando principalmente la técnica del personaje colectivo, los escritores intentan penetrar el espíritu comunitario de los indios, captando así la dinámica de sus vidas".

10 López y Fuentes, *ob. cit.* Esta idea del prologuista Magaña–Esquivel es idéntica a la de Lancelot Cowie (*El indio en la narrativa contemporánea*. México, CNCA–INI, 1990): "Con frecuencia los personajes indios son tipos, símbolos, masas anónimas, y sólo

ocasionalmente, individuos. Este tipo de descripción colectiva es, quizá, la más adecuada para visualizar los problemas sociales de la comunidad indígena" p. 222.

11 J.S. Brushwood. *México en su novela*. 2a. Ed. México, FCE, 1992. pp. 368–369.

12 López y Fuentes. *ob. cit.* p. 4.

13 Javier García Méndez. "Para una escucha Bajtiana de la novela latinoamericana" en *Casa de las Américas* (La Habana Cuba) Enero–febrero de 1987, No. 160. p. 19.

14 A. Dorfman y A. Mattelart. *Para leer al pato Donald* 3a. Edición, Buenos Aires, Argentina. Siglo XXI, 1972. p. 57.

15 Cit. por Jasimzhanov y Kelbuganov. *La cultura del pensamiento* México, Ed. Cartago, 1984. p. 31.

16 Catherine Saintoul. *La novela indigenista andina*. Ecuador, Ediciones del Sol, s/f. p. 123. En México hasta principios de 1930 se utilizó la enseñanza directa del español con exclusión de las lenguas indígenas. En 1933 William C. Townsend alfabetiza en lengua indígena y en 1940 promueve el ILV que da preferencia a la traducción de textos religiosos sobre literarios. S/ firma "Cronología de la acción oficial indigenista" en *Educación* (México DF) Enero–marzo de 1982. pp. 55–62.

17 Juan Gregorio Regino. "Escritores en lenguas indígenas" en *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México, Conaculta, 1993. pp. 125 y 133.

18 *vid* C. Marx y F. Engels. *La ideología Alemana*. Montevideo, Uruguay, Ediciones Pueblos Unidos, 1958. pp. 11–55.

19 Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo*. México, Ciesas–SEP, 1987. p. 178.

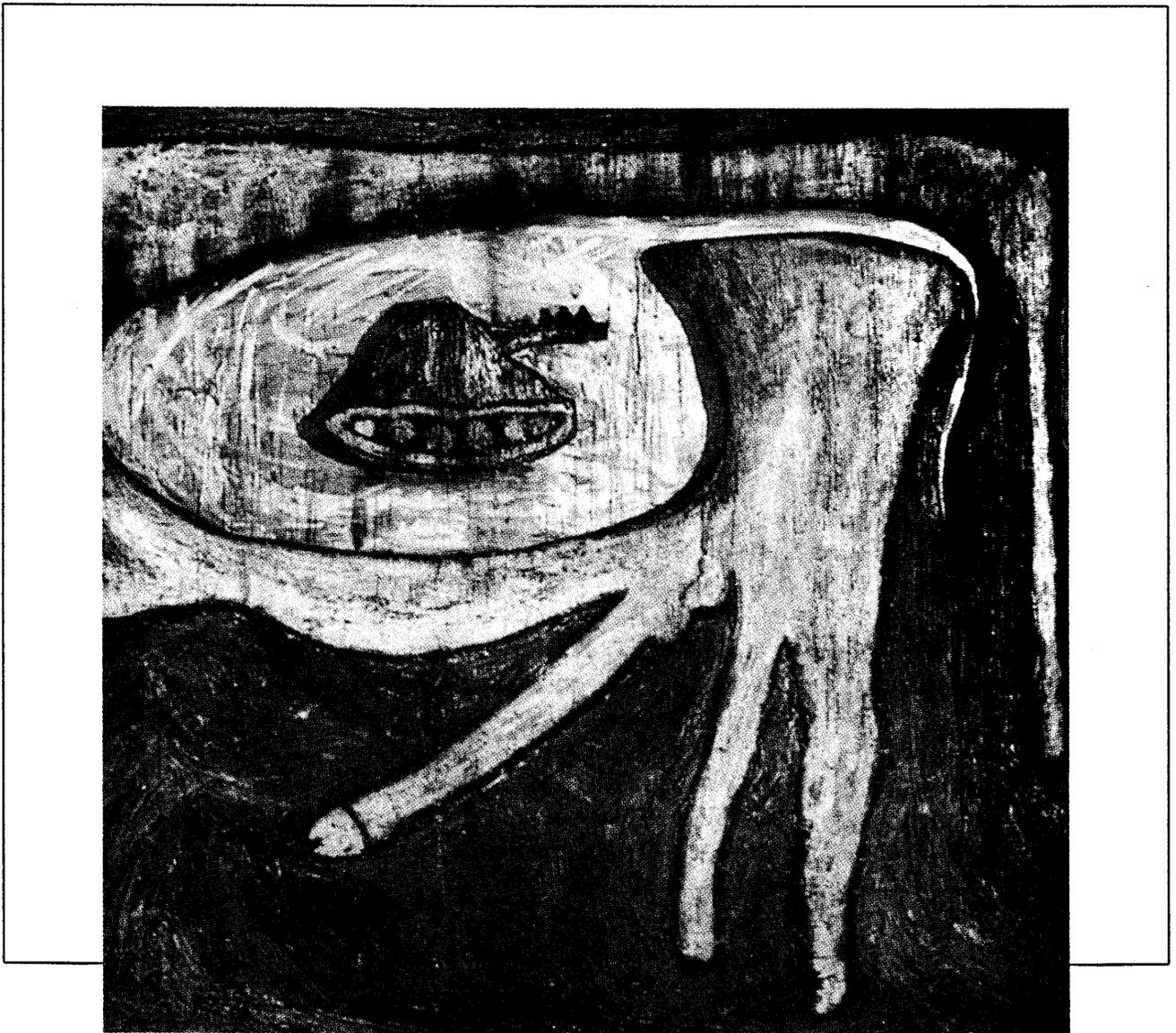
20 *Ibid*, p. 180.

21 *Ibid*, p. 192.

22 *Ibidem.*, pp. 193–194.

23 *Ibid.*, p. 199.

24 Reissner, *ob. cit.* p. 5.



# Eduardo Liendo.

## De guerrillero a novelista

Vicente Francisco Torres\*

**E**l escritor venezolano Eduardo Liendo (Caracas, 1941) ha publicado *El mago de la cara de vidrio* (1973), *Los topos* (1975), *Mascarada* (1978), *Los platos del diablo* (1985), *El cocodrilo rojo* (1987) y *Si yo fuera Pedro Infante* (1989). La siguiente plática pretende dar una idea global de su trabajo literario y tuvo lugar en la ciudad de Caracas, en octubre de 1994.

*VFT: En cada uno de tus libros observo un proyecto distinto, el deseo de no repetirme y buscar nuevos caminos. ¿Es válida la afirmación?*

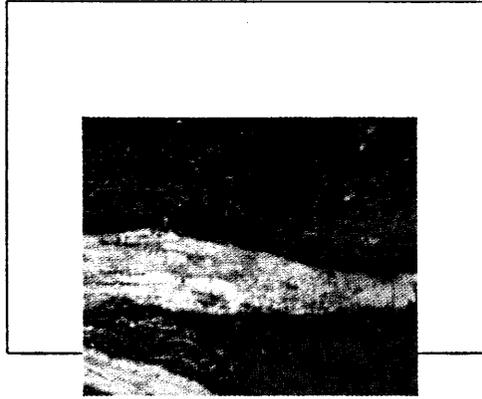
EL: Sí, trato de abordar temas que no haya tratado, pero en los últimos tiempos me he dado cuenta de que en esa aparente diversidad hay una reiteración, que es la otredad, el tema del doble. Aparece esbozado o desarrollado en varios de mis trabajos narrativos. Por ejemplo en *Los platos del diablo* y *Si yo fuera Pedro Infante*; son novelas bastante diferentes por su temática, pero si observas con detenimiento te das cuenta de que el tema del doble está presente. Ricardo Solar, y Valencia, que son los protagonistas principales de *Los platos del diablo*, son opuestos, se complementan. Perucho Contreras y Pedro Infante serían también dobles y creo que rastreando los otros trabajos

narrativos que tengo puede observarse esa preocupación por el tema de la otredad.

*VFT: ¿De dónde proviene tu interés por la figura de Pedro Infante; cuando escribiste tu novela eras consciente de que entrabas en el tratamiento de los mitos populares, esa corriente en la que hoy están Umberto Valverde y Luis Rafael Sánchez, entre otros?*

EL: Pedro Infante es un ídolo latinoamericano; su protagonismo se desarrolla fundamentalmente en la década del 50: fue tan importante en Venezuela como en el resto de América Latina. Una vez que fui a Guatemala, como había publicado en una revista un adelanto de la novela, me preguntaron con mucho interés sobre el libro, porque allá Pedro Infante era un ídolo fundamental, como actor y como cantante. Pedro Infante encarna un tipo de ídolo muy especial, que es el hombre que surge prácticamente de una situación de marginalidad social y que llega a convertirse en un protagonista sumamente importante, querido, popular y hasta rico; no olvidemos que él tenía una mansión llamada Ciudad Infante. Cuando estuve en la ciudad de México, para la Feria del Libro, un joven se me acercó y me preguntó por qué había titulado así el libro. Yo le dije que en mi adolescencia Pedro Infante también fue mi ídolo, un hombre muy importante, y él añadió que todos los jóvenes pobres quisieran ser como Pedro Infante. Él subrayó la palabra pobre y me di cuenta que se trataba de alguien que remonta las limitaciones, la precariedad económica y otras precariedades y llega a convertirse en un personaje protagónico de una sociedad. Además, toda su vida es como de película...

\* Area de Literatura UAM-A.



Sobre la segunda parte de tu pregunta, debo decirte que tuve alguna influencia de unos textos que se publicaban a fines de la década del 60. Hay un libro que quizá tuvo alguna importancia para mí, que no es una novela, sino un texto teatral: *El día que me quieras*, de José Ignacio Cabrujas; el héroe de esa narración es por supuesto Carlos Gardel. Supongo que eso, indirectamente, pudo haber estimulado mi interés en el tema del ídolo popular que es algo que a mí me interesa como una reflexión de la existencia, en el sentido de que es lo que enajena a uno cuando se hace fanático de determinado actor, cantante, deportista o incluso político. Esa condición voluntaria de enajenación, de idolatría podríamos decir, para mí reviste una gran importancia. Casi todos esos cantantes tienen esa extracción popular, como Daniel Santos y Felipe Pirela, que llegaron a convertirse en ídolos de la canción caribeña y latinoamericana. No es casual esa elección ni la que últimamente viene haciendo un grupo de escritores sobre estos personajes, porque son

seres que encarnan la sentimentalidad o la educación sentimental de lo latinoamericano: nuestra manera de enamorarnos, de despedarnos, de despedirnos, está en esas canciones. Prácticamente uno no puede hablar del amor latinoamericano sin referirse de alguna manera a Agustín Lara, por ejemplo, o a María Luisa Escobar, o al puertorriqueño Rafael Hernández, que son los grandes poetas populares, en un sentido muy amplio de la palabra poeta y de la concepción de la poesía. Su visión es muy trágica, siempre se refiere al amor fallido, al desencuentro.

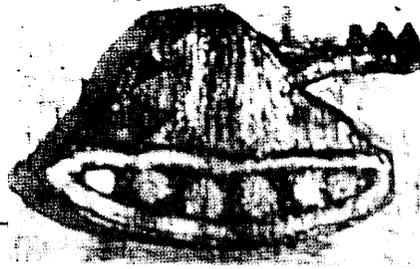
VFT: *Estos elementos que destacas y las coincidencias, ¿tendrían que ver con la condición caribeña?*

EL: Por supuesto que sí; ellos son *mediums* de la sensibilidad popular que no tiene otras maneras de expresarse: el latinoamericano tiene muy poco acceso a los libros, son objetos distantes. Incluso al cine. Lo más frecuente es la televisión que tiene que ver con lo mismo. Yo pensaba que el fenómeno Pedro Infante era una cuestión del pasado; incluso hubo un momento en

que yo dije, para qué estoy escribiendo esta novela si este es un tema obsoleto, ya pertenece a una generación que pasó –aunque uno no escribe para eso–, pero descubrí que no, que Pedro Infante, gracias a la televisión, sigue siendo una referencia casi inmediata, porque todas esas películas, *Escuela de vagabundos*, *Escuela de música*, *Dos tipos de cuidado*, etc., las han pasado en la televisión venezolana con una frecuencia extraordinaria. Hay ciclos, casi todos los años, con las películas de Pedro Infante. Mi hija, que apenas tiene 12 años, ha visto casi todas las películas de Pedro Infante. Incluso la televisión rompe un poco con el severo esquema clasista del pasado porque la clase media no iba a los cines de barrio. La televisión ha democratizado ese fenómeno y la radio todavía más.

VFT: *El mago de la cara de vidrio cuenta la historia de un tipo que se desquicia por ver tanta televisión, como le sucede al Quijote con las novelas de caballería. ¿Qué virtudes le encuentras a la parodia?*

EL: Es una manera de indagar en la realidad, de restarle solemnidad a



unos hechos sociales; por intermedio del humor se pueden desmontar algunos mecanismos. Yo por ejemplo, la referencia más cercana que tengo en *El mago de la cara de vidrio* es el *Quijote*; independientemente de la calidad que pueda tener es un libro quijotesco. Para mí fue claro, al momento de planear el libro, que la novela de caballería del siglo XX es el televisor. Esta pequeña novela no pretende ser un examen de la televisión, pero sí una manera de aproximarme a un hecho sumamente dramático: la posición de un maestro de escuela que enseña una serie de normas de convivencia social y de relación con la naturaleza que son desmentidas por el mago de la cara de vidrio, es decir, el televisor. Lo que dice el maestro en la escuela por la mañana, lo liquida Hunter por la noche. Mientras el maestro enseña la importancia que tiene el respeto a la vida, Hunter le da dos tiros a cualquiera.

VFT: Al escribir *Los platos del diablo* ¿a qué se debió tu opción por el género policial?

EL: Mira, yo no considero espe-

cíficamente a *Los platos del diablo* una novela policial. Creo que hay una derivación hacia el género en algún momento por las mismas exigencias de la novela. Yo quería plantear, en un escritor, una situación límite, porque una de las cosas más dramáticas que puede pasarle es que se quede seco. Ese drama del escritor seco a veces se me ha hecho ejemplar, con todo el respeto, en el propio Juan Rulfo, para citarte sólo a un gran escritor del que siempre se pregunta uno por qué no volvió a escribir lo que prometía con *Pedro Páramo*, aunque basta con *Pedro Páramo* para que él sea uno de los grandes escritores del continente. Uno se pregunta si no vivió algo tan lacerante como haber abandonado el oficio que ejerció con tanta excelencia en algún momento. En Venezuela tenemos algunos casos semejantes, como el caso, tal parece que ya superado, de Adriano González León. Yo llevé esto a una situación límite que provoca un plagio y, posteriormente, un asesinato; un asesinato que no es deliberado pero que, en todo caso se produce. Lo

que deriva ya como novela policíaca la pesquisa, el descubrimiento del plagio y lo demás es algo ya como lo que sucede en Crimen y castigo: el planteamiento de lo que puede sentir alguien que ha cometido un crimen. Aunque admito que en esa novela hay elementos policíacos, no la concebí como tal y el crimen no es siquiera lo fundamental de la novela, sino un argumento adicional. Incluso fue llevada al cine en una versión del director Telman Urgüelles, y a pesar de que hizo un policial, respetó bastante el carácter existencial de la novela, el drama de un intelectual que se siente impotente para producir una nueva obra y que siente por el libro robado una ambición de trascendencia, que puede llevarlo a una forma de inmortalidad, que es un poco el drama de mi personaje Ricardo Azolar.

VFT: *El cocodrilo rojo* marca tu inicio en el cuento y, para ser exactos, en el cuento fantástico. Luego derivaste hacia *Mascarada*, una novela también instalada en lo fantástico; incluso yo me atrevería a decir que es todo un homenaje a Julio Garmendia.



EL: Sí, evidentemente, porque coincidió con una época de lectura de relatos breves: Kipling, Cortázar, Borges, Felisberto Hernández, Monterroso y Julio Garmendia. Me sumergí en una atmósfera que tiene mucho que ver con esa dimensión de la irrealidad y de lo fantástico. *Mascarada* responde a una preocupación existencial muy fuerte que tuve, bordeando los 30 años, que se refería a la autenticidad y la impostura en el ser humano, entre lo verídico y lo conveniente. Por eso escogí un epígrafe de Eric Bentley, famoso crítico y dramaturgo inglés, que dice "No tenemos opción entre el rostro y la máscara, sino entre máscaras buenas y máscaras malas". Yo mismo me planteé ese problema, y Alexis Márquez Rodríguez, en uno de sus comentarios críticos dice algo que yo no había advertido: en *Mascarada* hay una relación inversa a lo que ocurre con la mayoría de las narraciones fantásticas: se parte de lo fantástico para llegar a lo real, y no a la inversa, como suele ocurrir. Yo creo que eso es verdad porque Prudencio es un ente de ficción que se va

contaminando de realidad y llega a convertirse en una metáfora de la vida .

VFT: *¿Tus cuentos fueron escritos paralelamente al trabajo novelístico?*

EL: Se fueron quedando, son esas cosas que uno hace sin el propósito de publicarlas. Corresponden a una época en que yo estuve vinculado a los talleres literarios, particularmente a un taller muy importante que se llamaba Cal y Canto. Se reunía en la casa de una escritora que se llama Antonia Palacios. Allí íbamos escritores y pintores, un grupo relativamente joven y, claro, me fui entusiasmando con ese juego de las lecturas: cada quien lleva un texto para someterlo a consideración, para darlo a conocer, y eso de llevar episodios de novela me parecía fuera de lugar, y empecé a escribir como ejercicio algunos textos breves. Los que llegué a considerar más o menos logrados, los publiqué en revistas y suplementos literarios, hasta que me di cuenta que tenía un conjunto con unidad, si no temática, de tono, generalmente humorístico, y los publiqué en Seleven, una editorial vinculada

aquí con la televisión venezolana, y más nunca he incursionado en el texto breve porque me parece un esfuerzo agotador, a pesar de la brevedad. Escribir un libro de cuentos es una suma de esfuerzo que puede llevar hasta años, por eso me parece más atractivo, aunque es un esfuerzo distinto, el novelístico, que es mi tentación mayor. Ahorita por ejemplo estoy tratando de lograr una nueva novela que está en la frontera de lo fantástico y lo realista. Estoy tratando de recuperar lo que he aprendido en estos años.

VFT: *En alguna solapa de tus libros se dice que fuiste militante político ¿Podrías hablar un poco de eso?*

EL: Sí, no tengo problema. Nunca renegué de mi militancia socialista, lo cual me llevó en los años 60, un poco después de haberse dado la revolución cubana, a sumarme al proceso insurreccional. Yo era muy joven, tenía menos de 20 años, y estuve en la montaña, estuve en la guerrilla, una especie de guerrilla no nata, estuve en la prisión, en una isla que se conoce como la Isla de Tacarigua, que algunos llaman la Isla del Burro, y fue una expe-

riencia muy importante en muchos aspectos. Uno de los aspectos que más destaco es mi condición de lector. Fueron años en que la vida se interrumpió en muchos aspectos pero yo me convertí en un lector verdaderamente ávido, empedernido, porque a pesar de que teníamos muchas limitaciones y que en algunos momentos nos destruían todos los libros, siempre nos las ingeniábamos para tener muchos libros, algunos escondidos, en lo que nosotros llamábamos las calletas, una especie de escondrijo: los libros estaban encaletados. Teníamos todo tipo de libros, desde los clásicos de la literatura (Flaubert, Balzac, Dickens, Asturias), hasta libros de guerra como los de Mao Tse Tung. Después salí al exilio: viví en la Unión Soviética algún tiempo, también en Praga y después regresé a Venezuela, donde la situación política se había modificado radicalmente y yo empecé a asumir de una manera más entrañable e importante, el trabajo del escritor.

VFT: Esta experiencia ¿dejó alguna huella en tu literatura?

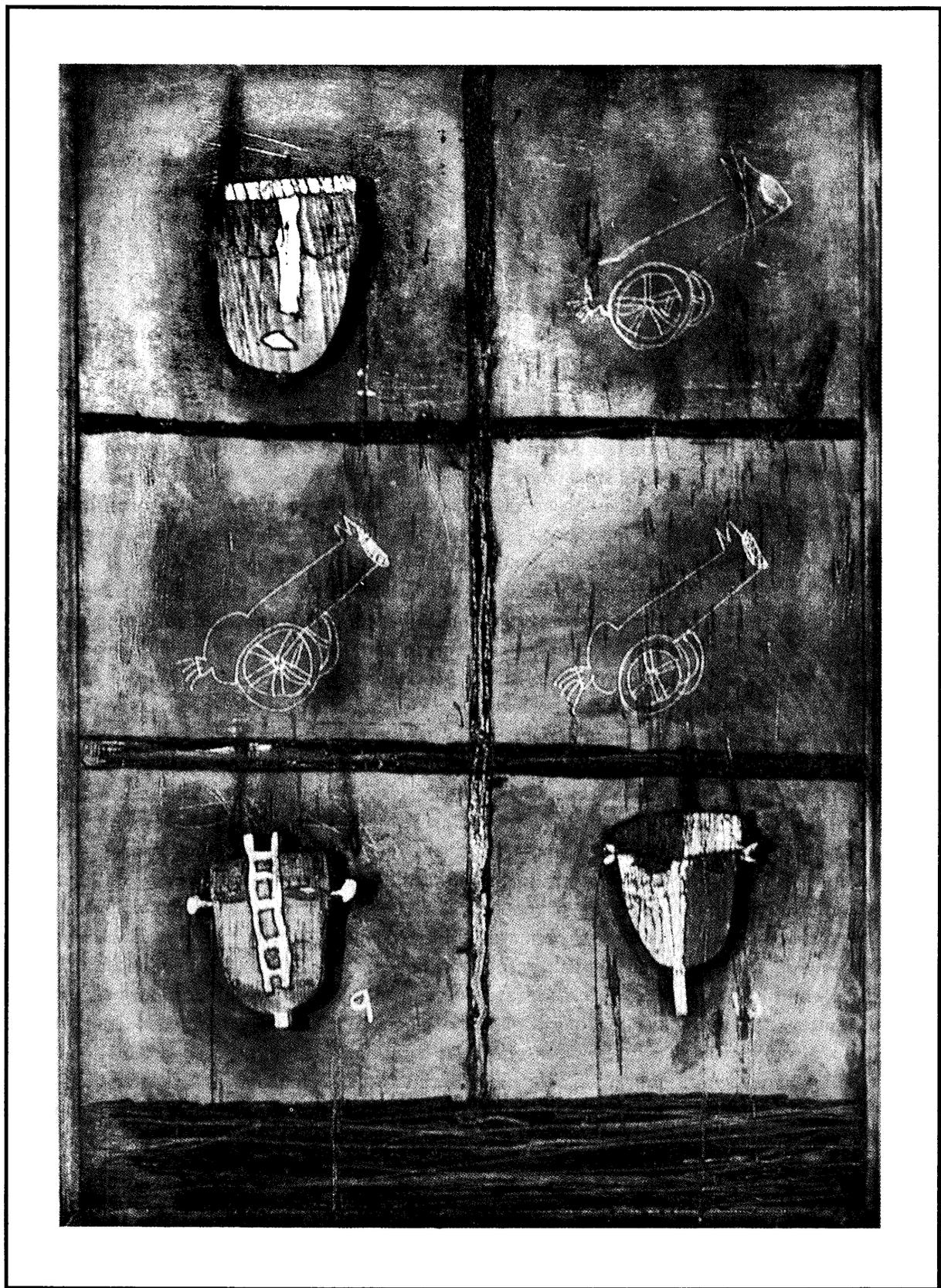
EL: Sí, por supuesto. Ninguna experiencia tan fundamental en la vida de un hombre, que es tan breve —yo estuve preso entre los 20 y los 26 años, que es cuando tienes novia, bailas y paseas— es tan valiosa como esa etapa juvenil que me fue cercenada. Por lo demás, no es nada excepcional en otro sentido, pero en lo personal te marca de alguna manera. De esos años rescató la condición de lector y el ensimismamiento que uno tiene dentro de la celda y que lo hace



reflexionar sobre cosas de la existencia. Además estás en una circunstancia muy cercana al límite porque uno no sabe qué va a ocurrir. Estuvimos a punto de que se cometiera con nosotros una masacre; vivir en esa situación de inestabilidad emocional, de alguna manera te marca. Conté con buenos compañeros de prisión (estudiantes, profesores, políticos de oficio) que de alguna manera compensaron otras limitaciones y menguas de esa época. Los mismos viajes que tuve que hacer —y los viajes siempre enseñan como tú lo sabes bien—, siendo yo un joven venezolano de condición pobre, nunca los hubiera hecho; yo nunca hubiera conocido Europa si no es casi a la fuerza. Podría aplicarse aquello de que no hay mal que por bien no venga. Tú adquieres, para medir las cosas, un punto de referencia distinto que antes no tenías pues sólo poseías tus circunstancias, tu propio ombligo. Recuerdo, por ejemplo, cuando fui a Suiza, a Zurich, yo me asombré, quedé absolutamente perplejo porque nunca había salido de Venezuela y del fortín co-

lonial donde estuve preso. De repente me encuentro con otra realidad completamente diferente a lo que yo me imaginaba. El problema clasista se me hizo muy complejo porque uno intentaba en aquel momento, desde cierta elementalidad teórica, ver los problemas de clase igual en una sociedad europea que en una de América Latina. Uno no se daba cuenta que en Zurich no había marginalidad, que la clase obrera tenía otras características, que incluso los burgueses no eran ostentosos y aquello aparecía como una sociedad muy armónica, bastante homogénea, muy ordenada, nada comparable con lo que yo tenía en mi cabeza.

*Los topos* fue mi única novela testimonial porque como mis compañeros de prisión sabían que yo había escrito *El mago de la cara de vidrio*, casi me lo exigían. La publiqué, pero allí hay juicios de tipo político, aunque no pretende ser un manual de nada. Se infiere incluso, por la actitud de los personajes, que ya están como pasados de moda, sobre todo después de lo que ha ocurrido en los últimos años con el derrumbe de la Unión Soviética, la caída del muro de Berlín y la crisis de la revolución cubana. Entonces cualquier hombre de pensamiento izquierdista, o alguno que haya profesado el socialismo, está como en la obligación de revisar muchos de sus juicios, porque si no, es como si fuese un dogmático impenitente, incapaz de asimilar las lecciones que la vida te da. Y no se trata de un fanatismo a ultranza, tenemos que procesar todo eso ■



# La imagen desolada en la obra fotográfica de Juan Rulfo

Enrique López Aguilar\*

*Y no hallé cosa en que poner los ojos  
que no fuese recuerdo de la muerte.*

Francisco de Quevedo, Salmo XVII.

## La "secreta actividad creadora"

No es extraño que los artistas se involucren con actividades creativas que no parezcan ser de su competencia primordial, ni que se asomen a otras artes para hablar de ellas –como críticos o comentaristas–, ni que tengan amistad con otros creadores, con los cuales, muchas veces, proyectan complicidades cuyo beneficiario directo es el público. De complicidades y curiosidades como éstas, en México, han sido ejemplos muy estimulantes los trabajos de crítica musical realizados por Juan Vicente Melo; los de artes plásticas, escritos por Octavio Paz; las incursiones en cine de Jomi García Ascot; la vocación pictórica de Fernando del Paso; los dibujos casi *naïf* de Augusto Monterroso y Hugo Hiriart; las correspondencias entre diseño, artes

plásticas y literatura desarrolladas por Vicente Rojo y José Emilio Pacheco; o el trabajo que, como fotógrafo, desplegó Juan Rulfo. Por cierto, esta horizontalización del quehacer intelectual no ha quedado intocada por aquellos académicos o críticos de cubículo que consideran que, mientras más encerrados y delimitados sean los cotos de trabajo, más científicos y precisos serán los resultados, aunque dichos investigadores y críticos no parezcan haberse dado cuenta de que, mientras más ensimismada e insularizada sea su labor en lugares como la universidad, más particulares tenderán a ser sus conclusiones.

Menciono esta tirria de algunas torres de marfil, sustentadas en la hiperespecialización neoliberal y abominadoras de toda actividad propia del *dilettantismo*, porque pareciera haberse perdido, por lo menos entre algunos sectores de las humanidades (lo cual es grave), la idea renacentista y dieciochesca de que el artista y el filósofo son personas que nada pierden si, como Montaigne, son capaces de incursionar, con calidad e inteligentemente, en varias actividades o experiencias sin perder de vista el lugar que están pisando; también menciono estas ideas acerca de la benéfica diversificación y de la particularización extrema porque suele suceder que si un artista ha destacado en las letras, la música o las artes plásticas, sus incursiones en las demás artes sean vistas con la misericordia de quien perdona travesuras menores (uno de los casos más escandalosos de visitación a disciplinas aparentemente ajenas sería el de las composiciones musicales de Friedrich Nietzsche, el filósofo y escritor); también, porque, en el caso de Juan Rulfo, los "misterios" de su silencio literario se

\* Área de Literatura UAM-Azcapotzalco.



acentuaron, en 1980, con la sorpresa generalizada de que, aparte de escritor excepcional, también era un fotógrafo notable: ¿literatura y fotografía fueron actividades complementarias? ¿la fotografía rulfiana podía explicar lo que el silencio literario dejó entre sombras? ¿la obra visual complementaba a la obra escrita? ¿no sería que la fotografía era un recurso desesperado de quien ya no podía volver a escribir? ¿quién superaba a quién, el fotógrafo al escritor o al revés? A pesar de la retahíla de preguntas, me parece que, afortunadamente, en el caso de Rulfo, no ha habido declaraciones en contra de su trabajo fotográfico por parte de los fotógrafos, al revés de los llamados "críticos profesionales de arte", quienes han arremetido contra los ensayos paceanos que reflexionan acerca de las actividades plásticas, celosos y montoneros a la hora de salir en defensa de su parcela.

La verdad, sólo los amigos y allegados de Juan Rulfo sabían de su dedicación y talento para la fotografía, no obstante la abundancia de retratos de artistas contempo-

ráneos captados por su cámara; el público, en general, ignoraba esa faceta del trabajo del escritor, y algunas referencias al mismo se reducen a comentarios escuetos como éste, producido en 1980 por Fernando Benítez: "cuando recorría el país en otros años, le gustaba la fotografía"<sup>1</sup>. Es probable que Benítez se refiriera a los años en que Rulfo trabajó como agente viajero, vendiendo llantas en el interior de la República, lo cual le permitió visitar muchos lugares, acompañado por su cámara: once fotos de paisajes fueron incluidas en el número 59 de la revista *América*, en 1949<sup>2</sup>, cuando Rulfo trabajaba en las oficinas de Migración; a lo mejor, Benítez también aludía a que, a finales de 1955 y hasta 1957, Rulfo fue contratado como fotógrafo por la Comisión del Papaloapan para realizar tomas aéreas del proyecto y que, en 1956, como parte de su trabajo, viajó con Walter Reuter, quien ignoraba la identidad de su silencioso acompañante. Durante esa temporada, Rulfo realizó muchas de sus fotos de indígenas, especialmente de los mixes, y, cosa inu-

sitada, exploró el color por única vez: de esa experiencia se conservan varias diapositivas inéditas. O, tal vez, Benítez pensó en el encargo que el escritor José Luis Martínez le hiciera a Rulfo para que preparara una serie fotográfica sobre los ferrocarriles, con la idea de registrar las transformaciones realizadas por la empresa en su afán de modernizar equipo, vías e instalaciones y cotejar el "antes" con el "después" de la inversión; de dicha serie, se publicaron algunas fotos en *Ferronales*, la revista de Ferrocarriles Nacionales de México, en 1957<sup>3</sup>. Otras fotografías de esa época fueron seleccionadas para ilustrar la cuarta edición de *Caminos de México*, de 1958, que publicaba la compañía llantera Goodrich-Euzkadi<sup>4</sup>.

Creo que Raquel Tibol expresó mejor el desconocimiento de esta parte del talento rulfiano, cuando hizo una rememoración de los preparativos del homenaje nacional que el INBA y la SEP organizaron para el autor de *Pedro Páramo*, durante el mes de septiembre de 1980:

La gran sorpresa la dio el propio escritor, quien sugirió a Juan José Bremer, entonces director del Instituto, que en el Palacio de Bellas Artes se presentara una muestra de fotografías tomadas por él y que él mismo seleccionaría. Los amigos más cercanos de Rulfo, sobre todo los que lo habían acompañado en sus correrías por el país, lo habían visto disparar una cámara que siempre lo acompañaba, aunque sólo la fotógrafa Daisy Ascher había excursionado con él con la exclusiva finalidad de tomar fotografías. La rara divulgación de imágenes logradas por él no había sido hasta entonces tan importante como para que Rulfo ingresara a la lista mexicana de artistas fotógrafos.<sup>5</sup>

## Exposiciones y publicaciones de la obra de Juan Rulfo

La exposición de una parte de la obra fotográfica de Rulfo en Bellas Artes, en 1980, fue la primera que realizó su autor, y de ella se derivó la publicación de un libro con varios textos de homenaje y una selección de cien fotografías: *Juan Rulfo. Homenaje nacional*<sup>6</sup>. Éste fue, también, el primer volumen en el que se pudo apreciar una verdadera visión de conjunto de la actividad plástica del escritor: "La sorpresa ante su concentración y muy propia sensibilidad fue mayúscula: el escritor conocido mundialmente se revelaba como un fotógrafo de insólita profundidad"<sup>7</sup>, como lo comentó, años más tarde, la misma Raquel Tibol. El encargado de im-

primir los negativos fue el fotógrafo Nacho López, amigo muy cercano de Rulfo, quien dio a las obras impresas algo del dramatismo y contraste característicos de su estilo<sup>8</sup>, aun bajo el riesgo de "quemar" (es decir, sobreexponer) casi todas las impresiones, cosa que, finalmente, acabó por ocurrir; Daisy Ascher también se encargó de realizar algunas de las impresiones para dicho proyecto editorial. Parte de la exposición de 1980 recorrió, después, varios países: en 1981 se presentó en el Centro Cultural Mexicano, de París, y en 1982 fue llevada a *Europa*; finalmente, fue donada a la Secretaría de Relaciones Exteriores y al propio Centro Cultural Mexicano. Dos años más tarde, en 1982, Rulfo volvió a exhibir un conjunto de sesenta fotos, en Berlín, dentro del festival 'Horizonte 82'<sup>9</sup>.

En el mismo 1980, la editorial Era publicó la primera edición de lo que se llamó *El gallo de oro y otros textos para cine*<sup>10</sup>, libro en el que colaboraron Carlos Monsiváis, Pablo Rulfo, Rubén Gámez y Antonio Reynoso. Fue la primera vez que el público tuvo en sus manos un libro cinematográfico creado por Juan Rulfo. El texto de la película homónima, producida durante 1964 por Manuel Barbachano Ponce y dirigida por Roberto Gavaldón, ha sido considerado por algunos críticos como una verdadera novela, aunque el autor nunca la consideró dentro de ese género, debido a la sencillez narrativa y estructural exigida por un texto con pretensiones cinematográficas, cosa que confirma Jorge Ayala Blanco:

Redactado en el lenguaje llano, plástico, funcional y sin preocupaciones estilísticas que requiere todo proyecto cinematográfico repleto de precisiones, cosa que contrasta con la acabadísima elaboración formal de la obra literaria de Rulfo, el argumento posee, empero, el don de sumergirnos en las obsesiones características del universo de su autor. Basta una primera lectura para comprender que su idea era crear un extraño, apretado, misterioso tejido de relaciones entre dos seres marginales y errabundos [...] El argumento de *El gallo de oro* es básicamente lineal, pero son los dos o tres retornos al pasado (que sintetizan trayectorias individuales o comunes) y sobre todo el súbito asalto de una imagen macabra en la mente declinante del desdichado gallero [...] lo que precipita un ahondamiento abismal en los destinos vertiginosos de la pareja.<sup>11</sup>

El interés adicional de la edición de *El gallo de oro...* se esclareció en la cuarta de forros: "Completan el volumen una iconografía secuencial para situar visualmente los textos y una muestra de otra actividad creadora que cultiva Rulfo en secreto: la fotografía"<sup>12</sup>. Para los lectores que no tuvieron acceso a *Homenaje nacional*, su primer contacto con el "secreto" trabajo fotográfico de Rulfo ocurrió, ciertamente, a través de las veinte fotografías incluidas en el volumen, cuatro de las cuales, agrupadas como la serie "Los músicos" (hechas en la zona mixe, en 1955; actualmente, uno de los negativos está perdido), fueron publicadas

en el libro patrocinado por Bellas Artes. La mayor parte de ellas (dieciséis) fueron fotos fijas tomadas durante las filmaciones de *El despojo* y *La fórmula secreta*, producidas en 1960 y 1964, y dirigidas por Antonio Reynoso y Rubén Gámez, respectivamente. Las tres pertenecientes a *El despojo* son, en efecto, fotos fijas tomadas por Rulfo; las nueve de *La fórmula secreta* son de Rubén Gámez; y las cuatro en las que el mismo Rulfo, Carlos Monsiváis y Abel Quezada aparecen como extras de una película, pertenecen a la filmación de *En este pueblo no hay ladrones* y no fueron hechas por el escritor. Aparte de que, por el año de filmación de *El despojo* se deduce que, después de 1958, la actividad fotográfica de Rulfo no había menguado por completo, debe señalarse la confusión derivada de lo que se afirma en la cuarta de forros de esta edición de *El gallo de oro...*, pues sólo siete de las veinte fotografías fueron tomadas por el escritor.

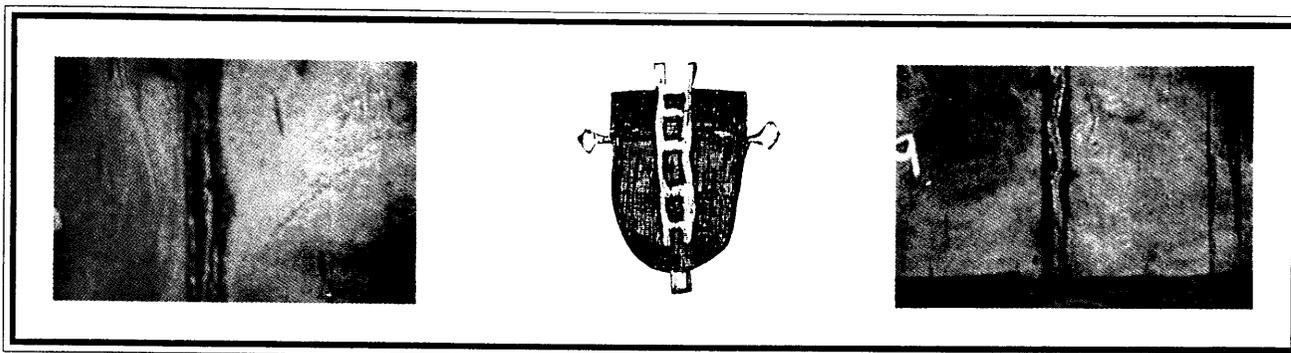
No hace falta decir que *Juan Rulfo. Homenaje nacional* se agotó rápidamente, al grado de que, hasta ahora, es de muy difícil acceso para aquellos curiosos o aficionados que no estén incluidos dentro de la lista de tres mil posibles lectores entre los que se distribuyó el tiraje de la edición (por si no fuera poco, ninguna de las bibliotecas más importantes de la Ciudad de México cuenta con ese libro dentro de su acervo<sup>13</sup>), en 1983 se publicó una segunda edición, con variantes y un nuevo título: *Inframundo. El México de Juan Rulfo*<sup>14</sup>. Después de la muerte del escritor,

el suplemento *Sábado*, del periódico *Unomásuno*, dedicó un número de homenaje a Juan Rulfo en su edición del 18 de enero de 1986<sup>15</sup>, en el que incluyó textos "inéditos" que habían sido sustraídos de los archivos de la familia Rulfo durante una mudanza que ésta realizó cuando vivía en la calle de Río Nazas, en la Ciudad de México –y que, en 1986, aparecieron en manos del cineasta Carlos Velo, vecino de la familia durante los años de la colonia Cuauhtémoc–, así como una profusa selección de sus fotografías, tomadas de *Homenaje nacional...*, *Inframundo* y *El gallo de oro...*; también en 1986, se presentó una nueva exposición del escritor mexicano en la Casa de Pensiones de Barcelona, *Juan Rulfo/Pere Calders*, cuyo interés radicaba en presentar una muestra de la obra visual de dos escritores–fotógrafos: la de Rulfo y la del catalán Calders. El mismo año, el Instituto Nacional Indigenista, lugar donde Rulfo trabajó durante más de veinte años, publicó un número extraordinario de México Indígena, su órgano de difusión, para rendir un homenaje a su ilustre colaborador con la inclusión de numerosos textos de escritores, amigos y compañeros de trabajo de Rulfo, y 27 fotografías realizadas por éste.

Dos años después de la muerte del autor de *El llano en llamas*, en 1988, gracias a José Luis Martínez, se localizaron en los archivos de Rulfo ciento cincuenta negativos provenientes de 1956; su tema, por supuesto, era el de los ferrocarriles y, de los ciento cincuenta, se es-

cogieron setenta y cuatro para ser expuestos en un itinerante vagón de tren, que llevó la exposición de Puebla, donde fue preparada, a la Ciudad de México, en 1990; por razones que sólo la burocracia cultural puede explicar, fue abierta durante un solo día al público y, después, el proyecto itinerante vio paralizada su peregrinación por varias ciudades mexicanas de los Estados, contrariando el proyecto original. La impresión de esos setenta y cuatro negativos la realizó el fotógrafo Jesús Sánchez Uribe<sup>16</sup> –amigo de Juan Pablo Rulfo, hijo del escritor–, quien, aparte de realizar las copias en formato pequeño y con tonalidades finas, dio a esta serie, y a todas las que ha impreso de Juan Rulfo desde 1990, un carácter marcadamente intimista<sup>17</sup>. La serie fotográfica mereció algunos comentarios, como el siguiente: "Las máquinas, las vías de trenes y las estaciones son vistas desde una perspectiva moderna, que deja a un lado cierta visión romántica y resulta en composiciones casi abstractas"<sup>18</sup>.

Un año después, con motivo de los *150 Años de la Fotografía*, se hizo una nueva selección de negativos para una muestra colectiva realizada en el Museo Franz Mayer, en 1989, y de ahí se publicó la foto "El correo del lugar", de la serie *Nada de esto es sueño*, con formato de tarjeta postal<sup>19</sup>. *Nada de esto es sueño* fue presentada, después, en España. Dicha exposición fue bautizada así por Juan Carlos Rulfo a partir de los cuadernos de su padre. Como la frase fue escrita por el mismo Juan a manera de epígrafe,



pero sin referencia de autor, resulta difícil saber si es original o si fue tomada de alguna fuente literaria. A partir de ese año, el fotógrafo que ha impreso las fotos de Rulfo ha sido Sánchez Uribe<sup>20</sup>.

Después de la ya citada exposición que quiso ser itinerante, montada dentro de un vagón de ferrocarril, en 1990, la siguiente se realizó en 1992, con tres fotos rulfianas dentro de una muestra colectiva exhibida en la Feria del Libro, en Frankfurt: *13 x 10. Die Schrift. Mexikanische Fotografen*, de la que se publicó un catálogo llamado *13 x 10. La escritura. Fotógrafos mexicanos*<sup>21</sup>. Dos años más tarde, en octubre de 1994, gracias a una selección de Juan Francisco Rulfo, hijo del escritor, el Museo de Arquitectura del Palacio de Bellas Artes ofreció una nueva muestra fotográfica y su tema fue, desde luego, arquitectónico<sup>22</sup>; poco después, la muestra fue trasladada a las ciudades de Oaxaca y Colima. Ese mismo año, en la primera edición de *Los cuadernos de Juan Rulfo*, se incluyó una fotografía más del autor que se encontraba inédita,

un nuevo "Autorretrato" en el Nevado de Toluca, distinto al que ha tenido mayor divulgación, con Rulfo apoyado en un *piolet*<sup>23</sup>. Entre el 2 y el 6 de octubre de 1995, con motivo del *Congreso Internacional de Literatura Mexicana* organizado por la UAM, se expusieron algunas fotografías de Rulfo en la UAM-Iztapalapa; pocos meses después, el 29 de febrero de 1996, con el título de *Nada de esto es sueño*, se inauguró en la Unidad de Seminarios del Fondo de Cultura Económica una breve selección fotográfica que incluyó parte de la serie sobre ferrocarriles y de lo que se expuso en el Museo Franz Mayer. La siguiente fue preparada en la Ciudad de México por Socicultur, para el primer semestre de 1996, sobre un camión rodante, a partir de noventa fotos repartidas en tres series alternadas de treinta.

Así, pues, la vertiente fotográfica de Juan Rulfo fue conocida desde 1980; entre ese año y 1986, el autor alcanzó a ver dos exposiciones suyas y la impresión de dos libros con abundante material proveniente de sus negativos; después de 1986,

hasta 1996, se han realizado, por lo menos, ocho exposiciones con material rulfiano y, desde el año de la muerte del escritor, sus herederos se dedicaron a preparar una nueva recopilación de la obra fotográfica, misma que cristalizó alrededor de 1994, cuando el Fondo de Cultura Económica aceptó patrocinar un libro que aparecerá en diciembre de 1996 o principios de 1997, con parte de la obra fotográfica que Rulfo dejó guardada en varias cajas de zapatos debajo de la cama, la cual suma entre cuatro mil<sup>24</sup> y seis mil negativos<sup>25</sup>, de los cuales no todos tienen contacto; su título tentativo es, escuetamente, *Fotografías*. La novedad de este libro será doble: no va a repetir los materiales incluidos en las ediciones de los ochenta y tampoco va a quedar sujeto a la interpretación de otro fotógrafo, pues las impresiones se van a realizar directamente desde los negativos, mediante un proceso de digitalización de las imágenes, con lo cual se logrará una pretendida primera muestra de fotografías estrictamente rulfianas, sin la lec-

tura y sin la mano de Nacho López, Daisy Ascher o Jesús Sánchez Uribe. Ninguno de los dos libros publicados en la década de los ochenta incluyó su afamado "Autorretrato", en el Nevado de Toluca, tomado alrededor de 1950, que ha sido divulgado en carteles y portadas de libros sobre el escritor. Algo de su obra fotográfica ha sido recopilado en colecciones impresas de tipo misceláneo o antológico<sup>26</sup>, en libros sobre su trabajo como escritor<sup>27</sup> o en revistas y publicaciones periódicas, y es indudable que su labor como fotógrafo sigue esperando la amplia exposición retrospectiva y el libro recopilador que ofrezca al público esa muestra que, por lo menos en volumen, parece superar las dimensiones físicas de *El llano en llamas*, *Pedro Páramo* y *El gallo de oro*. Sólo para documentar el estupor y la paradoja, vale la pena agregar que el periodo de actividad fotográfica de Rulfo coincidió con el literario: de 1940 a 1958, aproximadamente<sup>28</sup>, aunque este cálculo se desmienta con la evidencia de algunos de los retratos incluidos en el *Homenaje nacional*: los de Ricardo Martínez, José Luis Cuevas, Daisy Ascher, Vicente Rojo y Carlos Monsiváis, fueron hechos en 1980<sup>29</sup>.

## Homenaje nacional e *Inframundo*

Es cierto que, para los artistas plásticos, su contacto primordial con el público se realiza a través de las exposiciones de su obra; también es

cierto que, para ellos, la permanencia en la memoria del público ocurre de manera parecida a la de los escritores: con la reproducción, publicación y divulgación impresa de cuanto hayan realizado. Para efectos de Juan Rulfo, la obra canónica que lo hace permanecer más allá de quienes la han visto en exposiciones, catálogos, selecciones de revistas, suplementos y espacios editoriales especializados, que no todos conocen, es, precisamente, lo que publicó en esos dos libros llamados *Homenaje nacional* e *Inframundo*, sin embargo, ambas no sólo son ediciones agotadas, sino que presentan tantas y tan importantes diferencias entre sí, que vale la pena detallarlas.

Los dos libros incluyen los mismos textos del homenaje nacional, que fueron escritos por Fernando Benítez, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, José Emilio Pacheco y Elena Poniatowska. Como es natural, todos ellos se refirieron a la obra literaria de Rulfo, no obstante que la parte fuerte y novedosa de ambos volúmenes fuera la reproducción de fotografías del homenajeado. El único que aventuró un juicio sobre este aspecto del quehacer rulfiano fue Benítez, y es posible que el suyo haya sido el primer comentario crítico documentado sobre las fotografías del escritor:

Sus fotos –que hoy se publican–, retienen el misterio de *Pedro Páramo* o de *El llano en llamas*; mujeres enlutadas, campesinos, indios, ruinas, cielos borrascosos, campos resecos. Una poesía de la desolación y una humanidad concreta, expresa un mun-

do que está más allá del paisaje y de sus gentes, construido en blanco y negro, con gran economía y nobleza. Lo que su ojo veía el escritor lo llevó a las letras.<sup>30</sup>

Si los textos de los autores mencionados es el gozne en el que coinciden *Homenaje nacional* e *Inframundo*, ambos libros son divergentes en todo lo demás: presentan diferencias editoriales y de diseño entre sí, que no comento para poder deshilar las más relevantes, desde el punto de vista de la novedad que ofrecen: las fotografías. La primera diferencia es numérica: *Homenaje nacional* ofrece cien fotos, casi siempre muy bien impresas (aunque, en algunos casos, sea mejor la calidad de impresión de *Inframundo*), frente a las 96 inframundanas, a veces sobresaturadas de tinta, con un registro mal controlado y con impresiones, también, muy "quemadas"; la segunda, es de contenidos: *Homenaje nacional* e *Inframundo* coinciden en 63 fotos, de manera que, por la suma de sus diferencias, entre los dos libros se aportan 70 fotografías irrepetidas (37, el primero; 33, el segundo), es decir, entre ambos libros se dan a conocer 133 fotografías de Rulfo: estas dos primeras diferencias se deben al hecho de que entre ambas ediciones se perdieron "misteriosamente" treinta y siete de los negativos y de las impresiones que poseía la Imprenta Madero, después de la edición de *Homenaje nacional*. Debe agregarse que, para la edición de *Homenaje...*, se imprimieron varias fotografías antes de hacer la selec-



ción definitiva, de manera que 33 fotografías "nuevas" ofrecidas por *Inframundo* son, en realidad, parte de las que no desaparecieron de la Imprenta Madero y de las que fueron desechadas para el libro de Bellas Artes; por lo tanto, esas impresiones también estuvieron a cargo de Nacho López, primordialmente, y de Daisy Ascher.

La tercera diferencia, que es de formatos, debe atribuirse a un acuerdo entre Vicente Rojo, el diseñador gráfico de *Homenaje...*, y Juan Rulfo: prácticamente todas las fotografías de *Homenaje...* están reencuadradas respecto al negativo, de manera que las impresiones seleccionan un fragmento de la totalidad del entorno original para destacar el rostro de un personaje, a un personaje entre otros muchos, a un segmento arquitectónico, etc., mientras que en *Inframundo* aparecen impresos los negativos completos: desde este punto de vista, el cotejo entre las fotografías coincidentes de las dos ediciones resulta muy ilustrador, como darse cuenta de que las fotos con un solo personaje llamadas "Mitin del

Consejo Supremo indígena" y "Mitin de pueblos indígenas, Oax.", en *Homenaje nacional*<sup>31</sup>, se convirtieron en una sola impresión, con ambos personajes juntos, en la versión de *Inframundo*<sup>32</sup>; la cuarta, es de claridad respecto a la información mínima acerca de las obras: en *Homenaje nacional*, todas las fotos se encuentran numeradas y, en las últimas páginas, un índice establece las correspondencias entre los números y los títulos de las fotografías, así como el lugar de su realización y, en algunos casos, la fecha, mientras que *Inframundo* no numera las fotos ni folia las páginas en las que aquellas se encuentran incluidas, además de que elimina títulos, fechas y lugares esclarecedores —aunque debe mencionarse que Rulfo nunca puso título a ninguna fotografía suya, salvo a las cien recopiladas en *Homenaje...*; que, fuera de esas cien, las que lo tuvieron han sido bautizadas por Juan Carlos Rulfo; y que los seis mil negativos tienen someras clasificaciones que remiten al lugar donde fueron realizados, pero han sufrido algunos des-

ordenamientos y, generalmente, no indican fecha alguna, por lo que muchos de estos datos tienden a ser meramente aproximativos—; la quinta, es de orden temático: aun bajo el riesgo de alterar la cronología de las fotos, los editores de *Homenaje nacional* decidieron ofrecer una secuencia cuyos puertos se parecen a los enumerados por Fernando Benítez y que, en última instancia, son el reflejo de una lectura realizada por Vicente Rojo y Rulfo, desde la que se detectaron las obsesiones del fotógrafo: el paisaje (montañas, caminos, árboles, cascadas, cielos anubarrados, cactus, piedras, vías de ferrocarril, locomotoras), la arquitectura (cascos de hacienda, ruinas, detalles ornamentales de iglesias o edificios coloniales, fachadas, calles, puertas, escaleras, tendedores), las composiciones estéticas con personajes (integración de personas a un paisaje o a la arquitectura, instantáneas de personas cuyo gesto o actividad resultan afortunadamente expresivas o elocuentes —pocas veces, campesinos; casi siempre, indígenas: Rulfo tenía

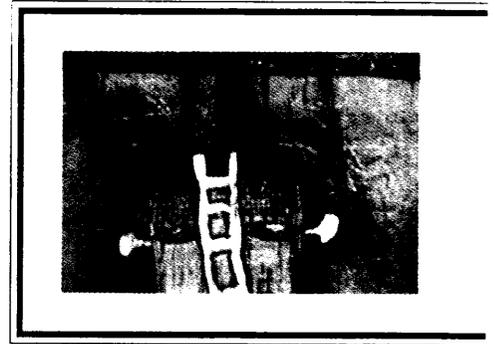
un mayor interés por el indígena que por el campesino, de manera que, al no tener intenciones rurales, en las tomas donde aparecen campesinos debe sobrentenderse a un indígena fotografiado en situación de trabajo, no a un fotógrafo con intenciones agraristas—, los tipos humanos (escenas cotidianas con indígenas, campesinos o mestizos en su contexto habitual: se podría decir que estas fotos se corresponden con la vertiente "antropológica" de Rulfo), las fotos fijas realizadas durante las filmaciones (todo tipo de circunstancias paisajísticas, humanas o arquitectónicas que, por encontrarse dentro de esa ficción de bulto que es el cine, le ofrecían a Rulfo la posibilidad de realizar fotografías creadas sin que él hubiera tenido que intervenir en la elaboración de los escenarios) y los retratos (artistas, intelectuales, actores, modelos o amigos de Rulfo, capturados desde el punto de vista del fotógrafo).

Creo que con esto se tiene una lista sumaria de los temas rulfianos en la fotografía. *Inframundo* no sólo desordena los materiales de la primera edición, lo cual se entiende por la pérdida de negativos e impresiones antes comentada, sino que no resulta muy clara su propuesta de lectura. Aunque el libro salió a la luz con la anuencia del homenajeado, parece tratarse de una edición pirata por los muchos descuidos editoriales que ofrece, sin ningún pudor, como el de que la última página del libro, antes de pasar a la tercera de forros, sea una fotografía; como el hecho de no incluir, ni siquiera, un colo-

fón; y el de no indicar el lugar de la edición.

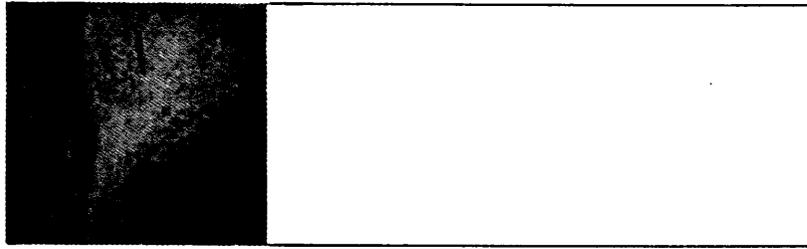
### La imagen desolada

De lo que llevo dicho, se infieren muchas cosas: Rulfo no sólo toma en serio su gusto por la fotografía, sino que puede afirmarse que éste nació y se desarrolló de manera simultánea a su trabajo literario; exploró un limitado, pero constante, número de temas; no trabajaba caóticamente como el turista que, encima de su apresuramiento y su esnobismo, es fotógrafo *amateur* y usuario de cámaras *instamatic*: al contrario, pues sus primeras fotos, en formato de 4 x 4, fueron tomadas con una cámara soviética, probablemente una "Leika", misma que, después de extraviada, fue sustituida, sucesivamente, por tres cámaras de formato 6 x 6: una "Roleiflex", a la que siguió una "Hasselblad" —después de un viaje a Alemania—, que casi no utilizó y fue, a su vez, reemplazada por otra "Roleiflex". Su obra fotográfica, aunque concebida con seriedad, nunca fue ordenada en series, a excepción de la configurada alrededor de los ferrocarriles, pues los grupos de retratos, alpinismo, tendaderos, vecindades y arquitectura popular y urbana, nunca fueron concebidos de esa manera; sin embargo, ya porque fueran tomadas con mucha cercanía en el tiempo, alrededor de un viaje o de alguna actividad particular, como una filmación, varios grupos de fotos rulfianas parecerían ser



susceptibles de un ordenamiento en series, como las de músicos, retratos, fotos fijas y las que he mencionado arriba. Algo característico de este "desorden" es el archivamiento de los negativos en cajas de zapatos y el carácter asistemático con que Rulfo registró fechas y lugares de las tomas, así como la falta de nomenclatura para todas ellas: una consecuencia indirecta de esto ha sido la pérdida de algunos negativos, aparte de los que fueron sustraídos de la Imprenta Madero, en 1980.

Con la misma pasión que con la literatura, Rulfo siempre mantuvo con la fotografía esa amorosa y reservada distancia de "aficionado" o *dilettante*, tan original y respetable en los siglos XVII y XVIII, y que resulta muy rara en un siglo XX tan dado a la profesionalización de todo: dueño de una personalidad curiosa que también lo acercó al cine, él nunca se concibió a sí mismo como fotógrafo "profesional" y estaba más interesado en el trabajo alrededor de la imagen que en el de los procesos de revelado, impresión y amplificación, por lo cual



mandaba revelar sus rollos a un laboratorio (lo cual fue la causa de que algunos de los negativos contuvieran defectos derivados del proceso de revelado, tales como empañamientos, rayones o pérdida de matices en los tonos); finalmente, a pesar de su formación autodidacta, no sólo poseía una buena cultura fotográfica (de seguro, conocía la obra de los Álvarez Bravo, Weston, Tina Modotti, Gabriel Figueroa y Hugo Brehme —con la que tiene ciertas semejanzas—; sino que admiraba la obra de Cartier Bresson, para la que escribió el texto del catálogo cuando su obra fue presentada en el Centro Cultural de México, en París, en 1983<sup>33</sup>; y fue amigo de fotógrafos como Nacho López, Héctor García, Antonio Reynoso y Daisy Ascher), además de que "tenía un buen conocimiento de la técnica y solía hablar con sus amigos al respecto; llegó incluso a instalar un pequeño cuarto oscuro"<sup>34</sup>, el cual, si tuvo existencia, ya no dejó rastros suyos, por lo menos entre 1950 y 1955, a excepción del vago testimonio de una aparatosa amplia-

dora que viajó con la familia durante su mudanza de México a Guadalajara, emprendida en 1958, y que se perdió durante el regreso a la capital de la República, en 1962. De hecho, Clara Aparicio, la viuda de Rulfo, no recuerda la existencia de ningún cuarto oscuro durante su vida de casados, y Juan Pablo Rulfo es el único de los hermanos que se acuerda de la ampliadora mencionada, lo cual le otorga un carácter impreciso a esa imagen infantil formada entre los cinco y seis años de su edad.

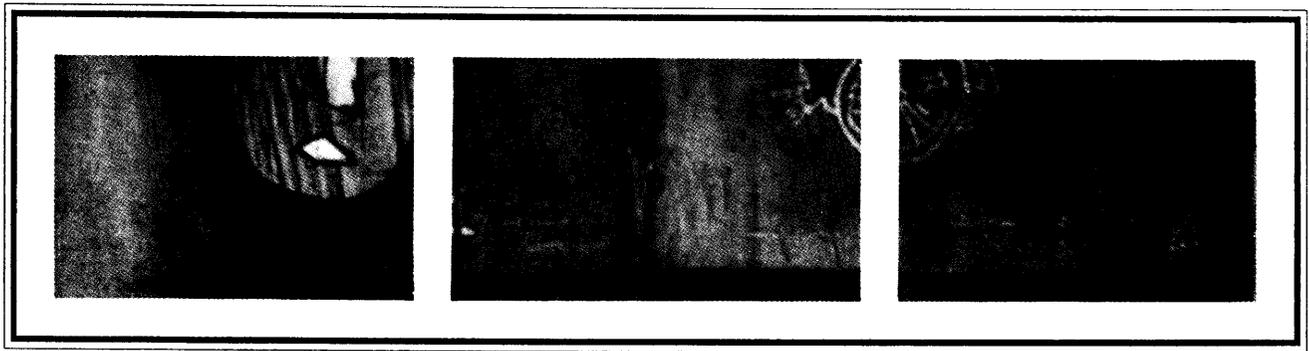
Alrededor de dicha estancia en Jalisco, que se dilató cuatro años, comenzó el abandono progresivo de la fotografía y de los espacios editoriales por parte de Rulfo: un silencio de palabras y de imágenes que no fue total. ¿Será cierto lo que le dijo a Benítez?:

—¿Y de ti, qué decir?

—Sí, qué decir. En cuatro meses escribí *Pedro Páramo* y tuve que quitarle cien páginas. En una noche escribía un cuento. Traía un gran vuelo pero me cortaron las alas.<sup>35</sup>

¿Qué hacer con Juan Rulfo, el fotógrafo revelado al público apenas cinco años y medio antes de la muerte física del escritor? Su caso es extremadamente interesante desde muchos puntos de vista y me permite regresar a las perplejidades que expuse al principio de este ensayo: sin el homenaje nacional de 1980, sin *El llano en llamas*, *Pedro Páramo* y *El gallo de oro*, ¿conoceríamos las fotografías de un melancólico y tímido señor que fue agente viajero, trabajó en la burocracia y se llamó Juan Rulfo? ¿apreciamos las buenas fotografías de un magnífico escritor porque no son tan malas como para suscitar la sonrisita irónica del crítico perdonavidas? ¿las apreciamos como buenas porque, aparte de que no son malas, nacieron teñidas con la fama de su autor? ¿alguna vez pudimos mirarlas, virginalmente, como el anónimo coleccionista de *Caminos de México* que no sabía quién era Juan Rulfo ni había leído nada suyo? ¿tendríamos el corazón de reconocer que las fotografías "antropológicas", "indigenistas" y "de la tierra", de Rulfo, no son tan novedosas como las de retratos, paisajes y arquitectura? He vuelto a la retahíla de preguntas para merodear una sola duda, muy lejana de las confiscaciones gremiales y de los especialismos fundamentalistas: ¿hasta qué punto Rulfo, el fotógrafo, le debe la vida a Rulfo, el escritor? ¿hasta qué punto se puede apreciar la obra fotográfica de Juan Rulfo con objetividad?

Desde el punto de vista formal y técnico, Rulfo fue un fotógrafo cui-



dadoso, exacto, impecable y bien ubicado: siempre ojo de águila para las tomas y siempre en blanco y negro, siempre en persecución de los grises para buscar el matiz de la expresión exacta o el estado de gracia de la sugerencia, más que el del dramatismo, sus materiales dejan ver el adiestramiento de un hombre que sabe qué tomar con la cámara, en dónde estar parado y cómo hacer el registro que le interesa. En ese sentido, es inevitable el recuerdo del buen oído lingüístico que se le atribuye, la invención de un estilo "de la tierra" y su capacidad como creador y receptor de voces, historias, tonalidades y paisajes trasmutados en verbo literario. Sin embargo, esto es una contaminación, es un *prejuicio*: estoy juzgando al fotógrafo porque he leído al escritor y a la crítica acerca de su obra, pero no puedo evitarlo, no puedo mentir que no sé nada acerca de Rulfo (¿cuántas personas, sin haber leído *Pedro Páramo*, ya saben que todos sus personajes están muertos?). No sé quién podría decir lo siguiente, si el lector previo de Rulfo o el entu-

siasta descubridor de su obra fotográfica: el fotógrafo es excepcional y las fotos son muy buenas, pero formalmente no son tan atrevidas, renovadoras, experimentales ni revolucionarias como su literatura, sino un brillantísimo acompañamiento de las aportaciones verbales, un acorde deslumbrante, paralelo y complementario de su obra artística, pero no el principal, como la música de Nietzsche o la pintura de Fernando del Paso respecto a sus obras filosófica y literaria, respectivamente.

Me explico, de nuevo: frente al hecho de saber que *El llano en llamas* y *Pedro Páramo* culminaron, cancelaron y abrieron nuevos cauces a la vertiente narrativa de corte nacionalista, que fue la dominante no sólo de la literatura sino de la cultura mexicana entre 1920 y 1955, durante treinta y cinco años de posrevolución (muralismo, música mexicanista, el cine de temas ranchero y provinciano, las novelísticas de la Revolución, indigenista y antropológica); frente al hecho de que, junto con la obra fantástica e intelectual de Arreola y los vis-

lumbramientos de Octavio Paz, la obra literaria de Juan Rulfo fue uno de los parteaguas que dio paso a vertientes universalistas y novedosas como las de Rufino Tamayo, en las artes plásticas, y la de Carlos Fuentes, en la llamada "nueva" literatura mexicana; frente al carácter trastornador de la literatura rulfiana, característica que les mereció a Rulfo y Arreola el epíteto de "nuestros nuevos clásicos", por José Agustín, me parece que su obra fotográfica es una confirmación extremadamente talentosa e imaginativa de lo que la fotografía mexicana realizaba entre los años cuarenta y cincuenta, así como una exploración original de sus territorios: en este sentido, la obra fotográfica de Rulfo propone una espléndida continuidad dentro de los mejores caminos de las artes visuales de México, pero no una ruptura con dicha tradición.

Creo entender estas diferencias entre el narrador y el fotógrafo: si la tradición novelística mexicana puede remontarse a *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, de Francisco Bramón; a *Los infortunios de*

Alonso Ramírez, de Carlos de Sigüenza y Góngora; y a *El Periquillo Sarniento*, de José Joaquín Fernández de Lizardi, todos ellos autores novohispanos de entre los siglos XVII y XIX; si, como sugería el propio Rulfo, la novela tenía un pasado contra el cual se podía luchar, resultaba claro que en la narrativa mexicana era mucho más viable un trabajo subversivo que en el campo de la fotografía, no obstante que muchos escritores de la corriente nacionalista le parecieran admirables. Él mismo lo dijo así:

Nuestra literatura, y vamos a concentrarnos exclusivamente en la prosa, es decir, cuento y novela, nace y se desarrolla durante la segunda mitad del S. XIX. Al mismo tiempo, digamos, que en Argentina, Brasil, Colombia, Perú y el resto de los países latinoamericanos.

Sin embargo, en México hay una pequeña excepción ya que se escribe esa gran obra de Sor Juana titulada "Carta a Sor Filotea" y la primera novela del continente "El periquillo sarniento" de Joaquín Fdz. de Lizardi. Precisamente un siglo antes de que el género literario se vuelva un lugar común.<sup>36</sup>

Si, encima de esto, "los novelistas de la Revolución continuaron escribiendo, excepto los muertos, como es natural; aunque ya no podían añadir nada a su estatua"<sup>37</sup>, las palabras de Rulfo definen y oponen, por vía implicativa, las características de la tradición novelística frente a la fotográfica, que todavía era muy reciente en el México de entre 1940 y 1960. El so-

mero pasado de daguerrotipos y de estudios fotográficos en el México del siglo XIX, así como el carácter fundador de la obra de los hermanos Casasola, Guillermo Kahlo y Hugo Brehme (introducción de nuevas técnicas pictorialistas que lo convierten en el primer fotógrafo mexicano moderno y en el último representante de la vieja guardia decimonónica), cristalizó, apenas, durante la década de los veinte, cuando Edward Weston, sobre todo, y Tina Modotti, ayudaron a fundar en el país una idea novedosa de la fotografía como expresión artística, capaz de obtener formas muy expresivas con sesgos abstractos, en lugar de proseguir con la idea de la fotografía como crónica o registro de las personas y la sociedad. Más tarde, en 1933, la breve estancia de Paul Strand ayudó a reforzar los nuevos caminos estéticos. De la doble influencia de Weston y Modotti contra la fotografía pictorialista, por ejemplo, procedieron Manuel y Lola Álvarez Bravo, Agustín Jiménez, Emilio Amero y José Pagés Llergo, pioneros de la fotografía moderna en México que prepararon el camino de Armando Salas Portugal, Manuel Carrillo y Kati Horna. Ante una tan breve tradición de treinta años, resulta comprensible que el trabajo visual de Rulfo se encontrara más ubicado dentro de la búsqueda y continuidad de caminos recientemente abiertos y explorados que en el interés de romper con ellos para abrir otros. Incluso en el repertorio de temas elegidos, Rulfo no sólo no se desentendió de una vertiente "antropológica" de la fotografía me-

xicana, sino que fue extremadamente fiel a sí mismo, ya que él siempre consideró que los espacios urbanos y su gente no le decían nada.

Puede decirse que, con mucha calidad, sin que pretendiera hacer un trabajo convencional, Rulfo era respetuoso de las mejores convenciones epocales en materia fotográfica y se desenvolvía muy bien en ellas hasta el punto de tocar sus límites, sin que obste para este hecho el que, en incontables ocasiones, alcanzara el vislumbramiento de territorios visuales novedosos y abstractos a través de hallazgos arquitectónicos en los que, por ejemplo, las ruinas del muro de una casa podían asemejarse a una cara<sup>38</sup>; o a través de un constante trabajo con las sombras proyectadas por objetos, animales y personas; o a través del claroscuro que, en algunas ocasiones, dejaba a la imagen en blancos y negros netos, sin matices grisáceos, como "María Félix, actriz"<sup>39</sup>. Él fue, además, un talentoso fotógrafo de cielos (filtro amarillo o rojo, contrastes matizados, mucho aire en la parte superior de la toma y, clic, una imagen imborrable para el espectador: en esos cielos no deja de apreciarse la admiración que Rulfo sentía por la obra cinematográfica de Sergei Eisenstein, y debe reconocerse que, tal vez, en ellos se encuentre "el punto más sutil de la abstracción en la obra fotográfica de Rulfo"<sup>40</sup>). Sin embargo, sus fotos solían ir a lo seguro: la línea del horizonte divide en dos al espacio (arriba, el cielo y las nubes; abajo, el agua, la tierra, las casas, los

hombres); su ojo es experto y sugerente, pero no quiere ser del todo transgresor ni completamente abstracto, como el de Weston; sus personajes y motivos principales suelen quedar centrados en la toma, pero, si bajo estas consideraciones, su ojo no fue muy "abstraccionista", tuvo el talento y la habilidad de encontrar los sesgos que convierten lo ramplón y cotidiano en descubrimiento, a través de un "figurativismo" muy imaginativo y personal. En el caso de los retratos, con lo buenos, expresivos y bien hechos que son, Rulfo no quiso evitar la convención del personaje al centro y en plano americano, lo cual contrasta con sus constantes ambigüedad y lateralización desarrollados en el retrato literario. Creo indudable que sus mejores fotos fueron las de paisaje, las de arquitectura y, un poco después, las de retrato. Es indudable que su vertiente "antropológica" aportó imágenes decisivas para el acervo visual mexicano, como "Encuentro musical" y "Músicos mixes"<sup>41</sup>, "Comienzo y fin de la vida"<sup>42</sup>, "Indígena de Cotzocón, Oax."<sup>43</sup>, "Espectadores indígenas y mestizos en Ozolotepec", "Anciana de Apan, Hgo." y "Niña indígena de El Chisme. Mixes, Oax."<sup>44</sup>; sin embargo, dicha vertiente se encontraba más cerca de la Escuela Mexicana de la posrevolución, lo cual hace que uno se sorprenda al mirar tanta revolución literaria contra ella desde su novela y su libro de cuentos, y una relativa fidelidad fotográfica a dicha escuela en los temas de vertiente indigenista. Es el caso de obras como "En la sie-

rra zapoteca" y "Camino real"<sup>45</sup>, "Peregrinos"<sup>46</sup> o "Barbechando la tierra. Zona mixe, Oax."<sup>47</sup>.

Los primeros juicios críticos acerca de la obra visual de Juan Rulfo, por lo menos los de Benítez y Tibol, parecen haberse topado con los ámbitos fundamentales del autor: coherencia conceptual entre el escritor y el fotógrafo, y profundidad insólita en el manejo con la cámara. Cuando Benítez describió los campos rescos, el mundo de campesinos e indígenas, y la desolación de los parajes captados por el lente de Rulfo, no hizo sino verbalizar con antelación el juicio de cualquiera que haya visto sus fotos: "son muy parecidas a las atmósferas de su literatura". Sí: son indudables y casi evidentes el carácter propio de este aspecto de la personalidad artística de Rulfo, así como su insistencia en las atmósferas desoladas, pero sospecho que, otra vez, el juicio acerca del tono personal de su ojo fotográfico está determinado por lo que se sabe de su obra literaria. Por otro lado, el estilo visual de Rulfo tendió al esteticismo, entendiendo con este adjetivo al hecho de que el fotógrafo siempre eludió los feisimos formales, la presentación de situaciones grotescas o el énfasis en los detalles desagradables; más bien, aunque las circunstancias humanas de sus personajes puedan ser la pobreza, la muerte o la explotación, o las circunstancias físicas de sus paisajes puedan ser la sequía, el incendio, el escarapelamiento de las paredes, o la tierra sin agua, los encuadres rulfianos buscan las proporciones áureas, el equilibrio de sus elementos com-

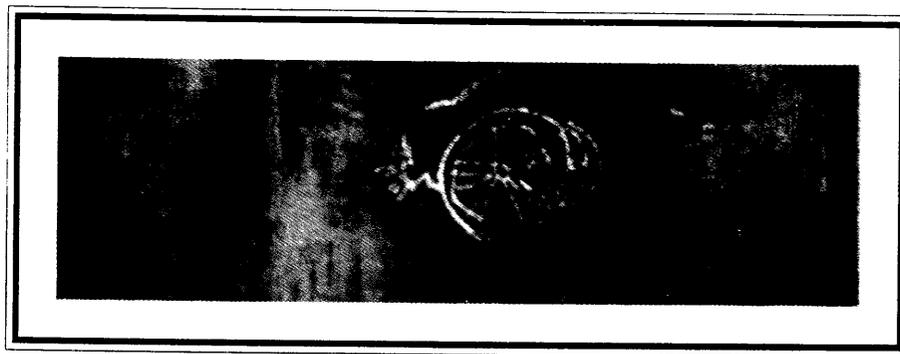
posicionales, un completo control en el contraste de todos los planos, el intimismo del blanco y el negro, la gradación expresiva de los grises e impecabilidad en la resolución de las imágenes: por así decirlo, su estilo tendió a una especie de clasicismo fotográfico, si este concepto fuera tolerable. Aparte de eso, es necesario reconocer que muchas de las obras fotográficas de Rulfo no se detuvieron exclusivamente en los contenidos más obvios de la desolación, como arideces, pobreza, enlutamientos o calles solitarias, pues muchos de sus paisajes están llenos de luz, frondas y agua, así como muchas de sus imágenes de árboles se pueblan con juegos de rayos de luz filtrados entre las ramas o con formas misteriosas; es el caso de fotografías como "Alicia"<sup>48</sup>, la de árboles con excursionista<sup>49</sup>, la de ahuehuetes<sup>50</sup> o la de un camino junto a ahuehuetes<sup>51</sup>.

Me parece que el carácter fantasmal, melancólico y ruinoso de las fotografías de Rulfo no se encuentra en la obviedad del objeto seleccionado, sino en la tristeza de su mirada, transferida a la cámara y a la toma: lo que hace sentir al espectador ese tono peculiar de pesimismo y resequedad es la manera como Rulfo selecciona y encuadra el mundo que registra. Para entender lo que digo, baste la revisión de las fotos que Eikoh Hosoe tomó durante un seminario de desnudo en la Ansel Adams Workshop, en la zona desértica de Yosemite, California, durante 1974 y 1975: el desierto, las piedras, los árboles moribundos y la arena se volvieron, en su cámara, materia

erotizada y afirmación vitalista, no un presentimiento de la muerte<sup>52</sup>.

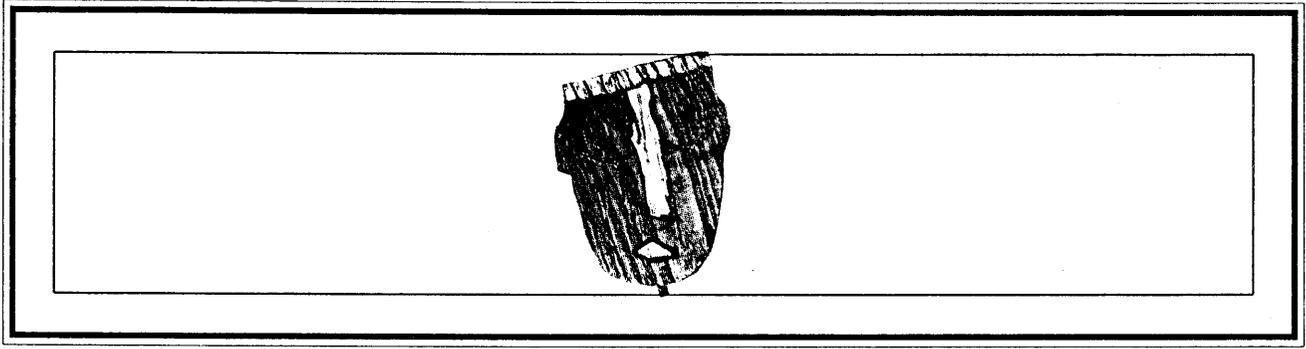
Si en el encuadre que hace el fotógrafo se encuentra el carácter subjetivo y fragmentador de la fotografía, lo cual la acerca al cuento como forma expresiva, más que a la novela, debe desecharse la idea de que Rulfo sea un fotógrafo inclinado hacia la crónica, pues sus obras visuales no pretenden ofrecer una mera constancia de las cosas que pasan en el campo y en el medio rural, sino una lectura ambigua, abierta, que obligue al lector a participar y a completar lo que mira en las ventanas ofrecidas a través de la toma. Es en este punto en el que el instinto cuentístico de Rulfo lo salvó de caer en las concesiones de la Escuela Mexicana más abaratada, ésa a la que Salvador Novo fustigó con el epíteto de "jicarista". Sin embargo, me atrevo a proponer que, independientemente de la cronología y frente a la indudable calidad de la novela y los cuentos del autor, sus fotos de temperamento indigenista o antropológico funcionaron más como apuntes y notas para lo que él fue escribiendo, que el resto de sus temas visuales.

Me doy cuenta de que parezco haber caído en la trampa del prejuicio literario para juzgar al Rulfo fotógrafo, pero es imposible borrar al narrador para pensar puramente en el artista plástico: ojalá se pudiera, pero las correspondencias entre un campo y otro, en él, sólo se explican con la idea de coherencia y me gustaría pensar que las palabras que ciertos lectores creen que le faltó decir a Rulfo, se exten-



dieron y modificaron en las emulsiones de luz, plata y papel. Sería interesante establecer esas correspondencias, entender por qué Rulfo guardó un relativo silencio literario después de 1958 y averiguar si fue cierto que le "cortaron las alas". Mientras eso ocurre, sólo se puede insistir en la evidente y mutua amplificación que textos fotográficos y narrativos tuvieron en este autor durante dieciocho años, hasta el grado de percibir una sola mano, portadora del mismo estilo. Lo interesante, entonces, no sería jugar a la línea más obvia del sano prejuicio de la lectura, es decir, la de identificar los elementos rulfianos de sus fotos desde las certidumbres de *El llano en llamas*, *Pedro Páramo* y *El gallo de oro*, sino al revés, la de rastrear las huellas que éstas dejaron en su obra narrativa, no sólo como borradores sino como maneras de encontrar un punto de vista, concentración narrativa y selección de encuadres de la realidad, independientemente de su valor intrínseco como obra plástica.

De ser exacta la contabilidad de seis mil negativos y de ser posible el cálculo de que sean trescientas o cuatrocientas las fotografías rulfianas que se conocen, aproximadamente, el universo visual del escritor resulta prácticamente incógnito en la actualidad. Lo sorprendente es que, aun considerando la parte conocida de su mundo fotográfico, la crítica acerca de ella sea bastante escasa y ralita: casi toda tiende a repetir los juicios de Benítez y Tibol, a ofrecer informes y cronologías caóticos o a plantear evaluaciones superficiales de la obra. Tengo la impresión de que el fotógrafo no supera al escritor, de que el fotógrafo no desmerece respecto a la calidad del escritor y de que ambos se complementan muy bien; también creo que las imágenes de Rulfo son una parte importante de la cultura visual de México y forman el respetable *corpus* fotográfico de un magnífico fotógrafo que, sólo en la búsqueda de nuevas formas y fronteras expresivas, no podría competir con Weston ni con Álvarez Bravo; sin embargo, en este cam-



po, lo suyo sigue siendo producto para unos cuantos, y ni la fama de sus obras literarias ha logrado que las fotos tengan una vida propia más dinámica, pues se desconoce su serie completa sobre ferrocarriles, no existe ningún catálogo o inventario de lo que produjo y los dos libros donde se le puede conocer están agotados. Creo que estas circunstancias favorecen la simplificación crítica y el resguardo en la obra cerrada, segura: la literaria; lo cual ocurre en detrimento de los méritos y la divulgación de su obra visual.

Regreso a mis ideas del principio y me parece confirmar que Rulfo llevó su actividad fotográfica más allá del trabajo subalterno —aquél que se ejecuta mientras se desarrolla el más importante—; asimismo, la relevancia de las tareas literarias y fotográficas la descubro en el silencio coincidente y en las esporádicas reapariciones de las mismas entre 1959 y 1985, lo cual parece sugerir que ninguna de las dos era superior o inferior en el ánimo rulfiano (de hecho, el silencio literario de

Rulfo sólo fue de tipo editorial, pues nunca dejó de escribir; el silencio fotográfico también se relativiza si se piensa en los retratos que realizó para el libro *Homenaje nacional*, en 1980, aunque sea cierto que trabajó muy poco con su cámara después de 1958, ante la idea de que "la fotografía es una afición muy cara"<sup>53</sup>). Es posible que le haya ocurrido al revés de Chuang-Tzu, quien dejó pasar diez años "improductivos" en la corte del Emperador para, al término de ellos, pintar el cangrejo más perfecto que se hubiera podido concebir: Rulfo engendró, primero, fotografías sorprendentes y narraciones extremadamente novedosas y, después, decidió involucrarse en un aparente silencio de veintiséis años ■

## NOTAS

1 Fernando Benítez. "Conversaciones con Juan Rulfo" en *Juan Rulfo. Homenaje nacional*. INBA/SEP, México, 1980. p. 12.

2 Cf. Sergio López Mena. *Los caminos de la crea-*

*ción en Juan Rulfo*. UNAM, México, 1993. p. 64. (Biblioteca de Letras).

3 Cf. Marisa Giménez Cacho. "Juan Rulfo, fotógrafo" en *Luna córnea*. (México, D. F.) 1995, núm. 6, p. 55.

El artículo de Giménez Cacho se encuentra ilustrado con ocho fotografías que no habían sido publicadas previamente.

La información ofrecida por Giménez Cacho, Raquel Tibol e Yvette Jiménez de Báez fue corregida y ampliada mediante varias generosas entrevistas sostenidas por el autor de estas líneas con Juan Pablo y Juan Carlos Rulfo entre el 1 y el 15 de mayo de 1996, en la Ciudad de México.

4 Cf. *ibid.*, p. 54.

La autora no ofrece la referencia bibliográfica: *Guía Goodrich-Euzkadi. Caminos de México*. 4a. ed. Cía. Hulera Euzkadi/Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, 1958. 310 pp.

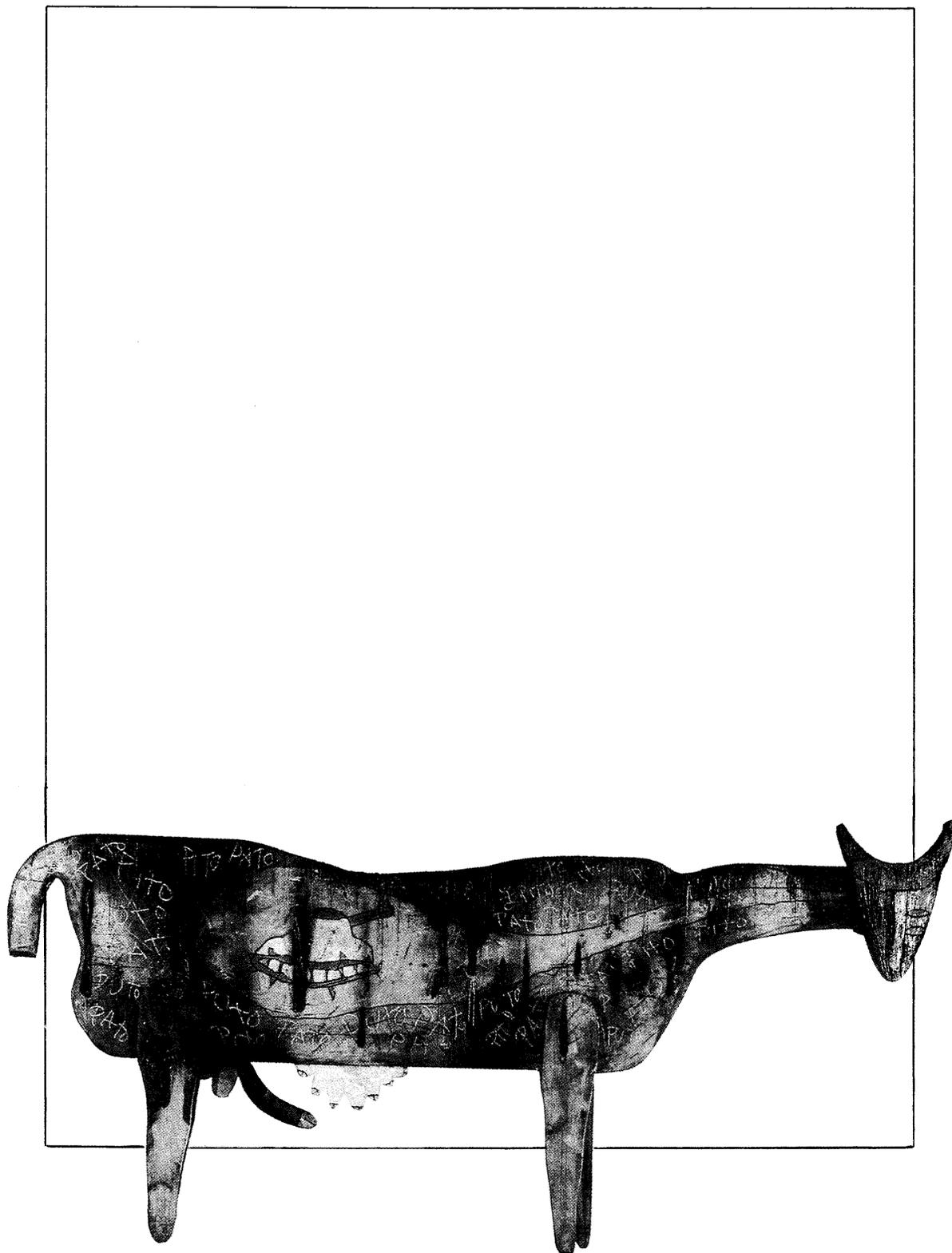
Las fotografías tomadas por Juan Rulfo se encuentran en las pp. 49 (Huejotzingo), 128 (Tapalpa), 161 (Tonanzintla), 240 (Mitla y Tepeaca) y 311 (Puerta de Santo Domingo, en Puebla).

Toda la parte fotográfica se encuentra impresa en color sepia y el libro fue elaborado en los talleres de Galas de México.

5 Tibol, *loc. cit.*

Es inexacta la afirmación de Tibol de que "sólo

- la fotógrafa Daisy Ascher había excursionado con él con la exclusiva finalidad de tomar fotografía", pues, como he señalado antes, Rulfo y Walter Reuter viajaron con la misma intención por la zona mixe de Oaxaca, en 1956, aunque sólo fuera por motivos de trabajo. Además, fue en 1980 cuando Ascher y Rulfo se conocieron personalmente, debido a la iniciativa de la fotógrafa de organizar el libro para el homenaje nacional de ese año. Las "excursiones" para "tomar fotografías" consistieron en una o dos salidas para que ella fotografiara al escritor, de lo cual quedaría constancia en los cuatro retratos de Rulfo tomados por Daisy Ascher y que ilustran el libro de *Homenaje nacional*. Por otro lado, no faltaron los paseos de Rulfo en los que, junto con otros amigos aficionados a la fotografía, como Efrén Hernández, salieran las cámaras para hacer distintas tomas, aunque el interés primordial de dichas excursiones no fuera de índole fotográfica.
- 6 Fernando Benítez et al. *Juan Rulfo. Homenaje nacional*. INBA/SEP, México, 1980. 60 pp. [+ 100 fotografías numeradas del 1 al 100.]
- 7 Tíbol, *loc. cit.*
- 8 Cf. Giménez Cacho, *ibid.*, p. 54.
- 9 Cf. Tíbol, *loc. cit.*
- 10 Juan Rulfo. *El gallo de oro y otros textos para cine*. Presentación y notas de Jorge Ayala Blanco. Era, México, 1980. 135 pp. (Biblioteca Era).
- 11 Jorge Ayala Blanco, "Presentación" en *ibid.*, pp. 14, 17.
- 12 Rulfo, *ibid.*, 4a. de forros.
- La secuencia de cuatro fotografías titulada "Los músicos" se encuentra entre las pp. 56–57; las tres fotografías que comienzan con la titulada "El despojo" se encuentran entre las pp. 108–109; y, finalmente, las trece fotografías provenientes de la filmación de *La fórmula secreta*, en las que aparece el propio Rulfo, se hallan entre las pp. 132–133.
- 13 El libro no está catalogado en la Biblioteca Nacional, ni en las bibliotecas del Colegio de México, del Instituto de Investigaciones Estéticas o del Instituto de Investigaciones Filológicas, de la UNAM, ni en las de la UAM. El Centro de la Imagen no cuenta con biblioteca ni con fototeca. De manera por completo fortuita, el ejemplar que yo poseo fue puesto en mis manos por la generosidad de una amiga mía, la escritora Rosa Amelia Díaz.
- 14 Fernando Benítez et al. *Inframundo. El México de Juan Rulfo*. Eds. del Norte, s.1., 1983. 52 pp. [+ 96 fotografías sin numerar].
- De este libro, que ahora también está agotado, sólo encontré ejemplares en las bibliotecas del Instituto de Investigaciones Filológicas, de la UNAM, y de la UAM–Azcapotzalco.
- 15 *Sábado* (supl. cult. de *Unomásuno*, México, D. F.), 18 de enero de 1986, núm. 432, 16 pp.
- 16 Cf. Raquel Tíbol. "Juan Rulfo" en *13x10. La escritura. Fotógrafos mexicanos*. CNCA, México, 1992. p. 58.
- 17 Cf. Giménez Cacho, *loc. cit.*
- 18 *Ibid.*, p. 55.
- 19 Cf. Yvette Jiménez de Báez. *Juan Rulfo: del páramo a la esperanza. Una lectura crítica de su obra*. FCE/COLMEX, México, 1990. p. 293.
- La autora cita erróneamente el título de la exposición: "*Nada de esto es un sueño*". Por otro lado, la serie así llamada no fue concebida por Juan Rulfo: a excepción de las fotografías, la responsabilidad del título y de la organización de la misma fue de Carlos, su hijo.
- 20 Cf. Giménez Cacho, *loc. cit.*
- 21 Lola Álvarez Bravo et al. *13 x 10. La escritura. Fotógrafos mexicanos*. Curaduría, texto y montaje de Raquel Tíbol. México, CNCA, 1992. 72 pp.
- La sección de Juan Rulfo se encuentra entre las pp. 58–61.
- 22 *Loc. cit.*
- 23 *Los cuadernos de Juan Rulfo*. Presentación de Clara Aparicio de Rulfo; transcripción y nota de Yvette Jiménez de Báez. México, Era, 1994. p. 4.
- 24 Cf. Tíbol, *loc. cit.*
- 25 Cf. Giménez Cacho, *ibid.*, p. 51.
- 26 Pablo Ortiz Monasterio (ed.). *Retratos de mexicanos. 1839–1989*. FCE, México, 1991. pp. 54–55. (Río de luz)
- 27 Yvette Jiménez de Báez. *op. cit.*
- Las fotografías, impresas con muy mala calidad, se encuentran insertadas, como apéndice y sin foliación, entre las páginas 160–161; sin embargo, en las pp. 293–294 se hace una descripción comentada de las mismas, con indicación de títulos, fechas y fuentes. De las veinte fotografías incluidas, quince no habían sido publicadas en *Homenaje... e Inframundo*.
- 28 Cf. Giménez Cacho, *loc. cit.*
- 29 Cf. Juan Rulfo. "Cien fotografías" en *Juan Rulfo. Homenaje nacional*, núms. 91–95.
- 30 Benítez, *loc. cit.*
- 31 Cf. Rulfo, *op. cit.*, núms. 48, 52.
- 32 Cf. *Id.*, "Fotografías" en *Inframundo. El México de Juan Rulfo*, núm. 89 [sin título, sin foliación].
- 33 Tres años más tarde, entre finales de 1986 y principios de 1987, la exposición fue exhibida en Bellas Artes con el mismo texto de Rulfo.
- 34 Giménez Cacho, *loc. cit.*
- 35 Benítez, *op. cit.*, p. 18.
- 36 Rulfo, "México a través de sus letras" en *Los cuadernos de Juan Rulfo*, p. 176.
- 37 "La novela de la Revolución" en *ibid.*, p. 173.
- 38 *Id.*, "Fotografías" en *Inframundo*, núm. 9 [sin título, sin foliación].
- 39 *Id.*, "Cien fotografías" en *Homenaje nacional*, núm. 97.
- 40 Pablo Rulfo, "Conversación con E. L. A.", Ciudad de México, 1 de mayo de 1996.
- 41 Juan Rulfo, *op. cit.*, núms. 37–39.
- 42 *Ibid.*, núm. 44.
- 43 *Ibid.*, núm. 65.
- 44 *Ibid.*, núms. 68–70.
- 45 *Ibid.*, núms. 6–7.
- 46 *Ibid.*, núm. 33.
- 47 *Ibid.*, núms. 60–61.
- 48 *Ibid.*, núm. 14.
- 49 *Id.*, *Inframundo. El México de Juan Rulfo* núm. 14 [sin título, sin foliación].
- 50 *Ibid.*, núm. 16 [sin título, sin foliación].
- 51 *Ibid.*, núm. 74 [sin título, sin foliación].
- 52 Cf. Eikoh Hosoe. *Meta*. Curatorial Assistance, Tokyo, 1991. p. 114.
- 53 Pablo Rulfo en *loc. cit.*



# Tadzio: el perfil de la belleza

Antonio Marquet\*

*En memoria de Walter González de León*

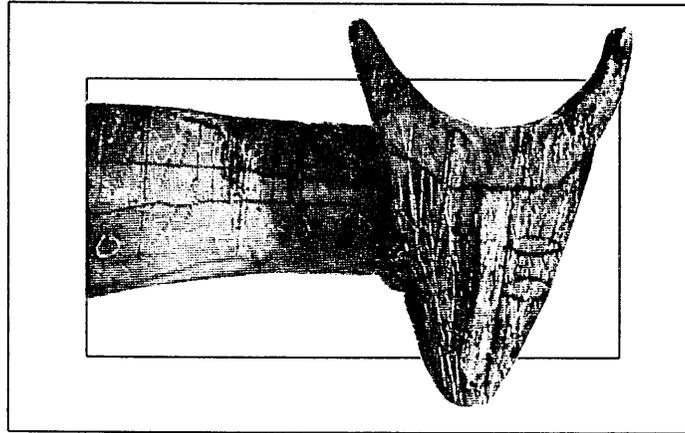
Gracias a la literatura, el cine y la música, es decir, debido a Thomas Mann (1875–1955), Luchino Visconti (1906–1976) y Benjamin Britten (1913–1976)<sup>1</sup>, Venecia adquirió un nuevo y pronunciado valor simbólico en el imaginario occidental: la historia del movimiento homosexual en el siglo veinte obligatoriamente debe remitirse a canales venecianos, a las playas del Lido, góndolas y vaporetos, marco insuperable para el encuentro de extranjeros atraídos por la República de los Dogos, sede de la peste, temática de *Muerte en Venecia*. Tal es el título de una novela corta publicada en 1912 que inspiró una película estrenada en 1971<sup>2</sup> y de una ópera (1973), recientemente transmitida en el canal 22<sup>3</sup>. En este contexto, Venecia por su carácter único, la atracción que ejerce por esa imagen congelada de la decadencia, su *aislamiento*, ciudad inasible, como suspendida, ajena a las coordenadas de lo que constituye el mundo en que vivimos, se ha vuelto metáfora de la fascinación y decadencia, del carácter único y de excepción, que en muchas mentes está asociada con los supuestos "atajos" que apartan de la heterosexualidad, –bien se ve que no todos los caminos conducen a Roma, para jugar desde otro plano con los antes aterradores –o tonificantes, de acuerdo con la perspectiva– términos de desvío, desviación y desviado. Las primicias de la experiencia homosexual y gay, suelen vivirse como frontera, y adoptar la for-

ma de una experiencia a la vez atractiva y rechazada, temida y deseada.

Aunque la novela y la película sean las obras que han llegado a un público más amplio, la ópera de Benjamin Britten quizá sea la más revolucionaria, obviamente en su ámbito, de las tres creaciones<sup>4</sup>. Si bien es cierto que sin la novela corta de Mann, obra de madurez, no existiría ni película ni ópera –que pueden considerarse como una especie de testamento del director y del compositor y que por lo tanto son obras de senectud–, y que a todas luces la novela del premio Nobel logró perturbar al conde milanés y a un músico, la ópera, menos conocida, con menor incidencia en el público<sup>5</sup> –es preciso señalar que en México, por ejemplo, no se ha representado– confronta el reto de lograr una ópera sostenida casi exclusivamente por la voz del tenor que representa el papel de von Aschenbach. Por su parte, la crítica cinematográfica, aunque utilizó argumentaciones de indudable orientación homófila<sup>6</sup> (resultaba, en efecto, inaceptable la asociación de homosexualidad, belleza ideal y perfección formal), reconoció unánimamente los asombrosos logros viscontianos en la estética de las imágenes de una Venecia que emergía de las aguas de manera casi mágica ritmada con la música de Gustav Mahler.

La problemática personal de un reconocido escritor, Gustav von Aschenbach, se entremezcla con un proyecto estético que por sus aspiraciones totalizantes quisiera dominar la biografía oficial del artista cuyo ideal creativo rechaza a la imaginación, los deli-

\* Área de Literatura UAM–Azcapotzalco.



quios de la confianza, los desahogos pasionales, en aras de un ideal apolíneo que busca la sencillez, y privilegia la reflexión. Permanentemente acechada por el ridículo y lo grotesco, la reflexión sobre la belleza, desde la problemática platónica, a los problemas de estilo en la obra de arte, o la belleza física del adolescente, articula la búsqueda central en *Muerte en Venecia*. Se trata de un episodio más de la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, que en el terreno de la problemática homosexual se traduce como control de la voluntad o la libertad de la pasión, como pugna entre trabajo intelectual y placer improductivo.

En el primer acto, von Aschenbach, el homosexual reprimido, que ignora todo de sí y pretende saber todo del arte verdadero, se ufana por haber logrado controlar sus pulsiones. El éxito no es total, puesto que sin cesar se siente asediado por dudas y pulsiones: el escritor renunció a la pasión por un ideal estético, pero también para no ser excluido socialmente, y obtener reconocimiento profesional. Paradójicamente, en la ópera de Britten, que sigue muy de cerca la trama de la novela de Mann, Gustav von Aschenbach es un *egregio signore*, título que le prodiga el *concierge* del elegante hotel veneciano en el que se aloja, o también el peluquero. Esa respetabilidad que ha buscado durante toda la vida, a la postre resulta muy relativa, e incluso de pacotilla.

En la ópera de cámara, Gustav von Aschenbach (tenor) lleva casi exclusivamente la voz cantante, y sólo comparte créditos estelares con Apolo (con-

tratador) y con otra voz (Alan Opie) que en la producción de la BBC es al mismo tiempo el saltimbanqui, un viajero, el *concierge*, el peluquero...<sup>7</sup> Esta colocación de la voz de von Aschenbach prácticamente pensado entre el dios alabado, en nombre del cual se ha vivido una vida y escrito una obra por la cual se es (re)conocido, y la otra voz que representa lo dionisiaco, el terreno de lo vulgar y que en la ópera corresponde a más de uno de los personajes, voces, sin una personalidad propia, que representan funciones más que a personajes reales, distinción propia de lo irrelevante, de lo despreciable (voces que por otro lado, se expresan, a menudo, en italiano y no en inglés para subrayar aún más su marginalidad), es muy significativa: en esta distribución reside el carácter desafiante de la última ópera de Britten. En posición equidistante entre lo que valora y lo que desprecia, en primer lugar, Gustav von Aschenbach se dirige exclusivamente a sí mismo: no existe interlocutor posible, no hay un destinatario de esa problemática que absorbe la atención del novelista y que no solamente se limita a compulsar opciones estéticas, sino al mismo tiempo una forma de vida, opciones sexuales, y maneras de situarse en la sociedad. En la cumbre del reconocimiento, Aschenbach está herméticamente aislado, por sus rumias estéticas, por su inconciencia de sí, por la esterilidad creadora que le asalta. Sus intervenciones dentro del universo de Venecia se reducen a formular preguntas en torno al sirocco, a la peste; solicita información sobre letrados que se

encuentran por toda Venecia; a discusiones sobre la ruta que toma el gondolero... Lo que le pasa es indecible (¿acaso no es este rasgo una premonición de la muerte? ¿su palabra indecible no es una forma precursora de la peste?). No puede expresar ni sus dudas artísticas en el primer acto, su sentimiento de abandono y fracaso que le agobia, y menos se atrevería a hablar de su fascinación por Tadziu, en el segundo acto (¿a quién se las podría plantear?). La incomunicabilidad de su problemática se sublima en canto. Al parecer nunca alcanzó tanto vuelo como la cavilación neurótica.

Aschenbach paga el reconocimiento del que gozó, además, con el elevado precio de haber tenido que transformar cada instante de su vida en una lucha entre ceder y controlarse, entre dominio y abandono, entre seducción y reprimirse, entre placer y deber: bien sea en su habitación en Alemania, al viajar en el barco, al trasladarse en góndola, al pasear por una ciudad en decadencia invadida por el cólera o al permanecer en la playa, aparece la pugna. Voluntad, deber, tradición, conciencia, miedo, reputación, vanidad, aparentemente aliados poderosos, seguros y con prestigio, ceden paulatinamente ante la sola emergencia de la belleza, ante la seducción de Tadeo, Tadzio, el joven veraneante polaco de catorce años, que representa tanto la belleza, la seducción, así como la libertad y la autenticidad. Aunque von Aschenbach nunca le hablará, el efebo provoca fuertes resonancias en el alma del escritor, amplificadas por un hermetismo notable. La sola aparición de Tadzio, su sola presencia, y el discreto y temeroso intercambio de miradas entre escritor y efebo, actúa a la manera de una piedra que al entrar en la tranquilidad –por otro lado inexistente– que se esperaría como beneficio colateral del éxito que el escritor ha alcanzado, crea ondas en el agua que lo conducirán hasta la muerte.

... l'emploi d'une musique différente et surtout d'instruments à percussion aux sonorités étranges pour caractériser Tadzio, en rupture avec les thèmes et les timbres plus traditionnels attachés à Aschenbach, indiquent la surprise et la confusion de celui-ci devant des émotions entièrement

nouvelles pour lui et qui bouleversent son système de valeurs.<sup>8</sup>

Señala Dominique Fernandez.

En la última ópera de Britten se reúne una problematización de una homosexualidad incómoda, culpable, frente a la serenidad juvenil, "inocente" de Tadzio, seducción ante la cual nada puede la férrea voluntad que se enorgullece de triunfo durante décadas y más décadas, y el sigilo de la peste con los rumores ominosos y los llamados fallidos a la prudencia, una peste que, fuerza es decirlo, colocados ante los embates actuales de la inmunodeficiencia finisecular, nos resulta, por comparación, una forma incluso "piadosa" puesto que da cuenta del escritor con notable rapidez. En nada se parece la peste de la *belle époque* a la morosidad viral de la actualidad que prolonga la agonía: nada más ajeno al síndrome que el "*I know what I want and I want it now*" de Culture Beat.

Ingenuamente el escritor se pregunta: "¿Qué me está reservado en este lugar?" en el segundo acto cuando su intento por salir de Venecia ha fracasado porque etiquetaron su equipaje con destino a Como: la respuesta es conocida, se trata del placer y la muerte; ceder y morir, de rendirse a la contemplación de Tadzio y sus amigos que aparecen en una coreografía particularmente lograda en el video de la BBC (en la partitura, a los jóvenes polacos corresponden indicaciones coreográficas, dos lenguajes –música y danza, o si se prefiere literatura y danza, que garantizan la incomunicación del escritor y el ser contemplado).

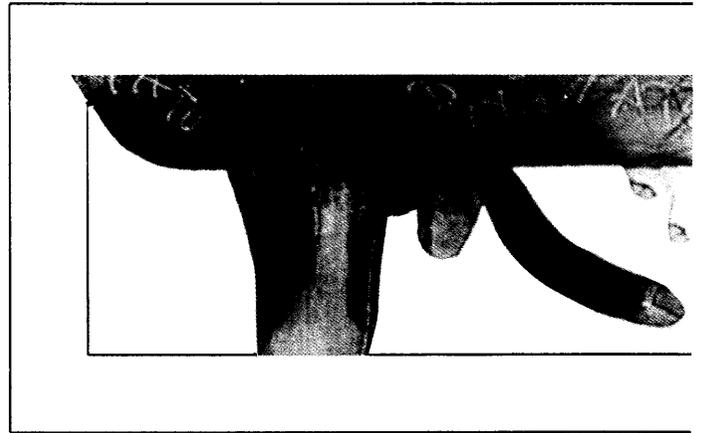
*Muerte en Venecia* fascinó por la asociación de placer y muerte; de peste y belleza. Ceder justificadamente al impulso hacia el sur "para" encontrar la muerte en el verano mediterráneo. Fuera del trabajo, la represión y las brumas del Norte, está el horror, la muerte, pero también el ridículo, el deshonor. No hay nada menos productivo que el placer, nada que atente con mayor vigor contra la moral victoriana que afortunadamente se queda en el Norte y no recibe carta de naturalización en la Serenísima. De acuerdo con la trama de la ópera, no hay experiencia más profunda, que libere más y confron-

te al sujeto consigo mismo como la experiencia del placer, o mejor dicho la esperanza del placer en ciernes, la de ceder a lo desconocido, la de ceder a sí mismo, a un sí mismo que emerge para demostrar cuán poco uno se conoce.

La playa, donde los elementos se reducen a su expresión mínima, arena, sol, mar, es el lugar del encuentro, el sitio desierto, golpeado por el mar, y que da la espalda a la majestuosa Venecia: de la arena del Lido sólo emerge Tazio en traje de baño. El viaje a un lugar ajeno, sitio de encuentro para extranjeros, permite liberar de las ataduras superyoicas del terruño, de la posesividad de la madre. El milagro lo operará, Tadeo, el señor de las causas extremas.

Forma parcial pero precursora, timorata y vergonzante de lo que posteriormente sería el estruendoso *coming out*, viajar ocupa un sitio central en la experiencia homosexual y gay: fuera de su sitio, libre de la mirada normalizante de un entorno superyoico, el sujeto se confronta. El viaje mismo posibilita la libertad y permite extremar la tensión de la problemática homosexual tal como se dio hasta antes de la Edad de Oro de San Francisco y el establecimiento de las comunidades homosexuales en Nueva York y Houston. El trío que emprende su viaje en *Priscilla, reina del desierto* sabe de la importancia casi religiosa del viaje. La dirección en *Muerte en Venecia* era hacia el sur; ahora es hacia el oeste, como lo decretaba Village People en su famosa "Go West", que repitieron los Pet Shop Boys, y ahora lo proclama la aventura de la Reina del desierto, Priscilla<sup>9</sup>. Fuera de su tierra natal, Gustav von Aschenbach, encuentra su verdadera naturaleza antes de morir. Paradójicamente halla su realización exactamente en lo que había combatido durante toda su vida, fuera de los rituales protectores de la rutina, y de su adicción que es el trabajo. La realización profesional y el reconocimiento social se presentan como pantalla que oculta y enajena los propios impulsos. La realización y el éxito social, así como sus contrapartes, la decadencia, la peste y la muerte se revelan en su naturaleza auténtica, como la enajenación misma.

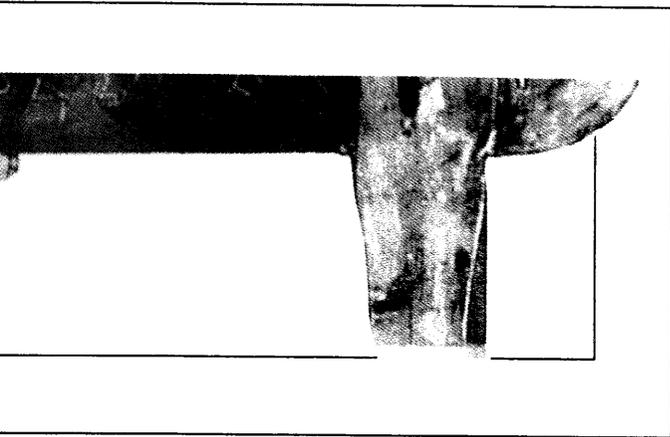
Por fuerza la obra de arte tiene que ser original, pero el lujo de lo inédito, por lo menos así lo supone el escritor, no puede permitírsele para sí mismo; sig-



nificaría su condena. Esa originalidad, en el contexto de su destino significa el horror, es justamente lo que no puede, lo que debe, permitirse en otros terrenos. No es un ser para sí, no es una creación para sí, sino un ser para el mundo. Puesto que él está condenado, censurado, boicoteado por sí mismo, supone que también lo está por la sociedad. Vivir, para él significa justamente haber introyectado esta renuncia.

Si al principio se enorgullecía de ser producto de su voluntad (define la suya como "Una vida de héroe, de disciplina y abstinencia"), a medida que Gustav von Aschenbach avanza hacia el segundo acto, el control y dominio de sí desaparece para adquirir formas del remordimiento, de la indecisión, de los proyectos no realizados. Un error, el haber puesto su equipaje en el tren para Como, retiene a Aschenbach en Venecia, lo cual le permite, sin cargos de conciencia, optar por el peligro y finalmente por la muerte que se presenta bajo la forma de fresas maduras, que sintomáticamente le vende la única mujer que canta.

"¿Qué es lo que en verdad deseo?", se pregunta Aschenbach en un viaje que exige respuestas inmediatas puesto que zarpa hacia la muerte y el mismo escritor está consciente de ello ya que identifica a la laguna de Venecia con la laguna Estigia, entre otras razones por el gondolero que lo lleva a su lugar, contrariando las órdenes de Aschenbach. Interrogar su deseo significa el abandonar las certidumbres de las que se enorgullecía el escritor. Sus certidumbres se vienen por tierra y sólo la excusa de la belleza sirve de puente para transitar de su posición



de escritor respetable, hombre público, hacia la sola contemplación de la belleza física de Tadziu y asumir su homosexualidad para morir en el honor de dar oído a sus pulsiones tanto tiempo acalladas. La música de Britten metafórica, simbólica y realmente rompe el silenciamiento de la pulsión operado durante toda una vida.

En Alemania, von Aschenbach atraviesa por una crisis generalizada, que en terrenos profesionales se caracteriza por haber perdido la inspiración: principalmente experimenta una vacuidad de su palabra. En el segundo acto de *Muerte en Venecia*, "Eros se hace palabra" en el momento en que el genio contempla por un instante la realidad, como señala el libreto. Parecería que esa palabra perdida, vacía, insuficiente con la que Aschenbach se enfrenta en Alemania, donde es escritor sin inspiración, se transforma instantáneamente cuando Aschenbach oye las irreconocibles resonancias con acentos extranjeros en la playa. Tadziu es significativo puro en un primer momento; posteriormente logra el escritor identificar que Tadzio corresponde a Tadeo, y que la familia debe ser de origen polaco. Tales silogismos filológicos calman ese vértigo lingüístico.

*Muerte en Venecia* sucede en un escenario desarticulado, descoyuntado, dividido, fragmentado en que los personajes no se hablan entre sí: aparece Apolo, Aschenbach, la familia polaca, los muchachos, los venecianos y la gente de servicio del hotel. Son grupos de personajes que están inmersos en burbujas que les impiden mezclarse y entrar en contacto. No obstante, están atrapados por la mira-

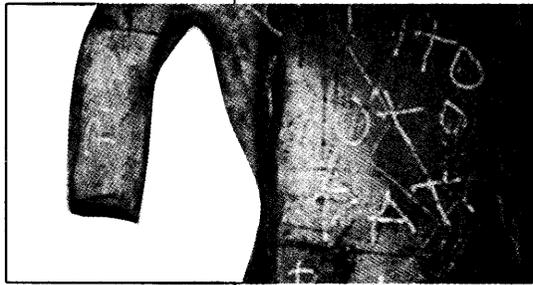
da del otro: uno se muestra; otro(s) contempla(n). Un complejo escópico y la música los une sin que puedan hablarse.

## Escritores imaginarios

¿Es posible escribir la biografía del –por lo menos en el ámbito de la novela corta, y de la ópera de Britten– famoso escritor alemán Gustav von Aschenbach, quien lleva en su propio nombre la pertenencia a la aristocracia alemana y que está destinado a morir anónimamente en Venecia de cólera, la menos noble, si las hay, de las enfermedades? ¿De qué trataron las novelas que le dieron fama? ¿Escribió narrativa?

Escritor sin obra, nada sabemos de su temática, de las incidencias de su estilo. Tan sólo aparece su conflictiva interior, un constante titubeo, un constante ensimismamiento, un aristocratismo más bien histórico por sus remilgos excesivos contra la sexualidad a la que sin más cataloga como vulgar, y un cuerpo en decadencia en el cual se inscribirán las indelebles marcas del ridículo, un cuerpo que será librado como botín a esas fuerzas que tanto temió y despreció, la vulgaridad y lo grotesco –y con estas características, Aschenbach viene a hermanarse con el arqueólogo, alemán también, abstraído en sus estudios y en su repulsa por el sexo, Norbert Hanold, protagonista de *Gradiva*, quien emprende también un viaje hacia el Sur, a Pompeya. Sin embargo, Gustav von Aschenbach no tiene a su *Gradiva* que con su silencio terapéutico logra arrancar a Norbert Hanold de su rechazo al sexo. La diferencia entre la heterosexual fantasía pompeyana y la homosexual *Muerte en Venecia* es el vacío que sobreviene al artista cuando cede a su pulsión.

La obra "definitiva" de Gustav von Aschenbach quizá radica, paradójicamente, en la incapacidad de controlar su asombro ante la belleza de un Tadziu que no le dirige una sola palabra, y sí en cambio le sostiene miradas y se exhibe para ser visto, y admirado de manera consciente, orgulloso de los efectos que produce en el artista. Ser admirado pasivamente sin permitirle solicitar más nada, sin ofrecer nada en retribución por esa admiración casi religiosa. Quizá la

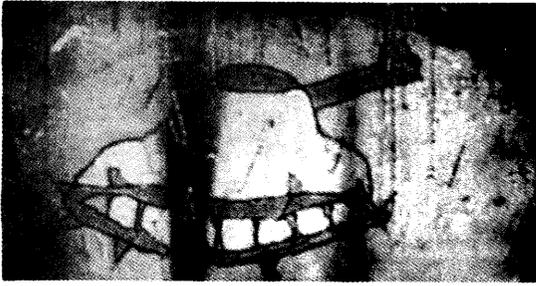


belleza sea así; y éstas sean sus prerrogativas. Pero, en la actualidad, tampoco resulta tan inverosímil el encaminarse con paso tan firme hacia la peste.

Ciertamente Gustav von Aschenbach pertenece a la misma casta de Cide Hamete Benengeli, autor del Quijote. Y también, a la familia de otro autor del Quijote, Pierre Ménard. Sin embargo, a diferencia de estas dos entelequias, la personalidad de Aschenbach adquiere mayor peso, al tiempo que su obra queda envuelta en las brumas: por las batallas que puede y ha podido librar con la palabra, un escritor más que nadie estaría en condiciones de verbalizar "algo" que, en la época de Mann, pertenece al orden de lo inefable, o mejor, "algo" sobre lo cual pesan fuertes prohibiciones y tabúes, "algo" que no era "digno" –con todo el arcaísmo que lastra a este término– de ser mencionado. Por ello la necesidad de que el protagonista sea escritor. Por otro lado, "eso" tiene que pasar por el filtro esteticista, por el alibi del arte, de la compleja problemática artística, de la filosofía, y aventurarse por el circunloquio de Platón tan sólo para crear un espacio necesario para la emergencia de las tendencias homosexuales. Semejante aspaviento es de tal naturaleza que debe catalogarse al lado de la más complicada voluta barroca. Protagonista, Gustav von Aschenbach es un personaje que muere, muere quizá porque no era posible ni su unión con Tadzio, lo cual hubiera resultado particularmente obsceno (hay que pensar en el abuso de menores), y desde el punto de vista estético como un atentado contra la belleza misma, cuya

metáfora es el efebo polaco<sup>10</sup>. Después de ceder no podía vivir. Y por ello muere de peste, muere en una ciudad extranjera. En la playa, de acuerdo con Britten, una playa ahora desierta, lugar intermedio entre San Marcos y un mar Adriático que forma parte de un escenario que ya nadie verá por el temor de la peste. No sería absurdo imaginar la declaración de cuarentena a la muerte de Gustav von Aschenbach, cuyo cuerpo queda allí en una silla, de espaldas a la belleza de Venecia a la que el escenógrafo ni siquiera alude, ya que su propuesta opta por jugar con planos luminosos y oscuros cortados tajantemente, que 'son los mismos de la conflictiva entre la individualidad del artista y la sociedad, entre la vida y la muerte, entre inspiración y esterilidad creativa, entre la juventud del efebo y la edad avanzada del artista, entre la belleza concreta y el demiurgo escarnecido, sujeto supuesto creador de belleza.

Para abordar este tema en la generación de Britten, fue preciso triangular. Ir al extremo de unir el polo de lo sublime, Apolo y Tadzio, y de lo canalla, representado por los personajes circunstanciales que tienen en común una sexualidad inmediata que no tolera ninguna clase de postergamiento. Lo elevado y vil: se trata efectivamente de reunir los contrarios frente al sujeto. Era necesario operar una inversión de valores y transformar a ese ser indigno que había optado por la "desviación", ese ser sin fortaleza, sin voluntad, que aloja una problemática "escandalosa", justamente en la figura del creador que goza de reconocimiento.



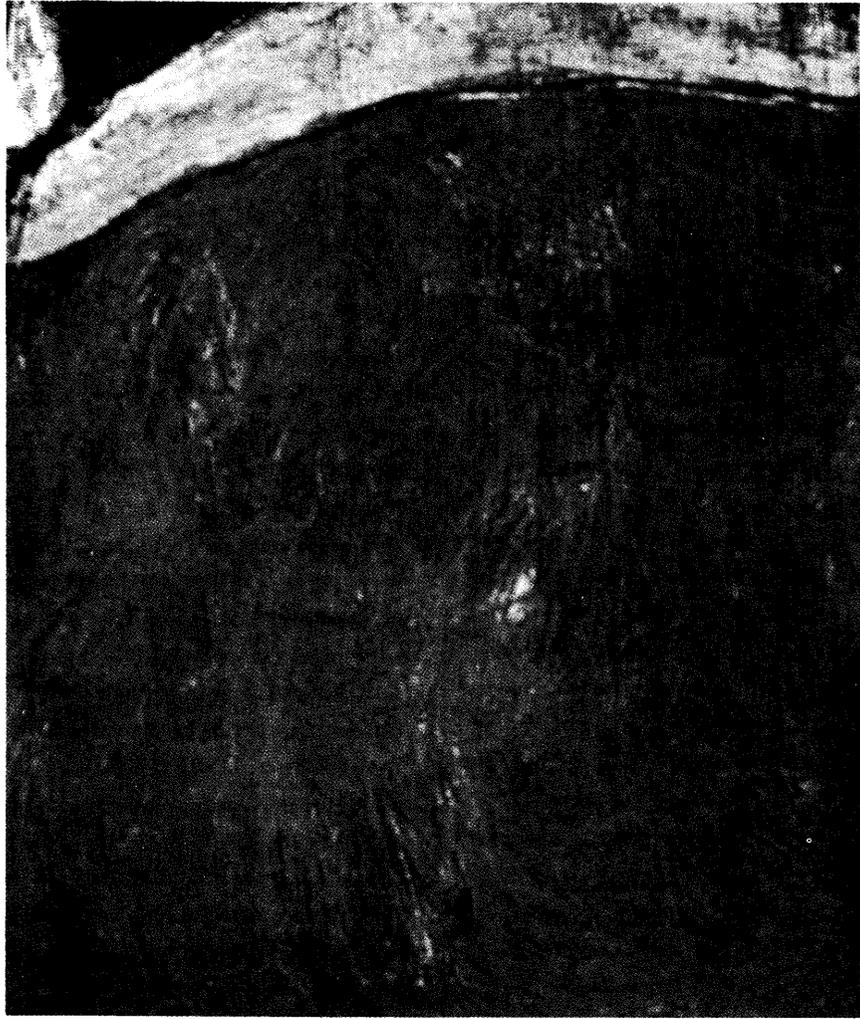
La peste es metáfora de esa pulsión a la que no puede hacer frente el escritor. Proveniente de un sitio remoto que no puede definirse, cuyas coordenadas dan como origen el Ganges, mitológico y sagrado, para inmediatamente conferirle una errática peregrinación por Asia (China, Persia, Afganistán), hasta llegar al Mediterráneo: en esa misma nebulosa se inscribiría la pulsión homosexual, tan incontrolable, tan nómada, tan exótica... tan denegada. Se diría que von Aschenbach es arrebatado a la heterosexualidad de la misma manera que la peste lo arrebató a la vida: por capricho, "eso" lo convirtió en su presa. De la peste y de esa experiencia homosexual ya no hay retorno posible –por lo menos a principios de siglo. Por ello el escritor debe terminar en la playa de Britten, o en un callejón, al pie de un pozo vizcontiano. Al fin y al cabo, el estatus de *egregio signore*, tan sólo aparece en boca del dudoso servicio (más inclinado al halago por motivos comerciales que por preferencias literarias) de los hoteles.

Tadeo es el perfil de la belleza. Pero construcción al fin y al cabo, el Tadziu delineado por Britten es el representante de una época anterior que aparece anacrónicamente en plena euforia de la Edad de Oro de la emergencia gay: un ser que está para ser admirado pasivamente, ser que provoca los sacudimientos y las más fuertes crisis, sin pronunciar una palabra. Gustav von Aschenbach pasa de ufanarse en el control, en el elogio de la voluntad y desprecio de la imaginación, a dar crédito a una fantasía imposible: sueña con que todo el mundo

desapareciera por obra y gracia de la peste, y que sólo se salvaran Tadzio y él. Fantasía cruel, egoísta, y a fin de cuentas imposible, es asimismo una fantasía que desmiente toda una vida y borra de un plumazo el control conseguido minuto a minuto. El caso de Aschenbach lanza al escritor en la dirección opuesta por la que transitó en vida. Quien se ufana de su carácter racional, terminará atrapado por una de las formas menos prestigiosas de la imaginación, la fantasía diurna, quizá por haber despreciado los poderes de la imaginación ■

## NOTAS

- 1 A excepción de Mann, las fechas de los autores indican claramente que fueron testigos de la revolución que el movimiento gay experimentó a fines de los sesenta. Su obra describe estilos homosexuales anteriores.
- 2 Película que a pesar de la cálida acogida del público tan sólo fue nominada para el Oscar al mejor vestuario.
- 3 Producción de The Glyndebourne Touring Opera con The London Sinfonietta dirigida por Graeme Jenkins. Robert Tear (Gustav von Aschenbach), Alan Opie (un viajero, el peluquero...); Michael Chance (Apolo). Dir. Robin Lough. BBC, Londres, 1990.
- 4 Dominique Fernandez hace una interesante valoración de la obra de Britten, en particular de Peer Gynt, en su artículo "De Mozart à Britten, ou de la difficulté de mettre en scène des héros d'opéra homosexuels", en *Le rapt de Ganymède*, Paris, 1989. pp. 248–275.
- 5 Fernandez en el artículo citado atribuye la inexistencia de operas homosexuales al hecho de que la ópera ha sido un vehículo privilegiado de la sensibilidad burguesa.
- 6 Roger Ebert por ejemplo señala que lo que más le decepciona de la película de Visconti es su falta de ambigüedad. Y supone que en la novela de Mann "los sentimientos hacia el muchacho son terriblemente complicados, e interpretarlos como una simple atracción homosexual resulta vulgar y simplista." [sic] Cf. *Cinemanía 94*, guía cinematográfica interactiva, Microsoft, 1993.
- 7 Es preciso señalar que casi todas las voces en la ópera son masculinas.
- 8 Dominique Fernandez, p. 267.
- 9 Película australiana de Stephan Elliott con Terence Stamp, Hugo Weaving, Guy Pearce y Bill Hunter, 1994. El vídeo y videoláser es de Polygram y la música puede obtenerse en cassettes y disco compacto de Island Records Inc. Cf. Antonio Marquet, "La Odisea travesti de Priscilla, reina del desierto", en *El Día*, 5 de enero de 1996.
- 10 Tal es la opinión de Roger Ebert: "El muchacho representa, por encima de todo, un ideal de perfecta belleza física, desligada de la sexualidad."



# Concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales

Ambrosio Velasco Gómez\*

## Introducción

En la filosofía de la ciencia social el término "hermenéutica" se refiere a un conjunto de posiciones epistemológicas que comparten la tesis de que las ciencias sociales tienen finalidades, metodología y fundamentación diferentes a las de la ciencia natural. A diferencia de éstas, las ciencias sociales no buscan explicar y predecir las acciones sociales sino interpretar su significado. En oposición a la observación y experimentación de fenómenos externos e independientes del sujeto, las ciencias sociales buscan comprender las acciones, lo cual involucra una suerte de "experiencia interna" del sujeto. En contraste con los criterios empiristas de justificación, las ciencias sociales recurren fundamentalmente a criterios heurísticos, que escapan a la lógica de la verificabilidad, la refutabilidad o confirmabilidad empíricas que caracterizan a las ciencias naturales.

No obstante que las diferentes posiciones hermenéuticas contemporáneas comparten en términos generales las tesis anteriores, existen entre ellas importantes diferencias respecto al significado de las acciones y al proceso de su in-

terpretación. En función de las diferentes respuestas a estos problemas se pueden distinguir diferentes posiciones hermenéuticas<sup>1</sup>:

a) La *hermenéutica de la recuperación* (Herder, Droysen, Dilthey) concibe al significado de las obras o acciones como las intenciones, motivos, creencias y valores que originalmente sostuvo el autor o agente, y considera que el método de comprensión (*Verstehen*) es un proceso empático de revivencia.

b) La *hermenéutica teórica* (Weber) concibe al significado como los fines imputables al agente que en un cierto tipo de situaciones podrían teóricamente explicar la racionalidad de acción. La metodología, lejos de ser empática es un proceso de formulación de hipótesis teóricamente plausibles que deben ser contrastados y reformulados con base en la experiencia.

c) La *hermenéutica fenomenológica* (Heidegger, Gadamer, Ricoeur) concibe al significado como una síntesis de la experiencia del autor y de la experiencia del sujeto, a través de la cual se enriquece la cultura del intérprete y se vislumbran nuevas posibilidades para su desarrollo. La metodología de interpretación es análoga a la reconstrucción de la trama de un texto.

d) La *hermenéutica crítica* recupera en mucho la concepción de la hermenéutica fenomenológica, pero también la cuestiona en cuanto que no considera que existen en la sociedad mecanismos que impiden interpretar el significado profundo de algunas acciones e instituciones.

El propósito de este trabajo es exponer de una manera general las tesis principales de cada una de estas tradiciones filosóficas, haciendo énfasis en las diferencias y

\* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

debates entre ellos, así como en el progreso que se ha generado en esta perspectiva durante el presente siglo.

#### A) Hermenéutica de la recuperación

Esta escuela hermenéutica, desarrollada principalmente por filólogos e historiadores, considera que para comprender una obra o acción es preciso reconstruir el contexto histórico original donde se desarrolló el suceso y la obra cultural que se quiere interpretar y de esta manera rescatar su significado auténtico. Esta corriente tiene su origen en la Alemania del siglo pasado, con el teólogo y filólogo alemán Friedrich Schleiermacher<sup>2</sup>.

Schleiermacher consideró que todo texto es susceptible de una interpretación errónea ya que el intérprete utiliza un lenguaje distinto al que utilizó el autor, y por ende, el significado original de la obra no coincide con el que ha interpretado el lector. Para evitar las interpretaciones falsas, Schleiermacher recomienda un conjunto de reglas o "kanones" de carácter gramatical y de carácter "psicológico".

Entre las reglas gramaticales cabe destacar las siguientes:

- a) "Para cualquier expresión que requiera una determinación complementaria en un texto dado debe de reconstruirse el campo lingüístico compartido por el autor y su público original."
- b) "El significado de cualquier palabra en un pasaje determi-

nado debe ser interpretado en función de las palabras que la rodean."<sup>3</sup>

Entre las reglas de interpretación psicológica la más importante es aquella que exige ubicar el pensamiento del autor en la totalidad de su vida.

Las tesis hermenéuticas de Schleiermacher fueron retomadas por Droysen, que influenciado también por los historiadores románticos Herder y Wilhelm von Humboldt propone dos categorías básicas para la construcción de una teoría de la historia. Estas categorías son "experiencia expresiva" y "reconstrucción". "Experiencia expresiva" se refiere a la tendencia del ser humano a expresar su vida interna. "Reconstrucción" alude a la capacidad de los intérpretes para revivir la experiencia de otros hombres a partir de sus expresiones. Estas categorías fueron posteriormente desarrolladas de manera más sistemática por Wilhelm Dilthey, principal representante de esta corriente hermenéutica.

Alrededor de 1875, W. Dilthey elabora una teoría filosófica de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) desde una perspectiva no naturalista. Para ello, cuestiona la separación entre razón, sensibilidad y voluntad. Estas tres facultades son los componentes fundamentales que interactúan en la existencia humana cuyo desarrollo y manifestación constituye la "experiencia de vida"<sup>4</sup>. La com-

prensión de esta experiencia no puede ser tarea de la razón pura, ya que ésta no es sino una componente del espíritu, al lado del sentimiento y la voluntad. "Solamente el espíritu puede comprender aquello que el espíritu ha producido"<sup>5</sup>. Esta crítica al aislamiento y separación del entendimiento apunta hacia una superación del dualismo típico de la modernidad entre lógica y vida; teoría y práctica; verdad y voluntad, y al mismo tiempo se propone esclarecer las condiciones del conocimiento objetivo de la vida humana.

El rescate de la "experiencia vital" que se manifiesta en los documentos, artefactos, testimonios y en general en las "expresiones vitales", exige una metodología específica para "las ciencias del espíritu". En primer lugar la metodología de la explicación que se sigue en las ciencias naturales carece de sentido en el ámbito de la historia ya que los acontecimientos son únicos e irrepetibles y por ende no es imposible la existencia de leyes naturales con base en las cuales puedan darse explicaciones de los acontecimientos. En las ciencias del espíritu lo que importa es comprender las expresiones vitales a partir de una reconstrucción de su contexto de vida original. En este sentido comprender una acción social o en general una manifestación de la vida humana, implica una transposición del intérprete al mundo vital del autor o agente. Sólo así puede rescatarse el significado original, "la experiencia vital" original contenida en las manifestaciones del espíritu humano.

La reconstrucción del mundo vital original de autor y, la proyección del intérprete hacia ese mundo vital para rescatar el significado original del "objeto" de estudio, es justamente el proceso experimental propio de las ciencias del espíritu, proceso denominado *Verstehen*.

Como puede observarse, Dilthey identifica el significado de un suceso histórico con las creencias, emociones y propósitos del protagonista de tal suceso. En este sentido el significado es eminentemente subjetivo. Por otra parte, para varios críticos, la operación de *Verstehen* es un proceso psicológico, a través del cual, el intérprete se aísla de su propio contexto de vida y viaja espiritualmente a un contexto reconstruido mentalmente. El subjetivismo y psicologismo de la hermenéutica de Dilthey constituyeron los principales blancos de crítica por parte de las diversas concepciones empiricistas de la ciencia. Además, el desarrollo de la psicología experimental constituyó un mentís a las tesis de Dilthey en el sentido de que la vida del espíritu no puede ser conocida de una manera naturalista.

Para salvar estas objeciones algunos representantes del neokantismo de principios de siglo intentaron argumentar la validez de la concepción hermenéutica de las ciencias de la cultura a partir del interés cognoscitivo, eliminando los argumentos de carácter ontológico que proponía Dilthey.

H. Rickert es el representante más importante de la hermenéutica neokantiana. Para este autor el interés cognoscitivo, y no el objeto

mismo, es el único determinante para la constitución de una ciencia cultural (*Kulturwissenschaft*), o de una ciencia natural (*Naturwissenschaft*). Si lo que interesa es estudiar lo general y repetitivo de los fenómenos se está en el ámbito de las ciencias naturales. Por el contrario si lo que interesa es comprender lo singular e irreplicable, se está en el ámbito de las ciencias de la cultura<sup>6</sup>. En estas ciencias lo que confiere relevancia y significación a los acontecimientos son las ideas de valor que el intérprete imputa a los acontecimientos que estudia.

#### B) Hermenéutica teórica (Weber)

Los planteamientos de Rickert tuvieron una fuerte influencia en Max Weber. Para él la sociología es una ciencia comprensiva que tiene como propósito explicar pero sobre todo comprender la acción social<sup>7</sup>. La acción social es todo comportamiento individual o grupal que tiene un sentido subjetivo reconocido por los actores<sup>8</sup>. La conexión de sentido es aquello que para el observador aparece como el significado y la racionalidad de una acción. Weber reconoce dos distintos significados de la acción social: determinado por reglas e instituciones que rigen la acción, o referente a los fines que el comportamiento del agente buscaría probablemente realizar, en determinadas situaciones<sup>9</sup>. Es al segundo tipo de significado al que más atención le dedica Weber.

Comprender la acción social equivale a la

captación interpretativa del sentido o conexión del sentido: a) mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); b) mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); c) construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración de un tipo ideal de un fenómeno frecuente<sup>10</sup>.

Respecto a estas variantes para interpretar la conexión de sentido de la acción Max Weber se inclina por la alternativa típico-ideal.

Los tipos ideales son constructos conceptuales que representan abstractamente y de manera simplificada procesos y relaciones de la vida social. Tienen el carácter de una utopía, en cuanto no pretenden representar de manera precisa y objetiva las realidades históricas concretas, sino que por el contrario realzan unilateralmente ciertos aspectos de fenómenos singulares, difusos y discretos. La función en la investigación histórica y social es la de guiar el juicio de imputación del sentido de la acción<sup>11</sup>.

La importancia que Weber asigna a los tipos ideales para la imputación hipotética del sentido le permite superar los límites del psicologismo de Dilthey, en cuanto no se pretende rescatar empáticamente el sentido efectivamente mentado por el sujeto. Pero desafortunadamente Weber no desarrolló con suficiente amplitud su idea de

que el significado también puede estar ligado a normas sociales, que trascienden el nivel de las intenciones y propósitos del agente. Así pues, tanto para Weber como para Rickert se mantiene un subjetivismo en cuanto que el sentido de la acción se identifica con las intenciones o fines imputados al agente.

El carácter subjetivista de la comprensión en los planteamientos de Rickert y Weber y el rasgo además psicologista de las tesis de Dilthey generaron dos frentes de batalla. El frente más radical lo representaron los positivistas quienes consideraban que la comprensión (*Verstehen*) es a lo mucho un auxiliar heurístico en la formulación de hipótesis, pero que jamás puede constituirse en el procedimiento de justificación. Sarcásticamente Otto Neurath consideraba, que *Verstehen* hacía las veces de una taza de café para inspirar al investigador en la formulación de hipótesis.

Por otra parte, la filosofía del lenguaje anglosajona, sobre todo la desarrollada en las últimas obras de Wittgenstein, enfatizó la importancia de las reglas lingüísticas, de carácter impersonal, en los actos de habla. La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein estableció los fundamentos de una nueva perspectiva de estudio del lenguaje y de la sociedad, en la que los propósitos o intenciones subjetivas no son importantes para la comprensión del comportamiento humano. Por el contrario, son justamente las reglas gramaticales de un determinado lenguaje las que proporcionan la pauta para com-

prender las acciones (lo cual como se ha dicho fue anticipado, pero no desarrollado por Max Weber).

La segunda concepción del lenguaje desarrollada por Wittgenstein, tuvo una importante influencia en orientaciones sociológicas (Winch) y en la hermenéutica fenomenológica de Gadamer. Sin embargo, como lo veremos en el siguiente inciso, existen diferencias básicas entre Gadamer y Wittgenstein, entre las cuales, la más importante es el carácter ahistórico de la concepción lingüística de Wittgenstein. El aspecto histórico de procesos interpretativos lo retomó Gadamer de los trabajos de Heidegger.

### C) Hermenéutica fenomenológica

Habermas<sup>12</sup> ha resaltado las coincidencias y diferencias de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein con la teoría del lenguaje y la comunicación de Gadamer.

El rechazo a la mera subjetividad de las intenciones o propósitos de los actos sociales como criterios para determinar el significado de los actos lingüísticos (o en general sociales) es una de las coincidencias más importantes entre Wittgenstein y Gadamer. Otra tesis importante que estos autores comparten es que las reglas intersubjetivas sólo pueden ser conocidas en su aplicación en los procesos comunicativos<sup>13</sup>.

Por otra parte Gadamer se opone a la tesis de Wittgenstein respecto al carácter completo y preciso de los juegos lingüísticos, así como a la afirmación de que los lenguajes son relativamente herméticos e invariantes (ahistóricos). Con esta crítica de los lenguajes como juegos precisos, cerrados e invariantes, Gadamer supera la estrecha concepción de Wittgenstein sobre la aplicación de las reglas lingüísticas:

...Wittgenstein aún concibe la dimensión de la aplicación de manera muy estrecha. El vio, solamente, vínculos invariantes de símbolos y actividades y olvidó que la aplicación de las reglas incluye su interpretación y desarrollo posterior<sup>14</sup>.

El carácter ahistórico del lenguaje que priva tanto en la concepción positivista del lenguaje, como en esta segunda concepción de Wittgenstein fue criticado por el movimiento fenomenológico de Heidegger, que influyó en forma determinante en los principios hermenéuticos de Gadamer y Ricoeur sobre la historicidad de la comprensión.

Las tesis principales de Heidegger que influyen significativamente en el pensamiento de Gadamer se pueden sintetizar en los siguientes puntos.

a) La comprensión hermenéutica exige considerar a los eventos de interpretación y al intérprete como entidades en devenir, como componentes del Ser-ahí (*Dasein*). Si el intérprete o las obras del autor o agente se consideran fuera del *Dasein*, resul-

ta entonces que se degradan a objetos, no susceptibles de comprensión hermenéutica. En este sentido las ciencias empírico-analíticas han cosificado las entidades del *Dasein*, especialmente al sujeto cognoscente, al aislarlo del mundo vital que le corresponde históricamente.

b) El devenir del *Dasein* es un proceso que no puede suspenderse o regresarse, y en su desarrollo devela nuevas posibilidades del Ser. Consecuentemente la tesis historicista de reconstruir el contexto de vida del pasado abandonando el del presente, es imposible, precisamente porque niega la historicidad del intérprete, ubicado siempre en un punto determinado del devenir, que si bien se puede proyectar hacia el futuro, no puede "regresar" al pasado.

c) La tesis anterior implica que, toda interpretación parte de una pre-interpretación heredada por el desarrollo previo del *Dasein*. Por ello, no es posible una interpretación neutra, libre de prejuicios, y por lo mismo, la interpretación es siempre un proceso no terminal, en constante cambio, ya que cada nueva interpretación implica el cambio de la situación hermenéutica.

d) El progreso de las interpretaciones es el desarrollo del mismo del *Dasein*. En este sentido la comprensión es el desarrollo mismo del Ser y no un mero conocimiento sobre el Ser. "Comprender es el Ser de las potencialidades para Ser."<sup>15</sup>

El carácter transubjetivo de la interpretación, implica que, el intérprete, es ante todo un momento del *Dasein*, que para comprender el desarrollo histórico habido hasta entonces, fusiona su mundo vital con otros mundos vitales del pasado, develando así nuevas posibilidades del ser que se proyecta en el futuro.

En síntesis, el concepto heideggeriano de *Dasein*, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega las tesis de Dilthey sobre la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original en donde se desarrolló el evento a interpretar y al mismo tiempo niega la tesis de Wittgenstein del carácter cerrado, invariante y suficiente de las reglas de los lenguajes particulares.

La tesis de la dependencia de toda interpretación a un determinado momento del devenir del *Dasein*, es rescatada por Gadamer en su concepto de "horizonte hermenéutico". Así mismo la idea de las pre-interpretaciones, encuentra su análogo en Gadamer en el concepto de "prejuicio". Además el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer, como por Ricoeur en sus concepciones de la interpretación, no como reconstrucción, sino como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en el presente entre el pasado y el futuro.

La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones positivistas, lingüísticas (Wittgenstein) e historicista (Dilthey) de

la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es han alineado al sujeto del contexto histórico que le corresponde y han olvidado, también, que este contexto histórico es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios, que lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre presente y pasado.

El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, en los términos de Gadamer, su "horizonte hermenéutico" y la relación entre el intérprete y su horizonte constituye su "situación hermenéutica". El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de prejuicios. Este vínculo activo entre el pasado y el presente es la tradición. El horizonte del presente (conformado, en parte por los prejuicios legados por la tradición), está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos prejuicios:

En realidad, el horizonte del presente está en proceso de constante formación, en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios... Comprender es siempre el proceso de fusión de supuestos horizontes existentes en sí mismos...<sup>16</sup>

Como hace notar Habermas<sup>17</sup> el trabajo de la tradición constituye una dialéctica entre las reglas (los prejuicios) y su aplicación dialéctica, en la que si bien los prejuicios

del horizonte presente conducen a la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación. Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la "historia efectiva".

El proceso que se desarrolla en la comprensión tiene características muy semejantes al proceso de interpretación de un texto en el que tanto el autor del texto como el intérprete codeterminan el significado<sup>18</sup>.

Esta analogía entre la acción y el texto ha sido desarrollada minuciosamente por Paul Ricoeur en su artículo "The Model of the Text"<sup>19</sup>. La hipótesis central que argumenta en este ensayo es la siguiente:

Se puede decir que las ciencias humanas son hermenéuticas 1) en tanto que su objeto muestre las características constitutivas de un texto en cuanto texto, y 2) en tanto que su metodología desarrolle el mismo tipo de procedimiento que aquellos de la *Auslegung* (exégesis) o "interpretación de textos"<sup>20</sup>.

Respecto a la primera hipótesis Ricoeur encuentra que el significado de las acciones y de los textos escapan a su autor y dependen en parte de las interpretaciones que posteriormente se realicen<sup>21</sup>.

Comparando las tesis de Gadamer con las de Ricoeur, respecto al significado de las acciones (y de los textos), ambos sostienen que:



I) El significado de una acción social o de un evento histórico no se identifica con los motivos o intenciones del actor y, por ende, no se puede hablar de un significado original.

II) El significado de una acción social, está codeterminado por el agente y por el intérprete, de tal manera que no existe una interpretación acabada, única.

III) El significado de una acción se desarrolla conforme se transforma el horizonte hermenéutico del intérprete, no sólo porque el intérprete cambia su punto de vista, sino también porque esa acción cobra nueva relevancia en el nuevo estado de cosas.

Respecto a la segunda parte de la hipótesis, Ricoeur plantea que la metodología de la interpretación de la historia, o de la acción social significativa es análoga a la interpretación de textos. A grandes rasgos el autor muestra que tanto la acción social, como el texto requieren de una reconstrucción de sus partes fundamentales para ubicar sus componentes en la totalidad del texto o de la acción, de acuerdo a criterios de jerarquía. Obviamente la reconstrucción de las partes en el todo, puede hacerse de diversas maneras y nunca es terminal. Consecuentemente, siempre existe una pluralidad de interpretaciones, y éstas se formulan a través de un proceso en el que "la presuposición de cierta clave de totalidad está implicada en el reconocimiento de las partes, y recíprocamente

al construir los detalles se construye la totalidad"<sup>22</sup>.

La reconstrucción de la totalidad es siempre una hipótesis, que debe ser sometida a prueba por el conocimiento de los detalles. De esta manera, se pueden tener criterios para seleccionar cuál de las interpretaciones en competencia es la mejor. Ricoeur insiste en que la validación de la interpretación no tiene las características de una demostración sino las características de la aceptación de una conclusión narrativa.

El carácter narrativo de la interpretación de las acciones es desarrollado por Ricoeur en otro ensayo denominado "La Función Narrativa"<sup>23</sup>. El propósito de este artículo es proponer un modelo general del discurso narrativo que abarque tanto a la narrativa de los historiadores, como a la ficción de los novelistas y cuentistas. Para ello argumenta la tesis de que tanto la historia como la ficción tienen la misma estructura organizativa y, por ende, el proceso de interpretación del sentido es el mismo. Por otra parte, a nivel de la referencia afirma que ambos géneros narrativos cruzan sus referencias en la historicidad de la experiencia humana.

Con estas dos tesis Ricoeur sustenta su hipótesis principal de que la explicación nomológica no puede sustituir a la interpretación de las narraciones, sino que tan sólo puede ser una componente en la estructura narrativa.

El rasgo distintivo de la narración es la trama, el argumento, la urdimbre de sentido. El argumento

constituye una secuencia de acciones y experiencias de diferentes personajes, reales o imaginarios. Los personajes se presentan en situaciones que cambian y a cuyos cambios ellos reaccionan, revelando aspectos desconocidos de la situación o del carácter de los personajes, y dando lugar a nuevos predicamentos, cuya solución se encuentra en la conclusión de la narración<sup>24</sup>.

El argumento de toda narración está constituido por dos dimensiones que se encuentran en competencia: una cronológica, que Ricoeur denomina "dimensión episódica" y otra no cronológica que llama "dimensión configurativa". La primera motiva las expectativas de las contingencias en las preguntas, ¿qué sigue?, ¿qué pasa? La segunda responde a las secuencias e integra de manera no necesariamente cronológica, las distintas situaciones y acciones que tienen efectos importantes en la explicación de las secuencias del argumento. La dialéctica de estas dimensiones representan la complementariedad entre la explicación de la acción por sus consecuencias con la comprensión de la direccionalidad de la narración hacia la conclusión.

Si tratamos de hacer una comparación entre los lineamientos metodológicos de Ricoeur y Gadamer encontraremos que ambos autores rechazan los procedimientos de la comprensión empática (*Verstehen*), justo porque éstos se encaminan, o bien a rescatar (Dilthey) o bien a imputar (Weber) la intencionalidad subjetiva de las acciones. Por el contrario Gadamer y

Ricoeur sostienen una concepción más de carácter literario del significado (el mismo Ricoeur se refiere a esta metodología como "exégesis", en oposición a *Verstehen* o comprensión empática).

Una diferencia importante entre Gadamer y Ricoeur es que el primero tiende a considerar el proceso de interpretación como un diálogo, sin dar importancia a que éste sea escrito o hablado, considerando que lo fundamental son los procesos de ruptura y restablecimiento del consenso comunicativo; a diferencia de Gadamer, Ricoeur enfatiza la importancia del discurso escrito (el texto) como modelo de la acción significativa y la importancia de la metodología de la interpretación de los textos como modelos de la metodología de su concepción hermenéutica.

La concepción que tienen en común Gadamer y Ricoeur respecto al significado de las acciones sociales, es también compartida en términos generales por Apel<sup>25</sup> y Habermas<sup>26</sup>, aunque estos autores realizan una fuerte crítica a los presupuestos sociológicos de la hermenéutica de Gadamer<sup>27</sup>.

#### D) Hermenéutica crítica

Habermas cuestiona la concepción hermenéutica de Gadamer en cuanto que no considera el hecho de que el lenguaje no sólo cumple una función comunicativa, sino que también puede generar mecanismos de represión y denominación sobre la conciencia individual y social. En particular, Habermas anali-

za las teorías psicoanalíticas de Freud y el materialismo histórico de Marx, señalando que estas teorías han puesto en evidencia la existencia de mecanismos lingüísticos de distorsión sistemática de la comunicación, que impiden a la reflexión hermenéutica evaluar críticamente algunos prejuicios heredados por la tradición a la que pertenece el intérprete. Como ejemplos de estos mecanismos Habermas considera a ciertos traumas que generan neurosis en el comportamiento de los individuos, o bien a ideologías que generan falsas concepciones de las relaciones sociales y justifican formas de dominación sobre la sociedad.

Para Habermas la comprensión y desarticulación de estos mecanismos represivos requiere de una hermenéutica profunda que no es capaz de desarrollar la reflexión hermenéutica, tal y como la entiende Gadamer<sup>28</sup>. Tal hermenéutica profunda debe explicar casualmente la génesis de los mecanismos represivos con el fin de que el individuo o las clases sociales puedan emanciparse de sus efectos dominantes.

Es importante señalar que Habermas da una dimensión social y política a la función crítica y emancipadora de la hermenéutica, que a un nivel de la existencia individual ya había reconocido Heidegger. Asimismo, Habermas enfatiza el carácter crítico de la comunicación y comprensión en un contexto social e histórico, que ha sido señalado por Gadamer en su concepto de tradición e historia efectiva. De esta manera, la hermenéutica pro-

funda propuesta por Habermas recupera y sintetiza los aportes más significativos de Heidegger y Gadamer.

## Comentarios finales

El desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX muestra varias tendencias progresivas, que permiten a esta tradición ofrecer una comprensión más objetiva y amplia de las ciencias socio-históricas.

Primeramente, se puede observar una tendencia de la hermenéutica para ampliar su campo de estudio. Siendo originalmente una práctica para la interpretación de textos mitológicos y religiosos, se transformó en una teoría general de la interpretación de los textos (Schleiermacher) y posteriormente en una teoría de la interpretación de la historia y de la cultura (Dilthey, Rickert), hasta llegar a convertirse a partir de Weber en una teoría interpretativa de las acciones e instituciones sociales. De esta manera la hermenéutica se postula como una teoría general de la historia y las ciencias sociales.

Además, en su desarrollo la hermenéutica se ha vuelto más reflexiva y crítica: Schleiermacher y Dilthey enfatizaron el carácter histórico y el arraigo social de todo autor o agente, de tal manera que el significado de sus obras debería reconstruirse dentro de su contexto histórico original. A partir de Heidegger la tradición hermenéutica ha enfatizado también la dependencia del intérprete a su propio contexto

histórico, de tal manera que la recuperación de un supuesto significado original es una ilusión. Por el contrario, en la hermenéutica contemporánea se reconoce que el significado de las obras y acciones humanas está determinado tanto por el autor como por el intérprete. De esta manera, la interpretación de la historia y las acciones sociales no es tanto un proceso de representación o reproducción de significados originales, sino un continuo proceso de recreación y cambio de significados (autonomización del significado).

Por otra parte, también se ha abandonado la idea del significado vinculado a los intereses, motivos o experiencias del individuo, y en su lugar se reconoce mayor importancia a las convenciones y reglas sociales (Wittgenstein) a las tradiciones culturales (Gadamer) o a las instituciones y relaciones sociales (Habermas) como determinantes del significado de las acciones y obras humanas.

Finalmente, puede observarse un cambio de los criterios para evaluar la validez de las interpretaciones. En Dilthey y aún en Weber subsiste un criterio correspondentista de validez, en el sentido de que las interpretaciones deben corroborarse empíricamente, como si fuesen hipótesis sobre hechos naturales; pero al cuestionarse la posibilidad de recuperar un significado objetivo, existente en sí mismo, no puede mantenerse un criterio correspondentista de validez que demanda una adecuación del significado interpretado respecto al (supuesto) significado original. En

su lugar, autores como Heidegger, Gadamer, Ricoeur y Habermas han señalado que la evaluación de las interpretaciones debe hacerse en función de criterios heurísticos y pragmáticos que apunten más al descubrimiento de nuevas posibilidades de vida para intérprete y sociedad. Además, la racionalidad de la validación de interpretaciones, no puede ser reconstruida a través de un modelo corroboracionista y empirista, sino más bien responde a un modelo dialógico, orientado a la crítica y solución de los problemas de la sociedad del intérprete. Desde esta perspectiva hermenéutica, las ciencias sociales parecen recobrar su estatus de disciplinas prácticas, orientadas a la crítica y denuncia de lo que es injusto o incorrecto y al diseño de modelos viables de prácticas e instituciones sociales que posibiliten mejores y más justas formas de vida social ■

## NOTAS

1 Los estudiosos de esta tradición, han caracterizado de diversas maneras las diferentes corrientes hermenéuticas. Así por ejemplo, Josef Bleicher, en su libro *Contemporary Hermeneutics*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1980, distingue tres tradiciones hermenéuticas: La metodológica (Dilthey y Beti); la filosófica (Gadamer y Ricoeur) y la crítica (Apel y Habermas). Por otra parte, R. J. Bernstein, en su libro *La Reestructuración de la teoría social y política*, FCE, 1987, reconoce tres perspectivas hermenéuticas: la perspectiva lingüística (Wittgenstein y Winch), la fenomenológica (Husserl, Heidegger, Shultz) y la crítica (Horkheimer y Habermas).

2 Tradicionalmente la hermenéutica había si-

do considerada como una disciplina para la interpretación de textos difíciles. Así por ejemplo en la Antigua Grecia se requería de la hermenéutica para la lectura de los textos de Homero y entre los judíos para la interpretación de la Biblia. Durante el Renacimiento Italiano, la hermenéutica jugó un papel muy importante para rescatar el saber de los clásicos griegos y latinos. En todos estos casos, la hermenéutica sólo se utilizaba como técnica para la interpretación de textos especiales, pero no una teoría de la interpretación. Es precisamente Schleiermacher el primero en desarrollar una fundamentación teórica de la hermenéutica.

3 Citado por J. Bleicher en su *op. cit.*, p. 14.

4 "La condición más general bajo la que está todo conocer, valorar, actuar, en general, todo complejo producido por la conciencia, es el ámbito de interdependencia que constituye la conciencia de cada cual." W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, México, Alianza Editorial Mexicana, CONACULTA, 1990, p. 102.

5 Cita por F. Dallmyr y Th. Mc. Carthy en "The Crisis of Understanding", en su libro *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, 1977, p. 4.

6 "La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal, se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual." Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, España-Calpe, 1965, p. 92.

7 "La ciencia social que queremos promover es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, y en la cual estamos inmersos, en su especificidad; queremos comprender por un lado, la conexión, y significación cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por el otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así y no de otro modo." M. Weber "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social, 1904" en sus *Ensayos sobre metodología sociológica*, Bs. As. Amorrortu, 1973, p. 61.

8 "La acción social, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros orientándose por ésta en su desarrollo". (Por "acción", Weber entiende una conducta humana con sentido subjetivo). Cfr. M. Weber. *Economía y Sociedad*, México, F.C.E., 1979, Tomo I, primera parte, "Conceptos sociológicos fundamentales", p. 5.

9 "Debemos distinguir entre dos tipos de significados del concepto mismo de "significado"... primero, puede significar que los agentes conscientemente desean aceptar una norma que regule con obligatoriedad sus acciones... o por otro lado podría significar simplemente que los agentes buscan ciertos resultados, de tal manera que su acción es un medio para tal propósito." (M. Weber, "The concept of following a rule" en *Weber's selections in traslation*, editado por W. G. Runciman, Cambridge University Press, 1988, p. 108.

10 M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 9.

11 Cfr. M. Weber, "La objetividad cognoscitiva en ciencia y política social" en *op. cit.*, pp. 79-99.

12 Cfr. J. Habermas, "A Review of Gadamer's Truth and Method" en F. Dallmyr y Th. Mc Carthy, *op. cit.*, pp. 335-361.

13 "Lo que Gadamer y Wittgenstein comparten en común es la unidad del carácter lingüístico, institucional e intersubjetivo de los modos de ver al mundo... ambos enfatizan que las reglas de los juegos del lenguaje solamente pueden ser descubiertos observando su uso específico en la comunicación interpersonal." David E. Linge, Introducción del Editor al libro de H. G. Gadamer *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press, 1977, p.

14 Habermas, *op. cit.*, p.340.

15 M. Heidegger, *Being and time*, N. Y., Harper and Row Publishers, 1962, Chap. V, paragr. 31, p. 183.

16 H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 376-7.

17 Cfr. Habermas, *op. cit.*, p. 340.

18 Cfr. Habermas, *op. cit.*, pp. 461-468.

19 Paul Ricoeur "The Model of the text, Meaningful Action Considered as a text" en F. Dallmyr y Th. Mc Carthy (Eds.), *op. cit.*, pp. 317-334.

20 *Ibidem.*, p. 316.

21 "Como el texto, las acciones humanas son una obra abierta, cuyo significado está en suspenso. Y esto es porque devela nuevas diferencias y recibe relevancia fresca de ellas, los hechos humanos están siempre en espera de nuevas interpretaciones que decidan su significado. Están abiertas a la interpretación práctica a través de la praxis presente... el significado de un evento está en la direccionalidad de sus interpretaciones venideras", *Ibidem*, p. 325.

22 *Ibidem.*, p. 329.

23 Paul Ricoeur "The Narrative Function" en *Hermeneutics and Human Science*, Cambridge University Press, 1981, Cap. II.

24 Este análisis narrativo guarda semejanzas interesantes con el análisis situacional propuesto por Karl R. Popper, así como el modelo de explicación unicausal desarrollado por Von Wright. (Cfr. Karl R. Popper, *La Lógica de las Ciencias Sociales*, México, Grijalbo, 1978, pp. 25-27 y von Wright, *Explicación y Comprensión*, Alianza Editorial, 1975).

25 Cfr. Apel, "The Apriori of Communication", en F. Dallmay y Th. McCarthy, eds. *op. cit.*, pp. 292-315.

26 Cfr. Habermas, *Conocimiento e Interés*, Madrid, Editorial Taurus, 1982.

27 Cfr. *Ibidem.*, Cap. III.

28 En verdad el conocimiento de los factores determinantes de la comunicación sistemática distorsionada, que se presupone en el uso hermenéutico profundo de la competencia comunicativa, es suficiente para cuestionar la concepción ontológica de la hermenéutica que Gadamer ha desarrollado a partir de Heidegger. (J. Habermas, "On Hermeneutic's claim to University" en Kurt Mueller-Volmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, N. Y., Continuum, 1988, p. 313.



# Cambio político-económico en México entre 1938 y 1945

Carmen Imelda Valdez Vega\*

**E**n este ensayo se pretende presentar un panorama general de la situación económica y política de México entre 1938 y 1945, período en el que, por razones nacionales e internacionales, el México rural, revolucionario y de mayor participación y beneficio social se fue tornando en un país moderno, industrial y con un Estado fuerte y autoritario. Estos años pueden ser caracterizados como un período de transición donde se establecen las condiciones para el "despegue" industrial capitalista en México.<sup>1</sup> El trabajo consta de dos partes, en la primera se hace la presentación de los acontecimientos fundamentales de la vida política del período y en la segunda se muestran algunos rasgos históricos del proceso de industrialización desarrollado en México en esos años.

Los cambios sufridos en México en este período ya fueron reconocidos por Daniel Cosío Villegas, Jesús Silva Herzog y otros, quienes identificaron la transformación del país como una crisis del régimen y expusieron claramente la forma en que se fueron haciendo a un lado los ideales de beneficio social emanados de la revolución mexicana.<sup>2</sup>

El año de 1938 es crucial en esta transición, pues en éste se marca claramente el

fin de una época y el inicio de otra. Es hasta 1938 cuando la tendencia nacionalista consolidada por la revolución mexicana quedó en su punto más álgido con la expropiación petrolera.<sup>3</sup> También fue el momento de mayor tensión política de las relaciones entre México y Estados Unidos.

El apoyo casi general de la nacionalización<sup>4</sup> por parte de las clases populares, de algunos grupos empresariales y de la jerarquía eclesiástica, al interior del país; junto al temor del gobierno norteamericano referente al posible acercamiento económico y político entre México y los países como Alemania, Italia y Japón, impidieron una acción unificada del Departamento de Gobierno de los EUA y las compañías petroleras norteamericanas frente a la expropiación petrolera mexicana. Pues mientras éstas últimas pedían una solución rápida y que se les regresara lo que era de "su propiedad", el gobierno norteamericano encabezado por Roosevelt actuó cautelosamente y se encargó de negociar el conflicto. No podía retractarse de los principios de solidaridad y no intervención, recién planteados en las conferencias interamericanas; la amenaza fascista obligó a Washington a dar prioridad a la solidaridad continental sobre la "línea dura" de los reclamos petroleros.<sup>5</sup>

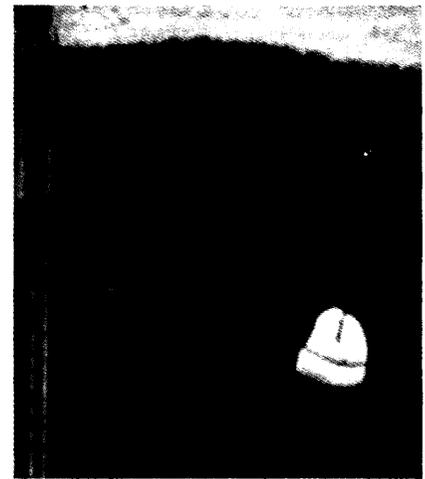
Aunque se optó por una salida negociada, la expropiación tuvo consecuencias inmediatas pues los norteamericanos impulsaron el bloqueo internacional al petróleo mexicano y el cierre comercial a la plata mexicana, lo que tuvo como resultado la depreciación de la moneda mexicana en un 39%, el incremento de los precios internos y el nivel de desempleo aumentó.<sup>6</sup>

\* Área de Historia de México, UAM-A.

Esta crisis económica tuvo a su vez repercusiones políticas. Por una parte, las alianzas y los compromisos de las clases sociales y los sectores que se habían venido instrumentando en torno al Estado mexicano durante los años anteriores que posibilitaron el reparto agrario más efectivo logrado después de 1917, la educación socialista y las relaciones entre el capital y el trabajo, tuvieron un giro muy importante a partir de 1938. Frente a los reclamos de los extranjeros ante la expropiación petrolera, el Estado cardenista amplió los compromisos y las alianzas principalmente con los empresarios mexicanos y frenó los planes de reforma agraria, educativos y contuvo las demandas obreras. En aras de la unificación de las fuerzas nacionales que enfrentaran al enemigo extranjero y se industrializara al país; la mayoría de empresarios, los obreros, los campesinos, las mujeres y los sectores populares aceptaron este cambio y establecieron compromisos de acción política que fortalecieron, de hecho, al Estado mexicano. La formalización de este compromiso social se ve claramente en abril de 1938, momento en que se definió la reestructuración del antiguo Partido Nacional Revolucionario y se formó el Partido de la Revolución Mexicana.<sup>7</sup> Las rectificaciones del cardenismo respondieron al afán de conciliar fuerzas políticas disímiles y hasta contradictorias, se tenía que afirmar lo logrado y sortear al mismo tiempo crisis y asechanzas provenientes del exterior. Era necesario consolidar económica y polí-

ticamente al régimen mexicano frente a la reacción extranjera.<sup>8</sup> La política del gobierno tuvo un giro de 180 grados, ahora la preocupación fue crear un clima propicio para la inversión privada y la unificación de fuerzas nacionales, incluidos los capitalistas mexicanos. Por otra parte, la solución "pacífica" norteamericana del conflicto petrolero mexicano anunció el fin del imperialismo de viejo tipo; la actitud negociadora de Estados Unidos puede ser comprendida además si recordamos el ambiente de tensión internacional que se vivía por el avance del fascismo en Europa.<sup>9</sup>

El conflicto petrolero y la segunda guerra fueron acontecimientos determinantes para el curso de la vida socio-económica y política mexicana en el período de 1938-1945 y para los años subsecuentes. A largo plazo, el impacto de la nacionalización de la industria del petróleo y las demandas económicas e industriales de la segunda guerra favorecieron tanto al capitalismo norteamericano como al capitalismo en nuestro país. En lo



inmediato pareció que el segundo se había beneficiado más, pues el capital extranjero dejó de controlar los sectores claves del sistema económico, el mercado interno fue el incentivo principal de la producción nacional; tanto la nueva burguesía como el Estado mexicanos tuvieron mayor oportunidad para intervenir en la producción nacional, por lo menos en el tiempo que duró la guerra.<sup>10</sup>

Al interior del país, la contensión de los compromisos establecidos entre el Estado mexicano y las clases populares y la concertación social entre el capital y el trabajo permitió un mayor control político por parte de Estado y su consecuente fortalecimiento frente a la sociedad en su conjunto. Por otra parte, se abrió una etapa de estabilidad de las relaciones entre México y Estados Unidos, dejando atrás el carácter violento y brutal del pasado.

En realidad ambos factores, tanto los internos como los externos, incidieron en el mejoramiento de las relaciones económicas y políticas entre México y Estados Unidos de tal forma que posibilitaron una



inversión norteamericana mayor en México y el incremento de las exportaciones mexicanas hacia Estados Unidos. Sólo que el capitalismo mexicano no rompió con la dependencia y contrariamente pasó a una etapa de desarrollo subordinado. Finalmente se impuso el capitalismo norteamericano.<sup>11</sup>

La posición norteamericana, primero ante la expropiación petrolera mexicana y después ante las elecciones presidenciales en México de 1940, fue compleja pues los intereses económicos de los petroleros norteamericanos no fueron los mismos que los del resto de la clase burguesa; mientras que los "oil men" –apoyados por el secretario de estado norteamericano Cordell Hull– estaban por una actitud intervencionista, la fracción más "progresista" y dinámica de la burguesía norteamericana –respaldada por el subsecretario de estado Summer Welles– veían con la expropiación petrolera el desplazamiento del capitalismo inglés y la posibilidad de que se abriera una amplia perspectiva a la expansión y consolidación del capitalis-

mo norteamericano. Los primeros tuvieron intención de apoyar a los opositores de Lázaro Cárdenas, tanto a Saturnino Cedillo como a Juan Andrew Almazán, candidato opositor de Avila Camacho, pero finalmente se impusieron los segundos y se negó todo auxilio bélico a éstos.<sup>12</sup>

Ante todo, el ambiente de tensión por el conflicto bélico internacional y el enfrentamiento de intereses al interior de Estados Unidos hicieron posible que la crisis política en México desatada en los meses posteriores a la expropiación petrolera se resolviera internamente con una intervención extranjera mínima. Al finalizar 1938 y en los primeros meses de 1939 se agruparon y reacomodaron las fuerzas que más tarde se enfrentarían en la contienda política y electoral. En la carrera preelectoral, el candidato que garantizaba la continuidad del proyecto político cardenista era Francisco J. Múgica, pero este fue descartado frente a un candidato mucho más conservador pero que garantizaba la "unidad nacional": Manuel Avila Camacho.

La candidatura de Avila Camacho, que primero fuera lanzada por los gobernadores y caciques regionales, fue logrando poco a poco el apoyo de las centrales obreras oficiales tan fuertes como la Confederación de Trabajadores de México, la plana mayor del ejército, la burguesía industrial, la burguesía financiera, el moderno capitalismo norteamericano y finalmente, de los campesinos con la Central Nacional Campesina al frente<sup>13</sup>. A mediados de 1939, el lenguaje moderado mostrado por Cárdenas y la renuncia de Múgica ratificaron la fuerza de este candidato para representar al Partido de la Revolución Mexicana.<sup>14</sup>

Conforme la candidatura muguista fue perdiendo simpatías, por otra parte en torno a Juan Andrew Almazán se fue concentrando una oposición contra el candidato oficial. Las bases de apoyo del almanismo fueron las "clases medias" liberales, un importante sector del proletariado de las principales industrias, en especial los ferrocarrileros, oficiales militares de rango medio, empleados públicos, amas de casa y de un sector de los petroleros norteamericanos.<sup>15</sup>

Las elecciones realizadas el 7 de julio de 1940 se llevaron a cabo en un clima de gran tensión política, hubo muchos muertos por el enfrentamiento de los dos bandos desde la instalación de casillas hasta el cierre de éstas, a lo largo del día grupos de choque venían a desplazar violentamente a los que tenían la casilla y unas horas después éstos regresaban a recuperarla.<sup>16</sup>

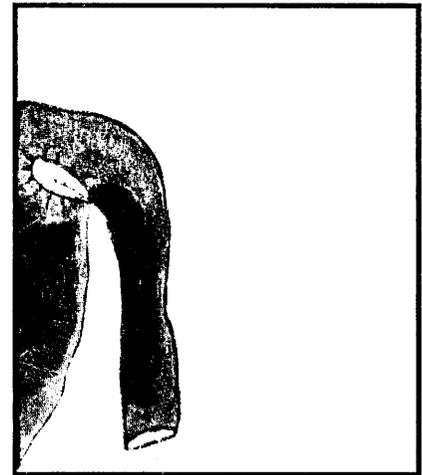
Aunque en forma inmediata ambos candidatos se proclamaron victoriosos, días antes de la toma de posesión de la presidencia por parte de Avila Camacho, Almazán renunció a la presidencia. Estas elecciones fueron un prueba dura tanto para el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), como para el Estado mexicano posrevolucionario. La derrota final de la oposición demostró claramente la fuerza que había cobrado el Estado frente a la sociedad y la importancia del PRM como su principal pilar que lo sostuvo durante muchos años después.<sup>17</sup>

El populismo radical del cardenismo fue atenuado por el mismo Cárdenas antes de que concluyera su período; posteriormente Manuel Avila Camacho continuó esta línea. Con la rectificación política se pretendió ofrecer todo tipo de garantías y estímulos a la iniciativa privada. Se inició una era de coexistencia armónica entre el capital y el trabajo para industrializar rápidamente a México.<sup>18</sup>

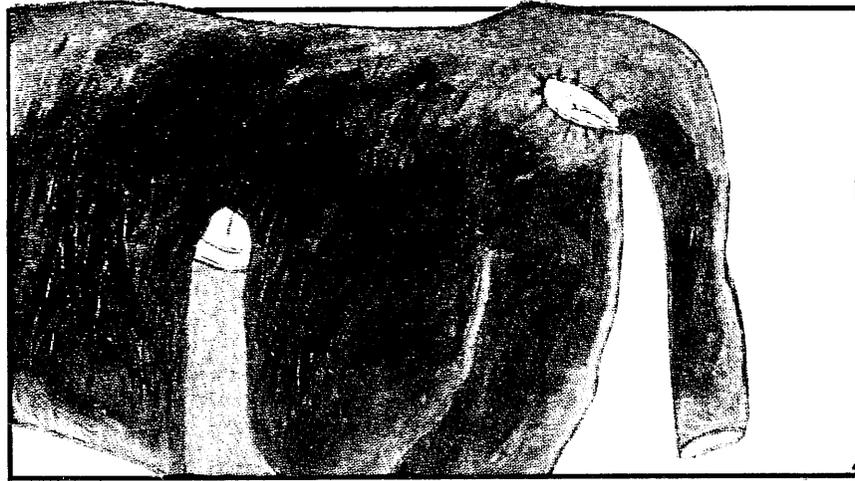
Las principales rectificaciones que Avila Camacho hizo a la política cardenista respecto al agro fueron las siguientes. Las presiones políticas y la demanda de bienes agrícolas de la segunda guerra mundial determinaron que se incrementara la producción agrícola sobre todo de mercancías de exportación y de alimentos básicos. Se comenzó a perfilar una política económica de rápido crecimiento económico basado en la industrialización acelerada, lo que requería a su vez un crecimiento satisfactorio de la agricultura. En

este proceso, el ejido fue relegado en favor de la propiedad privada: el crédito se desvió al sector privado, se instituyeron nuevas políticas de riego, hubo reformas legislativas y la distribución de tierras se frenó paulatinamente.<sup>19</sup>

En el plano laboral, Avila Camacho contuvo la movilización de las masas en aras de una "paz interna" que hiciera posible la industrialización; se ejerció una política de conciliación de clases en pro de la producción por lo que se hicieron una serie de reformas a la Ley Federal del Trabajo, se crearon la Ley de Contención Salarial y la Ley de Emergencia al Salario Insuficiente.<sup>20</sup> La CTM convocó al resto de centrales obreras y campesinas para acordar una tregua social durante la guerra; a instancias suyas en 1941 se creó el Consejo Nacional Obrero, organización que fungió como árbitro interno en la solución pacífica de conflictos obrero-patronales durante el estado de guerra.<sup>21</sup> Desde mediados de 1942 se firmó el pacto de la unidad obrera en el que todas las organizaciones obreras se comprometieron a



postergar sus diferencias intergrupales y a no hacer huelgas mientras durara la guerra, aun así en los dos años después de la firma del pacto se registró un inusitado número de huelgas.<sup>22</sup> La "alianza patriótica" para la producción propuesta por la CTM, en voz de Lombardo Toledano, tampoco fue aceptada por toda la burguesía mexicana. Aun así, con el apoyo de la Cámara Nacional de la Industria de Transformación (CANACINTRA) se acordó un pacto obrero-industrial en abril de 1945.<sup>23</sup> Además de contribuir a la derrota del fascismo en la contienda internacional, este pacto se pretendió lograr la plena autonomía económica y política de nuestro país. La idea central del pacto era que la alianza entre los obreros, los empresarios y el Estado fortaleciera el desarrollo industrial del país, por medio de un plan económico donde el Estado intervendría directamente en los campos estratégicos de la economía para abastecer a la industria de transformación de energía eléctrica, productos químicos, combustible, acero, maquinaria y he-



rramienta. En tanto que el capital nacional, privado y extranjero tendría que apoyar este proceso, limitando la acción de este último para evitar se apoderara de las empresas mexicanas. Otro renglón importantísimo del proyecto industrial impulsado por el pacto fue la necesidad de establecer la protección arancelaria para promover y proteger las empresas mexicanas.<sup>24</sup> La intención de los líderes obreros era la de participar en la formación de un país industrializado, pero lo que obtuvieron fueron las derrotas preliminares que los conduciría a la charrificación sindical de los años posteriores.

En cuanto a la educación, todo el anticlericalismo decimonónico y del movimiento revolucionario que había culminado en el establecimiento de la educación socialista en 1934, dio un paso atrás. Para lograr la unidad nacional era necesaria una reorientación global del papel de la educación en la sociedad, en el período aquí analizado se abandonó la idea de la educación como un instrumento que forma a la sociedad para el advenimiento del

régimen en el que los medios de producción le pertenecerían a ella misma. Ahora era necesario centrar la labor educativa en el desarrollo del individuo.

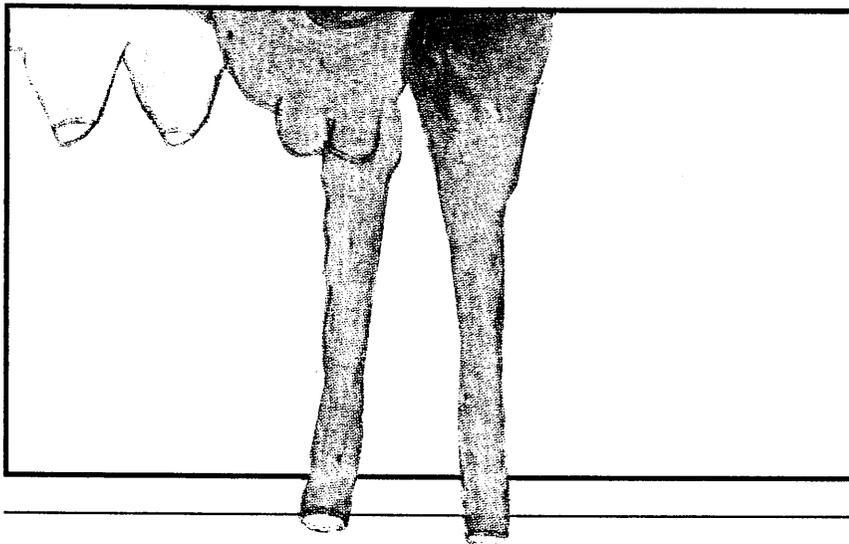
Las consecuencias sociales del giro en este campo fueron las siguientes: se suprimió el concepto de educación socialista con la reforma al artículo 3º constitucional; el Estado abrió nuevamente espacios a la labor educativa del clero y de la iniciativa privada; se disminuyó el gasto público en educación, se fue anulando la influencia izquierdista entre las organizaciones magisteriales y surgió la propuesta de federalizar toda la educación.<sup>25</sup> El retroceso que tuvo la educación marcó con claridad el cambio de la orientación ideológica de la sociedad mexicana.

El viraje que dio el país en esos años propició un retroceso en la tendencia en la repartición del ingreso entre los diversos factores de la producción, posibilitándose desde entonces un proceso de acumulación entre los poseedores de los medios de producción. Este proceso favoreció aún más la desna-

cionalización de la economía mexicana pues empezó a ser invadida por el capital norteamericano y sus monopolios.<sup>26</sup> Paradójicamente el "nacionalismo", el "amor a la patria" y a las "tradiciones nacionales", el "retorno a lo mexicano" promovidos por el gobierno avilacamachista no correspondieron a la tendencia de estrechamiento de relaciones económicas y comerciales con Estados Unidos.<sup>27</sup>

#### Condiciones históricas de la industrialización en México. 1938-1939

La recuperación económica del país después del conflicto armado de 1910-1917 se vio interrumpida por la crisis de 1929. El propio atraso de la economía del país, en tanto que la mayoría de la población del país aún vivía de la agricultura tradicional, le permitió a México absorber los efectos de la depresión con menos problemas que otros países latinoamericanos.<sup>28</sup>



Mientras que la crisis económica mundial 1929–1933 fue ventajosa para algunos países latinoamericanos como Brasil o Argentina pues después de ésta se posibilitó la industrialización por sustitución de importaciones en éstos; en México el proceso de industrialización por esta vía se iniciará hasta después de 1940.

Las reformas sociales y políticas del cardenismo como la reforma agraria, la nacionalización del petróleo, ferrocarril y varias industrias; la creación de bancos como Nacional Financiera, la institución del papel interventor del Estado en la economía, las reformas que favorecieron la pequeña y mediana industria nacional y la organización de los obreros y los campesinos sentaron las bases para la industrialización del país pues desarrollaron la infraestructura básica y abrieron el mercado interno.<sup>29</sup>

Los efectos de política económica cardenista dinamizaron la industria, sobre todo la de transformación. A partir de 1940 las ramas más importantes de bienes de subsistencia se consolidan y se inicia

un desarrollo de las industrias metal-básicas y las de construcción de máquinas, como la maquinaria agrícola, accesorios eléctricos y transportes.<sup>30</sup>

El "despegue" industrial del país sucedido en los años cuarenta tiene como base el proceso de acumulación interna desarrollado durante el sexenio cardenista. Aun así, el auge industrial fue favorecido tanto por el control político y social del Estado mexicano afianzado en los años anteriores, así como por el ambiente creado por la segunda guerra mundial.<sup>31</sup>

El conflicto bélico trastornó la economía internacional, esto mismo dio la pauta para que el crecimiento económico de México se diera a un ritmo vigoroso. La guerra creó una gran demanda externa de exportaciones mexicanas, al mismo tiempo que limitó el suministro de importaciones manufacturadas, lo que posibilitó la rápida industrialización y el ensanchamiento de la economía interna de nuestro país.<sup>32</sup>

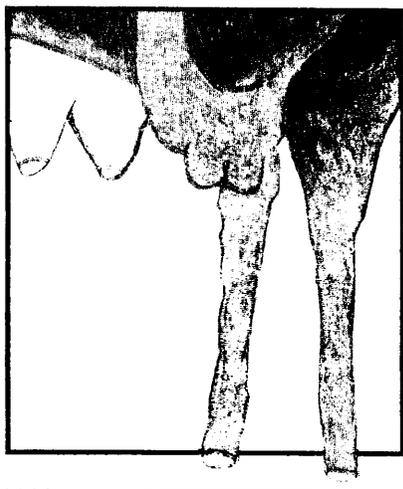
La demanda exterior de Centroamérica y Estados Unidos<sup>33</sup> permi-

tió que se elevara la exportación de productos textiles, ésta llegó a representar el 20% del total de exportaciones. Además se incrementó, en menor medida, la exportación de alimentos manufacturados, bebidas, tabacos y sustancias químicas.<sup>34</sup>

Así pues, la demanda externa de productos mexicanos, especialmente norteamericana, aceleró la industrialización durante el período de guerra, aunque la demanda interna también se convirtió en un factor importante en este proceso.<sup>35</sup>

El proceso de industrialización de México, basado principalmente en la sustitución de importaciones, incidió en la activación del sector manufacturero. Las exportaciones manufactureras pasaron de 59.3 millones de dólares en 1944 a 93.2 millones de dólares en el siguiente año.<sup>36</sup> La acelerada producción manufacturera, sobre todo la de exportación textil, superó a la del sector agrícola rápidamente, por lo que hubo un gran desplazamiento de mano de obra hacia los centros industriales y urbanos.<sup>37</sup> La ciudad de México creció a un ritmo mayor que cualquier otra población del país; pero aunque esta ciudad ofreció múltiples oportunidades de trabajo y atrajo un fuerte flujo migratorio, las necesidades de Estados Unidos movilizaron esta mano de obra mexicana hacia el vecino país norteamericano.<sup>38</sup>

El crecimiento de la economía mexicana de los años 1938–1945 se vio acompañado por una inflación originada desde 1935, que se había venido arrastrando desde antes de 1929 y que al finalizar la guerra



costraría dimensiones impresionantes.<sup>39</sup> El gobierno mexicano llevó a cabo una serie de medidas para controlar la inflación como fueron las devaluaciones de 1938 y 1939, el congelamiento de precios y de salarios, entre otras.

Pero esta política no pudo controlar la inflación y sí afectó en forma negativa los ingresos de la mayoría de la población. El control de salarios fue mucho más efectivo que el de los precios por lo que los salarios nominales de las clases trabajadoras quedaron prácticamente estancados en esos años. Y los salarios reales tuvieron una tendencia decreciente.<sup>40</sup>

El auge económico del país de estos años se basó en una desigual distribución del ingreso en favor de las utilidades y la renta en contra de los sueldos y salarios.<sup>41</sup>

La política de "unidad nacional" favoreció la conciliación de clases y benefició al capital en detrimento de la clase trabajadora, pues obstaculizó cualquier lucha por mejorar el salario.

La tensión social provocada por el constante deterioro del salario real

se vio atenuada, quizá, por la política de conciliación de la dirección oficial de los trabajadores en apoyo al Estado en aras del desarrollo económico nacional o bien por las amplias oportunidades laborales, la movilidad ocupacional y la migración rural-urbana y hacia Estados Unidos consecuentes al auge económico de esos años.<sup>42</sup>

El año de 1945 define con claridad el fin de esta etapa pues al concluir la segunda guerra mundial en agosto de ese año, los cambios internacionales determinaron en gran medida la dinámica económica y política de México. Al siguiente mes de la proclama del fin de la guerra, el panorama de descontento patronal se vino a complicar cuando la CTM dio por terminado su compromiso de no declarar huelgas y dejó a sus afiliados en libertad de llevar adelante sus acciones sindicales. Además el crecimiento económico del país se frenó ante el descenso del comercio exterior, pues Estados Unidos recuperó su principal mercado de consumo e inversión: Latinoamérica. Y en segundo lugar, la mayoría de los países latinoamericanos implementaron una política proteccionista para fortalecer su mercado interno; con lo que el mercado exterior mexicano se redujo y las exportaciones bajaron drásticamente. En consecuencia, la economía mexicana quedó afectada negativamente.<sup>43</sup>

Los años 1938-1945 pueden ser considerados como un período de acumulación de capital que llevó por la senda de industrialización al país, durante este lapso se crearon

las condiciones para el crecimiento con estabilidad que se desarrollaría con más intensidad en los años posteriores. En realidad este proceso no permitió que la economía mexicana lograra la autonomía y la independencia respecto al mercado internacional y sí acentuó las condiciones de subordinación y dependencia respecto al capital norteamericano.<sup>44</sup> ■

## NOTAS

1 Ariel José Contreras. *México 1940: industrialización y crisis política*, México, siglo XXI, 1980. Junto a Contreras otros investigadores coinciden en que en este período se puede observar claramente el fin de una época y el comienzo de otra. En particular Raymond Vernon afirma que al concluir el sexenio de Manuel Avila Camacho, la imagen del país semi-industrial y semi-comercial que tenía en el sexenio anterior comenzó a ser sustituida por la imagen de un México industrial y moderno. Véase Raymond Vernon. *El dilema del desarrollo económico de México*, México, editorial Diana, 1977, p. 112.

2 Véase Jesús Silva Herzog. *La revolución mexicana en crisis*, México, Cuadernos Americanos, 1944, 45 p. y Daniel Cosío Villegas. *La crisis de México*, Santiago, Chile: Del pacífico, 1947, pp. 247-294.

3 Meyer nos dice que "la expropiación de 1938 no sólo significa la culminación de un proceso puesto en marcha en Querétaro veintinueve años antes; en cierta manera significa también el punto culminante de la Revolución mexicana". Lorenzo Meyer. *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero 1917-1942*, México, El Colegio de México, 1981, p. 473.

4 La única oposición abierta a Cárdenas manifiesta después de marzo de 1938 sería la de

Saturnino Cedillo, quien puso en jaque político, mas no militar, al país entre mayo de ese año y enero de 1939. Ver Carlos Martínez Assad. *Los rebeldes vencidos. Cedillo contra el Estado Cardenista*, México, FCE, 1993.

5 Meyer, Lorenzo. *Ibid.*

6 Lorenzo Meyer. *Ibid.*, pp 347–465. La paridad del peso pasó de 3.6 a 5 pesos.

7 Samuel León e Ignacio Marván. *En el cardenismo (1934–1940)*, México, Siglo XXI–IIS/UNAM, 1985, pp. 272–301

8 Luis Medina. *Del cardenismo al avilacamachismo 1940–1952*, México, El Colegio de México, 1978 (Colección Historia de la Revolución Mexicana N° 18), p. 230. Córdova, Arnaldo. *La política de masas del cardenismo*, México, ERA–Serie Popular N°26, pp. 194–195 y Meyer, Lorenzo. *Op. cit.*, p. 464.

9 En 1937 Japón invade el norte de China, al siguiente año Alemania invade Austria y Checoslovaquia. En 1939 Francisco Franco triunfa en España dando término a la guerra civil, Mussolini invade Albania y finalmente se inicia la segunda guerra mundial con la invasión alemana a Polonia en septiembre de 1939. *NUUESTRO TIEMPO*, N° 17, 1984.

10 Lorenzo Meyer. *Ibid.*, pp 473–474.

11 Lorenzo Meyer dice que la lucha por el petróleo no fue el principio del fin de la dependencia sino, el momento de de transición hacia una nueva etapa en el desarrollo subordinado de México. Lorenzo Meyer. *Ibid.*

12 Ariel José Contreras. *México 1940: industrialización y crisis política*, México, siglo XXI, 1980, pp 174–179. Contreras dice que la inmolación de los hombres del petróleo benefició al capitalismo norteamericano, en especial a los grandes financieros e industriales.

13 Ariel José Contreras. *Op.Cit.*, p. 201.

14 La precandidatura declinada por Mújica no puede ser vista como una elaboración "maquiavélica" de Cárdenas, como fue identificada por Cosío Villegas, James Wilkie, Albert L. Michels y Fernando Benítez. Ariel J. Contreras piensa que las inclinaciones perso-

nales de Cárdenas no alteraron el curso de los acontecimientos, su fuerza política se hallaba a tal punto deteriorada que ninguna decisión suya habría de alterar significativamente la nueva correlación de fuerza. Véase Ariel José Contreras, *Op. Cit.*, pp. 43 y 44. En el mismo sentido, Córdova plantea que "lo notable en el cardenismo es que a las masas ya no se las ve como una materia inerte que un dirigente político puede usar, transformar o deformar a su antojo, sino como una fuerza que tiene sus cauces naturales que, o se respetan y se toman en cuenta o son desbordados con una potencia destructora que nadie puede ser capaz de controlar", Arnaldo Córdova. *La política de masas*, México, ERA, p. 34.

15 Para contrarrestar la efectiva posibilidad de que el almanismo deviniera en un amplio movimiento democrático, se forma el Partido de Acción Nacional el 14 de septiembre de 1939, días después la Convención del PAN decide apoyar a Almazán. Ariel José Contreras plantea que si bien muchos militantes de base del PAN participaron activamente en la campaña almanista, el partido como organización nunca formó parte de ningún comité ni participó en la organización de sus actos. Ariel José Contreras, *Op.Cit.*, pp 160–166 y p. 201.

16 Ariel José Contreras, *Op. Cit.*, pp. 193 y 194.

17 Ver Luis Javier Garrido. *El partido de la revolución institucionalizada. La formación del nuevo estado en México (1928–1945)*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 233–360. Ricardo Tirado plantea que aunque el almanismo "fue derrotado (fundamentalmente mediante el control oficial del voto campesino), su impacto reforzó a la reacción interna dentro del propio gobierno y de la burocracia político militar hegemónica, induciendo un proyecto que, al normalizar la relación con Estados Unidos, enarbolaría la bandera de la unidad nacional para la industrialización y aprovecharía como cobertura económica, política e ideológica, la coyuntura de la guerra mundial. Ricardo Tirado. "La alianza con los empresarios" en Rafael Loyola,

(coord) *Entre la guerra y la estabilidad política. El México de los 40*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes/Grilabo, 1990, pp. 195–221.

18 Jorge Basurto. *Del avilacamachismo al alemanismo (1940–1952)*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 15–19.

19 Luis Medina. *Del cardenismo al avilacamachismo*, México, El Colegio de México, 1978, (Colección Historia de la Revolución Mexicana, N° 18), pp. 231–282.

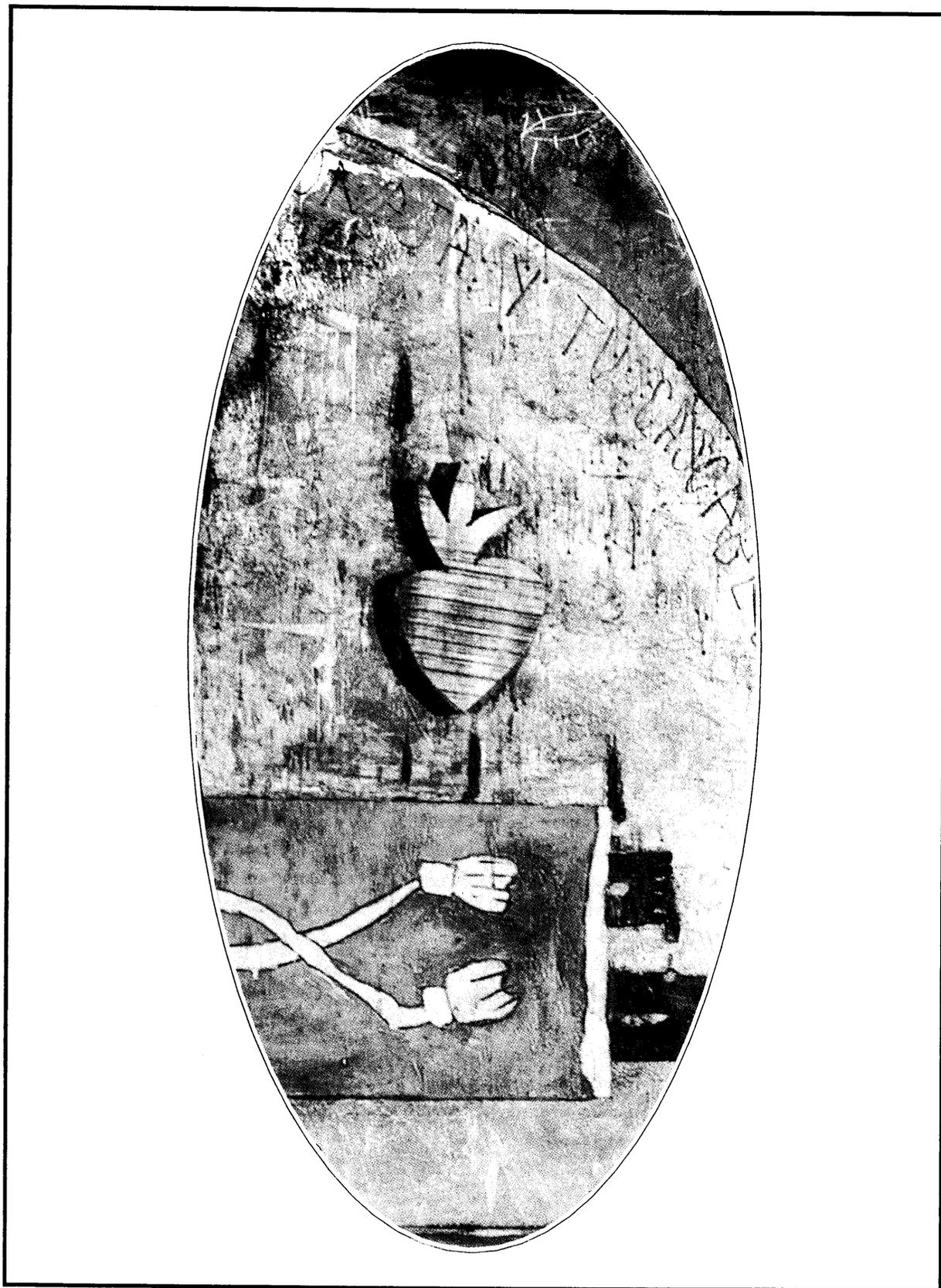
20 Desde su campaña presidencial, Avila Camacho hizo suyos los objetivos del Segundo Plan Sexenal que en el aspecto económico eran impulsar el desarrollo industrial del país y consolidar la independencia económica del país. Virginia López Villegas. "El período de la unidad nacional y de la segunda guerra mundial. 1940–1946" en Javier Aguilar (Coordinador). *Historia de la CTM 1936–1990*, México, UNAM/ IIS–FCP y S, 1990, pp. 147–180.

21 Virginia López. *Ibid.*, p. 148.

22 Marta Rivero. *Ibid.*, p. 39. Ella misma nos dice que en 1941, se registraron 17 huelgas, en 1942, 19; en 1943, 562; en 1944, 721, en 1945, 107 y en 1946, 24. Virginia López nos dice que además de la propuesta de solución a sus problemas por la vía pacífica, la Confederación de Trabajadores de México CTM, la Confederación Regional Obrera Mexicana CROM, la Confederación General de Trabajadores CGT, la Alianza de Obreros y Campesinos de México AOCM, la Confederación Proletaria Nacional CPN y el Sindicato Mexicano de Electricistas SME –organizaciones pactantes– acordaron entre otros puntos: la defensa de los salarios y la lucha contra el encarecimiento de la vida, acomodo de los trabajadores desocupados, cooperación plena en la batalla de la producción, solidaridad con las democracias, lucha contra el quintocolumnismo y decisión conjunta de los problemas de la post–guerra. Ver Virginia López. *Ibid.*, p.39

23 Luis Medina. *Op. Cit.*, p. 330. Para entender la posición conciliatoria de Lombardo

- Toledano que fue avalada por la mayoría de los obreros mexicanos es necesario destacar el error cometido por los comunistas por seguir fielmente la política de "unidad a toda costa" impulsada a nivel internacional y que en el caso mexicano determinó la claudicación del comunismo mexicano ante los líderes oficiales como Fidel Velázquez. Este error dejó al movimiento obrero sin dirección que enfrentara las consecuencias del desarrollo industrial a costa de los sacrificios de los obreros, campesinos y demás sectores populares. Ver Valentín Campa. *Mi testimonio, memorias de un comunista mexicano*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978, pp. 129-136.
- 24 Luis Medina, *Op. Cit.*, p. 335.
- 25 Patricia de Leonardo. *La educación superior privada en México. Bosquejo histórico*, México, Editorial Línea, UAG-UAZ, 1983 (Serie Educación y sociedad), pp. 107-118.
- 26 Jorge Basurto. *Ibid.*, p. 17.
- 27 Marta Rivero nos dice que "La situación bélica obligó a México a orientar la mayor parte de su comercio hacia su vecino del norte, que de poco más de la mitad en 1939, pasó a más de 80% en 1945". Marta Rivero. *Op. Cit.*, p. 23.
- 28 Lorenzo Meyer. El conflicto social y los gobiernos del Maximato, México, El Colegio de México, 1980 (Colección Historia de la Revolución Mexicana N° 13) pp. 9-98.
- 29 Carlos Perzabal. *Acumulación capitalista dependiente y subordinada: el caso de México (1940-1978)*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 30-33.
- 30 *Ibid.*, p. 42.
- 31 *Ibid.*, p. 43.
- 32 Raymond Vernon, *El dilema del desarrollo económico de México*, México, editorial Diana, 1977, p. 112.
- 33 Blanca Torres, *Hacia la utopía industrial*, México, El Colegio de México (Colección Historia de la Revolución Mexicana 1940-1952, N° 22), 1984 p. 39.
- 34 Raymond Vernon. *Op. Cit.*, p. 112.
- 35 Marta Rivero. *Op. Cit.*, p. 23.
- 36 José Luis Reyna y Raúl Trejo, *De Adolfo Ruiz Cortínez a Adolfo López Mateos*, México, Siglo XXI-SS-UNAM (Colección La Clase Obrera en la Historia de México, N° 12), 1986, p. 8. Marta Rivero. *Op. Cit.*, p. 45.
- 37 Alejandro Martínez Jiménez. *La educación elemental en las etapas de desarrollo y subdesarrollo en México (1865-1965)*, México, UNAM, ISS, 1974, p. 2.
- 38 José Luis Reyna, *Op. cit.*, p. 17. Aunque ni esta ciudad pudo cooptar la fuerza de trabajo que emigraba de las zonas rurales y entonces la vía fue la emigración hacia Estados Unidos. Ver Blanca Torres. *Op. Cit.*, pp. 246-272.
- 39 Tom Clark Call. "De la revolución política a la revolución industrial" en *Problemas agrícolas e industriales de México*, julio-dic., 1957, vol. IX, No. 3-4, p. 70.
- 40 Blanca Torres, *op. cit.*, p. 42. Manuel Camacho, *El futuro inmediato*, México, Siglo XXI, IIS-UNAM (Colección La Clase Obrera en la historia de México, No. 15), 1980, p. 45. Ma. Amparo Casar y Carlos Márquez. "La política de salarios mínimos legales: 1934-1982" en *Economía Mexicana*, No. 5, México, CIDE, 1983.
- Jeffrey Bortz, *El salario en México*, México, ediciones El Caballito, 1986, p. 172-177. Bortz dice que de 1936 a 1856, los precios crecieron 10% anualmente en promedio, mientras que los salarios en la manufactura en la Ciudad de México tienen una fase descendente de 1939 a 1956, con caída abrupta de 1939 a 1946. El llamado conciliatorio de Avila Camacho fue escuchado con mayor atención por parte de los obreros. En el tercer congreso de la CTM, Avila Camacho los convocó para que fueran antes que nada "compatriotas" y además que "aunque se debería aceptar el sacrificio, habría que cuidar que no recayera sobre los trabajadores una carga injusta y desproporcionada en comparación a la de otros sectores. Ver Blanca Torres. *Op. Cit.*, p. 353.
- 41 Leopoldo Solís, *Controversias del crecimiento y la distribución. Opiniones de economistas mexicanos acerca de la política económica*, México, FCE, 1973, pp. 9 y 10. Clark Reynolds, *La economía mexicana, su estructura y crecimiento en el siglo XX*, México, FCE, 1973, pp. 111 y 115. Blanca Torres, *Op. cit.*, p. 22. "La inflación -dice Bortz- fue un mecanismo fundamental para aumentar la tasa de explotación y provocar la consecuente transferencia de valor del proletariado a la burguesía, sobre la cual se construyó la base del desarrollo industrial de la época". Bortz, *Op. cit.*, p. 45. Ya con anterioridad Vernon había escrito que "la notable detención de los salarios industriales fue la bendición para el crecimiento del país". Vernon, *Op. cit.*, p. 116.
- 42 Blanca Torres. *México en la segunda guerra mundial*, México, El Colegio de México, 1979, (Colección Historia de la Revolución Mexicana N° 19), p. 363.
- 43 Blanca Torres, *Op. cit.*, pp. 17-23. Jorge Basurto, *Del avilacamachismo al alemanismo (1940-1952)*, México, Siglo XXI-UNAM, 1984, (Colección La Clase Obrera en la historia de México N° 11), p. 363.
- 44 Sanford A. Mosk. "Revolución Industrial en México" en *Problemas agrícolas e industriales de México*, Vol. II, N° 2, abril-junio de 1951. Mosk apuntó desde 1947 que la industrialización del país de estos años redundó en un crecimiento económico desequilibrado y en la acentuación de la dependencia del mercado internacional. Carlos Perzabal. *Op. Cit.*, p. 43. Perzabal aclara que Oribe Alba y Rolando Cordera ya habían usado el concepto de subordinación para señalar una relación de subordinación a las más grandes corporaciones del desarrollo industrial de las áreas dependientes y y dominadas del sistema capitalista. Ribe Alba y Rolando Cordera. "México, Industrialización subordinada" en TASE, 4, Vol 21, México, 1971.



# De la inmortalidad del alma a la inmortalidad del hombre.

## Proceso de secularización del discurso funerario, 1760–1920.

Concepción Lugo Olin\*

El miedo a la muerte y la muy humana necesidad de trascender más allá del sepulcro, han dado origen a múltiples creencias y prácticas funerarias, destinadas a aliviar ese ancestral temor que ha acompañado al hombre a lo largo de su historia y también a prepararlo para recorrer el camino que lo conduzca hacia la inmortalidad.

Sin embargo, la forma de emprender ese largo y difícil viaje, así como el significado que se le ha dado a la inmortalidad, son conceptos dinámicos y diversos en tanto que van a guardar una estrecha relación con los tiempos y espacios a los que se haga referencia. Estos a su vez van a normar, en cierta medida, la percepción que de la vida, de la muerte y de la inmortalidad tengan los hombres de las diferentes culturas y religiones.

En México la historia de este viaje hacia la eternidad quedó descrito al detalle en numerosas obras de carácter funerario llamadas indistintamente oraciones, parentaciones, sermones, elogios, panegíricos o discursos, las que, por su continuidad en el espacio y en el tiempo, son las fuentes que nos servirán de guía a lo largo de esta historia.

Durante varios siglos estas breves piezas literarias se utilizaron como discurso para

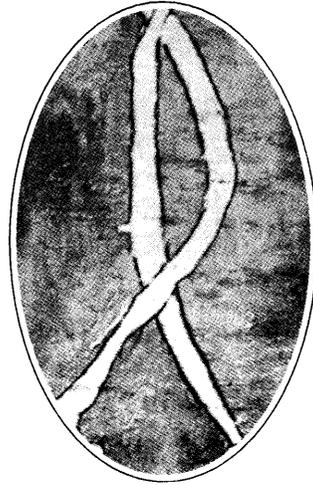
cerrar un lujoso ceremonial fúnebre, elitista y urbano que se destinaba a hacer de la muerte un acto público, ejemplar y vivido colectivamente con el objeto de rendir un homenaje a la vida y a la muerte de aquéllos seres que por sus virtudes ejemplares o supuestamente ejemplares habían merecido traspasar las barreras de la muerte para trascender en la vida de los hombres como un modelo de perfección a seguir.<sup>1</sup>

Las élites letradas de las principales ciudades del territorio se dieron a la tarea ininterrumpida de sacarlas a la luz desde los primeros años del siglo XVII hasta 1918–1920, fecha en que empezaron a desaparecer en aras de un cambio de actitud, propiciada por el advenimiento de los tiempos modernos y de un creciente espíritu secular.

Las casi cuatro centurias durante las cuales persiste la fuente, coinciden con aquéllas en las que la sociedad estaba literalmente a merced de la muerte a causa de la presencia frecuente de pandemias, epidemias y hambrunas que azolaban a la población, enfrentándola constantemente al temible fenómeno de la muerte masiva. Más tarde a estos factores se vinieron a sumar, durante el México Independiente, las continuas guerras y pronunciamientos a los que invariablemente acompañaban la escasez y la carestía de alimentos, el hambre, la enfermedad y la muerte.

Así por el acecho de los jinetes apocalípticos, la obsesión por la muerte se convirtió en una idea que en buena medida normó la vida de la sociedad de aquellas centurias. Fruto de esta inquietud es el discurso funerario cuyo mensaje nos habla de una historia dinámica y militante en la que la vida se concibe como una cons-

\* Dirección de estudios históricos, INAH.



tante lucha y la muerte como victoria por lo que, los seres inmortales, serán aquéllos que logren salir triunfantes del combate, sobreviviendo a la muerte.

Gracias a este discurso podemos seguir el hilo conductor de un proceso de secularización no sólo de carácter ideológico y político, como tradicionalmente se ha planteado en la historiografía mexicana, sino también la historia de otro complejo proceso con sus propios personajes, tiempos y espacios que bien podríamos caracterizar por el desplazamiento lento y paulatino de las concepciones religiosas, las que por varios siglos sirvieron como fundamento para comprender el sentido de la vida, de la muerte y de la inmortalidad, a fin de buscar, en medio de un mundo cambiante, otras explicaciones no necesariamente religiosas.<sup>2</sup>

De acuerdo a las fuentes, el inicio de este proceso se sitúa hacia las últimas décadas del siglo XVIII cuando, en el tradicional discurso cristiano que predica la inmortalidad mediante la salvación del alma, se empezaron a infiltrar algu-

nos elementos laicos bajo la influencia que ejercieran diferentes modas y modos de pensar, los que junto con el advenimiento de nuevas corrientes ideológicas y los diversos requerimientos de los grupos de poder, fueron cambiando las actitudes del hombre ante la vida y la muerte y con ellas los personajes y el sentido de la lucha que describe la oración.<sup>3</sup>

Para comprender ese complejo proceso es necesario remontarnos a los primeros años del siglo XVII, época en que la Iglesia Católica de la Contrarreforma difundiera en el imperio español y sus colonias un discurso inspirado en aquél que en la antigüedad clásica hicieron griegos y romanos para conmemorar las hazañas de sus héroes, mismo que, siglos después, la Iglesia adaptó y adoptó con el objeto de formar buenos y fieles cristianos, practicantes de la doctrina. Su mensaje no sólo giraba en torno a cómo salvar el alma, sino también se utilizó de valioso auxiliar en la defensa y propagación de creencias y prácticas religiosas, algunas de las cuales habían sido seve-

ramente atacadas por los reformadores, como la existencia del purgatorio, el valor de las reliquias, el comercio de las indulgencias y las devociones tanto las marianas como las de los santos.<sup>4</sup>

En ese entonces el personaje central de la oración era un hombre Justo, casi santo, ejemplificado por algún miembro de la élite, cuya vida, tal vez ficticia, se había caracterizado por ser una lucha constante y tenaz entre el bien y el mal, la gracia y el pecado, la mortificación de la carne y la tentación, durante la cual el Justo, por su condición de pecador, debía de actuar como verdadero soldado de Cristo, dispuesto a salir triunfante del combate. Las armas con las que luchaba eran la fe, en los diversos dogmas predicados por la Iglesia y las obras que consistían en el ejercicio cotidiano, o al menos frecuente, de varias prácticas religiosas, como la asistencia a misa, la recepción de los sacramentos de la confesión y comunión y otras más, que de alguna manera le servirían también a la Iglesia para reafirmar su poder



espiritual y temporal, amén de reeditarle importantes beneficios económicos.<sup>5</sup>

Junto con estas prácticas era preciso que el Justo ejercitara un cúmulo de virtudes cristianas, a las que por su importancia y carácter combativo se les denominó como heroicas, entre las que se contaron las virtudes teologales, que eran las que vinculaban a ese hombre directamente con dios padre, creador del universo, y las cardinales que le servirían para ordenar su vida.<sup>6</sup>

Esta concepción se complementa con otra que nos habla de un ideal de muerte, mediante la cual la muerte física se concibe como un suceso anunciado, larga y pacientemente esperado que le permitía al Justo prepararse para salvar el alma y, después de la muerte, tener acceso a una vida mejor libre de las tentaciones, penas y tormentos de este mundo.<sup>7</sup>

La actitud cristiana de esta sociedad sacralizada, barroca y ávida de vidas ejemplares que le sirvieran de guía en la preparación para la muerte, empezó a modificarse ha-

cia 1760, año en que la influencia secularizadora de las ideas ilustradas y política borbónica, propiciara un cambio de actitud tendiente a desplazar a la religión y a la muerte del discurso funerario.

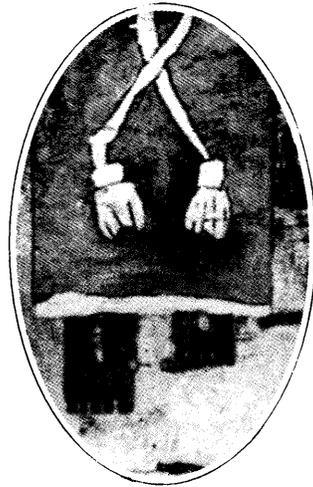
Tales cambios, punto de partida del proceso, se reflejan en la oración como un abandono paulatino de la biografía del Justo, para dar lugar a un discurso de tono apologético, absolutista y patriótico dedicado a rendir un homenaje a la muerte colectiva y anónima de los valerosos soldados españoles que, por ese entonces, ofrendaban sus vidas en las guerras que España libraba en contra de otras potencias europeas.<sup>8</sup>

Así, por varios años (1760–1814), uno de los objetivos del discurso fue el de formar buenos soldados, fieles al rey, a la religión y a la patria conforme a los ideales absolutistas de la época. Dentro de esta nueva trinidad, el rey era el representante del mismo dios sobre la tierra y como tal poseía en sus manos el destino de la patria y de la religión. De esta forma, quien desobedecía los reales mandatos

merecía la condenación eterna, es decir, la muerte total, por ir en contra de dios y de la patria.<sup>9</sup>

Para cubrir los requerimientos absolutistas, la oración exaltó a un personaje caracterizado por ser una mezcla que fluctuaba entre lo religioso, representado por el Justo que luchaba por salvar el alma, y lo laico, encarnado por unos héroes anónimos que combatían con un enemigo real de carne y hueso y cuya muerte repentina, tal vez en pecado, también era digna de imitarse y de perdurar en el recuerdo de los hombres por ser el ejemplo de un cúmulo de virtudes de carácter patriótico, como eran la fortaleza, el valor, la lealtad, la fidelidad, que habían sido puestas por los héroes al servicio del rey, de la religión y de la patria.<sup>10</sup>

La difusión de este discurso en la Colonia coincidió, precisamente, con aquellos años en los que las autoridades virreinales se daban a la tarea de organizar una milicia novohispana al servicio de la Corona y necesitaban convencer a aquel sector de la población apto para la milicia, de enlistarse en el ejército



en ciernes y, prepararlo conforme al modelo absolutista.<sup>11</sup>

Sin embargo, ante la escasa o nula respuesta, el discurso tuvo que ser reformado en varias ocasiones para hacerlo más atractivo, sobre todo a las élites españolas y criollas, entre las que se seleccionarían algunos miembros para ocupar los altos mandos. De esta forma, para 1763, cuando la proyectada milicia era ya una realidad, Corona e Iglesia difundieron un sermón en el que la preparación cristiana para la muerte poco importaba, pues el hecho de pertenecer a la milicia no sólo garantizaba la santidad, la inmortalidad y la gloria, sino también era un recurso para abreviar la estancia en el purgatorio, gracias a las plegarias que por las almas de los soldados pudieran ofrecer los pueblos a los que algún día defenderían.<sup>12</sup>

No obstante, la renuencia de los vasallos rebasaba con creces las reales promesas, sobre todo después de haber escuchado las nefastas experiencias que, sin lugar a dudas, relataban algunos resistentes militares que habían logra-

do sobrevivir a las inclemencias del clima, al ataque de las tribus bárbaras del norte y a las mortíferas enfermedades. Tratando de vencer esa resistencia, desde 1770 hasta 1813-14 se difundió una oración que no sólo prometía el fuero, la inmortalidad y la gloria, sino también el paso directo al mismísimo cielo.<sup>13</sup>

La ilustración, por su parte, introdujo el homenaje a un nuevo prototipo de hombre, distinto al justo y al fiel militar representado en la persona del monarca ilustrado cuya vida debía caracterizarse por ser honesta y virtuosa, con la particularidad de que el concepto de virtud no poseía, en este discurso, un sentido religioso sino social. De ahí que el hombre honesto y virtuoso era aquél que aspiraba al perfeccionamiento de sus facultades físicas e intelectuales con el fin de ponerlas al servicio de la felicidad de sus vasallos y de esta forma capacitarse para ejercer un buen gobierno basado en la comodidad y en la abundancia. Con el cumplimiento de estos requisitos, el monarca no sólo lograría

salvar su alma sino también la inmortalidad a través del recuerdo de sus súbditos.<sup>14</sup>

El discurso ilustrado tuvo una efímera existencia que se cerró hacia 1820 en plena Guerra de Independencia, con los funerales de la reina Isabel de Braganza, esposa de Fernando VII. Para ese entonces, los realistas, inspirados en las oraciones absolutistas de tono patriótico, se daban a la tarea escribir otras piezas funerarias que utilizaron para defender y exaltar sus propias hazañas en el campo de batalla, al tiempo que desvirtuaban la causa insurgente.<sup>15</sup>

De esta forma, a partir de los primeros años de la guerra y por algo más de cuatro décadas del México Independiente (1810-1867), el destino del discurso no fue sino el reflejar, en el terreno de las ideas, la situación de inestabilidad, división y lucha que caracterizó la vida del naciente país.

Fue por ello que, durante ese tiempo, la oración adquirió un tono polémico para convertirse en un arma de combate y propaganda política puesta al servicio de las



diferentes facciones que luchaban por el poder, llámense yorkinos o escoceses, federalistas o centralistas, liberales o conservadores, las que lo manejaron a su antojo, tanto para ventilar sus pleitos por la paternidad de la Independencia como para defender y difundir los propios ideales y desvirtuar los ajenos, a través de un discurso que hablaba cada vez más de la vida y menos de la muerte y de la salvación del alma.

Las nuevas virtudes que se exaltaron en ese entonces denominadas como cívicas, fueron el amor a la patria, a la libertad y a la unidad nacional, las que en adelante debían de normar la vida de todo buen ciudadano. Para ejemplificarlas, entró en escena un héroe inmortal, mártir y víctima de la patria que, por haber ofrendado su vida en aras de esos ideales, se convirtió en el modelo de perfección a seguir.<sup>16</sup>

A ese héroe inmortal representado, en un primer momento por los caudillos de la Guerra de Independencia, se unieron, a lo largo de las cuatro décadas otros héroes más, caídos en los campos de batalla

durante las continuas guerras civiles. Fue tal la abundancia de personajes que a juicio de los distintos grupos merecían la inmortalidad que, para ese tiempo, la oración fúnebre, dejó de ser una "fábrica de santos" para convertirse en una oración cívica o discurso patriótico que "fabricaba héroes, creados a imagen y semejanza" de los requerimientos de cada una de las facciones en pugna. Lo mismo sucedió con los conceptos de patria, libertad y unidad, a los que cada cual le dio un sentido distinto.<sup>17</sup>

De esta forma, mientras unos reconocían a Iturbide como al héroe de la Independencia y opinaban que los insurgentes no eran más que un puñado de bandoleros mal organizados, representación de los mismísimos ejércitos infernales por haber alterado la paz y destruido el viejo orden. Para otros el verdadero héroe de la libertad era Hidalgo el que, junto con otros caudillos, había roto las cadenas de un pasado de esclavitud, ocioso y a todas luces nefasto, para abrir una senda de libertad que condujera al país por el camino del progreso.<sup>18</sup>

Por esos años el discurso se utilizó también como una señal de alarma, que se activaba para alertar a los ciudadanos y exhortarlos a la lucha cuando el país estaba en peligro de ser invadido o cuando la invasión era ya un hecho inminente, pues era entonces el momento preciso en que la nación requería de un grupo de ciudadanos unidos y dispuestos a morir en defensa de la libertad, a semejanza de los héroes del pasado inmediato.<sup>19</sup>

Este discurso cívico quedaría por varios años en estado latente en la imaginación de los escritores a partir de un día 16 de septiembre de 1867, cuando se escuchara, en la ciudad de Guanajuato, una oración cívica leída por Gabino Barreda, la que, acompañada con otros acontecimientos, abriría una nueva era en la vida del país y en el discurso funerario.

Para esas fechas la etapa combativa se había cerrado con el triunfo de las armas liberales dando inicio a una nueva época que haría posible el orden que condujera a la nación mexicana por el anhelado camino del progreso.<sup>20</sup>



Con la lectura de esa oración el positivismo hacía su entrada triunfal, enarbolando principios tales como un orden social que pusiera fin a la anarquía y un orden político que permitiera el desarrollo material de los individuos más aptos entre los mexicanos, los que debían de estar al servicio de la sociedad.

Con esta nueva actitud, la misión del estado era la de guardar ese orden y fomentar los hábitos que lo hicieran posible. Fue entonces cuando, para cubrir tales requerimientos, el discurso cívico fue cediendo paso a otro denominado corona fúnebre, título que simboliza triunfo, o bien, guirnalda fúnebre, sinónimo de perpetuidad, en el que se exaltaba ya no la muerte de los héroes, sino la vida de un selecto grupo. Hombres destacados en el ejercicio de las ciencias, de la política, de la literatura y de las artes, quienes en adelante serían los merecedores de la inmortalidad por haber contribuido a fomentar el progreso y el bienestar de la sociedad en su conjunto, así como la civilización y la libertad del hombre. Su muerte, en cambio, dejó

de exaltarse pues a decir de los positivistas, no era más que una "simple y ficticia representación de la nada".<sup>21</sup>

Las coronas y guirnaldas lograron subsistir a los avatares de la República Restaurada para convertirse, durante el porfiriato (1867-1910) en piezas obligadas puestas al servicio del régimen, no sólo con el objeto de rendir un homenaje de reconocimiento y gratitud a la memoria de aquéllos seres inmortales, sino también, para demostrar a los ojos del mundo que México finalmente había dejado de ser el país de la barbarie y de la anarquía para convertirse en la cuna de hombres ilustres, a semejanza de cualquier pueblo ordenado, culto y civilizado.<sup>22</sup>

Sin embargo, al oírse los primeros estallidos del cañón que anunciaban el movimiento revolucionario, cedieron el lugar a aquel viejo discurso cívico, combativo y polémico, dedicado tiempo atrás a los héroes patrios, el que, al sonar el primer disparo, despertó de la imaginación de los escritores y, con nueva vida se puso al servicio

de maderistas, carrancistas y otros grupos revolucionarios para defender y difundir, como antaño, los ideales de cada grupo<sup>23</sup> y morir entre 1918-20 en aras de la modernidad la que, por un creciente espíritu secular y otros motivos más, terminó desterrando a la muerte a su ceremonial y a su discurso de la vida cotidiana ■

## NOTAS

1 Vovelle, Michel, *Mourir autrefois: Attitudes collectives devant la mort aux XVII et XVIII siècles*, France, Editions Gallimard, 1957 (Col. Archives, No. 53), pp.80-85

2 Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, versión española Antonio Ferós, Madrid, Alianza Editorial, 1978, pp. 346-396 y Luengo G., Enrique (comp), *Secularización, modernidad y cambio religioso*, México, Universidad Iberoamericana, 1991, pp. 88-99.

3 Para seguir el hilo conductor del proceso se revisaron algo más de 200 sermones, entre los que se cuentan los citados en: Lugo Olín, Ma.

Concepción y Emma Rivas Mata, *La muerte por escrito*. Catálogo de la Colección de Sermones Fúnebres de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, México, I N A H, 1994, 163 pp.

4 Regis Salazar, Juan Francisco, *Sermón funeral en las honras del doctor don Bernardino Primo y Jordán*, México, Herederos de María de Rivera, 1759, h. 9.

5 *Ibid.*

6 Las virtudes teologales son: fe, esperanza y caridad, y las virtudes cardinales son: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

7 Ariés, Phillippe, *El hombre ante la muerte*, versión castellana Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 1984, pp.17-20.

8 Omaña y Sotomayor, Gregorio, *Oración fúnebre, en las aniversarias honras de los difuntos militares de España, celebradas de orden de su majestad en la santa iglesia catedral de México*, México, José Jáuregui, 1770, h. 4 y 5.

9 *Ibid.*

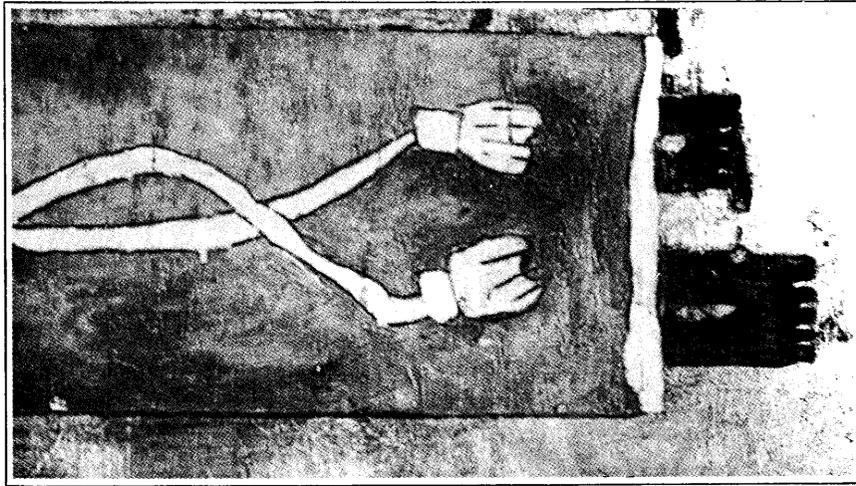
10 *Ibid.*

11 Conde y Uquendo, Francisco Xavier, *Oración fúnebre que en las exequias militares celebradas en la plaza de México, en su santa iglesia metropolitana, el día 22 de noviembre de 1786, dixo el señor doctor... prebendado de la catedral de Puebla*, México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1787, h 37.

12 Beristain y Souza, Mariano, *Elogio de los soldados difuntos en la presente guerra que en las solemnes exequias de los militares celebradas en la metropolitana de México el día 22 de noviembre de 1794*, México, Herederos de Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1795, hojas 5, 20 a 22.

13 *Ibid.*

14 Jovellanos, Gaspar Melchor de, *Obras. Colección hecha e ilustrada por Cándido Nocedal*, Madrid, Ediciones Atlas, 1952-1963, 5 vols. (Biblioteca de Autores Españoles, tomos 46, 50, 85, 86 y 87), tomo 85, pp. IXVIII-IXIX. y García de Carrasquedo, José Martín, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias que hizo la santa iglesia catedral de Valladolid de Michoacán la mañana del día 12 de noviembre de 1819 por el señor*



*don Carlos IV predicó*, México, s.p.i. 28 pp., p. 8.

15 Zenón y Mexía, José María, *Oración fúnebre que en las solemnes exequias de los militares que han muerto en la insurrección de Hidalgo, dixo en la santa iglesia catedral de Valladolid el día 10 de mayo de 1811 el americano doctor don...catedrático de prima de sagrada teología en el Real y Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo de dicha ciudad*, México, En la Casa de Arizpe, 1811, p. 5.

16 Dublán, Manuel y José María Lozano (comps), *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, Imprenta del Comercio Dublán y Chávez, 1877, vol. 1, p. 590.

17 A fin de ilustrar la polémica véanse entre otros los siguientes discursos fúnebres: Toluca, *A la grata memoria de los héroes de Dolores en el glorioso día 16 de septiembre...*, México, Imprenta del Correo a cargo del ciudadano José María Alva, 1827, pp. 13, 14 y 23 y Tornel y Mendivil, José María, *Discurso que pronunció el excelentísimo señor general...individuo del supremo poder conservador en la Alameda de México en el solemne día de aniversario de la Independencia*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1840, pp. 5 y 16.

18 *Ibid.*

19 Rodríguez, Juan, *Oración patriótica que en la plazuela principal pronunció...el 25 de sep-*

*tiembre de 1829 en la función cívica con que se solemnizó el triunfo que obtuvieron las armas de la república de Tampico de Tamaulipas*, México, Imprenta del Aguila, 1829, p. 8. Anónimo, *A los grandes que murieron en el valle de México en el tiempo de la invasión norteamericana, la patria agradecida les tributa un justo homenaje a sus virtudes...*México, s.p.i., 60 pp.

20 Zea, Leopoldo, "El Positivismo" en *Estudios de historia de la filosofía en México*, 2a ed., pról., Mario de la Cueva, México, UNAM, 1973, p. 250.

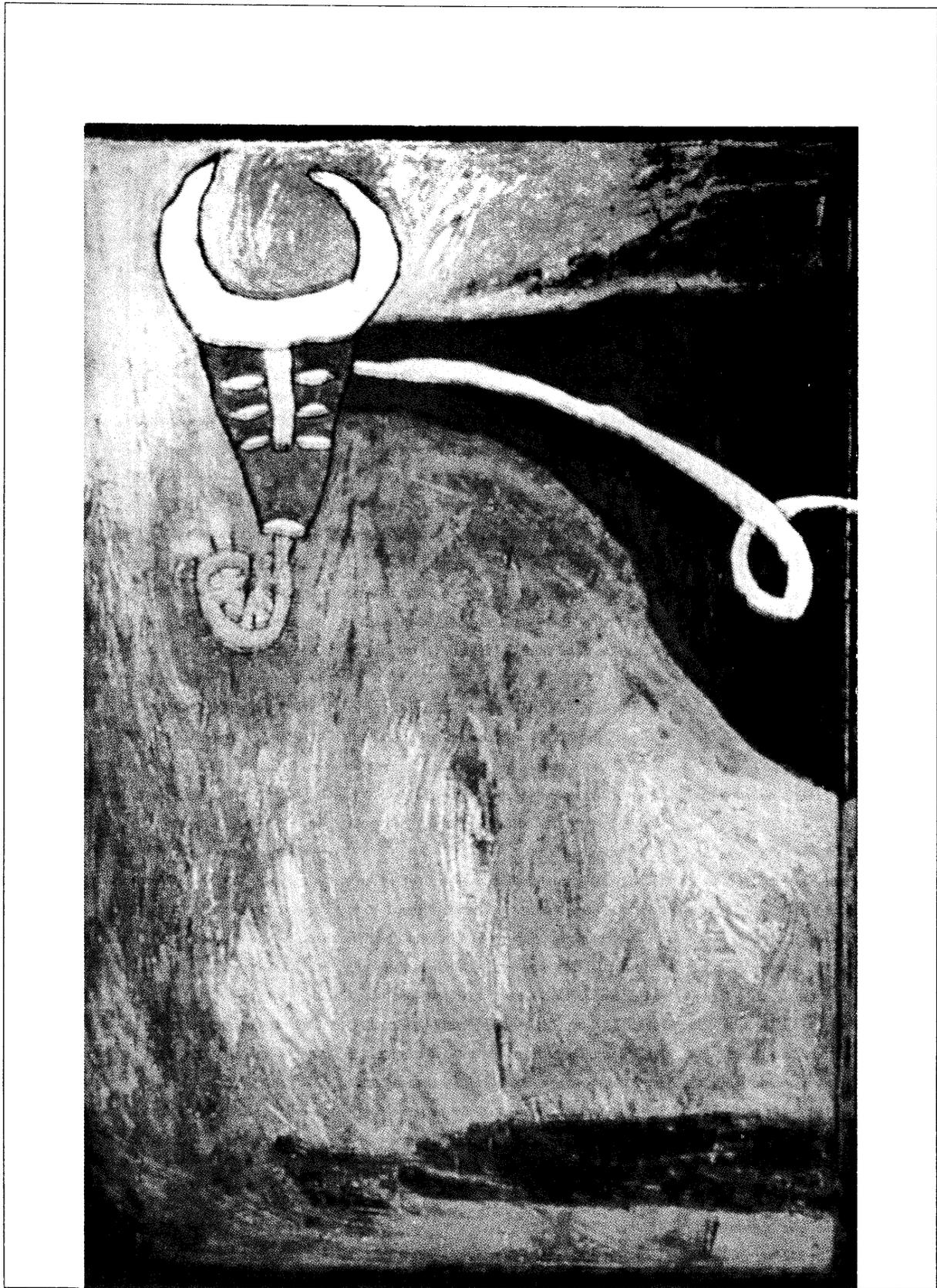
Hale, Charles, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, Ed. Vuelta, 1991, pp. 336-337.

21 Varios autores, *Corona fúnebre conteniendo las piezas literarias leídas en la velada que los amigos del señor general don Pedro Baranda consagraron a su memoria en la capital del Estado de Tabasco*, s/l, Tip. de Juan S Trujillo, 1891, 83 pp., p. 18

Cuerpo de Abogados de Guadalajara, *Corona fúnebre que el Cuerpo de Abogados de Guadalajara consagra a la memoria del señor licenciado don José María Verea*, Guadalajara, s.p.i., 1885, 2, 64 pp., láms.

22 *Ibid.*

23 *Corona fúnebre en memoria del inmortal apóstol Francisco I. Madero en el tercer aniversario de su sacrificio, 22 de febrero de 1916*, México, A Carranza e hijos impresores, 1916, 16 pp.



# La ley de la selva

Carlos Gómez Carro\*

De modo sinuoso, con un lenguaje encabalgado en el prodigioso ambiente de un pueblo asediado por la selva, el autor deslizaba el lento acorralamiento de Remedios –ojos verdes, mirada anhelante y distraída– por el obstinado amor de Emilio Gálvez, quien al sentirse rechazado sucesivamente por ella, buscó y obtuvo –con la prodigalidad de su fortuna– la complicidad de la familia de Remedios.

El escritor exudaba en sus personajes la catarsis de sus sentimientos encontrados, en parte surgidos de sus tareas como jefe de asesores de una secretaria de Estado, en el alarde ritual exigido a los que intentan mantenerse en el poder, en la transición de un régimen a otro. Sentía, pues, que sus días terrenales se entrelazaban en el antiguo registro mítico de que todo nuevo poder sólo se consolida en la degradación del antiguo régimen y, por consiguiente, en la donación sacrificial de algunos de sus representantes. En cierto modo, la novela se constituía en algo más que un desahogo o en un desprendimiento de algunas obsesiones. En Emilio, su personaje, mutaba la idea del deseo amoroso como una forma del poder; en consecuencia, la conquista de Remedios debiera emular las rispideces cortesananas que se desprenden de la voluntad fija de cooptar a un opositor político o de ideas, a cualquier precio, y el acercamiento del personaje a la familia de ella, el modo idóneo de domeñar los instintos de un pueblo; en ello consistía el ardid de su capricho literario. Un drama amoroso que disfrazara los juegos ideológicos del poder de los que él formaba parte.

Se sugería, en consecuencia, que el verdadero atractivo ejercido por Remedios sobre Emilio descansaba más que en su belleza –la cual, por otra parte, habría hecho correr con abundancia la tinta de algunos de los poetas mayores de la Selva–, ni más ni menos que en su fama de haber rechazado hasta entonces a cada uno de sus pretendientes. Un amor de tiempo atrás, secreto, al que imantaría de un profundo fervor religioso, fungiría, entonces, como la herramienta temática recurrente que explicara el quebranto sentimental del personaje femenino.

Regalos ostentosos enviados por Emilio, a sabidas de que Remedios los regresaría puntualmente –a excepción de una imagen de la Virgen de los Remedios, agregada por accidente a un recargado portarretratos de plata y perlas–, con el obvio conocimiento y escándalo de la familia entera, en donde lo esencial era ese escándalo; orquídeas en cada encuentro con doña Carmen, madre de Remedios, y donaciones generosas en sus campañas de recaudación de fondos destinados a obras de caridad auspiciados por la Iglesia; amabilidades cortesananas con don Eustasio, padre –con quien Emilio se desvelaba en agitadas charlas de sobremesa acerca de la política nacional–, y desmadres los fines de semana con los dos hermanos en las cantinas y lupanares destinados a los turistas, terminaron por cercar a Remedios y sin otra posibilidad más que la de fijar la fecha de la boda.

Pero en el momento de asentir frente al obispo, fluyó en la intimidad de su corazón la memoria de sus sentimientos, y después de mirar sucesivamente al

\* Área de Estudios Interdisciplinarios de Cultura en México, UAM-A.

novio, a sus inescrutables suegros, a sus hermanos, a sus padres y a la concurrencia, se inclinó frente a la imagen de la Virgen y emprendió la huida por la puerta lateral del recinto, hasta que sus pasos diligentes la llevaron a cerrar por dentro la puerta de su cuarto. Sólo entonces sintió que resbalaba por sus mejillas el balance de sus emociones. Horas más tarde, desde la calle, Emilio en la ebriedad de las guitarras, le gritaría, con la atención de todo el vecindario, que ella conocía ya de su obstinación, lo cual era indudable, y que ahora se encargaría de hacerla infeliz y de cobrarle caro, como si intuyera algo hasta entonces por él desconocido, al responsable de tal afrenta.

Esa noche, en el asedio del agua torrencial y los relámpagos, Remedios musitó un nombre que en la reverberación de un trueno no alcanzó a escucharse. Al amanecer, con la lluvia concluida, ella finalizaba una larga carta en cuyo sobre anotó el nombre que ella se había vedado pronunciar, y esta vez caprichoso, el escritor deletreó el suyo propio.

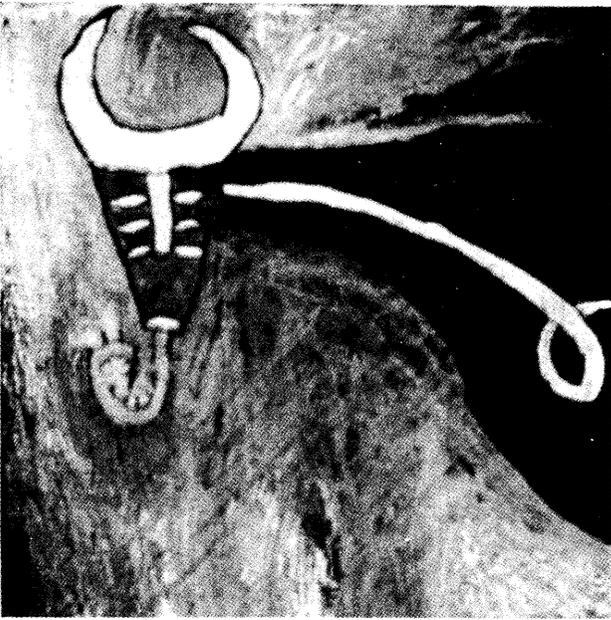
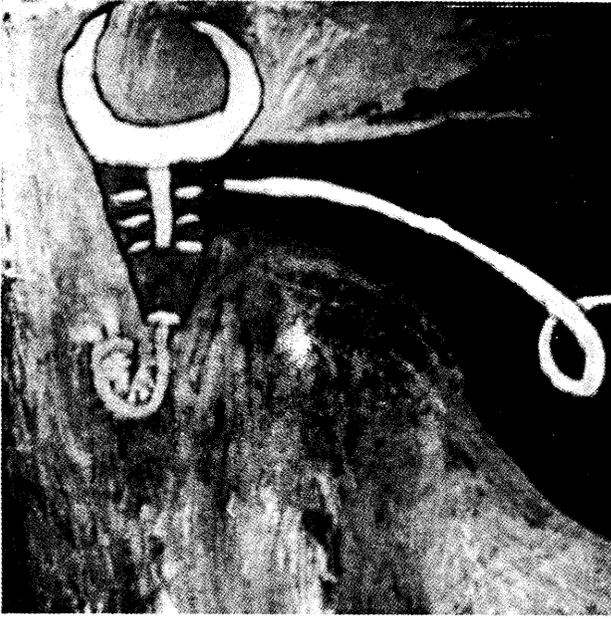
Punzando por los marasmos de la nueva administración pública, que al no encontrar el rumbo exacerbaba la búsqueda de los culpables de sus desdichas —de las que él empezaba a ser señalado con alguna insistencia—, el escritor se vio obligado a dilatar su cercanía de la obra y acercarse a largas noches de conspiraciones en vela; en una de esas madrugadas de humo y de pependencias, encontró entre su correspondencia la carta de Remedios Castorena.

El sonido agudo del despertador le recuperó el sobresalto que le había dejado la lectura epistolar. En efecto, recordó haberla conocido durante la gira proselitista de la campaña electoral antepasada, en la que un orgulloso padre le presentara a su núbil hija a un promisorio funcionario de la administración que estaba por ascender al poder; sorprendido de que lo más probable es que en ella pensara cuando caracterizó a su personaje, pero sin que aquello ocurriera de manera consciente. A su pesar, la carta mantenía un tono mesurado, ninguna alusión, al menos directa, a lo que él desplegara en su relato; aludía a cierta promesa dada por él de volvería a visitarla y una invitación pudorosa para cumplirla, si era esa su disposición. En la situación por la que pasaba, su alejamiento de la escena política quizás

fuera lo mejor que le podía suceder, así que decidió anunciarle a Remedios que en fecha próxima cumpliría su promesa.

En lento desplazamiento hacia Selva, pudo reconstruir entre sus sueños aquellos días del café aromático por las tardes, de lluvias a deshoras que los obligaba a huir por las ondulantes calles empedradas, de la sedosa enredadera del pelo de Remedios y el temblor menudo de sus brazos, de su estrecha cintura, más suave aún por las gotas que se deslizaban en la piel desnuda, sitiada por la penumbra de cuarto de hotel; recuerdos que parecían acomodarse en la continuidad de un relato con diversas ramificaciones, interrumpido apenas por su despertar brusco entre los pregones de la estación del tren. Excitado por la idea de que la rememoración de aquel encuentro con Remedios resultaba el complemento exacto de su novela, se dirigió al mismo hotel en el que años atrás se hospedara.

Ya instalado, se enteraba por los periódicos de que se relacionaba su salida intempestiva con el rumor de una denuncia en su contra por abuso de confianza y malversación de fondos públicos durante la gestión pasada, acusaciones típicas en estos casos, y que era cuestión de horas su consignación. Si su suerte estaba echada, no creyó conveniente hacer mayores conjeturas. Más que nunca deseaba estar con ella, con Remedios, la que con su voz de ternura le dijo que sí a su llamada telefónica, que lo encontraría en su habitación misma, entrada la noche. El sueño de la espera le devolvió la imagen de ella recuperándole la visión onírica de sus encuentros pasados; Remedios cada vez más plena en su sabiduría amorosa, en su extraña y erótica asociación de su amor terrenal con su no menor pasión religiosa. Un delicado beso en la mejilla lo despertó, con ella a su lado, tan idéntica a sí misma, a la imagen que se deshacía entre sueños y se recuperaba en esa sensación irreal que provee a los seres de belleza inaudita la luz de la luna. A pesar del momento existencial por el que pasaba, el escritor sintió que los caprichos de la vida le disponían la felicidad al alcance de la mano. Sus reflejos se reunían en esa luz apenas leve mientras sus frases se enlazaban con el mismo aire que modifica las estaciones.



–Yo te inventé –le habló ella con malicia de ángel, cuando el sosiego llegaba a sus cuerpos, mientras le dibujaba en el pecho palabras ilegibles.

–¿Tú me inventaste? Comenzaba a sospecharlo –siguiendo con sus dedos la curva de sus pechos.

–Te inventó mi pasión. ¿Te parece extraño?

–"Los sacrilegios de la carne son pasiones religiosas..."

–Te burlas.

–No, es lo que escribo sobre tu espalda.

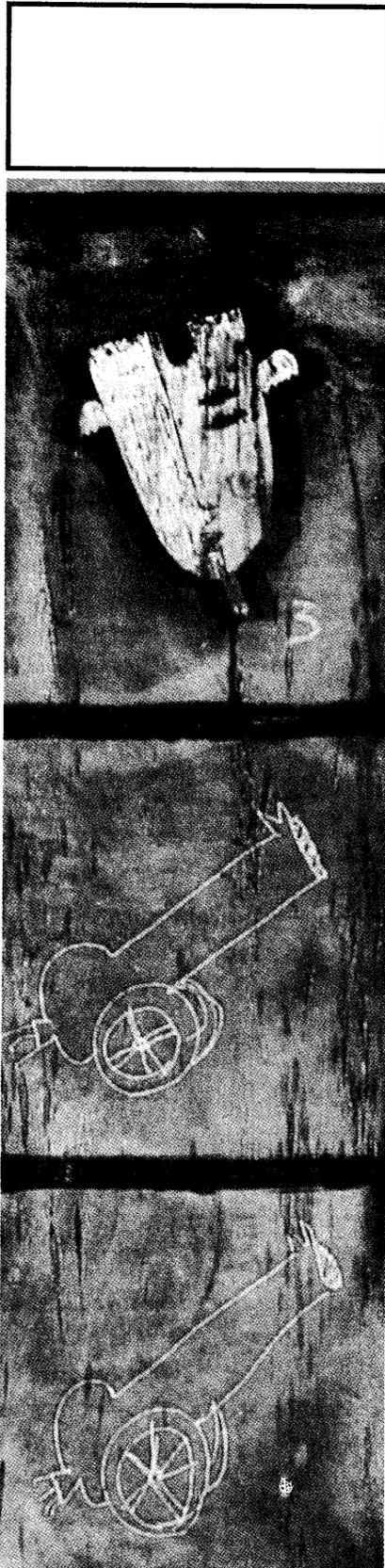
–¿Nunca se te ha ocurrido construir la imagen de alguien, con tal fervor que ese alguien comienza a tener presencia en tu vida; de alguien que comienza a formar parte de tu pasado? Sabes, yo quise que esto ocurriera.

–Después de tu partida, me esforcé por delinear una historia que hubiésemos vivido tú y yo en el transcurso de los días de tu anterior estancia aquí. Mi padre y mis hermanos nunca nos permitieron estar solos, ¿recuerdas? En el fervor de mis oraciones, le pedía a la Virgen el milagro de que nos permitiera construir nuestra historia, tuya y mía, de los dos; aun a costa de nuestro sacrificio...

El escritor jugó mentalmente con las posibilidades de aquellas palabras; si la hubiese escuchado en otras circunstancias le habrían parecido absurdas, pero en esos momentos él mismo podría haberlas dicho, y sin embargo ella era quien convocaba aquel escenario. Pensó en un ajedrez circular, de extraños enroques; en un rompecabezas cuyas piezas a la vez que se arman van creando la figura a armar.

–¿Nuestro sacrificio? –Reaccionando tardíamente a lo que ella le decía. Remedios para entonces se había alejado, desnuda, hasta la ventana para mirar esa sensación de verdad que tiene el amanecer, pero su mirada no se dirigía esta vez al cielo, sino al centro de la plaza, donde se encontraba la figura de un hombre joven, todo de blanco, alto y delgado, con una barba apenas sugerida y un habano en la mano izquierda, junto al padre de Remedios; el viejo mantenía con dificultad una botella en la mano y se mostraba con la estampa de hombre agraviado. Detrás de él y de Emilio, sus dos vástagos como si cualquier cosa, a los que el escritor vio por un instante como los oficiantes de un antiguo rito.

Divagó entonces por las múltiples alegorías convocadas en ese reducto del mundo y del tiempo que habitaban todos ellos, personajes, y que quizá las historias reales y las pasiones inventadas por igual nos consumen y a veces no sabemos distinguir-las. Razonó, sin embargo, en el entrecruzamiento de aquellas existencias y en un alarde de su propia certeza, se dijo que las invenciones como la historia misma, las convocan los más fuertes ■



# La doctrina omni-insular y las bulas alejandrinas (sus repercusiones en América)

Ma. del Pilar Tonda Magallón\*

**E**n el año 1091, el Papa Urbano II concedía dos bulas<sup>1</sup> cuyo contenido envuelve la aplicación práctica de una vieja teoría jurídica que se enuncia por primera vez y que se elabora en la corte pontificia, conforme a la cual todas las islas pertenecerían a la especial jurisdicción de San Pedro y sus sucesores, los Pontífices romanos, a quienes se les autorizaba que podían disponer libremente de ellas.

Dicha teoría se ha denominado *doctrina omni-insular* y viene a formar parte del derecho público medieval. Si bien la teoría puede parecer extraña para la mente moderna, lo que sucede es que aparecen en ella elementos de *naivité* propios de la mente medieval. No obstante, la plausibilidad de su existencia y validez se sustentan en una sólida base jurídica: la *Donación de Constantino*.

Los historiadores de la Edad Media aluden en muchas ocasiones a la *doctrina omni-insular*, mencionándose significativamente las bulas de Urbano II y una tercera redactada por Adriano IV, muy discutida, sobre la cual nos detendremos más adelante. Entre los autores que hacen referencia a la doctrina que estudiamos, se encuentran: Giraldus Cambrensis, cronista galés de fines del siglo XII; Juan de

Salisbury, filósofo y pensador del mismo siglo; y Johannes Longus, analista del monasterio de Saint-Bertin, en Flandes, quien conoce la *doctrina omni-insular* dos siglos y medio después de su formulación original cuando escribe sobre ella en la primera mitad del siglo XIV.

El hecho de que se encuentre mencionada la *doctrina omni-insular* en tan distantes épocas, como son las que se suceden desde el siglo XI al XIV, prueba que la teoría era bien conocida por juristas y escritores de la Edad Media. La única explicación de su vigencia tan prolongada debe buscarse en que se trata de una doctrina Papal y de que el Papado había llegado a tener un prestigio e influencia universales incrementados a raíz de la reforma gregoriana, y en particular debido a la realización de las Cruzadas.

A fines del siglo XII el Privilegium Constantini o *Donación de Constantino* se encuentra incluido en el *Cartulario del Liber Censuum* de la Iglesia, que es una recolección de todos los documentos legales sobre los que se apoyan los derechos temporales de la Sede Romana. La redacción definitiva del *Liber Censuum* de 1192 es debida al Papa Honorio II, pero también aparece el texto de la *Donación* en las anteriores modificaciones de Albinus (1188-89) y del cardenal Deusdedit (1083-1087).

La *donación de Constantino* fue empleada en repetidas ocasiones por el Papado en caso de reivindicaciones de tipo temporal; así, el primer Papa que hace uso de ella es León IX en 1054 en defensa de lo que creyó una amenaza del emperador bizantino, y desde entonces los Papas recurrieron a ella en numerosas ocasiones hasta la época renacentista.

\* Departamento de Evaluación del Diseño en el Tiempo, UAM-A.

Retomando la *doctrina omni-insular*, señalábamos arriba que su primera formulación explícita, hasta donde las fuentes de información han llegado, se encuentra en las dos bulas de Urbano II despachadas en el año 1091.

La primera es la bula *Cum universae insulae* dirigida al abate del monasterio de San Bartolomé en las islas Lipari, archipiélago que se encuentra frente a la costa de Sicilia. El Papa primero recibe el monasterio bajo la especial protección de la Sede Apostólica, prohibiendo que fuera perturbado en lo referente a sus posesiones y privilegios en virtud de que todas las islas estaban sujetas al derecho especial de San Pedro y sus sucesores, en particular tratándose de las islas próximas a Italia, con fundamento en los privilegios otorgados a Roma por el piadoso emperador Constantino. Con estos argumentos, el Papa Urbano II concedió la posesión de las islas Lipari vecinas a las costas de Italia.

Queda claro entonces que el Pontífice se apoyaba en una doble base para justificar la donación de las islas, la cual es la siguiente:

1a.- La *Donación de Constantino* (Privilegium Constantini).

2a.-Siendo todas las islas *Iuris publici* (existiendo bajo el dominio del Estado) fueron legítimamente dispuestas a favor del Papado por el emperador Constantino.

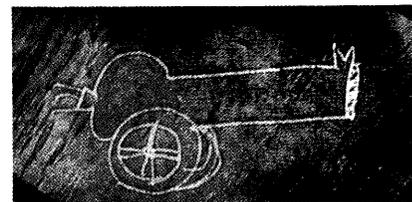
Es importante señalar que no existe duda alguna sobre la autenticidad del documento descrito.

La segunda bula redactada por Urbano II se llama *Cum omnes insulae* y fue dirigida al obispo de Pi-

sa, Daimberto y a sus sucesores, en perpetuidad. El Papa concedía la *auctoritate apostolica* a la iglesia de Pisa sobre la isla de Córcega, y ésta se obligaría a pagar un tributo anual a la Santa Sede. Dicha autoridad afirmaba lo siguiente: "*La isla no pertenece en propiedad a nadie sino a la Iglesia*". El obispo de Pisa fue convertido en metropolitano por el mismo Papa. Estas disposiciones del Papado respecto a Córcega no eran nuevas, ya se habían manifestado con mucha anterioridad, no obstante, San Pedro había tenido que interrumpir sus viejas prerrogativas sobre la isla mientras ésta fue dominada por los musulmanes.

Sicilia, Córcega y Cerdeña, las grandes islas próximas a la costa italiana, fueron erigidas en reinos por la Sede Romana y concedidas en feudo, permaneciendo en estas condiciones de sujeción respecto al Papado durante siglos. Las numerosas islas menores estaban también normadas por la *doctrina omni-insular*. Entre ellas nombraremos: Capraria, Brondolo, Martana, Gallinaria, Ponza, Palmarola, Zanone, Pandataria, Ustica, Lipari, Trimiti, Rivo Alto, Pomposa, Castello, Tino, Palmeti, Bergeggi, Capri, Procida, Ischi, Crapitana, Positano, Ostia, Nesis, Malta, Elba, Pianosa y Capraia.

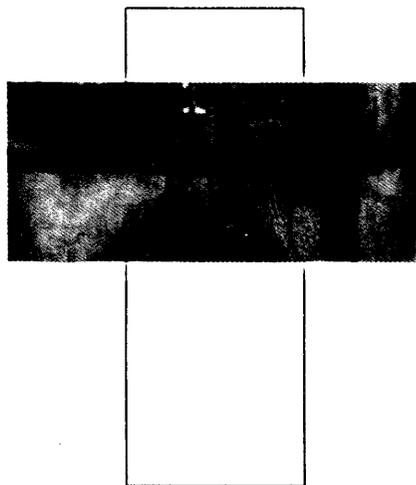
La isla de Sicilia fue uno de los reinos que más tiempo permaneció bajo la dependencia del Papado medieval, hasta fecha muy avanzada los obispados de la isla estuvieron bajo la tutela de Roma. También Córcega y Cerdeña permanecieron en dependencia respecto a la Roma Papal durante



la Edad Media y entraron en relación de vasallaje<sup>2</sup> feudal en 1297. Estas tres islas figuraron entre las donaciones que el emperador Constantino cedió a la Iglesia en el año 343 d.d.C. Sin embargo, Sicilia fue donada nuevamente a la Santa Sede por iniciativa de los emperadores romano-germánicos, sobre lo cual nos extenderemos brevemente en el inciso titulado "Derechos sobre las islas del mar".

En la *Donación de Constantino*, se hace mención de las islas "...*tam in oriente quam in occidente...*", afirmación que proporciona una base suficiente para fundamentar una supremacía Papal sobre las islas griegas del Mediterráneo oriental. Consecuentemente el reino de la isla de Chipre es colocado bajo la protección y dependencia temporal de la Sede Romana en 1247. Asimismo el Papa Bonifacio VIII anunció que el Papado tiene derechos sobre la isla de Rodas.

En la primera bula de Urbano II, se aplica la teoría omni-insular a todas las islas occidentales, pero al formular por segunda vez la *doctrina omni-insular* sobre la base de la



primera redacción, el Papa suprime el término "occidentales" extendiendo considerablemente el ámbito de inclusión al referirse a todas las islas: *omnes insulae* del Imperio, como se había señalado en la *Donación de Constantino*: "...tam in oriente quam in occidente...". Es de notarse que en la redacción de la segunda bula de Urbano II aparece un elemento de evolución en la *doctrina omni-insular*, que posteriormente tomará giros nuevos, estos cambios en el proceso evolutivo de la doctrina muestran su similitud con la Historia, en este aspecto de la transformación.

Una tercera referencia a la *doctrina omni-insular* se manifiesta en la controvertida bula *Laudabiliter*, cuya fecha aproximada de promulgación fue en el año 1155. En ella el Papa Adriano IV (Nicolás Breakspear, el único pontífice inglés) a petición de Enrique II de Inglaterra, y mediante la intervención de Juan de Salisbury, concedió la isla de Irlanda al monarca. En efecto, con el auxilio del ilustre filósofo y pensador político: Juan de Salisbury, amigo íntimo del Papa

Adriano IV, enviado a Roma por Enrique II, se aprobó la bula. En virtud de la *doctrina omni-insular*, el Papa disponía de la isla de Irlanda concediéndosela al rey inglés mediante la bula *Laudabiliter*. El rey mismo sabía que todas las islas pertenecían sin duda alguna a la potestad de San Pedro y de la Santa Iglesia Romana "...islas sobre las cuales Cristo, sol de justicia, ha brillado y que han recibido el conocimiento de la fe cristiana...", había escrito la Santa Sede al soberano.

A diferencia de las dos bulas anteriores formuladas por Urbano II, no se conserva el documento original de la bula *Laudabiliter*, por consiguiente, se ha puesto en duda su autenticidad. Las discusiones y consideraciones que se han generado en torno a este asunto son de tipo paleográfico, ya que existe una copia del documento. No obstante, creemos en su validez ya que ésta debe fundamentarse en el sentido histórico y no en el literal. Además la autenticidad de la bula *Laudabiliter* de Adriano IV se encuentra sostenida por muchas otras y diversas razones, una es

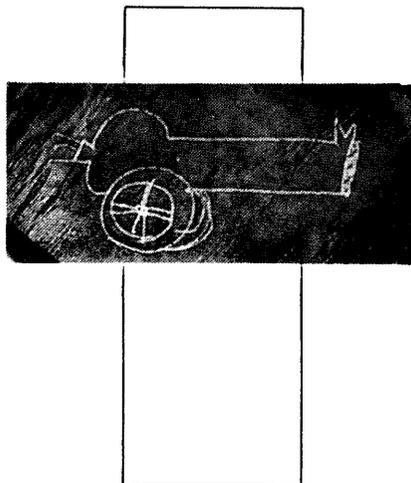
que hay pruebas, testimonios, referencias, reproducciones y coincidencias. Otra es considerar las circunstancias históricas en que se originó. Entre los argumentos de esta naturaleza se encuentra la intervención de Juan de Salisbury que fue una de las más distinguidas figuras de la historia intelectual del siglo XII, obispo, erudito y amigo de pontífices y de reyes, cuya honestidad está fuera de toda duda.

La bula de Adriano IV es un documento genuino autenticado por las bulas *Quoniam es* y *Celebri fama* que fueron redactadas por el Papa Alejandro III. Estas últimas confirman la concesión Papal de Irlanda. Más tarde, el mismo Papa, al reconocer la conquista de Irlanda por Enrique II, le recordaba al soberano los derechos especiales que tenía la Iglesia sobre la isla.

En este tercer ejemplo, en que se comprueba con la misma claridad que en los dos anteriores la aplicación de la *doctrina omni-insular* durante la Edad Media, aparece por primera vez un concepto denominado *denario de San Pedro* (*denarius sancti Petri*). Y es que Adriano

IV fusionó en el norte de Europa la *doctrina omni-insular* con el *denario de San Pedro*, los cuales estarían indisolublemente ligados en dicha región durante un largo periodo. Puesto que la Santa Sede tenía como legado con plenos poderes el poseer derechos sobre todas las islas, aplicó en ellas la recaudación del *denarius sancti Petri*. Este era el toque de soberanía del Papado sobre Irlanda, o dicho en términos medievales: la prestación correspondiente a la supremacía Papal sobre la isla. De manera que si el mencionado *denario de San Pedro* estaba establecido como tributo en Inglaterra, se demandó el mismo tributo en todas las islas sobre las cuales la Iglesia iba extendiendo su jurisdicción en esa época, como fueron: Noruega y Suecia primero, y más tarde, las restantes islas del norte: Islandia, las Orcadas y Faroes, Groenlandia y otras. Por otra parte, ya se había introducido el *denarius sancti Petri* también en Dinamarca, considerada en el siglo XII como un reino predominantemente insular (a la sazón Dinamarca e Inglaterra tenían gobernantes comunes).

En 1152-53, el Papa Breakspear, o Adriano IV, introdujo el *denario de San Pedro* también en Noruega y Suecia, lo cual equivalía a afirmar el derecho de supremacía temporal de la Sede Apostólica sobre tales países. Como en aquella época se desconocía la conformación geográfica de la península escandinava, Adriano IV había considerado a Noruega y Suecia como un grupo de pequeñas y grandes islas.



Pero además Breakspear tuvo una gran injerencia en los asuntos eclesiásticos de dichos dos países, en los cuales Inglaterra había tenido bastante influencia, lo mismo que la tuvo en Dinamarca. Efectivamente, el Papa Adriano IV dejó firmemente establecida la organización espiritual y temporal de la jerarquía nórdica sobre lineamientos que se conservaron en siglos posteriores. Todavía actualmente algunos pueblos escandinavos siguen reconociendo el orden que impuso en la Iglesia, se le recuerda por su bondad y espíritu de justicia; pero además por la armonía que logró establecer al fungir como árbitro entre los problemas que se suscitaban entre los príncipes escandinavos y el pueblo.

#### Antecedentes del *denario de San Pedro*

Es indiscutible que el origen de esta prestación se encuentra en la Inglaterra anglo-sajona, aunque ha tenido diferentes denomi-

naciones. El *denarius sancti Petri* tuvo un papel importante en las relaciones de la Santa Sede con Inglaterra, particularmente después de la conquista normanda, paralela a la reorganización gregoriana del Papado.

A lo largo de los siglos XI, XII y XIII el *denario de San Pedro* fue cambiando de significado, presentándose cinco etapas en su evolución:

a) Primero apareció como limosna durante la Inglaterra anglo-sajona.

b) A partir de la conquista normanda adquirió el denario un tinte feudal y para el Papado tenía el carácter de tributo.

c) Durante los siglos XII y XIII la prestación que estudiamos fue un tributo que Adriano IV y sus sucesores recaudaban de las islas bajo la supremacía Papal.

d) A fines del siglo XIII apareció en otros países del norte de Europa, como por ejemplo en Polonia, sin ninguna conexión ya con la *doctrina omni-insular*.

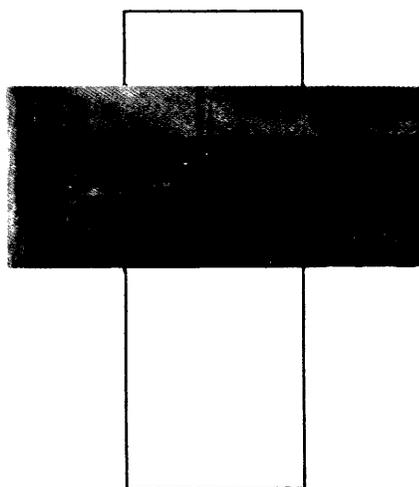
e) Desapareció con la Reforma Protestante, para volverse a aplicar en el siglo XIX como una limosna voluntaria cuando el Patrimonio de San Pedro estuvo amenazado de extinción.

Es decir, que el *denarius sancti Petri* a lo largo de su evolución empezó y terminó siendo lo mismo: una limosna.

En 1066, el Papa Alejandro II apoyó a Guillermo de Normandía para conquistar Inglaterra. Aludiendo a tal apoyo, conseguido en gran parte por la intervención del monje Hildebrando, el Papa mencionado envió a Guillermo el Conquista-

dor un estandarte o *vexillum* y un anillo, incidente comentado en numerosos documentos. Existe la duda acerca de que tal iniciativa significara que Alejandro II investía a Guillermo con la isla inglesa, ya que en la Edad Media el *vexillum* y el anillo son posibles símbolos de investidura.

En tiempos de Guillermo el Conquistador, las reivindicaciones de supremacía temporal de la Sede Apostólica estuvieron basadas en la *doctrina omni-insular* que a su vez se desprendían de las conclusiones derivadas del *denario de San Pedro* pero *feudalizado*. Esta segunda etapa de la evolución del *denario* se inicia cuando tal prestación adquirió una naturaleza diferente de las anteriores prestaciones que Inglaterra enviaba al Papado. El *denario* gradualmente se feudalizó. De esta manera se montó se determinó de acuerdo a la extensión de la propiedad y no sobre las riquezas poseídas y cantidad de cabezas de ganado, como se hacía en los tiempos antiguos. En efecto, el Papa Alejandro II escribía a Guillermo el Conquistador requiriendo el envío del *denarius sancti Petri*, empleando el término *pensio*, el cual tenía un significado especial para la Iglesia en este periodo, designando con él las rentas que el Papado recibía de las tierras que le eran propias. El término *pensio* substituyó temporalmente el de *censuso* tributo en la Cancillería Pontificia. Tanto *pensio* como *census* indican la existencia de un derecho de propiedad por parte de la Iglesia sobre la tierra de la cual recibe esa



renta, por consiguiente, la acción del Papa de percibirlo e incluso de exigirlo estaba justificada.

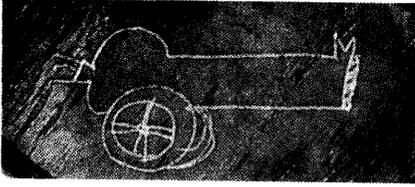
Igual que todos los últimos reyes de la Inglaterra anglo-sajona, Guillermo había suspendido los envíos del *denario de San Pedro* a la Sede Apostólica. Más tarde el Papa Gregorio VII (el que realizó las grandes reformas eclesiásticas de fines del siglo XI y que antes de ser ascendido al solio pontificio en 1073 era el llamado monje Hildebrando, al cual ya nos hemos referido) escribió a Guillermo el Conquistador en tono moderado ofreciéndole la protección de la Santa Sede contra todo peligro, pero exhortándole a cumplir sus obligaciones, entre las que estaban la renovación del *denario de San Pedro*. No obteniendo una respuesta satisfactoria el Pontífice, subiendo el tono, esta vez requería de Guillermo un juramento de fidelidad como vasallo de la Iglesia y añadía la petición del *denario*. El rey prometió el envío del *denario*, pero se negaba a reconocer el lazo de vasallaje, alegando que éste no había sido aceptado por ningun-

no de los reyes ingleses anteriores, sus antecesores.

La petición de vasallaje del Papa Gregorio VII se fundamentaba en el *denarius sancti Petri* feudalizado, y tal vez también en la *doctrina omni-insular*, no obstante, aunque el Pontífice interrumpía prudentemente la petición del juramento de vasallaje, continuaba insistiendo en la recaudación del *denario de San Pedro*.

Durante el pontificado de Gregorio VII, éste trató una vez más acerca de las pretensiones temporales de la Iglesia sobre las islas de Córcega, Cerdeña y también sobre España. En los tres casos el único fundamento en que se sustentó el Papa fue la Donación de Constantino. En España dichos derechos temporales de la Iglesia se reafirmaron en el año 1074. El reino de Hungría fue reconocido como *propium* en la Sede romana, también en el año 1074, y el homenaje fue celebrado por Demetrio de Croacia. También el mismo Pontífice formuló pretensiones sobre Francia en 1081, al pedirle el *denario de San Pedro* como símbolo de sumisión. La dependencia de Polonia respecto a la Sede Apostólica se identificó con el simple nombre de *census* y no recibió el nombre de *denarius sancti Petri* hasta fines del siglo XIII.

En la cuarta etapa de su evolución, el *denario de San Pedro* apareció relacionado con los reinos tributarios de la Santa Sede en el norte de Europa, encontrándose ejemplos en Silesia, cuyas recaudaciones datan del año 1323-24; en Bohemia, con fecha inicial en



1334; y en Moravia con envíos al Papado que parten del año 1337.

### La doctrina omni-insular aplicada a Inglaterra

La supremacía papal sobre Inglaterra quedó reconocida en el año 1213, cuando Juan sin Tierra se sometió al Papa Inocencio III ante las circunstancias que se presentaron. Estas obedecieron a que la corona inglesa se había mantenido opuesta a la insistencia de la Sede Apostólica en sentido de que el *denarius sancti Petri* era un tributo temporal, símbolo de la supremacía del Papado sobre Inglaterra; motivo por el cual Juan sin Tierra, en principio, no aceptó el envío del *denario de San Pedro*, o más bien, lo que éste simbolizaba. Ante los incidentes que se sucedieron, el Papa Inocencio depuso a Juan sin Tierra (no se conocen las bases jurídicas en las que el Papa se basó para tomar esta iniciativa) y la única alternativa que el monarca encontró, fue reconocerse como

vasallo del Pontífice y de los sucesores de éste. Indudablemente Juan sin Tierra se vio presionado para someterse a la corte Pontificia. Pero lo relevante de todo este pasaje histórico es que normalmente el Papado no pedía el reconocimiento de vasallaje de ningún gobernante secular, a menos que la Iglesia poseyera sobre los territorios de éste un *ius proprietatis*; así que tales incidentes políticos y la actitud de Roma en 1213 prueban que el Papado tenía la certeza de que Inglaterra estaba colocada bajo la jurisdicción de San Pedro. Además la Santa Sede tenía previsto que antes de la coronación de los reyes ingleses se aplicara una fórmula tradicional de juramento que incluía una promesa de obediencia al Papa, la *obedientiam papae*.

Este episodio relatado por Johannes Longus en 1213 pone de manifiesto que se estaba practicando la *doctrina omni-insular*, cuando el autor agrega de *motu proprio* que es derecho del Papa tener bajo su jurisdicción, sea ésta espiritual o temporal, a Inglaterra y a su rey, ya que todas las islas habían sido

sometidas a la autoridad del Papado por gracia de la *donación de Constantino*.

La corte Pontificia persistió en considerar a Inglaterra como un feudo papal hasta el siglo XVI, pero a lo largo del tiempo, a partir del reconocimiento de supremacía de la Sede Apostólica en 1213, surgieron tanto aceptaciones como rechazos de los distintos monarcas al respecto. En 1304, el Papa Benedicto XI recaudaba los consabidos 1,000 marcos de plata, que a título de *census*, entregaban anualmente a Roma los reyes. El rey Eduardo II, en 1316, reconocía explícitamente la relación de vasallaje. Sin embargo, el monarca, en 1366, reunía obispos, lores y comunes en el Parlamento para llegar formalmente a la decisión de rehusar el cumplimiento de la obligación contraída por Juan sin Tierra.

Pero el Papado mantuvo imperturbablemente sus derechos. Y así, el Papa Urbano V, en 1365, recordaba al rey inglés que el *census* que debía Inglaterra no había sido recibido en Roma durante largos años. El *denarius sancti Petri*, cuyo monto real era relativamente pequeño, se siguió recolectando en Inglaterra todavía en la época de la Reforma. El rey Enrique VIII lo suprimió en 1534. María Tudor lo restableció. Isabel lo volvió a suprimir. Por último, en pleno siglo XVI, el Papa Paulo IV, en 1558, y Pío V, en 1570, aún formularon pretensiones sobre una supremacía papal sobre Inglaterra. Por otra parte, Escocia estuvo en el mismo caso que Ingla-

terra. Siendo parte de una isla, la Sede Pontificia tenía derechos sobre ella con base en la *doctrina omni-insular*, y los obispados dependieron directamente de Roma hasta 1472.

## Potestad imperial del Papado

Después del derrumbamiento del Imperio Romano de Occidente, los Pontífices se vieron cada vez más comprometidos con Roma, para desempeñar las funciones de un *Imperator* que había dejado de existir. Esta cabeza administrativa fue ocupada eficientemente por los Papas: San León, Gregorio Magno y muchos otros.

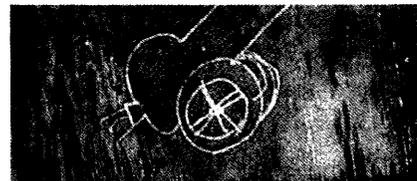
Como consecuencia de esta responsabilidad política, los Pontífices se fueron identificando progresivamente con el verdadero *emperador*. El Papado fue paulatinamente adquiriendo una posición imperial, reforzada por la doctrina papal de la *plenitudo potestatis*, como se puede percibir por ejemplo en el Papa Inocencio III, a quien sus contemporáneos denominaron verdadero emperador, *verus Imperator*. En efecto, llegó a ser uno de los Pontífices más poderosos de la Edad Media, cuya supremacía sobre reyes y príncipes convirtió la Sede Apostólica en el trono del mundo.

Es así como se va transformando la Santa Sede romana, los Pontífices se consideraban cónsules de Dios, *consules Dei* y asimismo afirmaban que el lugar del *Caesar* lo había tomado *Christus*. De ahí

la declaración del Papa Gregorio VII, anteriormente mencionado, al decir que la ley del Pontífice romano iba más lejos que la del emperador. La oposición entre *imperium* y *sacerdotium* se fue agudizando, hasta que la *imperialización* del Papado se hizo inminente.

## Derechos sobre las "Islas del mar"

Los juristas medievales identificaron el Derecho Romano con el Imperial a partir del siglo XII. Por ejemplo, Bartolo, eminente romanista de aquel tiempo, elaboró una clasificación de las islas en función de su distancia a la costa. Esto es, que las islas que distan más de 100 millas de la tierra firme son las denominadas *islas del mar* y están reservadas a la esfera jurisdiccional imperial. Pero si las islas se encontraban a menos de 100 millas de la costa formaban parte de la esfera jurisdiccional de la provincia más cercana, criterio que se ba-



sa en el mismo Derecho Romano y en el Canónico.

La situación jurídica de las islas del Imperio Romano fue transformándose con el tiempo. Unas fueron llamadas *propiae Caesaris* para diferenciarlas de las senatoriales, pero después todas formaron parte de la primera categoría, y aunque no pertenecían al patrimonio del *Imperator*, si lo eran del *fiscus publico*, y por esa razón el emperador podía disponer libremente de ellas. Con el absolutismo imperial se fue borrando la distinción entre *patrimonium* del emperador y *fiscus* del Estado, hasta que finalmente todas las islas, así como las provincias de las que dependían, se colocaron dentro del patrimonio del *Imperator*, siguiendo el criterio del Derecho Romano.

La doctrina que atribuye a la potestad imperial la jurisdicción de las islas pertenece al Derecho Romano, o a la concepción romanista de la época, por lo tanto es irrefutable. Tomando en cuenta que *jurisdicción* era en la Edad Media la función primordial de la

soberanía, la teoría del jurista Bartolo viene a ser opuesta a la *doctrina omni-insular*, la cual concede todos los derechos jurisdiccionales al Papado y no al emperador. Pero una vez más la validez de la *doctrina omni-insular*, en contra de la teoría formulada por el Derecho Romano, descansa en la *donación de Constantino*, considerada en este último período como auténtica. Otro fundamento del peso de su vigencia es que el Papa adquiere el título de *Verus Imperator* a partir del pontificado de Gregorio VII.

El hecho de que el Papa vaya adquiriendo la investidura de *Verus Imperator* es parte de un problema mucho más vasto y complejo de la vida política del medioevo. Es el problema de la dualidad Estado-Iglesia dentro de la "Ciudad de Dios" o *Civitas Dei* de San Agustín, y que se puede sintetizar en el cuestionamiento siguiente: ¿si la Iglesia se visualiza a través del estado?, o bien si ¿el estado se visualiza a través de la Iglesia?. ¿El *sacerdos universalis* a través del *Imperator* o el emperador a través del *Verus Imperator*?

En varias ocasiones se presentó el dilema sobre la supremacía de las *islas del mar*, la supremacía entre el emperador y el Papa, es decir, entre *Imperator* y *Verus Imperator*. A lo largo de la historia de los emperadores romano-germánicos, considerados por los juristas medievales como herederos y continuadores de los césares, dispusieron de las islas y las colocaron bajo la jurisdicción imperial. Tal es el caso de Ludovico Pío, que en el



año 833 d. C., concedió en feudo a Bonifacio de Toscana las islas de Córcega y Cerdeña. Posteriormente el emperador Otón II hizo una donación de las mismas islas a Hugo de Provenza, atribuyéndose la misma autoridad. A raíz de la expedición de Federico Barbarroja en 1159-1162, llegaron a suscitarse conflictos entre la Santa Sede y el emperador alemán por la jurisdicción de las islas de Córcega y Cerdeña, ya que Barbarroja las consideraba dependientes del Imperio. Por su parte, Pisa, reclamó al mismo emperador el reconocimiento de su potestad sobre la isla de Córcega. Se dice que Barbarroja también disputó a la Sede romana la posesión de Sicilia. A pesar de estos incidentes, las iniciativas de Barbarroja no tuvieron trascendencia alguna y los derechos del Pontificado permanecieron inalterables. Los Papas Adriano IV y Alejandro III insistieron en que fueran reconocidos los derechos de San Pedro sin limitaciones sobre las islas de Córcega y Cerdeña, entre otras islas. Frecuentemente la posesión de las grandes islas italianas

fue motivo de agudos y largos conflictos entre papas y emperadores, como sucedió con la isla de Pomposa, debido al concepto romano atribuido al emperador: *dominus mundi*.

#### El dominio sobre el mar

La situación legal que normaba el mar en la antigüedad romana es la misma que rige en los tiempos modernos. El mar se encontraba abierto al uso común de todos los hombres, igual que actualmente. Las leyes del Derecho Internacional moderno conceden los mismos derechos.

El *Digesto Justiniano* dice así: "*maris communem usum omnibus hominibus*". Las razones que tuvo la antigüedad en considerar el mar libre para el uso y beneficio común provenía de que el *Mare Nostrum* estaba rodeado totalmente por territorios romanos, de ahí que se considerara abierto.

En el medioevo prevaleció el concepto del *dominium* imperial



e India" concedido por el papa Alejandro VI en 1502. Con base en el mismo criterio se autorizó a los Reyes Católicos a usar el título de *Señores del mar Océano*. Los mismos monarcas dieron a Cristóbal Colón el título de "Nuestro gobernador del mar Océano".

### La *doctrina omni-insular* aplicada al Atlántico

sobre el mar. Aún en el siglo XVI se designaba con frecuencia el alta mar con el nombre de *aguas del emperador*, y algunos juristas llaman al emperador señor de los mares *dominus maris*. Pero al apoyarse en la correspondencia *Imperator-Verus Imperator*, se infiere que si el alta mar es imperial, también es papal, y es así como lo plantea el jurista medieval Graffius. Este concepto está ilustrado claramente en las pretensiones de soberanía que Venecia tenía sobre el mar Adriático. La iglesia de San Marcos celebraba todos los años la concesión del *dominium* sobre el mar Adriático concedido por el Papa Alejandro III en 1177 y aunque la pretendida concesión nunca tuvo lugar, lo que es significativo de este caso es la aceptación del *dominio* papal sobre el mar.

Durante el mismo periodo histórico, las rutas comerciales, igual que el mar, también estaban cerradas y por consiguiente sujetas a *dominium*, de ahí que el rey de Portugal asumiera el título de "Señor de conquista, navegación y comercio de Etiopía, Arabia, Persia

La concesión papal de las Islas Canarias, que tuvo lugar en el año 1344, es una aplicación más de la *doctrina omni-insular*, pero también se trata de la primera concesión relacionada con el Océano Atlántico. El Papa Clemente VI procedió a otorgar al príncipe español Don Luis de la Cerda las Islas de la Fortuna (las Islas Canarias). Esta disposición del Papado, por medio de una investidura, dejó claro que la Sede Apostólica consideraba las islas bajo la jurisdicción de San Pedro mucho antes de que se otorgase esta concesión particular.

Este caso es muy significativo porque tiene connotaciones sumamente importantes que conviene resaltar. Las islas no habían sido todavía conquistadas en la fecha en que fueron concedidas al príncipe; así que, de acuerdo con el texto del diploma Pontificio, uno de los motivos que justificaban la expedición de la conquista de Don Luis de la Cerda era el *convertir a los habitantes de la isla a la fe cristiana*. En este sentido el Papa se justificaba afirmando que el propósito de la conquista era piadoso y laudable ... y aquí señalamos que esta frase es

la misma empleada por Bonifacio VIII en 1295, al otorgar las islas de Djerba y de Kerkennah a Rogerio de Lauria, y con ese fin redactó la bula *Ex tuoum strenuitate*. Fundamentado en las mismas razones, vimos que el Papa Adriano IV había aprobado la conquista de Irlanda, concediendo la isla al rey Enrique II por medio de la promulgación de la bula *Laudabiliter*, la cual contenía los mismos términos que la bula del Papa Clemente VI.

La donación de las Islas Canarias repite el caso de Sicilia en 1509, de Irlanda en 1155, de Djerba y Kerkennah en 1295 y finalmente de Castelrosso en 1450, ya que ninguna de ellas había sido conquistada todavía. Como Djerba y Kerkennah, las Islas Canarias son donadas *in feudum perpetuum*. En efecto, don Luis de la Cerda siempre consideró tales islas como propias, por consiguiente, y en virtud de la concesión papal, las dejó en testamento a sus descendientes.

De todo esto se infiere que la fórmula empleada para la donación de las Islas Canarias era la misma que se venía aplicando desde los tiempos de Urbano II. Otras circunstancias externas enmarcan la investidura de las Canarias dentro de la *doctrina omni-insular*, y es que el Papa Clemente VI tenía conocimiento de la *donación de Constantino*, a la cual, en última instancia, debía referirse la supremacía del Papado sobre todas las islas.

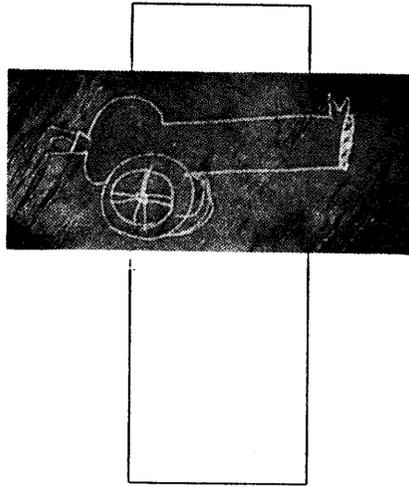
Después de redactar la bula correspondiente, el Papa Alejandro VI exigió a don Luis de la Cerda que se sujetara a los requerimientos acostumbrados, igual que lo ha-

bían hecho los titulares de los reinos insulares de Sicilia, Córcega y Cerdeña, vasallos papales. Con esto se comprueba que había una continuidad en la posición jurídica como vasallo insular del Papado y que el príncipe español quedaba sujeto a las mismas prestaciones y prerrogativas que los reyes de las islas citadas. Pero constatamos que detrás de esta continuidad se transparenta, una vez más, la aplicación de la *doctrina omni-insular*.

El requerimiento de defender los derechos de San Pedro, se encuentra en todos los juramentos de fidelidad de los vasallos insulares de la Sede Pontificia, desde mediados del siglo XI, hasta fines del siglo XV.

La donación de las Islas Canarias por parte del Papado fue tácitamente reconocida como válida e incuestionable por las cortes europeas, porque la *doctrina omni-insular* formaba ya parte del derecho público europeo. El Papa Clemente VI pidió a los gobernantes cristianos que auxiliasen a don Luis de la Cerda en su empresa de conquista, y con este propósito escribía a los reyes de Aragón, Castilla y Portugal, al rey y al Delfín de Francia, al Dogo de Génova y al rey y reina de Sicilia. La acción papal fue registrada por los cronistas contemporáneos como un caso rutinario.

Con estos ejemplos, que nos muestran las bases jurídicas en las que se apoyaba la Sede Apostólica para la donación de las islas, marcamos los antecedentes que regirán el criterio sobre el futuro descubrimiento de América y la posición que guardaría el Papado respecto a los derechos regalianos



concedidos a los monarcas, mismos que se justificaron exclusivamente por empresas de conquista cuyo propósito se centró en la evangelización y conversión a la fe cristiana de los habitantes de los territorios concedidos.

### Confirmación de las posesiones portuguesas

En el siglo XV comenzó la era de los grandes descubrimientos por parte de España y Portugal, y la *doctrina omni-insular* tendrá ocasión de ser aplicada nuevamente en el Océano Atlántico, después de la donación de las Islas Canarias, que ya vimos anteriormente. En esta etapa, los conceptos que hemos venido mencionando: *doctrina omni-insular*; *Verus Imperator*; y *dominium* sobre el mar, han llegado a consolidarse.

El Papa Nicolás V confirmó la posesión a Portugal de las islas africanas de Madeira y las Azores, por medio de la bula *Romanus Pontifex*. La Sede Apostólica justificaba la posesión de dichos

territorios, no conquistados todavía, siguiendo la misma política referida anteriormente, es decir, centrándose en el programa de evangelización y colonización "*para la divulgación y veneración del nombre del Señor*"; la Corona portuguesa la posesión en perpetuidad de las "*insulas, portus et maria et provintias*" descubiertas hasta entonces, así como aquéllas por descubrir más allá de los cabos de "*Bojador y de Nam y frente a la costa Sur de Guinea*". Los términos empleados: *portus, maria, provintias*, designaban la misma cosa, una larga cadena de establecimientos marítimos y comerciales en la costa africana. La bula *Romanus Pontifex* era la concesión papal tanto de las islas, como de dichos establecimientos.

De manera que el principal descubrimiento portugués hasta el año 1455, aparte de algunas pequeñas islas, es el de las Azores y Cabo Verde, por lo cual éste será el punto de referencia para trazar la Línea Alejandrina, realizada por el Papa Alejandro VI en el año 1493.

La concesión del Papa Nicolás V a favor de la Corona de Portugal, tiene los mismos antecedentes que la historia de las donaciones papales de las Islas Canarias. En ambos casos sigue en pie la *Donación de Constantino*, y una vez más se prueba que la *doctrina omni-insular* formaba parte del Derecho Público europeo de mediados del siglo XV.

El siguiente cuadro elaborado por el Dr. Carlos Chanfón<sup>3</sup>, muestra con mucha claridad la secuencia de las bulas formuladas por el Papado, referentes a la *doctrina omni-insular*.

## Cronología de la doctrina omni-insular entre los siglos XV y XVI

- 1444 Eugenio IV reivindica la posesión de Córcega.
- 1447 Nicolás V nombra a Ludovico Sforza, gobernador de Córcega.
- 1450 Nicolás V insiste a Alfonso de Aragón con la posesión de la isla de Castelrosso.
- 1455 Por medio de la bula *Romanus Pontifex*, Nicolás V concede al rey de Portugal la posesión de las islas, recientemente descubiertas, frente a la costa de Africa (Azores, Cabo Verde, Madeira, etc.)
- 1456 Calixto III confirma la concesión de Nicolás V.
- 1479 Sixto IV dispone de Ponza y de otras islas adyacentes a ésta.
- 1481 Sixto IV confirma la bula *Romanus Pontifex*.
- 1485 La bula *Romanus Pontifex* es confirmada por Inocencio III.
- 1493 Se expiden las *Bulas Alejandrinas*, por medio de las cuales Alejandro VI divide entre España y Portugal las *islas colombino-constantinianas* descubiertas un año atrás.
- 1494 Alejandro VI afirma la supremacía pontificia sobre Sicilia.
- 1502 Alejandro VI confirma (?) la cesión de las Orcadas por parte de Dinamarca a favor de Escocia.
- 1506 Julio II confirma el Tratado de Tordesillas, que se refiere a las islas descubiertas.
- 1514 León X confirma la bula *Romanus Pontifex*.
- 1517 Ultima mención del "*denario de San Pedro*" en Noruega.
- 1555 Paulo IV reafirma la existencia de una supremacía pontificia sobre Irlanda y pide del Norte, el *denario de San Pedro* (*denarius sancti Petri*).
- 1558 Paulo IV califica a Inglaterra de feudo papal.
- 1570 Pío V afirma poseer autoridad sobre la Corona inglesa.

### Las bulas alejandrinas

Cuando Cristóbal Colón se dirigió a la costa oriental de la India y de Cathay, no existía la más remota posibilidad de que se pensara en encontrar un territorio nuevo que se denominaría después *América*. Lo que descubrió Colón en su primera expedición realizada en 1492 fueron islas. Al plantear el descubrimiento de esta manera, después de estudiar *la doctrina omni-insular*, perfilamos enseguida el inminente devenir de los acontecimientos que se van a suscitar en el mundo.

Con base en las mismas razones por las que el Papado había conce-

dido a Portugal la posesión de las islas africanas, el Papa Alejandro VI hacía una donación de tierras a favor de la Corona española en respuesta a la petición de los Reyes Católicos para obtener derechos jurisdiccionales sobre las nuevas islas descubiertas por Colón. Por consiguiente, el Papa Borja envió a España las dos bulas *Inter caetera* de 1493.

Las bulas de Alejandro VI se refieren a las islas que Colón creyó cercanas a la costa de la India. Cuando el descubridor pisó la isla de San Salvador en 1492, supuso que se encontraba ante una de las numerosas islas que había descrito

Marco Polo en sus trazos geográficos, familiares a Colón. Estas islas eran alrededor de 12,700, entre las cuales se encontraba Java y Cinpango, ésta la mayor de todas. De ahí que Madariaga llamara al acontecimiento de 1492 "descubrimiento de Cinpango". Así que, en la emisión de las *Bulas Alejandrinas* se desconocía que era América la que se había descubierto.

La información que recibió el Papa Alejandro VI al acceder a la petición de los monarcas españoles se refería entonces al descubrimiento de algunas nuevas islas situadas frente a las costas de la India, lo cual coincidía con las teorías geográficas

más avanzadas de la época. Los eminentes cartógrafos contemporáneos de Alejandro VI, eran Toscanelli y Behaim. Este último considerado como la máxima autoridad en la materia, acababa de publicar en Nuremberg un Mapa Mundi en el que se puede apreciar que sólo existen islas entre Europa y la costa oriental de la India. La imagen del globo terráqueo, que coincide con la de Toscanelli, muestra las concepciones geográficas de vanguardia.

Después de promulgar la bula *Inter caetera A* en 1493, el Papa Alejandro VI la sustituyó por la bula *Inter caetera B*, que modifica la primera. A petición de los Reyes Católicos la bula fue redactada en junio de 1493 en Lérida, probablemente por el mismo Colón. La bula *Inter caetera B* hace mayor referencia a las islas descubiertas, suprime la investidura papal e introduce la Línea Alejandrina.

Las razones que motivaron a Alejandro VI a trazar dicha línea de división fueron estrictamente de orden pragmático. Los Pontífices anteriores habían concedido derechos de posesión a la Corona de Portugal sobre una serie de islas descubiertas cerca de la costa africana, como antes mencionamos, y ahora la Corona de España había descubierto otras islas en la parte occidental de un Océano poco conocido, de manera que era imposible diferenciar las esferas de jurisdicción insular de ambos países respecto a las islas descubiertas y las islas por descubrir, máxime si se contemplaba el Mapa Mundi de Behaim. Ante tal dilema, el Papa

Alejandro VI optó por dividir en dos regiones el hemisferio, recurriendo a una línea recta (por ser la más simple y eficaz) para marcar la frontera de la manera más clara posible. Con ésta solución el Papa no se proponía "*dividir el mundo en dos partes*", como se ha dicho, sino que intentaba separar en dos regiones iguales las posesiones presentes y futuras que corresponderían a las dos potencias ibéricas.

La línea de división del Papa va de polo a polo, toma como punto de referencia para su latitud las islas Azores y Cabo Verde y es trazada a 100 leguas marítimas (cinco grados terrestres probablemente) al "Sur y Este" de tales islas. Se trata de una línea trazada a 100 leguas al occidente de un punto, tangente a las islas Azores y Cabo Verde, cayendo totalmente en el mar, tal y como se deseaba. La Línea Alejandrina separaba las *esferas insulares* de España y Portugal por medio de una línea marítima.

Por consiguiente, uno de los propósitos de la bula *Inter caetera B* es distinguir, dentro de lo posible, las islas portuguesas de las islas españolas, por medio de la Línea Alejandrina. Dice Jerónimo de Monte en su *Tractatus de finibus regundis* lo que sigue: "*Límites fueron puestos en el cielo y en el aire en tiempos de Alejandro VI entre lusitanos y castellanos, al dividirse las islas de la India, nuevamente descubiertas, por medio de las graduaciones celestes (líneas graduum coeli)*".

Poco después de expedir la bula *Inter caetera B*, el Papa designó a fray Bernardo Boil y a doce com-

pañeros suyos para que se predicara el evangelio "*ad insulas, ad terras, et insulas colombinas*" y confirma sus anteriores concesiones en octubre de 1493 por medio de la bula *Dudum siquidem*. En 1494 la Santa Sede recibía el juramento de fidelidad de Alfonso de Aragón como rey de Sicilia, lo que demuestra una vez más la vigencia de la *doctrina omni-insular*.

Si bien el papa Alejandro VI, al enviar las bulas a España, recurrió al expediente pragmático de trazar una línea, la Línea Alejandrina, que sirviendo de división separaba las dos esferas dentro de las cuales los dos países, España y Portugal, tendrían privilegios sobre las respectivas islas que fueran descubriendo; históricamente dicha Línea constituye un arbitraje entre las posesiones de ambos países, pero jurídicamente es un documento cuyos efectos prácticos se reflejan, no en un arbitraje, sino en una *donación* de tierras, principalmente islas, cuya justificación se fundamenta en la *doctrina omni-insular*. Señalemos al margen, que el arbitraje de Alejandro VI se ha considerado como el *primer arbitraje internacional que ha existido*.

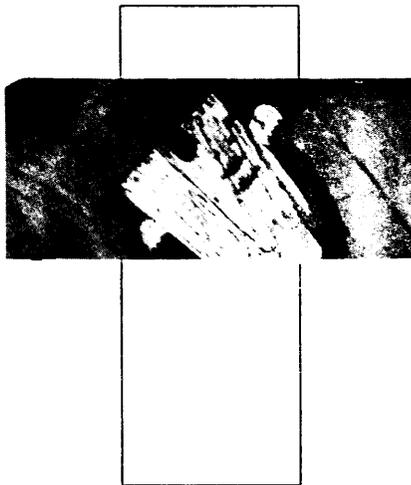
Las *Bulas Alejandrinas* son el eslabón entre la Edad Media y la historia de América. Estos documentos Pontificios son las bases fundamentales en que se apoyaron España y Portugal para justificar los derechos jurisdiccionales o pretensiones exclusivas de *soberanía* sobre América. En consecuencia, las *Bulas Alejandrinas* son de una importancia capital, desde el momento en que decidieron el rum-

bo histórico de todo un hemisferio; y pueden definirse como *El primer documento constitucional del Derecho Público americano*.

No obstante, debe aclararse que no hay una *soberanía* en la Edad Media. Las únicas formas de potestad política de que es posible hablar en el medioevo se enmarcan dentro de principios feudales. El término *soberanía* entonces lo entenderemos como *fuerza de poder*. El Papa y el emperador medievales, por razones especiales, poseían una posición de alta *supremacía*, de hegemonía universal, que dentro del sistema feudal recibe el nombre de *suzeranía*<sup>4</sup>. Así que, en rigor, *soberanía* es una palabra moderna y *suzeranía* es una palabra medieval.

Han surgido muchas controversias en torno a la naturaleza de las *Bulas Alejandrinas*. Algunos sectores de estudiosos cuestionan la falta de objetividad en las decisiones del Papa Alejandro VI, posición que tiene connotaciones religiosas, es decir, que acepta o rechaza puntos de vista de esta naturaleza. Otras tendencias caen en el error de no tomar en cuenta los antecedentes de tales documentos pontificios, lo cual impide su comprensión.

Referente a la validez o invalidez de las bulas en cuestión, se han planteado tres cuestionamientos: 1) Cuál es el derecho que asistió a Alejandro VI a disponer de nuevas tierras descubiertas. 2) Cuáles fueron las bases jurídicas que sustentaron esa disposición. 3) Cuál es la extensión geográfica que abarca la decisión del Papa.



El problema más difícil de resolver es el segundo: cuál es la naturaleza jurídica de la acción papal. Al respecto se sostienen dos teorías opuestas sobre la determinación de Alejandro VI: una es la que interpreta una *cesión de soberanía* a favor de España y Portugal por parte del Pontífice. Otra se inclina por creer que se trata de un *arbitraje internacional* entre las dos potencias ibéricas. Las discusiones que esta última teoría suscitan se vinculan con el cuestionamiento del Papado como institución universal, debido al momento histórico que Europa vivió poco tiempo después de la promulgación de las *Bulas Alejandrinas*, que fue: la división religiosa, misma que generó dos grupos antagónicos, uno papal y otro anti-papal.

De dichas dos posiciones se desprende la historiografía *apologética*, que es aquella que intenta defender y justificar la actitud del Pontífice. Otra es la historiografía *impugnatoria*, que desaprueba las decisiones papales. Weckmann analiza la situación diciendo:

Los historiadores del segundo grupo, han cometido una falta de apre-

ciación: su tendencia a negar la validez de la posición de supremacía espiritual de que el papado gozó durante la Edad Media, misma que lleva anexa, en lamentable confusión, la negación de la validez de la supremacía temporal de la cual, hasta cierto punto, también gozó la Santa Sede durante el mismo periodo. En otras palabras, no existe una clara diferenciación, en la literatura controvertida, entre los principios espirituales y los derechos temporales de la Roma Pontificia, cuando de hecho ambos son independientes entre sí, se asientan en muy diferentes bases y en estricta teoría pueden existir los unos sin los otros.

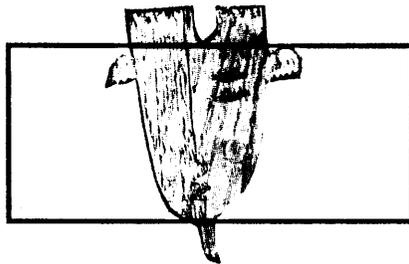
La aceptación o rechazo de la supremacía espiritual de la Sede Romana es un problema que se desenvuelve fundamentalmente en torno de las Escrituras, de la literatura Patrística, de las decisiones Conciliares y de la doctrina eclesial tradicional, el convenir o no en ello es una cuestión de conciencia. Pero la discusión sobre los privilegios temporales del Papado, originados históricamente en fechas dadas es, indiscutiblemente, una cuestión de derecho<sup>5</sup>.

Las *Bulas Alejandrinas* han sido contempladas desde un punto de vista moderno, lo cual es una equivocación, un error de perspectiva. El método que se ha empleado para explicarlas es totalmente inadecuado, afirma Weckmann<sup>6</sup>. Las discusiones sobre *cesión de soberanía* en contra de *arbitraje internacional* están fuera de proporción histórica. Tales términos no forman parte de la cultura jurídica

ca europea a fines del siglo XV y empiezan a tener sentido en el mundo moderno hasta el siglo XVI avanzado.

Otro error de interpretación ha sido considerar las *Bulas Alejandrinas* como documentos aislados. La única manera de comprender dichas bulas es considerarlas como documentos medievales, porque de ser documentos aislados perderían el elemento tradicional que es la substancia medular de todos los documentos papales relativos a asuntos temporales. No se puede olvidar que la Iglesia Católica es una institución de carácter eminentemente histórico, que concede una gran importancia a la tradición y a los precedentes. En este contexto es absolutamente imposible concebir que en la Curia Romana se hayan redactado las bulas aisladamente, lo cual hubiera violado el espíritu secular y la tradición histórica de la Santa Sede.

Si Alejandro VI dispuso de las nuevas tierras, que a la sazón resultaron ser parte de lo que después se denominó el Nuevo Mundo, fue consecuencia de una decisión concebida siguiendo la tradicional rutina de la Cancillería papal, apegada durante siglos a un mismo sistema de formular documentos calcados de los siglos anteriores, continuando casi idénticos moldes, de manera que la redacción de las bulas, haya provenido de Alejandro VI o de cualquier otro Pontífice, hubiera sido exactamente la misma. Suponiendo que el descubrimiento de América hubiera tenido lugar cien años antes, bajo el papado de Bonifacio IX, por



ejemplo, las bulas habrían llevado el nombre del signatario y dirigidas a los monarcas destinatarios; y también hubiera podido tratarse de otro descubridor que no fuera Colón, en cuyo caso la línea de partición se llamaría Línea Bonifacia y las bulas, prácticamente iguales a las Alejandrinas, se denominarían Bonifacias.

Por otra parte, se le ha dado demasiada importancia a la Línea Alejandrina que, como ya se dijo, es un expediente pragmático en la redacción de la segunda bula, puesto que en la *Inter caetera A* no aparece. La Línea de Partición es un elemento secundario y los esenciales han sido ignorados.

Resumiendo, vemos que solamente pueden ser comprensibles las *Bulas Alejandrinas* si se las considera como documentos medievales. Cuando éstos pertenecen a un mismo género, la cancillería papal recurre al uso de viejas fórmulas, con ligeras alteraciones en la redacción, acordes con alguna circunstancia histórica. Comparando el texto de las *Bulas Alejandrinas* con el de anteriores documentos expedidos en momentos semejantes, se llega a la conclusión de que solamente de esta manera puede desentrañarse su significado histórico, sólo así se puede precisar sobre la posición que ocupan en la Teoría Política del Papado Medieval,

lo mismo que sobre su carácter vigente dentro del Derecho Público en la fecha de su promulgación.

También sacamos en claro que, a través de la *doctrina omni-insular*, pueden entenderse muchos incidentes políticos entre el Papado y algunos países. Tal fue el caso de Inglaterra, previamente descrito, en que por el hecho de ser "una isla" entraba dentro de la jurisdicción de la Sede Apostólica. De ahí que Inocencio III, así como otros papas anteriores, pidieron el vasallaje a los reyes ingleses, y que el donativo papal de las islas, o tributo, como fue el *denarius Sancti Petri* o *denario de San Pedro*, tenía una base jurídica en la *doctrina omni-insular*, conforme a la cual todas las islas pertenecían al *ius propium* de San Pedro y sus sucesores, los Pontífices romanos.

El Papa Alejandro VI en la bula *Inter caetera B* otorgó a los Reyes Católicos la posesión de otras islas y tierras por descubrir en el Océano "mientras no estén ocupadas por príncipes cristianos", aludiendo con esta frase al rey de Portugal, favorecido anteriormente con similares concesiones pontificias. Además la bula menciona *terras firmas* la cual debe entenderse como una autorización pontificia referida a los establecimientos costeros, tal y como se les había concedido a los portugueses con la bula *Romanus Pontifex*. Las tierras concedidas por Alejandro VI llegan "hasta el límite de la India" o "hasta donde la India principia".

El *Tratado de Tordesillas* define y sanciona en 1494 que la Línea Alejandrina es movida hacia el Oeste,

hasta un punto colocado a 370 leguas al occidente de Cabo Verde, con el objeto de conceder a Portugal una ampliación de su esfera jurisdiccional, decisión que se tomó después de que ambas coronas ibéricas entraron en negociaciones. El tratado se refiere exclusivamente a las tierras descubiertas llamándolas "islas". La disposición formulada por España y Portugal fue después confirmada por el Papa Julio II al promulgar la bula *Ea quae* en 1506.

Concluimos entonces los siguientes puntos:

1) Que las *Bulas Alejandrinas* daban, concedían y asignaban a los reyes españoles las tierras descubiertas o que se descubriesen en las Indias más allá de cierto imaginario meridiano "por la autoridad del omnipotente Dios a Nos en San Pedro concedida y del Vicario de Jesucristo que ejercemos en la tierra", agregando que

cuando intentáredes pretender y proseguir del todo semejante empresa, queráis y debéis con ánimo pronto y celo de la verdadera fé, inducir los pueblos que viven en tales islas y tierras a que reciban la religión cristiana.

La posición del Papa o *Verus Imperator* se traducía en ser la fuente de toda jurisdicción, consecuencia de su alta *suzeranía*, de su supremacía universal, y al conceder los derechos de posesión a sus vasallos insulares, invariablemente dejó establecido que tales privilegios estaban condicionados a la expansión del cristianismo.

2) Que las *Bulas Alejandrinas* de Partición de 1493 son la última explicación práctica de la antigua doctrina omni-insular formulada a fines del siglo XI, misma que se remonta todavía, siglos antes, a la *Donación de Constantino*, sólida base jurídica sobre la que se apoya dicha teoría.

3) Que la causa de que la *doctrina omni-insular* sea un principio aceptado hay que buscarla en su naturaleza de *inveterata consuetudo*, es decir, a que se encuentre sancionada por la costumbre. De manera que, aunque se pusiera en tela de juicio su legitimidad, existe un hecho contundente que es su aplicación de constante y repetida positividad, lo cual convierte la *doctrina omni-insular* en un *derecho de carácter consuetudinario*, y es este derecho, por excelencia, el derecho del medioevo. Es exclusivamente en los privilegios temporales del Papado, en donde se encuentra la base jurídica que justifica la acción de Alejandro VI en 1493.

4) El que la *doctrina omni-insular* haya sido bien conocida y aceptada tácitamente, son las razones que asisten a los Pontífices de los siglos XIII, XIV y XV a disponer de "las islas". Estando dicho principio aceptado en el Derecho Público de la época, se hace innecesario el recurrir a la fuentes de su origen jurisdiccional. La peculiar *doctrina omni-insular* representa entonces un derecho positivo puesto en práctica a finales del siglo XII, que conservó su vigencia hasta el siglo XV, y en ella se pueden encontrar *elementos predominantes de soberanía*, en el sentido moderno.

5) Que la naturaleza y fines de los documentos pontificios alejandrinos tienen sólo una *explicación histórica* y no una interpretación literal (igual que ocurrió con la bula *Laudabiliter*, como vimos en un principio). Las circunstancias históricas no pasaron por alto los antecedentes y la justificación jurídica de las *Bulas Alejandrinas*.

6) Que la decisión del Papa Alejandro VI, tal y como las bulas la reproducen, nos revela que al firmar tales documentos que implicaban la donación de "unas islas", el Pontífice estaba concediendo, sin saberlo, los derechos jurisdiccionales de posesión y de soberanía del continente americano a España y Portugal ■

## NOTAS

1 *Bula*: gracia o providencia de la Curia Romana.

2 La palabra *vasallaje*, en el sentido que se utilizaba en el medioevo, no implicaba humillación alguna, sino que significaba tan sólo *dependencia* y *protección*. Cuando después los Reyes Católicos la emplean refiriéndose al Nuevo Mundo, debe entenderse en ese mismo sentido. *Apud*. Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval*. UNAM. México. 1950.

3 Chanfón Olmos, Carlos. *Historia de la Arquitectura en México. Siglo XVI*. UNAM. México.

4 Weckmann, Luis. *El pensamiento político medieval*. UNAM. México. 1950. p. 40.

5 Weckmann, Luis. *Las Bulas Alejandrinas de 1493 y la Teoría Política del Papado Medieval*. UNAM. México. 1949. pp. 26 y siguientes.

6 *Ibidem*. p. 30 y siguientes.



# Como la pantera rosa (Para ponernos en viaje deleuziano)

Jaime Lorenzo\*

"La Pantera rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta al mundo de su color, rosa sobre rosa, es su devenir mundo, para hacerse ella misma imperceptible, asignificante, labrar su ruptura, su línea de fuga, llevar hasta el final su 'evolución paralela'".

Gilles Deleuze  
Félix Guattari  
(Rizoma)

Con profunda consternación pero con la íntima certeza de que el suicidio es el clímax de la soberanía personal, rindo aquí un modesto –pero sentido– homenaje a uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo: Gilles Deleuze, quien siguiendo su línea de fuga, su devenir intensidad y anomalía, por su propia voluntad y decisión –arrojándose al vacío desde su departamento en París– cambió de semblante y de naturaleza el 4 de noviembre de 1995. Como buen rizoma, ya experimenta la metamorfosis que lo ha hecho devenir cadáver en conexión con múltiples seres que lo devoran, y que, por otra parte, lo retiene en la portada de sus libros como es nombre que sólo usaba por costumbre, dejándolo agenciarse, revolcarse, revolverse con nuevos y viejos lectores, aún perplejos, aún estupefactos por la impresionante y generosa "composición maquínica de deseo" que lleva por "autor" a un tal Deleuze. Gilles Deleuze ha muerto: vive su pensamiento.

Dedico este homenaje a la memoria de su amigo y compañero intelectual, el no menos brillante y au-

daz, el implacable crítico de la institución moderna: Félix Guattari, fallecido en 1992.

## 1. Como la hierba silvestre de un jardín cartesiano

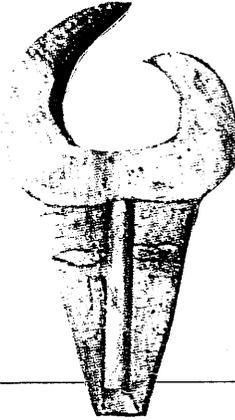
La obra de Gilles Deleuze no puede caracterizarse fácilmente. Cualquier etiqueta o denominación excluyente resultaría, en el mejor de los casos, parcial o reduccionista, cuando no lleve consigo la intención franca de clausurar sus efectos subversivos.

Como dice Miguel Morey en el prólogo a su traducción de *Lógica del sentido*:

"la obra de Gilles Deleuze ocupa un lugar insólito, excéntrico, en el panorama de la filosofía contemporánea. Sus afinidades son múltiples y conocidas: con la propia filosofía (C. Rosset, P. Klossowsky, M. Foucault), la ciencia (R. Thom I. Prigogine), o las artes (F. Bacon, S. Beckett, C. Bene, P. Boulez)... Pero aunque sus resonancias sean múltiples, resulta difícil integrarla en el seno de una tendencia o escuela; llamar a su quehacer, por ejemplo, 'filosofía de la Diferencia', y ubicarlo junto a Derrida y Foucault sólo puede ser una caracterización satisfactoria escolarmente".

Digamos que se trata de una obra que se encuentra, como diría Toni Negri, en "anomalía salvaje" respecto a la filosofía tradicional (de Sócrates a Sartre y más acá): es como la hierba silvestre que brota

\* Periodista a cargo de la sección cultural *Plaza Mayor y Generación*.

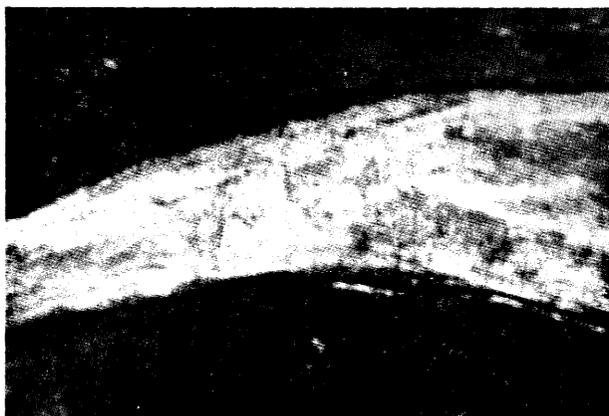


en los márgenes, los rincones y en el centro mismo de los jardines cartesianos, los sistemas filosóficos, los modelos de pensamiento; viene a ser como una manada de ratas que sobrevive en los intersticios de las urbes humanas, en las grietas de la civilización, en las cloacas de las construcciones humanistas, abriendo madrigueras ocultas, túneles apenas profundos, pasos a desnivel, marcando rutas de invasión y evacuación, señalando vías en los rincones callejeros, hurtando residuos acaso reciclables, basura biodegradable, pero también, desde luego, comida congelada aún apetitosa; o quizá es como la roya que brota en los cafetales –en las grandes extensiones de monocultivo– que viene del exterior y se propaga según líneas caprichosas, para continuar luego en otros plantíos y difundirse en nuevos terrenos.

Ocurre que nos encontramos frente a una obra "nómada" que pasa por diferentes problemas y campos del saber sin asentarse en ninguno de ellos, que se desplaza de un territorio a otro, dibujando mapas, conectando espacios de pensamiento, códigos diversos, distintos referentes, transformando su naturaleza en cada uno, formando pues el *rizoma* inextricable de una suerte de cartografía de múltiples planos de consistencia, la cual, sin duda alguna, constituye una alteridad crítica en el ejercicio del pensamiento, *un pensar de otro modo*, que marcha a través, al margen y en contra de la herencia metafísica –la "filosofía de la representación"–, para ver y decir nuestro tiempo como la profusión, confusión y difusión de multiplicidades abiertas (los inconta-

bles pluralismos, las heterogeneidades infinitas, el número cualquiera de las singularidades), sin reconciliación posible en alguna forma de totalidad unificada, en algún sistema de representación especular, en algún modelo cosmológico de la realidad.

Nos hallamos pues frente a una "composición maquiánica de deseo", que produce, inventa, crea un pensamiento diferente, sin postulados fijos, sin teoremas fundamentales, sin estructura sistemática, sin dogmas intocables, sin pretender una ortodoxia, y que siempre está en movimiento, en plan de experimentación, que no deja de preguntarse acerca de las condiciones, modos y límites del ejercicio del pensamiento, intentando a cada paso determinar qué es pensar aquí, en este lugar y en este momento... Una composición que ya no se asume como imagen del mundo, sino como un mapa en que se han trazado conexiones, y diferencias, flujos de continuidad, cortes de segmentación, rupturas conflictivas, transformaciones, disolvencias, asimilaciones, mezclas, líneas de evolución paralela y distinta velocidad, líneas que deshacen los puntos de vista en visiones modificables, que –por ejemplo– deshacen los llamados estados fijos de la lengua en los múltiples dialectos, jergas y caliches concretos, que disipan –en el desplazamiento de las perspectivas– las evidencias modélicas del mundo sensible, las verdades eternas del mundo pensado, para forjar el deseo de lo múltiple, la emergencia de las multiplicidades sin centro, sin sol, una filosofía no solar sino estelar –diseñadas entre millones de estrellas–, como diría



Derrida, federaciones no republicanas, pluralismos autónomos y descentralizados, diría yo...

Se produce así un pensamiento –como dijera Foucault en un debate/entrevista que aparece en *La verdad y las formas jurídicas*– "no humanista, no militar, pluralista, de la diferencia, de lo empírico en el sentido más o menos metafísico de la palabra".

*No humanista*: que no depende ni nace ni reside ni termina en un sujeto trascendental (el ser humano, el individuo cualquiera, el sujeto del conocimiento), sino que toma los efectos múltiples de lo subjetivo como otras tantas líneas inmanentes de composición entre todas las demás –desde el plano microfísico hasta el horizonte de sentido–, sin privilegios ni superioridad alguna, sin trascendencia esencial u operativa.

*No militar*: sin jerarquías, sin General sin Gran Sujeto (o Dios), sin estructura piramidal, sin disposición arborescente, sin ordenanzas autoritarias que llaman a la disciplina; puros dispositivos de enunciación y visibilidad que atacan a las representaciones una por una, y que no tienen centro ni cúspide ni cúpula totalizante o unificante.

*Pluralista*: que ya no es ni monista ni dualista ni dialéctico: que rompe las oposiciones binarias y no se remite a una identidad originaria o teleológica; que se abre a las multiplicidades, al plural inextinguible de las palabras y las cosas.

*De la diferencia*: que asume la heterogeneidad concreta, la presentación variada –y variable– de lo sensible, las alteridades individuales y colectivas de

la existencia, la multiplicidad en las otredades y singularidades de la realidad natural y la realidad antropomórfica.

*De lo empírico*: que va contra toda institución de principios y evidencias, de leyes y de verdades, que funciona siempre como cartografía, jamás como simbólica; nihilismo activo que niega el mundo suprasensible como imagen de la vida; que se opone a los valores eternos, etéreos y abstractos que simplifican, reducen, esquematizan y niegan la vida, y que, a la manera de la novelística de viajes y observaciones o del realismo naturalista, afirma la experiencia, lo concreto, el abigarrado caos de la existencia, la inmundicia del mundo, la impureza de la vida y de las lenguas, la inextricable dinámica de lo relativo, la heterotopía de las múltiples perspectivas, la infinita variedad de las potencias vitales, la inexpugnable condición peculiar de las mentes, los seres y los minerales; que asume el deseo individual o colectivo como el creador de las necesidades e intereses –y no a la inversa, como Hegel, Marx y el psicoanálisis– y como flujo irreductible de inclinaciones diversas, que es a la vez la visibilidad y la enunciación de los acontecimientos.

En suma, podríamos decir –con fórmulas fáciles– que la obra de Gilles Deleuze constituye, al mismo tiempo –en conjunción copulativa– filosofía del deseo, experimentación teórica, pensamiento de la diferencia, nihilismo activo, empirismo vital, naturalismo afirmativo, filosofía novelística, metafísica en movimiento, ontología de las multiplicidades, epis-

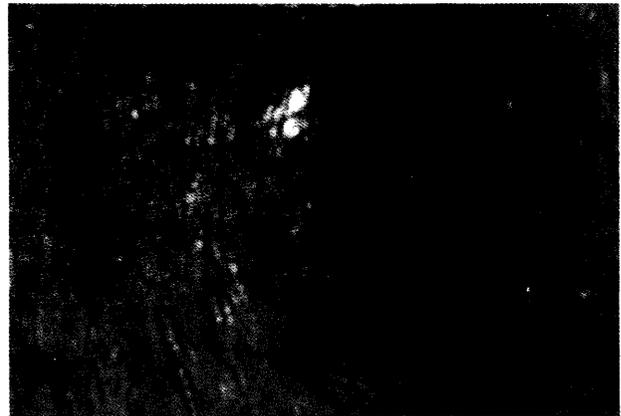
temología rizomática, en fin, cartografía semiótica, esquizoanálisis... y etcétera, la denominación que cada cual quiera agregarle, para no darle un rostro fijo, una fotografía, sino muchas, como una sucesión de imágenes cinematográficas...

## 2. Como la brujería y su alianza con las potencias de lo anómalo

El pensamiento de Gilles Deleuze comienza desde ciertas antipatías viscerales y cerebrales que lo llevaron a establecer alianzas y complicidades extrañas –prácticamente insólitas para el ejercicio filosófico de los años cincuenta– y a levantar la reivindicación de ciertos pensamientos (obras, fragmentos o elementos de ellas) que habían sido excluidos, minimizados, opacados o despreciados por el hegelianismo –la "Historia de la filosofía"– que a la sazón dominaba el panorama: los estoicos, Tito Lucrecio Caro, David Hume, Baruch Spinoza, Gottfried W. Leibniz, Immanuel Kant, Friederich Nietzsche y Henri Bergson. Y a partir de ellos y con ellos inicia un combate encarnizado contra esa historia, a través del cual arrancaríá ya con un pensamiento autónomo y diferente.

Podríamos distinguir, con Miguel Morey (en el prólogo *Lógica del sentido*), cuatro etapas en la obra de Gilles Deleuze, que constituyen, sin embargo, una continuidad en la actitud filosófica, en la obsesiva pasión por el rigor analítico, en la alegría de una perspicacia crítica sin paralelo, pero también, por supuesto, un cambio en el deseo de la teoría, en su objetivo explícito, en la dirección a que apunta su andadura textual.

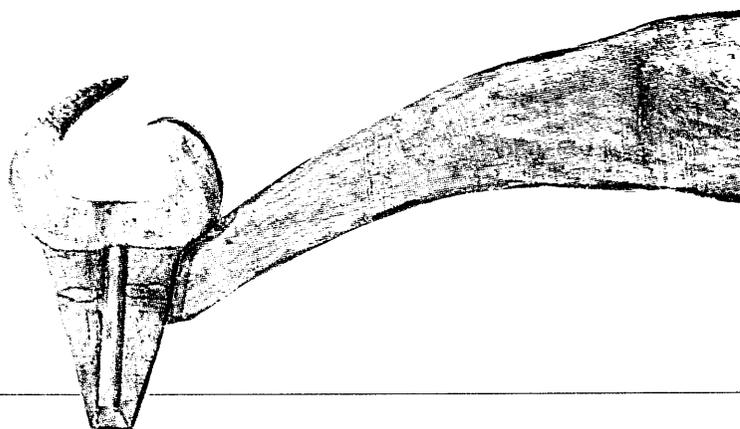
La primera –que va de 1953 a 1968 y que podemos llamar, con Morey, de *crítica literaria y filosófica*– la conforman los trabajos monográficos acerca del pensamiento de Hume, Spinoza, Kant, Nietzsche y Bergson, y sobre la novelística de Proust y Sacher Masoch. En ella Deleuze muestra su preferencia por los filósofos que, en ciertos aspectos o en todos, escapan a la "Historia de la filosofía", y pone de relieve lo que de ellos habrá de servirle como instrumento pa-



ra escapar con sus propios medios de la tradición platónica –de la que Hegel es a la vez culminación y mecanismo de uso prolongado.

La segunda etapa –que se da en 1969 y que puede considerarse como el año de la *filosofía crítica*– está formada por dos textos mayores: *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Aquí Deleuze habla ya en su nombre –como ya lo había hecho, hay que decirlo, a propósito de Sacher Masoch y de Proust. En *Diferencia y repetición* destaca sobre todo la enunciación de los postulados en que se basa la filosofía de la representación y desde luego su recusación crítica, en la cual podemos ubicar el momento preciso en que arranca el pensamiento deleuziano. En *Lógica del sentido* tenemos una gran elaboración teórica en torno al problema epistemológico del sentido y su relación con los acontecimientos, que marca ya muy claramente la separación y alteridad respecto de la tradición metafísica. Debe señalarse que Deleuze aquí se remite a los estoicos, a Leibniz y a Lewis Carroll, quienes le brindan elementos clave para su teoría del sentido. Por otro lado, incluye un texto sobre Lucrecio, en el que se hace notar la gran diferencia que separa a éste de Platón –sobre quien se anexa un texto especial–, exponiendo el peculiar naturalismo del filósofo epicúreo, que tan caro resulta para G. D.

La tercera etapa, marcada por su encuentro con Félix Guattari, con quien Deleuze habrá de escribir entre 1970 y 1980, se conoce como el periodo del *esquizoanálisis*. En él, en primer lugar, se hace una crítica del psicoanálisis y del marxismo, que de-



muestra su pertenencia a la filosofía de la representación (*El Antiedipo*. Capitalismo y Esquizofrenia I, 1972). En segundo lugar, se da un esfuerzo por describir lo que puede ser un pensamiento diferente, rizomático, una *filosofía cartográfica* –de la cual hacía falta, si bien ya se había puesto en práctica en cierta medida, a partir de *Diferencia y repetición*, la formulación metodológica que se presenta en *Rizoma* (1976). Y en tercer lugar, tenemos el intento de realizar y poner en marcha explícita y efectivamente, ese nuevo pensamiento (*Mil Plataformas*. Capitalismo y Esquizofrenia II, 1980).

Y finalmente, la etapa "estética", que comienza en 1981 con *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, continúa con un par de extensos e ilustrativos ensayos sobre cine, y luego con *El Pliegue* (Leibniz y el barroco), de 1989. En ella Deleuze incursiona con todo su bagaje en el territorio de la teoría estética, para analizar los temas de la pintura, el cine y el estilo barroco, siempre en relación a una nueva manera de pensar. Si al principio fueron Nietzsche y Spinoza los maestros más importantes, ahora es Leibniz quien no solamente contribuye de manera decisiva en el pensamiento de una estética neobarroca, sino que aparece como indispensable para la teoría del pensamiento –admitiendo por fin que el hilo rojo de su trayectoria había sido la pregunta por el pensar: ¿qué es pensar?– en que Deleuze se afanó durante sus últimos años.

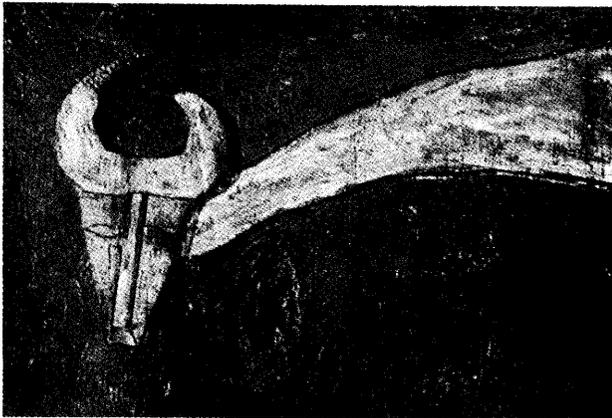
(Cabría hacer una exposición detallada de lo que G. D. retoma de cada uno de los pensadores mencio-

nados y de lo que realmente hace en cada periodo de su trayectoria. Llevarlo a cabo, sin embargo, excede los límites del presente ensayo en que me he propuesto una visión general de su obra, y una breve descripción de lo que se plantea en *Rizoma* –los principios de un nuevo pensamiento–, que se hará en el siguiente apartado. Pospongo aquella exposición para ensayos ulteriores.)

Pues bien, para ponernos en viaje deleuziano, digamos, en suma, que su pensamiento sigue el devenir de una brujería que ha invocado a las potencias de lo anómalo para establecer pactos y alianzas que la potencien –le den fuerza y vitalidad– a sí misma. Un devenir anomalía salvaje con la determinación suficiente para enfrentar a las instituciones del saber –como la brujería frente a la religión católica en la época de la Inquisición–, que se ha hecho de fuerzas oscuras o invisibles para crecer por su propia cuenta y poder escapar de –o atacar a– las estrategias de Poder que funcionan dentro de la filosofía y el saber en general, es decir, para suspender y desmontar las formas de la representación: la totalización y la unificación.

### 3. Cartografía rizomática

Un texto crucial para entender el pensamiento deleuziano es *Rizoma* (Introducción), en el cual, como ya se dijo, se hace una especie de formulación me-



todo lógica para una nueva filosofía. De acuerdo con Deleuze, antes de encontrarse con Guattari, había intentado describir lo que podría ser otra forma de ejercer el pensamiento. Pero describirla aún distaba mucho de ejercerla. Y no fue sino hasta que se reunió con él que tal ejercicio devino posible: escribieron *El Antiedipo*, texto en el cual discuten ampliamente con el psicoanálisis y el marxismo, entonces (1970–1972) los discursos críticos dominantes, y en que una extensa cartografía semiótica empieza a tomar forma diáfana y descriptible. Sin embargo, aún hacía falta –como a la obra de Foucault un texto como *La Arqueología del saber*, y a la de Jacques Derrida un libro como *De la gramatología*– una formulación detallada que puntualizara los principios a partir de los cuales habría de ser posible, en efecto, una nueva manera de pensar.

*Rizoma*, pues, constituye esa muy suigéneris "declaración" de principios, en la que no hay que ver otra suerte de *discurso del método* a la manera cartesiana, sino la descripción de los caracteres determinantes de un pensamiento abierto, móvil, variable, nómada, libre de la imagen que el poder estatal proyecta sobre la filosofía, con Hegel como sumo sacerdote de la misma.

Los principios son los siguientes: 1º y 2º.– Principios de conexión y heterogeneidad; 3º.–Principio de multiplicidad; 4º.– Principio de ruptura asignificante; 5º y 6º.– Principio de cartografía y de calcomanía.

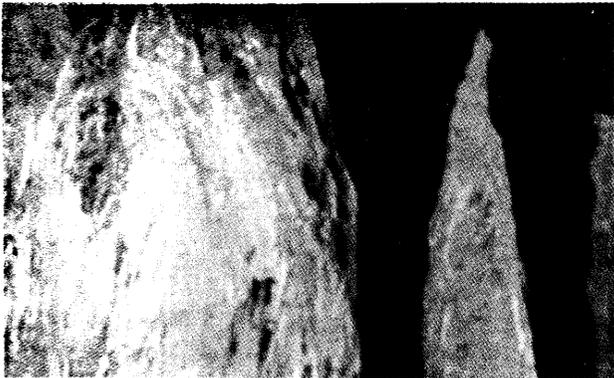
Los principios de *conexión* y *heterogeneidad* indican la posibilidad de que en actitud rizomática –o con la

voluntad de pensar de otro modo– se establezcan relaciones entre cualquier eslabón semiótico, cualquier cadena de problemas, y algún otro eslabón de cualquier naturaleza: "eslabones semióticos de todas las naturalezas son conectados a formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc. poniendo en juego no solamente regímenes de signos diferentes, sino también diversas dimensiones de los estados de cosas" (*Rizoma*, versión *Pretextos*, p. 16).

Digamos que son los principios de relación y diferencia. Relación entre los elementos, los conceptos, los sustantivos, y las cadenas significantes, y los estados de cosas, conexión según líneas de experimentación y deseo. Diferencia que asegura la heterogeneidad de los planos de consistencia, de las mil plataformas en que suceden los campos semánticos, los acontecimientos de distinta dimensión concreta.

El principio de *multiplicidad* indica los beneficios de tratar lo múltiple como sustantivo, cuando ya "no tiene sujeto ni objeto, sino solamente algunas determinaciones, magnitudes, dimensiones que no pueden crecer sin que cambie su naturaleza" (*Rizoma*, *op. cit.* pp. 18–19). Lo múltiple como condición sustancial, la multiplicidad como condición de existencia, no sólo plural sino heterogénea, singular en sus variaciones múltiples e infinitas.

De una multiplicidad sustantiva, por ejemplo *los fascismos*, "no se buscará –dicen Deleuze-Guattari– un género común del que los fascismos e incluso los totalitarismos serían las especies. Tampoco se busca-



rá una especie propia de los fascismos, o bien al fascismo alemán, que sería diferente de todas las otras. Por el contrario, a cualquier nivel de generalidad o especificidad que se tome el concepto, se le considerará como una multiplicidad definida por sus dimensiones (hay toda clase de fascismos alemanes en la misma época, con 'corrientes' de derecha, corrientes de izquierda, líneas de masa, líneas de fuga, grandezas urbanas, grandezas rurales, etc.) (...) la significación tomada por el fascismo en tal momento, así como su atribución dependen de las dimensiones que predominan sobre las demás, de las líneas que se desarrollan en detrimento de las otras. Las cuestiones de significación y de atribución son siempre secundarias con relación a un concepto cualquiera considerado en primer lugar, como multiplicidad" (*op. cit.* pp. 22–23).

El principio de *ruptura asinificante* indica la posibilidad de que no sólo haya líneas de segmentación, estratificación u organización, sino ante todo líneas de fuga, desterritorialización, agenciamiento, conexión de campos y códigos, líneas transversales

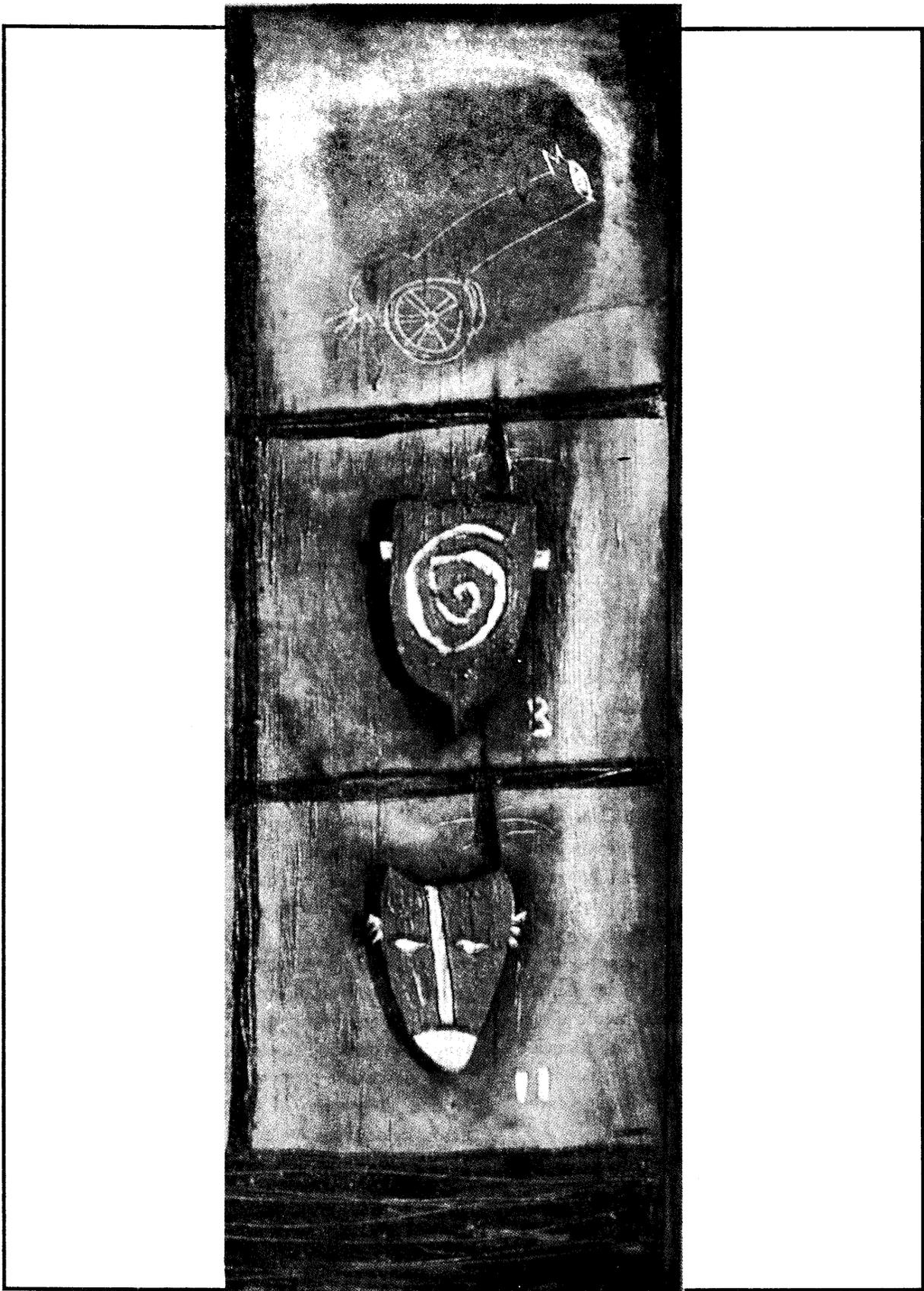
que sigan las transformaciones, el devenir homo sapiens, por ejemplo, a partir de ciertos australopitecos gráciles, el devenir secta protestante de una comunidad indígena, el devenir subcomandante Marcos a partir de un recién nacido que se apellidaría, acaso, Guillén Vicente, el devenir "fuera de sí" bajo los efectos de la psilocibina...

Los principios de *cartografía* y de *calcomanía* indican hacer mapa y no calco, experimentación derivada de la realidad, construcción del sentido, valoración de los acontecimientos. El mapa forma parte del rizoma.

El mapa es abierto, es conectable en todas sus dimensiones, desmontable, reversible, susceptible de recibir constantemente modificaciones (...) El mapa es cuestión de ejecución, mientras que el calco remite siempre a una presunta 'competencia'.

Es el principio de afirmación y descripción, de seguimiento de las líneas y ejecución de una cartografía. El empirismo que recoge las distintas experiencias y persigue sus vinculaciones concretas.

Así describen pues lo que podría ser el rizoma teórico, el ejercicio de un nuevo pensamiento. Con estos principios, Deleuze–Guattari escribirían *Mil plataformas*, libro que ya intenta la ejecución de un mapa, la puesta en marcha de una metafísica en movimiento que pueda enfrentarse palmo a palmo contra la metafísica de dominio que provee la tradición hegeliana ■



# Procesos narrativos del discurso pedagógico de la historiografía de México

Graciela Sánchez Guevara\*

## LA HISTORIA

¡Mueran los gachupines!  
mi padre es gachupín;  
el profesor me mira con odio  
y nos cuenta la guerra de Independencia,  
y cómo los españoles eran malos y crueles  
con los indios –él es indio–,  
y todos los muchachos gritan  
que mueran los gachupines.

Pero yo me rebelo  
y pienso que son muy estúpidos  
Eso dice la historia  
pero ¿cómo lo vamos a saber nosotros?  
*Espejo*, 1933 (Novo 1979: 34)

El poema alude implícitamente a la construcción del discurso pedagógico de la historia. En su contenido nos muestra una cotidiana escena escolar de un momento histórico (de los años 30) en donde un profesor, –indio–, actor indispensable en la enseñanza primaria mexicana y sujeto reproductor de la ideología dominante de ese momento, explica a sus estudiantes, la mayoría también indios, el significado fundamentalmente social de la guerra de Independencia: "los

españoles eran malos y crueles con los indios". El énfasis que el sujeto lírico<sup>1</sup> advierte entre guiones "–él es indio–" justifica por qué el profesor dice lo que dice y por ello el acto perlocutorio<sup>2</sup> adquiere su efecto definido y definitorio en los demás niños cuando a través del discurso indirecto aclama: "y todos los muchachos gritan/ que mueran los gachupines".

Desde la perspectiva del sujeto lírico, es decir, Salvador Novo, quienes repiten "mueran los gachupines" son "muy estúpidos" pues es lo que "dice la historia" que alguien escribió al servicio de ciertos intereses de determinados grupos en el poder. La pregunta con que finaliza el poema deja ver la encrucijada de la 'verdad' de la historiografía: "Pero, ¿Cómo lo vamos a saber nosotros?" A partir de esta interrogante se plantea entonces la problemática de la verdad–falsedad, objetividad–subjetividad, de la historiografía, aspectos que trataremos en las siguientes páginas.

El presente trabajo constituye uno de los resultados de la investigación que he realizado acerca del análisis contrastivo del discurso pedagógico de la historia oficial mexicana en los libros de *Ciencias Sociales* en el período gubernamental de Luis Echeverría Álvarez (1970–1976) y en los de *Historia de México*, en el de Carlos Salinas de Gortari (1988–1994). Dos objetivos básicos caracterizan dicha investigación: el primero es señalar el carácter y las peculiaridades de la ideología y del poder en cada uno de los discursos pedagógicos de la historia a partir de las prácticas discursivas en los libros escolares; el segundo es precisar, a partir de los elementos intralingüísticos, por un lado, el ocultamiento de la ideología domi-

\* Área de Estudios Interdisciplinarios de Cultura en México, UAM–A.

nante y su consecuente deformación tanto para el producto como en el receptor; y por otro, la emergencia del sujeto cognoscente (narrador–enunciador). De todos los aspectos analizados sólo vamos a considerar el relativo al problema que plantea la diferencia entre la narración histórica y la literaria, es decir, el análisis de los procesos narrativos en el discurso pedagógico de la historia.

Esta investigación nos permite plantear algunas conclusiones interesantes en torno a este problema: 1a.) La historia escrita en dos coyunturas distintas y que no obstante aborda los mismos objetos discursivos, construye campos semánticos y estructuras sintácticas diferentes. El discurso se vuelve diametralmente opuesto entre los dos casos estudiados. 2a.) La historia refleja la ideología de quien la escribe, ya que el sujeto de la enunciación está determinado tanto por su existencia real, como por el lugar de dominio desde donde habla, en nuestro caso, desde el aparato escolar. 3a.) A través del análisis de las narraciones de la historia se descubren las matrices discursivas, que no aparecen a simple vista y que han sido poco estudiadas.

Para analizar los procesos narrativos en el discurso es necesario, en primer lugar, definir la narración como macro–operación, en segundo, señalar las diferencias entre la narración literaria y la histórica, y en tercero, ejemplificar los objetos discursivos, los campos semánticos y sus consecuentes matrices discursivas.

Una narración, en términos generales, es el relato, de los hechos o acontecimientos que pueden o no haber sucedido, aunque los hechos pueden exponerse sin la necesidad de la narración, a través de una amplia producción semiótica, mediante fotografías, monumentos, exposiciones plásticas, entre otros.

Hayden White (1992) considera la narrativa como un metacódigo universal humano que puede transmitir mensajes transculturales sobre la naturaleza de una realidad común. Se recurre a la narración como macro–operación discursiva para representar los acontecimientos en función de su objeto primario que puede ser:

1. Describir una situación.
2. Analizar un proceso histórico.
3. Contar una historia.

La tesis principal de White es que el discurso narrativizante tiene como finalidad formular juicios moralizantes.

Por su parte, Jean Pierre Faye (1973) desarrolla nuevos espacios teóricos en el análisis del discurso. Su tesis sostiene que el discurso político y el histórico materializan su espacio mediante la narración de los acontecimientos tomando en cuenta tanto el contexto histórico como la lucha de clases. La narración es palabra oral al mismo tiempo que escritura, se produce por esa facultad de producir, y gracias a ella es portadora de una capacidad de producir, es decir de transformar. (1973: 116). Estamos ante una actividad de escritura en la que tienen que ver tanto la competencia lingüística, la comunicativa, como la textual, entre otras. En re-

lación con la competencia comunicativa, sea cual fuere el tipo de narración, su función es evidentemente la adhesión del lector–interlocutor al texto que está leyendo o escuchando. El narrador oral o escrito hace uso de determinadas estrategias con el fin de que su interlocutor sea interpelado. Faye ha desarrollado cuatro premisas<sup>3</sup> de las cuales sólo tomaremos en cuenta la que corresponde a la semántica de la historia, es decir aquellos "lugares donde se manifiestan y se forman las configuraciones discursivas dentro de la narración", por un lado y, por otro lado, las narraciones ideológicas, palabras clave (1973: 120) o –campos semánticos para R. Robin (1977)– las cuales cobran significado en determinadas formaciones sociales, y en su coyuntura.

Establecer las diferencias entre la narración literaria y la histórica resulta tarea ardua, pues encontramos más semejanzas que diferencias. Ambas narraciones cuentan con marcas similares como lo es en su aspecto formal en el cual requieren de tipos de narrador y las personas en las que se manifiesta éste, los tiempos verbales, los estilos, materiales probables o posibles, orden que sigue el relato, es decir, si se narra en forma cronológica o en zigzag, los personajes, entre otras características.

Roland Barthes caracteriza al discurso histórico como "asertivo", cuya estructura narrativa es la "elaboración ideológica, una creación de la imaginación, evocación significativa del pasado" (1970: 48). Por su parte, Weinrich, (1968: 193)

caracteriza a la narración histórica como un mundo narrado que se presenta como un texto "objetivo" y "verdadero"; este tipo de narración contrasta su verdad con la ficción-literaria, la cual es identificada como el mundo comentado. Faye distingue tres tipos de "idea"- la "idea vera" es mucho más restringida y se somete a decir lo ocurrido; la "idea ficta" que corresponde a la ficción y cuya realidad es verosímil, y finalmente la "idea falsa" que corresponde a la mentira.

La narración histórica se construye con los hechos que supuestamente ocurrieron, los cuales serán vehiculizados mediante el discurso narrativo, sin embargo, el punto nodal continúa siendo "la verdad" de los dos tipos de narración de referencia, "las diferencias es-triban también en el modo de alcanzar y elaborar la verdad histó-

rica. La explicitación de las formas discursivas permitirá tipologizar discursos de verdad histórica diferentes. No es lo mismo un discurso oral que uno escrito: no es lo mismo someterse al dominio de lo verosímil para alcanzar el deleite, que someterse al dominio de lo verdadero para alcanzar la verdad, útil para el saber" (Lozano, 1970: 177). La narración histórica se distingue de la literaria, porque se refiere a los hechos de lo "real", los cuales encuentran su materialidad en la lengua, por ello, la lingüística y el análisis del discurso o como articula R. Robin "la lingüística del discurso" unidos al materialismo histórico, podrían ser el soporte del análisis del discurso histórico, por un lado y por otro del análisis del discurso pedagógico de la historia.

Si la narración histórica tiene un sujeto de la enunciación (el his-

toriador o el sujeto colectivo-único, la SEP) y éste a su vez cuenta con significantes (lingüística) para denominar determinados hechos, nos enfrentamos, pues, al problema del sujeto, o sea la persona quien habla. Este sujeto que construye un discurso histórico mediante la lengua "como hecho puramente social", dentro de formaciones sociales determinadas, se vinculan necesariamente a las condiciones de producción y a las formaciones discursivas dentro de determinadas prácticas sociales y prácticas discursivas<sup>4</sup>.

Hemos de concluir que la diferencia básica entre ambas narraciones es que la histórica pregunta por la verdad de los hechos que supuestamente existieron y la literaria pregunta por la verosimilitud.

No debemos olvidar que el sujeto-narrador/enunciador está de-

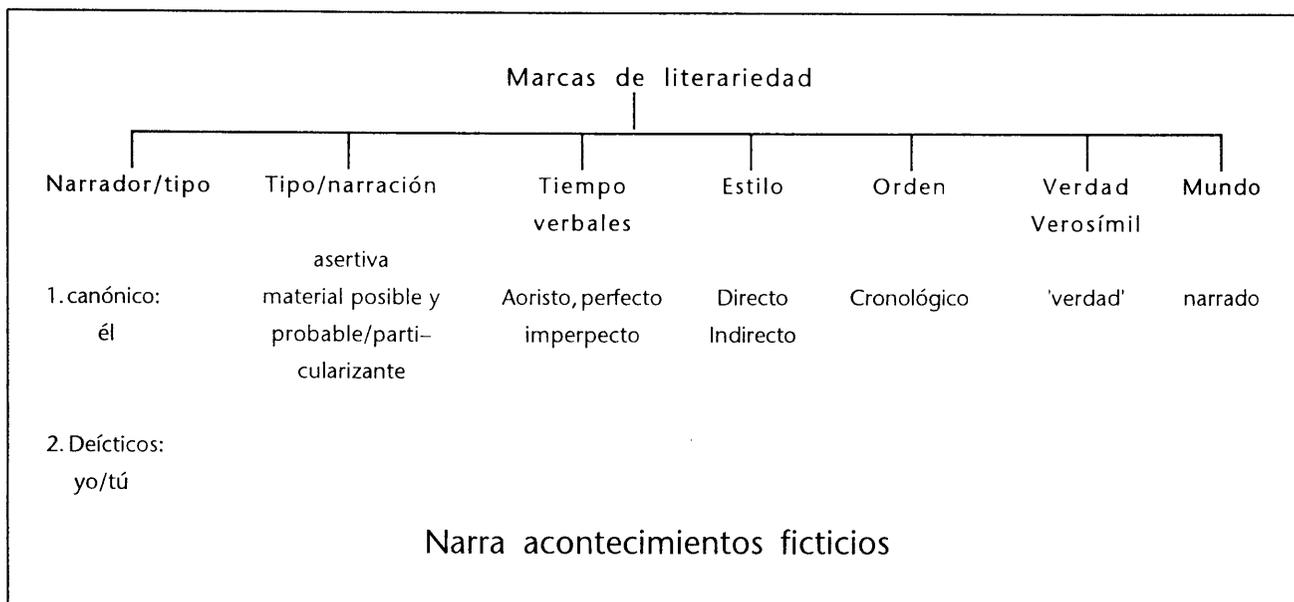
## La narración

### Marcas de historicidad

Narrador/tipo	Tipo/narración	Tiempo verbales	Estilo	Orden	Verdad Verosímil	Mundo
1. canónico: él	asertiva material posible y probable/particularizante	Aoristo, perfecto imperfecto	Directo Indirecto	Cronológico	'verdad'	narrado

2. Deícticos:  
yo/tú

Narra "hechos esenciales"



terminado por su consciente y su inconsciente y que los dos adquieren un funcionamiento activo en el momento de las condiciones de producción del discurso pedagógico de la historia. El sujeto narrador se enfrenta ante lo "que debe decir", dicho de otro modo, ante sus formaciones discursivas, "lugar de la construcción del sentido" o bien "matriz de sentido", las cuales están sujetas a su vez a las formaciones imaginarias, que designan el efecto necesario en la formación discursiva dada de elementos ideológicos no discursivos (Pêcheux, 1978), es decir, las representaciones que el sujeto tiene del acontecimiento y de su sujeto-interlocutor.

El sujeto-narrado histórico, cuando se enfrenta ante los documentos que guardan la historia escrita, selecciona y organiza el conocimiento (implica operaciones de exclusión) de acuerdo a sus condicio-

nes de producción, por eso el discurso pedagógico de la historia se caracteriza por la intersubjetividad. El texto histórico por más objetivo que parezca ser no lo es en su totalidad, ya sea por la selección, ya por "todo lo que hubiera sido posible decir y que no fue dicho" o por todas las contradicciones que pasan por el sujeto. Así, el discurso pedagógico de la historia, al ser elaborado por un grupo de personas (sujeto de la enunciación), que representan el aparato escolar (SEP) y que a su vez son parte del partido oficial, no pueden más que escribir una historia para perpetuar "la memoria oficial". Los niños leen la historia oficial, que está inscrita en los libros oficiales a pedido del poder.

Para realizar el análisis, tanto de los objetos discursivos, como de los campos semánticos y las matrices discursivas en los libros de texto

*Ciencias Sociales* y de *Historia de México*, hemos tomado como base el modelo operativo que propone R. Robin (1980), a partir del análisis de enunciados de base, la búsqueda de los mecanismos enunciativos, el análisis de la estructura del relato, los campos semánticos, la argumentación de los enunciados y la reconstrucción del significado global del texto, con el fin de llegar a la estructura profunda del mismo y a su funcionamiento ideológico.

Para efectos de aplicación del modelo operativo, hemos de llamar Conjunto Discursivo I (CDI) a los libros de *Ciencias Sociales* y Conjunto Discursivo II (CDII) a los de *Historia de México*.

Comenzaremos, en primer lugar, por distinguir cómo se narra cada uno de los dos corpus. Los libros del CDI consideran el saber histórico como parte de la sociedad, por ello, el saber histórico del

"ayer" está integrado con el de "ahora" dándole un cariz de ser "socialistas". Estos libros tienen una estructura semejante a la de un texto literario. Inician por una historia cuyos protagonistas y acciones se desarrollan en el ambiente escolar. Son actores de las escenas "el maestro", "la maestra", "Rosita, la alumna". Los niños son los personajes colectivos pasivos que cumplen con una doble función: 1a.) sirven para ambientar y hacer verosímil la historia y 2a.) son el reflejo de los alumnos que en la realidad están tomando clase. Así la historia comienza con un discurso didáctico en donde se manejan estrategias discursivo-pedagógicas:

Con alegría y la excitación que traen los primeros días de clase de cada año, los niños de cuarto entraron en su salón. –En lugar de elegir las comisiones para las diversas actividades escolares– dijo el maestro–, primero estudiaremos nuestra lección sobre la República Mexicana (4o.: 3).

Es un sujeto–narrador omnisciente el que lleva la narración y de vez en cuando permite que el profesor hable mediante la estrategia del estilo indirecto. Dentro de la historia se presenta el ambiente escolar y tanto los niños–personajes como los reales, que efectivamente están en 4o. grado, son los que están leyendo esa historia. De la misma manera 'los maestros' son los protagonistas tanto de la historia como de la escuela. Con esta forma de narrar tanto profesores como alumnos se ven en el espejo del libro, se reconocen, se identifica y doblemente

se sujetan al rol que les tocar jugar, primero en su ámbito escolar y segundo en la vida común. Esta historia se narra a través de diferentes narradores: el omnisciente, en 3a. persona, que aparece a lo largo del texto, el personaje narrador, es decir, el maestro (a) que en ocasiones apela al niño manifestándose en 2a. persona del singular y en primera persona del plural como un 'nosotros inclusivo'.

Los niños y los maestros son los responsables del discurso, son ellos los que 'dicen', con esto se cumple el funcionamiento de la ocultación ideológica del sujeto–narrador ideológico: "el maestro dijo", "los niños dijeron", "la maestra pidió", "Aquí vas a leer lo que Rosita y sus compañeros escribieron sobre los mayas". La historia del pasado remoto se va entrelazando con la historia actual, así encontramos gran cantidad de personajes tanto históricos como gente del pueblo:

–Qué le gustaría comer ese día, abuelito?

El abuelo no tiene que pensar mucho para contestar y dice:

–Yo quiero mole y un arrocito sabroso. A mí no me vengán con esas porquerías de ensaladitas que hoy se sirven en las fiestas. Tú no hables de cosas caras o baratas– le contestó Don Ponciano, porque tienes un buen sueldo, tu Seguro Social y tus vacaciones pagadas; cuando yo trabajaba de ferrocarrilero y ustedes eran chamacos, había que pagar médico particular y los viejos no tenían derecho a jubilarse (4o.: 125–126).

Observemos que el discurso va dirigido expresamente a un tipo especial de auditorio, los niños de escuelas oficiales cuya situación económica y cultural es similar a la de los protagonistas. De esta manera, la esquematización<sup>5</sup> del sujeto–narrador es crear, dentro de las condiciones de producción del discurso pedagógico de la historia situaciones semejantes con lenguajes semejantes, con el fin de interpelar a los sujetos–lectores por un lado, y por otro, sujetarlos a sus condiciones reales de existencia.

La historia que construyen estos libros presenta la forma de intriga, es decir una historia circular pues empieza por el "hoy", hace retrospectivas para que el lector comprenda el pasado y termina en el "hoy".

Ahora bien, la estructura narrativa de los libros del CDII no presentan ninguna complejidad. El orden en que se presentan los hechos es cronológico. Este discurso pedagógico de la historia plantea los acontecimientos como un conocimiento del pasado remoto separado del presente. El sujeto–narrador relata lo que sucedió hace muchos años ubicando al lector en las fechas y los lugares, y después de una secuencia de acontecimientos lleva al lector al presente mediante una recapitulación. Los dos *corpus* que estamos analizando los dividimos en tres grandes secuencias agrupados por núcleos semánticos.

A continuación veremos cómo se forman los campos semánticos<sup>6</sup> en ambos conjuntos discursivos, en donde subyace la ideología domi-

## CDI

### 1ª. secuencia:

#### La cultura prehispánica

1. Modo de producción agrícola
2. Organización indígena
3. Guerras entre indígenas
4. La herencia cultural indígena

### 2ª. secuencia:

#### El Descubrimiento y la Conquista

1. Llegada de Cristóbal Colón
2. Conquista de Hernán Cortés
3. La Colonia
4. Descontento de criollos
5. La segunda herencia cultural

### 3ª. secuencia:

#### Formación de la sociedad mexicana

1. La Independencia
2. Primera dictadura (Santa Anna)
3. La Reforma (Benito Juárez)
4. Segunda dictadura (Porfirio Díaz)
5. La Revolución
6. La Constitución de 1917

nante y posteriormente, al final del análisis de los dos corpus, la matriz discursiva que identifica a los diferentes objetos discursivos incluidos en este tipo de discurso.

Las palabras tema que caracterizan al CDI son: "pueblo", "nación", "libertad", "igualdad", "justicia" y "soberanía". Las del CDII son: "patria", "unión", "nación", "libertad", "igualdad", "solidaridad", "modernización", "soberanía".

## CDII

### 1ª. secuencia:

#### El México antiguo

1. Mesoamérica
2. Culturas mesoamericanas
3. Herencia del México Antiguo

### 2ª. secuencia:

#### El México Colonial

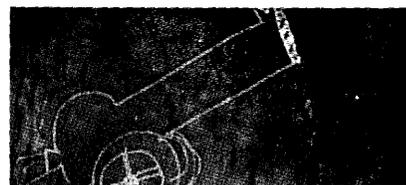
1. Llegada de los españoles
2. La Conquista
3. La Colonia
4. Herencia del México colonial

### 3ª. secuencia:

#### El nuevo México

1. La Independencia
2. Los primeros gobiernos
3. Las dictaduras
4. La Revolución mexicana
5. La Constitución

Estas palabras tema adquieren su significado en la coyuntura donde se produce el discurso. "La coyuntura designa la unidad de las contradicciones de una formación social dada en un momento determinado, unidad sobreentendida en el nivel político." (Robin, 1976: 149). Es preciso recordar que la coyuntura en la que se producen los libros de texto del CDI, es la época echeverrista, la cual se caracterizó por



ser "populista" con sesgos socialistas; cuyo discurso se manifiesta como "renovador". Las estrategias discursivas del CDII a las que se recurre para captar a los lectores, adquieren un efecto de coyuntura globalizadora y modernizadora; características propias de la coyuntura salinista.

Tanto el Conjunto Discursivo I como el II manifiestan ciertas semejanzas en el léxico (verbos, adjetivos, adverbios), pero no en su uso, por ello encontramos que la forma en que se realizan los campos semánticos difieren unos de otros; por ejemplo, en el CDI en algunos casos, su empleo es a base de términos léxicos y en otros a base de frases. En el CDI, en su mayoría, los campos semánticos son mucho más completos y con mayor carga de frases sémicas. Este efecto de sentido se da a causa de que en el CDI la narración histórica presenta otros elementos narrativos que están fuera de la columna vertebral del relato pero que se relacionan con el hecho histórico que se está tratando; mientras que en el CDII la narración histórica se ajusta exclusivamente a relatar el hecho histórico, por lo que omite cualquier otro elemento narrativo.

Hemos observado que las matrices discursivas o de sentido emergen a partir de las secuencias anotadas arriba y de esta manera tenemos las siguientes agrupaciones:

Los primeros grupos están clasificados por etnias:

Libros de <i>Ciencias Sociales</i>	Libros de <i>Historia de México</i>
(CEDI)	(CEDII)
Grupo A1: los indígenas (GA1)	(GA2)
Grupo B1 – los españoles (GB1)	(GB2)
Grupo C1: los criollos (GC1)	(GC2)
Grupo D1 – los mestizos (GD1)	(GD2)

La nueva sociedad mexicana la constituyen los siguientes grupos de identificación ideológica:

Grupo E1, los conservadores (GE1)	(GE2)
Grupo F1: los liberales (GF1)	(GF2)
Grupo G1: los revolucionarios (GG1)	(GF2)
Grupo H1., los federales (GH1)	(GH2)

En el Grupo A1 los sintagmas de base son los siguientes:

"Los campesinos de hoy aprendieron a sembrar de sus padres..."

"Hoy sabemos que los olmecas sembraban maíz, y también los mexicas, los mixtecos, los tarascos".

"Nuestros antepasados removían la tierra..."

"Como ves tenían su propia técnica para sembrar..."

"El maíz es todavía la base de la alimentación de muchos mexicanos."

"En algunos pueblos todavía usan la coa o el espegue para sembrar".

"Mi mamá muele chile en un molcajete parecido a los molcajetes de los mayas. Todas estas cosas las heredamos de los pueblos antiguos. Ellos fueron los abuelitos de nuestros abuelitos."

Matriz discursiva:

Una primera frase realizativa y genérica se muestra como una máxima incuestionable:

Las culturas prehispánicas	fueron	grandes campesinas
----------------------------	--------	--------------------

Una segunda frase también realizativa y genérica y que refuerza a la primera, es:

Los campesinos de hoy	aprendieron	a sembrar de su padres
-----------------------	-------------	------------------------

Una tercera frase implícita es:

Los campesinos de hoy	no pueden ser	más que campesinos
-----------------------	---------------	--------------------

De estas tres frases se concluye el sentido subyacente en el discurso pedagógico de la historia, que determine al niño-lector, quien tiene ciertas características fisonómicas, sociales y económicas, a cumplir con su papel incluso desde antes de nacer.

Entonces el niño-lector infiere:

Los prehispánicos fueron grandes campesinos

Los campesinos de hoy aprendieron a sembrar de sus padres en consecuencia

Los campesinos de hoy no pueden ser más que campesinos.

Este campo semántico de producción alimentaria muestra con enunciados positivos/meliorativos una sociedad, que en su tiempo tuvo una organización en clases sociales. En la construcción del discurso pedagógico de la historia, el sujeto-narrador hace mayor relevancia al aspecto de la base económica agrícola, para justificar la existencia real de los campesinos, que son los indígenas o sus descendientes. Los gobiernos necesitan crear la base productiva del país y una manera de hacerlo es por medio del discurso de la ideología dominante, a través del uso de la simulación<sup>7</sup> para cooptar a los sujetos a su modo de producción.

En el *CDII* encontramos los siguientes sintagmas positivos:

Los pueblos mesoamericanos fueron grandes artistas

Los pueblos mesoamericanos crearon grandes obras

Los pueblos mesoamericanos desarrollaron una gran cultura  
 Los pueblos mesoamericanos construyeron ciudades.

Sintagmas negativos:

Los mexicas conquistaban  
 Los mexicas obligaban a pagar tributos

Los mexicas sometían a los demás pueblos

(Las características de este grupo son similares a las de los españoles, pero sin ser destructores.)



En esta secuencia de frases se observan varios implícitos:

1. Las culturas mesoamericanas estaban organizadas por clases sociales, es decir opera la pirámide social que actualmente conocemos.
2. De las diferentes clases sociales, la única que sobrevivió fue la campesina, lo que significa que ese grupo es el más fuerte biológicamente.
3. Actualmente 'se respetan' las costumbres y las lenguas de los indios, lo que significa que son grupos que viven aparte del resto de la sociedad, pero que en cierta medida están integrados a la sociedad mexicana por su contexto geográfico.
4. El indio está sujeto a su clase social y por tanto no tiene movilidad.

Primera frase realizativa y genérica:

Los pueblos mesoamericanos	fueron	grandes culturas
----------------------------	--------	------------------

Segunda frase realizativa y genérica:

La cultura campesina mesoamericana	sobrevivió
---------------------------------------	------------

Tercera frase realizada y genérica:

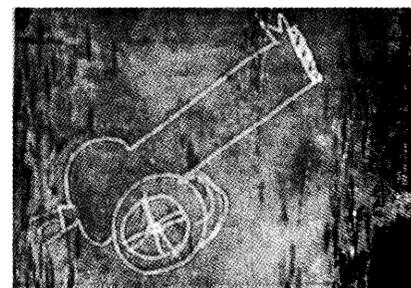
Los grupos indios actuales	conservan	sus costumbres y buena parte de sus lenguas
----------------------------	-----------	--

Veamos ahora cómo las estructuras semánticas operan casi de la misma forma en ambos conjuntos discursivos. Las operaciones de identificación y las configuraciones paradigmáticas son las siguientes:

GA1	GA2
positivo grandeza bienestar	poder grandeza bienestar

El niño-lector infiere:

Los pueblos mesoamericanos fueron grandes culturas.  
 La cultura campesina sobrevivió (por ser fuerte) en consecuencia.  
 Los indios actuales son respetados en sus costumbres y lenguas.



Relación CDI-indios/CDII-indios operaciones de identificación GA1 y GA2	
Pueblos mesoamericanos grandes culturas grandes ciudades grandes extensiones de tierra grandes fiestas religiosas excelentes cosechas	grandes períodos grandes culturas, grandes artistas, colosales cabezas de piedra poderoso imperio mexica zapotecos señoríos más poderosos Teotihuacán... señorío poderoso señorío maya más poderoso poderoso señorío tolteca

La matriz discursiva correspondiente al GBI (los españoles) del *CDI* se construye de la siguiente manera:

Sintagmas de base:

- Hernán Cortés y sus huestes llegaron a Tenochtitlán
- Los españoles fueron conquistados
- Los españoles hacían la guerra
- Los exploradores ansiaban conocer tierras nuevas
- Los exploradores ambicionaban riquezas
- Los españoles obligaban a indígenas
- Los españoles cometieron abusos y crueldades

Primera frase de base realizativa:

Los españoles		fueron hacían		conquistando la guerra
---------------	--	------------------	--	---------------------------

Segunda frase abstracta y realizativa:

Los españoles		ambicionaban cometieron		riquezas abusos y crueldades
---------------	--	----------------------------	--	---------------------------------

Tercera frase realizada y manifestada como máxima:

Los españoles		vencieron		a los mexicas a los pueblos mesoamericanos
---------------	--	-----------	--	--

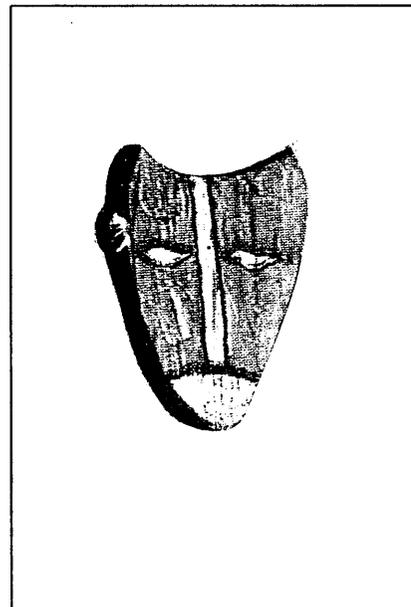
El niño-lector infiere:

Los españoles hacían la guerra Los españoles cometieron abusos en consecuencia los españoles vencieron y eran malos Los españoles vencieron a los mexicas
---

La matriz discursiva del GB2 del *CDII* se manifiesta de la siguiente forma:

Sintagmas de base:

- Los españoles interrumpieron violentamente el desarrollo de la cultura
- Los españoles destruyeron los rasgos más finos de la cultura
- El encuentro fue terrible
- Los españoles fueron implacables
- Los españoles destruyeron casi totalmente a la población
- Los españoles mataron indios
- Los españoles impusieron una extraña religión
- Los españoles forzaron a trabajar a los indios



Primera frase realizativa:		
Los españoles	fueron	destructores
Segunda frase realizativa:		
Los españoles		mataron indios y su cultura
Tercera frase realizada:		
Los españoles		impusieron su cultura.

El niño-lector infiere:

Los españoles fueron implacables
Los españoles destruyeron las culturas mesoamericanas en consecuencia
Los españoles fueron muy malos

Es evidente que en la construcción del discurso pedagógico de la historia se registre una carga semántica definida en cada uno de los dos grupos que acabamos de ver, cuyo sujeto de la enunciación revela su toma de partido de acuerdo a las bondades que identifican a cada uno de los grupos. Definitivamente se trata de una historia de carácter ético-moral en donde se induce a los niños-lectores a odiar a los malos y a amar a los buenos, incluso con

la finalidad de que ellos adopten conductas sociales a seguir dentro de una coyuntura histórico-social determinada.

La historia que se presenta en ambos *corpus* discursivos está muy lejos de ser la explicación de los hechos como un fenómeno social de causa-efecto.

El receptor está cooptado a decir, según su "supuesto" albedrío, que está de acuerdo o no con tal o cual grupo. En otras palabras, conforme

se van presentando los hechos en los textos escolares de historia, el niño-lector adquiere una postura ideológica frente a ese discurso pedagógico de la historia y a la vez reproducirá el conocimiento como una conciencia histórica y un saber histórico que lo determina y lo identifica.

De esta manera, este tipo de discurso adquiere la forma de un discurso performativo engañoso en el cual el verificativo no es más que el significante del acto de habla como acto de autoridad. Y ello se debe fundamentalmente a que toda historia "sobre pedido" que emana de un lugar estructural de dominación no puede ser ni verdadera ni objetiva porque responde a los intereses de los grupos o clases sociales en determinadas coyunturas en el seno de una formación social determinada. Desde este punto de vista, los libros escolares cumplen con el funcionamiento y la función para los que fueron creados.

En relación con el *CDI*, su discurso aparenta concebir el proceso histórico como causa-efecto. Interrelaciona los sucesos pasados con los actuales dándole un efecto de ser "socialista", cuando en su estructura profunda oculta la pretensión de la conservación de las mismas formas de dominio con fines de perpetuar al grupo en el poder. El lenguaje se caracteriza por los eufemismos, dando la apariencia de "son malos, pero son buenos". Esa ambigüedad ha definido el discurso de Luis Echeverría, recordemos su ya célebre frase de "ni más beneficio, ni más perjuicio, sino todo lo contrario".



El CDII únicamente reseña los hechos históricos sin explicaciones ni contextualizaciones. Hay una separación tajante entre la historia remota y la presente. El lenguaje, a partir de sus adjetivaciones, verbos, adverbios y sustantivos es mucho más violento y comprometedor, es menos meliorativo y los eufemismos están ausentes. Su función persuasiva e interpelatoria adquiere mayor significación y en consecuencia, este tipo de discurso es mucho más peligroso que el del conjunto discursivo I.

Ahora bien, a pesar de que ambos conjuntos discursivos abordan los mismos hechos históricos, la disposición y la forma de narrarlos cobran diferentes significados pues se ajustan a determinadas formaciones sociales, los narradores, por más imparciales que quieran ser, están determinados por sus condiciones reales de existencia y de una u otra manera, a través del lenguaje emerge su personalidad y su postura ideológica.

Finalmente, este tipo de discursos independientemente de su origen, circulan y reproducen diversos actores de la sociedad, es decir, el papel fundamental que juega el discurso histórico en este tipo de libros escolares, es preparar para el futuro de la sociedad a futuros campesinos, obreros, profesionistas que se van perpetuando en la cadena humana. El objetivo principal de estos tipos de discursos históricos es el de interpelar al receptor para moralizar, y no precisamente el de hacer despertar las conciencias ■

## NOTAS

- 1 En este caso el sujeto lírico corresponde al sujeto de la enunciación. Cfr. Benveniste, 1966)
- 2 Cfr. Austin, J.L., *Quand dire c'est faire*, París, 1970. J.R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge, 1969.
- 3 1. La aceptabilidad de los discursos, 2. El discurso construye su propio referente, 3. Las narraciones ideológicas, 4. La semántica de la historia. (Faye, 1973: 120)
- 4 "La práctica discursiva" es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio/que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dadas, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa (Foucault, 1990: 198).
- 5 Grize considera la esquematización como la elaboración mediante la lengua natural de un microuniverso que locutor/autor A presenta a interlocutor/lector B con la intención de obtener un cierto efecto sobre él. Distingue tres tipos de preconstruidos: el cultural, el situacional y el ideológico. (Cfr. Grize, 1982: 188-215)
- 6 Un campo semántico es un *corpus* léxico constituido sobre un red de relaciones semánticas que se organizan en torno a un concepto base que es común a todos los lexemas, debido

a que abarca el conjunto de semas nucleares. (Cfr. Greimas, 1990: 49)

7 Simulación: el locutor toma el vocabulario de un grupo que no es el suyo para pronunciar un discurso de su grupo haciéndolo aparecer como un discurso de otro. (Robin, 1973: 40)

## BIBLIOGRAFÍA

- Austin, J. L. (1970) *Quand dire c'est faire*. París.
- Barthes, R. (1970) "El discurso de la historia". En J. Sazbón (De.) *Estructuralismo y literatura*. Nueva Visión, Buenos Aires. pp. 37-58.
- Benveniste, E. (1966). *Problemas de Lingüística General I y II*. Siglo XXI, México.
- Faye, P. (1973). *La crítica del lenguaje y su economía*. Comunicación Lingüística y crítica literaria.
- Foucault, M. (1990) *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- Greimas, A-J- (1990) *Semiótica*. Biblioteca Románica Hispánica, Diccionarios, No. 10, España.
- Grize, J:B: (1982) *De la logique à l'argumentation*. Librairie Droz, Genève.
- Haidar, J. (1990) *Discurso sindical y procesos de fetichización*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, colección científica, México.
- Lozano, J. (1987) *El discurso histórico*. Alianza Editorial, España.
- Pêcheux, M. (1975) *Les verités de la palice*. Françoise Maspero, París.
- Robin, R. (1977) "El campo semántico de la feudalidad en las 'cahiers de doléances' generales de 1789". *En Estudios de historia social*. Revista del Instituto de estudios de sanidad y seguridad social, No. 23, julio-diciembre, Madrid.
- (1980). "Los manuales de la tercera república francesa: un problema de la ideología hegemónica". En T. Monteforte (Ed.) *Discurso político*. UNAM/Nueva Imagen, México.
- Searle, J. R. (1969) *Speech Acts*. Cambridge.
- White, H. (1992). *Metahistoria*. FCE, México.



# El asunto religioso: tema de la historiografía contemporánea de México

Evelia Trejo\*

El subtítulo de este trabajo podría ser reflexiones sobre recuentos, sugerencias y estudios, y no tendría lugar de no ser por el esfuerzo de síntesis de los autores que me han precedido en la atención a lo que se investiga y conoce sobre la problemática religiosa en la historia de México. Así pues, en primer lugar a ellos les agradezco el señalamiento del camino y a los organizadores del *Congreso Internacional América Latina y el Caribe: Dos décadas de reflexión histórica*, de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe, 1994, la ocasión de abundar en estos temas y compartir mi interés con los asistentes.

Tres propósitos animan estas páginas, primero, reflexionar sobre anteriores revisiones acerca de la historiografía religiosa; segundo, añadir elementos y consideraciones, que actualizan la labor allí reseñada, y tercero, sugerir algunas precisiones acerca de la mirada del historiador en torno a los temas que comprende el asunto religioso.

En el periodo de lo que consideramos la historiografía contemporánea de México, se destacan tres episodios que han servido indudablemente como ejercicios de toma de conciencia sobre el quehacer realizado, conmemoraciones y congresos

que me sirven de apoyo para desarrollar la primera parte de esta intervención.

## 1. A propósito de revisiones anteriores

### El recuento

En 1965, José Bravo Ugarte recogió, en un pequeño artículo,<sup>1</sup> la ficha correspondiente a todas aquellas obras que llenaban de contenido el apartado destinado a la *Historia religiosa*, tomando como punto de partida el año de 1940, inicio de vida de una de las instituciones que permiten hablar de profesionalización de la disciplina histórica en el medio mexicano: El Colegio de México.

Bravo Ugarte dividió esta producción en colecciones documentales, biobibliografías, biografías, historias y monografías varias de la época nacional. Quizás sobra decir que el contenido mayoritario de las ediciones se refiere a la Iglesia católica, la erección de sus diócesis, el trabajo de obispos, sacerdotes y frailes, la historia de sus instituciones, llámense éstas, seminarios, conventos u obras pías, como sería el caso de los hospitales.

En mucho menor medida cubre esta *Historia religiosa* historias de sinarquistas, de obreros católicos y de iglesias protestantes, quienes en los dos primeros casos resultan actores de más reciente aparición en el proceso histórico de México, y en el tercero, parecen ser tomados en cuenta como tema de estudio hasta hace relativamente muy poco tiempo.

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

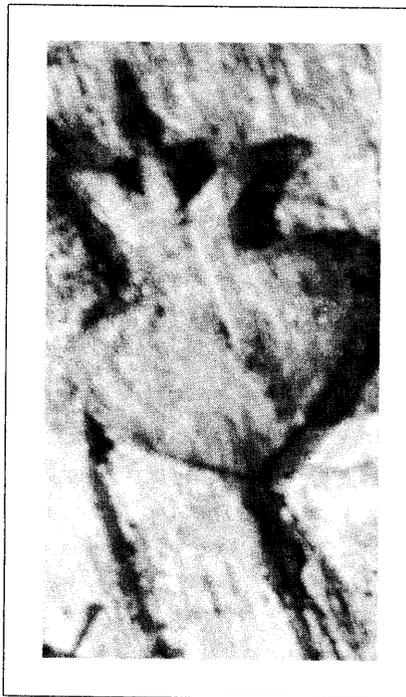
Conviene señalar que a juzgar por los breves comentarios que el padre Bravo Ugarte añade a la presentación de las fichas, nos encontramos frente a un tipo de obras que, de ser clasificadas propiamente como obras historiográficas y no como cuerpos documentales que cumplen bien con la función de enriquecer las fuentes, podemos asociarlas sin dificultad con la caracterización que hace Álvaro Matute de la historiografía del empirismo tradicionalista, o aun con la que llama pragmático política,<sup>2</sup> sólo que en este último caso más que la defensa de una facción revolucionaria, salta a la vista que se trata de la pluma de la historia al servicio de la reivindicación de la Iglesia. En otros casos, incluyendo los cuerpos documentales y los trabajos del propio Bravo Ugarte, las semejanzas con las primeras empresas de envergadura de la historiografía mexicana contemporánea en vías de disciplinarse, recuerdan los afanes enciclopedistas.

En fin, resulta evidente su coincidencia con las fórmulas en boga para hacerse cargo de la historia, y la temática en su conjunto no revela cambios significativos respecto a la producción anterior.

#### La siembra

Pocos años más tarde, en el célebre congreso de Oaxtepec, de 1969, a primera vista puede apreciarse la ausencia de una sesión destinada al tema de la historiografía religiosa; el estudioso que acude a las memo-

rias<sup>3</sup> y se aplica exclusivamente a la revisión del índice general, podría concluir que no hubo interés específico en el tema. Pero, ese lector se engaña, dentro de las ponencias que más que mirar hacia atrás, veían hacia adelante, Jean Meyer en *Historia de la vida social*,<sup>4</sup> en el apartado seis, con elocuencia llama la atención, hacia la historia religiosa, ampliando el panorama de su estudio, al sugerir "...comen-



zar por la anatomía histórica de los fenómenos religiosos, de los catolicismos y protestantismos mexicanos y de todas las otras manifestaciones de religiosidad como el espiritismo, por ejemplo".<sup>5</sup>

Así, la historia religiosa encuentra en la acuciosa mirada de Meyer un lugar relevante para encaminar las tareas de la historia social. Propone un plan para reunir de manera sistemática la información de ar-

chivos de Iglesia y Estado, que contempla los siguientes temas: a) los marcos humanos: clero y cofradías; b) actividad cultural y sacramental; c) religión doméstica y vecinal; d) generosidad temporal; e) moralidad familiar, económica y social; f) oposiciones a la Iglesia y al cristianismo; g) estudio de la crisis, crisis en el interior de la Iglesia y ataques venidos del exterior. Sugiere además, multiplicar monografías de diócesis y descender a parroquias.

Al lado de este conjunto de temas, y a propósito del asunto de la fe popular, hace una observación que resulta atendible dados los fines de estos comentarios, y afirma que: "Dentro de esta tradición, casi exclusivamente sentimental e imaginativa, las ideas no tienen más que una parte débil. De ahí el desconcierto de los historiadores o mejor dicho, su desinterés por el fenómeno."<sup>6</sup> Acto seguido sugiere el apoyo que podrían brindar los antropólogos.

No es extraño este juicio de Jean Meyer, en momentos en que la historia de las ideas como especialidad del investigador de la historia de México, contaba con adeptos brillantes y entusiastas, mientras que la de las mentalidades, a la que ya dedica un apartado, no se veía todavía clara en el horizonte, y sus temas resultaban más bien de la competencia de los antropólogos sociales.

Observa con tino que: "Nuestro mundo moderno, nuestra historia no será inteligible hasta que se haya definido claramente la parte de la religión en la vida de las ma-

sas."<sup>7</sup> Y, en suma, aporta una lluvia de ideas sobre temas que incluyen creencias, dogmas, cultos, las obras de hombres ilustrados, los grupos cerrados, las muchedumbres, para terminar diciendo que "de las estructuras y de las fuerzas religiosas, no se ha comenzado en lo que respecta a la historia de México a sacar consecuencias".<sup>8</sup>

He mencionado que se trata de una de las ponencias<sup>9</sup> del Congreso de historiadores mexicanos y norteamericanos, celebrado en Oaxtepec, en 1969, que miraba el pasado de la historiografía, sin detenerse demasiado en él, puesto que los verdaderos fines eran abrir horizontes para sembrar en terrenos bien acotados las semillas de la historia social. Por tanto es comprensible que la bibliografía del apartado referido, no difiera en carácter de la recogida por el padre Bravo Ugarte cuatro años atrás, aun cuando en el caso de Meyer, se haga alusión a trabajos publicados mayoritariamente en los años sesenta.

## La cosecha

Puede afirmarse que de los muchos temas sugeridos por Jean Meyer, algunos tomaron forma en las inquisiciones de autores mexicanos y extranjeros, de manera tal que, para una reunión efectuada casi veinte años más tarde, también en Oaxtepec, Morelos, la historiografía religiosa reaparece como una sección a revisar, bajo el rubro de *Historiografía de la Iglesia*.<sup>10</sup>

Desde luego el mérito de ello no debe adjudicarse únicamente a la percepción e indicaciones de un historiador de fino olfato como lo es Meyer, hay que reparar en que las condiciones de la historiografía mexicana, en veinte años, habían variado. Para 1988, fecha de la celebración del *Simposio de Historiografía Mexicanista*, el nexo de la disciplina histórica con las ciencias sociales se había intensificado y ello dado lugar a nuevos planos de interés y observación. Vale la pena mirar con detenimiento algo más que una suma de noticias o un cúmulo de ricas sugerencias.

En esta ocasión fueron tres las ponencias sobre el tema, y dos de ellas dieron lugar a la intervención de tres comentaristas. Los títulos permiten formarse una primera impresión.<sup>11</sup> Si bien dos ponencias se refieren a la producción historiográfica sobre la Iglesia católica, la tercera abre la puerta a la revisión de los trabajos que, en los años anteriores, se ocuparon de la heterodoxia religiosa.

Roberto Blancarte, el primero en comparecer, encuentra abundancia en el periodo de veinte años que atiende, respecto a la producción lograda en la etapa anterior, y explica el desinterés en los temas de la Iglesia católica, durante las décadas de 1940 y 1950, por el contexto socio-histórico. Además, señala la falta de especialistas en religión que, de existir, hubieran podido reorientar los estudios. Cuando alude a que se vivía en la creencia de que una institución como la Iglesia desaparecía paulatinamente, y el fenómeno de mayor

urbanización se leía como de mayor secularización, revela la visión de un científico social, más que la de un historiador, y aquí, es evidente la distancia entre uno y otro puesto que en la óptica del historiador no es relevante el hecho de que un asunto no esté ostensiblemente vigente, para que se convierta en tema de estudio.

Sobre este particular, el comentario de Anne Staples<sup>12</sup> puntualizó que el tema de la historia colonial, que en sí contiene al de la Iglesia, seguía ejerciendo fascinación en el interés *menos personal* del historiador, atraído por desentrañar los misterios de antaño, y que los interesados en problemas religiosos eran quienes se ocupaban de la Iglesia moderna. Parecía distinguir el campo de estudio de la historia del de otras ciencias sociales. Opinó que el tema no estaba abandonado antes de los años sesenta y como prueba citó a José Gaos y a José Miranda, como interesados en él. Para Staples, las razones de falta de aplicación a tales estudios, se encontraban en la dificultad de acceso a los archivos, y en el hecho, discutible desde mi punto de vista, de que el tema no estaba de moda. De paso, predijo, quizá con elementos en la mano, que habría una redefinición de posiciones entre Iglesia y Estado, como consecuencia de la crisis general de la sociedad.

Congruente con la explicación arriba apuntada, Roberto Blancarte explica que son las condiciones socio-políticas las que contribuyen en las décadas siguientes a la mayor abundancia de estudios sobre

Iglesia. Juzga que al cuestionarse algunos modelos de desarrollo, la supuesta pérdida de religiosidad también fue interrogada. Divide en dos las etapas de reflexión del periodo que considera, 1968–1979 y 1979–1988, situando como parteaguas la visita del Papa a México.

Más interesantes aún que las causales que Blancarte encuentra para este ocuparse de los estudios de la Iglesia, es el tratamiento que da a la manera en que dos grupos se han hecho cargo de ellos. En el primero, ubica a científicos sociales, el historiador incluido, y en el segundo a los especialistas católicos. Éstos, cumpliendo con su labor pastoral, aquéllos, con perspectiva laica, aunque no exentos de partidismo. No encuentra diferencias metodológicas entre ellos, pero lo cierto es que generan confusión, dice, esos trabajos que no distinguen teología católica y ciencia liberal. A falta de una ciencia católica (no construida), se utiliza la epistemología de la ciencia liberal (basada en Kant), pero el condicionamiento histórico propicia que los trabajos resulten más que análisis científicos, literatura partidista. El resultado, son visiones desequilibradas de la historia de la Iglesia, afirma.

Salvo honrosas excepciones, Blancarte ve un predominio de la *sociología de tipo pastoral*. El hecho de ver la mayoría de los estudios sobre la historia contemporánea de la Iglesia, más como testimonios de militantes que como productos de análisis científicos, lo lleva a cuestionar su validez y a

responsabilizar a esa literatura de difundir una serie de lugares comunes que obstaculizan la mirada clara de los analistas laicos.

Estos juicios fueron atendidos en su momento por los comentarios de Marta Elena Negrete,<sup>13</sup> para destacar que lo importante era la existencia de dichos trabajos y que los lugares comunes repetidos por analistas laicos, no hacían sino restarles a éstos el carácter científico que Blancarte les otorga.

La ponencia de este autor, en muchos momentos obliga a recordar que el tema predominante no es tanto la historiografía sobre la Iglesia, sino el establecimiento de algunas medidas correctivas para lograr un conocimiento adecuado de la Iglesia católica en la historia contemporánea de México. Dentro de ese núcleo de preocupaciones, las llamadas de atención incluyen y comprometen a la historiografía, en la medida en que recomienda un análisis específico de las instituciones, con los conceptos elaborados a partir de su historia, un estudio de las corrientes dominantes en el interior de la Iglesia y no solamente del episcopado, una sistematización de las manifestaciones regionales, de las diferencias de apreciación según clase, grupo social, situación geográfica o socio-política, en fin. de nuevo sugerencias para futuras investigaciones, siempre supeditadas, como señalará Francisco Morales Valerio, en sus comentarios,<sup>14</sup> a una óptica socio-política.

Manuel Ceballos en su ponencia parte de la importancia de los estudios sobre la Iglesia, subrayada

por Meyer en 1969 y reiterada por Francisco Miranda en 1971,<sup>15</sup> y no duda en afirmar que algo se ha hecho en dos décadas.

Como Blancarte, alude a la reforma interna de la Iglesia, promovida por el Concilio Vaticano II y también al proceso de la sociedad mexicana, pero incorpora además la progresiva profesionalización del quehacer histórico. Advierte la diferencia entre el historiador eclesiástico y el historiador de la Iglesia, menciona a quienes aportaron estudios valiosos antes de 1968, Luis González, Moisés González Navarro, Alicia Olivera Sedano, Robert Ricard, Robert Quirk, Martín Quirarte, y destaca cómo la persistencia del hombre religioso se le ha hecho presente al historiador. En el medio mexicano, el fenómeno religioso, y el hombre religioso, dice Ceballos, han vuelto a captar la atención de sociólogos, politólogos, etnólogos, antropólogos e historiadores. Insiste como Blancarte, en el papel de la crisis política y económica que, en el caso de México, ha generado movilización social, y con ella movilización de la Iglesia.

Así, se hacen presentes el objeto de estudio y el contexto en el que se hace protagónico. Ceballos se ocupa de dar cuenta de lo que ocurre en el campo estrictamente historiográfico de los trabajos sobre la Iglesia, y en una apretada síntesis, dispone la noticia de instituciones que apoyan la investigación y la publicación, reuniendo las académicas y las confesionales; de temas, autores y obras, mencionando a los dos primeros en el texto,

y remitiendo a las obras en extensas notas a pie de página.

En el resumen de los temas alude a quienes tocan las estructuras eclesiásticas en medio del tratamiento de la época colonial, a quienes abundan en el guadalupanismo, a los historiadores de órdenes y congregaciones, a las obras que relacionan asuntos de Iglesia con los económicos y los políticos. Arriba a los temas del cristianismo sociopolítico y del catolicismo social (entre cuyos cultivadores él es figura principal), y vincula esos temas con los estudios sobre la guerra cristera, para concluir que aun a través de la biografía se ha accedido al tema de la Iglesia.

En tratamiento aparte, se refiere a las síntesis, escasas y más bien reelaboraciones que novedades; del equipo de CEHILA, asegura que ofrece algunos aspectos novedosos y de desigual valor historiográfico. Y, en un verdadero esfuerzo por cubrir todos los frentes, incluye aquellas Historias generales que han integrado la problemática religiosa, no dejando fuera ni siquiera el caso de la telenovela *Senada de gloria*.

A propósito de los enfoques, destaca la importancia de tres de ellos, uno que aunque no ha abandonado el tono apologético, ya no se ve como heredero activo del padre Cuevas o de Alfonso Toro; otro que resta importancia a la continuidad y repara en el conflicto y el que con respaldo teórico hace énfasis en el cambio, recobrando la historia de grupos marginales, este último, es el que a mi juicio encara mejor los retos de la tarea del historiador.

En esa extraordinaria ponencia, Ceballos reconoce el mérito de archivos y bibliotecas que han acrecentado sus fondos para indagar en estos temas, y concluye que, pese a la diferencia de veinte años, que media entre el tiempo en que Meyer planteaba la riqueza de los temas, la historia religiosa, no resulta de las más cultivadas, y el fenómeno religioso en cambio, se muestra como uno muy digno de



estudio para acercarse a los problemas de la sociedad mexicana. Considera valiosos los enfoques derivados de la sociología y la antropología para atender viejos problemas; y del tiempo y espacio menos atendidos, subraya "el convulsionado siglo XIX", el México posrevolucionario y las pequeñas circunspecciones parroquiales.

Finaliza con un buen deseo, expresado con las palabras del so-

ciólogo e historiador Carlos Martínez Assad: "el estudio crítico de la Iglesia permitirá hacer a un lado los sectarismos que siempre han reforzado el autoritarismo"<sup>16</sup>.

Entre el reconocimiento a la tarea de los historiadores, y el que se debe a los enfoques de otras disciplinas, Ceballos abunda en los tratamientos de los temas, señala rumbos posibles y metas deseables y sugiere la pregunta de los límites y los alcances de la historiografía, como tal, que se ocupa del asunto religioso.

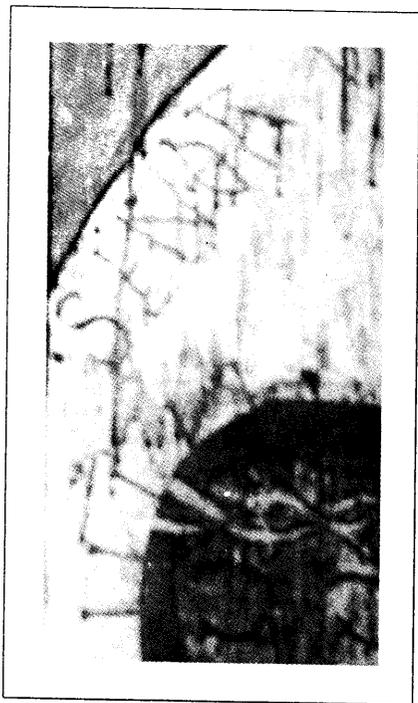
En la tercera ponencia presentada en esa mesa, Jean Pierre Bastian destaca el hecho de que a partir de la fecha de referencia, 1969, la historiografía mexicanista al fin había puesto atención a fenómenos minoritarios acatólicos, y con ello había ampliado el horizonte de su estudio.

Así, en relación con la importancia que Bastian concede a este punto, a lo largo de su trabajo presenta algunas de las hipótesis y tesis que han orientado sus propias aportaciones. Observa la relación de las heterodoxias presentes desde el siglo XVI con las mutaciones políticas y sociales en pos de una modernidad liberal. Puntualiza el carácter endógeno, que no ha sido tomado en cuenta en las apreciaciones hechas sobre el protestantismo en México. Señala rutas no exploradas, o no bien exploradas, que esclarecerían la correlación entre prácticas religiosas y cambio social.

Cita a continuación, los trabajos que han atendido a la relación entre protestantismo y revolución me-

xicana, correspondientes al periodo 1970-1979, en su mayoría tesis de grado norteamericanas, destacando sus limitaciones por falta de fuentes, o por uso de tesis, que él considera erróneas, como la de Max Weber.

Bastian cree haber contribuido con su obra a "lograr el intento más coherente de interpretación del fenómeno religioso heterodoxo como uno de los motores del cam-



bio social"<sup>17</sup>, puesto que su trabajo, entre otras cosas, rebasa la mera historia religiosa, para constituir una historia social de minorías liberales, consiguiendo "una verdadera arqueología de la revolución mexicana"<sup>18</sup>.

En concreto, concede relevancia a sus aportaciones sobre la relación entre el constitucionalismo de Carranza y las redes asociativas heterodoxas. Le preocupa el balance

de lo exógeno y lo endógeno para acercarse mejor a esos fenómenos que desembocan en la acción contra la oligarquía y la Iglesia católicorromana en México.

El balance se dirige a destacar el creciente interés de la historiografía mexicanista por estudiar el fenómeno heterodoxo más como historia política y social que como historia religiosa, y a denunciar el reduccionismo que aprecia en las interpretaciones que se apoyan en la visión católicorromana y que relacionan a la heterodoxia religiosa con una conspiración norteamericana.

Sin embargo, sugiere atender otras heterodoxias asociativas, y no solamente el protestantismo; tomar en cuenta la larga duración para lograr explicar la receptividad de ciertas regiones a la protesta política. Estudiar la relación intolerancia-inmigración, pero indagando el origen de la intransigencia católicorromana y el surgimiento del anticatolicismo romano en la primera década del siglo XIX, así como su permanencia a lo largo del siglo, como fenómeno asociativo heterodoxo, y sus prolongaciones anticlericales en la Revolución Mexicana, durante las décadas veinte y treinta.

Desde luego, también extiende una invitación a atender a la proliferación de heterodoxias en la actualidad y a su comparación con la estructuración de las del siglo pasado.

Bastian, al contrario de algunas de las ideas que se desprenden de las otras intervenciones, juzga que los trabajos de antropólogos y sociólogos, que se han ocupado de los

temas que a él le interesan, no resultan satisfactorios, pues carecen de perspectiva histórica, y ésto los hace caer en lugares comunes<sup>19</sup>.

Recomienda subsanar esos daños, valiéndose de la interdisciplina y atendiendo a los problemas clave de identidad nacional y pluralismo que pueden ser rastreados en la tensión entre ortodoxia católicorromana y heterodoxia religiosa.

La bibliografía que Bastian presenta resulta una elocuente muestra de la novedad de los estudios que allí se promueven, así como del entusiasmo del profesor Bastian<sup>20</sup>, y brinda la oportunidad de seguir pistas distintas en el balance de los trabajos de historiografía contemporánea sobre el tema religioso, en los años más próximos a esta fecha de 1995.

## 2. Consideraciones sobre la historiografía reciente

A estas alturas del texto resulta oportuno referirse a lo que llama la atención dentro de la producción más reciente y que, en consonancia con los aportes reseñados arriba, puede contribuir a establecer el perfil de los estudios históricos que se ocupan del asunto religioso.

En un sentido amplio, soy consciente de que debería considerar todo lo que da cuenta de tal asunto en el pasado remoto o reciente de México. Sin embargo no pretendo tal exhaustividad, y por ahora sólo quisiera expresar algunas impresiones sobre la creciente presencia de investigaciones y obras

acerca de cuestiones religiosas, que entran en el campo de estudio de una interesada en la historia de la historiografía contemporánea, particularmente atenta a aquella que se ocupa de los siglos XIX y XX.

Aunque creo, como lo expresara Anne Staples, en su comentario a la mesa de 1988, que al paso de los años se sigue corroborando el amor del historiador por el pasado colonial, el cual, con la presencia insoslayable de la Iglesia católica, impide que se omitan las referencias a ella en, prácticamente, cualquiera de los temas que se traten, máxime que hoy en día suelen ser abordados con propuestas novedosas y ricas, provenientes de la historia de las mentalidades, o de la semiótica, por citar sólo dos ejemplos. Y asimismo, creo que el pasado prehispánico no deja nunca de ganar adeptos, y en su estudio se dan cita aspectos de la religión, de singular relevancia para comprender la vida y los procesos de los pueblos en cuestión; y que hoy como antes dicho estudio requiere del apoyo de ciencias como la arqueología, la antropología y la sociología, recibiendo de estas últimas inagotables sugerencias para puntualizar referencias al fenómeno religioso. Es común pensar que en uno y otro caso, se trata de trabajos de historia que pueden verse como resultado de intereses de historiadores aparentemente desvinculados de los afanes presentistas. Difiero de ello porque es evidente que en los abordajes de cualquier tiempo pasado, la historia que hoy transcurre, imprime sus propias huellas y determina las preguntas

del historiador; sin embargo pienso también que la presencia de la historia de hoy en la historiografía sobre el pasado nacional se hace aún más evidente. De manera que coincido plenamente con las afirmaciones de Blancarte y Ceballos, en el sentido de que la historia de la propia Iglesia católica, la realidad social, económica y política de los últimos tiempos han marcado la mirada de la historiografía sobre



Iglesia católica, iglesias protestantes, y todos aquellos aspectos de lo religioso que hacen presencia en la historia del México decimonónico y del siglo XX<sup>21</sup>.

Así, la historia, suceder diario, obliga a rescatar en fragmentos, episodios, procesos del pasado, las lecciones que se pretenden útiles para vivir el presente, o aún para cimentar la tan deseada futurología. Aquí podría retomar argumen-

tos ya considerados y agregar que no puede descartarse que acontecimientos como los cambios en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, tema éste, privilegiado a lo largo de la historia de México, y también a lo largo del desarrollo de la historiografía mexicana, han jalado la atención de plumas de científicos sociales e historiadores, han convocado a reuniones urgentes de esclarecimiento de lo que pasó, pasa y pasará. Además de lo que concretamente concierne al asunto, el lugar protagónico de la Iglesia, una vez desembozado, obliga a preguntarse sobre su influencia en procesos difíciles, como la democratización del país, las discusiones en torno a la educación y al aborto, las reivindicaciones de luchas ancestrales que han llegado en 1994 al uso de las armas, y aún los problemas del narcotráfico. En todos y cada uno de estos órdenes la historia de la Iglesia se hace presente, también la manera de vivir la o las religiones, de modo que parece que hoy sí, el tema de la religión está de mod<sup>22</sup>. Exige no sólo los ojos de los historiadores del pasado lejano, sino los de historiadores de historia inmediata, los de los antropólogos, sociólogos, politólogos, estudiosos del derecho, y desde luego los ojos atentos del periodismo diario. Por obvias razones trataré de circunscribirme a los trabajos que se incluyen en los territorios propios de la historiografía.

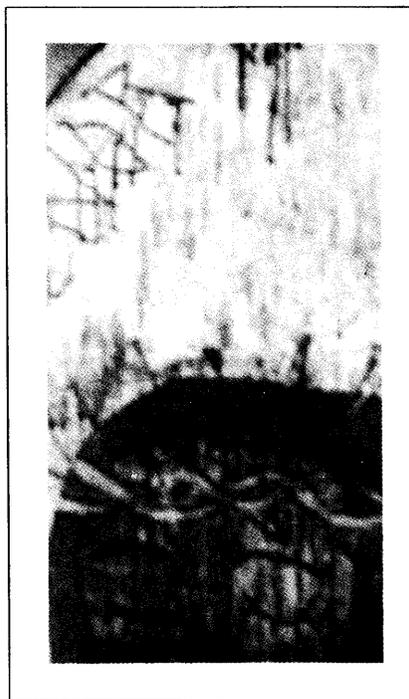
Añado, sin perder de vista a Ceballos, que la disciplina histórica, el quehacer que practicamos, tiene su propia historia, entrelazada si se

quiere con las otras, pero identificable como tema en sí. Esta historia de la historiografía, historia de la obra que para serlo investiga, interpreta y difunde, que algunas veces es fuente primaria, y otras elaboración refinada, ofrece algunos elementos de interés en lo que respecta al tema religioso.

Me referí antes a la cercanía que se aprecia entre los tratamientos de las obras rescatadas por Bravo Ugarte y el tradicionalista y pragmático que se percibe en buena parte de la historiografía de tema mexicano, producida en nuestro medio en las primeras décadas del siglo, hasta muy entrados los años cuarenta, así como al propósito enciclopedista de algunas biobibliografías y apoyos documentales que se transparentan en más de una de las obras contenidas allí.

Cuando, en 1969, Jean Meyer abre perspectivas, el Congreso en que lo hace da fe del fenómeno que domina la historiografía desde mediados de los años cincuenta hasta los primeros setenta, el de las especialidades en que se ha ramificado la disciplina. Es curioso que allí no aparezca la historiografía de tema religioso con tal rango, pero lo más seguro es que el asunto se encuentre tejido dentro de más de una de las especialidades que se destacan. Está, quizás, en la historia de las instituciones que dieron la pauta para ir coloreando las distintas etapas en que se suele dividir la historia mexicana, probablemente la historiografía política, la de las relaciones internacionales y la biografía le den cabida en repetidas ocasiones, pero lo que resulta indu-

dable es que tres perspectivas proyectadas al futuro de la historiografía, le conceden un sitio distinguido: la historiografía regional, la de la vida social y la económica, llamadas a abrirse paso y a sentar sus reales en las dos décadas siguientes, para no abundar en que la historia de las ideas, desde entonces, y la de las mentalidades, poco después, trabajan estrechamente con ele-



mentos contenidos en o derivados de la cuestión religiosa.

No podría enumerar todos los trabajos que ilustran las posibilidades del asunto religioso exploradas en los últimos tiempos, quiero, en lugar de ello, retomar el discurso de que la historia de la historiografía contemporánea no se detiene en la definición de una serie de especialidades, los vientos de la interdisciplina soplan recio, y aunque

en más de una ocasión la historia parece convertirse en sierva de la sociología, la economía o la ciencia política, en otras, por el contrario, resulta la fuente de inspiración más rica para cualquiera de estas ciencias.

Lo cierto es que entre los afluentes que marcan la pauta de los estudios históricos de tema religioso más recientes, pueden distinguirse algunos procedentes de ríos caudalosos y añejos, fieles a los principios metodológicos de la historiografía tradicional, que han dado lugar a libros, artículos y tesis de grado en los que se combinan una alta dosis de empirismo con el afán de esclarecer episodios del pasado, para contribuir a matizar su interpretación<sup>23</sup>; otros afluentes incorporan aguas nuevas, al acentuar, por ejemplo, el aspecto social del catolicismo<sup>24</sup>, o bien, por la vía del estudio regional, abarcan aspectos políticos, ideológicos y sociales<sup>25</sup>. Los hay que, provenientes de una óptica socio-política, se concentran en la historia del siglo XX y aún los que vinculan los estudios con los acontecimientos de última hora<sup>26</sup>.

Dentro de este panorama, no exhaustivo, pero sí representativo, merece una mención especial, el incremento de trabajos sobre el protestantismo, que enriquecen la apreciación del fenómeno religioso en México<sup>27</sup>.

Junto a las investigaciones y publicaciones de carácter individual deben contemplarse como evidencias de la proliferación del interés sobre estos temas, las compilaciones de estudios que se han hecho

presentes en el medio académico, ya sea recuperando materiales elaborados años atrás, o condensando los productos recién terminados<sup>28</sup>. Del mismo modo deberán ser tomados en cuenta para las indagaciones por venir aquellos trabajos colectivos que dan cuenta de las opiniones autorizadas de académicos que han sido generadas en la discusión de temas de actualidad<sup>29</sup>.

Más allá de todo lo que invita al historiador interesado en el asunto religioso a explorar cualquiera de las vías señaladas, o de lo que pueda indicarle que, situado en cualquier otro campo, puede verse obligado a reparar en la temática religiosa, es importante observar que las cuestiones asociadas al fenómeno religioso han dejado de ser interés exclusivo de individuos o de congregaciones, para convertirse en interés de grupos de estudio.

Por señalar un ejemplo diré que en un espacio de libertad como suele ser el posgrado en historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, desde 1981, se propuso como tema para el *Seminario sobre la Reforma, la Intervención francesa, y el Imperio*, la investigación de las relaciones Iglesia-Estado<sup>30</sup>, sosteniendo la hipótesis de que sin su comprensión, no podía advertirse con claridad la consolidación del Estado mexicano. Los frutos han sido ricos, y algunos de los trabajos escolares han llegado a las revistas especializadas. Sin duda no se trata del único caso en que la docencia, eterno surtidor de inquietudes, ha propiciado la investigación en esos terrenos. Aunado a este tipo de

esfuerzo individual, hay que reconocer el que con apoyo institucional permite la relación entre especialistas de distintas disciplinas, que encuentran la oportunidad de cotejar sus búsquedas y sus hallazgos. De esta naturaleza ha sido el proyecto Estado, Iglesia y Sociedad en México<sup>31</sup>, desarrollado entre 1991 y 1994, en la misma Facultad, y que ha permitido además rebasar la frontera de los encuentros entre expertos, para comunicar en un curso abierto, los contenidos de lo que en el futuro próximo cerrará la primera etapa del proyecto, la publicación de las investigaciones realizadas. Las dos muestras que me sirven de ejemplo, se han generado en una institución, la UNAM, pero no son sino eso, muestras de lo que puede encontrarse en otros espacios académicos<sup>32</sup>.

Si se aplican como termómetro para medir la vitalidad de una temática los avances que se consiguen en las tres elementales operaciones del historiador: localizar fuentes, elaborar propuestas de reconstrucción del pasado y comunicarlas a públicos cerrados y abiertos,<sup>33</sup> habrá que convenir, en que ésta goza de cabal salud. Son cada vez más los archivos explorados y las fuentes propuestas,<sup>34</sup> los temas de investigación para elaborar tesis de distintos grados y las obras publicadas. También se han hecho más frecuentes los encuentros entre especialistas, en los que convergen antropólogos, sociólogos, filósofos y politólogos, en los que es ostensible la presencia necesaria del historiador; y aun las reuniones entre una mayoría de

historiadores o los cursos para públicos amplios.<sup>35</sup>

En materia de difusión son cada vez más las revistas especializadas y culturales que destinan espacios a artículos sobre estos temas, o que definitivamente consagran alguno de sus números a poner al alcance de los lectores los resultados de diversos enfoques, provenientes de estudios de cultivadores de disciplinas distintas, o bien las obras compuestas por varios autores, que dan cuenta de las distintas formas de acercamiento a tales temas.<sup>36</sup>

De esta apreciación general, y por tanto poco rigurosa, puede concluirse que se ha abundado en varias líneas, relacionadas con el estudio de la religión en la historia de México, tales como las fuentes eclesiásticas, el siglo XIX, la religión y las regiones, el desarrollo del protestantismo, etc.; se ha puesto mayor interés en reunir especialistas, en congresos, seminarios, proyectos de investigación y de difusión; los problemas de actualidad han reanudado la polémica en torno a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y en lo que concierne a la influencia de las Iglesias en los procesos de concientización social; que caben en el estudio y difusión del conocimiento de las cuestiones que giran en torno a la religiosidad, los trabajos de los de dentro de las instituciones eclesiásticas y los de fuera de ellas, siempre y cuando en ambos casos se parta del ejercicio profesional de una disciplina social o humanística.

En virtud de que concurren a los mencionados estudios miradas de especialistas de distintas ramas, he

creído oportuno precisar algunos aspectos que a mi juicio pueden ser útiles para la atención de los historiadores, entendiendo como una tarea específica de la disciplina historiográfica, el ejercicio de comprensión de procesos históricos que si bien se alimenta del registro histórico, supone una elaboración a partir de él, y que pretende, mediante la obra escrita, establecer la comunicación exitosa del conocimiento.

### 3. De la mirada del historiador y algunas otras precisiones

1. El asunto de la religión nos enfrenta algunas veces como buscadores de conocimiento a una realidad que pone en juego nuestra aceptación de los límites de la racionalidad humana puesto que, en mayor o menor medida, los distintos aspectos en que se traduce la religiosidad resultan más propios del terreno de lo irracional que de lo racional.

Por otra parte, las ciencias sociales en un esfuerzo prolongado por hacer valer sus instrumentos de conocimiento, han visto cuestionado el índice de objetividad de sus aseveraciones. La historia a caballo entre las ciencias sociales y las humanidades, discute hoy en día las cargas interpretativas con que elabora sus discursos.

De manera que en el sujeto conocedor y en el objeto conocido campean tintes de sentimientos, emociones que resultan ineludibles para aprehender una parte

importante de la realidad. Quizá convenga hoy asumirlos como nuestros, quizá vivimos un resurgimiento del romanticismo, tal como lo aseguraba Eduardo Blauel, en las aulas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en los inicios de los años setenta; de ser así la historiografía deberá hacer espacio a todo aquello que parecía excluido en la tarea esfuerzo de dar cuenta solamente de aque-



llos aspectos que dejaban en claro las capacidades humanas para hacerse cargo de la conducción de su historia.

2. La historiografía en su conjunto le ha dado sitio a la religiosidad en uno y otro tiempo, de maneras diferentes, la ha admitido como realidad, la ha asumido como explicación, la ha marginado como obstáculo, y según el correr de los

siglos y la fuerza o debilidad de las ideologías, le ha sumado o restado valor como ingrediente del quehacer cotidiano.

Al mismo tiempo, la historiografía a lo largo de su historia, ha situado en el centro del paisaje al hombre común, al poderoso, al individuo o al grupo encargados de conducir la historia, pero siempre al hombre; en tiempos en que nos interesa el hombre en su medida, con limitaciones y con alcances, en que reconocemos con facilidad sus triunfos y sus derrotas, bien haríamos en recuperar el sitio de la religión entre los hombres, cuestionando los prejuicios con que nos acercamos a ella, admitiendo la vigencia del comportamiento religioso, más allá de las disposiciones jurídico-políticas que lo envuelven o constriñen, destacando el significado de la religión en situaciones específicas, más que su valor en sí que resulta asunto probablemente de otros especialistas.

Borrar conceptos valorativos de las distintas religiones para rebasar la intención apologética y sondear nuestra capacidad de comprender la manera en que los hombres han traducido en sus quehaceres cotidianos, sociales y políticos aquello que beben en fuentes religiosas.

3. Los aspectos religiosos deben ser abordados como hasta hoy lo han sido por los distintos estudiosos de las ciencias sociales, pero la aspiración interdisciplinaria en éste, como en otros casos, debe ser bienvenida buscando el equilibrio, la equidistancia entre las disciplinas que hacen falta, para enfocar

con precisión un problema determinado y delimitado.

Indudablemente el aporte de la historia ha enriquecido las tareas de la sociología, aunque en algunos casos ésta parece solicitarle apoyo en una función de muy escasa perspectiva; la historiografía por su parte, algunas veces recelosa del concepto y del problema, ha propiciado búsquedas minuciosas y aisladas, que corren el riesgo de resultar estériles si no logran la comunicación con otros campos del conocimiento.

Parece que quien busca para el presente no quiere ir muy lejos en la historia, y que quien procura la resurrección del pasado, no lo pretende hacer para el presente.

Conviene replantear la finalidad de ambas perspectivas, sin perder la peculiaridad de cada disciplina. Conviene en suma, establecer contactos; aun dentro de un mismo quehacer, parece necesario rebasar fronteras, los amantes de desenterrar fuentes, y los que prefieren la especulación y la polémica, tienen la obligación de intercambiar ideas; de los terrenos aledaños como la sociología y la ciencia política es preciso aceptar cuestionamientos sin perder la seguridad; de la filosofía y la literatura, saber servirse, sin despreciar su diálogo. Desdibujar términos, arrancar etiquetas, observar, no exentos, pero sí con menos prejuicios, no es una actividad fácil, pero en tratamientos como el de los temas del que aquí me ocupó, resulta indispensable.

4. El camino está abierto, es transitable, requiere de cordura, paciencia y tal vez humildad, el tema como su contraparte la política propicia exaltaciones, y a la vez revela de nosotros mismos los límites que no nos gusta ver. En la historia de la historiografía no es una novedad, pero quizá es una necesidad de hoy aventurarse más en él. Aventurarse a construir historias que no desdeñen la imaginación, que acepten el compromiso, pero a la vez que den la mano a la crítica rigurosa de las fuentes. Una historia que pueda desatar conceptos para mirar con nitidez las formas varias, en fin, una historia más humana de las iglesias, que las entiendan preñadas de virtudes y vicios, y que a la vez dé cabida a una historia espiritual del hombre ■

## NOTAS

1 José Bravo Ugarte, "Historia Religiosa", en *Historia Mexicana*, v. XV, n. 2-4 (58-60), oct. 1965-mar. 1966, p. 379-98. En agosto de 1965 Ernesto de la Torre Villar firmaba el prefacio de sus *Lecturas Históricas Mexicanas*, y en él incorporaba un apartado sobre "La historia religiosa", en el que aludía con comentarios muy pertinentes a los distintos acercamientos y estudios sobre el tema de diversos autores de los siglos XIX y XX. Vid. Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas Históricas Mexicanas*, 5v, UNAM, 1994, t. I, p.80-84. (La primera edición de la obra es de Empresas Editoriales, y comenzó a publicarse en 1966).

2 Una y otra quedan definidas en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México 1940-1973*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 207 p., (Sep/Setentas, 126). Aquí se aprovechan

para englobar a la historiografía que recupera el pasado para incrementar noticias que respaldan una cultura tradicional, y aquella que se apropia de la memoria histórica para apoyar un juicio a debate.

3 *Investigaciones contemporáneas sobre historia de México. Memoria de la tercera reunión de historiadores mexicanos y norteamericanos, Oaxtepec, 4-7 de noviembre de 1969*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México, Universidad de Texas, 1971, 758 p.

4 *Ibidem*, p. 373-406.

5 *Ibidem*, p. 391.

6 *Ibidem*.

7 *Ibidem*, p. 397.

8 *Ibidem*.

9 De la misma naturaleza deben considerarse por ejemplo, las presentadas por Enrique Florescano: "Perspectivas de la historia económica de México", p. 317-406; y por Luis González: "La historiografía local, aportaciones mexicanas", p. 247-263.

10 Vid. *Memoria del Simposio de Historiografía Mexicanista*, México, Comité Mexicano de Ciencias Históricas, Gobierno del Estado de Morelos, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1990, 844 p. La sección sobre Iglesia abarca las p. 403-443.

11 *Ibidem*, Roberto Blancarte, "Producción historiográfica (1968-1988) sobre la Iglesia Católica en México desde 1929", p. 403-415; Manuel Ceballos Ramírez, "La historiografía mexicanista y la Iglesia católica (1968-1988)", p. 416-425; Jean Pierre Bastian, "La heterodoxia religiosa en la historiografía mexicanista de 1969 hasta la fecha", p. 426-434.

12 *Ibidem*, Anne Staples, "Comentario", p. 435-437.

13 *Ibidem*, p. 441-443.

14 *Ibidem*, p. 438-440.

15 Francisco Miranda, "Problemática de una historia eclesiástica", *Historia Mexicana*, v. XXI, núm. 2 (82), octubre-diciembre, 1971, p. 269-284.

- 16 Carlos Martínez Assad, "Presentación", *Revista Mexicana de Sociología*, v. 49:3, julio-septiembre de 1987, p. VII., en Ceballos, *op.cit.*, p. 425. Martínez Assad ha promovido con entusiasmo las investigaciones y encuentros sobre el tema de la Iglesia en México.
- 17 Bastian, *op.cit.*, p. 429.
- 18 *Ibidem*.
- 19 En los otros dos trabajos, los autores conceden un crédito más amplio, aun cuando lo hacen de manera tácita, a los aportes de estudiosos de diversas disciplinas sociales, en materia de religión.
- 20 Está constituida en una mayor proporción por estudios de extranjeros, se trata de artículos o capítulos de libro: diecisiete; algunas tesis, cinco, entre las que se encuentra la suya, presentada en El Colegio de México, y unos cuantos libros, seis. De las veintiocho citas en que se apoya el texto, diez corresponden a la obra del propio Jean Pierre Bastian.
- 21 En adelante las obras que se ofrecen para ejemplificar la atención a esta temática se refieren a investigaciones sobre los siglos XIX y XX, ocasionalmente abarcan la última parte del siglo XVIII. En algunos casos los estudios rebasan las fronteras de México, y se ocupan de toda América Latina.
- 22 *Vid. supra*, p. 7.
- 23 María Gabriela Aguirre Cristiani, *La política del episcopado mexicano. 1920-1924, Una visión hemerográfica a través de El Universal*, tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, 1993, 167 p.; Patricia Galeana de Valadés, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, 206 p. (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 23). María Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, tesis de doctorado, UNAM, 1993, 298 p.; Ana Carolina Ibarra González, *Biografía política del doctor José de San Martín*, tesis de maestría, UNAM, 1993, 220 p.; Manuel Olimón Nolasco, *Tensiones y acercamientos, La Iglesia y el Estado en la historia del pueblo mexicano*, México, Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, 1990, 149 p.; Luis Ramos, "La Iglesia y la consolidación del Estado mexicano en el siglo XIX", *AnáMnesis. Revista de Teología*, Dominicos, México, n. 3, p. 79-99.
- 24 Manuel Ceballos, *El catolicismo social. Un tercero en discordia, Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991, 445 p.
- 25 Salvador Camacho Sandoval, *Controversia educativa entre la ideología y la fe. La educación socialista en la historia de Aguascalientes, 1876-1940*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 291 p.; Brian Connaughton H., *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 468 p.; Yolanda Padilla Rangel, *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y sociedad en Aguascalientes. Un conflicto de los años 70's*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes, Gobierno del Estado de Aguascalientes, 1991, 252 p. y *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Gobierno del Estado/ Instituto Cultural de Aguascalientes, 1992, 145 p.; Jesús Tapia Santamaría, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, 271 p.; Alicia Puente, *Movimiento cristero: Afirmación y fisura de identidades. Un acercamiento panorámico al levantamiento sociorreligioso de 1926 a 1939*, tesis doctoral de antropología social, CIESAS, 1993.
- 26 Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio mexicano, 1992, 447 p. (que pese a la amplitud del título, se refiere al periodo 1929-1982); *El poder salinista e Iglesia católica. Una nueva convivencia?*, México, Editorial Grijalbo, 1991, 318 p.; Martha Eugenia García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Nueva Imagen, 1993, 301 p.; Víctor Gabriel Muro González, *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec*, México, Red Nacional de Investigación Urbana/ El Colegio de Michoacán, 1994, 263 p.; Víctor M. Ramos Cortés, *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1992, 108 p.
- 27 Jean Pierre Bastian, *Breve historia del protestantismo en América Latina*, México, Casa Unida de Publicaciones, S. A., 1986, 193 p.; *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México. 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/ El Colegio de México, 1989, 373 p.; María Eugenia Fuentes Guzmán, *El metodismo en el Estado de Tlaxcala. 1875-1920*, tesis de licenciatura, UNAM, 1992, 223 p.; Luis Rodolfo Morán Quiroz, *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias Evangélicas*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990, 185 p.; Rubén Ruiz Guerra, *Hombres nuevos. Metodismo y modernización en México. (1873-1930)*, México, Centro de Comunicación Cultural, CUPSA A. C., 1992, 173 p.; Abraham Téllez Aguilar, *Proceso de introducción del protestantismo en México desde la Independencia hasta 1884*, tesis de licenciatura, UNAM, 1989, 221 p.; María Elena Tovar González, *El discurso sobre tolerancia de cultos e inmigración extranjera en México. 1821-1867*, tesis de maestría, UNAM, 1990, 330 p.; Evelia Trejo Estrada, "Consideraciones sobre el factor religioso en la pérdida del territorio de Texas. 1821-1835", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. XIII, 1990, p. 47-60; "La introducción del protestantismo en México. Aspectos diplomáticos", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. IX, 1988, p. 149-181.
- 28 Jean Pierre Bastian, compilador, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*, México, CEHILA, Fondo de Cultura Económica, 1990, 178 p. (Sección de obras de historia); *Iglesia y religiosidad*, introducción y selección

de Pilar Gonzalbo, México, El Colegio de México, 1992, 253 p. (Lecturas de historia mexicana, 5); Carlos Martínez Assad, coordinador, *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, Programa institucional de investigación, cultura y religión, 1992, 375 p., (Cuadernos de cultura y religión, 2); Luis Rodolfo Morán Quiroz, compilador, *La política y el cielo. Movimientos religiosos en el México contemporáneo*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1990, 161 p.

29 Un ejemplo de éstos sería *Las relaciones Iglesia-Estado en México*, espacio de laicos, México, CAM, CEE, CENCOS, CRT (1991), 201 p.

30 La propuesta se debe al doctor Luis Ramos Gómez-Pérez, quien se ha ocupado desde entonces de comunicar su interés y entusiasmo a los estudiantes de maestría y de doctorado que regularmente provienen de varios estados de la República Mexicana.

31 El proyecto fue ideado por Brian Connaughton, auspiciado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, comandado sucesivamente por el doctor Juan Antonio Ortega y Medina, y a su muerte por el doctor Álvaro Matute Aguirre.

32 Sirven de ejemplo y en todo caso permiten testimoniar mi deuda permanente con la institución a la que pertenezco. Sin embargo, otras instituciones, como la UAM Iztapalapa, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la Universidad Iberoamericana, la Comisión de Estudios de la Iglesia en Latinoamérica, CEHILA, han concedido espacios importantes para la investigación del tema religioso, y contribuido todos ellos a la organización de foros para la divulgación. Y, dentro de la UNAM, Institutos como Investigaciones Jurídicas, Investigaciones Sociales, e Investigaciones Históricas también han organizado foros de difusión sobre problemas religiosos en general, y de la Iglesia católica en particular. El Centro de Estudios de las Religiones en México, CEREM, y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO,

se han distinguido asimismo por sus tareas encaminadas a discutir y difundir estos temas.

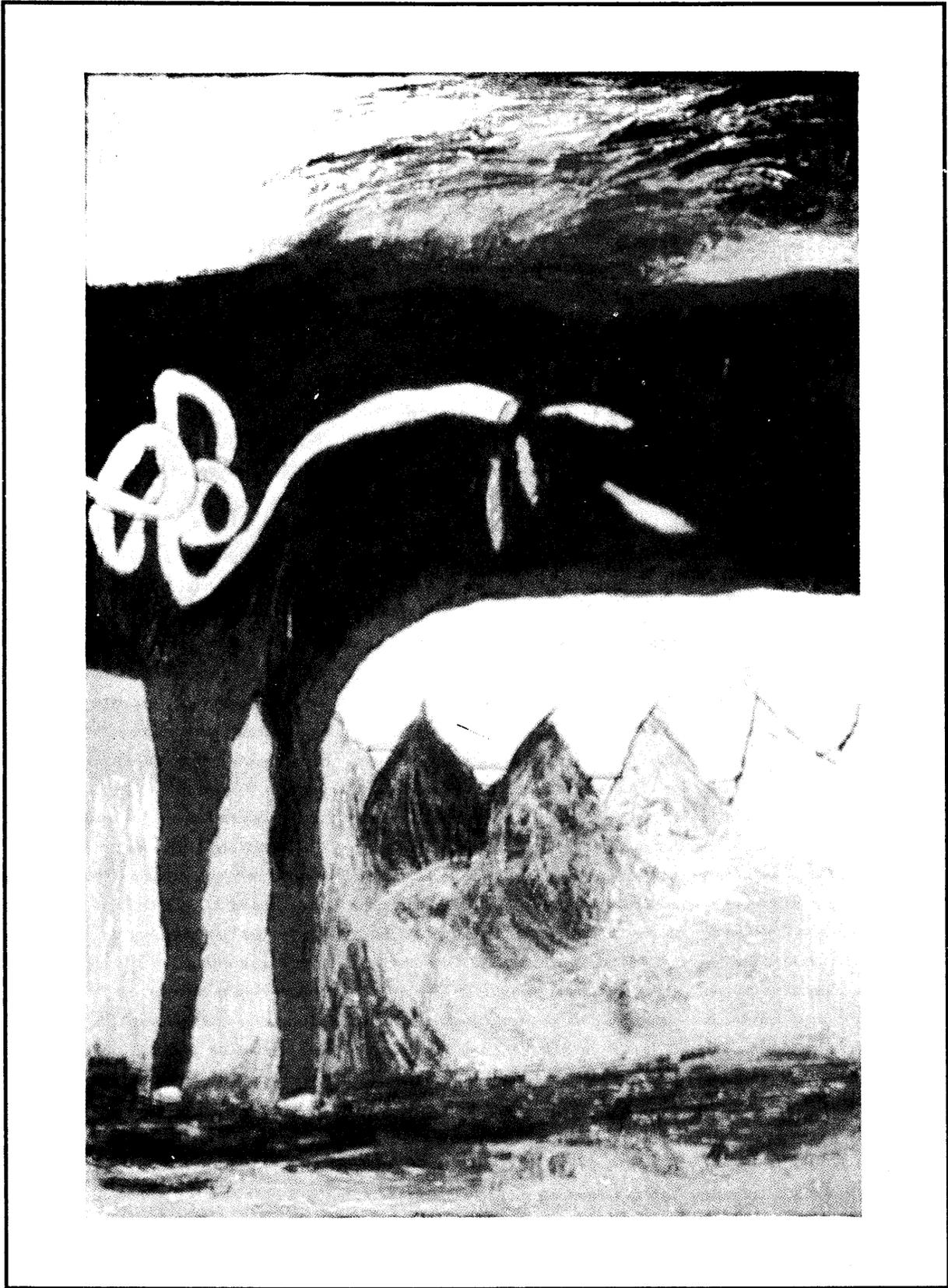
33 En cuestión de difusión considero que merecen mención especial la obra de Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina Siglos XIX y XX*, traducción de Tomás Segovia, México, Editorial Vuelta, 1989, 389 p., por tratarse de un trabajo de amplia cobertura, elaborado con rigor y que da fe de la voluntad del autor por hacer extensivo su interés por la temática, y la que se debe a Alicia Puente, autora y compiladora, *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, Editorial Jus/CEHILA, 1993, 264 p., rigurosa y con aspiración de alcanzar un público amplio.

34 En una reunión celebrada en junio de 1992, cuyos organizadores fueron Brian Connaughton y Andrés Lira, se examinaron las posibilidades de las fuentes eclesiásticas para ensanchar los panoramas de la historia social, *vid. infra*, nota 35: *Las fuentes...* En relación con este punto es oportuno remitir a Brian F. Connaughton, "Reflexiones metodológicas para excluir los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX)", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 12, núm. 26, julio-diciembre de 1992, p. 177-192.

35 Para sólo mencionar algunos de los celebrados en los años 90: Coloquio *Obispos y sacerdotes en la Historia de México*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca, noviembre de 1990; Coloquio *Protestantes y protestantismo en México. Siglos XIX y XX*, INAH, septiembre de 1991; *VII encuentro nacional sobre Estado, Iglesia y grupos laicos*, COMECSO, UAM-I, UIA, ENAH, septiembre de 1991; *Las fuentes eclesiásticas y la historia social de México*, UAM, COLMICH, junio de 1992; Seminario *El factor religioso en México. Tendencias y cambios hacia el siglo XXI*, FLACSO México, INAH, CEREM, junio de 1993; Seminario *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, agosto de 1993; *Cambios de identidad religiosa y social en México*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, noviembre de 1993; Curso Diplomado *Religión y Socie-*

*dad en México*, FLACSO, CEREM, Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, septiembre de 1993-mayo de 1994; *Coloquio internacional Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI a XIX*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, junio-julio de 1994.

36 Algunos casos que sirven de ejemplo son: *AnáMnesis. Revista de teología*, Dominicos, México, Revista semestral; *Antropológicas. Revista de difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas.*, UNAM, 2, nueva época, abril de 1992, (incluye cinco artículos sobre las relaciones Iglesia-Estado); *Cuestión social*, publicación trimestral del Instituto Mexicano de la Doctrina Social Cristiana, año 1, n. 1, primavera de 1993; *Eslabones*, publicación de la Sociedad Nacional de Estudios Regionales, A. C., y de la Universidad de Colima, n. 1, revista semestral, enero-junio de 1991, (Clero y catolicismo en la Historia de México), la revista recoge las ponencias del congreso sobre obispos y sacerdotes, organizado por Carlos Martínez Assad, *vid. supra*, nota 35. De la misma índole es el libro reciente coordinado por este autor: *A Dios lo que es de Dios*, México, Aguilar, 1994, 416 p.; *Nuestra América*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, mayo-agosto de 1987, año VII, n. 20, (dedicado a la Iglesia en América Latina). *Revista Mexicana de Sociología* año XLIX, v. XLIX, n. 3, julio-septiembre de 1987 (dedicado a Iglesia y clase obrera en América Latina); *Umbral XXI*, publicación de los programas de investigación y posgrado de la Universidad Iberoamericana, n. 3, verano de 1990 (Informe especial del Programa institucional de investigación de religión y cultura); *Vuelta. Revista mensual*, año XIV, n. 122, mayo de 1990 (trata de la tradición católica y los escritores mexicanos).



# Los vasos comunicantes en *Yo el supremo* de Roa Bastos

Vladimiro Rivas Iturralde\*

"Unicamente se puede hablar de otro. El Yo sólo se manifiesta a través del El. Yo no me hablo a mí. Me escucho a través de El. Estoy encerrado en un árbol. El árbol grita a su manera. ¿Quién puede saber que yo grito dentro de él? Te exijo pues el más absoluto silencio, el más absoluto secreto. Por lo mismo que no es posible comunicar nada a quien está fuera del árbol. Oír el grito del árbol. No escuchará otro grito. El mío. ¿Entiendes? ¿No? Mejor."

(Roa Bastos: *Yo el Supremo*, p. 65)

"Entonces tú, el que corrige a mis espaldas mis escritos, mano que te cueles en los márgenes y entrelíneas de mis más secretos pensamientos destinados al fuego, no tienes razón. Estás equivocado de medio a medio y Yo he acertado de todo a todo: El dominio del azar va a permitir a mi raza ser verdaderamente inexpugnable hasta el fin de los tiempos."

(Roa Bastos: *Yo el Supremo*, p. 113)

**T**rataremos de representarnos los momentos posteriores a la muerte de Don José Gaspar Tomás Rodríguez de Francia (1776–1840), mejor conocido en la Historia como el Doctor Francia. El

terror habrá caminado por las estrechas calles de Asunción. La muerte no estaba de vacaciones, como alguien habrá pensado, después de casi treinta años de abundancia en fusilamientos y ahorcamientos; más bien llegaba ahora, con un rumor que nadie se atrevía a creer: había muerto el Karaí-Guasú, el Padre de la patria. Y algo peor: su fantasma vagaba ya por las calles de la capital y los paraguayos huían temblando a refugiarse, santiguándose, en sus casas, como tras una barricada. Es que en toda la Historia, ningún dictador había llegado a ser tan totalmente el amo de un pueblo como el Doctor Francia, prototipo, como el ecuatoriano Gabriel García Moreno (1821–1875), del tirano ilustrado en tierras americanas. Severo, distante, monomaniaco, solipsista, orgulloso de estar por encima de los rústicos deseos humanos, el Doctor Francia se había hecho a sí mismo Iglesia y Estado en el Paraguay.

Una figura de estas dimensiones se prestaba para mucha literatura. El escocés Carlyle la intentó en *El Doctor Francia* (hasta cierto punto complemento de ese trozo de buena prosa inglesa embutida de aleluyas que es *Los héroes*); pero su libro se reduce a tres cosas: un breve repaso con estilo mayestático de las hazañas de los héroes de la independencia hispanoamericana; un comentario de las fuentes bibliográficas de su personaje, fuentes que, según declara, lo imposibilitan de ir más lejos de lo que él quisiera, y, finalmente, una ambivalente recreación del personaje a partir de esas tan imperfectas y limitadas fuentes. La posteridad intentó otras biografías, acaso más completas, desde el punto de vista paraguayo. Pero el libro que rebasa toda clasificación

\* Área de Literatura UAM–Azcapotzalco.

porque busca la totalidad del personaje, una totalidad que incluye a los demás personajes históricos contemporáneos (Belgrano, Artigas, Bolívar o Bonpland, por ejemplo), que incluye al mito, a la ficción y los límites de la novela, y aun al mismo autor, es *Yo el supremo* de Augusto Roa Bastos, novela fáustica que aspira al absoluto y a la omnivigencia.

*Yo el supremo* es un intento por representar –aun en el estricto sentido teatral del término– el absoluto en el discurso: el texto es el escenario donde se despliega una múltiple acción. La más externa es la puramente histórica: la Independencia del Paraguay; las ambiciones hegemónicas de Brasil, Buenos Aires y la República Oriental del Uruguay por apoderarse de la nueva nación con el pretexto, según el Dictador, de hacer un frente político común sudamericano; la toma del poder del Doctor Francia y su carácter de dictadura perpetua; las negociaciones políticas de los países vecinos que fracasan ante un gobernante voluntarioso e intransigente defensor de la autonomía del Paraguay, un país convertido en fortaleza inexpugnable, viva imagen y representación del Supremo. Toda la novela, toda la historia –la Historia– está dominada y traspasada por la visión casi autoral del Supremo: él es el único autor–hacedor de la Historia. Con esta salvedad, dictada por él mismo a su escribiente: "No, Patiño, no. Del Poder Absoluto no pueden

hacerse historias" (p. 35). Por ello, sólo cabrá, entonces, como argumento de la novela, el monólogo, intransigente y casi inexpugnable, del Supremo.

Otro nivel se sitúa en el plano de las modalidades de escritura, que



aparecen anunciadas entre paréntesis: el pasquín, los Apuntes, el Cuaderno Privado, la Circular Perpetua, las notas del Compilador, el cuaderno de bitácora (*la voz tutorial*), modalidades que generan en el interior de la novela una intrincada red de asociaciones y relaciones, un complejísimo sistema de vasos comunicantes, algunos de los cuales pretendo mostrar aquí. Empezaré por describir brevemente cada uno de ellos.

El breve texto que abre la novela, llamado pasquín por el Dictador, se presenta como el facsímil de un Auto Supremo pegado en el pórtico de la catedral, en el cual se dispone la manera como han de ser expuestos a la vergüenza pública y esparcidos los restos del Supremo, junto con los de sus colaboradores. El

Supremo ha sido ofendido en la plaza pública por un anónimo. Es el texto que suscita todo el interrogatorio, la investigación, el monólogo, todos los demás textos que se producen en la novela. Del rastreo de esta caligrafía se desprende todo el gran texto. Sólo que en vez de tomar el rumbo de la novela detectivesca, de investigación, se convierte en reflexión acerca de la literatura, esto es, en metaliteratura y metahistoria. Por buscar al autor del pasquín se repasa la historia patria a través de la voz del Dictador: "Esos documentos", dice el Supremo a su escribiente, refiriéndose a todos los expedientes y procesos escritos en el país, "aun los más insignificantes a tu desjuicio, tienen su importancia. Son sagrados puesto que ellos registran circunstanciadamente el nacimiento de la Patria, la formación de la República. Sus muchas vicisitudes. Sus victorias. Sus fracasos. Sus hijos beneméritos. Sus traidores. Su invencible voluntad de sobrevivir. Sólo Yo sé las veces que para tapan sus necesidades tuve que añadir un trozo de pellejo de zorro cuando no bastó la piel del león parado en el escudo de la República" (p. 29). Por esta razón, *Yo el Supremo* no es sólo novela sino Historia, y no sólo Historia, sino Historiografía: un examen de los textos de Historia.

Puesta así en marcha la novela: "¿Dónde encontraron eso?", tiene lugar la siguiente modalidad textual, acaso la más relevante aquí:

los Apuntes, dictados por el Supremo a su amanuense, Policarpo Patiño. (No es casual que el escribiente se llame Policarpo: significa en griego fructuoso, que produce muchos frutos: es, como se verá, espejo, doble, escritura de la voz del amo, bufón suyo, y hasta una de las máscaras del autor. Tampoco es casual el doble juego semántico de la palabra dictador: por un lado, designa al político a quien los magistrados romanos concedían plenos poderes en caso de una guerra, y por otro, al que dicta la palabra.) Estos Apuntes rehuyen la pura forma narrativa como también la estrictamente confesional, y dan lugar a un complejo juego de espejos y desdoblamientos, juego que, en fin de cuentas, se resuelve en una reflexión acerca de la escritura, en metalenguaje, y en una intrincada red intertextual. Veámoslo así: el Supremo es el dueño de la palabra oral y se la dicta a Patiño, que por ser el escribiente de aquella palabra, se constituye en el doble del Amo, en su espejo. La palabra escrita es espejo de la palabra oral, pero también constancia de las limitaciones del lenguaje. Cuando hablo de escritura aquí me refiero a su doble vertiente: a la estrictamente grafológica y a la tradición literaria opuesta a la oralidad. La palabra oral es, en todo caso, tanto más viva que la escrita: "Mientras escribo lo que me dicta", dice el fiel de fechos, "no puedo agarrar el sentido de las palabras. Ocupado en formar con cuidado las letras de la manera más uniforme y clara posible, se me escapa lo que dicen.

En cuanto quiero entender lo que escucho me sale torcido el renglón". De esta manera da cuenta Roa Bastos del carácter escindido, no del todo mestizo de la cultura paraguaya, la "diglosia", que consiste en la dominación de una lengua escrita sobre una oral, en este caso, el español sobre el guaraní, por una parte, y del conflicto universal entre caligrafía y voz, entre oralidad y escritura.

Pero volvamos al tema de los Apuntes. Se trata de un monólogo en el sentido teatral del término, en el cual el texto, que a veces oscila entre el diálogo y el soliloquio, no tiene otro destinatario que Patiño, *el fiel de fechos*, de prodigiosa memoria. Sólo que Patiño, en un juego de espejos circular, es Roa Bastos que es Patiño:

No Patiño, no. Del Poder Absoluto no pueden hacerse historias. Si se pudiera, El Supremo estaría demás: En la literatura o en la realidad (...) Si a toda costa se quiere hablar de alguien no sólo tiene uno que ponerse en su lugar: Tiene que ser ese alguien. Únicamente el semejante puede escribir sobre el semejante (p. 35).

Completemos la igualdad: sólo Roa Bastos puede escribir acerca del Supremo. En el seno de ese discurso se da una analogía del poder de la escritura con el poder político y, en consecuencia, una apasionante lucha por el poder: ¿quién presta el poder a quién? ¿el escritor a su Dictador o su Dictador al escribiente, detrás del cual se enmascara el escritor? Porque el exilio interno del escritor se nutre de la sole-

dad del Supremo y se confunde con él, y se viste del traje del amanuense para escucharlo mejor. El escritor como escribiente del personaje, como su fiel de fechos. El escritor como versión, en su soledad, de la soledad del poder del Dictador. Y viceversa. Este intercambio secreto, este juego dialéctico, este sistema de vasos comunicantes, constituye uno de los mayores atractivos de la novela. Sin embargo, la mera formulación y desarrollo de estos juegos no bastan para dar la medida de la grandeza del libro o, al menos, de estos Apuntes. Lo que realmente soporta este edificio literario es el tono fáustico, hambriento de absoluto de los parlamentos del Supremo, sed de absoluto que consiste en la pretensión metafísica de dominar el azar. De acuerdo con ese absolutismo, el *ustedes* no existe. No hay otra voz que la suya, pues si habla *por* sus súbditos, ha usurpado su voz y no se dirige a ellos:

de lo único que estoy seguro es que estos Apuntes no tienen destinatario. Nada de historias fingidas para diversión de lectores que se lanzan sobre ellas como mangas de acridos. Ni Confesiones (como la del compadre Juan Jacobo), ni Pensamientos (como los del compadre Blas), ni Memorias Íntimas (como las ramerías ilustres o los letrados sodomitas). Esto es un Balance de Cuentas. Tabla tendida sobre el borde del abismo (p. 53).

Ninguna puntuación distingue la voz que dicta de la que escribe. Hay en esos monólogos un eviden-

te carácter teatral y la fuerza introspectiva de ciertos momentos del teatro isabelino, un carácter lapidario del lenguaje que nos recuerda a Shakespeare, un Shakespeare un poco pedante, hay que decirlo. Ejemplos: los monólogos del Supremo frente a la calavera, como los del príncipe Hamlet; los empuños del Dictador no sólo por leer las señales que vienen del cielo destinadas a él, como para todo poderoso, sino por llevarse cautivo al meteoro recién caído del espacio:

Quando al comienzo de la Dictadura Perpetua vi caer al aerolito a cien leguas de Asunción, lo mandé cautivar. Nadie comprendió entonces, nadie comprenderá jamás el sentido de esta captura del bólido migrante. Desertor-fugitivo del cosmos. Ordené que lo trajeran prisionero. Durante meses un pequeño ejército lo rastreó sobre la tierra plana del Chaco. Tu vieron que cavar más de cien varas hasta encontrarlo (...) pero el olfato del perro del cosmos era muy fino; su laya, indescifrable; sus leyes, casi tan inflexibles como las mías, y yo no estaba dispuesto a que el piedrón se saliera con la suya, vencedor por sus caprichos (...) Está ahí. Meteoro-azar engrillado, amarrado a mi silla. (pp. 109, 110, 111).

¡Qué mezcla de insensatez y de grandeza hay en todo esto! El símil con la desmesurada persecución del capitán Ahab a Moby Dick, la ballena blanca, salta a la vista. Tanto en uno como en otro se ve la intención de desafiar al cosmos y sus leyes inalterables. En ambos, la misma omnipotencia, el golpe de

Estado como fuente del poder. Lástima que Roa no desarrollara hasta sus últimas consecuencias narrativas este desafío y prácticamente se quedara en su mera formulación. Es lo que hace la diferencia entre un narrador anglosajón y uno sudamericano: el norteamericano posee una vocación indeclinable por narrar.

Por otra parte, el trato del Supremo hacia el amanuense es irónico, despótico, y en las entretelas de esta relación podemos advertir una analogía con el rey Lear y su bufón; con Macbeth, algunos de cuyos parlamentos repite literalmente el Supremo, y aun con Don Quijote y Sancho, mención esta última insinuada en el libro más de una vez. Como el Rey Lear en su bufón, el Supremo se apoya en Patiño para declarar la necedad de los hechos humanos, la insensatez universal confirmada por la escritura sin sentido del amanuense, al que trata a menudo de bribón, de bufón, y otras invectivas. Y la complejísima trama intertextual de la novela no acaba aquí: Roa Bastos guiña el ojo una y otra vez al lector, desafiándolo a reconocer las citas que atrevidamente hace desde la voz pretérita del Supremo a los futuros textos de Guimaraes Rosa o de Jorge Luis Borges o Carpentier.

Afirmé líneas arriba que el de la voz es el Supremo. El amanuense carece de ella: lo ha aniquilado el acto de escribir, de copiar la voz del amo. Pero en el amo ocurre a lo largo del libro un sutil desplazamiento de la primera a la tercera persona, vaso comunican-

te de enormes consecuencias, porque al pretender el dictador salir de sí encarnando el absoluto, se borra como individuo y toma la forma de esa cruel abstracción que es la Historia y esa otra más cruel aún que es el Estado. El absoluto estatal se basta a sí mismo: solip-sista, carece de interlocutor: el ustedes no existe porque ya se ha encargado el yo absoluto de apropiarse de la voz del pueblo, de hablar por él, de encarnarlo.

El borramiento del sujeto en aras del absoluto político es indudable, y se da paulatinamente en la modalidad de escritura llamada *Circular Perpetua*, dirigida a los funcionarios aun los más remotos del país con el propósito de enseñarles la Historia de la patria, sus orígenes y su destino. "El título de este documento ficcional", escribe Milagros Ezquerro,

"merece un breve análisis. *Circular Perpetua* constituye un juego de palabras basado en la polisemia de cada uno de los dos vocablos. El término 'circular' significa, de manera explícita, 'carta circular' como las que reciben corrientemente los funcionarios. Asimismo, 'perpetua' significa 'que no se termina', ya que esta circular es dictada y expedida en varias veces, a modo de una novela por entregas. Pero además es perpetua porque emana del Dictador Perpetuo y también porque es 'circular', es decir, redonda, sin principio ni fin"<sup>1</sup>.

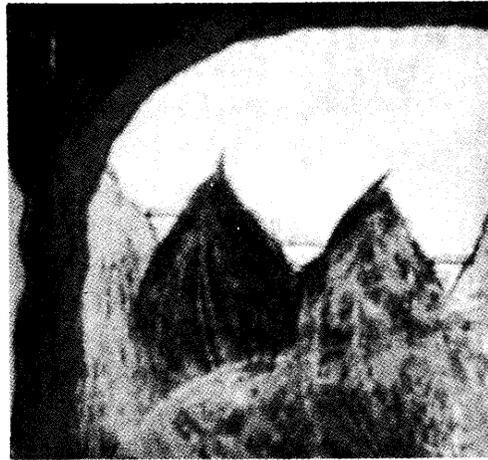
Pero hay algo más. El Supremo es un personaje fáustico: como el Doctor Fausto, se dedica a la al-

quimia y busca un absoluto cósmico, la Piedra de piedras (recordemos lo que significa para él atrapar al "extraviado perro del cosmos", el meteoro). El poder político supremo, tan visible en la *Circular Perpetua*, no parece ser en efecto sino una metáfora de la aspiración fáustica del hombre a lo absoluto. Por ello se funde con él un discurso omnisciente, monomaniaco, obsesivamente ególatra.

Independientemente de esta omnisciencia, monomanía y egolatría, ¿qué imagen del Dictador ofrecen estas páginas? El Supremo es la imagen del Padre, es el fundador de la patria y protector del pueblo, pero El es la Ley, el Reformador y Patriarca religioso de su pueblo (un poco como Enrique VIII, fundador de la religión nacional inglesa), el Jefe Máximo y creador del ejército nacional. Aísla a Paraguay del resto del mundo con una voluntad de castidad y pureza que más tarde caracterizará a los regímenes totalitarios del siglo XX, enclaustrados en la pureza de la raza aria, o bien en la herencia del Imperio Romano. No en vano las fortalezas que limitan a la nación paraguaya (y que configuran el rostro del Supremo) son comparadas con la Muralla China. Con sus pros y contras, esta imagen del Dictador alude también a Fidel Castro.

Hay en la novela largas y abundantes notas al pie de página que amenazan con romper la unidad del texto. De entrada, se antoja

prescindir de ellas, pero realmente son tan interesantes que cada una constituye una revelación. En primer lugar, se someten al principio estructurante de la novela, el de los dobles y los vasos comunicantes. Estas notas permiten com-



pletar, matizar o incluso contradecir el discurso narrativo central. Hacen contrapunto, en su diversidad y carácter cuestionador, con el discurso obsesivo, delirante y totalitario del Supremo. Participan también de ese sistema de juegos de espejos sin el cual esta novela parecería caótica. Las notas aparecen atribuidas a instancias definidas: una parte son notas del Compilador (la más indudable máscara del autor en la novela), dos son notas del Supremo y las demás son citas de documentos o textos sin mención de autoría. El Compilador cita testimonios de los viajeros europeos acerca de la personalidad del dictador y, sobre todo, acerca de la imagen amurallada, fortificada, del país, imagen que adquiere un carácter

alucinante: esas fronteras amuralladas conforman también el rostro del Supremo. Estos textos revisten un interés excepcional, porque a través de ellos se entranan la historia y la ficción, en otro sistema de vasos comunicantes.

La abundante mitología guaraní impregna la novela con toda su sabiduría. A tal punto presta oídos el Supremo a esa mitología que, por ejemplo, durante su enfermedad, el ilustrado Doctor Francia escucha, con el fin de sanar, la concepción guaraní del alma expuesta por el hechicero indígena Chasejk. De hecho, él mismo se asumirá como el Karaí-Guasú, el Primer Padre Verdadero. Es una usurpación más de esta fiebre de poder. Algunas de las zonas más oscuras de la novela deben su inaccesibilidad a esta abundancia mítica y, como en Carpentier, da lugar a la inevitable contraposición (en las letras latinoamericanas) entre Historia y Mito, la divina pareja, cuyo solo estudio daría lugar para un libro.

La apasionante reconstrucción de la infancia y adolescencia del futuro tirano y sus relaciones con la madre y con el padre, por ejemplo, aparecen en *El cuaderno de bitácora* y *la voz tutorial*, donde llaman la atención dos cosas: la indiferencia frente a la madre, por un lado, y el parricidio soñado, por otro, fiel al deseo de querer haber nacido de una calavera, al margen de todo contacto carnal posible. Tanto este *Cuaderno de bitácora* (relato del

viaje que hizo el futuro Dictador, adolescente, en una barca en que su padre lo llevó a estudiar en la Universidad de Córdoba), como *la voz tutorial* (transcripción de la voz paterna) dan cuenta de las pési-



mas relaciones entre el padre y el hijo, y se ajustan también al principio estructurante de los dobles. En su inteligente ensayo sobre Roa Bastos, asocia Silvia Pappé la búsqueda del dominio del azar mediante la captura del meteoro con el deseo absolutista de no haber nacido de padres. Escribe:

Y del mismo modo como el Supremo trata de atrapar el meteorito, como el objetivo de no volver a depender de la casualidad, una vez que tenga en su poder un elemento representativo de este azar, así también niega no sólo su propia procedencia, sino toda posibilidad de tal clase de origen común entre los humanos. Aprovecha la historiografía hecho un lío en tanto que le adscribe dos madres, dos fechas

de nacimiento y un padre de nacionalidades varias. De niño encuentra un cráneo que formará parte en otra conjura mágica (la primera es el deseo de cazar el azar bajo la forma del aerolito), la de volver a nacer por fuerza de su propio pensamiento. El cráneo atraviesa, a veces en orden sucesivo, a veces al mismo tiempo, estados simbólicos: mundo, cráneo supremo, casa-matriz, calabozo. El Supremo, evocando el recuerdo hacia el presente, resucita al niño que decide no querer haber nacido casualmente, y menos de padres que no tendrán nada que ver con el futuro de su hijo solitario. El dictador no reconoce ni familia ni amigos, para eliminar desde la raíz misma toda posibilidad de favoritismo y nepotismo, de debilidades humanas incluso que podrían formarse a través de tales relaciones.<sup>2</sup>

No me detendré a examinar una más de las paradojas de *Yo el Supremo*, que consiste en el planteamiento de una conciencia en su absoluta misantropía, en su soledad y solipsismo, que sin embargo interactúa por un complejo sistema de vasos comunicantes con otras conciencias, la del escribiente, las de los testigos de su vida pública y aun la del mismo autor que se enmascara sucesivamente de amanuense, de Compilador, de Corrector, y del YO/EL desdoblable en la primera y tercera personas. Es un tema que merecería él solo un libro o un capítulo de un libro. Por eso lo dejo en la mera formulación. Novela aparentemente dispersa por sus modalidades de escritura, *Yo el supremo* es un texto de-

lirantemente reconcentrado y egocéntrico, y un ejemplo patético y admirable de esa suprema contradicción: una novela que se cuenta para no contar nada, para hablar de sí misma, y para llenar ese agujero no con la historia que contar, sino con la Historia, acaso el verdadero gran personaje de esta novela que se ha propuesto mirarla con los ojos abiertos ■

## NOTAS

- 1 Milagros Ezquerro. *Introducción a Yo el Supremo* Madrid, Cátedra, 1987. p. 52.
- 2 Silvia Pappé. *Desconfianza e insolencia. Estudio sobre la obra de Augusto Roa Bastos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. p. 102.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Mora, Jorge. "Roa Bastos. No hay estado, no hay familia, hay dictador" en *La Cultura en México, Suplemento de Siempre!* No. 670. México, 11 de diciembre de 1974.
- Benedetti, Mario. *El recurso del sumo patriarca y otros ensayos* México, Nueva Imagen, 1979.
- Ezquerro, Milagros. *Introducción a Yo el supremo*. Madrid, Cátedra, 1987. pp. 11-89.
- Pappé, Silvia. *Desconfianza e insolencia. Estudio sobre la obra de Augusto Roa Bastos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987. 211 pp.
- Roa Bastos, Augusto. *Yo el supremo*. México, Siglo XXI, 1974. 467 pp.
- Sandoval, Adriana. *Los dictadores y la dictadura en la novela hispanoamericana (1851-1978)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989. 270 pp.

# Colaboradores

- Ezequiel Maldonado López* ■ Es profesor asociado del Departamento de Humanidades y miembro del Área de Literatura UAM–Azcapotzalco. Licenciado en Lengua y Literatura Hispánicas por la UNAM, en donde actualmente cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Entre sus publicaciones están: *Cultura, historia, luchas del pueblo mexicano*, Edit. Nuestro Tiempo, 1985; "La reseña" en *Enfoque discursivo*, UNAM, 1993: "¡Qué tiempo aquellos!", en *Memorial del 68*, Ediciones La Jornada, 1994. Actualmente realiza investigaciones sobre "Cultura y democracia en dos revoluciones indias: ecuatoriana y mexicana" y "Los errores y la Ciudad de México: los 'anacronismos' de Revueltas".
- Vicente Francisco Torres* ■ Critico literario. Ha ejercido la crítica literaria en diversos suplementos y revistas del país y el extranjero. Tiene publicados: *El cuento policial mexicano* (1982), *Esta narrativa mexicana* (1991), *La otra literatura mexicana* (1995) y *José Revueltas el de ayer* (1996). Actualmente colabora en el suplemento cultural de la revista Siempre. Es profesor titular de la UAM–A.
- Enrique López Aguilar* ■ Narrador, poeta y ensayista, es Licenciado en Letras Hispánicas y Maestro en Letras Mexicanas por la UNAM. Actualmente es profesor e investigador adscrito al Área de Literatura del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco. Es autor de los ensayos *Los trabajos* (1983); y *La mirada en la voz* (1991); de los poemarios *Oficios de la voz* (1985); *Margarita en la rueca* (1988); *Memorial de viaje* (1989); *Eclipse* (1990); *La piel y su memoria* (1993); y de los libros de cuentos: *Montaña de sombras* (1984) y *Amor eterno* (1987). Es colaborador asiduo de revistas y suplementos literarios.
- Antonio Marquet* ■ Profesor, investigador y traductor adscrito al Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco. Obtuvo el DEA en Estudios Románicos en el Instituto de Estudios Ibéricos de la Universidad de París–IV–Sorbona, y el DEA en Literatura Comparada. Semiología en la Universidad de París VII. Ha sido miembro de los consejos editoriales de las revistas *Plural* y *Fuentes Humanísticas* y fundador de *Tema* y *Variaciones de Literatura*. Fue uno de los organizadores de la "1ª Conferencia Internacional UAM, 1995. Medio siglo de Literatura latinoamericana, 1945–1995 (Universidad Autónoma Metropolitana)", que se realizó en octubre de 1995. Ha publicado *Ojerosa y pintada* (Universidad Autónoma Metropolitana, 1989). Ha traducido a Michel Foucault, *El Poder, cuatro conferencias* (Laberintos, UAM, 1989), Michel Butor (*Retrato hablado de Arthur Rimbaud*, Siglo XXI Editores) y a Didier Anzieu (*El cuerpo de la obra: ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, Siglo XXI Editores), entre otros. Actualmente prepara *Archipiélago dorado: análisis psicocrítico de la narrativa de Agustín Yañez*.
- Ambrosio Velasco Gómez* ■ Es doctor en Filosofía Política por la Universidad de Minnesota y actualmente Investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y Coordinador de la Maestría y Doctorado en Filosofía de la Ciencia de la UNAM. Publicó recientemente el libro *Historia y Filosofía. ¿Anacrónicos o anticuarios?*, UNAM, 1995. Ha publicado también en varios artículos en libros y revistas especializados sobre Filosofía de la Ciencias Sociales y Filosofía Política.

- Carmen Imelda Valdez Vega* ■ Profesora e investigadora del área de Historia del Departamento de Humanidades, de la UAM–Azcapotzalco; actualmente investiga sobre el magisterio de Educación primaria del Distrito Federal 1948–1922: su salario, situación profesional y movimiento sindical.
- Concepción Lugo Olín* ■ Egresada de la Universidad Autónoma Nacional de México, Licenciada en Historia. Desde hace veintiocho años es investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Los estudios que ha realizado se refieren a: Demografía histórica, Historia del Arte e Historia de las epidemias, actualmente trabaja el tema "La actitud del hombre ante la muerte". Sus investigaciones han sido publicadas por el INAH, el Instituto José María Luis Mora y El Colegio de Michoacán. Ha participado en los Congresos de Salud–Enfermedad que organiza el INAH cada dos años.
- Carlos Gómez Carro* ■ Profesor del Departamento de Humanidades de la UAM–A. Ha publicado, en pequeñas dosis, artículos de divulgación, ensayo y obra de creación en distintos medios impresos: *La Jornada Semanal, Fuentes, Casa del Tiempo, Utopías, Estudios Políticos, Nexos, Topodrilo* y otros.
- Ma. del Pilar Tonda M.* ■ Es profesora e investigadora en la UAM–A desde 1980. Tiene el grado de Licenciada en Arquitectura por la UNAM, el de Maestra en Arquitectura por la Universidad de Harvard y el Doctorado en la misma carrera por la UNAM. Actualmente, participa en diversos seminarios de la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Ha colaborado en el Tomo III de la *Historia de la Arquitectura y del Urbanismo mexicanos* (FCE). También ha dictado conferencias en México y en el extranjero y entre sus trabajos de investigación destaca su tesis doctoral, *El mudejar*.
- Jaime Lorenzo* ■ Es promotor cultural. Ha colaborado con artículos, entrevistas y reseñas de libros en revistas y suplementos del país. Es colaborador del periódico *Generación*.
- Graciela Sánchez Guevara* ■ Es Licenciada en Letras Clásicas por la UNAM, Maestra en Lingüística con especialidad en el análisis del discurso por la ENAH. Postulante al Doctorado en Antropología e Historia. Línea de investigación: Análisis del discurso y Semiótica de la cultura con el proyecto de investigación: "La semiótica de la historiografía de México". Ha participado en varios congresos entre los cuales destacan "Primer Congreso de escritoras Contemporáneas", "Viejas creencias, nuevas ideas: La cultura mexicana hacia el Siglo XXI", "Congreso de lingüística aplicada".
- Evelia Trejo* ■ Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Maestra en Historia.
- Vladimiro Rivas Iturralde* ■ Escritor ecuatoriano residente en México desde 1973. Profesor Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco. Becario de la Comunidad Latinoamericana de Escritores (1973–1974). Entre sus publicaciones se encuentran: *El dramaturgo* (1968), *Historia del cuento desconocido* (1974), *Los bienes* (1981) y uno de los ensayos *Desciframientos y complicidades* (1991). Apareció en Ecuador *Vivir del cuento*, selección de relatos inéditos. Algunos de sus cuentos han sido traducidos al alemán y al inglés.
- Manuel Velázquez* ■ Nació en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Desempeñó el cargo de Director de la Escuela de Artes Plásticas del ICACH, en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Actualmente es maestro de la Facultad de Artes Plásticas de la Universidad Veracruzana en Xalapa, Veracruz.

# CONVOCATORIA

## 2º Congreso Internacional de Literatura Latinoamericana *Literatura sin fronteras* UAM, 1997

La Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México invita a los investigadores, creadores y profesores a participar en el 2º Congreso Internacional de Literatura Latinoamericana, con el tema "Literatura sin fronteras".

En la actualidad no es posible considerar a la literatura como un producto local que afirma o niega la identidad de un país determinado. En este fin de siglo es necesario plantear la pregunta de si la obra literaria es un producto que no ha sido alterado por los medios de comunicación. El objetivo del congreso es discutir, examinar las nuevas posibilidades de producción textual de la América Latina, dentro de las siguientes líneas de trabajo:

- 1) Vigencia, cambio y diálogo entre los géneros literarios. Recuperación de los géneros híbridos o no canónicos: de la crónica al reportaje, de la memoria a la biografía, de la novela negra a la ciencia ficción.
- 2) Persistencia o desvanecimiento de tópicos clásicos de la literatura latinoamericana: urbano-rural, civilización-barbarie, alta cultura-cultura popular, nacionalismo-globalización.
- 3) ¿Existen marcas finiseculares en la creación y en la teoría y la crítica literarias?

Los interesados deberán enviar el tema de su ponencia en un resumen no mayor de una cuartilla (26 líneas), en enero de 1997, con una síntesis curricular. El Comité Organizador emitirá los resultados de la preselección en un lapso de tres meses. Las ponencias deben estar en poder del Comité Organizador del II Congreso Internacional de Literatura Latinoamericana, a más tardar el primero de junio de dicho año. La extensión no debe exceder las ocho cuartillas.

El 2º Congreso se llevara a cabo en las instalaciones de la Universidad Autónoma Metropolitana (Unidades Iztapalapa, Xochimilco, Azcapotzalco), del 20 al 24 de octubre de 1997, en la Ciudad de México. La sesión de clausura destacará la vida y la obra de Alfonso Reyes (1889-1959) como polígrafo y escritor sin fronteras.

La inscripción es de 40 dólares USA.

Más detalles sobre el desarrollo del Congreso se ofrecerán en la próxima circular que aparecerá en octubre.

Los interesados deben dirigirse a:

Comité Organizador

Medellín N°. 28 col. Roma

México, D. F. 06700

Fax: 5-11-07-17

Correspondencia electrónica:

BRUIZ@SPIN.COM.MX o BRUIZ@CORREO.UAM.MX

UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA



Casa abierta al tiempo. **Azcapotzalco**