©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS DE POSGRADO

96

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

ITAM

7

A. ALATORRE *Sor Juana y los hombres* • **R. PASTOR** *La virgen y la revolución* • **E. C. FROST** *El guadalupanismo* • **A. NOSNIK** *Las personas de James y Mead* • **F. GARCIA LORCA** *Poemas inéditos*

L. MEYER *Los tiempos de nuestra historia* • **Z. ROMASZEWSKI** *Solidaridad en 1986.*

CH. HARTSHORNE *Teísmo clásico y neoclásico.*

INSTITUTO TECNOLÓGICO AUTÓNOMO DE MÉXICO

invierno 1986

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS DE POSGRADO

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

7

DEPARTAMENTO ACADÉMICO DE ESTUDIOS GENERALES

ITAM

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS

filosofía / historia / letras

publicación trimestral del Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México

7

invierno 1986

Rector: Javier Beristain
Jefe del Departamento Académico: Rodolfo Vázquez
Director: Julián Meza
Consejo editorial: Luis Astey, José Ramón Benito, Carlos de la Isla, Paulette Dieterlen, Abraham Nosnik, Franz Oberarzbacher, Jorge Serrano, Julia Sierra, Reynaldo Sordo, Ramón Zorrilla
Jefe de redacción: Juan José Reyes
Administración: Margarita Aguilera

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ESTUDIOS aparece en febrero, mayo, agosto y noviembre

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores

Precio del ejemplar: $500 M.N. Extranjero: 8 dls. USA
Suscripción anual (4 números): $2000 M.N. (30 dls.)

Correspondencia.

Departamento Académico de Estudios Generales
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Río Hondo 1 San Angel
01000 México, D.F.
Tel. 550-93-00 ext. 120 y 176

© Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM)

ISSN 0185-6383

Diseño: J.R. Anaya Rosique
Distribución: Publicaciones CITEM, S.A. de C.V.
Av. Taxqueña 1798, México, D.F. C.P. 04280
Tel. 544-69-81. También números atrasados.
Publicidad: Carlos Francesconi. Tel. 683-25-52
Fotocomposición y formación: Creatividad Tipográfica, S.A.,
San Borja 526-B, Tel. 559-18-78;
Negativos, impresión y acabado:
Cuicatl ediciones, Gen. Gómez Pedraza 13,
Tacubaya, México D.F. Tel. 271-22-39

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Índice

TEXTOS

Antonio Alatorre
Sor Juana y los hombres 7

Rodolfo Pastor
La Virgen y la revolución: sistema religioso y comportamiento político en Mesoamérica 29

Elsa Cecilia Frost
El Guadalupanismo 49

Abraham Nosnik O.
Las personas de James y Mead 67

Federico García Lorca
Album blanco
Madrigal apasionado 91

Coloquios y conferencias

Lorenzo Meyer
Los tiempos de nuestra historia 97

Zbigniew Romaszewski
Solidaridad en 1986 105

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Traducciones

Charles Hartshorne
Teísmo clásico y neoclásico, desde una perspectiva histórica y sistemática 113

NOTAS

La filosofía baja de las nubes 127

Jaime Castañeda, *Jorge Ibargüengoitia: Humorismo y narrativa* 136

RESEÑAS

Jan Patula: Leszek Nowak, *Property and Power* y Felipe García Casals (pseudónimo), *The Syncretic Society* 147

Juan José Reyes: Luis Villoro, *El concepto de ideología y otros ensayos* 161

Jorge Hernández, Jean Marie Le Clézio, *La Conquista divina de Michoacán* 164

Nuestros colaboradores 167

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ANTONIO ALATORRE

Sor Juana y los hombres*

En su libro *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, Octavio Paz dedica unas líneas de reconocimiento a la hispanista norteamericana Dorothy Schons, que en un artículo publicado en 1926 aisló "inteligentemente", por primera vez, "los tres misterios de la vida de Sor Juana": por qué se metió en un convento; cómo se llamaba antes de hacerse monja; y por qué, estando en plena actividad y rodeada de fama, de pronto colgó la pluma y no escribió más.

Se ha avanzado tanto en el conocimiento de Sor Juana, que sólo el tercer misterio puede hoy considerarse como tal. Lo que yo propondría es trabarlo con el hecho de la muerte prematura de la monja, a los 46 años, apenas dos años después de haber decidido colgar la pluma. Es como si esa decisión de no escribir más equivaliera a un oscuro propósito de no vivir más. Lo cual deja subsistir el misterio, pero abre un campo no tan nebuloso para las conjeturas.

El segundo misterio, en cambio, sencillamente ha dejado de serlo. Hoy sabemos que Sor Juana fue hija natural; que su madre, Isabel Ramírez, era soltera; y que, aunque se conocía el nombre del padre, Pedro de Asuaje (no *Asbaje*, como erróneamente se ha venido diciendo), ella no usó este apellido. Lo más seguro es que ni conoció siquiera al tal Pedro de Asuaje. Su nombre, antes de hacerse monja, era Juana Ramírez.

En cuanto al primer misterio, ¿por qué Juana Ramírez se hizo monja?, era misterio en tiempos de Dorothy Schons a

* Texto leído en el I.T.A.M. el 20 de agosto de 1986.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

causa de la tendencia inveterada a imaginar alguna desdichada historia de amor, un golpe fuerte que hizo que Juana, aún no cumplidos los 19 años, decidiera arrebatadamente, románticamente, sepultar su belleza y su inteligencia entre las grises paredes del convento. En realidad, la respuesta a ese porqué la da la propia Sor Juana cuando le dice a Sor Filotea de la Cruz, en esencia, lo siguiente: "Yo, desde niña, me sentí inclinada a la actividad intelectual. Quería vivir sola, sin ruido, sin obligaciones que estorbaran la libertad de mi estudio. Siempre sentí total negación al matrimonio. Sabía perfectamente que un convento no era el ambiente ideal para desarrollarme como yo quería, pero los usos sociales no me dejaban otra alternativa. Me hice monja por razones de conveniencia". Y a un caballero del Perú le dice epigramáticamente, en un romance, por qué está en el convento:

> ...sólo sé que aquí me vine
> por que, si es que soy mujer,
> ninguno lo verifique.

Como si dijera: "Por lo que a matrimonio se refiere, conmigo no se cuente: si soy o no mujer, lo mismo da". (El P. Diego Calleja, jesuita madrileño, confidente epistolar de Sor Juana y primer biógrafo suyo, después de decir que ella jamás pensó en el matrimonio, añade: "...quizás persuadida *de secreto* la Americana Fénix a que era imposible este lazo en quien no podía hallar par en el mundo". El ave Fénix, en efecto, no tiene par, no tiene pareja; no es ni macho ni hembra; es única.)

Al hablar de "misterio", Dorothy Schons parece haber pensado que Sor Juana ocultaba algo, o sea que no tomaba muy en serio esa explicación. Para tomarla en serio ha ayudado decisivamente la doctrina de Freud, manejada no atolondradamente y a porrazos como lo hizo Ludwig Pfandl, sino con la cordura que muestra Octavio Paz en su gran libro. Observa Paz que, como Pedro de Asuaje no hizo acto de presencia en la vida de Juana Ramírez, la imagen viril que tuvo ella en los años básicos de la primerísima infancia no fue la de un hombre en la fuerza de la edad, sino la de un viejo, el abuelo materno, Pedro Ramírez. Sólo que ese abuelo —dice Paz— era dueño de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una biblioteca, o sea "de un tesoro no menos valioso que la sexualidad viril". Y Juana se identificó con el abuelo, no con la madre (de la cual, cosa curiosa, consta que no firmó su testamento por no saber escribir).

Algo que los biógrafos de Sor Juana suelen olvidar, dice también Octavio Paz, es "el carácter acentuadamente masculino de la cultura novohispana". Yo diría mejor "el carácter acentuadamente masculino de la cultura occidental en el siglo XVII", reconociendo, eso sí, que el papel de la mujer estaba aún más restringido en España y su imperio que en Francia e Italia, para sólo poner ejemplos de países católicos. Estamos tan acostumbrados a ver las aulas universitarias llenas de muchachos y muchachas, a veces más ellas que ellos, que se nos dificulta imaginar un mundo en que la única reacción posible de una madre, al oír que su hijita tiene ganas de entrar en la universidad, es celebrar con risa tan descabellada idea.

En Sor Juana, para decirlo en jerga psicoanalítica, eso que Freud llama "envidia del pene" tomó una de las vertientes posibles y se convirtió en envidia de los libros, envidia del estudio. Este psicoanálisis está de tal manera fundado en el propio testimonio de Sor Juana (comenzando con el haber aprendido a leer a los tres años), que podemos partir de la explicación y reconstruir un "sueño" que ella no cuenta expresamente, al revés de lo que ocurre en el psicoanálisis de personas vivas, donde primero viene el sueño loco, el sueño absurdo, y luego la explicación. Todo nos lleva a concluir esto tan simple: Sor Juana tuvo el sueño de ser hombre. Sólo que, en este sueño, *hombre* no significaba individuo de sexo masculino, sino individuo del género *homo sapiens*. "Hombre", no en contraposición a "mujer", sino en contraposición a "animal".

Su vida toda gira en torno a este sueño, conscientemente asumido. Sor Juana se propuso demostrar que una mujer era tan hombre (tan plenamente ser humano) como cualquier hombre. Y si alguien le hubiera interpretado ese querer ser hombre como envidia del pene, a ella no le hubiera importado. Siendo la cultura de su mundo de tal manera masculina, igual daba entender lo uno que lo otro. Además, era preciso que el mundo no viera en ese empeño ninguna anomalía. Pienso en ese terrible cuento de Juan José Arreola llamado

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"Una mujer amaestrada". Pienso en el comentario que hizo el Dr. Samuel Johnson en 1763, un día que su fiel James Boswell le contó que en las colonias inglesas de Norteamérica había grupos religiosos en que predicaban mujeres: "Mire usted, una mujer predicando es como un perro caminando sobre las patas traseras: son cosas que no hacen bien, pero uno se asombra de que las hagan". Sor Juana aborrecía la idea de que su mundo dijera "¡Qué raro, una mujer amaestrada!", porque entonces su hazaña hubiera sido inútil. Casi un siglo antes del veredicto del Dr. Johnson, ella se había propuesto demostrar que el saber todo lo que sabía no tenía nada de raro ni de excepcional; y para demostrarlo, no le quedaba otro camino que ser rara y excepcional.

Vale la pena ver de cerca la paradoja. Y aquí no es ya cuestión de psicoanálisis, sino de simple análisis de los textos, de simple lectura. Sor Juana habló mucho del tema, y con mucha claridad, y en distintos contextos, en prosa y en verso. Tan consciente estaba de sí misma, tan segura de su proyecto vital, que, si no fuera por la evidencia de lo realizado por ella, sus palabras sonarían a jactancia y a exhibicionismo. La realización de su sueño de ser hombre, la demostración de que la inteligencia y el saber no tienen sexo, exigía de ella una exhibición. ¡Y vaya si supo exhibirse!

Es muy sabido lo que ocurrió en el palacio del virrey marqués de Mancera cuando Juana Ramírez, criada de la virreina, tenía unos 17 años. Todo el mundo se admiraba de que esta muchachita de origen modesto, sin recursos económicos, que había vivido los últimos años arrimada en casa de una tía, hubiera leído tanto y asimilado tanto. ¡Qué montón de cosas sabía! El virrey, intrigado, reunió a los cuarenta señores que más se distinguían en la ciudad de México por sus conocimientos en materias divinas y numanas y les pidió que la examinaran, cada uno en su disciplina, y la muchachita dejó boquiabiertos a los cuarenta señores. La historia nos ha llegado a través del P. Calleja, el amigo epistolar de Sor Juana. Quien se la contó a Calleja, en Madrid, tiempo después —cuando Sor Juana ya hacía años que era monja—, fue el propio marqués de Mancera, al cual se le había quedado vivamente grabada la escena. Es un episodio que figura, y con razón, en todas las biografías de Sor

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Juana, aun en las mas compendiadas. Lo que no todos recuerdan es lo que vino después. El P. Calleja, en una de sus cartas, cometió la travesura de preguntarle a la monja si recordaba qué había sentido después de semejante "triunfo". Y sí, ella lo recordaba: había sentido una alegría normal, como cuando en la escuelita de su tierra, Nepantla, la felicitaban si su labor de costura le había salido bien derechita. Experiencia grata, pues, pero nada del otro mundo.

Aparte de su indiscutible realidad, la exhibición en el palacio del virrey tiene un fuerte carácter de símbolo. Eso es lo que hará Sor Juana el resto de su vida, pero por escrito. Y dejará boquiabiertos no ya a cuarenta señores, sino a todos los lectores de habla española, pues los tomos de sus obras no se imprimieron en México, sino en España, desde donde se distribuían por todas las tierras del imperio. Y hubo no pocas reediciones. Sor Juana fue, durante unos cuarenta años, el *best-seller* por excelencia. Y su respuesta al coro de elogios, descontadas las expresiones infaltables de "falsa modestia", o sea de coquetería, está muy de acuerdo con la confesión que le hizo al P. Calleja: así como no es cosa del otro mundo que una niña haga bien lo que sólo las muy torpes no saben hacer, así tampoco es cosa del otro mundo conseguir lo que consigue cualquier ser humano en pleno uso de sus facultades.

Salvo en un caso, Sor Juana no hace mérito de sus versos. Acepta, evidentemente, que son buenos, pero no los ve sino como fruto de una habilidad natural, de un regalo que le hizo el cielo desde niña. Tampoco hace mérito de sus conocimientos. El deseo de saber, como el deseo de amar, es cosa que tenemos, cosa que se nos da: no es mérito obedecer esa clase de impulsos. Sor Juana no hace mérito ni siquiera de haber salvado los estorbos que la vida conventual oponía a su sueño. Eran calamidades que, en el momento de decidirse por el claustro, ya tenía archiprevistas. Cuando habla de ellas, suele hacerlo en tono más bien humorístico. Una superiora, a quien Sor Juana con obvia ironía califica de "muy santa y muy cándida", le prohibió la lectura diciendo que tanto estudiar era cosa de herejes (por fortuna, añade Sor Juana, esa superiora no duró más de tres meses en el cargo). O esto otro, que cito literalmente: "Hasta el hacer esta forma de letra algo razonable [o sea letra

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

normal, letra de gente habituada a escribir] me costó una prolija y pesada persecución [dentro del convento] porque decían que parecía letra de hombre, y que no era decente, conque me obligaron a malearla adrede", o sea a hacerla mal de propósito, con torpeza, parecida a la letra de las demás monjas.

De lo que sí hace mérito Sor Juana es del trabajo que le costó llegar adonde llegó. En la mente de sus elogiadores solía influir el concepto teológico de la "ciencia infusa", esos conocimientos que a veces infunde directamente el Espíritu Santo. La Virgen María, por ejemplo, no podía dejar de tener entre sus muchas perfecciones el conocimiento total: he ahí el caso más indiscutible de ciencia infusa. Pero a Sor Juana no le hacían ninguna gracia esos que la veían como caso milagroso. "¡Cómo milagroso! ¡Mi trabajo me ha costado!", es lo que ella contestaba.

Vale la pena leer sus palabras textuales. Inmediatamente después de contar cómo y por qué se hizo monja, Sor Juana escribe: "Volví (mal dije, pues nunca cesé), *proseguí* luego a la estudiosa tarea..." (Observemos de paso esta intencionada corrección que se hace a sí misma: no *volví,* sino *proseguí;* la entrada en el convento no fue interrupción, no fue solución de continuidad.) "...*Proseguí* [pues] a la estudiosa tarea de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en esos carácteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro..." Y en el mismo escrito, unas páginas adelante, insiste: "Si no he aprovechado más [o sea: si no he dado de mí todo lo posible], pudiera ser descargo mío el sumo trabajo no sólo en carecer de maestro, sino de condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condiscípulo un tintero insensible, y en vez de explicación y ejercicio, muchos estorbos... En esto sí confieso que ha sido inexplicable mi trabajo". *Inexplicable*: imposible de describir con palabras. Se diría que más que la falta de maestros sintió Sor Juana la falta de esos "condiscípulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado", esos compañeros con quienes se comentan las cosas, con quienes se discuten los problemas, con quienes uno puede medirse, a quienes uno puede emular y –tal vez– superar. "A secas me lo he habido conmigo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

y mi trabajo", dice Sor Juana en otro lugar. "A secas", ¡qué expresión tan gráfica!

Dije que estas explosiones no se leen en un solo escrito, sino en varios, en prosa y en verso. Son casi un *leit-motiv*. Vale, pues, la pena preguntarse el porqué del alegato.

Desde luego, Sor Juana no está haciendo eso que hoy se llama "auto-promoción". No está lanzando una campaña en beneficio propio. Hay que tener en cuenta que los textos que menciono se escribieron cuando ella tenía ya obra publicada, cuando oía aplausos por todas partes. Sor Juana siempre se supo aplaudida. Al escribir la *Respuesta a Sor Filotea,* donde está la parte más conocida del alegato, acababa justamente de recibir de Sevilla el tomo II de sus *Obras,* que se inicia con páginas y más páginas de elogios, en prosa y verso, de sus admiradores españoles.

Todo había empezado en Amecameca, cuando ella, a los ocho años, hizo una loa en verso para la fiesta de Corpus Christi (que, naturalmente, no se conserva: debe haber sido igual a las que hacían los poetas semicultos, puesto que Juana era apenas semiculta). Vino luego la espectacular exhibición en el palacio del virrey Mancera. Después, ya en el convento, escribió como auténtica profesional composiciones de encargo, sobre todo para las catedrales de México y de Puebla, que si se dirigían a ella y no a los muchos poetas hombres que apetecían esas tareas, bien pagadas, no era por favorecer o proteger a una monja, sino porque los villancicos y loas que *esa* monja hacía eran obviamente mejores. Quienes le hacían encargos tenían garantizado un buen trabajo.

A decir verdad, Sor Juana no escribió mucho durante sus doce primeros años de encierro. Hubo años en que no cosechó aplausos. Pero esto fue porque su director espiritual, el jesuita Antonio Núñez, le puso estorbos. El P. Núñez era un rigorista: quería que su "hija espiritual" muriera para el mundo y se entregara exclusivamente a la virtud y a la santidad. Lo poco que en esos doce años hizo Sor Juana no sólo requirió permiso del P. Núñez, sino que pasó por su censura.

Pero en 1680, cuando ella iba a cumplir sus treinta y dos madurísimos años, ocurrió algo decisivo. Se anunció la llegada de nuevo virrey, y el cabildo de la catedral resolvió recibirlo

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

con el arco triunfal de rigor. Estos arcos eran construcciones teatrales y aparatosas en que intervenían diseñadores, carpinteros, escayolistas, pintores, etc. Los espacios libres de arquitectura y de ornamentación estaban ocupados por lienzos con pinturas sobre determinado asunto, acompañadas de inscripciones en verso. "Idear" un arco significaba elegir un tema fecundo en aplicaciones alegóricas, componer los versos, decidir la distribución de las pinturas y dar al conjunto una unidad grandiosa. Cualquiera podía componer villancicos; y, de hecho, hay villancicos que lo mismo pueden ser de Sor Juana que de otros poetas (poetas hombres, se entiende), pero no cualquiera tenía la elegancia, el ingenio y los conocimientos necesarios para idear un arco que le diera al gran señor llegado de Madrid una alta idea de la cultura literaria y artística del virreinato de la Nueva España.

Para esta tarea, especialmente bien pagada, había varios solicitantes (hombres), pero alguien soltó el nombre de Sor Juana y entonces el cabildo en pleno votó por ella. Dice Sor Juana que tres o cuatro veces le mandaron el recado y otras tantas se desentendió ella del asunto, hasta que dos delegados del cabildo, con el título de "jueces hacedores", se presentaron en el convento para intimar la orden, de modo que no hubo más remedio que agachar la cabeza. La obvia verdad es que a ella le fascinó semejante encargo. Era la gran oportunidad de exhibir sus conocimientos, y la aprovechó de manera en verdad exquisita. El título del virrey, marqués de la *Laguna*, la hizo pensar en Neptuno, dios del *Océano*. Elegido el tema, decidió qué grandezas y hazañas de Neptuno iban a figurar en los distintos lienzos del arco, y encontró toda clase de alegorías y emblemas para establecer ecuaciones entre las excelsitudes del dios y las excelsitudes del virrey. Redactó, además, una prolija explicación de cada alegoría, todo en medio de un océano de erudición mitológica, histórica y literaria, y de citas (en latín) de poetas antiguos.

Este *Neptuno Alegórico* está tan ligado a su época, que hoy es sólo lectura de expertos; pero en su época los expertos eran muchos, y todos quedaron estupefactos. (Años después, un erudito holandés, Michael van der Ketten, publicó una especie de enciclopedia universal de alegorías y emblemas donde, en-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tre otras cosas, pasa revista a la abundante bibliografía existente, y allí, al ocuparse del *Neptuno Alegórico,* dice más o menos: "Hay ideas tan extraordinarias en esta obra, que a mí francamente me parece dudoso que la haya escrito una monja".)

La importancia del *Neptuno Alegórico* consiste en haber atraído la atención del nuevo virrey, y sobre todo la de su mujer, María Luisa Manrique de Lara, la cual se constituyó inmediatamente en protectora y gran amiga de la monja, la tuvo ocupada años y años con toda clase de encargos y la alentó a hacer pleno uso de su talento. Gracias a María Luisa escribió Sor Juana lo mejor de su obra, aquello que hace que siga teniendo lectores. De María Luisa salió la idea de publicar sus poesías. María Luisa fue el cómplice perfecto de su sueño.

Es verdad que hubo conflicto. El P. Núñez condenó el *Neptuno Alegórico* como quehacer mundano radicalmente impropio de una monja, y como acto de rebeldía de una mujer contra la autoridad masculina de su director espiritual. Cabe suponer que también otros eclesiásticos severos se escandalizaron al ver a Sor Juana convertida, desde su encierro monástico, en poeta oficial de la corte de los virreyes. Pero el más visible era el P. Núñez.

Los jesuitas eran una verdadera potencia social, y el P. Núñez era el que gozaba de más influencia y prestigio en el México de entonces. No es que los jesuitas, en general, fueran adversos a Sor Juana. Sin ir más lejos, el P. Calleja, su gran amigo, era jesuita, muy influyente por cierto en Madrid. Pero el P. Núñez era, a título personal, un fanático de la santidad. El caso es que Sor Juana, ya en pleno vuelo, no se dejó cortar las alas. Con un gesto insólito en el mundo católico de entonces —y aun quizá en el de hoy—, Sor Juana se enfrentó a su padre espiritual, y lo hizo por escrito. Este documento sensacional fue descubierto recientemente y publicado en 1981 en una edición que pocos conocen. Voy a detenerme en él, resumiéndolo a veces con palabras mías y citándolo a veces literalmente.

He aquí el resumen: "Usted, padre Núñez, se ha portado muy bien conmigo, y yo le estoy agradecidísima, pero últimamente ha estado desacreditándome y perjudicándome. Me dicen que anda usted gritando por toda la ciudad que los versos que hago son pecado, que soy un escándalo público, y que de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

haberlo sabido no me habría metido usted en el convento, sino que me habría buscado un marido (¡como si usted fuera el dueño de mi vida! ¡como si la determinación de hacerme monja no hubiera sido negocio exclusivamente mío!). Le escandaliza lo del *Neptuno Alegórico*, pero veamos, ayúdeme usted con su enorme inteligencia y dígame qué debí haber respondido cuando me llegó el encargo votado por los señores del cabildo". (Lo que sigue son palabras textuales:) "¿Respondería que no podía? Era mentira. ¿Qué no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era, sobre descarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quienes me honraban con el concepto de pensar que una mujer ignorante sabía hacer lo que tan lucidos ingenios solicitaban. Luego no pude hacer otra cosa que obedecer". Hasta aquí la cita textual, con esa bonita auto-caracterización de "mujer ignorante". Pero vale la pena observar cómo Sor Juana omite cuidadosamente, se diría que astutamente, una quinta posibilidad de respuesta, de hecho la más natural de todas, que sería ésta: "Señores, un millón de gracias por tan honrosa invitación, pero soy monja, y en casos así las monjas necesitamos pedir permiso al director espiritual"...

Resumo con palabras mías el resto de la carta: "Yo, queridísimo P. Núñez, voy a seguir ejercitando esta facilidad de hacer versos que todos saben que tengo. Es lástima que Dios, al darme ese don, se haya olvidado de preguntarle a usted si estaba bien. Pero dígame, ¿dónde consta que lo que hago esté prohibido? ¿Acaso las mujeres no somos seres racionales como los hombres? Usted me dice y me repite que el camino de la salvación es el de la ignorancia, y me pone el ejemplo de San Antonio Ermitaño; pero ¿acaso fue equivocado el camino de San Agustín? En fin, veo que no nos entendemos, y lo más cuerdo será dar por concluida nuestra relación. Admito que las monjas debamos tener un guía espiritual, pero en esta gran ciudad de México hay muchos posibles y no me costará trabajo encontrar otro, aunque de seguro no va a ser tan sabio y tan santo como usted".

Tengo que citar literalmente una frase más, la que mejor retrata a Sor Juana en ese momento crucial, la que más choca

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

con el estereotipo de la monjita humilde y santurrona. Hay que tener en cuenta que desde el *Neptuno Alegórico*, o sea desde la llegada de María Luisa, su amiga y protectora caída del cielo, Sor Juana ha hecho varias otras cosas "mundanas", todas ellas reprobadas naturalmente por el P. Núñez. Y *eso*, lo mundano, es lo que la tiene a ella tan afirmada, tan entusiasmada, fascinada (se diría) con su propio genio, entendiendo por "genio" la manera de ser, las inclinaciones, los gustos de cada cual. La poesía mundana le abría un campo inmenso y variado, novedoso y seductor, sin comparación posible con el que se le daba en sus series de villancicos religiosos, con temas tan obligados y tan machacados como la gloriosa Asunción de la Virgen o las excelencias de San Pedro Apóstol. *Eso otro*, eso que María Luisa la alentaba a hacer –poniendo en sus manos, muy probablemente, los libros que había traído de Madrid–, era lo que iba con su genio. He aquí la frase textual de Sor Juana: "Dios me inclinó a *eso*, y no me pareció que era contra su ley, ni contra la obligación de mi estado. *Yo tengo este genio. Nací con él y con él he de morir*".

Bien visto, debemos alegrarnos de que haya existido el P. Núñez. Gracias a él tenemos la extraordinaria carta de Sor Juana, que hace de ella, mejor aún que su conocida *Respuesta a Sor Filotea*, la pionera indiscutible (por lo menos en el mundo hispanohablante) del movimiento moderno de liberación femenina. El caso es que durante los doce años que siguieron al *Neptuno*, Sor Juana, libre del machismo espiritual del jesuita, voló por los anchos espacios de la poesía como no lo había hecho en los doce que lo precedieron.

Ahora, creo yo, podemos ver el porqué de aquel alegato de Sor Juana en que antes me detuve, aquel insistir una y otra vez, en prosa y verso, en el "inexplicable trabajo" que le costó llegar adonde llegó, sola, sin maestros ni camaradas, "a secas". En sus explosiones hay mucha amargura, pero no por sí misma: ella está contenta con su obra y contenta con los aplausos –y el dinero– que ha recibido. Su alegato va clarísimamente contra los usos estúpidos de la época, contra un *establishment* que hace que algo tan humano como el deseo de saber le resulte tan endemoniadamente difícil de satisfacer a la mitad del género humano.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

A Sor Juana deben haberle gustado mucho los dos prólogos que figuran en el primer tomo de sus *Obras,* impreso en Madrid en 1689. Los prologuistas dan la impresión de haberse puesto de acuerdo sobre lo que cada cual iba a decir. El primero, fray Luis Tineo, eclesiástico viejo, relacionado con María Luisa, cubre una parte del terreno callándoles la boca a quienes puedan *censurar* a Sor Juana por razones estúpidas, o sea a quienes puedan decir que sus versos son impropios de una monja (que era lo que hacía el escandalizado P. Núñez). El segundo prologuista, Francisco de las Heras, conocido de Sor Juana –puesto que en México había sido secretario de María Luisa y del virrey–, cubre la otra parte del terreno callándoles la boca a quienes puedan *elogiar* a Sor Juana por razones también estúpidas: admirarse de que una mujer escriba bien –dice Francisco de las Heras– es cosa de "rústicos", cosa de "plebeyos"; Sor Juana es admirable porque los versos que hace son gran poesía, y punto.

Estos dos inteligentes prólogos deben haber influido en la suerte que la obra de Sor Juana tuvo hasta bien entrado el siglo XVIII. Sor Juana fue muy admirada, y la prueba de que esta admiración era sana, de que no se basaba sino en la excelencia de lo escrito, está en el número de reediciones, que pone a Sor Juana tan por encima de todos sus contemporáneos.

Basta hojear la obra de esos contemporáneos, aun los más famosos, como José Pérez de Montoro, Francisco Antonio de Bances Candamo o José de Cañizares (españoles los tres), para ver que Sor Juana los iguala o los supera en cuanto a perfección técnica, o sea en cuanto a "oficio", y los deja muy atrás en cuanto a variedad: variedad de imaginación, variedad de conocimientos desplegados (mitología e historia, astronomía y geografía, física y matemáticas, el abanico todo de los conocimientos humanos, o sea masculinos, sin excluir siquiera, cosa curiosa, el arte de la esgrima), y variedad, también, de géneros y técnicas de escritura, en prosa lo mismo que en verso. Es lástima que Sor Juana no haya querido dar a conocer el método de música que compuso para las monjas del convento (evidentemente lo sentía demasiado elemental), y es una desgracia que se haya perdido el manuscrito de su tratado de Lógica, y sobre todo el de su disertación filosófica sobre *El equilibrio moral.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La alabanza impresa más antigua de Sor Juana es la que escribió su ilustre contemporáneo Carlos de Sigüenza y Góngora en 1680, el año mismo del *Neptuno Alegórico*. Lo que más le elogia don Carlos es "su capacidad en la enciclopedia y universalidad de las letras", o sea la variedad de sus conocimientos. Y a partir de la publicación del tomo primero de las *Obras*, la admiración por esa "universalidad de noticias", como se decía, se convierte en una verdadera constante.

Naturalmente, el elogio va casi siempre trabado con la consideración de que ese talento es el de una mujer. Fray Luis Tineo, el primero de los prologuistas que he mencionado, tras ponderar las múltiples excelencias de la obra de Sor Juana, declara que "si todo esto junto, en un varón muy consumado, fuera una maravilla, ¿qué será en una mujer?" Muchos otros sintieron y dijeron cosas parecidas. Era inevitable.

El mismo Tineo compara a Sor Juana con Camila, la doncella guerrera cuyas hazañas cantó Virgilio en la *Eneida*. Para la mentalidad de la época, una mujer que competía con hombres tenía mucho de hombre, era una *virago*. La *virago* por excelencia era Minerva, diosa de la sabiduría, sí, pero representada con atributos viriles: casco y coraza, lanza y escudo. La mujer hombruna podía ser vista de manera altamente positiva.

A comienzos del siglo de Sor Juana, en tiempos de Góngora, se había hecho famosísima en todo el orbe hispánico la monja Catalina de Erauso, que abandonó su convento sin decirle nada a nadie, se vistió de hombre, salió de España, anduvo de soldado en el sur del virreinato del Perú, participó en cinco batallas contra los chiles y chambos, indios insumisos, y se ganó por méritos de campaña al grado de alférez. Dos elogiadores de Sor Juana se acuerdan de esa Sor Catalina, que pasó a la historia con el sobrenombre de "la Monja Alférez". Uno de ellos le dice:

> Como hubo la Monja Alférez
> para lustre de las armas,
> para las letras, en vos
> hay la *Monja Capitana*...;

y el otro:

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Vive Apolo, que será
un lego quien alabare
desde hoy a la Monja Alférez,
sino a la *Monja Almirante*.

Por los mismos años en que la aplaudida Monja Alférez andaba matando indios, hizo ruido el caso de otra monja que materialmente se volvió hombre. Según los relatos y documentos que sobre el caso se escribieron, Magdalena Muñoz nació "cerrada", no apta para relaciones conyugales, razón por la cual su padre la metió en un convento, en la ciudad de Úbeda. Doce años vivió como monja, y un buen día, al hacer fuerza, como dicen los documentos, "se le rompió una tela" (una membrana, un tejido muscular) y por allí le salió una "naturaleza de hombre", de manera que hubo que sacar inmediatamente del convento a la ya no Magdalena, sino ahora Don Gaspar Muñoz. Pues bien, otro elogiador de Sor Juana le aconseja que también ella haga fuerza y se vuelva hombre: a un ser tan portentoso, lo único que le falta es esa suprema excelencia. Ella, por supuesto, tomó la cosa a risa. Después de agradecer, con su habitual coquetería, los elogios del admirador, le contesta:

...Y en el consejo que dais,
yo os prometo recibirle
y *hacerme fuerza*, aunque juzgo
que no hay fuerzas que entarquinen,

donde llama la atención el verbo *entarquinar*, o sea "volver Tarquino a alguien": Tarquino, el violador de la casta Lucrecia, es el paradigma de la agresividad o animalidad sexual masculina, fuerte imagen que usa Sor Juana para decir simplemente que no cree que a ella le pase lo que le pasó a la monja de Úbeda, pero que gracias de todos modos por el consejo.

Y no estará de más cerrar este pequeño desfile con el elogiador que dice de Sor Juana: "Esa mujer es un hombre de mucha barba".

Juegos aparte, lo que verdaderamente cuenta es el resultado poético de la competencia de Sor Juana con los hombres, con los poetas de su siglo. ¿Que casi todos ellos habían venido

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

luciéndose con uno y otro soneto sobre la belleza efímera de la rosa, imagen de la belleza femenina? Ella no podía quedarse callada, y escribió tres, en tres estilos muy distintos, y preciosos los tres. ¿Que un ovillejo del ingenioso Jacinto Polo de Medina cosechaba sonrisas en las tertulias literarias? Ella dejaría atrás a Polo de Medina con su retrato de Lisarda, chispeante de ocurrencias. ¿Que Calderón de la Barca cautivaba a los auditorios con la comedia de *Los empeños de un acaso* y con el auto de *El divino Orfeo?* Ella los cautivaría a su vez con *Los empeños de una casa* y con *El divino Narciso*. ¿Que todos aplaudían el reciente romance en que Pérez de Montoro demostraba que un gran amor no deja lugar para los celos? Ella se haría aplaudir demostrando lo contrario: que la falta de celos es señal de falta de amor (y uno de los aplaudidores fue el propio Pérez de Montoro).

Me voy a detener un poco en algunos productos literarios típicamente masculinos de la época de Sor Juana. Y sea el primero la poesía misógina burlesca cuyo gran maestro fue don Francisco de Quevedo, esa poesía que proclama que las mujeres son un costal de vicios sin remedio: falsas, calculadoras, interesadas, etc., pero sobre todo putas. Poesía de hombres, y de hombres en plan de carcajada. Poesía de taberna. Por ejemplo, un soneto que comienza:

> Aunque eres, Teresilla, tan muchacha,
> le das quehacer al pobre de Camacho...:

es un burlesco homenaje a la tal Teresilla, tan experta en el hábito de la promiscuidad como en el arte de fingir inocencia; todo el tiempo le está poniendo cuernos al marido, de modo que

> anda el triste cargado como un macho,
> y tiene tan crecido ya el penacho,
> que ya no puede entrar si no se agacha.

Naturalmente, no es Camacho el padre de las criaturas que una tras otra va pariendo Teresilla; y, por si acaso se huele algo, Teresilla tiene lista la respuesta: en vez de protestar, que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Camacho se alegre: está cosechando tranquilamente lo que otros se tomaron el trabajo de sembrar. Que es lo que dicen los tercetos:

> Estás a hacerle burlas ya tan ducha,
> y a salir de ellas bien estás tan hecha,
> que de lo que tu vientre desembucha
> sabes darle a entender, cuando sospecha,
> que has hecho, por hacer su hacienda mucha,
> de ajena siembra, suya la cosecha.

Las rimas grotescas del soneto (*acha, acho, echa, ucha)* son una especie de resonador o amplificador continuo de las hazañas que se están ponderando. Lo mejor de todo es esa manera de mencionar los frecuentes partos de Teresilla: "lo que tu vientre *desembucha*", expresión tan gruesa, tan desvergonzada, tan quevedesca. Pero el soneto no es de Quevedo, sino de Sor Juana, de la misma Sor Juana que defendió a la mujer contra los sarcasmos de Quevedo y de tantos otros en esas redondillas que durante el siglo XIX fueron casi lo único que se salvó del olvido de su obra: "Hombres necios que acusáis / a la mujer sin razón..."; esas redondillas donde sostiene Sor Juana, con enorme seriedad y con razones contundentes, que son los hombres quienes echan a perder a las mujeres. Lo que pasa es que el soneto de Teresilla, y otros cuatro que lo acompañan, todos en el mismo estilo chocarrero, todos burla de mujeres, son una exhibición de lo que Sor Juana llama "la libertad de mi estudio", la libertad de pisar cualquier terreno poético adonde su "genio" la llevara. Los cinco sonetos chocarreros escandalizaban tanto al padre Alfonso Méndez Plancarte, el gran editor de Sor Juana, que el pobre tuvo que consolarse con la idea de que seguramente databan de la época en que Juana Ramírez aún no era religiosa. Lo cual es absurdo: esos sonetos no son obra de una muchachita de 17 o 18 años, sino de alguien muy experto, con mucho colmillo. El soneto de los cuernos de Camacho bien podría ser del gran Quevedo.

Otra clase de producto poético típicamente masculino es el retrato de la belleza femenina, género cultivadísimo en el siglo XVII. Los retratos son edificios de imágenes que minuciosamente van metaforizando las perfecciones de una dama her-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mosa y apetecible. Se comienza por la cabellera, que suele ser rubia y crespa; se sigue con la frente, que naturalmente no tiene la menor arruga; vienen luego las cejas, perfectamente arqueadas (aquí suele entrar una alusión al arco de Cupido), luego los ojos, las pestañas, las mejillas, la nariz, la boca, etcétera, hasta llegar a los pies (que, por cierto, son siempre pequeñísimos). Claro que había que variar las metáforas; o, si no se variaban —si seguía usándose la conjunción de nieve y púrpura para retratar las mejillas—, había que encontrar maneras novedosas y eficaces de decirlo. Las ocasiones de lucimiento eran muchas, y muchos también los grados de sensualidad posibles. Hubo en España un fraile poeta, conocido como "el fraile Benito", que escribió uno de esos retratos, precedido de un prólogo en el cual observa que los retratistas comienzan con el pelo, llegan a la garganta y a los pechos y luego saltan a las piernas, como si entre los pechos y las piernas no hubiera cosas dignísimas de entrar también en el retrato, que es justamente lo que él hace, y con todos los pelos y señales. El fraile Benito, cuyos poemas erótico-obscenos eran impublicables (apenas ahora están saliendo a la luz), trabajaba para una clientela secreta: los estudiantes de la Universidad de Salamanca. Pero el caso de este corruptor de menores es una excepción. Lo normal es que se observen las reglas del decoro. La joya de los retratos del siglo XVII bien puede ser uno que comienza así:

> Lámina sirva el cielo al retrato,
> Lísida, de tu angélica forma;
> cálamos forme el sol de sus luces;
> sílabas las estrellas compongan...

A esta cuarteta siguen otras dieciséis de hechura análoga, con una suntuosa palabra esdrújula al comienzo de cada decasílabo. La primera cuarteta es como el programa: para retratar a Lísida, la única superficie digna es el firmamento celestial; si es de día, cada rayo de sol será un *cálamo,* una pluma que escribe con luz; si es de noche, cada estrellita será una *sílaba.* Va a ser un retrato hecho de palabras exquisitas: los cabellos de oro, *cárceles* en que todos quedamos presos; los ojos, *lámparas* que brillan, *pólvora* que arde; la boca, *búcaro* de fragancias; el cue-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

llo, *tránsito* a "los jardines de Venus", o sea a los deliciosos pechos de Lísida... Pero antes de llegar a las piernas y a los pies pequeños y leves como los de un ser etéreo, se retrata la cintura:

> Bósforo de estrechez, tu cintura,
> cíngulo ciñe breve por zona;
> rígida, si de seda, clausura,
> músculos nos oculta ambiciosa.

La cintura está envuelta en la seda del vestido; y la seda, tan suave, tan flexible, se nos vuelve paradójicamente rígida: orgullosa de estar en contacto con esas redondeces del cuerpo, nos las niega, nos las oculta. El retrato, en esta parte, no será tan explícito como el que compuso el morboso fraile Benito para los adolescentes de Salamanca, pero lo que sugiere va ciertamente más a fondo que el retrato de Tisbe trazado por la mano maestra de Góngora. Después de pintar los tiernos pechos de Tisbe (que "de los jardines de Venus / pomos eran no maduros"), dice Góngora que "el etcétera es de mármol", y con este *etcétera,* más una alusión chistosa a la desnudez de las tres diosas en el juicio de Paris, sale del paso. Pues bien, el retrato de Lísida, tan hermoso y acariciante, tan sugerente, tan erótico en verdad, es obra de Sor Juana. Lísida es su amiga María Luisa, ahora ex-virreina, pues María Luisa y su marido estaban ya de vuelta en Madrid cuando el poema se compuso. Las dos, María Luisa y Juana Inés, andaban entonces por los 40 años. Es curioso que el padre Méndez Plancarte, a quien tanto afligen los sonetos burlescos, no diga ni media palabra sobre el erotismo de este retrato. Subraya, eso sí, lo bello y novedoso de la hechura. Pero no cabe duda de que aquí Sor Juana, en su demostración de que no hay género ni tema poético que le esté vedado a una mujer, llegó más lejos todavía que en el caso de los sonetos burlescos, si bien lo hizo con tal arte, con tal finura, que éste fue siempre uno de sus poemas más admirados. No escandalizó a nadie.

Lo que sí le acarreó algún dolor de cabeza a Sor Juana fue su "crisis" o crítica del sermón del Mandato, obra del P. Antonio Vieira, el orador sagrado más prestigioso del siglo XVII dentro del ámbito hispánico, el más elocuente, el más

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ingenioso. Ese sermón del Mandato, escrito para un Jueves Santo, es un manojo de consideraciones sobre el amor de Cristo a la humanidad, pero no se destinó a almas cristianas comunes y corrientes, al montón de los piadosos y piadosas, sino a espíritus expertos en las reconditeces de la teología, reina de las ciencias (todas las demás ciencias, la filosofía inclusive, se llamaban esclavas o criadas de la teología), a lectores capaces de apreciar las técnicas de argumentación escolástica que se aprendían en las universidades, en las facultades de Teología, y el arte de aducir textos bíblicos y patrísticos en apoyo de los argumentos. Pues bien, Sor Juana encontró lunares en el sermón del Mandato. Refutó en su "crisis" los argumentos de Vieira y llegó a conclusiones distintas, debidamente fundamentadas en textos bíblicos y patrísticos, en cuanto a ese amor de Cristo a los hombres. Hoy, claro, ni el sermón del Mandato ni la "crisis" de Sor Juana le interesan a nadie como lectura. Pero en ese tiempo había muchos apreciadores y muchos jueces. Y esa vez sí hubo escándalo. No faltó quien protestara por semejante intromisión de una mujer en el coto vedado de la teología y, acusándola de herejía, pidiera para ella un castigo ejemplar. Por fortuna, fue una protesta aislada. El grueso de los teólogos, así de México como de España, alabó a Sor Juana por haber derrotado en buena lid a Vieira, gigante de la oratoria, por haberlo superado en sutileza de pensamiento estrictamente teológico, por haber pisado con increíble gallardía un terreno no sólo tan masculino, sino tan sagradamente masculino.

(Sería una pena dejar en silencio la curiosa broma que se permitió Sor Juana cuando sobresalía ya entre todos los ingenios de México. María Luisa, la virreina, relacionada con todo el alto mundo de la metrópoli, le encargó una pieza teatral, destinada a estrenarse en el palacio real de Madrid, sobre la leyenda de San Hermenegildo Mártir. Sor Juana la escribió, y escribió también la correspondiente "loa", una especie de prólogo representado. En la loa figuran varios estudiantes, uno de los cuales, después de ejecutar ante sus boquiabiertos compañeros un acto de magia que resulta ser simplemente la magia del saber, les dice que le han encargado a él una pieza teatral... ¿sobre qué? ¡Sobre la leyenda de San Hermenegildo Mártir! ¡Cómo sonríe aquí Sor Juana! Es ella ese joven escritor, allí es-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tá ella con su soñado traje de estudiante, en diálogo bullicioso con los soñados compañeros de estudio a quienes deja fascinados con su acto de magia.)

El sueño de Sor Juana fue no sólo ser hombre, abarcar los conocimientos humanos, sino, además, brillar entre los hombres. Y es aquí donde entra, sólida y reluciente como cristal de roca, su obra maestra, el poema llamado *Primero Sueño*. Le dice Sor Juana a Sor Filotea de la Cruz: "Yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos [o sea por encargo], de tal manera que no me acuerdo haber escrito por mi gusto si no es un papelillo que llaman *el Sueño*". Son palabras que nadie ha podido tomar en serio. ¿Cómo admitirle a Sor Juana falta de "voluntad" y de "gusto" en las gracias de sus loas profanas y en las agudezas de sus villancicos religiosos? Habrá escrito *El divino Narciso* por encargo de María Luisa, sí, pero la sustancia, la poesía, le salió del alma. Además, la poesía de ciertos romances, la de ciertos sonetos —"Esta tarde, mi bien, cuando te hablaba...", "Este que ves, engaño colorido...", "Verde embeleso de la vida humana...", "Detente, sombra de mi bien esquivo...", "Miró Celia una rosa, que en el prado..."—, es una poesía de tal manera íntima y temblorosa, que de ningún modo puede ser fruto de un simple encargo. Evidentemente Sor Juana quiere decir que el *Sueño* es su obra predilecta; o, mejor aún, que con sólo haber escrito el *Sueño* se da por satisfecha. El diminutivo-despectivo que usa es toda una perla de coquetería: "un papelillo que llaman *el Sueño*". Y otra cosa: el título lo puso ella, y no es *el Sueño*, sino *Primero Sueño*. ¿Por qué "primero"? No porque planeara escribir luego otros sueños, sino por deseo de asociar *Primero Sueño* con *Primera Soledad* (o sea el poema que, casi ochenta años atrás, había consagrado para siempre la fama inmensa de Góngora), para que el lector supiera cuanto antes que la competencia, esta vez, no era con Pérez de Montoro o con Polo de Medina, sino con el gigante de la Poesía.

Y lo que opinaron los lectores está bien expresado por el P. Calleja, que dice, en resumen, lo siguiente: "Sería absurdo pelear y poner el *Primero Sueño* por encima de la *Primera Soledad*. Son dos poemas incomparables, poemas cumbres los dos. Pero una cosa hay que reconocer: que la materia de Góngora,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los paisajes amenos, los prados y los bosques, las dulzuras de la vida bucólica, estaba ya predispuesta para hacerse poesía, mientras que la materia de Sor Juana es —dice Calleja— árida por naturaleza: es materia científica y filosófica". Los lectores modernos estamos de acuerdo con él. El *Primero Sueño,* que ciertamente debe mucho al lenguaje de Góngora (porque éste era el lenguaje de la gran poesía), es un poema de increíble originalidad y de deslumbrante perfección. Espléndido remate de un siglo espléndido. Después del *Primero Sueño* no volvió a haber gran poesía en lengua española hasta mucho tiempo después.

Y es que el *Primero Sueño* no sólo da toda la medida de Sor Juana en cuanto al arte de la palabra, sino que la materia misma de que está hecho es el sueño de su vida, el que la acompañó desde la tierna infancia: el sueño de saberlo todo, de abarcarlo todo, de ser *hombre* en el pleno sentido de la palabra.

Nota.— Algo de la materia de este texto se encuentra, con desarrollos más amplios, en tres escritos míos: "Para leer la *Fama y Obras pósthumas* de Sor Juana Inés de la Cruz", publicado en la *Nueva Revista de Filología Hispánica,* vol. XXIX (1980), págs. 428-508; "Un soneto desconocido de Sor Juana", publicado en la revista *Vuelta,* núm. 94, septiembre de 1984 (particularmente lo relativo a la Monja Alférez y a la Monja de Úbeda); y el capítulo "Sor Juana Inés de la Cruz", en una *Historia de la literatura latinoamericana* escrita por cien autores diferentes y editada en cien fascículos (cada uno acompañado de un libro) por la editorial RBA, Barcelona, 1986. La carta de Sor Juana al P. Núñez fue publicada por su descubridor, Aureliano Tapia Méndez, en un libro intitulado *Autodefensa espiritual de Sor Juana,* Monterrey, N.L., 1981. Octavio Paz la ha reproducido en apéndice a su libro *Sor Juana Inés de la Cruz, o Las trampas de la fe,* a partir de la 3a. edición (México, 1983).—A.A.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

RODOLFO PASTOR

La Virgen y la revolución: sistema religioso y comportamiento político en Mesoamérica

Introducción

Desde una perspectiva contemporánea, la política parece una actividad secular y racional. Incluso a menudo estudiamos la historia política de otras épocas a partir de este punto de vista. Pero no hay duda de que, según la opinión tradicional, las verdades religiosas estaban íntimamente ligadas a la legitimidad política y que, para entender el comportamiento de las sociedades del pasado es forzoso recuperar la idea que ellas mismas tenían de este problema; es decir, que al secularizar la historia política la descontextualizamos. Investigar la relación histórica entre la Virgen y la revolucion en Mesoamérica es una manera de abordar el tema más amplio de esa relación y el comportamiento sociopolítico.

Este es, por lo demás, un tema muy actual en el pensamiento social moderno. Son célebres, por ejemplo, las frases metafóricas en las que Carlos Marx afirma que "la religión es el opio del pueblo" y, también, en la que sostiene que una idea que se posesiona de las masas deviene "una fuerza material" que las moviliza y empuja al alzamiento. Modificada la segunda, esas dos frases podrían representar las posiciones encontradas de "materialistas" e "idealistas", bandos opuestos en una vieja polémica filosófica. Pero no es esa polémica en la que me interesa explorar y profundizar, sino en la función dual de la ideología religiosa en el comportamiento de las masas: como adormecedor y como detonador de la conciencia, como legitimadora y contestataria de la dominación política.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En la historia mesoamericana, a partir de la época precolombina parece clara la funcionalidad política de la ideología religiosa, tanto como justificación y sustento ideológico del poder estatal, como fuente de inspiración y fermento de la rebelión. Poderosas divinidades tribales estuvieron asociadas a la expansión territorial de determinados grupos étnicos y a la cristalización de las formaciones políticas mayores, de tipo estatal, que comúnmente llamamos "imperios" de la antigüedad. Y las resistencias e insurrecciones de los grupos étnicos sometidos por esas entidades políticas estuvieron, también, asociadas con sus respectivos númenes tribales. El papel que jugó la evangelización en el establecimiento de la dominación colonial (la llamada "conquista espiritual") es bastante conocido. Los indios resistieron poco tiempo la dominación abanderando el culto de sus antiguos dioses. Por su parte la historiografía ha establecido ya la función que posteriormente cumplieron los religiosos en la pacificación de múltiples rebeliones indígenas durante los siglos XVI y XVII. Las rebeliones del indio incorporaron, desde fines del siglo XVI, elementos ideológicos cristianos. El pensamiento cristiano inspiró las rebeliones mesiánicas de los siglos XVIII y XIX, las cuales estaban íntimamente vinculadas al marianismo católico que antes había servido para aplacarlos. Francisco de la Maza primero, David Brading más tarde pero en una forma más académica y, por último, Jacques Lafaye, han subrayado la relación directa entre el guadalupanismo y el movimiento de independencia nacional mexicano. Pero quizá por la dificultad y el riesgo que ofrece el análisis de las culturas calientes, nadie ha explicado bien por qué y cómo se dio esa relación. Este fenómeno aún se da en nuestros días. Algunos tiranos dicen hoy defender los valores cristianos y, por otra parte, es un hecho conocido por todos el papel que ha desempeñado la toma de conciencia del cristianismo moderno en las guerras campesinas del siglo XX.

La relación entre ideología religiosa y comportamiento político parece, pues, bien establecida históricamente; pero sabemos poco todavía acerca de cómo y por qué se da. ¿De qué manera un grupo convierte su religión en bandera? ¿Por qué una colectividad se somete a los dioses del conquistador para justificar su propia subordinación? y, ¿a qué se debe que pos-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

teriormente los conquistados conviertan a esos mismos dioses en símbolos justificadores de una insurrección?

Este libro tratará de aproximarse a esa problemática a través de la historia de la relación entre un mito y un símbolo religioso (la Virgen María) y una serie de grandes rebeliones campesinas en Mesoamérica. Aunque hay un capítulo inicial sobre los orígenes del marianismo mesoamericano y un epílogo sobre las manifestaciones más tardías del fenómeno en el siglo XX, el libro se centrará sobre todo en el análisis de un grupo de insurrecciones relacionadas entre sí sólo porque su estandarte fue la Virgen María y porque todas se llevaron a cabo en los siglos XVIII y XIX en Mesoamérica.

Pero aún falta aclarar los supuestos teóricos y metodológicos generales; esbozar las posibles hipótesis sobre la ya mencionada relación; y definir los términos del planteamiento general. Respecto a esto Erik Wolf propone varias explicaciones sugerentes.

Las teorías y los términos del problema

En la actualidad, señala Wolf, a medida que la sociedad urbana se seculariza y el campesino –relegado a una posición secundaria– se aferra a su religión tradicional, se han invertido los papeles tradicionales de la ciudad y el campo en lo que concierne a la religiosidad. Históricamente hablando, la religión –elaboración de mitos, símbolos y creencias– es un fenómeno que se gesta, desarrolla y florece en las ciudades, de donde después pasa al campo.

Las castas sacedotales habitan, si no es que construyen, las primeras ciudades, y es en ellas donde se edifican los grandes templos y donde se desarrolla la especulación teológica. Por eso, para las sociedades preindustriales, el campesino era, en términos religiosos, un *paganus,* un paisano sospechoso. Y éste no es que fuera menos religioso, sino que lo era de manera distinta. Mientras en la urbe la religión culta, por así decirlo, evolucionaba progresivamente, el campesinado se las arreglaba siempre para conservar sus antiguas creencias, englobadas o sincretizadas, dentro de los nuevos dogmas que le eran impuestos desde los centros urbanos. Así, tal vez habría que en-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tender que la religión de los campesinos tiene características específicas: es sincrética y conservadora, autárquica e introvertida; en contraste con la religión urbana, que tiende al cambio y a expandirse.

Para Wolf, el sistema religioso campesino está compuesto esencialmente de ideas simbólicas (creencias) y actos rituales (ceremonias), que constituyen una sanción mágica para el orden aceptado y el comportamiento social debido, dentro de una situación en continuo conflicto con el entorno social (entre los campesinos mismos y con la sociedad urbana) y con el medio natural. El sistema religioso campesino es necesariamente una amalgama, hecha a partir de elementos que el campesino ha conservado a través del sincretismo, particularmente de etapas anteriores, y, sobre todo, los elementos ligados a los ciclos naturales; y también los recién llegados de un orden social más amplio, los cuales siempre se modifican durante el proceso de incorporación. Así pues, el sistema religioso es el eslabón ideológico entre la sociedad campesina y el orden que la comprende, el nexo por el cual se articulan "las relaciones ideológicas de dominación".

Como el sistema religioso campesino está esencialmente preocupado por el primer orden de las cosas (por "los problemas de su ecología", dice Wolf), evade la innovación y soslaya la ortodoxia urbana que está siempre en proceso de redefinición y elaboración. De esta manera siempre hay un budismo oficial y uno campesino, un catolicismo campesino y uno oficial, urbano, de élite. Y la conservadora religiosidad del campesino se mantiene siempre a la zaga de la oficial y en rígida oposición a ésta. La constitución misma de los dos sistemas religiosos que se oponen desemboca, según Wolf, en sucesivos enfrentamientos. Pero cuando la oposición es demasiado tensa, se produce un rompimiento. Los rompimientos son, pues, una consecuencia lógica de la dinámica evolutiva, propia de los sistemas religiosos, tanto urbano como campesino. En tiempos de "crisis" esos rompimientos se dan a menudo acompañados de una rebelión. Así, Wolf interpreta el milenarismo cristiano, la resistencia del taoísmo popular chino, el protestantismo europeo y el fundamentalismo islámico como manifestaciones de resistencia de la religiosidad campesina

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ante una evolución de la cultura de élite; manifestaciones que desembocan en retos al orden político. El modelo de Wolf va, quizá, demasiado lejos en su intento de universalizar en el espacio y de simplificar en el tiempo, y no explica satisfactoriamente conceptos claves como el de crisis.

Es difícil aceptar, sin más, que existe un solo milenarismo cristiano; hay diferencias obvias entre el milenarismo del siglo XIII en Europa, el del siglo XVII en Mesoamérica y el del siglo XX en el Brasil. Por otro lado, la visión antropológica y comparativa del modelo de Wolf nos parece anacrónica o histórica, ya que ni siquiera intenta explicar la diferente frecuencia y la variación de la intensidad o la intransigencia de los rompimientos. Creo que es necesario precisar y explicar cómo, dentro de una misma tradición cultural, las características de los dos sistemas religiosos (el urbano y el campesino) y las de los rompimientos cambian a través del tiempo. (Por ejemplo, dentro de nuestra propia tradición: mientras las rebeliones del siglo XVIII fueron siempre fundamentalmente mesiánicas, las guerras campesinas del siglo XIX tienen una religiosidad más secular.) Finalmente, parece obvio que Wolf le atribuye demasiado peso al cambio religioso en los centros urbanos, y que deja de lado los cambios políticos y jurídicos que, por supuesto, no están desligados de los anteriores, pero que tienen su propia dinámica e incidencia sobre los rompimientos, por no mencionar la importancia evidente de los cambios tecnológicos y económicos, independientes.

Pero hay que profundizar en la relación entre la funcionalidad del sistema religioso (tanto en términos sicológicos como de control social) y los levantamientos cíclicos con ideología religiosa. Wolf asegura que las rebeliones son manifestaciones intermitentes de una oposición latente entre el campesino y su explotador, por una parte, y entre sus sistemas ideológicos respectivos, por la otra, e insinúa que una "crisis" (concebida como umbral de una situación insostenible) precipita el rompimiento. Esta hipótesis me parece lógica y valdría la pena comprobarla.

Habría, sin embargo, que añadir que la crisis misma y el subsecuente enfrentamiento le plantean al campesinado situaciones de reto, de prueba máxima, que le exigen reunir toda su

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fuerza y ánimo para superarlas, y que el sistema religioso responde a esa necesidad integradora. Por esta razón resulta imprescindible abordar el problema de la religión en sí. ¿Qué es y de dónde surge una religión?

Hay, desde luego, concepciones muy distintas acerca de la naturaleza de las religiones. Los teólogos, por ejemplo, consideran la religión como un conjunto de verdades eternas, que la divinidad le comunica al hombre; los historiadores, la ven como una creación cultural y muchos filósofos y científicos la desprecian porque la consideran una invención timorata (superstición) de la psique primitiva, la cual ignorante e incapaz de explicarse los sucesos naturales, cuya explicación física no entiende en su momento. Debería de ser obvio, sin embargo, que la percepción directa que el hombre puede tener de su entorno físico va cambiando a través de la historia, y que, en la medida en que tenga una mayor capacidad de observación directa de ese mundo, recurrirá menos a explicaciones imaginarias; pero también es obvio que el hombre puede no ser ventajoso con respecto al pasado ni triunfalista en lo que a nosotros mismos concierne.

Pero también es evidente que la religión católica ha pasado ya por un largo proceso de elaboración cultural e histórica. Pero, si el hombre tuvo que inventar sus propios mitos y símbolos religiosos, debió hacerlo de la misma forma en que "inventó" el lenguaje; es decir, a partir de la estructura de su propia mente. Mitos y símbolos son pues algo más que resultados pasivos de interpretaciones equívocas. Jung demuestra cómo éstos no solamente son códigos de referencia, lenguaje y vehículo de conocimiento —sino también que el lenguaje forma parte de la estructura psicológica del hombre, y que está, por ende, cargado de emotividad y, por lo mismo, es dinámico y genera la acción y desencadena una reacción específica ante los estímulos. Un sistema religioso es, según Jung, lenguaje; un conjunto de mitos, símbolos y ceremonias mediante el cual intentamos dar una explicación del mundo, de la relación que guardan entre sí todas las cosas. Pero también y en principio, este conjunto pretende explicar el nexo que hay entre el evidente mundo perceptible y una hipotética realidad ulterior,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

trascendente, a la cual imaginamos precisamente debido a las limitaciones de nuestra percepción sensorial.

La religión es la conciencia de que, aunque aparecen separados, esos dos mundos tienen que estar ligados. Los mitos tratan de explicar las diferencias entre ambos órdenes de lo real, de ubicarnos en ellos, y de desarrollar nuestras facultades para tender un puente entre los dos. Los seres mitológicos son seres que pertenecen a esos dos mundos que van de uno a otro; son modelos a través de los cuales buscamos nuestra propia integración de lo inminente y lo trascendente. A esto se debe que los mitos y los símbolos (que encarnan y con los que están construidos el mundo real y el ultraterreno) tienen una función y una estructura psicológica. La estructura del mito tiene un mensaje implícito, distinto del que puede ser inferido directamente del sentido manifiesto de la narrativa; y una enseñanza, codificada en la composición, que puede sin embargo descifrarse y explicitarse interrogando al mito y analizando su estructura. Sin duda que a la teoría jungiana se le pueden hacer muchas críticas. (Es probable incluso, que su teoría del arquetipo exagere la universalidad y los paralelismos del mito y el símbolo en función del propio interés de Jung en demostrar que tanto uno como otro surgen de una estructura psíquica natural. Pero dicha teoría es, sin duda, el mejor aparato teórico para el estudio de la religión del indio mesoamericano desde el punto de vista socio-político).

Según la teoría del arquetipo, tanto el ego individua como el subconsciente colectivo desarrollan su identidad y establecen vínculos entre sí a través del mito, el símbolo y el ceremonial que éstos implican. De esa manera los individuos y las colectividades desarrollan, toman conciencia de todas sus facultades y de sus limitaciones o debilidades, lo cual les sirve para enfrentar situaciones o tareas (retos) que en principio parecen rebasarlos. En todo caso, es evidente la importancia de la forma en que las creencias condicionan el comportamiento.

En teoría, el problema del comportamiento sociopolítico es tanto o más difícil que el de la religión. Las ciencias sociales han señalado una serie de condiciones materiales que sin duda repercuten en el comportamiento político de las colectividades. Pero también queda claro que éstos, esas mismas condi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ciones que señalan las ciencias sociales aún no terminan de explicar la entropía de la subordinación, ni el desencadenamiento, muchas veces caprichoso, de los sucesos que conforman el fenómeno de la insurrección. Atrás de esos comportamientos hay un trasfondo, no una causa, pero sí da alguna luz sobre la insurrección. De manera que reducir el estudio de una revolución a la conjunción de los aparentes factores "causales" puede empobrecer nuestra comprensión del fenómeno. Es, pues, necesario rehacer históricamente los comportamientos no sólo en términos de nuestra propia perspectiva (científica), sino, también, en función de las explicaciones de los participantes. Es necesario estudiar el comportamiento sociopolítico popular desde adentro, desde el punto de vista de los involucrados. Cualquier comportamiento tiene referentes internos y externos. Y, para estudiar el comportamiento social en forma íntegra, se necesita recurrir tanto a las circunstancias externas políticas y económicas que componen el elemento objetivo de la rebelión, su contexto histórico inmediato, como a la experiencia previa de los pueblos y a sus propias visiones de su historia, de sus *mitologías;* porque en ambas reside la conformación sicológica de un pueblo.

La relación entre el mito y el comportamiento social se da entonces a través de la cultura: es decir, por medio de la suma de creencias y conocimientos de un grupo social específico. Los pueblos definen el conjunto de sus posibles comportamientos según las relaciones que se establecen entre las imágenes simbólicas que encarnan sus conceptos básicos y fundamentan su visión del mundo. La cultura contiene un código y una explicación tanto del sometimiento (el comportamiento más usual) como de la insurrección, la cual surge ocasionalmente como la respuesta idónea —necesaria— ante determinadas circunsntacias que niegan las condiciones de la legítima dominación. Las respuestas o comportamientos políticos de un grupo parecieran estar programados ante condiciones que cumplen o niegan la relación simbólica esperada en su cosmogonía. Los pueblos se rebelan ante hechos objetivos pero sólo después de que esos mismos hechos son interpretados mitológicamente y cernidos en el cedazo de la cultura, y después de que la rebelión se desprende como un imperativo mitológico

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de esa interpretación. La explicación cultural de las rebeliones tiene o aspira a tener una racionalidad funcional en la medida en que en general se interpreta, más o menos correctamente, la condición del grupo que las sustenta, y porque son, ellas mismas, determinantes y catalizadoras de una respuesta adecuada ante cada situación, por lo general la menos negativa o costosa para el grupo en cuestión, aunque a veces esto ocurre en un largo plazo histórico.

Finalmente, es necesario aclarar el sentido en que utilizo el término "revolución". Con él me refiero a los movimientos sociales que pretendieron poner en tela de juicio la legitimidad del gobierno y cambiarlo por medio de la fuerza; es decir, a los movimientos que rechazaron ese orden en forma radical. Esta definición exige que se defienda, pero su defensa no podrá ser demasiado extensa ni creo que llegue a convencer a todos. La definición tradicional de "revolución" (la primera acepción del término en nuestros diccionarios) abarca 'inquietud', 'alboroto', 'sedición', 'perturbación', etc. Ese uso me parece demasiado laxo a la luz del material histórico; porque, entonces, cualquier motín indígena sería una revolución.

Por otra parte, el pensamiento ideológico, científico y filosófico del siglo pasado ha querido darle al término revolución cierta densidad específica para distinguir a la revolución de la insurrección, del levantamiento y la rebelión; términos éstos entre los cuales diversos autores han establecido ya diferencias semánticas precisas. Sin duda, esas distinciones sirven bien a los propósitos particulares de todos y cada uno de los que las determinan, pero las definiciones más rigurosas varían mucho entre sí, al igual que los requisitos que demanda el rigor en cada una de ellas. (Mientras que unas definiciones exigen un contenido ideológico moderno, otras buscan los métodos que conduzcan a un fin específico o a un resultado esperado, y mientras que otras quieren medir el cambio ocasionado.) Se ha pretendido incluso darle al vocablo una definición científica, formalizada con parámetros matematizables. Desde la perspectiva histórica, sin embargo, esos intentos de rigor parecen más mistificadores que profundos. También se ha pretendido asociar o limitar el término a los movimientos burgueses (la Revolución Francesa y la "Epoca de las revoluciones demo-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cráticas") y proletarios; pero el concepto de "revolución" expresa mejor que otros la ideología de los movimientos campesinos que, en vez de innovar o trascender la historia, buscan volver de nuevo a un estado primigenio de las cosas, concebido, éste, claro está, utópicamente. Además, la historiografía le ha dado un sentido amplio a la palabra revolución: movimiento social que impugna la autoridad del gobierno y rechaza la legitimidad del poder. De esta manera, se le considera un sinónimo imperfecto de insurrección y rebelión consciente, con lo cual se le distingue de los simples motines o revueltas, que en vez de buscar cambiarla, apelan a la autoridad superior para corregir un abuso o una simple anomalía. Esta es una definición que me permite buscar las similitudes entre fenómenos tan diversos como las Guerras de castas en Chiapas y Yucatán (siglo XVIII), la Revolución de Independencia y las rebeliones campesinas de mediados del siglo XIX (1840-1860); hechos que parecen ligados entre sí por su ideología religiosa.

Pero aparte de la relación que se pretende demostrar entre la creencia del indio en la virgen, por un lado su rechazo del orden político, por el otro, parece que existe una idea mitológica constante, de origen precolombino: el poder (en el sentido antiguo, señorío, fuerza y facultad para gobernar con eficacia, autoridad para disciplinar y reprimir) es una calidad o sustancia que se obtiene o se pierde sólo por determinación de fuerzas sobrenaturales (los dioses, la Virgen); una virtud mágica propia de seres superiores. Se ha demostrado ampliamente que en la antigüedad se deificaba a los reyes y que éstos pretendían justificar su poder absoluto con el origen divino de éste; por lo cual es posible que algo de esa idea sobreviva en la actualidad.

Para el indio colonial, sin duda el poder resume la fuerza sagrada con que están imantadas las personas de autoridad y las instituciones monárquicas virreinales. Esa fuerza lo mantiene subordinado, pero sólo en la medida en que la autoridad colonial conserve, fehacientemente la gracia, el vínculo divino que lo legitima.

Abordemos pues nuestros símbolo y nuestro personaje mítico en sentido literal (que rebasa o trasciende lo histórico) para buscar su sentido ulterior. La Virgen María es un perso-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

naje y un símbolo religioso del tipo al que me he venido refiriendo. Tiene un contenido mitológico previo a su asimilación mesoamericana. Y, aunque hay muchas advocaciones de la Virgen, cada una de las cuales tiene una simbología, entre las imágenes coloniales de la Virgen mesoamericana prevalece la de la Virgen apocalíptica, asociada a la de la Concepción, que es quizá la más mitológica de sus advocaciones. La apocalíptica es la mujer cósmica, en torno a la cual gira la historia sagrada (mito) de la creación, la caída y la redención cristiana. En la tradición judaíca, tradición de la cual sale la simbología de la Virgen, la referencia directa, la figura mitológica que le antecede es Eva, la *primera mujer* creada directamente por Dios Padre. Eva es un puente entre Dios Padre y la humanidad; pero un puente roto. Madre de todos los hombres, Eva fue seducida por la serpiente, y su pecado —el original— provocó que Dios expulsara al hombre del paraíso (la caída) y creo la necesidad de la redención.

Así, el mito judaico de la caída da origen a la historia de la salvación cristiana. Según esta tradición, la Virgen es la nueva Eva, la mujer prometida que dará a luz al Salvador —Cristo—, que encarna la redención del pecado original de Eva y Adán y es símbolo de la salvación consumada. Como Eva, la Virgen es un puente, pero un puente íntegro que reconstruye el vínculo que une a la humanidad con Dios; la concepción de Cristo es el símbolo de esa unión que al realizarse de nuevo produce al hombre perfecto; en la redención del pecado y la reconciliación entre lo divino y humano, su integración mística, la perfección que el verbo (el espiritu, el pensamiento) alcanza haciéndose carne y acto. La Nueva Apocalíptica remedia así el daño causado por la primera y conquista al mal, simbolizado por la serpiente vencida bajo sus pies. Hay que señalar que esta advocación de la Virgen no remite a un contexto histórico particular (como la Natividad o la Anunciación); sino, por un lado, al tiempo virgen y, por otro, al Juicio Final, y ahí no hay historia, nada pasa realmente, las cosas son, no se suceden. Rodríguez Mercado acierta al decir "Es una imagen recortada contra el fondo de la eternidad, en que principio y fin tienen una simultaneidad mística..." Concebida milagrosamente sin mancha de pecado original, la Madre del Mesías es

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Dueña, Señora y Reina de los Cielos y la Tierra, es la esposa de Dios, en cuya boca la Divina Sabiduría pone las siguientes palabras: "el Señor me poseyó en el principio de sus obras, desde el comienzo, antes de que creara cosa alguna".

Como buen símbolo religioso, esa imagen trasciende la historia. La historia del hombre transcurre entre Eva caída y la Virgen del Apocalipsis; es la degeneración de la realidad primitiva (el paraíso) y su recuperación. La historia, el devenir, es un purgatorio: existe o viene a ser el pecado de Eva, pero la Virgen preñada del segundo advenimiento la sustituye, y simboliza la liberación del hombre con respecto al tiempo histórico, que es su consecuencia, nuestra redención respecto al castigo en que vivimos, exiliados del bien y de la perfección, expuestos a la enfermedad y a la tiranía, a la maldad y a la muerte, y sometidos al mal natural y social que nos rebasa. Es decir, a todo eso que existe porque Eva pecó y que ha sido remediado por la Virgen y Cristo, y que quedará rebasado al final de los tiempos.

La Virgen Apocalíptica encarna entonces la promesa del fin de la historia y, por extensión, del fin del poder. De esta suerte, la Virgen, que simboliza el fin de este mundo y el advenimiento definitivo del otro, representa la posibilidad de abolir los males de la existencia terrena. Algún día todo esto, gracias a Dios, se habrá de terminar. De ahí que la Virgen María sea una imagen idónea para la interpretación milenarista del cristianismo. La Virgen en el cielo es el signo del fin del milenio, según dice el místico Joaquín de Fiore.

(Nuestro problema —el cristianismo histórico— es que vivimos un tiempo inexplicable, posterior a la redención consumada de Cristo pero anterior al juicio final y, por eso, somos paradójicamente libertos o redentos en suspenso. A pesar de que el mito mariano trasciende la historia, ésta lo comprende; la Virgen apocalíptica tiene un contexto específico. El marianismo español que llegó a Mesoamérica en el siglo XVI es un hecho históricamente concreto —el del milenarismo franciscano y el de la conquista como cruzada— cuyo origen había tenido lugar algunos siglos atrás).

Es obvio que estas ideas son ya de por sí muy complejas si las consideramos en su contexto original. Pero esta compleji-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dad aumenta en el Nuevo Mundo debido a que el indio, al reinterpretarlas, amplía su significación. El indio no puede entender la figura mítica de María si no es por analogía que establece con respecto a sus propias diosas, pero esa analogía transforma el contenido del mito de varias maneras. El ciclo histórico que acabamos de describir según la teogonía cristiana occidental adquiere otro sentido dentro de la mentalidad indígena, acostumbrada a pensar en ciclos sucesivos. Para el cristianismo ortodoxo, con la aparición de la Virgen Apocalíptica concluye definitivamente un ciclo porque éste es único, irrepetible. (Esta es la razón, en parte, por la cual está prohibido al justo desear el final de los tiempos —Apocalipsis— y por lo que el milenarismo puede ser herético.) Para el indio, en cambio, que entiende su historia como una sucesión de creaciones y destrucciones del mundo, el ciclo que se cierra con el Apocalipsis no puede ser sino uno más —quizá el ciclo de la dominación española—; pero su fin es, necesariamente el inicio de otra nueva era.

A partir de la profunda incomprensión entre las cosmogonías cristiana e indígena, el sincretismo se desarrolla como un proceso de confusiones sistemáticas —concatenadas— que surgen y se impulsan mutuamente por medio de la confrontación de dos cuestionarios (el indio y el español), cada uno de los cuales supone de algún modo las respuestas a sus preguntas, formuladas desde una perspectiva etnocéntrica e inconcientes del abismo que separa sus implícitos culturales respectivos. Los elementos paralelos de ambas culturas sirven sobre todo para confundir más a los interlocutores. Las remotas semejanzas entre la Virgen y sus diosas antiguas perturban profundamente al indio; esto, según la teoría Jungiana.

Ahora bien, en general el campesino está siempre preocupado por mantener el orden de las cosas y de ordinario es muy autoritario, exige de su comunidad y de su familia una disciplina estricta —esto es indispensable— y castiga con rigor cualquier trasgresión. Según Wolf, el sistema religioso del campesino tiende siempre a normar el comportamiento social. El símbolo justifica y la ceremonia escenifica los principios rectores, las reglas aceptadas de lo que se debe y no se debe hacer, al tiempo que encarna el fausto de la autoridad. El mito cumple

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

entonces lo que el antropólogo llama una función de "profilaxis" social. Para el campesino, uno de los objetivos fundamentales de su religión es el reforzamiento del orden necesario, ya que por lo mismo no concibe un mundo libertario, emancipado. Pues si se acepta un origen divino del poder, cualquier acto de rebelión contra éste es sacrilegio. La rebelión supone, desde la perspectiva conservadora (normativa) del campesino, una contradicción que conlleva una carga de angustia, un desconcierto y un evidente peligro. El campesino que se rebela viola las más íntimas reglas de comportamiento. (Pero para que esto llegue a suceder se necesitan, desde luego, circunstancias muy particulares; de ahí que se asocie rebelión con crisis.)

El pecado de la rebelión en sí exige una justificación, una interpretación que legitime la rebelión de la misma manera que la sustentadora del poder mágico agredido, una explicación mitológica más o menos elaborada, que propicie a las fuerzas sobrenaturales y llevada al castigo obligado del acto sacrílego. El campesino entonces invierte el orden causal y aduce estar cumpliendo –al rebelarse– un mandato y defendiendo un orden superior al que destruye, degenerado, espurio.

En efecto, la Virgen, al igual que las diosas del indio, está relacionada con un arquetipo universal: el de la Gran Diosa Madre, encarnación cosmogónica de la fuerza, a la vez creadora y destructora, de la naturaleza (engendradora, sustentadora) es decir, benéfica y maléfica. Este arquetipo aparece acompañado del Gran Dios Padre, con quien la diosa madre engendra a un Dios hijo, que es el héroe cultural por excelencia, el vínculo que relaciona a las fuerzas cósmicas (encarnadas en los padres) con los hombres que los reconocen y les dan culto. En la antigua mitología mesoamericana, se dan varias combinaciones de dioses de este tipo, directamente relacionados con el sistema y el poder político. El indio entiende esa analogía mejor que el español, quien la rechaza, la transforma en motor del sincretismo.

Finalmente, la situación misma, el contexto en el cual fue predicado el mito cristiano de la Virgen –la Conquista– le confiere a éste nuevas significaciones. Y los diversos procesos de analogación, el sincretismo y la agregación, acaban por

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

conformar la imagen que el indio mesoamericano colonial tendrá de la Virgen. Dicha imagen fue construída con relación a los contrastes y las contradicciones de la propia cultura –histórica– del indio y diseñada para reconciliarlo. En primer término, esa imagen le permitirá al indígena reconciliarse con su sometimiento al régimen colonial español, pero en la medida que esa misma imagen constituye la explicación fundamental de dicha subordinación, implica una serie de condiciones en torno a la legitimidad de la dominación y la posibilidad de rechazarla. Así, mientras la Virgen del conquistador aparece como una diosa conquistadora que ha sido impuesta por un nuevo régimen, y la Virgen Apocalíptica del misionero es una enseñanza de resignación, un postergamiento de la reivindicación hasta el fin del tiempo, la Virgen sincrética del indio es un icono revolucionario, un ser mítico cuya redención puede alcanzarse mediante la guerra, mediante la destrucción del mundo inícuo. El hecho es que, cuando el indio católico del siglo XVII reza un Ave María no piensa ni hace lo mismo que un monje benedictino del siglo XV, ni lo mismo que nosotros. La diferencia radica en las distintas experiencias históricas en que se da el acto.

El análisis de la relación entre marianismo mesoamericano y comportamiento sociopolítico tiene que ser pues profundamente histórico; tiene que remontarse a los conceptos indígenas de las divinidades femeninas; esbozar el carácter particular del marianismo español del siglo XVI, tanto de los frailes como de los guerreros; rastrear el proceso mismo del sincretismo que produce las imágenes y los cultos autóctonos de María, para desembocar, solo entonces, en el análisis de la peculiar relación de ese culto con las guerras de castas de los siglos XVIII y XIX.

La concepción del mundo que posee el campesino y su mecánica psicológica de la rebelión obligan al rebelde a concebir ésta en términos religiosos. La violación de sus propias pautas de comportamiento lo obliga a asumir su rebelión como defensora y abanderada –y también como restauradora–. Una defensa y un símbolo de los principios de orden (humano y divino) que el opresor o explotador ha violado. Para compensar la angustia, el desconcierto y el peligro del acto de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rebelarse, el campesino la encubre y justifica su rebelión al considerarla una defensa por parte de su –(el)– sistema religioso de la infidelidad o la irreverencia que proviene del orden dominante. Ese encubrimiento es funcional; le permite, también, crear un orden rebelde dentro del acto de negar el orden hasta entonces vigente. Y esto no es un fraude, porque se desprende de su cosmogonía, y porque a menudo hay, en efecto (y particularmente en los siglos XVIII y XIX), una agresión del orden político contra la cultura religiosa.

Los rebeldes tradicionales se conciben a sí mismos como agentes de la divinidad, hijos de Dios, de la Virgen y de los santos patronos, que llevan a cabo su determinación superior, que les es comunicada por medio de los rezadores, los mayordomos, las vírgenes encarnadas, las piedras o las cruces parlantes o –alternativamente– como suplicantes que defienden a la divinidad (Dios y Vírgen) en contra de un gobierno por definición ilegítimo, ya que viola las leyes naturales y divinas en que su poder podría estar justificado. Para los rebeldes es obvio que la relación de dominación predeterminada resurgirá, al menos mientras no llegue el fin de los tiempos, ya que el poder es parte del orden natural. Rechazan sólo una dominación y un dominador específico que ha perdido la virtud, la gracia divina, la fuerza mágica de la autoridad o el poder y, con ellas, el derecho a gobernar. El campesino se somete cuando cree que existe armonía entre su dominador y el numen. Pero se rebela en coyunturas en que, por diversas razones, la dominación resulta insoportable, y para justificarlo alega un conflicto entre Dios y el poder, al que considera espurio.

La revolución (el rechazo radical del orden vigente) es entonces un imperativo, porque es la única forma de reiniciar la relación con el numen agraviado y en sí misma, es, el remedio; de manera que las secuelas ulteriores resultan más o menos secundarias, irrelevantes. Si ellos actúan de manera consecuente el orden, natural, se restablece.

Más que otros revolucionarios, el campesino concibe su revolución como el cumplimiento de un mandato cósmico, y rechaza la innovación característica de los movimientos políticos burgueses. No entiende ni busca la novedad. No busca cambiar el orden teórico de las cosas, sino devolverlo a su legí-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tima condición primitiva. Las nuevas leyes (metas del revolucionario burgués) le resultan incomprensibles, puesto que minan el principio de autoridad —la tradición— en que podrían basarse. A menudo, a mediados del siglo XVI y a fines del XVIII, el indio se rebela precisamente contra leyes nuevas, contra la pretensión del estado de cambiar una relación institucional o consuetudinaria. (No es porque el campesino no entienda su propia lucha que ésta a menudo no culmina en un cambio formal —político, económico y social—, sino porque no es un cambio lo que procura.) El de los campesinos no es un rechazo sino un recordatorio de *el orden* original y legítimo, que ha sido adulterado por un poder usurpador.

Desde su propia perspectiva, los campesinos no se subvierten, ni siquiera se sublevan; se revierten (revolucionan en el sentido más literal) a un pasado supuestamente justo y bueno. No abjuran de la legitimidad, sino que buscan restaurar su pureza, mancillada o violada precisamente por un cambio reciente. Buscan reconstruir una arquitectura cosmogónica y terrena (o social) perfecta, que ubican en el pretérito mítico; con su revolución emprenden el retorno al huerto de las delicias (¿se puede ser más materialista?), a la utopía del paraiso perdido, a una recreación del mundo. Desde luego todo revolucionario necesita de una utopía, de un no presente potencial.

Pero la utopía (la meta) del campesino tradicionalista se diferencia de la del revolucionario moderno en que es una visión forjada por su religiosidad y su tradición —su derecho consuetudinario— y no una construcción imaginada, razonada con entelequias abstractas. En Mesoamérica, desde el siglo XVIII la utopía del campesino revolucionario es la Virgen. La Virgen es símbolo de la tradición, del pasado mitificado y de la futura liberación prometida. Enarbolarla como estandarte es consumar el fin de este mundo y consumar la redención. Madre de toda autoridad, símbolo del fin de la historia y, por lo tanto, del fin de la injusticia, de la dominación, la Virgen es la presentación de la legitimidad perenne, incorruptible, inalterable que el campesino revolucionario busca defender y restaurar, y de la posibilidad de renovación del mundo agotado en el límite de la tolerancia cotidiana. Ella es la representación plástica de todos los valores de la potencialidad de la naturale-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

za, de la fertilidad materna y de la tierra, de la comunión armónica con las fuerzas sobrenaturales y naturales, de la inmutabilidad del mundo bueno y la resignación ante el misterio, de la tranquilidad, el equilibrio, la perfección de lo infinito y lo concluso. Como toda utopía, la Virgen es una fórmula inmutable; está fuera del espacio terrenal y más allá del tiempo histórico. Es más pura que el más acabado sistema ideológico racional, tan impoluta y tan antihistórica como cualquier otra utopía. Y, por eso mismo, es tan revolucionaria como la razón pura o "científica" de los ideólogos de la revolución social. Como la revolución misma, la Virgen es un pensamiento radical y "un estado de ánimo pasional", una exigencia mitológica. Para que el mundo, el orden agotado pueda recrease, hay que destruir los residuos estorbosos y caducos del presente y enarbolar sobre el cielo de una profecía concientemente autocumplida, la imagen apocalíptica de la Virgen, la sublimación de la destrucción del mundo que el rebelde campesino emprende como tarea obligada.

El análisis estructural de ese mito se facilita porque el culto indígena de la Virgen pertenece más bien a una cultura fría o tibia; y se dificulta porque no hay un texto unitario codificado del mismo. Se trata de un mito disperso que pertenece a una cultura ágrafa, y del que sólo quedan testimonios fragmentarios y las imágenes autóctonas de la Virgen.

Una postdata sobre el período. Independientemente de cómo y con qué criterios se divida este horizonte en cuatro o más períodos, es claro que los años que van de 1700 a 1900 son de "cambio contínuo y brusco", de mercantilización, retroceso, desamortización y despegue capitalista, de cambio dinástico, centralización política, independencia, crisis de legitimidad, anarquía, guerras civiles y consolidación del Estado nacional; de movilidad, redefinición jurídica de las calidades sociales, formación de clases sociales, "privatización del orden social", predominancia de la población mestiza y aculturación de grupos indios. En fin, hubo un cambio profundo que afectó y provocó al campesinado, modificó su mentalidad, su sistema de valores, su forma de organizarse, de concebir y llevar a cabo su acción politica. Se podría incluso postular que todo el periodo es revolucionario: que alternan en él la revolución desde

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

arriba (las llamadas Reformas Borbónicas, las Leyes de Reforma y la modernización científica porfiriana con las reacciones populares que éstas provocaron": las guerras de castas y la revolución de independencia, las rebeliones campesinas de mediados del siglo XIX y principio del XX.) Junto con la iglesia y los terratenientes conservadores, los campesinos parecen estar continuamente a la defensiva, resistiendo los vendavales del cambio ideológico, jurídico y económico a lo largo de los dos siglos. Buscaremos esbozar ese proceso de cambio en la mentalidad del campesino rebelde que transita del milenarismo al agrarismo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ELSA CECILIA FROST

El Guadalupanismo*

CUANDO un culto tiene, como el guadalupano, más de cuatrocientos cincuenta años de existencia, posee también, por ese mero hecho, una bibliografía tan abundante que resulta inmanejable. No queda, por tanto, sino cortar por lo sano y elegir uno de los muchos, muchísimos aspectos de tal culto y procurar enfocarlo de tal modo que la exposición no sea una simple repetición de lo dicho por otros. En el caso particular del guadalupanismo hay libros básicos que deben ser leídos por todos los interesados en el tema y que me he permitido agregar al final del ensayo.

Tales obras y muchísimas más han sido editadas y reeditadas muchas veces y son accesibles de un modo u otro a cualquier interesado. Por lo tanto, sólo me referiré a ellas de modo tangencial, centrándome en la actitud que dos de las grandes órdenes misioneras de la Nueva España —franciscanos y jesuitas— mantuvieron durante los siglos XVI a XVIII frente al culto guadalupano.

Hacia fines del siglo XVI, un fraile franciscano que fuera misionero, excelente nahuatlaco, autor de comedias o "ejemplos" para los indígenas, guardián de varios conventos de su orden, constructor de calzadas y de la iglesia de Santiago Tlatelolco y que aun habría de ser provincial de los frailes menores, fray Juan de Torquemada, en suma, inició la redacción de una obra voluminosa, eruditísima, pensada y, es preciso recono-

* Este texto se basa en el de la conferencia del mismo título leída en el Museo Nacional de Arte, el 12 de agosto de 1982.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cerlo, en ocasiones deliciosa, que recibió el nombre de *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana.* Crónica que, por lo demás, había de ser hasta época relativamente reciente, la única publicada de entre las muchas escritas por franciscanos.[1]

Pues bien, en esta obra aparecen tres pequeños textos en los que se hace referencia al Tepeyac. El primero se encuentra en el libro II, cap. 3, donde al hablar de la peregrinación de los mexicas se identifica "Tepeyac" mediante la adición de las palabras: "donde es ahora Nuestra Señora de Guadalupe". Lo mismo sucede en el libro IV, cap. 67, donde la identificación es entre "Tepeaquilla" y Nuestra Señora de Guadalupe. El cambio de nombre de Tepeyacac a Tepeaquilla no debe sorprender, ya que este capítulo se refiere a las vicisitudes de Cortés tras la derrota de Narváez, y fray Juan utiliza sencillamente el nombre castellanizado que desde entonces se daba al lugar.

Llegamos, por fin, al tercer texto sobre el Tepeyac:

> En esta Nueva España tenían estos indios gentiles tres lugares, en los cuales honraban tres dioses diversos y les celebraban fiestas: el uno de los cuales está en las faldas de la sierra grande, que se llama Tlaxcallan... En este lugar hacían fiesta a la diosa llamada Toci, que quiere decir "nuestra abuela". En otro lugar... que se llama Tianquizmanalco ... hacían fiesta a un dios que le llamaban Telpuchtli, que quiere decir "mancebo". Y en otro que está a una legua de esta ciudad de México, a la parte norte, hacían fiesta a otra diosa, llamada Tonan, que quiere decir "nuestra madre", cuya devoción de dioses prevalecía cuando nuestros frailes vinieron a esta tierra... Pues queriendo remediar este gran daño nuestros primeros religiosos, que fueron los que primero que otros entraron a vendimiar esta viña inculta y a podarla, para que sus renuevos y pámpanos hechasen fruto para Dios, determinaron de poner iglesia y templo en la falda de la dicha sierra de Tlaxcallan, en un pueblo que se llama Chiauhtempa ... y en ella constituyeron a la gloriosísima Santa Ana, abuela de Nuestro Señor, porque viniese con la festividad antigua, en lo que toca a la gloriosa celebración de su día, aunque no en el abuso y celebración idolátrica. En Tianhuizmanalco constituyeron casa San Juan Bautista; y en Tonantzin, junto a México, a la Virgen sacratísima, que es nuestra Señora y Ma-

[1] Editada por primera vez en Sevilla en 1615 y después en Madrid en 1723.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> dre; y en estos tres lugares se celebran estas tres festividades, a las cuales concurren las gentes, en especial a la de San Juan; y hay muy grandes ofrendas aunque la mayor devoción ha faltado.[2]

Si analizamos este texto, por demás escueto, de Torquemada, hay algo que llama de inmediato la atención y es la sustitución deliberada del culto a tres deidades indígenas por lo que pudiera llamarse su contrapartida cristiana: el de Toci, "nuestra abuela", por el de Santa Ana, "abuela del Señor"; el de Telpuchtli, el "mancebo", por el de San Juan Bautista, y por último el de Tonan, "nuestra madre", por el de la Virgen, "nuestra Señora y Madre".

El hecho de que tal medida se atribuya a los primeros misioneros, cosa que no se dice en ninguna otra crónica, hace pensar en una escisión dentro del grupo franciscano, como espero que se probará a continuación. Todo el párrafo tiene un tono de disculpa y la frase que lo cierra, "la mayor devoción ha faltado", que fray Juan atribuye a diversas causas, deja traslucir una cierta amargura y también cierta oposición a tal práctica. Aunque quizá le encuentre yo estas características influida por un texto franciscano anterior, éste del insigne fray Bernardino de Sahagún, que bien pudo ser la fuente de Torquemada, y que resulta abiertamente contrario al culto guadalupano. Sahagún, después de hacer referencia a tres o cuatro santuarios indígenas, dice a la letra:

> El uno de éstos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Nuestra Señora de Guadalupe; en este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin, que quiere decir "nuestra madre"; allí hacían muchos sacrificios en honor a esta diosa, y venían a ellos de muy lejanas tierras ... y ahora que está allí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe también la llaman Tonantzin, tomada la ocasión de los predicadores que a nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin ... sabemos de cierto que el vocablo significa en su primera imposición a aquella Tonantzin antigua y es cosa que se debía remediar porque el propio nom-

[2] *Monarquía indiana*, libro X, cap. 7.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> bre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debajo de la equivocación de este nombre.

La devoción también resulta "sospechosa" porque si bien hay muchas iglesias dedicadas a María, los indígenas prefieren ésta. Fray Bernardino la emprende enseguida con los otros dos santuarios, el de Toci y el de Telpuchtli, y también contra sus hermanos de hábito que han permitido la permanencia del vocablo indígena y aun lo han usado en el púlpito cuando lo que debieron o deberán hacer es mostrar a los indios el

> engaño que padecen, dándoles a entender aquellos días que allí vienen la falsedad antigua, y que no es aquélla conforme a la antigua, y esto deberían hacer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían y también en la Escritura divina.[3]

La indignación del buen fraile es evidente, como lo es también la división de pareceres entre los primeros evangelizadores.

Pero si estos párrafos parecen duros, aún hay que añadir otro, tomado de las *Informaciones* que hubieron de hacerse con ocasión del escándalo provocado por un sermón del provincial franciscano. Este se atrevió a denunciar durante la misa del 8 de septiembre de 1556 al propio fray Alonso de Montúfar, arzobispo de la no muy tranquila ciudad de México, por el sermón que su Ilustrísima había pronunciado el día 6 del mismo mes y en el que incitó a los habitantes de la ciudad a un mayor guadalupanismo. No bien enterado de ello, fray Francisco de Bustamante, que tal era el nombre del provincial, aprovechó la primera oportunidad para afirmar –según dice un visitador oficial– que si bien no quería contradecir al arzobispo, ni hacer que ninguna viejecita perdiese la devoción, el culto guadalupano

> era cosa perniciosa para los naturales de esta tierra, porque /los misioneros/ les habían dado a entender en sus sermones que las

[3] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., México, Ed. Porrúa, 1977, libro XI, cap. 12, apéndice: "Adición sobre supersticiones", vol. III, p. 352-354.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

> imágenes eran de palo y de piedra y que no se habían de adorar, mas que estaban por semejanza de las del cielo, y que los indios eran tan devotos de Nuestra Señora que la adoraban y que pasaban mucho trabajo para quitarles aquella opinión, y que visto ahora que aquella imagen hacía milagros, aunque no estaba ninguno averiguado, que se pasaría mucho trabajo de aquí en adelante en quitarles la opinión que tenían de adorar la imagen de Nuestra Señora.[4]

Debo advertir que, por tajante que parezca este texto, es la versión más ecuánime; las dos denuncias y las declaraciones de los testigos atribuyen al padre Bustamante expresiones aún más fuertes. Para su análisis hagamos a un lado el hecho del enfrentamiento entre el arzobispo y el provincial de una orden, ya que esto fue ocurrencia cotidiana durante aquel tiempo. Fijémonos en cambio en que fray Francisco no hace mención de los españoles —a los que sí se había referido Montúfar— y centra toda su indignación en el daño que se está haciendo a los naturales, lo mismo que Sahagún y también que Torquemada. En general, los franciscanos no se preocupan por los españoles, puesto que son cristianos viejos o deberían serlo. Su celo se dirige exclusivamente a defender al indígena de lo que consideran un gran peligro: ni más ni menos que el sincretismo.

Pero si recordamos que tanto Sahagún como Torquemada habían atribuido el origen del culto a la acción imprudente de algunos religiosos de su misma orden (sea por haberlo iniciado, sea por permitirlo), acción respaldada, según Bustamante, por la propia jerarquía eclesiástica, veremos que la escisión entre los franciscanos, antes mencionda como algo posible, es un hecho.

Así pues, para resolver la ambigüedad de la actitud franciscana ante este culto, habrá que tener en cuenta las características del grupo misionero. Desde luego, en cualquier circunstancia y por mucho que sea el cuidado que se tenga al hacer la elección, no es posible lograr un grupo verdaderamente homogéneo y aquí nos encontramos claramente con un sector

[4] Fray Fidel de Jesús Chauvet, *El culto guadalupano del Tepeyac,* México, Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún, 1978, reproduce esta *Información*, p. 213-215, el texto citado aparece en la página 218.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

—aparentemente minoritario— de franciscanos que no vio, llevado por su entusiasmo ante la rapidísima conversión de los indígenas, el peligro de que tal conversión no fuera plena. Se trataba —hagamos hincapié en ello— de evangelizar a toda una sociedad y no a individuos, y por ello se podía ser un tanto laxo. Después de todo, habría mucho tiempo para perfeccionar y afianzar lo que apenas se iniciaba.

Se quiso, pues, cortar con la idolatría y ¿qué mejor modo de mostrar el poder de Dios que establecer su templo sobre las ruinas del santuario indígena? Hasta aquí, la política de los dos grupos franciscanos no difiere; lo grave —tanto para Sahagún como para Bustamante— es que se diese a la iglesia una advocación que permitiera una fácil sustitución, pero también una fácil confusión, entre la deidad prehispánica y un santo cristiano. Dado que los textos que atacan esta práctica callan los nombres de los iniciadores de ella, resulta ahora imposible señalarlos. Quizá se trate de aquellos misioneros que —por su edad o por cualquier otra causa— fueron incapaces de aprender las lenguas indígenas y, por ello mismo, no vieron el peligro de sincretismo implícito en su acción. Pero quizá hubo algo más que desconocimiento o imprudencia, dado que en los tres casos citados, la elección de la advocación cristiana se amolda perfectamente al tipo de deidad antes adorado en ese lugar.

Pero pasemos ahora al otro grupo franciscano, que he llamado mayoritario sin más motivo que el hecho de que pertenezcan a él todos los grandes misioneros del siglo XVI de quienes queda aún algún escrito: Zumárraga, Motolinía, Olmos, Sahagún, Molina, Mendieta, Torquemada. Para estos hombres, la evangelización de los indios —sin duda alguna, de masas— debía hacerse en una forma elemental, pero por ello mismo muy sólida. Para conseguir su fin, utilizaron el método que se ha denominado de *tabula rasa*, es decir, borrar lo más radicalmente posible cualquier vestigio de una religión que veían como demoníaca. A ello y no a otra cosa obedecieron las quemas de códices y antiguallas de los indios ordenadas por el obispo Zumárraga. Y el temor al sincretismo fue tan grande que llevó a Olmos y Sahagún a explorar a la mayor profundidad posible el alma de los neófitos; y si dejaron constancia de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

los usos y costumbres precortesianos, no fue movidos por una pasión etnográfica, sino por el celo del médico que quiere extirpar de raíz toda la enfermedad.

Con todo, hay un punto en el cual ambos grupos parecerían estar de acuerdo que es, precisamente, el de los santuarios. Si conforme a la idea arriba apuntada, la religión indígena era invento y manifestación clarísima del demonio, lo primero que debía hacerse era exorcizar la tierra. Por ello, como dice Motolinía, "hicieron altas y grandes cruces, a las cuales adoraban, y mirando sanaban algunos que aún estaban heridos de la idolatría. Otros muchos con esta santa señal fueron librados de diversas asechanzas y visiones que se les aparecían". Y añade, más adelante, que en Tezcoco "adonde había los más y mayores teocallis o templos del demonio" y en México, Cuautitlán y "casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destuir ídolos y a poner la imagen del crucifijo".[5] Pero como bien conocían los frailes la malicia de los indios "que como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno", los obligaron a construir iglesias si querían que los frailes les diesen "imágenes de Dios o de Santa María".

Vale la pena detenerse en este párrafo de Motolinía, pues en él se presentan dos características fundamentales de la labor apostólica de este grupo: una fe inconmovible en que el poder de Dios acabará con la idolatría y una evidente renuencia a presentar a la Madre de Dios en una advocación determinada. De hecho, si se analizan estas crónicas junto con los catecismos y manuales de confesores, lo mismo que con las comedias inventadas para edificación de los indios, llama la atención de inmediato la ausencia casi total de cualquier referencia a los santos y el hecho de que todos estos escritos giren en su mayoría en torno a la vida de Cristo. Entiéndase, no se trata de que estos franciscanos nieguen el papel de María, o de los santos, e incurran en un luteranismo que les era totalmente ajeno, sino de que su predicación es siempre cristocéntrica. ¿Por qué? La respuesta no es fácil, pero recuérdese que si las órdenes mendicantes fueron elegidas pra la evangelización de las nuevas tie-

[5] Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM, 1971, pp. 34-35.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rras, ello se debió a que acababan de pasar por la reforma impuesta por el cardenal Cisneros que las convirtió en instrumentos idóneos. En el caso de los franciscanos, esta reforma impuesta por el cardenal —que también era franciscano— coincidió con una necesidad interna de la orden de volver a sus fuentes. Casi todos los evangelizadores de la Nueva España procedían de la provincia reformada de San Gabriel de Extremadura que se caracterizó por su observancia a la regla de San Francisco. Y esta regla no es, de hecho, otra cosa que el evangelio convertido en norma de vida. Así pues, lo que pretendían inculcar en los neófitos era la imitación de Cristo, una religiosidad interior que "se cifra en la sincera humildad, paciencia, temor de Dios y en la divina sabiduría". Si se quiere, se puede ver en ello la influencia de Erasmo, aunque quizá se trate más bien de una convergencia. Sea de ello lo que fuere, la actitud franciscana es comprensible y loable, y por ello resulta necesarria la insistencia en que, como dice el catecismo de fray Maturino Gilberti,

> no se adora ninguna imagen aunque sea el crucifijo, ni tampoco a Santa María... y aunque delante del crucifijo, de rodillas, se adora, no empero se adora el crucifijo porque solamente es hecho de palo, pero a Dios mismo nuestro Señor que está en el cielo.[6]

Los exabruptos de Sahagún y Bustamante contra el culto guadalupano encajan perfectamente dentro de esta manera de comprender la labor apostólica. Lo extraño no es que se hayan dado, sí lo sería en cambio que hubiesen callado. Pues a los ojos de estos misioneros, la actitud contraria, es decir, admitir que los neófitos indígenas dieran preferencia a una advocación mariana sobre otra, a un santo sobre otro o a una determinada imagen significaba, ni más ni menos, que abrir el camino a una aberración total: la mezcla del culto al único Dios con el servicio al demonio.

Tal era, poco más o menos, la situación del guadalupanis-

[6] Citado por Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Ed. Jus, 1947, p. 217.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mo en la segunda mitad del siglo XVI, sostenido como vimos, por la jerarquía eclesiástica y el clero secular y rechazado por un grupo de frailes, cuando hizo su aparición en el escenario novohispano una nueva orden: la Compañía de Jesús, que provocaría un cambio radical.

Si la formación de los franciscanos observantes los predisponía contra cualquier culto nuevo, la formación del jesuita lo predisponía a favor. Si al franciscano lo inquietaba la formación religiosa del indígena, al jesuita le preocupaba la formación intelectual del criollo.

Pero vayamos por partes. Tras varios intentos fracasados —el primero lo hizo don Vasco de Quiroga ante el propio Ignacio de Loyola, el segundo lo emprendió don Alonso de Villaseca ante Francisco de Borja—, los primeros miembros de la Compañía entraron a la ciudad de México la noche del 26 de septiembre de 1572. Su llegada obedeció a la súplica que la ciudad de México y el virrey de la Nueva España, don Martín Enríquez, habían enviado a Felipe II en la que decían que los necesitaban "de maestros de leer y escribir, de latinidad y demás ciencias" y para "reducción de las naciones gentiles". El rey parece haber hecho caso omiso de la necesidad de maestros en la ciudad, puesto que su petición al provincial de Castilla sólo menciona "la instrucción y conversión de los naturales". De hecho, a pesar de su corta vida (la bula de aprobación es de 1540), la Compañía se había distinguido ya tanto en el terreno de la educación como en el de la conversión de infieles. A pesar de ello, el propósito de Felipe II de emplear a los jesuitas para la evangelización había de verse frustrado por un tiempo. Fuera por la presión de los habitantes de la capital que encontraban a la juventud "tan necesitada de doctrina y buena educación contra la ociosidad y regalo nacidos de la abundancia y riqueza de esta tierra",[7] fuera porque, como dice el padre Ayuso, el superior de la misión, Pedro Sánchez, no conocía más vida que la de los colegios, el hecho fue que los jesuitas decidieron encauzar sus esfuerzos a la educación de los novohispanos. Lo que había de ser decisivo para éstos, para el guadalupanismo y, en última instancia, para México.

[7] Anónimo, *Relación breve*, México, 1602, p. 25.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Como ya he dicho, esta dedicación jesuística a la enseñanza tenía ya antecedentes. Pues si bien en un principio, Ignacio de Loyola parece haber titubeado en cuanto al fin al que dedicaría a su pequeña tropa, muy pronto, ante los triunfos cada vez mayores del protestantismo, el fundador vio claramente la misión de su orden: dirigir la conciencia de los poderosos por medio de la educación y la confesión, ya que en aquel tiempo de ellos dependían todas las resoluciones, aun en materia de fe. Así grandes territorios alemanes y aun países enteros se habían perdido para la Iglesia, por la decisión del gobernante de abrazar el protestantismo. Había pues que educar a los príncipes y grandes de la tierra de tal manera que la fe en el dogma no contradijera el afán de conocimiento racional, ni los anhelos humanistas de la época. Una educación que, mediante el ejercicio de la voluntad, en el que tanto insiste la Compañía, capacitara al alumno para su vida futura. La idea de Ignacio, al encaminar a su mínima compañía a la educación de las clases superiores, parece haber sido que el vulgo seguiría más o menos dócilmente el ejemplo que el gobernante les diera. Por otra parte, el caso de Alemania que fue en cierta medida, el campo de experimentación jesuita en materia de educación, los alertó de inmediato sobre el despertar de una conciencia nacional y su estrecha relación con el rechazo popular a la hegemonía del papado. Lutero había entregado al pueblo la Biblia en alemán, y los predicadores protestantes usaban también la lengua vernácula en la nueva liturgia. En todo el territorio protestante, no sólo se había roto la ecumene cristiana, sino que había sido reemplazada por una identificación cada vez mayor entre el carácter nacional y la nueva expresión del sentimiento religioso. Al enfrentarse a este hecho, los jesuitas estaban atados por la imposibilidad de cambiar la liturgia católica, pero lo que sí podían hacer e hicieron de hecho fue encauzar esa naciente conciencia nacional hacia símbolos o cultos religiosos nacionales. Los jesuitas promovieron así las peregrinaciones y el culto en los santuarios populares y aun se ha llegado a decir que en algunos casos —por ejemplo, el San Juan Nepomuceno, confesor de la reina de Bohemia, y declarado patrón de esta nación— inventaron tal culto.

Al parecer todo esto nos ha llevado muy lejos de la Nueva

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

España, pero lo cierto es que la experiencia adquirida en Europa iba a ser determinante en la labor de los jesuitas que, iniciada a fines del siglo XVI, se mantendría sin cambios mayores hasta la expulsión de la Compañía en 1767. Mencioné antes que uno de los vecinos de México más interesados en el establecimiento de los jesuitas fue don Alonso de Villaseca, por entonces el hombre más rico de la Nueva España. A su llegada no sólo les dio la primer limosna que recibieron en México, sino también los solares en que edificaron su primera casa y no contento con ello y con las continuas dádivas, se declaró en 1577 como fundador del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Pero a más de rico, el señor de Villaseca era un ferviente guadalupano, tan devoto que "ha quedado la noticia cierta de una imagen de plata vaciada con su peana y corona doradas" que ofreció como *ex-voto* al santuario, en el cual se veló su cuerpo por tres días, cuando lo trajeron de sus minas de Ixmiquilpan a enterrar a México.

Otro gran devoto de la Guadalupana fue el licenciado Juan de Tovar, racionero de la catedral y secretario del cabildo, gran nahuatlato, que fue el segundo mexicano que pidió y obtuvo ser recibido en la Compañía.

Es muy posible que los jesuitas fueran atraídos al culto guadalupano por su bienhechor, si bien no debe perderse de vista que tal culto era ya muy popular y estaba respaldado por la jerarquía eclisiástica, como también que la Compañía hacía siempre todo lo posible por acomodarse a todas las peculiaridades del lugar en que se encontrase.

Seguía en ello el consejo de Francisco Javier a sus sucesores: "Esforzáos desde el primer día por saber qué clase de negocios se tratan en cada sitio, cuáles son las costumbres y usanzas del país y de los alrededores..." tan al pie de la letra lo siguieron que fueron comerciantes entre los comerciantes, soldados entre los soldados, sabios entre los sabios y, al llegar a China... pues se hicieron mandarines, con gran escándalo de la Sagrada Congregación de Ritos.

De un modo u otro, lo cierto es que al construirse el noviciado en abril de 1573, es decir apenas siete meses después de su llegada, se puso en la capilla (según las noticas un tanto con-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fusas del padre Florencia,[8] un altar de Nuestra Señora de Guadalupe, lo que, andando el tiempo, se convertiría en característica de las iglesias y capillas de la Compañía.

A la fundación del primer colegio siguió rapidísimamente la de tres escuelas más: San Bernardo, San Miguel y San Gregorio en la capital. A ellos se añadieron antes de finalizar el siglo los de Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla, Veracruz y Guadalajara y principios del siglo XVII los había también en Zacatecas, Durango, Mérida y San Luis Potosí, Querétaro y Guanajuato. No hubo, pues, ciudad virreinal importante que careciera de un colegio jesuita, lo que quiere decir que en sus manos quedó la educación de los jóvenes novohispanos; pero no de todos, sino al igual que en Europa de aquellos que pertenecían a las clases más acaudaladas. Pero el ejemplo europeo no sólo sirvió para la selección de los alumnos; la educación debía ser exactamente igual en todos los colegios y el superior general de los jesuitas se preocupó desde 1584 por formar una comisión que estableciera la regla que debía seguirse en todos los colegios. Quince años más tarde se editó la *Ratio studiorum* que regiría toda la educación jesuita. Ahora bien, ¿de qué tipo era la educación? La *Ratio* atiende preferentemente a la educación formal del alumno, procurando, ante todo, formar al hombre completo, desarrollando armónicamente todas sus facultades y colocándolo en situación de poder dedicarse más adelante a la actividad elegida. En palabras de un jesuita moderno, el padre Mariano Cuevas, esta educación "estribaba por completo en el orden sobrenatural, en los principios fijos de la fe y de la piedad que los jesuitas tenemos como base única e insustituible de toda educación y como elemento necesario para que la juventud no se precipite en la más abominable corrupción".[9] En la práctica diaria, estos preceptos dieron una organización peculiar. En todos los establecimientos jesuitas la enseñanza se dividía en tres grados: la clase elemental de gramática, en la que se enseñaba la lengua latina y se ejercitaba la memoria; el grado siguiente era el de retórica en el que se buscaba desarrollar la

[8] Francisco de Florencia, S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, México, 1694, p. 149.

[9] Mariano Cuevas, S.J., *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., El Paso, Texas, 1921-1929, vol. IV, p. 153.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

agilidad de pensamiento y se leía de preferencia a los autores latinos. El último grado, la dialéctica, estaba destinado a capacitar a los jóvenes para la meditación justa de argumentos contradictorios y acostumbrarlos a que las contradicciones no habían de resolverse por afirmación o negación, sino elevándolas a una unidad superior. De todo esto se desprende una perfecta jerarquización de la enseñanza, pero, a decir verdad, no encuentro en ella nada que la haga especialmente adecuada para quienes habían de tener en sus manos decisiones políticas y religiosas de la mayor importancia. Quizá el secreto esté en las tantas veces nombrada "educación de la voluntad", "formación del carácter", que debía capacitarlos para ocupar el puesto al que su nacimiento los llamaba. El problema está en que los maestros de la Compañía no parecieron darse cuenta nunca de que precisamente por su nacimiento, a los jóvenes criollos que educaban se les negaba toda participación en las decisiones de gobierno. Formaron así generaciones sucesivas de jóvenes educados para las más altas responsabilidades y que nunca llegarían a tenerles.

A la frustración de la juventud criolla le quedó un solo desahogo, el culto guadalupano cuyos promotores habían sido también los jesuitas. Todo lo que España les negaba, les era entregado con creces por el guadalupanismo. El sentimiento de minusvalía provocado por la actitud de los gachupines quedaba más que compensado por el favor que María había concedido a su patria. Y cuando, como en tantos casos, los criollos aúnan a esta condición la del sacerdote jesuita. El guadalupanismo no encuentra ya barreras. A la Virgen de Guadalupe se le atribuyen todos los prodigios y todas las mercedes. La terminación de una peste hizo decir al jesuita Alegre: "parece que e ángel exterminador no esperaba más que esta resolución /es decir, jurar a la Virgen de Guadalupe como patrona/ para envainar /su/ espada".[10] Otro jesuita, Francisco Javier Carranza, creyó posible *La transmigración de la Iglesia a Guadalupe* (1749) y, según se dice, el primer relato impreso sobre la Guadalupana, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648), del

[10] Francisco Javier Alegre, S.J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, México, 1841-42, libro IX, cap. 18.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

presbítero oratoriano Miguel Sánchez, se basa en un manuscrito atribuido a don Antonio Valeriano que conservaban los jesuitas como herencia de Sigüenza y Góngora. Este a su vez no sólo fue de notoria condición jesuítica, sino que cantó juntas la gloria de María y de México en su *Primavera indiana*:

> María soy, de Dios omnipotente
> humilde madre, virgen soberana,
> antorcha cuya luz indeficiente
> Norte es lucido a la esperanza humana;
> Ara fragante en templo reverente
> México erija donde fue profana
> morada de Plutón, cuyos horrores
> tala mi planta en tempestad de flores.

El mismo camino sigue el poema del padre Francisco de Castro intitulado *Octava maravilla*:

> ¡Oh feliz, exclamé, tierra, si hay tierra,
> de lauros fértil y erial de guerra...!
> ¡Oh mundo, mundo, mundo sin tragedia
> necio es el que, pudiendo, no te asedia!

Pero, volviendo a los primeros relatos escritos sobre la tradición, poco después (1660) de aparecido el libro de Sánchez, un jesuita, Mateo de la Cruz, escribió una segunda versión destinada a un público más amplio, despojada por ello de todas las referencias eruditas que prodigó el oratoriano.

Fue tanta la devoción de la Compañía de Jesús hacia la Guadalupana que, de acuerdo con las investigaciones realizadas por Pilar Gonzalbo para su estudio sobre la influencia de los jesuitas en la sociedad novohispana,[11] cuando menos "diecisiete jesuitas vieron impresos sus sermones guadalupanos, trece escribieron historias sobre el asunto y muchos más cantaron en verso sus alabanzas". Entre estos últimos vale la pena mencionar al padre Lucas Anaya —uno de los expulsos— quien por estar enfermo tardó cuatro años en salir de la Nueva Espa-

[11] Pilar Gonzalbo, "La educación popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España", tesis de doctorado inédita.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ña, años que pasó encerrado y dedicado a la poesía. Su larguísimo poema heroico de mil octavas que circuló manuscrito tenía el barroco título de "Verdadera metamorfosis en que las flores de la tierra se transformaban en una imagen del cielo, la verdadera efigie de María, Señora Nuestra de Guadalupe, que el día martes 12 de diciembre de 1531 quedó estampada en el débil, tosco y grosero, pero felicísimo ayate del dichosísimo neófito Juan Diego". No menos barrocos y desbordantes son los títulos de otras obras guadalupanas debidas a los jesuitas criollos. Así, por ejemplo, el padre Francisco Javier Lazcano escribió el *Guadalupano zodiaco para recibir de la escogida como el sol María Señora Nuestra los más propicios influjos*, obra en la que prosigue el tema desarrollado un año antes en su *Sermón panegírico*, donde afirma que Dios manifestó su predilección por México al crear una nueva forma de evangelizar, por el pincel y no por la pluma (la imagen de Guadalupe es "cartilla" para los indios), por María antes que por Jesús, por la vista antes que por el oído, por la Virgen misma y no por los apóstoles.[12]

El último de los que Francisco de la Maza llamó "evangelistas guadalupanos", el jesuita Francisco de Florencia, no se quedó atrás en cuanto a título barroco, pues llamó a su libro *La estrella del norte de México aparecida al rayar el día de la luz evangélica en este Nuevo Mundo en la cumbre del cerro del Tepeyac, orilla del mar texcocano* ... Obra devota si las hay, llena de detalles tiernos e ingenuos que por ello mismo llegó a todo el pueblo y es, hasta hoy, el relato ejemplar de la tradición guadalupana.

Tan devoto fue este jesuita que a él se debe la aplicación de la frase bíblica: *Non feci taliter omni nationi*, al hecho guadalupano, frase que había de convertirse en lema del culto y en expresión soberbia del nacionalismo criollo.

Fue también el padre Florencia quien llevó a Roma, en 1666, las súplicas del cabildo metropolitano para que se concediera un oficio litúrgico propio en honor de la Virgen de Guadalupe. Roma no fue propicia, aunque sí señaló el 12 de diciembre para la fiesta guadalupana, que fue desde entonces fecha fundamental en la vida de los mexicanos. Desde luego, los

[12] Francisco Javier Lazcano, S.J., *Sermón panegírico*, México, 1759, p. 8, citado por Gonzalbo.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

criollos no desistieron de su empeño, pues su propio ser les iba en ello. Y el apogeo del guadalupanismo —elemento central de su vida y sin el cual, como dice Jorge Alberto Manrique, "la historia de la Nueva España no habría sido la misma"— llegó cuando, ya jurada la Guadalupana como patrona de la Nueva España entre los años 1737 y 1740, el procurador de la causa, el padre Juan Francisco López, miembro de la Compañía de Jesús, logró que la Santa Sede diera la confirmación del patronato y concediera la aprobación del oficio litúrgico en 1754.

Poco tiempo habían de gozar su triunfo los jesuitas criollos, puesto que apenas trece años después fueron obligados a expatriarse.

Su último acto "oficial" en tierra mexicana sería la súplica al virrey de la Nueva España para que los desterrados, "pasando por Nuestra Señora de Guadalupe, se encomienden y despidan de esta divina Señora..."

Como ya se dijo, el padre Anaya logró escribir su poema todavía en tierras mexicanas, los otros expulsos prosiguieron su labor en el destierro a fin de difundir el culto guadalupano en Europa y acallar a la vez su nostalgia. El padre Andrés de la Fuente publicó en Faenza (1773) su *Guadalupana Mariae Virginis Imago quae Mexici colitur carmine descripta*, y en la misma ciudad y fecha salió a luz el himno *Inmaculatae Virginis Deiparae Sancta Maria de Guadalupe*, del padre Pedro Gallardo. Otro jesuita, José Mariano Gondra, no sólo dedicó poemas a la Virgen, sino que tradujo al italiano la *Maravilla americana* del pintor Miguel Cabrera. No había de ser menos en esta empresa el más notable de los expulsos, Francisco Javier Clavijero, pues también él se sintió llamado a difundir el mayor timbre de gloria de su patria y escribió un *Breve ragguaglio della rinommata Imagine di Guadalupe del Messico*.[13]

Tras este breve repaso de la devoción crriolla y jesuita por la Guadalupana es fácil asentir a lo dicho por Francisco de la Maza en su tan citado libro: "suponer en Hidalgo /y no se olvide que fue alumno de los jesuitas/ una gran ocurrencia política al enarbolar a la Guadalupana en Atotonilco es ignorar que en la conciencia de todos los mexicanos estaba ya plenamente cla-

[13] Publicada en Cesena, 1782. Este texto no ha sido traducido hasta ahora.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ra, cuando menos desde mediados del siglo XVIII, que la Guadalupana era, además de un retrato único de la madre de Dios, un símbolo patriótico para reconocer y diferenciar a México del resto del mundo, que eso es una bandera".[14]

[14] Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 2a. ed., México, FCE, 1981, p. 151.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Mínima Bibliografía el Guadalupanismo

1648 *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, del presbítero Miguel Sánchez. Es el primer texto impreso.

1649 *Huei tlamahuizoltica omonexiti ilhuicac tlatoca ihualpilli Sancta Maria* /El gran acontecimiento con que se apareció la Señora Reina del Cielo Santa María/, de Luis Lasso de la Vega, quien afirma en el "Prólogo" ser él quien escribió "en náhuatl el milagro". Sin embargo, algunos lo consideran una simple traducción al náhuatl del libro de Sánchez, en tanto que otros lo atribuyen a don Antonio Valeriano, célebre alumno del no menos célebre Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en el que fuera discípulo de fray Bernardino de Sahagún. Esta obra incluye el "Nican Motecpana", atribuido éste a don Fernando de Alba Ixtlilxóchitl.

1688 *La estrella del Norte de México aparecida al rayar el dia de la luz evangélica en este Nuevo Mundo...*, del jesuita Francisco de Florencia.

1746 *Escudo de armas de México*, de Cayetano Cabrera y Quintero.

1756 *Maravilla americana*, del pintor Miguel Cabrera.

1797 *Pensil americano, florido en el rigor del invierno, la imagen de María Santísima de Guadalupe*, de Ignacio Carrillo y Pérez; publicado "a instancias de algunas personas", como respuesta al sermón de fray Servando Teresa de Mier.

1817 *Memoria sobre las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, del español Juan Bautista Muñoz.

1871 *Relación histórica de la admirable aparición de la Virgen Santísima Madre de Dios, bajo el título de Nuestra Señora de Guadalupe*, de Anastasio Nicoselli.

1875 *Felicidad de México en el principio y milagroso origen del santuario de la Virgen María de Guadalupe*, de Luis Becerra Tanco, el terceero de los "evangelistas guadalupanos". Es la primera obra que intenta dar una explicación de la imprimación en el ayate. Escrita en 1675 apareció póstumamente.

1889 *Informaciones sobre la milagrosa aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe recibidas en 1666 y 1723*, fueron publicadas por el presbítero y bachiller Fortino Hipólito Vera.

1896 *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*, esta discutidísima carta es la respuesta que don Joaquín García Icazbalceta dio a instancias del arzobispo de México, don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos.

1930 *Album histórico guadalupano del IV centenario*, de Mariano Cuevas, S.J.

1931 *La aparición de Santa María de Guadalupe*, del licenciado Primo Feliciano Vázquez.

1946 *Cuestiones históricas guadalupanas*, de José Bravo Ugarte, S.J.

1953 *El guadalupanismo mexicano*, espléndida y discutida tesis doctoral de Francisco de la Maza.

1974 *Quetzalcóatl et Guadalupe*, polémico texto de Jacques Lafaye.

1978 *El culto guadalupano del Tepeyac*, bello estudio de fray Fidel de Jesús Chauvet.

1981 *El heterodoxo guadalupano*, admirable estudio en tres volúmenes, hecho por Edmundo O'Gorman, sobre el guadalupanismo de fray Servando Teresa de Mier.

1981 *Album conmemorativo* del 450 aniversario de las apariciones, bellísimamente ilustrado y ejemplarmente impreso.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ABRAHAM NOSNIK O.

Las personas de James y Mead*

Antecedentes

PARA los lectores en nuestra lengua William James no es un autor completamente desconocido. A James se le conoce como filósofo y psicólogo. Es difícil precisar qué tanto. Sin embargo, por lo menos sabemos que James fue figura importante en el movimiento llamado *Pragmatismo*, única escuela de pensamiento en la historia de la filosofía originaria de tierras americanas y exportada para ser adoptada en diferentes ámbitos europeos, sobre todo a Inglaterra, Italia y España. En esta última Abbagnano (1963) reconoce el espíritu pragmatista de Unamuno (*Vida de don Quijote y Sancho* y *Del sentimiento trágico de la vida*) y en el propio Ortega y Gasset (*El tema de nuestro tiempo, En torno a Galileo* e *Historia como sistema*, en otros). También sabemos que James fue uno de los personajes centrales en la consolidación de la psicología como materia científica a fines del siglo XIX, en los Estados Unidos, y que sus *Principles of Psychology* (1890), en sus versiones amplia y breve, ayudaron a formar las primeras generaciones de profesionales americanos en esta materia. Un segundo mérito de James en materia de psicología fue haber establecido el primer laboratorio experimental en Estados Unidos —en la Uni-

* El autor quiere hacer público su agradecimiento y reconocimiento al profesor Richard Pruitt del Departamento de Filosofía de la Universidad de Stanford, por su apoyo y entusiasmo a la idea del análisis que aquí se presenta. Esta es una versión modificada de su original en inglés presentado en la Universidad de Stanford en Marzo de 1982.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

versidad de Harvard–, al regreso de una gira por Europa donde tuvo la oportunidad de visitar el laboratorio del Dr. Wundt, en Alemania. Por último, James también es conocido por haber sido hermano del novelista Henry James. Algunos enterados que conocen a fondo el trabajo de los hermanos dicen, no completamente en broma, que William era poseedor de un estilo que hacía de sus estudios verdaderas piezas "noveladas" de la materia que trataban y que Henry, por el otro lado, mostraba en sus novelas una agudeza y una profundidad de un psicólogo profesional.

George Herbert Mead, en cambio, es una figura poco conocida no sólo en nuestras latitudes sino incluso en Estados Unidos. Americano y filósofo como James, su mayor influencia se ha dado en las áreas de sociología, psicología social y estudios sobre lenguaje.

En sociología se le considera uno de los padres fundadores, junto con John Dewey y Charles H. Cooley, del *Interaccionismo simbólico*, término acuñado por Herbert Blumer –alumno de Mead– que nombra a una de ls escuelas de pensamiento más influyentes en el estudio de la relación individuo y sociedad. *El Interaccionismo simbólico* es aún una tradición que participa en los debates teórico-metodológicos en ciencias sociales a través de su impulso a las llamadas metodologías "cualitativas" (v. gr., etnometodología); también debemos mencionar el reconocimiento de figuras importantes en diversos campos (Habermas en Hermenéutica, Moscovici en Psicología Social y Bruner[1] en el estudio del lenguaje), prueba de la importancia y vigencia de las ideas de Mead.

Mead fue íntimo amigo y colega de John Dewey, quien, junto con Charles S. Pierce y el propio William James, es una de las tres figuras más grandes que diera el *Pragmatismo*. Cuando William Rainey Harper fundó la Universidad de Chicago, al final del siglo pasado, invitó al entonces joven filósofo Dewey de la Universidad de Michigan a dirigir el departamento de filosofía. Dewey aceptó bajo una condición: traer con él a George Herbert Mead. Bajo el liderazgo de Dewey, el departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago llegó

[1] Jerome Blumer ocupa, de hecho, una cátedra en la New School for Social Research en memoria de Mead: George Herbert Mead University Professor.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

a ser uno de los centros de investigación y docencia con orientación pragmatista más distinguidos en los Estados Unidos. Entre las figuras más preclaras de ese departamento estaba Mead, quien, junto con Dewey y James Hayden Tufts, consolidó las bases filosóficas y teóricas de la que sería después –y hasta ahora– una de las escuelas que más ha contribuido al estudio de "lo social". Dewey dejó en 1894 Chicago para ir a Columbia. Mead se quedó en Chicago hasta el día de su muerte en 1931, a la edad de setenta y ocho años.

Comentario introductorio

En este artículo hablaremos de un término difícil de definir de una manera clara y precisa: el "Self". En castellano no existe un equivalente que refleje exactamente la riqueza de este concepto. Algunos autores han optado por conservar intacto el término y así hablan del "Self"[8]. Otros han recurrido a "persona" (como en el título en castellano del libro de Mead *Espíritu, persona y sociedad*, del original en inglés *Mind, Self and society*). Una tercera estrategia incluye el concepto "yo". Sin embargo, en el caso concreto de las teorías de James y Mead sobre el "Self" el concepto que mejor equivale, según mi opinión, a la riqueza de referentes del término es precisamente persona. Como se verá más adelante, lo que James y Mead nos tratan de descubrir con sus teorías es cómo el ser humano, cada miembro individual de nuestra especie, surge psicológica (con James) y socialmente (con Mead) como persona.

Dado todo lo anterior, he optado por un plan que dista mucho de ser una decisión salomónica, pero que refleja mis intenciones al escribir este artículo. Por un lado, he incluido en el título de esta exposición la palabra "persona" que, como ya lo dije, es para mí la mejor traducción de "Self" a nuestro idioma. Por el otro lado, he conservado en el texto el concepto "Self" en inglés, con el objetivo de dar a conoer los tratamientos de James y Mead de este término en su sentido más original. Después de leer la presente exposición, el lector estará en mejor posición para decidir qué término le viene bien al "Self" de estos dos americanos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

El "Self" es un concepto importante. Evidencia de ello es el rol central que ha tenido tanto en filosofía como en las ciencias sociales y de la conducta: psicología (James, 1890), sociología (Cooley, 1902; Blumer, 1938), educación (Dewey, 1922) y psicología social (Mead, 1934; Newcomb, 1950).

El objetivo de este artículo es presentar las teorías del "Self" de James y Mead, compararlas y ubicarlas dentro de la geografía intelectual del *Pragmatismo*.

Las primeras dos secciones exponen, espero, de una manera representativa, las ideas centrales de estos dos autores con respecto al "Self". La tercera sección fue escrita teniendo en cuenta que su mayor contribución debe ser el contraste entre los enfoques de James y Mead. La última parte del texto busca un marco de referencia común donde podamos ubicar ambas teorías. Esta sección de ninguna manera busca ser reconciliadora (no tendría caso) sino pretende situar el trabajo de los autores en su contexto norteamericano original.

La "Conciencia del Self" de William James[2]

Uno de los logros más citados del tratamiento de James de la noción de "Self" en sus *Principles of Psichology* (1890) es haber dado una descripción no metafísica de este concepto.

Fue precisamente el capítulo de James sobre el "Self" lo que brindó nuevas oportunidades para teorizar, especular y, eventualmente, experimentar en diferentes áreas del quehacer científico referido a la naturaleza y acción humanas.

El capítulo sobre la "Conciencia del Self" está dividido en tres partes.

1.— *El Ego empírico*: En esta parte el autor hace una descripción física, psicológica y social del "Self". Es precisamente en esta parte, en mi opinión, donde el análisis de James es más novedoso y fresco. Es aquí donde el autor explica la naturaleza 'polifacética' e 'inclusiva' del "Self". Es aquí donde menciona la fundación social del ser humano. Y es aquí donde James incorpora en una sola explicación los aspectos afec-

[2] Las referencias y citas a capítulos, libros y textos tanto en esta sección como en las siguientes son a los originales en inglés.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tivos (v. gr., autoestima) e instintivos (v. gr., autopreservación) de los humanos.

2.— *El Ego Puro*: los temas incluidos en esta sección son dos: identidad personal y el "Self" puro o la unidad personal. Es imporante el tratamiento que hace el autor del "Self" puro donde menciona los tres puntos de vista famosos históricamente al respecto: la teoría Espiritualista, la teoría Asociacionista y la teoría Trascendentalista.

Es interesante notar que James critica la noción trascendental del "Self" (Ego Puro) al referir sus propias descripciones (empírica y psicológica) del "Self "[3].

3.— *Las mutaciones del "Self"*: En esta tercera y última parte del capítulo, James hace una larga descripción de los aspectos psicopatológicos y cambiantes del "Self". Aquí James incluye varias historias detalladas acerca de "experiencias raras" que le pasan a la gente. Esta sección cierra el exhaustivo análisis —tanto científico como metafísico— de la naturaleza del "Self".

Dada la panorámica general del capítulo sobre la "Conciencia del 'Self' ", veamos ahora de manera detallada su contenido.

1.— *El Ego Empírico*: Según James, el "Self" empírico es "todo lo que él (el individuo) está tentado a llamar 'mi' " (p. 291). Nuestro autor dice que es muy difícil distinguir entre lo que llamamos "mi" y lo que referimos como "mío". "Sentimos y actuamos con respecto a cosas que son nuestras", afirma, "en mucho como sentimos y actuamos con relación a nosotros mismos" (p. 291).

Las características arriba descritas delinean el sentido "inclusivo del 'Self' ". James incluye en este uso del "Self" todo aquello que es nuestro, todo lo que forma parte de nosotros: cosas, objetos y gente que es parte de nuestra experiencia. Es precisamente el hecho de que todo esto (v. gr., nuestra fama, nuestros hijos, el trabajo realizado con nuestras

[3] Aquí menciono como importante la oposición de James a la noción kantiana con su "Self", porque al hacerlo James contrasta la descripción trascendentalista con su psicología del "Self" incorporando un nuevo ámbito en el debate sobre la naturaleza humana e ilustrando, con esta instancia, su método pragmatista de análisis.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

manos) es constitutivo de nuestra experiencia que lo hace parte de nosotros.

Quizá suene tautológico pero si reflexionamos en lo que acabamos de señalar no lo encontraremos así. Lo importante que James está haciendo aquí, me parece, es llamar nuestra atención al hecho de que el "Self" es la suma (por carencia de una mejor palabra) del individuo y su experiencia. Experiencia, a estas alturas, no puede ser entendida como una entidad metafísica sino un *constructo* psicológico, esto es lo novedoso en la descripción de James[4].

Este primer significado de lo inclusivo del "Self" (v. gr., no sólo lo que es "mi", sino también lo que es "mío") da pie al segundo sentido de esta noción. Se trata de su naturaleza polifacética. James nos explica que un individuo es un conjunto de "Selves"[5] sociales y que éstos son tan numerosos como la cantidad de personas que reconocen al individuo y llevan en sus mentes su imagen. Ofender a este individuo en cualquiera de estas sus imágenes, nos dice James, es ofenderlo.

En mi opinión, James nos ofrece el aspecto psicológico del "Self" cuando nos habla de su naturaleza inclusiva e incorpora el orden social en su análisis cuando incluye el aspecto polifacético de la noción. Esto es importante por cuando menos dos razones. La primera, he sido especialmente cuidadoso en presentar lo inclusivo y lo polifacético del "Self" por separado porque, desde mi punto de vista, la concepción de James del "Self" es primariamente "psicológica". A pesar de que en la descripción que nos ocupa lo psicológico y lo sociológico son aspectos difíciles de separar, James los mantiene separados. Es sólo posteriormente, y he aquí la segunda razón, con los trabajos de Cooley (1902) y Mead (1934) que el aspecto sociológico adquiere mayor peso en el análisis del "Self". Más aún, con Cooley el "Self" es primordialmente una noción sociológica pues es el "Self" uno de los conceptos más básicos que da a la sociedad su *naturaleza orgánica*, y es sólo con Mead que empezamos a hablar del "Self" como de

[4] Tomando en cuenta la distinción antes establecida entre el Ego empírico y el Ego ideal o puro.

[5] Uso la forma plural de "Self" en inglés, aquí y en futuras ocasiones.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una noción psicosocial y la importancia de mantener esta doble dimensión (v. gr., psicológica y social) del término.

En este punto, me parece relevante introducir la muy conocida (véase Newcomb, 1950; Meltzer, Petras y Reynolds, 1975) clasificación de James del "Self"[6]. Esta es:

a. El "Self" material
b. El "Self" social
c. El "Self" espiritual
d. El Ego Puro.

a.— *El "Self" material.* El cuerpo es la parte central del "Self" material. A pesar de que existe también en nosotros la tendencia a sentir "todo nuestro cuerpo", también experimentamos algunas partes de él, dice James, como más "íntimamente nuestras" que el resto. Aquí se me ocurre preguntar si nuestro autor se refiere al hecho de que sobrevaloramos la importancia de nuestra cabeza y corazón por considerarlos tradicionalmente el *locus* de dos aspectos vitales nuestros, —inteligencia y afecto— respectivamente. Creo que si éste es el caso, James está acertado en lo que afirma.

En seguida, y todavía como parte del "Self" material, vienen nuestros vestidos, nuestra ropa. James nos dice que el viejo refrán "el hombre es su alma, cuerpo y vestido" es más que una broma. A continuación, nuestra familia más inmediata (a veces llamada nuclear), nuestro hogar y nuestras pertenencias. Todo esto con objeto de preferencias instintivas. Esto es, nos relacionamos con ello a través de impulsos ("impulsive drives") que son características básicas de nuestra naturaleza. Mi amigo y colega Javier Elguea gusta de mencionar nuestro "impulso básico sedentario" tan humano, caracterizado por nuestro coleccionar y almacenar tarjetas, cartas, papeles, libros, objetos, etc., en lugares donde hemos de permanecer viviendo temporalmente. A pesar de que sabemos que tenemos que trasladar todas nustras cosas de un lugar a otro.

[6] Algunos aspectos de lo que será presentado en seguida a veces redundan con los argumentos presentados hasta ahora. Sin embargo, me parece importante incluir la presente clasificación con todas sus categorías pues ayudaría al lector a obtener una idea más clara y coherente del trabajo de James.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

b.– *El "Self" Social.* Como lo mencionamos anteriormente, el aspecto social del "Self" está dado por el hecho de que somos "alguien" para nuestros compañeros. James subraya nuestra necesidad de ser notados por los demás. Nos dice que "somos" no solamente animales gregarios, que gustamos de estar a la vista de nuestros congéneres, sino tenemos una propensión innata a hacernos notar y notar favorablemente, por los nuestros (p. 293). Según el autor, no podría haber peor castigo para el humano que ser abandonado por los demás y pasar absolutamente inadvertido por los miembros de su sociedad.

La segunda característica más importante del "Self" social, dice James, es su naturaleza polifacética. Este hecho se refiere a que el individuo tiene tantos "Selves" como gente que lo reconozca. *Prima face* esto suena un poco ingenuo. ¿Es posible para una persona tener tantas "caras" como gente que la reconoce? ¿No existe un común denominador básico de características personales[7] que identifican a un individuo a pesar de las situaciones en las que está y de las personas con las que entra en contacto?

Reconociendo los problemas que su explicación puede provocar, James agrega que el individuo tiene tantos "Selves" sociales como grupos distintos de personas existen cuya opinión toma en cuenta. A James le importa poco ofrecer una solución al problema que surge cuando el individuo entra en interacción social (?es un individuo "partido" en varios "Selves"?). Lo que a él le interesa es enfatizar la imagen de "la división del individuo en varios 'Selves' " (p. 294).

En su descripción de la interacción social, es decir, del "Self" social en acción James suena muy semejante a cualquier teórico del rol hablando sobre acción social[8]. Menciona las metas de la persona y su fama y honor (p. 294) de una manera que en mucho se asemeja a la discusión de la prescrip-

[7] Evito a propósito el término "personalidad" para no restringir la noción del "Self".

[8] Bueno, esto no nos debe sorprender. La teoría del Rol evolucionó a partir y es un producto de los primeros teóricos del "Self" como James y Mead. Sin embargo, creo que es un aspecto que debe apuntarse.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ción y descripción de roles, expectativa y status (véase Deutsch y Krauss, 1976). La noción de James de "la opinión de club" (p. 295) nos recuerda normas de grupo y conceptos como conformismo, atmósfera de grupo, realidad grupal, desviación y rechazo, etc.[9]

c.— *El "Self" espiritual.* El "Self" espiritual, según James, se refiere a su aspecto subjetivo, a las facultades o disposiciones psíquicas tomadas concretamente (en contraste con el principio de unidad personal, que él explica cuando habla del Ego Puro). Según nuestro autor, "estas disposiciones psíquicas son la parte más permanente e íntima del 'Self', aquélla que más verdaderamente somos" (p. 296). El "Self" espiritual o conciencia tiene una naturaleza reflexiva: la persona es sujeto de sus propias reflexiones, es decir, el "Self" espiritual es la habilidad del individuo de pensarse como un ser reflexivo, es el "Self" de todos los demás "Selves" (p. 297).

Después de una larga descripción de su propia experiencia, James reconoce que "... (al menos en algunas personas) la parte más íntima del 'Self' que es aquélla sentida de manera más viva resulta ser en su mayoría una colección de movimientos cefálicos de 'ajuste'[10], que por una necesidad de atención y reflexión, usualmente no pueden ser percibidos y clasificados como lo que son".

Y agrega: "...por sobre estos (movimientos de ajuste) existe un sentimiento más obscuro de algo más; sin embargo, si es que se trata de procesos fisiológicos más débiles o de nada (que pueda ser considerado) objetivo sino de la subjetividad como tal, de pensamiento convertido 'en su propio objeto', es algo que debe permanecer por ahora como una pregunta abierta..." (p. 305).

Finalmente, James incluye en su sección sobre el "Self"

[9] De ninguna manera estoy sugiriendo con esto que el estudio de la Dinámica de Grupos (entre otros acercamientos al estudio de grupos) tiene su antecedente inmediato en James. Lo que aquí quiero decir es que la importancia del grupo en su influencia sobre la naturaleza y desarrollo del "Self" ya está presente en James.

[10] Para James todos los actos fisiológicos se dividen en dos tipos: los "ajustes" y las "ejecuciones". El "Self" son los ajustes considerados colectivamente. La parte menos íntima, más cambiante del "Self", es decir, la parte activa, correspondería a las "ejecuciones".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

empírico las nociones de auto-estima (self-feeling) y auto-preservación. La auto-estima se refiere a los aspectos afectivos del "Self" e incluye las dimensiones de auto-complacencia y auto-insatisfacción. Por otro lado, la auto-preservación corresponde a todos los impulsos instintivos fundamentales cuya meta es nuestra preservación física, social y espiritual.

d.— *El Ego Puro.* James divide esta parte de su capítulo en dos: la explicación del sentimiento de identidad personal y las tres teorías acerca del ego puro o ideal.

En la primera, el autor arguye que el sentido de identidad personal o la conciencia de la mismidad o similitud personal (personal sameness) puede ser tratada como un fenómeno subjetivo o una dinámica objetiva, un sentimiento, una verdad.

En la segunda sección del capítulo, James presenta tres teorías del Ego Puro o ideal. La Teoría Espiritualista o Teoría del Alma es "la teoría de la filosofía popular y la escolástica, que es solamente filosofía popular sistematizada. Declara que el principio de la individualidad dentro de nosotros debe ser sustancial, pues los fenómenos psíquicos son actividades y no puede haber ninguna actividad sin un agente concreto" (p. 143). La Teoría Asociacionista está, según James, basada en la hipótesis de Locke sobre el caso de una misma sustancia teniendo dos conciencias sucesivas, o que una misma conciencia está apoyada por más de una sustancia (pp. 350-351). Finalmente, la Teoría Trascendentalista, cuyo origen está en Kant, que empieza con la decripción de los objetos como sistemas de cosas, cualidades o hechos en relación. "El objeto, dice James parafraseando a Kant, es eso en el conocimiento (begriff) con lo cual lo humano (the Manifold) de una percepción está conectado" (p. 360). "La forma humana del objeto (Manifoldness of the object), James continúa, está dada por la sensibilidad que en sí misma es caótica y cuya unidad está dada por el manejo sintético que esta forma humana recibe de las facultades superiores de la Intuición, Aprehensión, Imaginación, Entendimiento y Apercepción. El material conectado debe estar dado por las facultades inferiores del Entendimiento, pues este último no es una facultad intuitiva, sino por naturaleza está 'vacío' " (p. 361).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La Teoría del "Self" Social de George H. Mead

De acuerdo con uno de los discípulos más brillantes de George Herbert Mead, Herbert Blumer (1970), el tratamiento de Mead de la sociedad humana mostraba que la vida en grupo "es la condición esencial para el surgimiento de la conciencia, la mente, el mundo de los objetos, seres humanos como organismos en posesión de 'Selves' y de la conducta humana en forma de *actos construidos* (constructed acts)" (p. 282). *Actos construidos* está subrayado porque, como se verá después, en la Teoría del "Self" de Mead la explicación de la conducta humana como un mero conjunto de respuestas fisiológicas que actúan reflexivamente hacia el ambiente está contrastada radicalmente con la concepción de los actos humanos como una actividad autodirigida y construida de los individuos. La construcción de un acto humano incluye la identificación de una futura línea de acción, la observación e interpretación de las acciones de los demás, la evaluación de la situación individual, la evaluación personal en diferentes momentos de la realización del acto, el establecimiento de una estrategia para saber qué hacer en diferentes momentos y, frecuentemente, la estimulación a sí mismo frente a disposiciones o situaciones desmotivantes. Sin embargo, dice Blumer (1970), "el hecho de que un acto humano sea auto-dirigido o construido no quiere decir en ningún sentido que el actor necesariamente exhibe excelencia en su construcción. De hecho, puede construir su acto de manera muy deficiente" (p. 284).

La Teoría del "Self" Social de Mead incluye: el "Self", el acto, la interacción social, de los objetos y la acción conjunta. Algunos autores (Dewey, 1931, Schellenberg, 1978) han destacado como una idea central en el pensamiento de Mead la continuidad que evolucionó como un principio metodológico en la construcción de su teoría social. Por esta razón, es difícil separar su explicación del "Self" de su concepción del acto y su discusión de la interacción social, de los objetos y la acción conjunta. Teniendo presente lo anterior, presentamos en esta sección el material solamente incluido en la obra póstuma de Mead *Mind, Self and Society* (1934) en su capítulo sobre el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

"Self".[11] El lector está advertido de que ésta es una presentación incompleta y contextualizada de la teoría de Mead.

Según Blumer, el individuo como actor era para Mead una creatura muy diferente a las concepciones contemporáneas en psicología y ciencias sociales. Esta concepción se caracteizaba por un organismo en posesión de un "Self". El impacto de la presencia del "Self" en el individuo lo impacta de tal manera que lo convierte en un tipo muy especial de actor, transformando su relación con el mundo y dando a su acción (actuación) un carácter único. Cuando Mead nos habla de un ser humano en posesión de un "Self", debemos entender que este ser es un objeto para sí mismo. Es decir, el individuo es capaz de auto-percibirse, tener una concepción de sí mismo y actuar reflexivamente, es decir, hacia sí mismo.

El "Self" y el organismo[12]

Mead comienza por distinguir entre el organismo fisiológico como tal y el "Self". El primero está allí cuando nacemos, el segundo se desarrolla en el proceso de interacción del individuo con su ambiente. Dentro del ambiente que rodea al individuo, Mead destaca el conjunto de relaciones humanas. Es precisamente esta experiencia, evidenciada y dramatizada por la adquisición del lenguaje, que sirve de fundamento al "Self".

En estas observaciones primeras de su teoría, Mead hace clara su adherencia al punto de vista holista[13] del desarrollo del "Self" y a una concepción dinámica, *vis-a-vis* estática, del ser humano. Esto se hace evidente al notar su uso de los conceptos de desarrollo, proceso y relaciones. También es importante destacar el espíritu dinámico que permea el texto.

Al establecer la diferencia entre el organismo fisiológico y el "Self", Mead apunta –implícitamente– a una tesis de lo

[11] Casi toda la obra de Mead es póstuma. Colegas y estudiantes recolectaron su pensamiento a partir de apuntes que él dictó en sus cursos. Los volumenes que contienen estas ideas han sido publicados por *The University of Chicago Press*.

[12] La presentación de la teoría de Mead sigue la estructura de la acción de Charles W. Morris en 1934.

[13] Para un análisis histórico de la perspectiva holista en ciencias sociales ver: Phillips, D.C. 1976, *Holistic Thought in Social Sciencie*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

que Phillips (1976) identifica como Holismo I: "el todo es más que la suma de sus partes" (p. 6). El siguiente análisis de Mead nos da más material para apoyar un cuerpo y un "Self". Un cuerpo "está allí" y puede operar, incluso de manera inteligente, sin la presencia de un "Self". El "Self", como ya se apuntó antes, tiene la capacidad del individuo de objetivarse, es decir, de ser sujeto y objeto de conocimiento al mismo tiempo. Es perfectamente aceptable decir que el ojo ve al pie, sin embargo, no puede ver al cuerpo como un todo. Las experiencias corpóreas están organizadas alrededor de un "Self". Las partes del cuerpo pueden distinguirse de este "Self". Es más, podemos perder partes del cuerpo sin afectar seriamente al "Self". El cuerpo, entonces, no se experimenta a sí mismo como el "Self" lo experimenta.

¿Cómo surge la conciencia de uno mismo?

¿Cómo es posible que un individuo salga experiencialmente de tal modo que pueda ser objeto para sí mismo? Mead llama a este proceso *auto-indicación* (Self indication) y lo refiere como un problema de naturaleza psicológica referida a la mismidad (Selfhood) o auto-conciencia. La auto-conciencia incluye un proceso racional, objetivo que se manifiesta en una actitud no afectiva hacia el individuo. También la situación social donde la persona está inmersa influye el proceso. En la medida en que el individuo puede reflexionar objetivamente, en esa medida se objetiviza. El contenido social de esta objetivización es la capacidad del individuo de verse a sí mismo desde los diferentes puntos de vista de los miembros de un grupo o desde un punto de vista generalizado del grupo al que pertenece. El individuo, pues, se convierte en "Self" en la medida en que introyecta e incorpora las actividades que otros tienen hacia él dentro de un ambiente o contexto social de experiencia o conductas donde todos (el individuo y los otros) están involucrados.

La característica más importante de la explicación anterior es el reconocimiento de Mead de las habilidades reflexivas del individuo, es decir, la capacidad del individuo de ser su propio objeto de conocimiento. Estas habilidades son po-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

sibles gracias a que se percibe como parte de un todo social: su grupo. Entonces, la auto-conciencia o la conciencia de sí mismo no puede surgir en aislamiento, no es concebible en un vacío social. La autoconciencia, pues, es posible tanto porque el individuo se experimenta como el destino de las reflexiones de los otros hacia él como por la conciencia del individuo de que es parte de un todo social constituido por otros individuos que también son parte y todo.

La explicación de la auto-conciencia responde claramente a la cuarta tesis del Holismo I de Phillips (1976): "Las partes no pueden ser entendidas si son consideradas aisladamente (por separado) del todo". En términos de la explicación de Mead: la auto-conciencia (la parte) no puede ser concebida por separado, independientemente, del grupo (del todo). Más específicamente, la auto-conciencia no puede ser entendida aisladamente del grupo social: "es posible concebir el surgimiento de un 'Self' fuera de la experiencia social" (Mead, 1934 p. 204).

La auto-conciencia y la comunicación humana

Según Mead la comunicación es una conducta que le permite al individuo ser un objeto para sí mismo. La comunicación humana, pues, es una instancia de expresión del "Self": al tiempo que afecto a mi interlocutor con lo que digo, me afecto a mí mismo con lo dicho. Cuando un mensaje es un estímulo tanto para la persona que lo transmite a una segunda como para sí misma, se convierte (el mensaje) en un conjunto de símbolos significantes.

Mead nos dice que existe una diferencia entre la comunicación humana y otras formas animales de comunicación. Ilustra su punto estableciendo que no es lo mismo el llamado de una gallina a sus polluelos o el aullido de un lobo a su manada y la comunicación de símbolos significantes. La comunicación humana involucra al "Self".

La comunicación humana, en tanto conversación con símbolos significantes, nos remite a lo que Mead refiere como *el discurso o la argumentación significativa* (significant speech). Esta consiste en una acción "que afecta al propio individuo y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

este efecto es parte del llevar a cabo inteligentemente la conversación con otros... Uno conversa con su 'Self' como uno conversaría con otra persona" (p. 205).

En esta instancia particular, Mead explica la comunicación humana como el resultado, la consecuencia de la capacidad del individuo de objetivarse. Esto es, reconoce que el individuo tiene habilidades reflexivas (v. gr., auto-conciencia) y, a través de símbolos significantes, se puede comunicar con los demás y afectarlos de la misma manera en que se afecta a sí mismo. La comunicación entre humanos está, pues, determinda por la capacidad reflexiva de las personas, por su auto-conciencia (Self-consciousness). Esta explicación está, en espíritu, cerca de la tercera tesis del Holismo I de Phillips: "El todo determina la naturaleza de las partes". Sin embargo, en seguida esto no es claro *prima face* como lo veremos en seguida.

Mead nos ha hablado de cómo un individuo se transforma en persona al aparecer el "Self". Esta persona desarrolla habilidades reflexivas al adquirir un lenguaje y experimentarse como parte de un todo social. Sin embargo, la persona surge también y paralelamente, como un todo social. Es precisamente aquí donde la naturaleza de la comunicación humana es relevante, en tanto que la persona no sólo es un individuo sino una persona en posesión de un "Self" social, es decir, un individuo con auto-conciencia. La persona, como un todo, determina la naturaleza de su comunicación con los demás. Es el todo (la persona, el individuo con auto-conciencia, el individuo con habilidades reflexivas) el que determina la naturaleza de sus partes (la comunicación con los demás). El individuo incorpora los procesos sociales generales y los organiza en su experiencia personal, lo cual constituye la base y prerrequisito para el máximo desarrollo del "Self" individual. Queda claro que para Mead la sociedad es a la persona como la persona es a su conducta consciente (conductta con la presencia reflexiva del "Self"). Este paralelo "todo-partes" es posible por la presencia del "otro generalizado" que Mead explica así: "La comunidad organizada o grupo social que da al individuo su unidad de 'Self' puede ser llamado 'el otro generalizado'. La actitud del otro generalizado es la

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

actitud de toda la comunidad" (p. 218). Esta es, sin duda, una de las instancias más elocuentes donde Mead presenta su posición frente a lo que es la acción social y la formación de actitudes.

El "yo" y el "mi"

Uno de los aspectos más conocidos y mejor logrados de la teoría del "Self" de Mead es su explicación del "yo" y del "mi". Ya habíamos mencionado que algunas explicaciones de Mead caen dentro de lo que algunos autores en ciencias sociales han llamado el pensamiento holista (v. gr., Phillips, 1976). También citamos la tesis holista acerca de la influencia del todo en sus partes. La descripción meadiana del "yo" y del "mi" ilustra claramente esta tesis. El "Self", es decir, la capacidad reflexiva de la persona es el todo que tiene dos partes: el "yo" y el "mi".

El "yo" es la parte reactiva de la persona en las actitudes de los demás. Es, por decirlo de alguna manera, la parte originalísima que la persona aporta –a través de sus respuestas– en su interacción con los otros. Estas actitudes que toma ante los demás son el elemento novedoso, la aportación de la persona. El "yo", afirma Mead, da un sentido de libertad, de iniciativa.

El "mi", por el otro lado, "representa una organización definida de la comunidd ahí en nuestras actitudes, la cual demanda una respuesta, pero la respuesta que tiene lugar es algo que sólo pasa. No hay seguridad en cuanto a ella" (Mead, 1934, p. 233).

La relación del "yo" y del "mi" es curiosa e interesante. Son entidades que existen de manera independiente y, sin embargo, se pertenecen, están juntas. Son partes de un mismo todo. Su separación, nos dice Mead, no es ficticia, es real. No son idénticos. El "yo" no es calculable, predecible. El "mi" demanda una respuesta del individuo de acuerdo con una situación, sin embargo, el "yo" que es la entidad que provee la respuesta nunca llega a dar la respuesta perfectamente adecuada a la situación. "El 'yo' tanto llama al 'mi' como responde a él. Tomados juntos constituyen una perso-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

natidad tal y como aparece en la experiencia social. El 'Self' es esencialmente un proceso social en marcha con dos fases distinguibles. Si no tuviese estas dos fases, no podría haber responsabilidad consciente y no habría nada novedoso en la experiencia" (Mead, 1934, p. 233).

En lo anterior encontramos en el trabajo de Mead una instancia teórica difícil de analizar. El problema de la dualidad en la unidad está presente cuando Mead discute las dos partes estructurales del "Self": el "yo" y el "mi". El autor no se refiere explícitamente a ninguna estructura, sin embargo, establece un paralelo entre el "yo" y el "mi" y la estructura tripartita de la personalidad según Freud; el id o ello, el ego y el superego.

Por un lado, uno está tentado a tratar al "Self" como un término holista que, como antes dijimos, define su unidad en la dualidad. Aquí las partes (el "yo" y el "mi") están concebidas y explicadas como entidades interrelacionadas y dinámicas de un todo (el "Self"). Están interrelacionadas porque se afectan mutuamente. Son interdependientes porque el "yo" es inconcebible sin el "mi" y el "mi" es contingente de la existencia del "yo" para su surgimiento.

Por otro lado, la concepción del "mi" es holista en el sentido de que no es solamente una mera internalización de normas sociales por parte del individuo sino de alguna manera se refiere al mismo contenido del otro generalizado, es decir, la completud del grupo social, una actitud a un todo social externo, organizado y unitario. El "mi" incorpora esta alteridad (otherness) al "Self".

La argumentación no puede ser positiva en cuanto a que el "yo" y el "mi", como en el caso del otro generalizado, necesitan nuevos conceptos para definir partes de la estructura del "Self". A pesar de que la descripción estructural del "Self" de Mead está llena de colorido y utilidad, su explicación conlleva problemas de definición.

Contraste de los "Selves" de James y Mead

El objetivo de esta sección es sacar a la luz y analizar las formas distintas de entender y explicar el "Self" que estas dos fi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

guras destacadas del pensamieiento norteamericano han ofrecido.

Generalidades

La primera y más obvia diferencia entre James y Mead es su aproximación particular al tema. Mientras James se ha preocupado por ofrecernos un extenso viaje por la naturaleza del "Self", Mead ha preferido trabajar la dimensión vertical de la materia y nos da una profunda crónica de la fundación social del "Self".

Mientras James escribió su materia como psicólogo, Mead lo hizo más como psicólogo social y sociólogo. James centra su atención en cómo el cuerpo, las normas sociales y el espíritu explican al "Self". El análisis de Mead nunca abandona el ámbito comunitario, social.

James está interesado en describir cómo el "Self" está afectado por los diferentes elementos de la experiencia de este mundo (v. gr., el cuerpo, el alma, las categorías trascendentales, etc.). Mead, por el otro lado, está más interesado en especificar cómo el "Self" surge del contacto con la realidad social y cómo este "Self" organiza esa realiad (v. gr., el otro generalizado), es decir, cómo conoce al orden social y lo afecta por medio de la originalidad, creatividad del "yo".

Puntos específicos

En esta parte del artículo ilustramos algunos puntos mencionados en las *generalidades* y comparamos el trabajo de James y Mead a propósito del concepto del "Self" social.

El "Self" social de James está caracterizado por la necesidad del individuo de ser notado por los demás, por una naturaleza polifacética e inclusiva y por un "club" de opiniones.

La descripción del autor enfatiza el mundo social externo del cual el individuo es parte. El tratamiento del concepto, me parece, es unidireccional cuando habla del "Self" social. James está interesado en subrayar el hecho de que existe una división del individuo en varios "Selves". (Ver sección el *"Self" social*, arriba). Nuestro autor no está interesado en ex-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

plorar cómo el individuo resuelve tensiones internas cuando alguno de sus "Selves" entra en conflicto. Ni siquiera quiere especificar cómo es que el individuo internaliza un conjunto de expectativas y roles que adquiere en la interacción social.

En su sección sobre el "Self" espiritual, James explica que dada nuestra naturaleza reflexiva y consciente podemos "pensarnos pensantes". Entre la teoría social del "club de opiniones" y la descripción intrasubjetiva, psicológica del flujo de pensamientos necesitamos un puente. Un puente que establezca la continuidad entre lo social y lo intrasubjetivo en James. No es una mera coincidencia que esta "brecha" sea cubierta por el trabajo de Mead. No es una coincidencia porque el propio Mead estaba muy atraído por la idea de continuidad, la cual manejaba en mucho como un evolucionista a la Darwin. La noción de continuidad ocupa un sitio central en su obra *Mind, Self and Society* (1934). algunas personas que conocieron a Mead, destacan la continuidad, incluso como característica personal, del autor John Dewey, citado por Schellenberg (1978), alguna vez sobre Mead: "su naturaleza original y lo que adquirió y aprendió, era una y la misma (cosa)... en su filosofía no existía división entre hacer, reflexionar y sentir porque no existía (tal división) en él" (Dewey, 1931). Schellenberg agrega: "Esta personaliad continua, especialmente la continuidad de pensamiento y acción, se daba aparentemente con mayor naturalidad en G. H. Mead que en la mayoría de los filósofos" (p. 55).

Volviendo una vez más al puente entre lo social y lo individual en James a través del trabajo de Mead, mencionamos de nuevo a Schellenberg quien nos ayuda a descubrir en la psicología social meadiana la continuidad entre individuo y sociedad, donde "Selves" individuales necesitan de una sociedad para surgir y ser creados de la materia (stuff) de la interacción social. También la sociedad —aunque evolucionada primero que las mentes autoconscientes— requiere en su forma humana de la participación de hombres y mujeres individuales" (p. 55).

Sin embargo, tenemos que reconocer que en el caso de Mead de la relación de continuidad entre el individuo y la sociedad, la última prioridad causal es para la sociedad. Esta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

posición es una de las razones por las cuales Mead ha sido tan influyente para los sociólogos, especialmente para los interaccionistas simbólicos.

Otro elemento que debe ser incorporado en este análisis es el concepto de "expectativas". Como se mencionó anteriormente, James hace una referencia indirecta a ellas cuando habla de fama, honor y el "club" de opiniones" pues destaca la presencia de grupos sociales influyendo en el individuo en sociedad. Mead, por otro lado, lleva la explicación de James un paso adelante. Toma a las "expectativas" como un principio organizador de la experiencia del "Self". Este trabajo de Mead ha dado dos vetas de estudio e investigación: por una parte, el área del auto-concepto (v. gr., ¿cuál es la imagen de una persona para sí misma?) y, por la otra, la teoría de los grupos de referencia (v. gr., ¿cuáles son los valores y normas que mis amigos, familiares, conocidos, colegas tienen y cómo esperan que yo actúe?).

Hasta ahora hemos mencionado dos elementos del puente mediano entre individuos y sociedad: continuidad y expectativas. Un tercer elemento es la capacidad del "Self" de objetivarse. Esta noción completa la explicación de Mead de la relación individuo-sociedad y establece un contraste interesante con el trabajo de James.

Cuando James habla de la naturaleza espiritual del "Self" (ver la sección *El "Self" espiritual*), se refiere a la habilidad del individuo de incorporar su "Self" como parte del proceso de pensamiento. Es decir, las personas pueden pensarse como pensantes. Esta característica reflexiva de la conciencia es incorporada por Mead en su análisis del "Self" y contextualizada cuando este autor habla de la capacidad del ser humano de ser su propio objeto, lo que hemos llamado capacidad de objetivarse.

Ultimos comentarios pragmatistas

Cuando su viejo amigo, después cuñado, Henry Castle persuadió a Mead de acompañarlo a estudiar a Harvard y tener la oportuniad de conocer el trabajo de William James, Mead no se impresionó mucho de la psicología y filosofía de James.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En aquel entonces sólo las clases de Royce impresionaron al joven estudiante de filosofía que pensaba que contenían "una textura de un libre fluir de ideas, abriendo la puerta a cuestiones más amplias sobre la naturaleza de la experiencia humana". (Schellenberg, 1978 p. 39). Sin embargo, muchos años después, al final de su carrera y de su vida, Mead se había establecido como una de las figuras centrales del movimiento pragmatista junto a sus maestros Royce y James, y a su amigo y colega Dewey.[14]

Como James, Mead tuvo mucha influencia del darwinismo. Como James, valoró la metodología científica y le dio un sitio preferencial en su pensamiento como contenido y principio organizador.

Según Mead, el surgimiento del pragmatismo se debió a la conjunción de dos desarrollos científicos: la psicología conductista y la metodología científica. La fundación conductual del pragmatismo viene de la teoría de la evolución biológica de Darwin. Fueron precisamente los *Principles* de James (1890) y el famoso artículo de Dewey (1896) sobre el arco reflejo los que atestiguaron y precipitaron el impacto del evolucionismo en psicología. Esta nueva aproximación a la psicología, eventualmente llamada "Funcionalismo", se transformó en una escuela de pensamiento establecida alrededor de la Universidad de Chiago donde Mead trabajó toda su vida. El trabajo de Mead llevó esta forma de estudio a la psicología social y, en consecuencia, "descubrió los méritos del conductismo, a pesar de que retuvo la concepción funcionalista de la evolución, carácter y utilidad de la mente. El funcionalismo continuó el ataque sobre el atomismo psicológico empezado por William James" (Reck, 1964, p. XVII).

Reck describe a Mead como uno de los historiadores más perceptivos de su generación que pudo captar el significado del pragmatismo en su contexto histórico y social, dos elementos (historia y sociedad) de la teoría de la verdad de James. En un trabajo publicado en 1903, Mead ataca —con Kant— a las teorías empíricas del "Self" como la de James

[14] Ver "The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting" en Reck (1964), pp. 371-391.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(Reck, p. i). En este artículo Mead comenta la pérdida de dignidad sufrida por el "yo" (entendido en términos de Mead como la parte original y creativa del "Self") en la psicología positivista de su tiempo. En cierta forma, pienso que esta crítica es la descripción de sus aspectos empíricos pero se debe reconocer que James incorpora en su análisis los aspectos conscientes, mentales del "Self". Mead está en lo correcto al situar a James en la tradición empiricista[15] pero no creo que James se sintiera a gusto de ser puesto junto con los positivistas.

Una década después, Mead expuso en su "The Social Self" (1913) una mejor, más clara y precisa manera de entender su oposición a las teorías del "Self" como la de James. El "Self", decía, no puede aparecer en conciencia como un "yo". El "mi", por otro lado, es inconcebible sin un yo, un sujeto del cual puede ser un objeto (ver Reck, 1964, p. xxxi). En suma, lo que a Mead no gustaba de la teoría de James era su tono individualista, ignorando lo que lo social tiene de fundamental (foundational).

[15] Incluso el propio James nombró su pensamiento maduro "Empirismo Radical".

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

REFERENCIAS

ABBAGNANO, N. (1963)/ *Dicciconario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura Económica.

BLUMER, H. (1937): "Social Psychology", pp. 148-198 en E.P. Schmidt (ed), *Man and Society*, New York, Prentice-Hall.

BLUMER, H. (1970): "Sociological implications of the thought of. G.H. Mead" en G.P. Stone and H.A. Farberman: *Social psychology through symbolic interaction*, Waltham, Mass.: Xerox College Publishing.

COOLEY, C.H. (1902): *Human Nature and the Social Order*, New York: Charles Scribner's Sons.

DEUTSCH, M. y R.M. KRAUSS (1976): *Teorías en Psicología Social*, Buenos Aires: Paidós.

DEWEY, J. (1896): "The Reflex Arc Concept in Psychology", *Psychological Review* 3 (July): 357-370.

DEWEY, J. (1922): *Human Nature and Conduct*, New York: Henry Holt.

DEWEY, J. (1931): "George Herbert Mead", *The Journal of Philosophy*, 28: pp. 309-314.

JAMES, W. (1890): *Principles of Psychology*, 2 vols. New York: Henry Holt.

MEAD, G.H. (1903): "The Definition of the Psychical", en *The Decennial Publications of the University of Chicago*. "First Series". Volume 3. Chicago University Press. pp. 77-112.

MEAD, G.H. (1913) "The Social Self", *The Journal of Philosophy, PsYchology and Scientific Methods*, 10: 374-380.

MEAD, G.H. (1934); *Mind, Self and Society: from a standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (ed). Chicago: University of Chicago Press.

MELTZER, PETRAS Y REYNOLDS (1975); *Symbolic Interactionism*

NEWCOMB, T.M. (1950): *Social Psychology*, New York: The Dryden Press.

PHILLIPS, D.C. (1976): *Holistic Thought in Social Science*, Stanford: Stanford University Press.

RECK, A.J. (ed) (1964): *Selected Wiritings: George Herbert Mead,* Chicago: University of Chicago Press.

SCHELLENBERG, J.A. (1978): *Masters of Social Psychology*, New York: Oxford University Press.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

FEDERICO GARCÍA LORCA*

Álbum Blanco

A Claudio de la Torre

Cerezo en flor

En Marzo
te marchas a /la/ luna.
Dejas aquí tu sombra.

Las praderas se tornan
irreales. Llueven
pájaros blancos.

Yo me pierdo en tu bosque
gritando: ¡Ábrete, sésamo!
¡Seré niño! gritando:
¡Ábrete, sésamo!

* Hace cincuenta años la mano negra del fascismo mató a Federico García Lorca. Federico estaba entonces en su joven madurez. Más allá de sus poemas tal vez demasiado dóciles al ritmo de las canciones populares y de cierto tremendismo en un teatro lógrego y casi inmóvil, Federico nos ha dado a todos el ejemplo de su limpieza moral y además, y en no en segundo o último término, poemas de asombrosa y entrañable limpieza. El poeta que es García Lorca no fue abatido por las balas del siniestro Franco. Y si alguna vez alguien pudo saludar con morbosa alegría la infamia de aquel crimen (nos referimos al *ABC* español), hoy los lugares oscuros se iluminan con relámpagos de lo mejor del espíritu de España (el mismo ABC ha recogido ahora en sus páginas estos poemas).

Lorca ha tenido mala suerte: o ha terminado siendo presa de los bisturís casi siempre chatos de los académicos o ha sido objeto, materia de la declamación estentórea o dulzona de los que se han tomado demasiado en serio las prédicas de León Felipe.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Caistro

Ni Pan
Ni Leda.

Sobre tus alas
se duerme la luna llena.

Ni bosque
ni siringa.

Por tu plumaje
resbala la noche fría.

Ni carne rubia
ni besos.

Tú remolcas río a/de/lante
la barca de los muertos.

Inventos

(Estrellas de la nieve)

Hay montañas
que quieren ser
de agua.
Y se inventan estrellas
sobre la espalda.

Por ventura. Federico sigue vivo. Y todo depende de nosotros. Y así, sólo queda el más limpio gusto ante sus poemas y ante estos poemas hasta hace unos meses inéditos que nos lo presentan, como siempre, de pie y con la voz más pura de la lengua española, parte cental de nuestro mundo. (J.J.R.)

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

(Nubes)

Y hay montañas
que quieren tener
alas.
Y se inventan las nubes
blancas.

Nieve

Las estrellas
se están desnudando.
Camisas de estrella
caen sobre el campo.
Habrá de seguro
peregrinos. Y un llanto
buscará el hogar muerto
donde fue derramado.

Amanece

La cresta del día
asoma.

Cresta blanca
de un gallo de oro.

La cresta de mi risa
asoma.

Cresta de oro
de un gallo errante.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Baladilla de Eloísa muerta

(Palabras de un estudiante)

"Estabas muerta"
como al final
de todas las novelas.
Yo no te amaba, Eloísa,
¡y eras tan tierna!
-Con música de verde
primavera
tú me soñabas guapo
y con melena.
Y yo te daba besos
sin darme cuenta
de que no te decía:
¡Oh labios de Cereza!
¡Qué gran romántica
eras!
Bebías vinagre a escondidas
de la abuela.
Te pusiste como una
celinda de primavera.
Y yo estaba enamorado
de otra. ¿No ves qué pena?
De otra que estaba escribiendo
un nombre sobre la arena.

Cuando yo llegué a tu casa
estabas muerta
entre cirios y entre albahaca,
igual que en las novelas.
Rodeaban tu barquita
las niñas de la escuela.
Habías bebido el vinagre
de la botella eterna.
Tilín talán
te lloraban
las campanas buenas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Talán tilín
en la tarde
con dolor de cabeza.
Quizá soñabas durmiendo
que eras Ofelia
sobre un lago azul de agua
calenturienta.
Tilín talán
¡que te lloren
las campanas tiernas!
Talán tilín
en la tarde
con dolor de cabeza.

8 de Agosto 1921

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Madrigal apasionado

Quisiera estar en tus labios
Para apagarme en la nieve
De tus dientes.
Quisiera estar en tu pecho
Para en sangre deshacerme.
Quisiera en tu cabellera
De oro soñar para siempre.
Que tu corazón se hiciera
Tumba del mío doliente.
Que tu carne sea mi carne,
Que mi frente sea tu frente.
Quisiera que toda mi alma
Entrara en tu cuerpo breve
Y ser yo tu pensamiento
Y ser yo tu blanco veste.
Para hacer que te enamores
De mí con pasión tan fuerte
Que te consumas buscándome
Sin que jamás ya me encuentres.
Para que vayas gritando
Mi nombre hacia los ponientes,
Preguntando por mí al agua,
Bebiendo triste las hieles
Que antes dejó en el camino
Mi corazón al quererte
Y yo mientras iré dentro
De tu cuerpo dulce y débil,
Siendo yo, mujer, tú misma
Y estando en ti para siempre.
Mientras tú en vano me buscas
Desde Oriente a Occidente.
Hasta que al fin nos quemara
La llama gris de la muerte.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

LORENZO MEYER

Los tiempos de nuestra historia

VOY a usar esta charla inaugural para referirme al campo en el que trabajo –la historia política de México– y hacer una propuesta: la necesidad de incorporar una nueva época a nuestra conciencia histórica. Esta propuesta no es un mero ejercicio teórico sino que también tiene implicaciones prácticas, como se verá más adelante.

Los historiadores nacionales y extranjeros que trabajan los temas políticos del México independiente no manejan una sola y única cronología. Sin embargo, no creo irritar a nadie si afirmo que hay un cierto consenso sobre los momentos en que han tenido lugar cambios significativos en la naturaleza del proceso político, es decir, cuando una de las características centrales de una época histórica desaparece o pierde importancia. Así pues, creo que hay consenso en que los capítulos de nuestra historia de los últimos 176 años desde el punto de vista del poder pueden ser los siguientes, todos ellos bien conocidos:

La independencia (1810-1821), once años que se caracterizaron por una lucha civil de carácter político y racial de gran brutalidad y que causó enormes daños materiales, sobre todo en el centro del país. Quienes iniciaron la lucha fueron apenas un puñado de criollos, cuyos planes originales consistían justamente en dar un golpe de fuerza contra los españoles y evitar una lucha prolongada y sobre todo una de carácter racial. Sin embargo, perdida la ventaja que podría haber-

* Texto leído en el ITAM el 18 de agosto de 1986.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

les dado la sorpresa, Miguel Hidalgo y su grupo llamaron en su auxilio a mestizos e indios, y la sociedad criolla –incluida la Iglesia– atemorizada, se unió a los españoles y la lucha se prolongó lo suficiente como para cortar el espectacular crecimiento económico a que dio lugar el "auge de la plata" de fines del siglo XVIII. Al final, el movimiento popular quedó totalmente derrotado y la independencia de 1821 fue un movimiento político de carácter francamente reaccionario.

A la independencia le siguió la difícil época de los caudillos y los caciques (1821-1855). La falta de unidad entre las regiones y el centro, entre los grupos raciales y las clases sociales, llevó a que una vez concluída la presidencia de Guadalupe Victoria y consumidos los préstamos externos, las fuerzas centrífugas desmembraran el territorio del antiguo Virreinato de la Nueva España. Centroamérica fue la primera en tomar su propio camino y después Texas, finalmente la guerra con Estados Unidos arrancó más territorio, incluída la Alta California. Prácticamente cada región de México se volvía sobre sí misma y desde su óptica provinciana vio cómo se fue planteando una lucha de carácter nacional entre conservadores y liberales y en donde el gran perdedor sería, a fin de cuentas, la Iglesia. La figura dominante de la época es el general José Antonio López de Santa Anna, el gran caudillo que terminaría siendo eliminado del panorama nacional por un cacique suriano, don Juan Alvarez.

El periodo de la Reforma (1855-1861) fue breve pero intenso. El eje de la política nacional lo constituyó el planteamiento de los dos proyectos nacionales antagónicos: el radical, el de la Constitución de 1857, que pretendió negar el pasado colonial y el presente caótico con base en la implantación de una modernidad a la norteamericana que girará alrededor de un liberalismo político y económico. Los conservadores no se opusieron al desarrollo y modernización de la economía, pero lo prefirieron encauzar por los caminos conocidos con una dosis de proteccionismo arancelario y un sistema monárquico que conservara a la Iglesia en un lugar central.

A la Reforma le sigue el periodo de la Intervención (1861-1867). En estos años Europa –en realidad Francia in-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tentó aprovechar el empate al que había llegado la guerra civil mexicana y el vacío internacional de poder dejado al sur del Río Bravo por la gran guerra civil norteamericana, para construir en México un "estado cliente" que tuviera una forma monárquica que se basara en el partido conservador y estuviera presidido por un príncipe europeo de corte liberal. El triunfo de las fuerzas del norte sobre las del sur en Estados Unidos impidió que el proyecto cuajara. Con problemas en Europa y sin el colchón que le hubiera proporcionado tener en la frontera norte una república confederada con simpatías por el Imperio Mexicano, el proyecto francés se vino abajo rápidamente. Francia abandonó su aventura mexicana y poco después las fuerzas liberales acabaron militarmente con sus oponentes conservadores y con su trágico emperador.

La República Restaurada (1867-1876) fue un periodo igualmente breve, aunque menos violento. Los liberales, ya sin enemigo al frente, se dedicaron a la penosa tarea de reconstruir el país, dominar a las fuerzas centrífugas y dirimir por la negociación y la fuerza sus múltiples conflictos internos. Una presidencia fuerte bajo el mando de Benito Juárez es lo que le dio el toque característico a la época. La muerte de Juárez antes de que hubieran podido cuajar las instituciones, volvió a desatar los conflictos internos de la élite liberal.

El Porfiriato (1876-1910) surge como resultado de la falla de las nacientes instituciones políticas republicanas para resolver dentro de la legalidad el difícil problema de la transmisión del poder. Una vez en la presidencia por la vía de las armas, el general Porfirio Díaz se dio a la tarea de construir una dictadura personal basada menos en la fuerza y más en la negociación. Se trató de una dictadura que no abandonó nunca las formas liberales y democráticas pero que logró vaciarlas de su contenido vital. La dictadura de Díaz dio como resultado una prolongada estabilidad oligárquica que, finalmente, puso freno a las fuerzas centrífugas y reinició la construcción de un mercado nacional como la base indispensable para la creación de un estado nacional viable que permitiera a México el ingreso a la modernidad económica. La modernidad política quedó, finalmente, como un tema a ser encarado en el futuro.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La Revolución Mexicana (1910-1920) es el decenio más violento de la historia del México independiente. En su origen, la Revolución es también el resultado de la debilidad de las instituciones para lograr la transmisión pacífica del mando al más alto nivel, el de la presidencia. También puede ser visto como el cobro por parte de los grupos medios y populares, de la cuenta social acumulada durante el innegable proceso de modernización económica llevado a cabo por el antiguo régimen y su dictadura. La violencia social volvió a desatar las fuerzas centrífugas y por un momento el Estado Mexicano simplemente desapareció; la vida política y su violencia se rigieron por el ritmo que marcaban los sucesos regionales. En realidad no hubo una Revolución Mexicana, hubo varias. Otra vez se escenificó la lucha entre caciques y caudillos, pero todos, o casi todos, abanderados de programas de reforma social.

El régimen de la Revolución Mexicana (1920-1940) se inició con el último levantamiento militar que tuvo éxito —el del general Alvaro Obregón— y habría de concluir con la incorporación durante el periodo de Lázaro Cárdenas de las grandes organizaciones populares —obreros, campesinos, militares y burócratas— al partido oficial, partido que si bien no era único sí era absolutamente dominante. Esta es la etapa de la nueva reconstrucción económica y del surgimiento del Estado intervencionista y nacionalista, cuyo momento cumbre lo constituye el populismo cardenista. El Estado del régimen de la Revolución termina por descartar la legitimidad liberal y se declara abierta, orgullosamente, parcial en favor de los intereses de las clases que representan la quintaesencia de la nacionalidad mexicana: el campesinado, el proletariado urbano y la pequeña burguesía. A la democracia social se le colocó en un lugar por encima de la democracia política, aunque las formas de esta última no se abandonaron. La Presidencia quedó transformada en el centro del sistema político y, por primera vez, adquirió una importancia mayor, y en cierto sentido independiente, de la persona que la ocupaba.

Hasta aquí, creo que no hay mucho debate en relación a los periodos y a su esencia. Es a partir de 1940 que la historiografía mexicana empieza a tener problemas con su clasifi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cación. Desde la prspectiva oficial, el régimen de la Revolución no ha concluido ni da señales de estar a punto de concluir. Pese a ello, el grueso de los historiadores están de acuerdo que con el fin del cardenismo, los efectos políticos y económicos de la Segunda Guerra Mundial –la unidad nacional y el aumento de las exportaciones– y la prioridad que Miguel Alemán dio al crecimiento económico a través de la sustitución de importaciones por sobre la redistribución de la riqueza, llevaron a que México dejara definitivamente atrás la época revolucionaria y entrara a lo que se ha llamado –fuera de los círculos oficiales– la postrevolución. El corazón de esta política es, por un lado, la estrategia de crecimiento económico conocida como "desarrollo estabilizador" y, por el otro, el mantenimiento del monopolio del poder político por un partido oficial totalmente subordinado a la Presidencia, sobre todo a partir de la eliminación de la disidencia encabezada por Miguel Henríquez Guzmán en 1952.

Y es aquí donde finalmente viene una propuesta: la postrevolución también ha concluido. El momento exacto en que terminó no es, ni puede ser, muy preciso. Como ocurre con todos los periodos anteriores, el inicio y el término son meras convenciones. En mi opinión, una fecha conveniente de conclusión puede ser 1982, el 1o. de septiembre para pretender ser exactos. Para ese momento, a punto de concluir el sexenio de José López Portillo, se ha pasado abruptamente de un crecimiento promedio del PBI del 8% anual a una crisis económica de largo alcance, debido a la abrupta caída del principal producto de exportación: el petróleo. Los ingresos por exportación disminuyen al igual que los cuantiosos préstamos del exterior. México tiene entonces una deuda externa superior a los ochenta mil millones de dólares y sin posibilidades de liquidarla. Hay devaluaciones, control de cambios y, desde luego, la expropiación de la banca a quien el Estado culpa de la crisis. Esta expropiación es, entre otras cosas, una inesperada ruptura de la alianza establecida en los años cuarenta entre el Estado de la postrevolución y la gran empresa y preservada hasta ese momento.

La crisis de 1982 tiene sus raíces en procesos que se iniciaron con anterioridad, posiblemente catorce años antes, en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1968, pero sucede en todos los periodos ya mencionados. Lo que importa destacar aquí es que la crisis de 1982 es tanto económica como política y que afectó de manera decisiva al modelo económico y, por tanto, al papel de todos los actores políticos clave del modelo postrevolucionario: el Estado interventor, la gran burguesía, la clase obrera organizada, los sectores medios, los inversionitas extranjeros, etcétera.

El proponer el fin de un periodo histórico y principio de otro sólo tiene sentido si la nueva periodización ayuda a entender mejor los acontecimientos del pasado, aunque sea un pasado tan inmediato, y los del presente. Aquí vale la pena subrayar el hecho de que el juicio sobre los acontecimientos del pasado, no puede ser hecho de manera definitiva y permanente. Cada generación reescribe la historia desde la perspectiva que le dan sus circunstancias e intereses. Es innegable que, hoy por hoy, la crisis económica y política es el cristal a través del cual vemos el pasado y proyectamos el futuro.

Si finalmente se acepta que México está entrando a una nueva etapa en su proceso político, entonces lo adecuado es subrayar el hecho central nuevo. En mi opinión, éste consiste en que el Estado interventor se está contrayendo, está disminuyendo su presencia en la sociedad y está dejando que otras fuerzas llenen el espacio que está quedando vacío. La contracción en sí misma no es de gran magnitud, pero lo importante es que el periodo de expansión, iniciado aún antes de la Revolución y continuado desde entonces, parece haber llegado a su punto culminante e iniciado el reflujo

Aquí la historiografía, el aceptar que estamos viviendo algo nuevo, tiene efectos prácticos, pues nos obliga a dirigir los esfuerzos no a la reconstrucción de lo que se perdió sino a la creación de algo nuevo, de algo mejor y que evite la repetición de los errores que nos llevaron a la difícil situación en que nos encontramos ahora. Me parece que eso nuevo debe incluir, por fuerza, la creación de límites al gran poder presidencial y revertir el viejo proceso de centralización. Fue la falta de contrapesos al Poder Ejecutivo lo que llevó a persistir en las políticas erróneas que condujeron a la crisis y, antes, a la creación de las enormes desigualdades sociales que caracterizaron a la sociedad del periodo postrevolucionario.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Confieso que no tengo una idea de cómo llamar a este nuevo periodo político que se inició en 1982 y cuya característica económica es el neoliberalismo. Sospecho que su bautizo deberá esperar a ver cuál de las varias posibilidades de evolución política que se abren ante nosotros es la que finalmente lo va a caracterizar. Una primera posibilidad consiste, simplemente, en prolongar hacia el futuro, sin cambio, los mecanismos de control político heredados de la etapa histórica anterior. Esto significaría que al cambio en la estrategia económica no le seguiría un cambio en las formas políticas autoritarias. Otra forma de decir lo mismo es que el liberalismo económico que ya se empieza a delinear, conviviría con la persistencia del monopolio de los puestos ejecutivos por parte del partido oficial, el PRI. Otra posibilliad que desgraciadamente no se puede descartar, sería hacer frente a las tensiones e inconformidades desatadas por la crisis económica y por la pérdida de legitimidad de la autoridad, acentuando las características autoritarias del sistema. En una palabra, esta segunda vía significaría sustituir la legitimidad perdida con la fuerza, sería transformar el autoritarismo benigno del pasado que tendía a incorporar a todos los actores políticos de importancia, por uno en donde dominaran las tendencias a la exclusión de aquellos grupos cuyas demandas ya no pueden ser negociadas por el gobierno debido a la falta de recursos.

Una opción mejor que las anteriores sería iniciar desde el centro del sistema, desde la presidencia, una nueva y profunda apertura de la vida política que diera existencia real a la vida partidaria. Esta evolución llevaría, por fin, a la competencia pacífica por el poder a través de la vía electoral y la presentación de programas políticos realmente distintos entre sí y con bases sociales diferentes. Una vida partidaria auténtica significaría, de manera inevitable, dar vida a los contrapesos al poder presidencial que se encuentran en la letra de nuestra Constitución pero no en su práctica. Es verdad que, en el corto plazo, esta tercera opción, la democrática y pluralista favorecería a la derecha. Sin embargo, en el largo plazo, nadie tendría escriturado el futuro.

Está, finalmente, una posibilidad que no es nueva en nuestra historia: la de que la crisis desemboque en la violen-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cia, una violencia revolucionaria o reaccionaria. Sin embargo, las circunstancias externas y su alto costo interno la hacen, afortunadamente, poco probable, al menos por ahora.

En fin, y para concluir este breve ensayo, la nueva etapa histórica que nos ha tocado vivir está preñada de amenazas y de peligros, pero también lleva dentro de sí la posibilidad de sustituir el pasado por algo mejor. Desde luego que la democracia es una forma de gobierno llena de imperfecciones y bastante alejada de las utopías, pero, insisto, puede ser mejor que el pasado. Mi apuesta personal va por este camino. Muchas gracias por su atención y buena suerte para todos nosotros.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ZBIGNIEW ROMASZEWSKI

Solidaridad en 1986*

TYDZIEŃ Polski: El derecho a la defensa de sus propios derechos fue el fundamento de la oposición democrática de fines de los años setenta. Después vinieron el agosto y el otoño "caliente" del año 1980. Hace seis años la sociedad dejó de tener miedo. ¿El estado de guerra y el periodo actual, que surgió como efecto del golpe de diciembre, restituyeron la norma de los temores ciudadanos, la norma del miedo, que es el fundamento del sistema totalitario?

Romaszewski: Las experiencias de los dieciséis meses de Solidaridad se arraigaron fuertemente en la conciencia social y esos cambios de conciencia los considero como irreversibles. Después de agosto de 1980, el individuo se sintió por primera vez ciudadano con pleno derecho y dueño de su propio país. El estado de guerra pudo, a lo más, privar a la gente de sus derechos ciudadanos, pero no tuvo la posibilidad de borrar el apego de la sociedad a los valores comprendidos de nuevo.

TP: Sin embargo, cambió el carácter de Solidaridad.

Romaszewski: Seguramente para muchas personas. El sindicato dejó de desempeñar el papel de defensor de los intereses de los trabajadores. Disperso, reprimido, empujado a la clandestinidad, no puede ahora realizar todas las esperanzas. Pero Solidaridad pasó a la esfera del mito social que inmutablemente sigue organizando la imaginación nacional. Al Olimpo de los símbolos polacos entró la misma Solidaridad, y también personajes como Lech Walesa, o el padre Jerzy Popielusz-

* Entrevista con Zbigniew Romaszewski, realizada por Bhondan Zawrat, para "Tydzień Polski". Traducción directa de Jerzy Khün.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ko. Para un ciudadano medio estos símbolos significan el respeto moral a la ley justa, la libertad, la decisión conjunta sobre el destino de nuestro propio país. La conciencia social es un hecho que existe realmente, tanto como la frontera en el Bug con la Unión Soviética. Mientras tanto los políticos del lado rojo de la barricada, así como aquellos que se denominan realistas, quieren acordarse solamente de la frontera en el Bug. Otros hechos, existentes realmente, tratan de no percibirlos o callarlos. Los mitos sociales —uso la palabra mito en su sentido descriptivo y no valorativo— son, sin embargo, hechos reales y adscribirles epítetos por estilo de "irracional", "ajeno", "insensato" o hasta "agentural", como lo hace la propaganda comunista, no aniquila su existencia social, su existencia real.

TP: ¿Y si tales epítetos no expresan justamente las emociones irracionales?

Romaszewski: Así justamente pienso yo. La política que deja de lado tales hechos existentes objetivamente, como la conciencia social o las emociones y aspiraciones sociales, es tan irreal como la política que construye la futura Polonia en el Pacífico. No es posible ninguna normalización o construcción de la confianza y la cooperación sociales sin tomar en cuenta las aspiraciones de la sociedad. A los políticos de todos colores de los círculos del así llamado "acuerdo" los une —a pesar de todas las diferencias— un rasgo: la indiferencia frente a la sociedad "estúpida" que debe ser gobernada de cualquier manera, pero sin su propia participación. Así pues, regresando a la pregunta hecha al principio: el más grande cambio que ocurrió desde el agosto de 1980 está en la esfera de la conciencia social. La sociedad de hoy, o hablando más cautelosamente, su mayoría, aunque está abatida por la crisis interminable, por los problemas cotidianos inimaginables para un hombre de Occidente, y a pesar de varias pruebas de amedrentamiento, quedó libre del miedo dominante; de este miedo que destruye el tejido social y los lienzos interhumanos. Un miedo como el que paralizaba a la sociedad en la época estalinista. Hasta las represiones penales tienen la efectividad limitada, porque en vez de la desaprobación social del hecho y del infractor, en el caso de las condenas y de las represiones por la actividad política, la sociedad manifiesta su reconocimiento, su respeto y su

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

admiración para con la gente encarcelada. Qué difícil es en estas condiciones aniquilar los valores con los cuales vive la nación.

TP: En las publicaciones independientes del país se pueden oír últimamente las voces de amargura y de crítica frente a la oposición.

Romaszewski: Se puede criticar y hay que hacerlo siempre. Y en cuanto a la amargura: ésta depende del punto de vista del cual se mira nuestra realidad polaca en el año 1986. Si este punto lo constituye el Sindicato de 10 millones afiliados, que actúa legalmente, emprende negociaciones con las autoridades y muchas veces impone su voluntad en el Estado totalitario, entonces es difícil reconocer el estado actual como próspero. Pero retrocedamos 6 años, hasta el abril de 1980. Vale la pena recordar hoy que justamente entonces casi toda la sociedad expresó su apoyo —no importa hasta qué grado impuesto— al programa del Frente de la Unidad Nacional en las "elecciones" a la Dieta. Desde tal perspectiva la situación de la oposición de hoy se presenta de una manera totalmente diferente. Entonces, a principios del año 1980 fuimos realmente un grupito pequeño —tal vez de dos mil, tal vez de cinco mil gentes. Nadie lo contaba escrupulosamente, excepto, quizás, la Seguridad. Había poca gente decidida que conociera bien sus derechos naturales y estuviese dispuesta a luchar por ellos. Si alguien hubiera dicho en aquel tiempo que dentro de seis años la oposición habría de publicar alrededor de mil títulos de revistas clandestinas en el territorio del país, que entre diez y veinte editoriales clandestinas habrían de publicar centenares de títulos anualmente, que en las iglesias, en las misas por la patria se aglomerarían decenas de miles de personas, dispuestas a dar testimonio con su actitud y que las represiones encontrarían una amplia y auténtica condenación de parte de la opinión pública y que, por fin, esta condenación sería tan unívoca y decidida que las autoridades tendrían que retirarse de la Organización Internacional del Trabajo, si alguien —repito— lo hubiera pronosticado hace seis años, entonces, sin duda alguna, sería ahora tomado por un soñador y loco.

TP: ¡Así que la oposición demócrata no preveía tal desarrollo de los acontecimientos de verano y en otoño de 1980?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Romaszewski: Debo reconocer que el nacimiento de Solidaridad en septiembre de 1980 fue un hecho totalmente inesperado para la gran parte de la oposición. Yo mismo, a diferencia de Jacek Kuroñ y Henryk Wujec, todavía en julio no preví tal posibilidad y tal ímpetu del viraje. Ni los cálculos conservadores ni la imaginación realista sugerían tal desarrollo. El nacimiento de Solidaridad —esto se olvida hoy muchas veces— no fue realmente la consecuencia de la lucha masiva consciente y larga de la sociedad por el reconocimiento de la esencia de la nación por parte del Estado. Fue un fenómeno socialmente singular del concurso de circunstancias históricas. Fue casi un milagro, no solamente para nosotros que vivimos en el país, sino también para los polacos dispersos en el mundo. Hoy hay centenas de miles de gente dispuesta a luchar por sus derechos, y ésta es ya la dimensión totalmente distinta de nuestra lucha. La realidad que nos rodea es seguramente muy lúgubre y es difícil encontrar ahora una perspectiva clara y optimista, pero justamente este aumento del compromiso social, esta determinación de la gente hasta ahora desconocida en el país comunista, es el elemento que debe ser percibido claramente cuando se habla de la oposición de hoy y de sus dimensiones. Y todo esto forma los factores que, según mi opinión, decidirán que un día podamos conquistar la existencia de una futura, renacida Solidaridad y que podamos defenderla pra siempre.

TP: Las dimensiones de la actividad independiente, incontrolada por las autoridades, son deveras incomparables con la situación de los fines de los años setenta. Sin embargo, existe una enorme demanda social por la libertad, todavía no satisfecha. Mientras tanto las ediciones independientes llegan a un círculo social demasiado restringido. Especialmente los pueblos y las ciudades pequeñas, la llamada provincia y la aldea pueden —con pocas excepciones— contar solamente con la propaganda oficial y con las emisoras occidentales (interferidas por aparatos especiales construidos con este fin por el gobierno, que producen ruido imposibilitando oír la emisión —N. del T.). Los tirajes de los libros y de las revistas son insuficientes para la demanda social. Existe la necesidad de aumentar considerablemente la divulgación del pensamiento independiente en el país y nosotros —parece— nos hemos detenido ante

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

una barrera técnica y financiera. Hay gente que quiere hacer algo, pero no tiene con qué ni cómo.

Romaszewski; Efectivamente, no es posible menospreciar la importancia de las ediciones independientes; además la demanda de la cultura incontrolada por el Estado es enorme. Ultimamente fui testigo de dos grandes procesos en los cuales los acusados provenían del sector obrero. Su instrucción se limitaba a la escuela primaria o a la primaria profesional. Y esta gente se fue a la cárcel por tener y divulgar los libros de Orwell, Bukowski, Kerstenowa, ¡bah, hasta la poesía de Herbert! Esto se lee hoy y por ello la gente está dispuesta a ir a la cárcel. Esto significa que la lucha por el concepto de libertad está, en algún sentido, ganada. No me imagino que sería posible llegar a la liquidación de las editoriales independientes a causa de las represiones. Las necesidades son demasiado grandes y demasiada gente está ya comprometida en la lucha por la libertad. Todo esto no significa de ningún modo que la situación sea color de rosa y que no podría ser mejor. El libro fuera de la censura empieza a ser muy caro. A la gente que está dispuesta a arriegar su propia libertad en la defensa del derecho a la información y del concepto de libertad sus medios no le permiten muchas veces comprar un libro por 800 o 1000 zlotys. Esto es, en algún sentido, la gran injuticia. Por lo menos yo lo siento así. Sin embargo, sé demasiado poco de los aspectos técnico y financiero del movimiento editorial para dar en esta corta, por necesidad, conversación una receta para el saneamiento de la situación. Aunque creo que la subvención de los libros, que traería una baja del precio, puede resultar ineficaz, ya que entonces el factor determinante será el tiraje, que por necesidad es de todos modos limitado.

TP: Tuve el placer de participar en un grupo de control de una acción, que fue, según mi opinión, muy útil. He aquí que en la primera década de abril en el barrio de Varsovia Zoliborz se repartían entre los estudiantes de la preparatoria que salían de su escuela las obras, muy bien editadas, *La experiencia polaca* de B. Cywiński, *La muerte de El Fuego** de J. Nemo y la re-

* El comandante guerrillero en las montañas del sur de Polonia que después de la segunda guerra mundial luchaba contra el poder comunista introducido por los soviéticos.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

vista de los jóvenes *Con franqueza*. Todo fue muy lindo, ligado en series. La acción transcurría rápida y diestramente. Habría que ver las caras de esos muchachos y muchachas que lograron recibir el libro, ver este orgullo porque habían sido apreciados, porque alguien se había acordado de ellos y porque alguien con ellos cuenta. Después de esta acción deveras se podría cambiar la opinión sobre el movimiento editorial. ¿Para qué editar los libros para los zorros viejos de la oposición, cuyas opiniones acerca del comunismo están ya desde hace tiempo formadas? ¿No debemos ocuparnos de la divulgación de la palabra independiente entre aquellos que apenas entran en la vida madura y de los que dependerá todo, tal vez más que de nosotros?

Romaszewski: Sin duda alguna, sí. Pero desgraciadamente esto puede ser sólo las acciones. Estas acciones son obviamente muy costosas. Se puede subvencionar sólo algunos títulos porque para el movimiento editorial simplemente los medios no son propicios. ¿Cuál es la salida? La puesta en marcha de iniciativas editoriales, especialmente en la provincia abandonada. El desarrollo del movimiento editorial, así como la creación de preferencias distintas de las reediciones de ciertos títulos valiosos, especialmente de aquellos que tienen valor educativo enormemente útil para la joven generación. Y ésta es la siguiente etapa del desarrollo del movimiento editorial, la etapa que todavía esta delante de nosotros —la etapa de la promoción y de la divulgación. Esto exige mucha más coordinación y más acuerdos que hasta ahora entre las respectivas editoriales. Digo colaboración, no competencia. Esta etapa exige también considerables medios económicos, y además una prudencia enorme. Es fácil organizar un congreso de la mayoría de ls editoriales clandestinas en el país. ¿Si no quién editaría después los libros? Es todo lo que puedo decir sobre este tema, porque no creo que las columnas de "Tydsień Polski", que es de fácil acceso en Londres, sean un buen lugar para discutir los detalles y los planes de las editoriales independientes, constantemente rastreadas y perseguidas por las autoridades.

TP: Ya que hablamos de Londres, ¿cuál es, según su opinión, el papel de la emigración en la resistencia social en el país? Y ¿cuál debería ser este papel?

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Romaszewski: Tanto el papel actual de la emigración como su papel histórico son una cosa bastante simple. En el primero la ayuda económica a las actividades independientes, en el segundo la propagación de la causa polaca en el mundo. Para nosotros en el país se nos hace difícil sobreestimar este papel, ya que tanto las realizaciones como el espíritu de sacrificio de los militantes y de los emigrados pueden despertar solamente nuestro respeto y gratitud. Pero creo que en las columnas del periódico emigrado eminente no se trata de echarse mutuamente los cumplimientos. Por eso la segunda parte de la pregunta me parece mucho más esencial e interesante. ¿Cuál podría ser el papel de la emigración cuando en el país existen las iniciativas, despiertas como jamás, independientes de ls autoridades varsovienses? He aquí, creo, que la emigración, lo mismo que nosotros –la oposición en el país–, padece las dificultades del crecimiento. Parece que nunca antes la actividad política de la emigración fue tan necesaria como hoy, y esta conciencia la tienen, que yo sepa, muchos militantes emigrados serios. De ahí aparecen los problemas con la inadaptación de la estructuras organizadoras de la emigración al tamaño del movimiento y a sus tareas. La deficiencia principal, que dificulta nuestro trabajo común y causa que una parte de las actividades se diluya o no logre los efectos planeados, es la división de los ambientes de emigrados. A esto lo sigue la competencia entre la respectivas iniciativas. Esta situación es análoga a la situación en el país, así que lo que dije antes, lo dije con cierta duda. ¿Se puede criticar los errores del otro, cuando uno comete los mismos? Otra cosa es el hecho que se puede observar desde hace tiempo desde este lugar, desde las orillas del Vístula, que consiste en la reducción de la potencia política de la emigración a un papel de servicio frente a la oposición en el país. Creo que esto es demasiado poco, que la emigración, a causa de sus tradiciones y realizaciones, tiene un papel autónomo e inspiratorio y no solamente –ni se puede decir así– un papel de servicio. ¿Tal vez esa limitación de la potencia política esta causada por el clima de un cierto callejón sin salida en la política, que abarca tanto la emigración como el país? De todos modos con cierta emoción y nostalgia recuerdo la época en que los respectivos centros emigrados, por ejemplo la "Kultu-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

rá" de París, llegaban a formar la oposición política en el país. Hoy esta oposición ya existe y se necesita algo nuevo, algo que podría dar los impulsos nuevos.

TP: Czeslaw Bielecki, detenido hace más de un año, escribió pronto despué del golpe de diciembre de 1981, bajo el seudónimo Maciej Poleski, un tratado sobre la necesidad de las ideas políticas nuevas.

Romaszewski: Y hoy justamente de eso se trata. Sin esforzarse para especificar cuáles deben ser esas ideas, se presentan de manera natural algunos postulados frente a la emigración. Una de ls tareas principales de los emigrados es la integración de todas sus actividades, con todas, ojala muy próximas, las consecuencias de este hecho. La situación en el país exige la creación de una fuerte representación polaca en Occidente. Su tarea consistiría en promoverla efectivamente y divulgar la causa polaca en sus más diversos aspectos. Tal frente puede ser el efecto de un cierto quantum de acuerdos, observados por todos los grupos políticos que forman la emigración. Ya es hora de acordar el mínimo de fines unívoca y generalmente aceptados, a pesar de la diferencias políticas existentes, ya que no se puede exigir que desaparezcan. Sin embargo, tales diferencias no imposibilitan que otras sociedades emigradas formen fuertes grupos nacionales de presión. ¿De veras existe un motivo importante e insuperable por el que los polacos no lo van a lograr? Es también esencial la preocupación por el status social de la misma emigración. Este status debe ser cada vez más alto. Para este fin sería muy favorable la creación, por ejemplo, de un sistema de becas en las mejores universidades del mundo para facilitar a los centenares de gente capaz en el exilio el inicio de su carrera. Esto sería también el medio para realizar este fin que es el aumento del papel de la emigración polaca en los países donde ésta vive. Y en cuanto a la misma idea de la integración me doy cuenta perfectamente de que es difícil convertirla en formas concretas. No obstante, la realización de esa idea me parece imprescindible, si ambos factores de la lucha por la Polonia Independiente —o sea: la emigración en Occidente y la oposición en el país— nos van a acercar a este fin.

TM: Gracias por la conversación.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

CHARLES HARTSHORNE

Teísmo clásico y neoclásico desde una perspectiva histórica y sistemática*

LA idea de Dios es metafísica; por esto quiero decir que se aplica, acaso, universalmente y con una necesidad incondicional. Como dijo Aristóteles, las ideas metafísicas son aquellas que se aplican como tales o a lo que no podría ser otra cosa que lo que es. No todo es divino, pero el teísmo implica que el todo es conocido por Dios o, por lo menos, su existencia depende de Dios. Aunque Aristóteles le haya negado a Dios el conocimiento del todo, sostuvo la dependencia del todo con respecto a Dios y la eternidad y necesidad de la existencia divina.

Dado que Dios es un término que denomina al ser venerado, el problema es cómo concebir la idea de un ser que nos conoce y nos ama, y al cual podemos conocer y amar, que sin embargo es exaltado en principio sobre todos los otros seres actuales o posibles. En este intento hay dos peligros opuestos. El antropomorfismo es uno de los peligros; no obtener ningún significado religioso, quizás ningún significado consistente, es el otro. El peligro antropomórfico fue evidente para todo filósofo; el peligro opuesto fue menos obvio. Si Dios es incondicionalmente necesario, independiente, infinito, inmutable, el Motor Inmóvil de Aristóteles, entonces no podemos imputarle a la deidad ningún significado religioso, ninguna posibilidad de relaciones de amor y, de hecho, ningún significado *positivo*. *Independiente* es negativo, también lo son infinito, inmutable e inamovible. Además, el ser amoroso pero en-

* Traducción de Jorge Hernández.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

teramente inamovible, inalterado por el goce o el dolor de los seres queridos, es la paradoja más descabellada. De hecho, el percatarse de algo es estar habilitado por ello como satisfacción de nuestra percepción. Aristóteles, por lo tanto, negó el conocimiento divino de cosas contingentes. Spinoza asignó el conocimiento divino del todo a Dios, pero negó completamente la contingencia para evitar el absurdo que Aristóteles ya había visto. Así, el teísmo clásico había sido refutado antes de que llegara a ser y fue refutado luego de haberse establecido.

Hume fue el primer gran filósofo en decir que toda existencia, incluyendo la existencia divina, es contingente. Ningún filósofo griego dijo esto. Carneades dio a entender que la idea de Dios carece de un sentido consistente, de lo que se desprende que no era aplicable a nada. Muchos estudiosos han sostenido que la idea de Dios en Aristóteles carece de sentido consistente y que tanto los teísmos estoico, medieval o clásico, en parte por las mismas razones y en parte por razones diferentes, son, de manera semejante, lógicamente defectuosos. El teísmo afirmó la omniesencia de Dios y sin embargo concordaba con Aristóteles en que Dios es enteramente independiente de cosas contingentes, la razón misma por la cual Aristóteles negaba el conocimiento divino de estas cosas. La idea de Dios en Whitehead era metafísica por su definición de metafísica, que era similar a la de Aristóteles, pero él si le atribuía existencia eterna y conocimiento del todo a Dios y nunca negó la necesidad de la existencia divina. Lo que sí negó fue la independencia incondicional o no-relatividad de Dios. Por el contrario sostuvo que el "principio de relatividad" se aplica a todas las actualidades, incluyendo a Dios como una actualidadd. La actualidad, como veremos, no es lo mismo que la existencia.

De los autores mencionados en el párrafo anterior, todos, excepto Whitehead, están, a mi parecer, en parte en lo correcto y en parte en el error. La mayoría de los filósofos entre Hume y Whitehead fracasaron en encontrar remedios efectivos a los errores y aquellos que se acercaron más a lograrlo son apenas mencionados en las historias de filosofía. La negación incondicional de Hume a la existencia necesaria

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

fue un dogma por el cual no dio ninguna razón concluyente. Sin embargo, la atribución incondicional de necesidad e independencia a Dios es también, como pensamos algunos, un error. La verdad metafísica no es tan simple como cualquiera de estas posturas.

Para apreciar el teísmo de Whitehead uno debe tomar en cuenta que cuando empezó a especular sobre Dios no existía ningún sistema filosófico en donde se formulara claramente un teísmo coherente. Había escritores teístas que superaron algunos de los errores de Aristóteles, los escolásticos y Spinoza, pero estos autores no eran reconocidos como grandes pensadores y no eran bien conocidos por Whitehead. El conocía el tipo de teísmo que era ampliamente aceptado en la Edad Media. También conocía a Spinoza y a Leibniz, Hume y Kant, un poco de los anglohegelianos, así como a G.E. Moore, Bertrand Russell, Henri Bergson, William James y John Dewey, pero no mucho sobre los mejores pensadores modernos que se anticiparon a sus puntos de vista sobre la materia. Sin embargo, gracias a su genio incluyó algunos de sus puntos principales. El tiempo por fin había madurado la posibilidad de un nuevo teísmo filosófico integral de un gran sistema filosófico.

Ni la necesidad incondicional ni la contingencia incondicional, así como tampoco la infinidad incondicional ni el finito incondicional son aplicables a Dios; lo mismo se cumple con el absoluto y la relatividad o con la independencia y dependencia. Ni la eternidad pura ni la mera temporalidad pueden caracterizar a la deidad. Dios debe tener un aspecto de estricta necesidad y aun ser, como un todo, contingente; puede tener un aspecto de indenpendencia y sin embargo ser del todo dependiente, responsivo y sensible, de las creaturas. Llamo a esta necesaria dualidad divina la "trascendencia dual". Es el quid del teísmo neoclásico. La Naturaleza Primordial de Dios de Whitehead proporciona el lado negativo mientras que la Naturaleza Consecuente proporciona el positivo. Es finito, contingente, relativo y mutable en el sentido de ser perpetuamente enriquecido, su valor estético incrementado, por las aprehensiones divinas, esto es intuiciones, de las creaturas. La Naturaleza Primordial existe necesaria y eternamente, es

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

independiente de los aspectos contingentes del mundo y, así, como el Dios de Aristóteles, no conoce a las creaturas. Pero es una mera abstracción, por sí sola vacía. Es, según Whitehead, "deficiente en actualidad". Sólo por la naturaleza consecuente es que Dios es concreto, actual y conocedor o amoroso en relación a las creaturas. En este sentido Dios es el motor *movido* de todo.

Para encontrar un precedente evidente de la naturaleza consecuente en un gran pensador uno debe remontarse al Alma del Mundo de Platón. Aunque Whitehead rechaza esta comparación por razones débiles y por su propio sistema, a mi entender, no difiere seriamente con Platón en este punto. El Dios de Platón también tenía dos naturalezas. Algunos estudiosos ven al "Demiurgo" platónico como un mero aspecto del Alma del Mundo. De ser así, es la idea de Whitehead de la naturaleza Primordial. En teología Whitehead es un platónico. Se da cuenta, parcialmente, de esto, pero la similitud va más allá de lo que cree. En algunos aspectos, como él mismo lo reconoce, está también con Aristóteles; pues la naturaleza primordial está cercana al motor inmóvil. Sobre conocimiento divino, sin embargo, Whitehead no es aristotélico, dado que rechaza la afirmación incondicional de Aristóteles sobre la necesidad divina. Así, puede asegurar el conocimiento de Dios de cosas contingentes.

Se podría pensar que la necesidad es positiva y, por ende, no paralela al infinito o inamovible. Pero aquí tuvieron razón los escolásticos; el infinito divino y otros aspectos negativos van con la necesidad divina. Decir "necesario" es decir que "no hay ninguna posibilidad alternativa" y, en consecuencia, ninguna libertad en cuanto a lo que concierne al factor necesario. Si Dios realiza elecciones libres no necesariamente tendrán que ser elecciones. Un ser enteramente necesario no puede actuar libremente. Negativos incondicionales aplicados a Dios hacen a la deidad una mera inentidad, ¿y para qué venerarla?

El teísmo de Whitehead es importante en parte gracias al poderoso sistema en el que está inmerso. Para mostrar esto me remitiré a algunos aspectos no teológicos de su sistema y sus antecedentes históricos. No debemos olvidar que White-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

head era profundamente histórico en su manera de pensar.

Aristóteles sotenía que la contingencia y el devenir van unidos. La contingencia es poco sistemática, cada nueva instancia del devenir implica "azar", una ausencia de estricta necesidad. Epicuro, el atomista materialista, estaba de acuerdo con Aristóteles pero era aun más explícito. Creyendo fuertemente en su propia libertad y creyendo también que los átomos son fundamentales, vio la necesidad de imputarle un poco de libertad o contingencia al comportamiento de los átomos. Así, sostuvo que la realidad es una combinación de azar y necesidad. Al razonar, partiendo de él hacia los átomos, como supongo que lo hizo, Epicuro ilustró un método defendido por muchos filósofos, incluyendo a todos los idealistas, tanto como a los pragmatistas, Bergson, Heidegger y Whitehead. Iniciamos por lo que conocemos más directamente y con más seguridad, nosotros mismos, y generalizamos por analogía para formar una idea de otras cosas. Incluso los físicos hacen esto. Generalizan la idea del cambio, que experimentamos a cada segundo en nosotros mismos, y le atribuyen alguna forma de cambio a todas las porciones del espacio-tiempo. También forman patrones matemáticos en sus mentes y le atribuyen patrones correspondientes a la naturaleza. Lo que no hacen es generalizar nuestra naturaleza emocional o nuestra memoria o anticipación y atribuirle algo remotamente parecido a las cosas que estudian. Whitehead generaliza estos aspectos también. Leibniz había hecho esto, pero limitaba sus generalizaciones, arbitrariamente, a ciertos aspectos de lo que sabemos que podemos ser. Omitió la libertad, la creatividad, el azar y, por tanto, el devenir mismo. Su supuesta creencia en que para todas las cosas hay suficiente razón para que sean como son fue un dogma para el que no dio suficiente razón. Las creencias metafísicas requieren de razones. Un grupo de pensadores nos ha liberado del dogma de la razón suficiente. Entre ellos: Pierce, Bergson, William James, Ortega y Gasset, John Findley y muchos físicos. Whitehead influyó a Bergson y a James, sintiéndose en libertad para adoptar un principio universal de creatividad o libertad. Así, su racionalismo —utilizando la palabra de su filosofía— es algo nuevo entre los grandes sistemas.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Las universalidades metafísicas son necesidades conceptuales; las universalidades cosmológicas pueden no serlo. Whitehead habla de "épocas cósmicas", cada una de las cuales tiene sus propias leyes cósmicas. No concibe a la ciencia natural como una búsqueda de verdades eternas. Sólo la matemática, la lógica y la metafísica lo son.

Reduciendo hacia los átomos el principio de libertad que percibió en sí mismo, Epicuro, como los físicos modernos, no generalizó ningún principio de emoción, memoria o percepción. Limitó su analogía. Si lo que hacía era física, estaba en lo correcto; si lo que hacía era metafísica (o psicología), estaba en un error. Leibniz también redujo la generalización hacia los átomos, pero omitió la libertad, cosa que Epicuro sí mantuvo aparte de los caracteres espaciales y de movimiento. Tanto Pierce como Bergson y Whitehead intentan generalizar al máximo todos los aspectos que encontramos como los más universales en nosotros.

Whitehead es el gran constructor de sistemas que participan en una era en que el filosofar cobra auge desde las últimas diez o doce décadas. De no haber nacido Whitehead esta era aún hubiera estado ahí. Yo la hubiera tenido aunque no tan bien trabajada. Es el tipo de metafísica del siglo veinte. Uno puede observar esto en muchos países, incluso en la India. Cuando Wittgenstein y Heidegger critican a la metafísica, ¿qué saben ellos de este tipo de metafísica?

Epicuro y Leibniz son pluralistas al afirmar que la realidad consiste en unidades definitivas –individuos– y grupos de individuos. La física moderna apoya este punto de vista: las cosas visibles son compuestos, grupos de pequeñas unidades invisibles. Estas unidades no son inanimadas, si esto significa inactivas o enteramente carentes de libertad. El cambio no está limitado a la locomoción y es per se. Tampoco son inorgánicas las unidades, si esto significa sin organización interna. Ahora los físicos hablan también del "azar"; Whitehead dice que "El desorden es tan real como el orden". El orden en la naturaleza es estadístico o estocástico.

Leibniz concordaba con los tomistas griegos en que todos los cuerpos visibles grandes, incluyendo los de los animales y las plantas, son commpuestos, pero sostenía que en un

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

animal y, tal vez en una planta también, existe un sujeto unitario subyacente o una alma que domina sobre los sujetos o "mónadas" más primitivas que componen los cuerpos. Whitehead, con cierto apoyo de los botánicos, piensa que las plantas, careciendo de sistemas nerviosos, no tienen una individualidad psíquica dominante o "alma" en el sentido griego. "Un árbol es una democracia", dice. Sólo sus células, moléculas o átomos tienen sentimientos, vida psíquica. Claro está que las montañas o cuerpos celestes no sienten. No actúan como agentes individuales. Ninguna acción necesita ser atribuida incluso a un árbol puesto que sus células, o tal vez unidades más pequeñas, pueden ser como haciendo cualquier cosa que es hecha. En nuestro propio caso, nos intuimos sintiendo, pensando y actuando como individuos. El sentimiento se muestra actuando como uno.

En cierto sentido Whitehead rompe abiertamente con Leibniz; piensa que la unidad de la vida psíquica en un animal o en una persona está sujeta a análisis más profundos en términos *temporales*

Si algo hay verdadero en la trayectoria de una persona es que existe una sucesión de estados actuales diferentes, a veces radicalmente diferentes. Sobre esta sucesión hay tres opciones de teoría. Aristóteles y los escolásticos sostuvieron una, Leibniz otra y Hume, Russell y sus seguidores una tercera. Aristóteles sostuvo que la unidad del alma individual o de la vida física es relativa o parcial, no absoluta. En *esencia* el individuo es el mismo a través del cambio, pero en cualidades accidentales no es el mismo. Su identidad es parcial o cualificada. Este punto de vista tiene sentido. Hablar de una persona como simplemente la misma a través del cambio es abstraerse de las cualidades accidentales. Lo que realmente tienen estas cualidades, entonces, no es al individuo como idéntico.

Leibniz rechazó el punto de vista relativista. Quería identidad absoluta; y vio que la sucesión de las llamadas cualidades accidentales puede ser intrínseca o una actualidad individual sólo si la "ley" de esta sucesión es la esencia misma del individuo. Nos recordó que para Dios, como se concibe clásicamente, yo soy la persona nacida como cierto infante y que muere (desconocido para mí ahora) de cierta manera y a

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cierta hora luego del momento en que escribo esto. Dos cosas se seguirían de aquí: el tiempo no es la perspectiva final sobre la actualidad, todos los hechos en el espacio-tiempo forman un todo completo al cual nada podrá ser nunca agregado; en segundo lugar, no hay libertad, todos los hechos son eternamente destinados. pero, ¿no parecería absurdo afirmar, por ejemplo, que si yo no hubiera escrito esta línea ahora nunca hubiera sido el niño que fui? Este punto de vista está alejado del sentido común, y pienso que de cualquier sentido válido.

El tercer punto de vista también carece de sentido, aunque Hume, Russell y otros lo hayan sostenido y lo sostengan. Para estos pensadores no existe ni siquiera una identidad parcial entre los estados sucesivos en el transcurso de un individuo, sólo hay similitud. Esto hace de la memoria personal un sinsentido. Describirme en este momento es describir un sujeto consciente de experiencias pasadas que fueron mías y de nadie más. Las experiencias pasadas constituyen esta conciencia presente. Leibniz estaría de acuerdo en que nuestro pasado psíquico es algo intrínseco a nuestro presente, pero Leibniz desea añadir al estado presente del individuo las experiencias futuras. En este punto pierde sentido.

Entre los extremos leibnizeanos y humeanos, Whitehead, al igual que Aristóteles, tomo la posición intermedia: existe identidad parcial, así como no identidad parcial. Pero difiere, atinadamente, de Aristóteles en dos temas sutiles. Primero, hay algo erróneo en la idea de un sujeto singular teniendo predicados tanto esenciales como no-esenciales. Lo que en realidad significa es que no existe un sujeto singular definitivo. Admito que mi carrera no es tu carrera, ciertamente existen dos carreras; pero tomar mi carrera (o la tuya) como si fuera mi identidad (o la tuya) es tomar la posición de Leibniz y negar la libertad y la realidad de lo propio. Debemos afirmar que existen muchos sujetos sucesivos en una carrera. Esto no implica que haya muchas personas en ella. Como afirma Julián Marías, uno es "siempre la misma persona pero no la misma cosa". Reemplace "cosa" por "sujeto" o "actualidad" y obtiene a Whitehead. Whitehead no discute la identidad personal, pero distingue entre una persona y un sujeto singular de conciencia o una actualidad singular como cons-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

ciente. De lo que ahora soy consciente no lo fui tanto cuando era pequeño. Yo y ese infante simplemente no podemos ser un solo sujeto, una sola actualidad.

Whitehead concuerda con Leibniz en un punto importante. Leibniz aseguró que un predicado está "dentro del sujeto", lo constituye. De acuerdo, diría Whitehead. Y esto quiere decir que no existen predicados accidentales de sujetos actuales o de actualidades singulares. Lo que es contingente no es mi experiencia presente si mi actualidad es consciente de este o aquel hecho contingente que acaba de ocurrir. La contingencia radica en que esta experiencia presente haya ocurrido en mi carrera o en cualquier otra. La sucesión de experiencias que conforman mi pasado consciente pudo haber tomado un giro diferente en este momento, y aun así seguir siendo mis experiencias. Las actualidades singulares no se componen de esencia y accidentes; cada una se identifica por sus cualidades unitarias generales. Son las carreras, no las actualidades singulares, las que cuentan con factores accidentales, y mientras que un individuo esté vivo y en posibilidades de experimentar, su carrera estará incompleta y no tendrá límites.

El tema entre carreras, tomada cada una como una actualiad individual y cada una como una sucesión de actualidades es raramente visto como un tema mientras se suponga, como lo hicieron Pierce, Bergson y Aristóteles, que la experiencia es continua. De ahí que la pregunta de cuántas experiencias tiene uno en un segundo sea tomada sin un sentido definitivo. ¿Será un número infinito, como sostenía Pierce, siendo cada presente infinitesimal? O, ¿será como dice Bergson, ningún número definitivo? Whitehead argumenta, y no está sólo en esto, que la sucesión no tiene sentido a menos que ocurra en quanta, es decir, en unidades ya imposibles de dividir en unidades en el mismo sentido. Afirmó que la "Actualidad es incurablemente discreta, sólo la potencialidad es continua". Actualidades definitivamente plurales sólo son posibles si hay discontinuidades tanto en el devenir como en la extensión espacial. Las mónadas de Leibniz implicaban la discreción del espacio, pero no de lo temporal. Whitehead completa el análisis incluyendo al tiempo. La física relativa y

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cuántica pudieron haber ayudado, pero el argumento básico es independiente de la física.

Reducir la generalización desde el caso humano hasta los animales, las plantas y lo inanimado, buscando siempre la pluralidad definitiva tanto en tiempo como en espacio, es una dirección en que el pensamiento puede explorar la realidad. Está también la dirección opuesta, que busca una generalización análoga hacia arriba, tendiente a la realidad más sobrehumana que podamos concebir. Esto nos remite a la pregunta sobre la deidad. Si las actualidades unitarias del mundo inanimado son extremadamente minúsculas, comparadas a nosotros, y también extremadamente mínimas en vida física, muy por debajo de los animales unicelulares o de las células vegetales, entonces, ¿por qué no ver al cósmos como el todo de la forma suprema de actualidad? El primer gran teísta filosófico, Platón, hizo exactamente eso. Su "Alma del Mundo", que poseía al todo de criaturas menores como su cuerpo, era, de acuerdo con algunas autoridades, el "Verdadero Dios de Platón".

Buscar la analogía entre un alma humana (o vida física secuencial) y la realidad suprema, mientras simplemente se descarta la parte corpórea de nuestra propia naturaleza humana, es, lo admito, extremadamente arbitrario. La teoría de Whitehead de la relación alma-cuerpo implica que no hubiera tomado este camino. Su función física básica de aprehensión o el "sentir de sentires (de otros)", aplicado al Alma del Mundo, va bien con la afirmación de que el "amor, que es imperfecto en nosotros, es perfecto en Dios." Tiene sentido afirmar que amamos a las partes constitutivas de nuestro cuerpo, sentimos sus sentidos. Si este amor no es claramente consciente, entonces, de acuerdo con Whitehead, tampoco la mayoría de los sentidos de los animales, por tanto, es consciente. Pero Dios, dice Whitehead, es consciente y aprehende a las creaturas, esto es siente sus sentidos.

Si es válido el método de la generalización análogo de la muestra humana de la realidad, parece razonable pensar que mientras más distinta sea una realidad con respecto a la naturaleza humana, más difícil será entenderla. Estamos progresando en comprender a los chimpancés y a los gorilas, los que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

más se nos parecen. Pero cuando se trata de corrientes particulares tenemos problemas; pues de todos los activos singulares son los menos similares a nosotros en sus acciones y por tanto, en sus sentimientos. En el extremo opuesto de la escala, lo cósmico o supercósmico, tenemos preguntas teológicas. Si los físicos tienen problemas, como ahora los tienen, ¿por qué no los teólogos? También hay una diferencia modal en su materia, respecto de la de los físicos. Si existen sucesivas épocas cósmicas cuyas leyes son contingentes y, por ende, no-eternas, y si la física sólo puede atenerse a nuestra época cósmica, entonces es sólo en la metafísica y en la teología que surge la pregunta de lo eterno y lo necesario. Para tratar con esta pregunta debemos generalizar más allá de las verdades más universales de la ciencia empírica. Estas pueden estar cercanas al límite extremo de nuestra capacidad de imaginar.

La dificultad es particularmente evidente en la pregunta de cómo se concibe el aspecto temporal de la deidad. Este tema nos lo impone la declaración de Whitehead de que Dios es una actualidad singular, mientras que un psiqué humano es una "sociedad" secuencial "personalmente ordenada" de actualidades. Obviamente Dios debe ser más unificado, a través del cambio, que un ser humano, pero si la unidd es hecha análoga a la de la experiencia humana singular, las categorías de Whitehead, que se dice se aplican sobre todo a Dios, parecen no ser aplicables. Sin embargo, Whitehead rechazó la idea de Dios como una sociedad secuencial de actualidades divinas Tampoco es fácil relacionar tal secuencia a la física relativa.

Dudo de mi habilidad para resolver este problema; pero veo peores problemas tanto en el teísmo clásico no-dual como en el ateísmo. Whitehead está indudablemente en lo correcto cuando dice que la claridad y la certeza absoluta en metafísica están más allá de nuestras conciencias "simiescas".

Terminaré con un problema que pienso que sí podré resolver. ¿Cómo se concebirán las existencias de seres contingentes y de Dios, como el ser necesario, a pesar de la distinción radical entre la existencia necesaria y la contingente, de manera que aún exista un significado común? Creo ser el primero en darle a esta pregunta una respuesta clara.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Para la lógica contemporánea, asegurar existencia es afirmar que alguna abstracción tiene instanciación. Cualquier instanciación particular es contingente. Si la existencia de Dios fuera una instanciación particular de alguna propiedad abstracta de la divinidad, entonces la existencia de Dios sería contingente. Pero el punto de vista whiteheadiano no requiere que la existencia de Dios sea una instanciación particular. Dios es lo que cualquier instanciación posible de trascendencia dual como amor insuperable pudiera actualizar. Más aún: Dios estaría implicado por cualquier instanciación, aun de una propiedad no-divina. Esta relación es la que explican algunos argumentos teístas, de manera impropia en los teísmos clásicos. Más aún, Whitehead sostiene que, en el sentido más abstracto de "mundo", como algún todo de actualidades no-divinas, el que Dios tenga *algo* de mundo no es menos necesario que la existencia de Dios. Que entre los posibles tipos de mundo lo actual es contingente, pero el simple "no-mundo" es imposible. La esencia de Dios o su característica identificable, la trascendencia dual divina, es una abstracción al igual que la idea más general de mundo. Cualquier mundo así sería conocido divinamente. De ahí decir que Dios-teniendo-algo de mundo es de alguna manera necesariamente instanciado excluye a ningún mundo posible, y por tanto, no es contingente. Negar esto es afirmar que tiene sentido decir "pudo haber nada" (sostengo con muchos que esto no tiene sentido) o decir que Dios puede existir conociendo únicamente el conocimiento divino del conocimiento divino, con el poder divino de crear mundos enteramente inejercido. Whitehead niega, y estoy de acuerdo con él, que exalta a Dios afirmar un poder divino que no hace uso positivo de su poder. Resulta un punto de vista coherente con la contingencia. Sólo el ser metafísico definible puede ser necesariamente actualizado de alguna manera. Dios, teniendo algo de mundo, es una dualidad metafísica que excluye nada positivo. Decir que algo que existe es contingente, ya que puede haber nada, es tratar a la nada como algo (además de un mero mundo). El uso adecuado de la palabra nada es discutido acertadamente por Bergson en un pasaje clásico.

Si aquellos que afirmaron que la existencia no puede ser

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

necesaria hubieran dicho que la "actualidad" no puede ser necesaria y que por actualiad se referían solamente a cómo una abstracción es actualizada, entonces estarían en lo correcto. Como dijo Pierce, pensar sólo en dicotomía es pensar de manera tosca. Esencia-existencia no es el contraste final, sino que la existencia es un tecer término mediano entre la esencia, o una abstracción, y una actualidad concreta. En lenguaje común decimos que la gente existe, pero normalmente no decimos que las experiencias o actos momentáneos existen, sino que ocurren o son ejecutados. Los hechos no existen, sino sólo a través de actos o hechos es que existe el individuo. Los tomistas están mal al decir que la existencia es un acto,, pero las actualidades son, en realidad, actos (de aprehensión, experimentación). No es mi individualidad o la suya la que ahora escribe o lee esta línea; si lo fuera, entonces en cuanto nuestras individualidades existieran la línea pudo haber sido expresada o leída. Mi ser *presente*, sus seres *presentes*, no nuestros seres posibles, infantiles, expresan, leen este ensayo. El análisis de la existencia, o de la identidad individual, es más complejo que la tradición occidental totalmente realizada. La tradición budista fue más penetrante.

¿Es Dios un individuo, un ser? Tillrich dice que no, que Dios es el ser mismo. Yo digo que Dios es tanto individual como universal, no un ser sino *el* ser metafísico único, *el* individuo con funciones indispensables y estrictamente universales, no-nacido, imperecedero y necesariamente existente. Dios es el ser mismo en cuanto que ser es ser para Dios. Si nos entendemos a nosotros mismos, nos vemos a nosotros mismos como preciosos para y ante Dios. Servir a Dios es, como Berdyaev lo dijo de una vez por todas, "enriquecer la vida divina". Tillrich hace eco de esto en el tercer volumen de su tratado. Este es el propósito absoluto o el *summum bonum*, la meta de metas que Kant buscó sin encontrar.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La filosofía baja de las nubes*

DESDE EL AÑO 423 a.C., cuando Aristófanes caricaturizó a Sócrates y su taller de dialéctica, fábrica de lógica en *Las nubes*, los filósofos han tenido un fino sentido del humor. En la actualidad los filósofos tienen además otras cualidades. Para empezar, se están haciendo presentes en el mundo cotidiano. Algunos hospitales del estado de Nueva York contratan filósofos para que asesoren a los médicos en las decisiones de vida o muerte. Así mismo, han sido contratados como asesores de la legislatura local de Nueva Hampshire y de las autoridades de la cárcel de Connecticut. Se ocupan de asuntos tales como el destino que debe darse a los desechos nucleares y los problemas de la ingeniería genética. El Congreso cuenta con cuatro filósofos-residentes para que asistan a los senadores en la solución de cuestiones complicadas.

La ética —en particular la ética médica— se ha convertido en una industria próspera y, primordialmente en los Estados Unidos, está vinculada a todos los aspectos del mundo. Los eslabones que empiezan en las universidades continúan en las empresas. Las publicaciones académicas tienen títulos como *Filosofía y Asuntos Públicos* (Princeton) o *Periódico de Filosofía Aplicada* (Universidad de Surrey). El Instituto de Tecnología de Illinois cuenta con un Centro de Estudio de la Etica en las Profesiones, mientras que la Universidad de Maryland tiene su Centro de Filosofía y Política Pública. En estos centros de aprendizaje han aumentado los cursos y las conferencias. Durante la década de los setenta se crearon 322 cursos de ética empresarial en las universidades y colegios norteamericanos. En la escuela de comercio para graduados de Harvard, por ejemplo, los filósofos dictan conferencias sobre contaminación, medidas de seguridad para el consumidor, los derechos de los empleados y la ética comercial internacional.

* Este artículo apareció en *The Economist* el 25 de abril de 1986. Se publica con la autorización de *Novedades*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

No se trata únicamente de que los filósofos académicos se estén beneficiando con una especie de mercado de bienes suntuarios de la ética. Sus alumnos están descubriendo que la capacitación analítica en la filosofía puede ser una ventaja en los negocios y esto a su vez se refleja en los maestros de la materia académica más singular del mundo. Aparte de los estudiantes de matemáticas, los de filosofía son quienes obtienen mejores resultados en los exámenes de las escuelas de administración y comercio —mejores inclusive que quienes estudian economía, comercio u otras materias profesionales. Entre 1964 y 1982, los estudiantes de filosofía estuvieron por lo menos cinco puntos de cien por encima del promedio en las pruebas de admisión de las escuelas para profesionistas y posgraduados.

Como es de suponer, estos resultados se reflejan en el empleo. En 1983, el 11 por ciento de los doctores en filosofía obtuvo empleos en empresas o industrias. Esto no es gran cosa si se le compara con los doctores en ciencias, pero en cambio es el porcentaje más elevado en el campo de las humanidades. El promedio de todos los doctorados en humanidades fue de nueve por ciento. Los doctores en filosofía ganan más que el promedio de los doctores en humanidades. Tienen menos posibilidades de estar desempleados que los químicos o biólogos, profesiones que generalmente se consideran vocacionales. Y, como los filósofos son fanáticamente argumentativos, las barras de abogados los consideran buenos abogados.

El cambio y el éxito lo simbolizan testimonios de compañías que han contratado a exfilósofos; testimonios que la Asociación Filosófica Norteamericana (APA) muestra con orgullo. APA se esfuerza por alentar los vínculos entre los departamentos de filosofía y la gente que genera dinero, entre otras cosas porque sus miembros tienen cada vez más dificultades para conseguir empleos académicos desde finales de la década de los setenta.

¿Cómo ocurrió este cambio? ¿Qué corrientes en la filosofía académica lo hicieron posible? Empecemos por el área con que la filosofía se sobrepone más claramente en otros campos: la ciencia.

Científico busca filósofo

El trabajo de los filósofos siempre ha influido en los científicos imaginativos, en especial en la época de las revoluciones científicas. Einstein escribió que

> El razonamiento que se requería para el descubrimiento de este punto central (el rechazo de la noción del tiempo absoluto) fue impulsado de

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

manera decisiva, en mi caso, particularmente por la lectura de los escritos filosóficos de David Hume y Ernest Mach.

La ciencia y la filosofía se están acercando una a la otra. Matemáticos, lógicos y científicos de la computación examinan los mismos textos, los cuales a menudo han sido escritos por filósofos o exfilósofos. Economistas, filósofos y psicólogos estudian juntos las teorías del juego y la toma de decisiones. Los libros escritos por filósofos de la ciencia se encuentran ahora mucho más involucrados con la práctica de la ciencia que en el pasado.

Las semillas de este acercamiento fueron sembradas en 1951, cuando el filósofo de más influencia en los Estados Unidos, William van Orman Quine, de Harvard, publicó un texto llamado *Dos dogmas del empirismo*. Quine argüye que el conocimiento es una malla sin costuras: la ciencia debería estar más directamente interesada en la observación de lo que lo está la filosofía, pero la diferencia entre las dos disciplinas es sólo de grado. Quine atacaba a una escuela de filósofos alemanes y austriacos que sostenían que la filosofía y la ciencia eran diferentes, y que la filosofía era en gran medida redundante. Pero esa escuela, al insistir en que la ciencia podía responder cuestiones filosóficas, contribuyó a unir a la filosofía y la ciencia.

La ciencia de la computación forjó el eslabón. Los lenguajes de computación son los descendientes de los sistemas de la lógica simbólica que Bertrand Russell y Alfred Whitehead –filósofos-matemáticos influidos por un matemático alemán del siglo XIX llamado Gottlob Frege– ayudaron a establecerlos en Cambridge como la *lingua franca* de la filosofía en este siglo. Antes, al tomar un tomo de filosofía nos enfrentábamos a una serie aparentemente ininteligible de nombres abstractos, mientras que en la actualidad están llenos de acertijos matemáticos.

Los descubrimientos de los científicos que trabajan en el campo de la inteligencia artificial hacen que sea todavía más difícil separar la ciencia de la filosofía. Si las computadoras pueden pensar por sí mismas, ¿cuál es la diferencia entre el hombre y la máquina?

Cuando John Passmore, historiador australiano de la filosofía, hizo un recuento de las dos últimas décadas en *Recent Philosophers*, se concretó a tratar sólo la filosofía del lenguaje y la anarquía creativa en la filosofía de la ciencia. Aunque como él mismo admite, bien pudo haberse centrado sólo en la epistemología (la teoría del conocimiento) o en la lógica. Los cuatro campos han cambiado rápidamente, a menudo en formas que difícilmente hubieran sido comprendidas por un filósofo a la manera antigua.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Hitler, Austin y el Vietcong

De la misma manera en que la computadora ayudó a unir a los filósofos y los científicos, la guerra de Vietnam puso en marcha el proceso que ocasionó que los filósofos trabajen en hospitales, juzgados y el Congreso. Ni siquiera los filósofos pudieron ignorar la guerra de Vietnam, la cual derribó la barrera entre la ética filosófica y los temas prácticos. Los filósofos norteamericanos y otros académicos –especialmente Noam Chomsky, cuya obra revolucionó el estudio del lenguaje– empezaron a escribir sobre el pacifismo, los crímenes de guerra y la lealtad al Estado. A estos temas siguieron otros que comprendían una amplia variedad de asuntos públicos: el aborto, los derechos de los animales, la discriminación racial y sexual, el freno nuclear y la eutanasia.

En los años cincuenta y sesenta, Richard Hare, que entonces trabajaba en la Universidad de Oxford, era el más firme defensor de la opinión que sostenía que los filósofos debían limitarse al análisis formal de los conceptos morales. En la actualidad Hare presta sus servicios en la Universidad de Florida y se encuentra entre los principales exponentes de la aplicación de la filosofía moral en la medicina.

El traslado de Hare a los Estados Unidos es revelador. Durante la mayor parte de este siglo, la Gran Bretaña fue la cabeza del imperio filosófico. Ahora Berkeley, Princeton y Harvard empequeñecen a Oxford, Cambridge y Londres. De una manera más o menos arbitraria, los filósofos señalan la muerte de J. L. Austin de Oxford, en 1960, como el punto en que los mejores filósofos norteamericanos dejaron de cruzar el Atlántico en busca de inspiración.

Salvo unas cuantas excepciones sorprendentes la filosofía inglesa consiste ahora en comentarios sofisticados sobre las brillantes ideas de los norteamericanos. Prácticamente todos los filósofos actuales sobresalientes –Saul Kripke, Robert Nozick, David Lewis, Hilary Putnam, Donald Davidson y Michael Dummett (para escoger sólo a unos y enfurecer a otros) son norteamericanos. De éstos sólo Dummett es inglés.

No obstante, a pesar de la preeminencia norteamericana, la filosofía analítica –el estilo de la filosofía dominante en el mundo de habla inglesa, en Escandinavia, Israel y algunas zonas de América Latina y Africa– fue inventada en la Gran Bretaña. Bertrand Russell, G. E. Moore y Ludwing Wittgenstein la iniciaron en Cambridge en los primeros treinta años de este siglo. Hitler hizo que la mezcla fermentara al exportar a los mejores filósofos de Viena a los Estados Unidos, donde las tradiciones de Oxbridge y Viena se entrelazaron.

La tradición filosófica de la Gran Bretaña está en peligro de ex-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

tinguirse. En las universidades inglesas las decisiones las toman administradores que con frecuencia tienen ideas anticuadas sobre los quehaceres de los filósofos, si es que tienen alguna idea. Por lo que se refiere al campo de lo universitario la filosofía se ha visto particularmente afectada en los últimos años debido a la reducción de los presupuestos. Entre 1980 y 1981, y entre 1985 y 1986 el número de filósofos de tiempo completo en las universidades inglesas disminuyó un 18%, es decir, se redujo a un total de 327. La mitad de los 47 departamentos sólo cuentan con uno o dos profesores, muchos de los cuales están a punto de retirarse —momento en el cual los administradores se sienten tentados a abolir un departamento.

El futuro es desalentador: los empobrecidos filósofos que quedan (en Gran Bretaña sólo 14 personas se unieron a la profesión en los últimos seis años) están siendo aislados del resto del mundo filosófico. La filosofía moderna nació en Gran Bretaña, pero vive en los Estados Unidos.

Dos cosas ayudan a explicar por qué el actual florecimiento de la filosofía ha tenido lugar primordialmente en los Estados Unidos. Primero, los estudiantes norteamericanos tienen una variedad más amplia de cursos universitarios que no tienen los ingleses. En general también poseen más conocimientos científicos. Por lo tanto, están en una mejor posición para entender la filosofía y otras materias. Segundo, el interés por la filosofía es más generalizado entre la población estudiantil.

Aunque la misma proporción (0.5%) de estudiantes norteamericanos e ingleses se gradúan en filosofía, los estudiantes norteamericanos toman además más cursos de filosofía. Alrededor de 4 000 escuelas de los Estados Unidos enseñan un silabario de filosofía para niños desarrollado por Matthew Lipman de Montclair State College, de Nueva Jersey. En contraste, en la Gran Bretaña la filosofía empezó a ser materia de examen público en unas cuantas escuelas hace apenas dos años. Roger Scruton, erudito de derecha, escribió en el *Daily Mail* que esa idea es un complot de la izquierda para subvertir a las mentes jóvenes.

Sócrates en Babel

Los filósofos de los Estados Unidos están confiados y animados no sólo cuando siembran los nuevos campos de la filosofía aplicada sino también cuando hacen filosofía pura. El número de filósofos podría no estar aumentando, pero lo que sí aumenta, en cambio, es su producción. El Centro de Documentación de Filosofía de Ohio cuenta con una lista de 200 periódicos en inglés.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Aunque la filosofía como un todo se ha expandido, el ritmo de quienes la practican ha disminuido. La especialización está aislando a un Sócrates en potencia de otro. Cada filósofo se dedica a menos problemas y, al multiplicarse las oportunidades de publicar, se ha vuelto difícil el manejo de más de dos o tres campos. El resultado: los pensadores en el mismo campo ya no necesitan granjearse el interés de otros filósofos (sin mencionar a los intelectuales en general) y algunos están produciendo una obra innecesariamente intrincada. Abandonados a su propia suerte —y existe un público potencial de casi 10 000 filósofos profesionales sólo en los Estados Unidos— muchos vagabundean por callejones sin salida y describen pobremente sus recorridos. Irónicamente (y es posible que además sea inevitable) los filósofos que escriben sobre el lenguaje son quienes producen los escritos más desarticulados y menos atractivos.

Si los primeros sesenta años de este siglo se utilizaron para refinar técnicas analíticas, ahora la maquinaria se utiliza en cuestiones de las que se acusaba a la filosofía por haberlas ignorado. Tres libros de la década de los ochenta —uno de Harvard, otro de Nueva York y otro de Oxford— compendian la filosofía académica actual.

Tres sabios

El primero, y más antiguo, es *Explicaciones filosóficas* de Robert Nozick. Nozick, profesor de Harvard, se hizo famoso en los años setenta al publicar un libro llamado *Anarquía, Estado y utopía*, en el que sostenía que la intervención del Estado en la vida de los ciudadanos sólo se justificaba en casos extremos. El libro fue recibido con agrado por los teóricos de la Nueva Derecha de los Estados Unidos... recibimiento que no hubiera sido tan cálido si lo hubieran leído con el suficiente detenimiento como para percatarse de que su defensa del libertarianismo extremo justificaría la resistencia contra toda la cruzada moralista de la Nueva Derecha.

En *Explicaciones filosóficas* Nozick regresó a la filosofía pura. Gran parte del libro es excéntricamente inteligente, pero sería difícil aburrirse con los saltos que da de una disciplina a otra —de la naturaleza de la explicación a la identidad del ser, de la experiencia mística al determinismo, el castigo y la filosofía como forma de arte. Ha transcurrido mucho tiempo desde la última vez que los filósofos se sintieron suficientemente confiados como para tratar cuestiones tan importantes.

Sin embargo, lo que más ha llamado la atención es la teoría del conocimiento de Nozick. Los filósofos pensaban que el conocimiento

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

era la "creencia verdadera justificada"; es decir, si una creencia es verdadera y uno se siente justificado para creerla, puede declarar que la conoce. Pero en 1963 Edmund Gettier señaló que una creencia puede ser verdadera y justificada sin que el creyente lo sepa.

Vamos a suponer que usted sabe que alguien de su oficina posee un Rolls Royce. Se justifica que lo crea porque usted sabe que el día anterior su compañero Smith lo recogió en un Rolls. Pero, sin que usted lo supiera, Smith lo vendió. Y también sin que usted lo supiera, otro de sus colegas, Jones, compró un Rolls Royce. De esta manera, su creencia de que alguien en la oficina posee un Rolls continúa siendo cierta, pero sólo de forma accidental: usted no lo sabe realmente.

Esto podría parecer complicado, pero señala una falla existente en la mayor parte de las teorías del conocimiento: que cierta noción de justificación parezca necesaria (de otra forma el conocimiento sería cualquier cosa que verdaderamente se creyera), pero definir lo justificado es tramposo. Cientos de textos académicos han intentado analizar (y descifrar) este problema, pero han fracasado. Nozick trata de analizar el conocimiento sin emplear el concepto de justificación —por lo menos, no en el sentido común de la palabra.

Su idea consiste en que una creencia verdadera tiene calidad de conocimiento si "rastrea" la verdad. Si, en una serie de posibilidades, creyera en la verdad en cuestión, y en otra serie no creyera, entonces su creencia podría considerarse conocimiento. Debido a que fácilmente pudo equivocarse respecto al Rolls Royce (si Jones no hubiera comprado uno) no puede declarar que sabe que alguien en la oficina posee un Rolls.

Nozick elabora su teoría considerando posibilidades extravagantes y arguyendo lo que se diría sobre las mismas. Estudiemos el siguiente ejemplo. Al suspenderse su clase de filosofía, un estudiante va a su habitación e ingiere drogas alucinógenas. Una de las alucinaciones que tiene es que se encuentra en su clase de filosofía. Cuando el estudiante está realmente en clase ¿lo sabe? Este método del llamado "experimento del pensamiento" es una de las armas principales de la filosofía contemporánea. El resultado es, en teoría, un entendimiento más claro del conocimiento mismo. Esto podría rendir frutos si se construyera una computadora de la que se pudiera decir genuinamente que conoce cosas.

Un problema persistente de la filosofía ha sido la pregunta: ¿cómo puede el hombre llegar a un entendimiento objetivo del mundo si él mismo es parte de éste? Esta fue una preocupación primordial de los filósofos en el siglo XVIII, pero hasta ahora se le consideró un problema demasiado vasto e intratable para la rigurosa disci-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

plina de la filosofía analítica. En *The View from Nowhere* Thomas Nagel intenta abrir el camino.

Los avances en la física y la neurología parecen ofrecer la promesa final de dibujar un bosquejo comprehensivo y objetivo del mundo que incluiría a sus habitantes conscientes. Nagel arguye que esto demuestra que es imposible. Ninguna cantidad de luz, ni los mecanismos de la percepción, por ejemplo, pueden evitar cualquier referencia a la experiencia subjetiva y seguir capturando la esencia de lo que significa percibir algo. Ningún escrito sobre el funcionamiento del cerebro podrá decir qué se siente ser humano.

Nagel dice que sus argumentos no disminuyen la importancia de la ciencia; piensa que el potencial de la ciencia podrá apreciarse enteramente sólo si se entienden sus limitaciones. Muchos científicos y filósofos no están de acuerdo con él, y continúan creyendo en la posibilidad de una explicación científica completa. Sin embargo, son pocos los que descartan totalmente los argumentos de Nagel. Independientemente de que demuestre estar en lo correcto, Nagel ha aclarado el problema de las opiniones objetivas contra las subjetivas, vinculándolo a otras cuestiones aparentemente no relacionadas: la libertad de la voluntad contra el determinismo, el egoísmo contra el altruismo.

El libro de Derek Parfit, *Razones y personas*, trata sobre lo que podría llamarse la ética del futuro. A partir de la teoría de los juegos, el utilitarismo y el concepto del ser, discute contra la opinión que sostiene que el fin racional es, para cada individuo, el interés en sí mismo.

La parte central del libro estriba en una teoría de la identidad personal: lo que me hace la persona que soy, y bajo qué condiciones debo identificar racionalmente mis intereses con los de otra persona. Como en la obra de Nozick, muchos de los argumentos de Parfit proceden de los experimentos del pensamiento. Algunos son extraños o extravagantes. Para moldear las ideas sobre la propia identidad, le pide al lector que piense en un aparato llamado teletrasportador, que es una especie de máquina de facsímiles de documentos, pero que en lugar de reproducir pedazos de papel reproduce personas —o parece hacerlo. El aparato recorre a una persona y luego almacena la información de cada una de las células; después destruye a la persona. Posteriormente envía la información a otro aparato que, célula por célula, recrea a dicha persona. ¿El resultado es la misma persona o sólo una copia perfecta?

Parfit arguye que deberíamos considerar la copia como si se tratara de la misma persona (aun cuando, estrictamente hablando, no lo sea). Entonces, con una precisión exhaustiva y neurótica, saca con-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

clusiones sobre las obligaciones morales de futuras generaciones, niños no natos y el problema de la sobrepoblación. Para muchos filósofos los argumentos de Parfit no son convincentes, pero aceptan que está formulando las preguntas correctas.

Los filósofos tienden a hacer preguntas que los demás consideran demasiado estúpidas como para que valga la pena pensar en ellas. Hace algunos meses, los filósofos que participaban en una reunión de la Sociedad Aristotélica en Londres analizaron si algunas proposiciones podrían ser –posiblemente– ciertas y falsas al mismo tiempo.

Es muy posible que este tipo de cuestiones parezcan cómicas. Pero al atreverse a formular preguntas en apariencia irracionales, la filosofía se las ingenia para crear nuevos temas cuando la gente empieza apenas a tomar en serio los anteriores.

En el siglo XVIII pocos individuos tomaron en serio el argumento de Leibniz acerca de que el espacio era una cualidad relativa, no absoluta. Einstein sí lo consideró seriamente. La física nació de la filosofía; no se trata de un accidente lingüístico que la cátedra de Newton en Cambridge fuera (y sea) llamada Cátedra de Filosofía Natural. La filosofía puede proclamar que ha contribuido a crear disciplinas de la psicología, la sociología y –en este siglo– la lingüística teórica y la ciencia de la inteligencia artificial. Nadie sabe qué nueva disciplina surgirá después. Si lo supieran, ya existiría.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

JAIME CASTAÑEDA

Jorge Ibargüengoitia
Humorismo y narrativa

HACE APROXIMADAMENTE AÑO y medio —27 de noviembre de 1983— murió en un trágico accidente aéreo Jorge Ibargüengoitia, uno de los mejores novelistas hispanoamericanos de las últimas décadas y quizá el único escritor verdaderamente humorista de la literatura mexicana.

Sí, sabemos que Ibargüengoitia es un escritor singular: cuando todos respetan y veneran la Revolución mexicana, él hace un libro burlándose de ella; parodia otros libros y hace el relato más exacto de algún episodio histórico; cuando todos escriben novelas contra las dictaduras de América Latina, él escribe una deliciosa farsa, en la que los héroes son tan ridículos como sus enemigos; en un medio donde se venera tanto el culto al yo, él escribe un libro de cuentos en el que todo el tiempo se burla de sí mismo, exponiéndose torpe, ingenuo, pobre, antiintelectual; cuando cualquiera hubiera escrito una novela sociologizante, o una pésima novela policiaca, él escribe una extraordinaria historia de dos criminales que no entienden que lo que hacen es criminal; y, finalmente, escribe un libro en el que en lugar de exaltar con retórica demagogia un episodio de la historia nacional, trata de desmitificar y descifrar el significado de la conspiración de la independencia de México, su alzamiento y posterior fracaso. Y todo desde una perspectiva humorista.

Y conste que digo humorista y no humoricista, término este último, dentro del cual podría inscribirse la tendencia, tan común en ciertos escritores, que tiene como principal objetivo contar cosas chistosas, hacer reír, cayendo irremediablemente en la comicidad, pero no en el humorismo.

Conocí a Ibargüengoitia a través de sus artículos en la página editorial de *Excélsior*. Mi primera reacción ante esos artículos era soltar la carcajada. Pero luego, por supuesto, venía la reflexión, ya que lo que Ibargüengoitia hacía era satirizar situaciones ficticias, contar

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

historias absurdas en apariencia, que cuando se analizaban se volvían irremediablemente reales y familiares.

El mismo desempacho y naturalidad para contar que había en su columna de *Excélsior*, lo encontré posteriormente en sus novelas; las únicas en las letras mexicanas que logran entregarnos una visión diferente de la realidad nacional.

Después tuve la suerte de conocerlo personalmente, y lo primero que me llamó la atención en Ibargüengoitia fue su insistente buen humor. Hablaba como escribía, escribía como hablaba, y en todo era espontáneo, pausado, gesticulador...; pero, eso sí, detrás de las palabras y del tono tranquilo de su voz, ¡qué terrible era, qué lúcido e insobornable!

Para Martín Grotjahn el sentido del humor supone madurez emocional: "cuando se controlan las relaciones sociales, cuando el individuo ha logrado —o está próximo a lograr— una relación pacífica consigo mismo sobreviene esta apreciada característica del sentido del humor... El humor y la sonrisa... se perfeccionan e integran en los estadios finales del desarrollo humano".[1]

El mismo Grotjahn precisa que "el sentido del humor se desarrolla en fases y, gradualmente, a lo largo de toda la existencia. Cada nuevo paso supone el dominio de una ansiedad, y cada conflicto controlado en las diferentes etapas de desarrollo supone un incremento del sentido del humor".[2]

Según su calidad y su intencionalidad el humor da lugar a varios compuestos humorísticos que oscilan entre el sarcasmo cruel o el chiste burlón y el humorismo, en la medida en que este último esboza una filosofía. El humorismo, hasta cuando sirve a sus propósitos echando mano de algunos otros compuestos derivados también del humor, se confunde con la filosofía.

Nos pueden atraer múltiples características de un texto humorístico: forma, ritmo, estilo, gracia, etc., los cuales pueden contribuir a que un texto se disfrute antes de que se devele el verdadero "mensaje"; o la pura delectación estética que nos transmite al final. Naturalmente que a veces un escritor crea su propio estilo dentro del género humorístico hasta con la ayuda del disparate, o gusta de usar de éste, como apuntaba Ramón Gómez de la Serna: "en mi obra siempre ha alternado el disparate con lo que casi lo era".[3] Pero, salvo casos excepcionales, el auténtico humorista —no el humoricista— puede no

[1] Martín Grotjahn, *La máscara burlona,* Madrid, Morata, 1961, p. 70.
[2] *Ibid.*, p. 189.
[3] Ramón Gómez de la Serna, *Teoría del disparate,* Madrid, Espasa Calpe, 1921, p. 6.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

recurrir al contraste o la comparación, narrar el hecho o la idea, tal cual ha sucedido, pero con una buena dosis de gracia, de "chispa", de humorismo.

Sin embargo puede haber confusiones; de ahí que debamos diferenciar por un lado lo que Höffding llama *der grosse humor* —el gran humor—, es decir, lo que para nosotros sería el verdadero humorismo; y, por el otro, el chiste, la burla, lo cómico, que sería "el pequeño humor", o como le llamamos al principio, la humoricidad.

Evidentemente el humorista es crítico. Crítico de la vida, pero también artista. Y este artista no es humorista por casualidad. Cuando el humorista escribe una obra está perfectamente consciente del ángulo desde el que trata el tema. El humorista, en cuanto artista, nace con ese don; en cuanto estrictamente escritor, se hace, se pule e igualmente "hace" su actitud. Así pues, se trata de dos categorías bien distintas entre sí, aunque necesariamente tengan que complementarse y completarse. El don, la inspiración del verdadero humorista, viene a ser ese "algo" que impregna y se extiende por toda la obra, diga ésta lo que diga; lo sentimos apenas comenzamos la lectura.

El humorista, así, será tanto más estimado cuanto más sublime sea su don, ese estado o delicadeza espiritual; es como el poeta, a quien se le perdona un error de forma, pero no de inspiración. Al humorista tampoco puede perdonársele la falta de esa inspiración o "vena". De otro modo el humorista deja de serlo y se convierte en un simple chistoso. Pero la actitud vital, filosófica o estética se adquiere, viene de fuera, se asimila y se hace doctrina. Por eso decimos que el humor es una actitud estética de ciertos escritores ante la vida.

De manera que humorismo y comicidad son dos conceptos muy diferentes. Y aunque tienen una misma raíz —el humor— son independientes.

La comicidad proviene de un deseo de reírse de alguien o de algo que hemos humanizado —como señaló Bergson—, de reírse del ridículo; el humorismo puede ser originado por un escepticismo filosófico o político o de cualquier otro tipo. La comicidad es maliciosa; el humorismo, aunque sea irónico, no. El cómico no lo es para sí: necesita público; el humorista no necesita, para su delectación, del lector o del oyente.

El humorismo es razón y libertad, jamás falsificará sus principios para ganar los favores de los poderosos; precisamente lo contrario es lo que ha dado lugar al cómico y al bufón. La comicidad implica un deleite satírico y hasta cierta crueldad; el humorismo no. La comicidad es objetiva, o trata de serlo, el humorismo es subjetivo, es la interpretación de la realidad que hace el humorista. Recordemos que

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

el humorismo surge de una concepción de la vida, de una actitud filosófica ante la vida, lo cual a la comicidad le tiene absolutamente sin cuidado.

Ahondando más en la diferencia entre humorismo y comicidad o humoricismo, podríamos añadir que el primero puede representar la poetización, la intelectualización, la sublimación del humor, mientras que el segundo no requiere de las inquietudes filosófico-estéticas ni de la actitud vital que son precisas en el humorismo.

Ahora bien, tanto el humorismo como la comicidad admiten varias subdivisiones. El primero puede ser puro, poético, sublime o "tierno", y surgir de esa forma de la realidad más estricta, del acontecer al que el humorista, en cuanto hombre, se siente vinculado. La segunda subdivisión es la de un humorismo que podríamos llamar "realista", práctico, aunque ésta tiene un riesgo: cuanto más cargue la dosis de crítica o de moralización y busque una reforma social, cuanto menos valores intelectuales o artísticos tenga, más tenderá a degenerar en comicidad. Y, en todo caso, esta subdivisión es el puente entre la comicidad y el humorismo puro.

A ésta última subdivisión del humorismo, que podríamos denominar humorismo realista, pertenece la obra de Jorge Ibargüengoitia, que no es de un humorismo puro, sublime (al estilo por ejemplo de un Ramón Gómez de la Serna), pero que tampoco cae en la comicidad o humoricidad vulgar que no hace reflexionar ni conmueve nuestra sensibilidad; tendencia ésta, sí, muy común entre algunos escritores modernos.

Establecida la diferencia entre humorismo y comicidad, aunque de manera muy general, a continuación hablaremos de Jorge Ibargüengoitia y su obra narrativa.

No es fácil hablar de Jorge Ibargüengoitia, y esto no lo digo por lo difícil que es pronunciar y escribir correctamente su apellido de político separatista vasco, miembro de la ETA, sino porque su obra abarca casi todos los géneros literarios: dramaturgo, crítico, novelista, cuentista, guionista y editorialista; y, sobre todo, porque el propio Ibargüengoitia siempre negó ser un escritor humorista. Entonces al público lector no le quedan más que dos alternativas: o pensar que Ibargüengoitia adoptaba poses, porque definitivamente sí es un escritor humorista; o pensar que es un escritor muy malo pues escribía en serio aunque el lector se ría de principio a fin en cada una de sus obras.

Desde luego que lo segundo de ninguna manera se puede aceptar, porque Ibargüengoitia domina la estructura de sus obras (que suele ser sencilla, lineal), domina el lenguaje (de otra manera no serían tan inesperadas ciertas frases, ciertas situaciones, no tendrían el

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

mismo efecto las "palabrotas" que surgen en medio de frases rimbombantes y perfectamente bien hechas); domina el tema (de lo contrario cedería a la tentación de escapar ante una dificultad temática, quizá inútil pero muy real); y si domina todo eso, no puede ser un mal escritor.

Y es que Ibargüengoitia tenía ese tipo de sentido del humor, tan escaso en otros escritores, del que Freud dice lo siguiente: "no se halla a disposición de todo el mundo y, ampliamente, sólo se da en contadas personas a las que caracterizamos diciendo tienen chiste (gracia, ángel...). En ese sentido se nos muestra el humor como una especial capacidad perteneciente a la categoría de las antiguas potencias del alma".[4] O, en otras palabras, Ibargüengoitia tenía una capacidad especial para ver la realidad dentro de una perspectiva peculiar, capacidad que se puede alterar hasta convertirse en un instrumento crítico.

Jorge Ibargüengoitia nació en Guanajuato en 1928. Tres años después emigró con su familia a la ciudad de México, donde estudió en toda clase de escuelas particulares, desde una "escondida" hasta la preparatoria del Francés Morelos, con los maristas. Pasó varios de los mejores años de su adolescencia con los *Boy scouts*; sus experiencias juveniles le darían mucho del material para sus mejores cuentos.

> A los diez años hice un periódico —comentaba Ibargüengoitia- no sé qué tenía adentro, ni sé qué escribí, pero toda la gente que veía ese papel se daba cuenta de que era un periódico; después escribí varios cuentos, pero a partir de los doce años sufrí una especie de bloqueo y durante diez años no escribí y no leí casi nada.[5]

Obligado por las circunstancias, y como toda persona inclinada hacia las artes, hizo sus primeros estudios en una escuela equivocada; en su caso, la Facultad de Ingeniería de la UNAM. El equívoco duró de 1945 a 1949, pues ese año realizó un viaje a Europa y todo cambió: "entonces me pareció una pérdida de tiempo estudiar ingeniería, dejé la carrera y me fui al rancho que mi familia tenía en Guanajuato. Estuve tres años. Algún día escribiré un pequeño libro sobre esta experiencia."[6]

Al regresar a la ciudad de México ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras y obtuvo años después el título de maestro en Letras

[4] Sigmund Freud, *El chiste y su relación con lo inconsciente,* Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952, p. 119.

[5] Jorge Ibargüengoitia, "¿De qué viven los escritores?" *Revista de la Universidad de México* Núm. 4, Vol. XLII, diciembre de 1962.

[6] *Ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

especializado en Arte Dramático. "estos años me sirvieron muchísimo, cuando salí ya era yo un escritor hasta cierto punto profesional."[7]

Su orientación hacia el teatro es fácilmente explicable; por aquel entonces Rodolfo Usigli impartía en la Facultad el único curso en que se enseñaba el arte de escribir: Teoría de composición dramática.

En relación con esta época de su vida el mismo Ibargüengoitia nos dice:

> [Cuando] llegué al umbral de la carrera de las letras, tenía ya veintitrés años, setenta mil pesos en documentos y una experiencia de más o menos lo siguiente: Había estudiado hasta cuarto de ingeniería y lo había reprobado por completo; había trabajado de topógrafo, de laboratorista de mecánica de suelos, de calculista de lo mismo y de dibujante, había sembrado jitomate con un éxito arrollador, lechugas, maíz y frijol (sin éxito el frijol); y sabía cómo limpiar una noria e instalar una bomba. Ahora bien, como ninguna de estas actividades es de utilidad para un escritor, vivía yo de los setenta mil pesos. En 1953 compré un terreno en Coyoacán, y desde ese momento se acabó mi vida de rentista. Estaba yo a la ventura. Era diciembre, había ya terminado mis estudios para Maestro en Letras, especializado en Arte Dramático sin pena ni gloria, y lo primero que se me ocurrió fue presentarme a la Universidad Iberoamericana a pedir unas clases. Me las dieron inmediatamente y de Doctorado. Durante la primera parte de 1954 viví de los $480 que me pagaban por mis clases y los 100 que me daban a veces en la UNAM por sustituir a Usigli; luego en septiembre, me gané la beca del Centro Mexicano de Escritores y montaron *Susana y los jóvenes*, que me produjo mil pesos de derechos. En esa época pagaba yo cincuenta pesos de renta, así que con los mil o mil quinientos pesos que hacía cada mes, podía vivir en la opulencia. Así pasó un año. En 1955, me becó la Rockefeller en Nueva York, brindándome de esa manera, no sólo la oportunidad de ver otras tierras, sino de poder comprarme camisas cada vez que me diera la gana.. Cuando regresé de los Estados Unidos, me encontré con que el Centro Mexicano de Escritores estaba tan satisfecho con mi actuación que había decidido concederme otra beca. Aquí fue cuando empezó mi neurosis. Se me ocurrió hacer un poco de ascetismo. Dejé mis clases y otras actividades y me reduje a vivir con la beca del centro...[8]

Su actividad profesional empezó a ser aplaudida y, en 1956, su obra *Clotilde en su casa*, se incluyó en el tercer tomo del *Teatro Mexicano*

[7] *Ibidem.*
[8] *Ibidem.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Contemporáneo, publicado por el Fondo de Cultura Económica; y, en una colección similar editada por la empresa Aguilar, de Madrid, se publicaba *Susana y los jóvenes*. En 1959 la Universidad Veracruzana editó *Ante varias esfinges* y, en 1964, *Clotilde, el viaje y el pájaro*. Dos años antes, en 1962, había concluido su excelente farsa histórica *El atentado*, que se editó en Cuba al año siguiente, después de haber ganado el premio de teatro de la Casa de las Américas.

También recibió un premio otra obra de teatro suya, pero nunca se dio a conocer: *La conspiración vendida* (1960), que con el tiempo sería la base de su último libro *Los pasos de López*, publicado en 1982.

Hasta aquí su principal labor teatral (ocasionalmente escribió pequeños diálogos escenificables y guiones cinematográficos). Como articulista (crítico, editorialista, etc.) figuró en varias de las mejores publicaciones del país; de 1960 a 1963, en la *Revista de la Universidad de México;* de 1962 a 1963, en el suplemento cultural de la revista *Siempre*; igualmente en *Diálogos*, en la página editorial de *Excélsior* (1968-1976) y en las desaparecida *Snob* y *Revista Mexicana de Literatura*. Desde su fundación colaboró en la revista *Vuelta*, que dirige Octavio Paz, de la que fue miembro del Consejo de Redacción.

Fue, sin embargo, en la narrativa (novela y cuento) donde Ibargüengoitia alcanzó sus mayores exitos, a partir de su primera novela *Los relámpagos de agosto* (1964). Aunque si bien es cierto que su farsa histórica *El atentado*, escrita dos años antes, ya había obtenido el premio de teatro de la Casa de las Américas. Asimismo hay que recordar que antes de publicar su primera novela, Ibargüngoitia ya era bastante conocido y respetado gracias a sus artículos de crítica teatral.

Después de la publicación de *Los relámpagos de agosto*, extraordinaria caracterización de algunos episodios de la Revolución mexicana, trazada con plumazos simples y directos, pero geniales, elevando la caricatura a un rango superior, hasta convertirla en humorismo auténtico, y también premiada por la Casa de las Américas, en 1967 publicó la colección de cuentos titulada *La ley de Herodes*, crónicas minuciosas en las que Ibargüengoitia reitera su actitud (vocación de humorista es un libro irónico; pero no en un sentido de sátira malévola, sino más bien en una dimensión paródica —y la parodia no necesariamente tiene que implicar maldad. Si con *Los relámpagos de agosto* Ibargüengoitia devolvió las convenciones de la novela de la revolución a sus raíces más ridículas, en *La Ley de Herodes* hace lo mismo con la literatura urbana mexicana.

En 1969 apareció su segunda novela *Maten al león*, que es la obra maestra de la ironía en la literatura mexicana. Obra que nos hace pensar en la corriente novelística de un antiquísimo lastre latinoamericano: la figura del dictador, iniciada por Valle Inclán en

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

1926 con su admirable *Tirano Banderas*, novela a la que después siguieron, entre otras, *El Señor Presidente* (1946) de Miguel Angel Asturias, *El Recurso del Método* (1974) de Carpentier y *El Otoño del Patriarca* (1975) de García Márquez (estas últimas posteriores a *Maten al león*).

Varias de sus experiencias como becario de la Universidad de Stanford y una serie de artículos periodísticos fueron recopilados en el volumen misceláneo *Viajes en la América Ignota*, que se publicó en 1972.

Su siguiente novela, *Estas ruinas que ves* (1975), fue quizá menos ambiciosa que las anteriores, pero extraordinariamente divertida. Vuelve plenamente a la autobiografía y al intimismo de sus cuentos. Con esta obra Ibargüengoitia obtuvo el premio Internacional de Novela México.

El mismo año de 1975 publicó el libro *Sálvese quien pueda*, en el que se incluye un conjunto de artículos que aparecieron originalmente en *Excélsior*, y la obra de teatro *La conspiración vendida*, que había escrito en 1960 y que sería retomada como tema de su última novela, *Los pasos de López*, como ya habíamos señalado. De todas las obras de Ibargüengoitia, *Sálvese quien pueda* es la menos conocida y tal vez la de menor valor.

En 1977, y después de muchas correcciones, apareció su siguiente novela, *Las muertas*. El proyecto de esta obra se remonta a mucho tiempo atrás. Ya en *Estas ruinas que ves* se mencionaba el caso policiaco de las tratantes de blancas que, a fines de los cincuenta, operaron en el Bajío y recibieron el apodo de "las poquianchis". Ibargüengoitia las bautizó como las hermanas Balandro. *Las muertas* es quizá su novela más completa, por su hechura y complejidad, pero es también la menos humorística de todas.

La imaginación y el bien dosificado humor de Jorge Ibargüengoitia de nuevo se hace patente en su extraordinaria obra *Dos crímenes*, publicada en 1979. Esta quinta novela resulta un verdadero deleite, y la función narrativa se da con una naturalidad y una fluidez deslumbrantes. De tema policiaco es, desde luego, la intriga lo que domina en la estructura de esta obra. *Dos crímenes* refleja la madurez que Ibargüengoitia había alcanzado a través de los años, así como su maestría de escritor.

Finalmente, con el sugerente título de *Los pasos de López*, Ibargüengoitia nos dejó su último libro publicado, en el que continúa y reafirma su labor desmitificadora y humorística, presente a lo largo de toda su obra. En esta incisiva novela, Ibargüengoitia nos introduce a esa pequeña historia de la Historia, trivializando lo que se supone sublime: el significado y consecuencias que tuvo la conspiración de nuestra independencia nacional.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En la obra novelística de Ibargüengoitia varía su técnica y sus temas; cambia la persona que narra, la elaboración puramente técnica de cada obra, la cronología del tiempo, pero su actitud es siempre la misma: una actitud radicalmente humorística; su concepción de la vida, con todos los pesimismos y desencantos, no es en principio esto; en su estilo rezuma el humor como cualidad esencial.

Jorge Ibargüengoitia tiene un "ojo mágico" para ver la realidad; es impresionante la manera en que, como un rayo, llega a sus entrañas; se repite en sus obras esa misión desencantada de la vida, de nuestra vida, pero sin amargura, sin odio.

Las novelas de Ibargüengoitia son una expresión humorística, desde la actitud inicial anímica del escritor –aunque él siempre lo negara– hasta la alegría formal del estilo. Es cierto que Ibargüengoitia caricaturiza a veces, con mejor o peor intención, al tomar lo más representativo de un todo, lo que puede restar intemporalidad a la obra pero, en cambio, reafirma su realismo.

La fresca prosa de Ibargüengoitia ha seducido a todos los lectores y a los más exigentes críticos. Sólo un talento profundamente objetivo, minucioso, inteligente como el suyo es capaz de salir de sí mismo para mirar, con ojos distintos, dispuestos al análisis sereno, lo mismo que los demás miran con preocupación y arraigo.

Otra de las características de la narrativa de Ibargüengoitia que hay que resaltar por último en estas notas es su facilidad para recrear la atmósfera y las costumbres tanto urbanas como de la provincia. Su sentido del humor ha impedido, afortunadamente, que sus historias caigan en el superado análisis sociologizante, tan común entre nuestros novelistas. Su mérito primordial ha encontrado fuerza en el bisturí: las historias que narra han sido extraídas de la vida misma, presente y pasada, del pueblo mexicano.

Estas son, pues, las características más importantes del estilo de Ibargüengoitia; en las obras hay imaginación, un elemento indispensable y significativo dentro de la creación literaria, pero al mismo tiempo esa imaginación se nutre y se acompaña de las observaciones del autor.

Jorge Ibargüengoitia es un autor que aún no ha sido valorado plenamente. Siempre se le ha alabado su virtud para hacer reír. Ha sido despreciado por ser un escritor "chistoso"; como si humorista y cómico fueran lo mismo. Pese a todo Ibargüengoitia es un gran escritor. Uno de esos escasos escritores que crecen siempre. Un narrador que satiriza el presente con la historia:

> El juego del mundo, el desilusionante y a la vez divertido juego del mundo, Ibargüengoitia lo veía con una mirada tranquila pero que te-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nía una luz de filo de cuchillo. Humor seco, ha dicho Octavio Paz: humor de ascendencia sajona más que latina, y una cierta inclinación a difamar la realidad. Sí, pero al mismo tiempo, cierta tranquila fascinación por ese juego: juego del mundo, juego de los seres y de las cosas y de la gran Historia y la pequeña historia, y las zancadillas que lo trivial pone a lo sublime. Empequeñecedor de enormidades, trivializador de trascendencias. Su método era cotidianizar la historia, someterla al pequeño percance, sorprenderla en zapatillas, desperdigar en anécdotas caseras lo trascendente.

El pequeño juego del mundo penetraba así en el gran Teatro del mundo y lo disolvía.[9]

[9] José de la Colina, José, "Jorge Ibargüengoitia (1928-1983)", *El Semanario Cultural de Novedades*, 4 de diciembre de 1983.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Leszek Nowak, *Property and Power. Towards Non-Marxian Historical Materialismo*, Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1983. 411 pp. ISBN 90-277-1595-5.
Felipe García Casals (Pseudónimo), *The Syncretic Society*, White Plains, N.Y., Sharp, Inc., 1980, 101 pp. ISBN 0-87332-1736-6.

La problemática del socialismo real no ha tenido una buena acogida entre las editoriales mexicanas y, en general, entre las de toda América Latina. Lo cual significa que existen pocos estudios científicos sobre el socialismo real en este continente. Y esto se debe, tal vez, a la falta de una infraestructura en este campo de la investigación, o tal vez a que ni siquiera existen los centros de investigación adecuados para llevarla a cabo, ni cátedras donde se explique la realidad del bloque soviético, ni instituciones encargadas de recopilar la información sobre este tema. Por otra parte, el exceso de información de los medios masivos de comunicación impide que la gente se forme una opinión respecto al socialismo real. Por el contrario, dichos medios provocan desconfianza entre la gente por sus contradicciones internas y por los bien o mal intencionados intentos de *alabar* o *condenar* las noticias que vienen del mundo socialista.

A esto se debe entonces que el interés de la comunidad científica latinoamericana por el bloque socialista despierte sólo cuando ahí sucede algún hecho científico notable. Aunque el entusiasmo dura poco porque la interpretación de los hechos es deficiente, por no decir tendenciosa. De este modo se crea un círculo vicioso. ¿Cómo romper este círculo? Si se tienen en cuenta las desviaciones profesionales del historiador, creo que se debería empezar por conocer los estudios generales, críticos y teóricos, de alto nivel sobre la realidad del bloque socialista. Dichos estudios serían una fuente epistemológica valiosa para conocer mejor la naturaleza del régimen socialista. Este tipo de estudios no impide que se realicen otros más completos sobre algún aspecto particular de dicho régimen; por el contrario, creo que los propiciaría.

A continuación voy a reseñar brevemente dos libros, dos estudios generales del régimen socialista, que podrían servir de base epistemológica para comprender mejor la naturaleza del régimen socialista.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Leszek Nowak es una muy destacada figura de la llamada Escuela filosófica de Poznan (ciudad universitaria situada al oeste de Varsovia). Esta escuela se conoce sobre todo por la revista *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences the Humanities*. Desde hace ya varios lustros se ha ganado un merecido prestigio por cultivar la filosofía analítica, la metodología de las ciencias y la teoría de las ciencias sociales. Nowak se ha dedicado con un gran entusiasmo a la exploración de nuevos caminos dentro de la teoría marxista y, particularmente, al estudio de los aspectos conceptual y metodológico de la interpretación de la dialéctica y de la visión marxista de la historia. Hasta 1980 el autor de la *Estructura de idealización. Hacia una interpretación sistemática de la idea marxiana de la ciencia* fue considerado, dentro y fuera de Polonia, como un destacado filósofo marxista. En 1979 entregó un manuscrito de mil cuartillas titulado *Bases para una teoría del proceso histórico* (el surogato del presente libro) al Comité de Defensa Obrera (KOR) y a la Sociedad de los Cursos Científicos (Universidad Volante), instituciones que son posibles opciones ante el *statu quo* y antecedentes directos de *Solidaridad*. Este libro, ha sido publicado parcialmente por agrupaciones autónomas clandestinas y cada vez más dado a conocer en las conferencias que el autor ha sido sustentado en comunidades universitarias y en algunos Centros de fábricas en Polonia. Por razones que más adelante resultarán claras el libro no fue publicado en editoriales oficiales.

El principal mérito del libro radica en que esboza una teoría del socialismo real con el fin de conocer tanto en el plano diacrónico como en el sincrónico la formación y el funcionamiento de un sistema que es presentado por sus ideólogos como socialista. Nowak recurre a la metodología marxiana o, más concretamente, al método de idealización, porque esta consciente de que dicha metodología le había servido a Marx como punto de partida en sus obras teóricas, particularmente en *El capital*, aunque no fue entendido ni por la tradición marxista ni mucho menos por sus oponentes. Nowak piensa que la metodología marxiana se puede aplicar cabalmente tanto en las ciencias exactas, el caso de Galileo (pp. 3-4), como en las ciencias sociales (pp. 4-9). Y considera que gracias a su aplicación en el terreno de ciencias humanas, Marx "realizó el mayor descubrimiento en el campo de la metodología de las ciencias sociales (p. 3).

Esta metodología —según Nowak— adopta, en primer lugar, algunos supuestos contrafactuales, las llamadas condiciones idealizantes; es decir, supuestos que hacen abstracción de las condiciones concretas. En segundo, formulan hipótesis válidas bajo dichos supuestos, es decir las leyes idealizantes. En tercero se lleva a cabo la concretización; o sea, la confrontación de las hipótesis con la realidad. La apli-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

cación de esta metodología termina con una aproximación a la condición idealizada, aunque ya enriquecida con los fenómenos investigados que han pasado por los filtros de comunicación. Este proceso parece que simplifica la realidad porque sólo selecciona algunos elementos de ella y desecha otros; pero, al mismo tiempo, permite construir modelos simples, principalmente para determinar qué elementos constituyen la estructura de éstos. La teoría idealizante está formada por una serie de modelos, entendidos éstos como conjuntos de paradigmas en el número decreciente de las condiciones idealizantes y al incrementar los elementos reales. Según Nowak este método fue muy provechoso en el estudio de la esclavitud y el feudalismo, e incluso del capitalismo, porque resalta la oposición entre las clases sociales basándose en la relación de éstas con los medios de producción y con la apropiación de una parte del valor de la producción.

En el análisis de cada formación socioeconómica Nowak precisa los alcances metodológicos de la teoría marxiana, polemiza tanto con las ambigüedades del propio Marx como con las de sus sucesores y propone construir nuevos modelos para confrontarlos con las realidades de la época contemporánea. Es justamente respecto al capitalismo, que Nowak se distancia de la teoría marxiana (pp. 101-124, 211-236).

La parte del libro que se refiere al capitalismo es la que suscita mayores objeciones, ya que fuerza la interpretación marxiana a que se ciña a cánones sacrosantos que lejos de reflejar la complejidad de las formas del capitalismo actual las primitiviza. Nowak afirma que el capitalismo ya no puede considerarse como una formación socioeconómica, porque los principales factores determinantes de su desarrollo no se derivan exclusivamente de las fuerzas económicas autónomas, de las fuerzas productivas, sino que provienen, sobre todo, de una nueva variable: la existencia de un medio de coerción (el Estado). El papel de este medio de coerción no se limita a restringir en despliegue de las fuerzas económicas, sino que, por el contrario, estimula el desarrollo económico con la creación de nuevas demandas y el ordenamiento de la vida económica. Por lo cual, la dicotomía entre las "bases económicas" y la "superestructura político-legal" deja de ser válida. Y en su lugar se establece una relación muy estrecha entre el Estado y la economía. En esta relación se unen también los dispositivos de los medios de coerción (el ejército y la burocracia) con los propietarios de los medios de producción. La fusión de la clase gobernante con la de los propietarios conduce a la totalización de la sociedad, tendencia que ya ha podido observarse en los países capitalistas europeos (p. 234). Esta evolución del capitalismo pudo llevarse a cabo porque los capitalistas lograron desarmar a la clase obrera, in-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

crementando su poder de compra y mejorando el nivel de vida de ésta, no por razones altruistas sino para ampliar el mercado y, por consiguiente, las ganancias, y para evitar las crisis de sobreproducción. Al detenerse la lucha de los obreros se institucionalizó gradualmente la economía social, gracias a lo cual el Estado ganó cada vez más terreno en la sociedad, tanto en lo que se refiere a las decisiones globales como a la organización misma de la producción, conforme al principio: "sólo una organización puede comunicarse con la otra" (Galbraith).

Hay otra tesis de Nowak que puede resultar aún más controvertida: la Rusia zarista se adelantó a Occidente en el proceso de unión del poder político con el económico. Contra las opiniones del marxismo tradicional, las tesis socialdemócratas y las publicaciones de los investigadores burgueses, Nowak sostiene que:

> No fue ningún accidente que el socialismo haya triunfado en Rusia, porque la Rusia zarista tenía 60 años de adelanto en su desarrollo histórico (desde el punto de vista del materialismo histórico no marxista) con respecto a los países capitalistas (p. 236).

La particularidad del socialismo soviético radica pues en la peculiaridad de la evolución histórica de Rusia que Nowak se propone reexaminar a la luz del materialismo histórico no marxista. Para Nowak la dominación económica del Estado empezó en Rusia desde la Baja Edad Media, justamente cuando el principado de Moscú se estaba formando y se trataba de subordinar a los invasores tártaros. Y esta dominación estuvo vigente durante toda la Rusia zarista, y llegó a su apogeo en las últimas décadas del siglo XIX, cuando se estableció el capitalismo del Estado. A partir de entonces se acentuaron la centralización y la burocratización, las cuales han acelerado la función del poder con la propiedad. Fue la clase de los "gobernantes y los propietarios" la que hizo la revolución en febrero de 1917 y no, como tradicionalmente se sostiene, la burguesía; porque ésta, como tal, simplemente había dejado de existir. De la unión de "gobernantes y propietarios" se creó el "complejo burocrático", que no pudo mantenerse largo tiempo en el poder porque la resistencia de la "clase popular" se lo impidió (obreros, campesinos, *intelligentzia*). En los momentos coyunturales del fin de la Primera guerra mundial, el gobierno provisional ruso, expresión del complejo burocrático, no supo ganarse el apoyo de ningún sector de la clase popular y, por obstinarse en continuar la guerra, cavó su tumba. Según Nowak la revolución de octubre que puso fin al gobierno de Kerenski no fue obra —tal como lo proclaman los apologetas en la Unión Soviética o,

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

curiosamente, también sus oponentes ideológicos en Occidente– sólo del partido bolchevique, sino de un amplio movimiento popular antitotalitario. El partido bolchevique supo –eso sí– explotar los sentimientos de las masas, representar sus ideales y necesidades reales por medio de esloganes como: "La tierra para los campesinos", "Todo el poder a los soviets", "Fin de la guerra sin vencedores ni vencidos".

En la etapa anterior a la toma del poder, el partido bolchevique se había dedicado a someter, por medio de activistas, a las principales organizaciones populares, a los consejos de los obreros, a los campesinos y a los soldados, y a los sindicatos; y poco después los convirtió en instrumentos de su política (pp. 356-365). Sin embargo, el decisivo y plenamente exitoso ataque de los bolcheviques contra el "complejo burocrático" centro su atención en desarmar al ejército, bajo la consigna: "La paz para el pueblo". Estrategia que captó la simpatía de las masas campesinas, ya que el ejército estaba compuesto principalmente por éstas. Y el éxito de esta estrategia fue mayor cuando se asoció con otra demanda muy real: "La tierra para los campesinos".

Así pues, no fue ninguna sorpresa que en octubre de 1917 el 80% de los soldados de la guarnición de Petrogrado apoyara a los bolcheviques. Desde el punto de vista de Nowak la Revolución de octubre de 1917 no fue sino la transmisión del poder político y económico del "complejo burocrático" al partido bolchevique, éste, una macroorganización capaz de convertirse en el nuevo complejo burocrático para cumplir las mismas funciones que la clase dominante anterior. Pero con una sola diferencia: en lugar de los antiguos gobernantes –propietarios, oriundos de la tradicional burocracia estatal y de la burguesía– quedó en el poder una nueva clase, originaria de los obreros y los campesinos. Aunque lo fundamental de esta nueva clase en el poder no era su orígen social sino su función en la sociedad. Y esta función es el dominio de los medios de coersión (los aparatos estatales) y los productivos.

Pero el poderío político-económico de la nueva clase tuvo que expandirse debido a la dialéctica de las fuerzas internas y externas en la disposición de los "medios de producción de consciencias", es decir, los medios ideológicos. La expansión se llevó a cabo en el periodo estalinista. Y por primera vez en la historia de la humanidad se estableció la triple clase dominante: los gobernantes, los propietarios y los sacerdotes. El resto de la sociedad, al quedar privada de sus propios medios de sustento, se convirtió en la clase popular. Nowak sostiene que no tiene ningún valor el hecho de que la nueva clase dominante pretenda ostentar la ideología comunista, porque esto es simple y llanamente una mistificación de las bases materiales para poder

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

dominar los medios de adoctrinamiento. Hay una situación análoga con respecto a la ascendente clase capitalista que trató de justificar su poder económico con la religión protestante, aunque en el fondo, se sabía, se trataba también de una mistificación del poder real y concreto.

Nowak considera que el socialismo puede ser calificado como la dominación de la triple clase, pero al decir esto tiene en mente el modelo soviético, y al cual define así:

> La sociedad socialista es un sistema de clases basado en el antagonismo de dos fuerzas: por un lado, la triple clase de los gobernantes —propietarios— sacerdotes (es decir los tres amos) y, por el otro, la del pueblo. Es un sistema en el que la acumulación de la división clasista alcanza su apogeo; las tres clases opresoras, separadas hasta ahora una de la otra y obligadas a competir mutuamente, se unen en una sola clase de triple dominación (p. 373).

El poder social de esta nueva clase no se puede comparar con el de cualquiera otra clase dominante en el pasado. Por ejemplo, su poder económico es mucho mayor que el de los capitalistas o el de los señores feudales, porque éstos tomaban decisiones que concernían sólo a una empresa o un feudo, mientras que las que la nueva clase toman afectan la economía nacional, porque recurren a la planificación centralizada. Así, la triple clase dominante dispone quién debe trabajar y dónde, cómo repartir los insumos y bienes del capital, a quién distribuir y qué distribuir tanto en el plano de producción como en el de circulación y el de consumo. Pero para poder mantener su poderío social la nueva clase tiene que anular todo tipo de relaciones sociales autónomas, imposibilitar cualquier clase de acción conjunta que sea independiente de la clase dominante. La clase popular tiene que estar reducida a mínimos núcleos y ser incapaz de llevar a cabo acciones espontáneas. Estas deben de ser las condiciones que requiere un sistema de ese tipo. Para permanecer dispone de los medios necesarios.

Nowak hace una sipnosis del nuevo sistema y considera que éste debería estudiarse más profundamente y someter a un detallado análisis el funcionamiento de cada uno de sus elementos, aparte de los medios de dominación que ejerce sobre el hombre. Pero esta tarea rebasa las posibilidades de una sola persona, por lo que debería emprenderla un equipo de investigadores, y así se evitarían los errores propios de un trabajo de esta envergadura.

He tratado de ser lo más fiel posible al resumir los planteamientos de Nowak. ¿Qué opino de su libro? Cada lector puede tener

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

su propio punto de vista, después de leer el libro, claro. Yo, a manera de resumen, quisiera hacer algunas observaciones:

1. Evidentemente el libro de Nowak es un intento de ir más al fondo de la cuestión, de descubrir la naturaleza del sistema soviético, es decir, de conocer los elementos fundamentales de su engranaje.

2. La explicación de la peculiaridad del sistema soviético se inscribe, según Nowak, dentro de una visión materialista de la historia, aceptando y aplicando los principios epistemológicos marxianos, pero rechazando, al mismo tiempo, su teoría de las formaciones socioeconómicas, a partir de la cual sólo el factor económico debería ser determinante en la constitución de un sistema social. Aparte de los elementos económicos que entran en juego en la constitución y el mantenimiento de un sistema social, el control de los medios coercitivos e ideológicos desempeña un papel primordial.

3. En el caso del modelo soviético del socialismo existen profundas raíces históricas que determinaron el curso del socialismo de ese país y el de los países que están bajo su tutela.

4. En el caso del socialismo soviético hay una mayor acumulación de poder que en un típico sistema totalitario de los países capitalistas.

5. Dada la fusión político-económica-ideológica del sistema soviético la lucha de clases que libra la clase popular, desposeída del todo, frente a la triple clase dominante, se extiende a las esferas política, ideológica y económica.

6. Por último, queremos señalar que Nowak aparece en su libro como un crítico despiadado del sistema soviético. Por lo que fue expulsado en 1984 de la Universidad de Poznan y, al año siguiente, privado de su nombramiento de profesor universitario. No obstante sus divergencias fundamentales con el sistema soviético, está en el mismo nivel que sus oponentes, ya que no concibe otra posibilidad que no sea el socialismo real. Sin embargo, nos deja su visión del futuro, que se niega a calificar de socialista:

> Cada vez menos debemos tener presente el socialismo que nos rodea y cada vez más una nueva forma de vida, desconocida, hasta ahora. De ésta no puede decirse más que una sola cosa: que será una verdadera sociedad sin clases, sin divisiones clasistas, políticas, económicas y espirituales y sin monopolios que dispongan de los medios de coerción, de producción y de adoctrinamiento (p. XVI-XVII).

No se conoce la identidad del autor de este libro. Según el editor A.G. Meyer, el pseudónimo español encubre un alto personaje intelectual, hombre de partido, de algún país de Europa del este. A través

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

de sus contactos con el medio universitario de Europa occidental, en 1977 García Casals expresó su deseo de publicar sus reflexiones sobre la naturaleza del regimen en la URSS y, por extensión, en Europa oriental (p. VII). Aunque tal vez sea acertada la sugerencia de J.P. Arnason de que por el énfasis que García Casals pone en la permanencia de un liderazgo despótico y en la industrialización acelerada de la época posestaliniana, se trata de un rumano (J.P. Arnason, "*Perspectives and Problems of Critical Marxism in Eastern Europe* (*Part two*), en *Thesis Eleven* núm. 5-6., 1983, p. 245). El estudio de García Casals fue publicado en 1980 en forma de libro, que hoy nos sirve para la presente reseña, y en el número 4 (vol. X) de *International Journal of Politics*.

Varias razones indican que vale la pena conocer el libro. El editor considera que:

> El concepto del sincretismo (que constituye el paradigma en su teoría del socialismo real –J.P.) revela la crítica más aguda, más pesimista y más desesperada del sistema soviético y de Europa del este emprendida alguna vez por un marxista. Sin duda es más penetrante, más radical y más despiadada que cualquier otra escrita por filósofos yugoslavos o eurocomunistas (pp. IX-X).

Para García Casals el punto de partida del análisis del sistema soviético es el determinismo retroactivo entre la estructura política y la económica. Ambos factores, tomados por separado, no pueden explicar la naturaleza profunda del sistema, su formación histórica y su funcionamiento.

García Casals emplea el término "estalinismo" para designar la esencia del sistema soviético. El incluso llega a proponer conceptos como: "el modo de producción estalinista", "las relaciones de producción", "la acumulación originaria estalinista", etc. Esto no quiere decir que fue Stalin quien inventó personalmente el sistema soviético sino que éste fue creado, robustecido y autorreproducido durante el largo periodo que va de fines de los años veinte hasta la década de los cincuenta. Los cambios posteriores añadieron sólo ciertos retoques al sistema pero no constituyen –según García Casals– un cambio radical y por lo tanto se justifica el término "neoestalinismo" (Cf. la tesis de T. Zaslavskaïa en el mismo sentido, aunque sostentadas de posición reformista: "Las características principales del sistema actual de gestión estatal (y por lo tanto las del sistema de relaciones de producción) se formarón hará unos cincuenta años", texto reproducido en *Nexos*, no. 94 (1985), p. 9 bajo el título "El informe"). El autor define el estalinismo como un conjunto específico de relaciones entre economía y política, aunado a una versión particular del marxismo consi-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

derado este como un sistema de ideas adaptado para ejercer el control ideológico y por consiguiente para ligitimar el sistema mismo (pp. 3-4).

La instauración del estalinismo se debió a una necesidad histórica y fue la consecuencia natural de una revolución anticipada y del llamado socialismo prematuro, que duró aproximadamente una década. La revolución leninista de octubre no se produjo a raíz de la maduración de las contradicciones inherentes al capitalismo en Rusia, sino como una posibilidad real de romper el asedio imperialista que bloqueó el desarrollo de las fuerzas productivas en los países aledaños a ese mismo país, incluyéndose él mismo. Al suprimir el incipiente capitalismo nacional en Rusia se creó una estructura de clases poscapitalistas dentro del marco de la economía subdesarrollada, a cuyas características García Casals las sitúa en el terreno del precapitalismo. Por eso para los nuevos gobernantes de Rusia era urgente industrializar el país con medios antiimperialistas y anticapitalistas. Esta tarea la llevó a cabo exitosamente el estalinismo, pero a costa de un retroceso en el resto de la economía, en la esfera política y en la vida cultural. Junto con la evolución progresiva de las fuerzas productivas, y gracias a la industrialización, tuvo lugar, simultáneamente, una degeneración de otros aspectos de la vida nacional. Según García Casals, durante la fase del socialismo prematuro ya existía el sincretismo, que llegó a ser la esencia del estalinismo, al convertirse en un modo de producción propio y autónomo.

El sincretismo –desde el punto de vista de García Casals– se opone a la contradicción. Mientras que la contradicción implica la unidad de los opuestos, el sincretismo significa desunión e incompatibilidad. La contradicción implica, recíprocamente polaridad condicional, pero la incompatibilidad conlleva a una relativa independencia, a una indiferencia recíproca. La contradicción es necesariamente dinámica y tiende a transformarse en conflicto, mientras que la incompatibilidad es, por lo general, estática y, una vez establecida, tiende a reproducirse. Por eso la contradicción estimula el cambio y la incompatibilidad se resiste a cualquier modificación en su estructura (p. 7).

La necesidad histórica del estalinismo radica precisamente en haber creado la estabilidad del sincretismo engendrado por el socialismo prematuro. Pero terminada la estabilización, ésta tiende espontáneamente hacia la inercia, al inmovilismo, que es visto por los apologetas como la mejor prueba de irreversibilidad, y por los críticos, como la manifestación de un sistema profundamente conservador.

Según García Casals la piedra de toque del sincretismo en el sistema soviético fue el hecho de que en el socialismo prematuro no

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

se pudo formar una nueva forma de propiedad. El estalinismo tampoco resolvió satisfactoriamente esa cuestión, es decir, no creó formas de propiedad compatibles con la estructura de las clases poscapitalistas o capaces de asegurar el desarrollo armonioso de las fuerzas productivas. Por eso en el modo de producción estaliniana se llegó a la política compulsiva, al movimiento zigzagueante, de la anticipación a la duda, a una búsqueda frenética de una estrategia adecuada para el desarrollo económico. En el socialismo prematuro prevaleció también una forma compulsiva de propiedad, que se volvió inestable porque no pudo reintroducir la forma privada de los medios de producción, y también por no poder crear una nueva forma social a partir de ellos. El estalinismo perpetuó el Estado al prohibir cualquier forma de propiedad. Y esa ausencia le da al estalinismo su rasgo distintivo y doblemente negativo: anticapitalista (por suprimir la forma capitalista de la propiedad) y no-socialista (por no intentar siquiera establecer una formas sociales de la propiedad) (p. 12).

La ausencia de propiedad tuvo y sigue teniendo múltiples repercusiones. En primer lugar, implica una falta de mecanismos económicos autónomos que estén de acuerdo con los intereses de las clases sociales, perfectamente bien determinados y ratificados jurídicamente. Por esta razón, tanto en la organización global de la economía como en el nivel más bajo (las fábricas) opera permanentemente un elemento extraeconómico: el poder estatal.

En segundo lugar, a causa de ausencia de la propiedad no es posible vender o comprar los medios de producción ni mercancías. Porque ambos tienen también un carácter extraeconómico, es decir, que no se rigen por leyes económicas, por ejemplo del valor, sino por las decisiones políticas adoptadas por el monopolio del poder.

En tecer lugar, del control extraeconómico de los medios de producción se deriva la falta de conección entre la naturaleza de la actividad económica y sus ganancias. Este principio se refiere también a la separación entre la gestión y la responsabilidad económicas, consecuencia natural del monopolio estatal.

En cuarto lugar, al mantener artificialmente la ausencia de propiedad se engendra la necesidad objetiva de suplirla con la subjetividad de las prerrogativas infalibles en las decisiones económicas. En este aspecto no son los líderes infalibles quienes producen tal fusión, sino a la inversa. La infalibilidad no se refiere únicamente a la esfera económica, es decir, que el líder tome la mejor y la única solución posible en una situación dada, sino que tiende a comprender también la vida, exigiendo lo mismo de la teoría. Al exigirle a la teoría que explique todo sin equivocarse, se cae en un fatalismo que la aniquila, aunque el líder infalible sea la mejor encarnación de la teoría.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Esto produce una enorme confusión de valores, se crea una situación paradógica que pretende resolverse considerando como único recurso al líder infalible. Pero las consecuencias generales que se derivan inevitablemente de la subjetividad del líder infalible son el afán de grandiosidad, la falta de cualquier proporción de juicios, de ambiciones y posibilidades que invaden el conjunto de la vida social, política, económica, cultural, etc.

En quinto lugar, la ausencia de propiedad que no obtiene su ratificación legal hace que tampoco el valor de la mano de obra se legalice adecuadamente. Al suprimir el valor del trabajo determinado por los mecanismos económicos objetivos, la evaluación de éste corresponde a las decisiones subjetivas de los aparatos del poder. Los obreros están obligados a vender su fuerza de trabajo, pero sólo el Estado puede comprarlo. Y lo compra sin negociar con los obreros, sin hacer una contratación colectiva. El Estado ejerce así el control sobre la propiedad y de este modo llega a ser un solo patrón. La fuerza de trabajo, por su parte, debido al bloqueo del Estado no puede realizarse en forma de cambio y sólo se manifiesta en su valor de uso.

Por ende, las relaciones de producción que se establecen combinan dos formas de desigualdad: una económica, parecida a la del capitalismo, y otra jurídica, típica de los modos de producción precapitalista. García Casals define la sociedad estalinista como una sociedad que excluye las negociaciones, las contrataciones y las transacciones, las cuales sí serían respetadas en la sociedad civil. Las organizaciones sociales –por ejemplo los sindicatos– se inscriben dentro de la lógica de esa atrofia funcional. Para que el vacío organizacional pueda funcionar en el plano económico, la no-negociabilidad tiene que extenderse al plano político. Por esto, la legitimación del poder necesita personificar y entregarse al liderazgo infalible. La legitimación del poder es, pues, asocial, porque impide que el tejido social autoorganizable elija y controle el poder.

Como lo señalamos al principio, hemos observado cómo funciona el determinismo retroactivo, tanto político como económico. Según Garcia Casals el estalinismo no se puede reducir a factores subjetivos y circunstanciales. La estructura económica creada por él constituye su soporte y le asegura una larga estabilidad, a pesar de que uno tras otro los líderes estalinistas sigan desfilando en el poder. El sistema económico se basa en un mando arbitrario en todos los niveles. La economía dirigida es una sustitución viable tanto de la economía de la competencia como de la autorregulada. En el capitalismo el modo de distribución es la base del poder, pero en la economía dirigida el poder llega a ser la base del modo de distribución. Por eso en la economía dirigida las relaciones de producción están sanciona-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

das por la fuerza potencial o factual. La fuerza adquiere, pues, un carácter estraeconómico y extrapolítico, es decir, no se basa en requerimientos económicos (el cálculo, la eficiencia, etc.) ni políticos (negociación con la vía para resolver los diferendos). El ejercicio del poder, excluyendo la negociación, provoca, a su vez, la despolitización de los miembros de la sociedad, y se manifiesta en la inercia de las masas. La actividad política de las masas tiene que ser supervisada y canalizada constantemente hacia las formas convenientes del poder. La manifestación espontánea de las masas, cuando estalla, tiende a transformarse en revueltas típicas de las sociedades precapitalistas. Por un lado, la ambigüedad de las estructuras económicas y políticas expresa el sincretismo general de la sociedad, la falta de mecanismos propios de cada campo y la necesidad de intervenciones extraeconómicas y extrapolíticas; y, por el otro, la estabilidad del sistema está asegurada por la no-distribución de la propiedad y la no-distribución del poder, comúnmente llamada "centralización" La centralización de la economía y la política, y la subsecuente necesidad de supervisarlas, da como resultado la formación del enorme ejército de la burocracia. La desproporción de la burocracia se refiere no sólo a su número, sino y, sobre todo, al exceso de prerrogativas no negociables, que son un reflejo de la infalibilidad del sistema. Pero la burocracia no puede defender la estructura de las clases sólo porque no existe la propiedad y para el estado de suspensión de todos los agentes sociales, incluida ella misma. En el seno de la burocracia hay una profunda división: una parte, cuyos intereses y esfera de actividad se relacionan con la producción, entra en conflicto con la otra, que está directamente relacionada con la toma de decisiones. La pugna interna de la burocracia se manifiesta también en la lucha por el acceso a la información (p. 25). Debido a todo esto, la burocracia, dividida en la parte medular de sus intereses, difícilmente puede considerarse como una clase social y mucho menos como una clase dominante (p. 25).

Así, en la sociedad las relaciones de producción están absorbidas por las relaciones del poder. Sin embargo, al preservarse los mecanismos económicos a los cuales están asignadas las funciones específicas, las relaciones de producción se manifiestan, en la mayoría de los casos, como relaciones económicas. Aunque el sistema objetivo de mediación quedó destruido y las decisiones de los aparatos políticos suprimieron el funcionamiento de la ley del valor, la producción de bienes se realizó dentro de la mediación centralizada y altamente personificada. La distribución autoritaria no-económica de los recursos disponibles (el capital de inversión, las materias primas, la maquinaria, etc.) hizo posible el despegue industrial y un cambio histórico. El estalinismo no es condenable por haber introducido esas téc-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nicas sino por haberlas mantenido inmutables, por haber transformado un modo de transición en un modo de producción.

Actualmente el sincretismo del sistema soviético está bien arraigado; más aún penetra en las propias relaciones de producción. Su carácter radica no tan sólo en la existencia paralela de distintos tipos de relaciones de producción sino en su fusión orgánica. Las relaciones de producción estalinistas representan pues un conglomerado de diferentes relaciones de producción.

Por esta razón existen —según García Casals— diferentes apreciaciones de la naturaleza del sistema soviético mientras que para algunos (los apologetas) en el sistema soviético predomina el elemento socialista, para ciertos críticos el elemento predominante es capitalista porque lo reducen al nivel del capitalismo estatal. Ambas interpretaciones cometen el mismo error: la omisión de todos aquellos elementos que no están dentro de su visión de las cosas. García Casals, por su parte, postula que actualmente las relaciones de producción estalinistas combinan los elementos propios del socialismo, del capitalismo y, especialmente, de las formas precapitalistas, estas últimas ignoradas, generalmente, por los analistas del sistema. La búsqueda de un elemento dominante dentro de esa amalgama de las relaciones de producción refleja sólo la ignorancia que se tiene acerca de la naturaleza del sistema soviético, es decir, su sincretismo.

García Casals caracteriza los elementos constitutivos del sistema estalinista con base en sus relaciones de producción: son socialistas en la medida en que fueron suprimidas efectivamente la propiedad privada de los medios de producción, la adquisición privada de la fuerza laboral y, por consiguiente, la apropiación privada de la plusvalía. Son, asimismo, capitalistas —y aun monopolistas— porque mantienen la compulsión económica para vender la fuerza laboral, que está obligada a producir el máximo del valor agregado tanto en términos absolutos como relativos. También son precapitalistas cuando regulan la adquisición de la fuerza laboral en condiciones no negociadas. En tales relaciones, la compulsión económica se asocia con la coerción extraeconómica que conduce a la organización coercitiva del trabajo.

García Casals reconoce que este eclecticismo orgánico de las relaciones de producción hizo posible una expansión industrial, acompañada de un mejoramiento lento pero visible, en varios campos: una gran movilidad social, una creciente urbanización, el aumento en el consumo de los obreros, muy bajo en términos absolutos pero superior al del campo, el empleo y la falta de temor perderlo, el derecho a la educación en todos los niveles, una considerable mejoría en la atención médica, etcétera.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

La cuestión que se plantea después de la lectura del libro de García Casals es la posibilidad de la evolución del sistema soviético. Aunque el autor no dedica un capítulo especial a este asunto y no lo trata en particular, varias observaciones indican que no existe una probabilidad real de cambio. Por el contrario, García Casals le augura una larga vida, ya que se trata de un modo de producción específico, con una lógica interna y con las fuerzas de coerción de su parte. Más aún, afirma que al impedir cualquier organización social autónoma y al acumular las funciones de producción y de represión al mismo tiempo y por las mismas agendas estatales, al liquidar las bases económicas propias de individuos o de clases y estratos sociales, el estalinismo cambia las apariencias para conservar su esencia. Así, el neoestalinismo conserva el sincretismo básico, aunque incorpora a su sistema los elementos del capitalismo monopólico estatal o neoimperialismo, pero no se libera de sus elementos precapitalistas y poscapitalistas (p. 41).

A la luz de lo dicho anteriormente, García Casals realiza su análisis del sistema soviético con categorías marxistas, y con la metodología marxista clásica. En la presentación del libro A.G. Meyer, no vacila en comparar la aproximación que García Casals hace a la esfera económica con la del *El capital*. En efecto, García Casals deriva la construcción del sistema soviético de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones de propiedad que las han creado. En cuanto al estilo del libro, hay que hacer constar que es abstracto y compacto, y que esto le da, indudablemente a su análisis una precisión envidiable y una capacidad de síntesis admirable. Pero a pesar de esto, creo que un lector poco familiarizado con la realidad soviética notará una falta de ejemplificación y de concreción históricas. Durante la lectura uno tiene la impresión de que casi cada frase es fruto de una larga reflexión, pero que ha sido condensada de tal manera que el lector común y corriente tendrá grandes dificultades para descifrarla cabalmente, para relacionarla con los fenómenos históricos y contemporáneos más vivos. Por eso nos parece que cada enunciado y cada argumento extraídos de la compleja y confusa realidad soviética, deberían ser explicadas con datos más concretos. Pero, ¿no se trataría entonces de otro libro? Ya no sería cuestión de una construcción dialéctica, con penetrantes explicaciones sistemáticas y con la búsqueda de las contradicciones en "última instancia".

JEAN PATULA

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Luis Villoro. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Cuadernos de la Gaceta, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 196, pp. ISBN: 968-16-2110-7.

El autor de los ensayos reunidos en este libro ha formado parte de más de un movimiento crítico del pensamiento mexicano de nuestro siglo. Villoro, nacido en el primer lustro de la década de los veinte, se distinguió desde temprano por su vocación crítica y su interés –desde luego correspondiente a aquella vocación– por los problemas centrales de nuestra cultura. A fines de los cuarenta y principios de los cincuenta Luis Villoro fue uno de los elementos sobresalientes de un grupo de considerable influencia en la vida intelectual mexicana. En el grupo Hiperión Villoro pudo encontrar el medio en el que su interés pudiera desarrollarse (ampliarse). Aquel grupo –cuya trayectoria ha sido insuficientemente estudiada– intentó desvelar el carácter de la historia y la cultura del país (y en algunos casos más: recordemos el brillante y discutible ensayo de Emilio Uranga para hacer un *Análisis del ser del mexicano*). Los miembros del Hiperión, animados por las ideas y las palabras de José Gaos y por las ideas y el entusiasmo de Leopoldo Zea, se unieron para cumplir una labor de interés primero: la de buscar sentido a los afanes y los proyectos de un país, o mucho mejor dicho: el sentido de los afanes de los habitantes de un país que estaba en plena etapa de cambio o de interrogación. Villoro, con Ricardo Guerra, el mencionado Uranga, el muy brillante Jorge Portilla, Joaquín Sánchez McGregor, Salvador Reyes Nevares, Fausto Vega, Henrique González Casanova y algunos otros intelectuales, se dio a una tarea tan atractiva como impostergable. Su empeño no tardó en dar frutos importantes: sus trabajos sobre el indigenismo y la ideología de la revolución de independencia a más de puntuales son acertadamente imaginativos. Villoro ha estado como pocos al corriente, en la corriente, del pensamiento crítico y renovador del siglo y no se ha conformado con la repetición facilona, la receta más o menos eficaz y sonora sino que ha indagado justamente en el centro de los problemas.

Es preciso tenerlo en cuenta, si se quiere tener una comprensión cabal de su tarea: Villoro es un hombre de izquierda. En un medio en el que muy desafortunadamente la izquierda ha confundido con demasiada frecuencia la beligerancia con el apego al dogma y la sinrazón, digno de mucho peores causas, Villoro ha podido ejercer (no habría mejor palabra) y mostrar una posición siempre honrada, crítica y auténticamente beligerante, es decir: una posición de izquierda.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Hace ya alguno años este redactor fue a la casa de Tlalpan de Luis Villoro para entrevistar al filósofo para un suplemento cultural. Villoro es el entrevistado ideal: todos los cartabones saltan rotos, por una razón sencilla (y escasa en el medio); tiene algo que decir, sabe cómo decirlo, y lo que tiene que decir siempre tiene la marca inquietante de la inteligencia. Aquella vez Villoro habló del papel disruptor de la filosofía; la filosofía, sí, como instrumento de transformación.Y también en el sentido de la famosa tesis marxiana, pero no en un sentido que estuviera restringido por bordes históricos. Para Villoro la filosofía, la filosofía que cuenta históricamente es la que tiene carácter disruptor: la de Platón, la de Agustín, la de Kant, la de Hegel, la de Marx, la de Heidegger, la de Wittgenstein (mi recuerdo no es exhaustivo). La disrupción surge por el tono, la actitud: lo que cuenta es la gran interrogante, la mirada crítica.

Aquí sería necesario hacer una pausa. Matizar las cosas, precisar los límites. ¿Cómo pueden estar en el mismo grupo pensadores tan dispares como Kant y Marx, por ejemplo? Los tiempos cambian... Y esta obviedad tendrá que ser el sustento del juicio histórico. En el caso de la visión de Villoro habrá que tener muy en cuenta su percepción del transcurso del tiempo, de las alteraciones en los procesos sociales y en los procesos de gestación del pensamiento filosófico. En nuestro momento Kant no podría existir. O más aún: en nuestro momento la filosofía, con todas sus aureolas, tiene que descender aun más, poner más en la tierra sus pies alados y convertirse, no transformarse (ojo), en un medio más para la interpretación de las relaciones sociales, de su sentido, del sentido de la vida del individuo y de sus ideas en el medio social. Los problemas de la filosofía no son los mismos después de tanto salto disruptivo. Es cierto: los modos del conocer siguen siendo asunto central y vivo de la reflexión filosófica, pero el modo de encararlo, y las razones para encararlo, no puede ser semejante al que crearon los griegos. El asunto va más lejos como ha manifestado Villoro en un esbozo de polémica con su amigo Leopoldo Zea—: hoy la filosofía, sin olvidarse de su naturaleza, tiene que ir más allá de los límites que su desarrollo parecería haberle marcado. O mejor dicho: tendría que buscar nuevas fuentes de sustentación, siempre en el plano de la crítica, y en cualquiera de sus niveles: el epistemológico, el político, el moral.

El problema del conocimiento es tan viejo como la filosofía. Y este problema es el tema central de este libro de Villoro. Lo aborda desde una perspectiva crítica: pone en duda lo establecido, interroga, hasta el límite, a los definidores de un concepto clave en la materia.

Desde hace mucho el concepto de la ideología anda por el mundo de forma más o menos oronda e imprecisa. Marx lo empleó

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

en su celebre discurso en contra de la ideología alemana (hecho al alimón con Engels). Y Marx lo precisó: la ideología es una forma de mala conciencia, es una forma de conocimiento errónea, que procede de las relaciones sociales de producción. Pero la precisión marxiana, seguida de no pocos usos en las corrientes más diversas, ha llevado a la confusión total. Hoy el concepto de ideología es uno de los más oscuros y de los más utilizados en la jerga filosófica. Es preciso aclararlo, no por un mero afán perfeccionista sino porque su tema, su materia está presente en todos los sistemas sociales y políticos. En todo: Villoro no se equivoca al pensar que una de las grandes tragedias de nuestro siglo está en el fracaso de aplicación del marxismo, o del socialismo verdadero. Con ello quiere decir algo que comúnmente ha sido soslayado por el pensamiento de izquierda: el marxismo, descubridor preciso y oportuno del hecho de la ideología, una filosofía esencialmente crítica y liberadora, se convirtió –fue convertido, alterado– en una forma más de la mala conciencia, de la ideología. Con ello el marxismo abandonó su naturaleza crítica para adscribirse a los expedientes comunes del gobierno todopoderoso, dogmático, dueño de la Verdad. En uno de sus ensayos Villoro se ocupa de uno de sus temas constantes –vecino al de la ideología–: el de la autenticidad de la cultura. Por el momento conviene hacer un traslado: no pensemos en autenticidad sino en legitimidad (del poder). En la búsqueda de la justificación de tal legitimidad consiste la ideología, a partir de las relaciones sociales –como recuerda el autor. De aquí no es difícil concluir que en todos los casos la precisión de las líneas ideológicas que forman el tramado de la justificación de un poder debe llevar en todos los casos a la crítica de tal poder. Este es uno de los valores mayores de la obra de Luis Villoro: la asunción de la necesidad de la crítica justo ahí donde la crítica ha encontrado sus vertientes más frescas.

De ser una filosofía liberadora el marxismo pasó a ser una forma más de pensamiento reiterativo, grave, demasiado pesado como para poder permitir algún movimiento natural. Es un conjunto de dogmas. El socialismo realmente existente no ha mostrado otra faceta y por tanto tiene que ser sometido a crítica con urgencia, a una crítica, por lo demás, que no poco tendrá que deberle al propugnador de tal sistema. En efecto: en Marx, como Villoro muestra, puede estar mucho de lo necesario para someter a examen a una realidad que en su nombre lo ha traicionado sobre todo.

La obra de Villoro tiene la precisión del cirujano y la contundencia del abogado sagaz y justo. Comienza con una labor de poda, de deslindamiento para encontrar en el concepto de ideología aquellos fenómenos que Marx y Engels habían visto y expuesto: el trabajo como fuente de la cosificación, la cosificación como forma de oculta

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

miento de la naturaleza primaria del trabajo, la objetivización de lo que es subjetivo, la generalización a partir de la más indudable particularidad, el condicionamiento de las creencias en las relaciones sociales de producción. En este rubro, y en otros por cierto, el trabajo de Villoro tendrá que ser el *texto* que aclare muchos puntos confusos. Y ojalá que sea más: un conjunto de ensayos que muevan a la crítica a los que se han olvidado de practicarla.

"Cualquier cultura promovida por el Estado tiende a ser *reiterativa* de elementos culturales, propende a consolidar tradiciones, a consagrar valores culturales. Así, ayuda a establecer patrones de una cultura 'normal'. Las disidencias innovadoras o críticas tienen que ocupar entonces una postura 'marginal'. Pero la producción cultural más creativa tiende, por lo contrario, a ser *disruptiva* de la cultura normal; en lugar de reiterar valores establecidos, tiende a ponerlos en cuestión". Cito este párrafo sobre todo con la intención de mostrar cómo Villoro puede entender a la cultura nacional de nuestro siglo y en particular a ciertos momentos de esa cultura en los que él ha sido protagonista de primer orden. La autenticidad de la cultura está asociada al carácter crítico del pensamiento que la alimenta, o que la debe alimentar. Pero, ojo, aquí de nuevo está el fenómeno de la dependencia, del poder. En el caso más cercano a Villoro la aparición del Estado mexicano como mediatizador: el grupo filosófico Hiperión, inspirado en las ideas de Ramos, Reyes, Ortega, Gaos, pudo crear una atmósfera crítica, de veras. Pero con la consolidación del "nacionalismo cultural" sus fines y sus proyectos quedarían atrapados en las tenazas de un Estado tan poderoso como artrítico.

JUAN JOSÉ REYES

Jean Marie Le Clézio, *La Conquista divina de Michoacán*, Ed. F.C.E., México, 1985, 110 pp. (ISBN: 968 - 16 - 1977 - 8)

En el año de 1530, a orillas del río Lerma y entre los actuales estados de Michoacán y Guanajuato, el conquistador Nuño de Guzmán torturó, improvisó un juicio y condenó a muerte al último cazonci Tzintzicha. Esa muerte significó el fin del glorioso reino del dios Curicaueri. La espada del conquistador acallaba los cantos y preparaba el silencio para la entrada de otras palabras y de otros cantos.

En ocasiones no resulta difícil ni ilógico pensar en el pasado como un vasto campo impredecible. Hay vacíos que provocan lagu-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

nas en nuestra memoria. Vacíos que se hallan a merced de mentiras o exageraciones, con las que se rellenan.

Jean Marie Le Clézio, mejor conocido como novelista, logra contagiarnos con la magia y el encanto de una crónica escrita por un religioso anónimo del siglo XVI. Se trata de un texto que desafía al brillo de la espada del conquistador, pues lejos de sufrir la suerte de las estatuas destruídas *La Relación de Michoacán* preserva la memoria del pretérito chichimeca. Se trata de una consignación de recuerdos, de tiempos pasados en los que los dioses y los hombres gozaban de un mismo espacio, que no puede ser rellenado por el olvido o la mentira.

Ante la impredictibilidad del pasado los relatos históricos de importancia tienen, a su vez, la intención de ser génesis: hablan de la creación de la Tierra y de cómo llegaron los dioses a asentarse en ella. A la luz de esta forma de historiar se buscan los orígenes de una lengua, de una religión o de un gobierno hasta de una nación. Le Clézio refiere que así sucede con los relatos primigenios del pueblo iraní, "con la epopeya del gigante Gilgamés, con el establecimiento del pueblo de Israel o finalmente con las leyendas griegas y escandinavas."

Al igual que en los *Libros del Chilam Balam* y en el *Popol Vuh*, la *Relación de Michoacán* refiere la génesis de la gran nación purépecha. Mucho antes de la conquista española, conquista de poder con hambre de oro, Michoacán había sido conquistada en aras de la gloria y con el poderío de los antiguos dioses chichimecas. Es pues, una relación conmovedora que se hace eco de los tiempos en que la poesía y la historia se hermanaban y en los que los dominios de los hombres se hacían uno con los reinos de los dioses.

La historia purépecha se inicia con la llegada de los chichimecas, guerreros nómadas que se acercan a las faldas de la sierra volcánica, a mediados del siglo XIII, guiados por su dios Curicaueri. Es ésta una cronología en donde a cada línea la fantasía y la realidad se mezclan confirmando la coexistencia mágica entre los hombres y sus dioses. Es un texto que se convierte en el testamento y en la memoria del pasado del pueblo de Michoacán, pueblo que, tras siglos de vida nómada y entre miles de batallas y demás ofrendas sangrientas, asienta y desempeña un papel importante en las civilizaciones de la América prehispánica.

Las cualidades literarias de la *Relación de Michoacán* la igualan con los más grandes textos de la literatura universal. Así, no es de extrañarse que Le Clézio refiera pasajes de *La Ilíada* y *La Odisea,* recuerde imágenes de la *Chanson de Roland,* o compare la muerte de Cando, Señor de Curínguaro, asesinado mientras soñaba por la hija de Ta-

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

riácuri, con el relato bíblico del asesinato de Holofernes, quien también dormía cuando fue asesinado por Judit.

Entre los muchos motores que impulsan a la historia destacan los engranajes de la magia y las poleas de lo fantástico, que se alimentan de batallas, cultivos, héroes costumbres y dioses –hombres que, aún siendo particulares y michoacanos, refieren un pasado de interés y de importancia universales. Tal vez por eso no es ilógico que la *Conquista divina de Michoacán* refiera acciones de los quenguariechas que, consagrados a la oración y a la guerra y plenos de probidad y valor, recuerdan a los samurai del Mikado del Japón feudal o a los caballeros del Rey Arturo.

JORGE HERNÁNDEZ

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Nuestros colaboradores

Números		
6	Luis Aguilar	Profesor de Ciencia política y de Filosofía (UNAM)
7	Antonio Alatorre	Profesor-investigador del Colegio de México (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios). Miembro del Colegio Nacional.
2, 3 y 4	Luis Astey	Profesor de Literatura clásica (ITAM) y medieval (UNAM y Colegio de México).
5	Laura Benitez	Profesora de Historia de la filosofía (UNAM). Es autora de *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora.*
1	José Ramón Benito	Profesor de Etica social y de Historia de las ideas (ITAM).
3	Mauricio Beuchot	Profesor de Filosofía del lenguaje y de Filosofía de la Edad Media (UNAM). Ha publicado *El problema de los universales.*

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números		
2	Javier Elguea	Profesor de Filosofía de la ciencia y de Sociología del desarrollo (Colegio de México).
5 y 7	Elsa Cecilia Frost	Profesora de Filosofía y de Historia de las ideas (UNAM). Es autora de *Las categorías de la cultura mexicana*. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.
2	José Gaos	Transterrado en México en 1938, desarrolló una labor ejemplar que amplió y profundizó la que había comenzado en su España natal. Su obra docente, su obra ensayística y de traductor estuvo siempre en la vanguardia de las corrientes filosóficas de nuestro tiempo y de nuestra circunstancia.
7	Federico García Lorca	Miembro destacado de una brillantísima generación de poetas españoles, estuvo imaginativamente atento a las raíces populares del canto y la poesía. Su obra es ampliamente conocida. En este número (7) publicamos poemas suyos hasta ahora inéditos en México.
3	Javier Gavito	Profesor de Finanzas y de Teoría de la autogestión (ITAM).
6	Michel Gillet	Especialista en novela popular francesa del siglo XIX. Interesado en la personalidad del célebre inspector Vidoc.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números

5	Edgar González	Profesor de Historia de las ideas (ITAM).
5	Juliana González	Profesora de Ontología y de Filosofía griega (UNAM). Su libro más reciente: *El malestar en la moral*.
1	Héctor González Uribe	Profesor de Filosofía política (UNAM y UIA).
6	Gilbert Hardy	Decano de filosofía de la Universidad de Dallas. Es autor, entre otros libros de *La vocation de la liberté chez Louis Lavelle*.
7	Charles Harsthorne	Profesor de Metafísica, Filosofía de la religión y Estética de las Universidades de Harvard, de Chicago y, desde 1962, de Texas. Es autor, entre otros libros, de *Man's Vision of God and the Logic of Theism*
3	Carlos de la Isla	Profesor de Historia de las ideas y de Filosofía de la educación (ITAM).
3	Leszec Kolakowski	Profesor de Historia de la filosofía moderna en Varsovia hasta su destitución, en 1968, y después, sucesivamente en Montreal, Berkeley y Oxford, donde reside actualmente. Es autor, entre otros libros, de *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas* y *Husserl y la búsqueda de la certeza*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números		
1	Milan Kundera	Su última novela se tradujo al español con el título de *La insoportable levedad del ser*. Actualmente es profesor de literatura en l'Ecole Pratique dès Hautes Etudes de París.
1	Rafael Landerreche	Responsable de la Biblioteca Manuel Gómez Morín del ITAM donde ha sido profesor de Historia de México.
3	Claude Lefort	Director de Estudios en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de París. Su libro más importante *Le travail de l'oeuvre, Machiavel* permanece inédito en español.
2	León Felipe	Por sus temas y la fuerza de su voz, es conocido como el poeta del exilio español en México. Sus libros más conocidos son *Ganarás la luz* y *¡Oh, este viejo y roto violín!*
6	Alfonso Martínez	Profesor de Historia del arte (Colegio de México). Publicó recientemente *El gran teatro de un pequeño mundo. El Carmen de San Luis Potosí, 1732-1859*.
7	Lorenzo Meyer	Profesor de Ciencia política (Colegio de México). Ha publicado, entre otros libros, *México y los Estados Unidos en el conflicto petrolero* y *Los grupos de presión extranjeros en el México revolucionario*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números		
1 y 5	Julián Meza	Profesor de Filosofía política y de Literatura moderna (ITAM y UNAM).
5	Pablo Noriega	Profesor de Informática (Universidad Anáhuac).
2, 4 y 7	Abraham Nosnik	Profesor de Filosofía de la ciencia (ITAM).
5	Boris Pasternak	Más allá de las fechas *Estudios* (No. 4, 5 y 6) restableció arbitrariamente la correspondencia entre los poetas de *Cartas del verano de 1926*: B. Pasternak, R. M. Rilke y M. Tsvietáiera, gracias a Uwe Frish, Selma Ancira y Gerardo Torres.
4 y 7	Rodolfo Pastor	Profesor de Historia indígena y campesina (Colegio de México). Publicará proximamente su tesis de doctorado: *Campesinos y reforma: la mixteca, 1748-1856*.
2	Octavio Paz	Siempre fiel a *Libertad bajo palabra*, "La palabra se levanta de la página escrita" reitera nuestro mayor poeta y ensayista.
4	Carlos Pereda	Profesor de Filosofía contemporánea (UAM y UNAM).
3	Sergio Pérez Cortés	Profesor de Epistemología de las ciencias sociales (UAM). Es autor del libro *La primera crítica de la economía política*.
4	Rainer María Rilke	Ver B. Pasternak

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números		
7	Zbigniew Romaszewski	Miembro del Sindicato Solidaridad.
6	Maryze Rozat	Profesora de Demografía en la Universidad de París.
2	Jaime Ruiz de Santiago	Profesor de Etica y de Filosofía del derecho. Actualmente es Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Los Refugiados.
5	Lizbeth Sagols	Profesora de Filosofía (UNAM).
5	Víctor Serge	En 1928, al borde de la muerte, en un hospital de Leningrado Serge decidió escribir sobre cosas durables. El impulso de entonces se mantuvo; en 1944 en Acapulco, escribió: "Sobre las playas las olas son altas y violentas. Al Pie de la Cuesta se las ve venir rodando pesadamente, acarreando agua admirablemente verde y explosiones de espuma. Me da la impresión de una fuerza absoluta, elemental y por lo tanto, inintelegible" (*Carnets*, p. 123).
1, 4 y 6	Jorge Serrano	Profesor de Filosofía de la ciencia y de Epistemología (ITAM). Su libro más reciente: *La reducción en las ciencias*.
2	Julia Sierra	Profesora de Historia de México y de Antropología social y económica (ITAM).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números

2	Reynaldo Sordo	Profesor de Historia de México (ITAM).
2	Eduardo Subirats	Es autor, entre otros libros, de *El alma y la muerte* y de *De las vanguardias al post-modernismo*.
3	Gerardo Torres	Jefe de redacción de *Estudios* (Nos. 2 a 6). Ha colaborado en diversas publicaciones literarias. Se dedica a la poesía.
3	Elías Trabulse	Profesor de Historia de la ciencia en México (Colegio de México). Es autor de una obra fundamental: *Historia de la ciencia en México*.
6	Marina Tsvietáieva	Ver B. Pasternak.
2	José Vasconcelos	Uno de los forjadores del México contemporáneo. Político, escritor, filósofo fue un hombre apasionado que no quiso guardar silencio.
1 y 2	Rodolfo Vázquez	Profesor de Historia de las ideas, de Filosofía del derecho y de Filosofía de la religión (ITAM).
1 y 5	Ramón Xirau	Profesor de filosofía de la religión (UNAM). Miembro del Colegio Nacional. Su libro más reciente: *Cuatro filósofos y lo sagrado: Teilhard de Chardin, Wittgestein, Heidegger y Simone Weil*.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Números

2	Leopoldo Zea	Director de CC y DEL. Autor, entre otros libros, de *El positivismo en México*.
1	Ramón Zorrilla	Profesor de Filosofía y de Historia de las ideas (ITAM).

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

En los cuarenta años del ITAM

Todo nacimiento entraña incertidumbre y esperanza. Hace cuarenta años nació el Instituto Tecnológico Autónomo de México y aquella primera esperanza ha sido cumplida con creces, tanto que hoy nuevas esperanzas trazan el futuro de una institución madura. A la vez, toda incertidumbre se ha trocado en cabal conciencia de los hechos; y si vale hablar de satisfacción habrá que pensar en una satisfacción entera que al mismo tiempo es constante punto de partida.

El Departamento Académico de Estudios Generales y su revista *Estudios* comparten la alegría que todos los integrantes del ITAM guardan y transmiten en este cumpleaños. Alegría genuina: los años por venir son también territorio fértil para toda esta comunidad, tan satisfecha y tan alegre como responsable, comprometida y dispuesta a dejar buena simiente y a recoger frutos mejores.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

**Cada billete de lotería encierra
un maravilloso potencial de desarrollo
y progreso comunitario...
¡Que usted pone en marcha!**

**Olga Velasco
Ama de casa**

LOTERIA NACIONAL
PARA LA ASISTENCIA PUBLICA

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

era

CUADERNOS POLITICOS

46

Ruy Mauro Marini ▶ El movimiento obrero brasileño ✠ Carlos Nelson Coutinho ▶ Gramsci en Brasil ✠ Umberto Eco ▶ ¿De qué lado están los Orisha? ✠ Rollin Kent Serna ▶ Los profesores y la crisis universitaria ✠ José Joaquín Brunner ▶ La cultura autoritaria y la escuela ✠ Carlos Granados Chaverri ▶ Geopolítica en Centroamérica

Revista trimestral de Ediciones Era

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Literatura • política
música • teatro • cine
Cultura
como recreación humana
Cultura
como expresión universitaria
Cultura
como opción democrática

Edificio Anexo de la antigua Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Primer Piso. Ciudad Universitaria.
Apartado Postal 70288, C. P. 04510, México, D. F. Tel. 550-55-59 y 548-43-52

Universidad de México

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

☐ Suscripción ☐ Renovación

Adjunto cheque o giro postal por la cantidad de $ 5,000.00 *(cinco mil pesos 00/100 moneda nacional)*

☐ Adjunto cheque por la cantidad de 60 Dlls. (Cuota para el extranjero) U.S. Cy.

nombre

dirección

colonia

ciudad

estado

país teléfono

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Gar-Vel
INDUSTRIAS Y REPRESENTACIONES GAR-VEL, S.A.

• CALEFACCION

• VENTILACION

• AIRE ACONDICIONADO

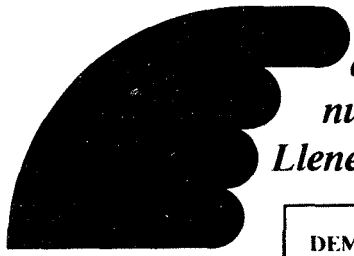
GUILLERMO BARROSO No. 10
FRACCIONAMIENTO TECNICO
INDUSTRIAL LAS ARMAS
TLALNEPANTLA
EDO. DE MEXICO

394-84-99
394-59-18
394-58-19

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

lea **La Jornada**

Un diario a la medida de su tiempo



Entérese y participe del diario acontecer de nuestro país y del mundo. Llene este cupón y envíelo a:

DEMOS, Desarrollo de Medios, S.A. de C.V.
Balderas Nº 68, Centro, México 06050, D.F.

suscríbase ahora
518-1764

Nombre:_____

Teléfono: _____ Ext: _____

Dirección: _____

Colonia: _____

Delegación: _____ C.P.: _____

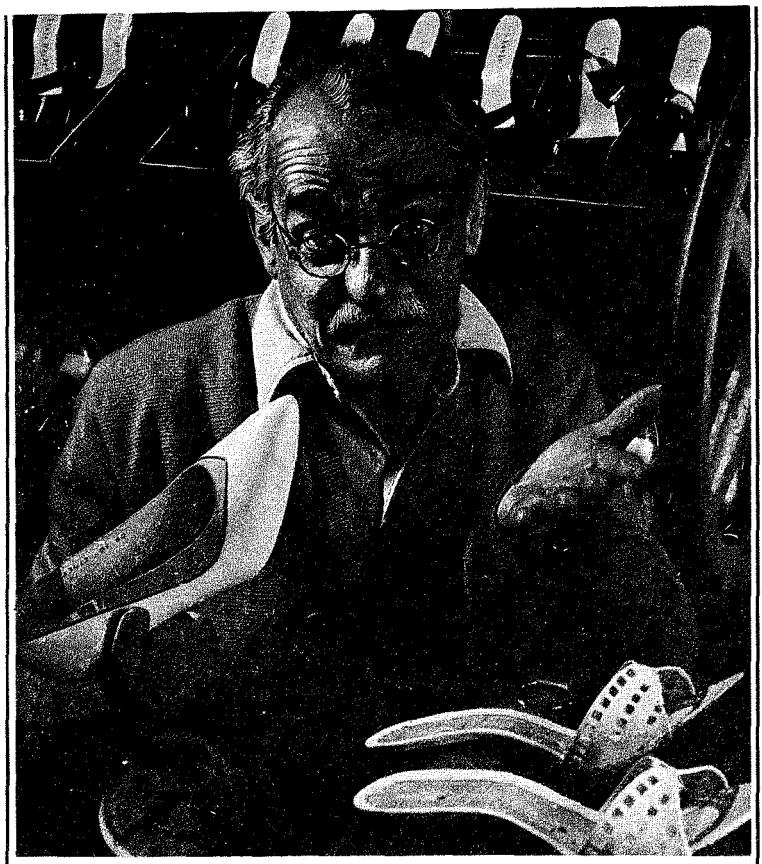
Entre calle: _____ y _____

☐ ADJUNTO CHEQUE ☐ GIRO BANCARIO

EDITORIALES ● ECONOMIA ● JUSTICIA ● CULTURA ● ESPECTACULOS ● DEPORTES

◆ *seis meses $10,400.00* ◆ *sólo para el d.f.* ◆

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



¿COMO PUEDE APOYARME LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL?

Nacional Financiera está aquí, para apoyar a la pequeña y mediana industria.

Para ampliar su empresa y, en consecuencia, contribuir a crear más empleos y mayores fuentes de trabajo en el país.

Para asesorarlo con la tecnología más moderna y sugerirle los sistemas que le permitan mejorar su productividad. O para financiar en condiciones preferenciales su expansión en forma creativa y dinámica.

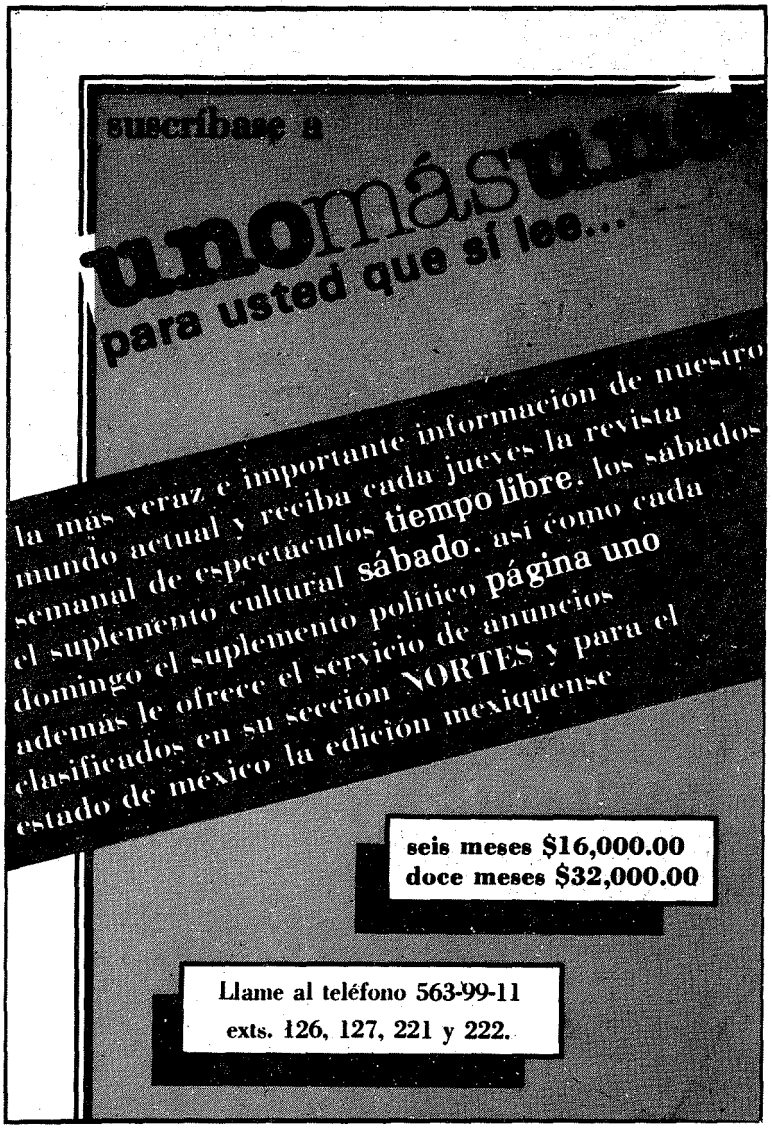
¿Por qué no consulta con Nacional Financiera?

Nacional Financiera está aquí, para ayudarlo a crecer, porque Nacional Financiera es la Banca de Fomento Industrial.

Aut. C.N.B. 501-II-3601.18/85

nacional financiera
LA BANCA DE FOMENTO INDUSTRIAL

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

aceros
ecatepec

Actualmente estampa con orgullo su nombre en una amplia gama de productos:

—**Varilla para refuerzo de concreto, de alta resistencia, sujeta a la más alta calidad.**
-AE-TOR-60 Fy=6000 kg/cm$_2$ - Torcida en frío
-AE-42 Fy=4200 kg/cm$_2$
—**Perfiles Angulares**
—**Aceros Especiales**
—**Torres de Transmisión**
—**Construcciones Metálicas en general**

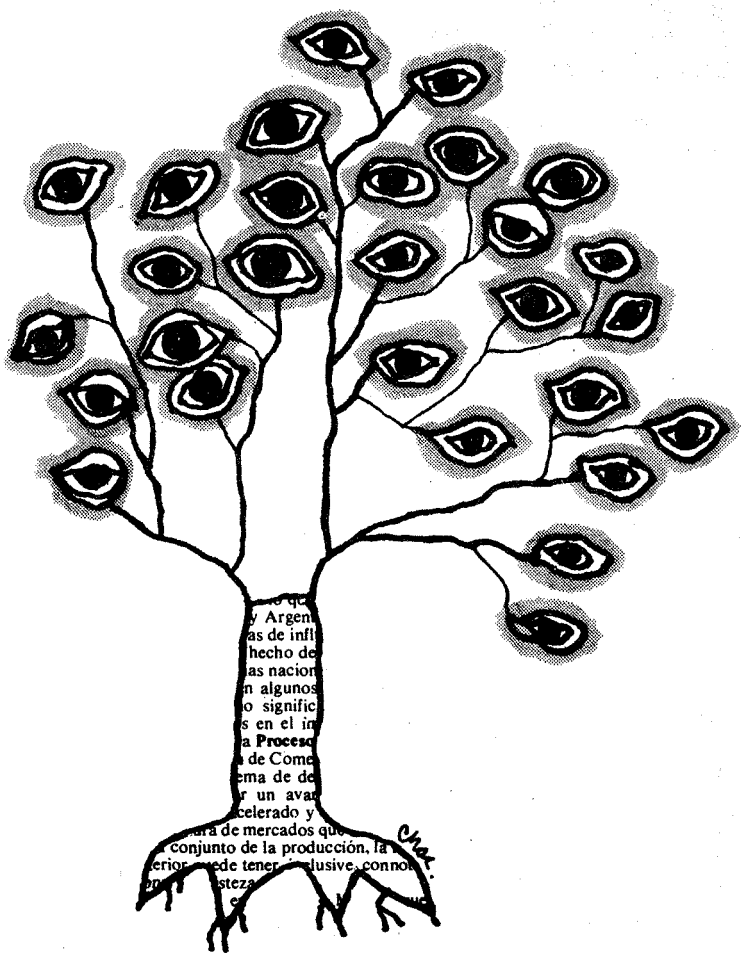
Aceros Ecatepec, S.A. de C.V. Carretera México-Laredo km. 19.5
55400 Tulpetlac, Edo. Mex. Tels. 569-32-00 569-38-26 Telex 017-71326

PRIDA

RICARDO PRIDA Y CIA., S. C.
AGENCIAS ADUANALES

BOSQUE DE CIRUELOS 304-5o. PISO
BOSQUES DE LAS LOMAS
11700 MEXICO, D.F.
TEL. 596-16-77

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

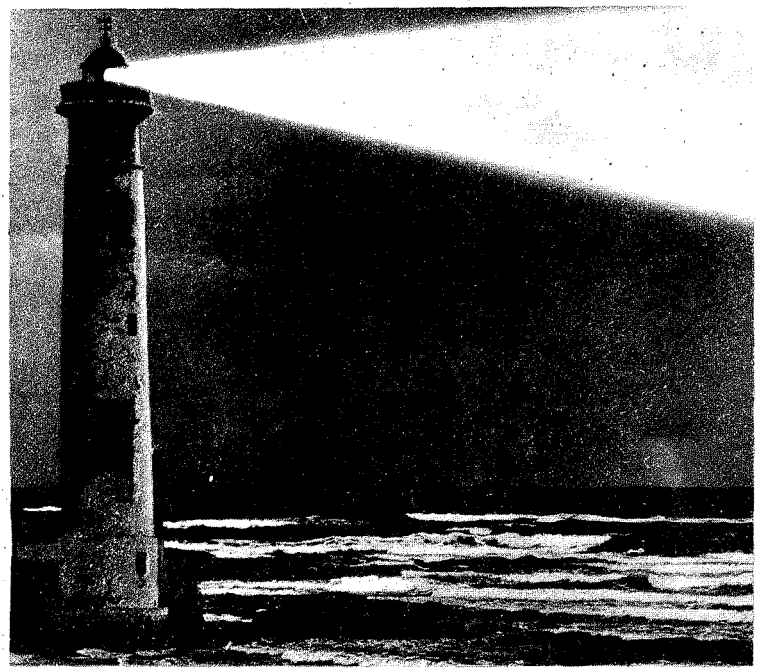


proceso

LA VERDAD QUE SE BUSCA
QUE SE SABE
QUE SE ESCRIBE
QUE SE LEE

Estudios 7, invierno 1986.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.



Oriéntese en el Atlántico.

En el Banco del Atlántico nos esforzamos más para ofrecerle la atención personal que usted necesita.

Nosotros entendemos que cada cliente es diferente. Por eso, le brindamos una atención especial y una respuesta específica a sus necesidades bancarias y financieras. En el Banco del Atlántico, nuestros empleados y funcionarios conjuntan su experiencia y profesionalismo para orientarle en más de 90 servicios bancarios que tenemos a su disposición.

La orientación del Atlántico y su capacidad de crédito están a sus órdenes. Consúltenos.

En el Banco del Atlántico queremos ser diferentes, nos esforzamos más.

BANCO DEL ATLANTICO

CNBS 601-II-4205/18-X-84

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta

REVISTA MENSUAL

Director: Octavio Paz

Consejo de Redacción: Julieta Campos, José de la Colina, Salvador Elizondo, Juan García Ponce, Ulalume González de León, Alejandro Rossi, Tomás Segovia, Gabriel Zaid.

Subdirector: Enrique Krauze

OFICINAS: AV. CONTRERAS 516 3er. PISO; SAN JERONIMO LIDICE, JUAREZ 03910 MEI0200, MEXICO, I D.F. TEL. 683-56-33

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

CREDITO AFIANZADOR, S.A.

©ITAM Derechos Reservados.
La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO

ESTUDIOS

en librerías de la Ciudad de México:

Abaco □ Alfaro □ Allende (Copilco, Insurgentes, Universidad) □ Antigua Robredo □ Augusto Navarro □ Bibliorama □ Casa del libro (Satélite, Lindavista) □ CIDE □ Cibeles □ En las 18 tiendas de Comercial Mexicana □ Contraste □ Del Prado □ Editores Asociados □ El Agora □ El Relox (San Angel □ El Juglar □ Extemporáneos (San Angel) □ FCE □ Gandhi □ Gusano de Luz □ Hamburgo □ Hardy's □ Herrero □ INBA □ Interacadémica (Copilco, Sonora) □ ITAM □ JONTAB (Ejército Satélite, Universidad) □ José Marti □ Libros y Servicios (Satélite, Cuautitlán □ Londres □ Madero □ Multipapeleria Ermita □ Parnaso (Coyoacán) □ Parroquial □ Polanco □ En las 24 Tiendas de Samborn's □ Sotano (Coyoacán) □ Universo □ Zaplana (Insurgentes) □

Suscripción a **Estudios** por un año a partir del número_____

por la cantidad de $ _____ _____

_____pesos 00/100)

Giro Bancario núm._____o cheque núm._____

Banco_____a nombre de "Asociación Mexicana de Cultura, A.C."

Nombre _____

Dirección _____

_____

_____Ciudad y Estado_____

Teléfono_____Fecha_____

Favor de llenarlo con letra de molde o a máquina

BIBLIOTECA ITAM CENTRO DE INVESTIGACION Y ESTUDIOS DE POSGRADO