

# El Buscón

Javier

Guerrero



La Virgen que forjó una patria



## Los Aztecas

Por  
**CARLOS MARX**

LA ISLA DE  
LA ASFIXIA  
Carlos Chimal  
Agustín Ramos

LA  
SEGREGACION  
DE LA  
DISIDENCIA  
E.P. Thompson

7  
1983

MARXISMO  
Y LAICISMO  
Göran Therborn

POESIA  
J.J. Sampedro

7



# el Buscón

# Z DICE

|  |     |
|--|-----|
| Los Aztecas<br><b>Carlos Marx</b>                                | 6   |
| La Virgen que forjó una patria<br><b>Javier Guerrero</b>         | 27  |
| Genaro Domínguez: Entre risas te veas<br><b>Fernando Navarro</b> | 46  |
| La isla de la asfíxia<br><b>Carlos Chimal y Agustín Ramos</b>    | 61  |
| La segregación de la disidencia<br><b>E.P. Thompson</b>          | 86  |
| Angst<br><b>José de Jesús Sampedro</b>                           | 99  |
| Marxismo y laicismo<br><b>Göran Therborn</b>                     | 103 |
| Sujetos a debate<br><b>Benjamín Arditi</b>                       | 111 |
| El rock nacional<br><b>Víctor Roura</b>                          | 122 |
| La subversión creadora<br><b>Edgar Montiel</b>                   | 135 |



|   |            |
|---|------------|
| El retorno de David<br>(Segunda Parte)<br><b>George Black</b>                 | <b>158</b> |
| <b>HUELLA DE PALABRAS</b>   | <b>167</b> |
| Recuento de libros mexicanos<br><b>Rafael Vargas</b>                          | <b>168</b> |
| <b>TIEMPOS BIZARROS</b>   | <b>175</b> |
| Raymond Aron<br>Un maestro del pensamiento conservador<br><b>Cesare Salvi</b> | <b>176</b> |

**Dirección:** Ilán Semo. **Dirección Editorial:** Francisco Valdés. **Secretario de Redacción:** Gilberto Meza. **Edición:** Christopher Domínguez. **Redacción:** Mariángeles Comesaña, Daniela Grovolla, Javier Guerrero, David Huerta, Héctor Manjarrez, Alejandro Rozado, Juan Manuel Sandoval, Rafael Santiago, Martha Singer. **Diseño:** María Shelley. **Información:** Leopoldo Michel. **Producción:** Abraham Zúñiga. **Consejo Editorial:** Juan Berruecos, Elvira Concheiro, Luciano Concheiro, Olac Fuentes, Jorge Medina, Angel Mercado, Enrique Montalvo, Carlos Payán, Gilberto Rincón Gallardo, Enrique Semo, Liberato Terán, Vlady. **Consejeros:** Gerardo Bracho, Sergio de la Peña, Katy Eibenschutz, Felipe Ehrenberg, Eduardo González, Elsa Gracida, Gilberto Guevara, Carlos Maya, Eduardo Montes, Abraham Nuncio, Francisco José Paoli, María Luisa Puga, José Luis Rhi Sausi, Víctor Manuel Toledo.

Aparece bimestralmente. Oficinas: Jojutla 37-1, Tlalpan, México, D.F., Tels. 573-41-61, 553-54-40. Suscripciones y correspondencia: Apartado Postal 21-893, Col. Coyoacán, Delegación Coyoacán, 14000 México, D.F.

La revista *El Buscón* es una publicación de Letrofilia, A.C. *El Buscón* es nombre registrado en la Dirección General del Derecho de Autor, mediante certificado N° 2565-83. Tipografía y Formación: Offset Comercial Policromo, S.A. Médicos N° 23 C.P. 09400. México, D.F. Tel. 5-82-32-34. Impresión: Mexicana de Impresos y Papelería, Asturias, 57; C.P. 03400 México, D.F. *El Buscón* tiene los derechos reservados sobre los materiales que publica, pero autoriza su reproducción parcial o total, siempre que se haga con fines no comerciales y previa notificación a la redacción de la revista. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores y los no firmados de la redacción. Títulos y subtítulos a cargo de la redacción. No se devuelven originales.

Precio \$190.00. Suscripción en el D.F. por un año \$1,800.00. Suscripción en provincia \$2,000.00, en el extranjero 40,00 Dlls.

México  
1984

.... Estamos  
muy tristes



# Los aztecas





---

*Durante los años 1880/81/82 Marx dedicó una parte considerable de su tiempo al estudio de las obras de los etnólogos de su época. Los trabajos de Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Summer Maine, John Lubbock, atrajeron su atención particularmente. En The Ethnological Notebooks of Karl Marx (Arsen, 1972) Lawrence Krader reunió por primera vez todos los apuntes y comentarios etnológicos de Marx escritos en esos años. Como una buena parte de sus trabajos, las reflexiones sobre etnología no llegaron a cristalizarse en una obra sistemática. Se trata de notas y pensamientos sueltos, y a veces dispersos, y no de textos concebidos para su publicación. El texto que reproducimos aquí, aparecido en la versión alemana de los Cuadernos, Die ethnologischen Exzerptheft (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976, pp. 274-289), forma parte de las reflexiones de Marx sobre el conocido libro de L.H. Morgan Ancient Society.*

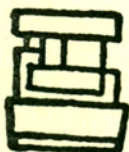
---

---

**E**l único asentamiento de los aztecas fue el *Pueblo\** de México; la conquista destruyó su estructura administrativa y la sustituyó con leyes españolas. Los españoles vieron en las instituciones aztecas un símil de las monarquías europeas, falsificando así todas sus descripciones históricas, que sólo son “históricas” cuando se refieren a la actuación de los españoles y a los actos y características personales de los aztecas, así como a sus armas, utensilios, objetos, lugares de trabajo, alimentación y vestido. No lo son en cambio cuando se refieren a la sociedad indígena, “porque no sabían ni entendían nada de eso”.

Los aztecas y sus aliados se hallaban en la etapa intermedia de la barbarie; no conocían el hierro ni las herramientas de hierro, tampoco el dinero ni el intercambio de mercancías; seguramente comían una vez al día; primero comían los hombres solos, después los niños y las mujeres aparte; no tenían mesas ni sillas.

Propiedad comunal de la tierra; vivían en extensas economías domésticas compuestas por una serie de fa-



\*En español en el original. En general todas las palabras que aparecen en español en el texto de Marx las reproducimos en cursivas.



milias emparentadas, y hay razones para creer que practicaban el comunismo en su seno. Trabajaban los metales sólidos, cultivaban por medio del riego, elaboraban grandes prendas de algodón, construían habitaciones colectivas de ladrillos de *adobe* y piedra, producían vasijas de excelente calidad. No existía ninguna “Monarquía de México”, como se dice en las descripciones más antiguas, tampoco un “Imperio de México”, como fue bautizado más tarde. Lo que los españoles encontraron fue simplemente “la Unión de las tres tribus”\*, cuyo equivalente existía en todo el continente. El gobierno se hallaba en un Consejo compuesto por los jefes de las tribus y un comandante superior de las tropas militares (máximo jefe militar). Las tres tribus eran: 1) aztecas o mexicanos; 2) texcocanos; 3) tlacopanos. Los aztecas pertenecen a las siete tribus que provenían del norte y que se establecieron en el valle de México; eran de las tribus históricas en el tiempo de la Conquista española. En sus relatos estas tribus se llamaban a sí mismas colectivamente “*Nahua*” y hablaban dialectos de la lengua común *náhuatl*. Acosta (en una visita a México en 1585) reproduce estos relatos que circulaban todavía en versiones yuxtapuestas.

1. *Xochimilca*, “Nación de las Semillas de Flor”, se establecieron en el lago *Xochimilco*, en la cuesta sur del Valle de México.
2. *Chalca*, “Pueblo de los Ancianos”, llegaron más tarde y se establecieron junto a los 1) en el Lago de *Chalco*.
3. *Tepanecos*, “Pueblo de los Puentes”, se establecieron en *Atzacapotzalco*, hacia el occidente del Lago de *Texcoco*, en la cuesta occidental del valle.
4. *Acolhua*, “Pueblo Encorvado”, se establecieron en la parte este del Lago de *Texcoco* - después conocidos como texcocanos.
5. *Tlatluican*, “Hombres de la Sierra”, encontraron ocupado el valle que rodeaba al lago, siguieron por

---

\*Marx habla del *Bund* de los aztecas (*Aztekenbund*), que puede ser traducido como liga, unión o confederación. Más adelante establece una distinción entre “*Liga*” y “*Bund*”.



la Sierra hacia el sur y se establecieron en el otro lado.

6. Tlaxcaltecas, "Hombres del Pan", vivieron durante un largo tiempo con los tepanecos, después se establecieron al pie del valle, hacia el este en *Tlaxcala*.
7. Aztecas, últimos en llegar, ocuparon la región de la actual Ciudad de México.

Acosta dice que ellos (¡los aztecas!) llegaron de lejanas regiones situadas en el norte, donde fundaron un imperio que llamaban Nuevo-México. La misma tradición se encuentra en Clavijero y Herrera.

Los tlacopanos no son mencionados; probablemente eran sólo un sector de los tepanecos, que permanecieron en la región originaria de la tribu, mientras que los restantes emigraron hacia un territorio situado inmediatamente al sur de *Tlaxcala*, donde se les puede hallar bajo el nombre de *tepeaca*.

El relato contiene dos hechos: 1) las siete tribus que hablaban dialectos emparentados tienen un origen común; 2) provienen del norte. Originalmente eran un pueblo y se disgregaron en varias tribus a través de una segmentación natural.

Los aztecas encontraron ocupados los mejores sitios del valle, y después de varios cambios de lugar se establecieron en una delgada franja de tierra seca en medio de pantanos, delimitada por campos de *pedregal* y lagunas naturales. Aquí fundaron el *Pueblo* de México (Tenochtitlan) en 1325 (según Clavijero), 196 años antes de la Conquista Española. Eran pocos en número y se hallaban en un estado de pobreza. Pero a lo largo del lugar que poblaron corrían riachuelos hacia el Lago de Texcoco que fluían desde las colinas occidentales y los lagos de *Xochimilco* y *Chalco*. Por medio de calzadas (grandes vías) y diques rodearon su *Pueblo* con un lago artificial de gran extensión. El agua provenía de las fuentes mencionadas. Debido a que en aquel entonces el nivel del lago de Texcoco era más alto que ahora, después de concluir la obra lograron la posición más segura de todos los *Pueblos* en el valle. Su conocimiento técnico, gracias al cual lograron este resultado, es una de las mayores conquistas de los aztecas.





En la época de la Conquista española residían en el valle 5\* de las 7 tribus: aztecas, texcocanos, tlacopanós, xochimilcas y los de Chalco. Era una región limitada, casi tan grande como el estado de Rhode Island; un valle o un altiplano montañoso sin salidas, de forma ovalada, más largo de norte a sur, 120 millas de perímetro; comprendía más de 1600 millas, excluyendo a las áreas cubiertas por agua. El valle mismo está rodeado por una cadena de lomas en forma de terraza serpenteada por una serie de profundidades, de tal manera que se encuentra cercado por una muralla de montañas. Las tribus residían en 30 pueblos aproximadamente, de los cuales México era el mayor. Hay una gran cantidad de pruebas de que el resto del México moderno estaba poblado por un gran número de tribus, que hablaban idiomas distintos al *náhuatl* y que eran en su mayoría independientes. Las otras tribus *nahua*, que vivían fuera del Valle de México, eran los tlaxcaltecas, los cholultecas (probablemente un sector de los primeros), los de Huexotzingo, los meztitlanos (probablemente un sector de los texcocanos), que eran todos independientes; por último los *tepeaca* y los de *Tlatluican*, que eran dependientes. Un considerable número de otras tribus, que constituían 17 grupos territoriales con otros tantos idiomas, poblaban el resto de México. Esta es una reproducción casi idéntica —por su desgajamiento y su independencia— del estado de las tribus de los E. Unidos y las Américas Británicas en la época de su descubrimiento un siglo después.

En 1426 fue fundada la Unión Azteca; anteriormente hay pocos acontecimientos históricos de relevancia entre las tribus del valle; desunidas, peleaban entre sí, no tenían influencia más allá de las localidades cercanas. En aquel tiempo los aztecas eran superiores en número y fuerza. Bajo su jefe militar *Itzcoatl* vencieron la dominación de texcocanos y tlacopanós, y constituyeron la *Liga* o Unión a consecuencia de las primeras guerras. Era una alianza defensiva y ofensiva entre las tres tribus, con acuerdos sobre la repartición del botín en proporciones



establecidas, así como de los tributos de las tribus subyugadas. Actualmente es difícil saber si la unificación era una *Liga* (que se ampliaba o disgregaba según la situación) o una Unión, es decir, una organización estable como la Unión de los Iroqueses. La administración autónoma de cada tribu era independiente. Cada tribu tenía su propio Consejo de Jefes y su propio jefe militar supremo, aunque el jefe militar de los aztecas era el comandante superior de las tropas aliadas; esto se desprende del hecho de que texcocanos y tlacopanos tenían un voto en la elección y confirmación del jefe militar azteca; revela también que la influencia azteca predominó desde la fundación de la Confederación.

Durante 1426-1520-94 años- la Unión emprendió frecuentemente guerras contra las tribus aledañas y, particularmente, contra los pueblos indígenas más débiles, desde el Valle de México hasta el Pacífico en el sur y hasta Guatemala en el este. Comenzaron con las más cercanas, sojuzgándolas; en esta región las aldeas eran numerosas pero pequeñas, compuestas frecuentemente de una sola construcción de *adobe* o piedra; en algunos casos había varias construcciones similares. Estos ataques eran repetidos con el propósito evidente de hacerse de botín, recoger tributos, tomar presos para sacrificarlos, hasta que las tribus más importantes de la región fueron sometidas y obligadas a pagar tributo (con algunas excepciones), incluyendo a las aldeas dispersas de los totonacas cerca de la actual *Vera Cruz*.

Como los indios nortños, los aztecas no intercambiaban ni liberaban a los presos. La piedra de los sacrificios era su destino cuando no eran salvados por adopción. Entre los indios del norte eran sacrificados —por consejo del sacerdote superior— al dios supremo que veneraban. Entre los primeros pobladores americanos aparece un clero organizado sólo en la etapa intermedia de la barbarie, relacionado con la utilización de ídolos y sacrificios humanos como medios para obtener autoridad sobre los hombres. Probablemente encontramos la misma historia en las tribus más significativas de la humanidad.

En relación a los presos hay tres costumbres que se suceden en los tres periodos tempranos de la barbarie. En el primero eran quemados en la piedra de los sacrificios,





en el segundo eran sacrificados a los dioses, en el tercero eran hechos esclavos ; en los tres se mantiene un principio que atraviesa la así llamada Civilización: el prisionero está sometido a la arbitrariedad de su conquistador.

La Unión Azteca no perseguía la asimilación de las tribus sometidas; bajo instituciones gentilicias las limitaciones del idioma hacían esto imposible. Eran entregadas a los jefes para su administración y se les dejaba continuar sus viejas costumbres. A veces vivía entre ellos un recaudador de impuestos. Sólo se podía llegar a ser miembro de la administración a través del *gens*, pero los aztecas no estaban suficientemente desarrollados —como los romanos, por ejemplo— para trasladar o integrar a los *gentes* de las tribus sojuzgadas a su propio territorio. Por la misma razón —y debido a las barreras del idioma— los colonizadores de la Unión Azteca no pudieron asimilar a las tribus conquistadas. Así el terrorismo y las cargas impuestas a estas tribus no le dieron más fuerza a la Confederación Azteca; sólo imbuían a las tribus de enemistad y una disposición permanente a la revuelta. Por ello las otras tribus *nahuas* no estaban en la Confederación; los *xochimilca* y los *chalca*, nominalmente independientes, no eran miembros de la Confederación aunque estaban obligados a pagar tributo.

A la Unión se le enfrentaban tribus enemigas e independientes como los *mechoaca* en el occidente, los otomíes en el noroeste (grupos que se habían desprendido de éstos en la cercanía del Valle eran obligados al tributo), los chichimecas o tribus salvajes en el norte, los tlaxcaltecas en el este, los cholultecas y los de Huexotzingo en el sureste, y más al sur las tribus de *Tabasco*, los chiapanecos y los zapotecas. El dominio de los aztecas no se extendía más allá de 100 millas del Valle de México en estas direcciones, y una parte del área circundante era sin duda terreno neutral, que separaba a la Unión de sus enemigos permanentes. Con esta limitada documentación fue concebida la “Monarquía de México” de las crónicas españolas, después elevada al “Imperio” de la historiografía contemporánea.

El cálculo de la población del valle y del *Pueblo de México* se exagera a 250,000 personas; habría entonces más de 160 personas por milla cuadrada, casi el doble de



la densidad de población actual de Rhode Island. No tenían rebaños de ganado vacuno ni bovino, ni tampoco cultivos desarrollados. De aquella población se le pueden atribuir 30,000 habitantes al *Pueblo* de México.

Fantasías: Zuazo (que viajó por México en 1521) calcula 60,000 habitantes, así como el conquistador anónimo que acompañó a Cortés (H-Ternaux-Compans, X, 92); Gomora y Mártir transforman los 60,000 habitantes en 60,000 casas, que retoman Clavijero, Herrera y por último Prescott ("Conquest of México"). Solís convierte a los 60,000 habitantes de Zuazo en 60,000 familias, lo que daría una población de 300,000, mientras que Londres tenía en aquel tiempo sólo 145,000 habitantes (Black's London, p. 5). Torquemada, citado por Clavijero, hace de las 60,000 casas- ¡120,000! Las casas en el *Pueblo* de México eran sin duda grandes habitaciones comunales, como las de Nuevo-México en el mismo periodo; suficientemente grandes para alojar a 10, 50 y hasta 100 familias en cada una.

La Unión Azteca es —por su riqueza y su equilibrio— inferior a la de los iroqueses.

El *Pueblo* de México fue el más grande de América. Situado románticamente en medio de un lago artificial, con grandes casas comunales pintadas de yeso que las hacía brillar de blanco, superó toda la imaginación española; de ahí las visiones exageradas.

Se encontraron entre los aztecas: jardines artificiales, almacenes de armas y uniformes, vestidos refinados, prendas hiladas de algodón y trabajo de excelente calidad, aparatos y herramientas sofisticados y una amplia gama de alimentos; jeroglíficos desarrollados fundamentalmente para describir el tipo de tributo que tenía que pagar cada aldea sojuzgada (estos tributos, recaudados sistemática y cruentamente, eran objetos elaborados y productos cultivados); un calendario para la medición del tiempo, mercados públicos para el intercambio de mercancías, instituciones administrativas para satisfacer las exigencias de la creciente vida de la ciudad; un clero que practicaba en templos y un ritual que comprendía el sacrificio de gente. El cargo del máximo jefe militar había ganado importancia, etcétera.





de la propiedad de los otros. Estas tierras no podían ser enajenadas”.

Cada una de estas comunidades constituía un *gens* y la forma de su asentamiento era una consecuencia necesaria de su sistema social. La comunidad constituía el distrito (Clavijero atribuye el distrito a la comunidad), que poseía la tierra bajo propiedad comunal. El elemento del parentesco, que unificaba a la comunidad no es considerado por Clavijero; Herrera lo introduce. Dice (III, p. 314): “También había otros señores propietarios, que se llamaban padres mayores (*sachem*), \* cuya propiedad total pertenecía a una sola descendencia (*gens*), que habitaba en el distrito. Existían muchas de ellas cuando los terrenos fueron divididos en el tiempo en que fue poblada la Nueva España, y cada descendencia obtuvo su parte y la ha tenido en propiedad hasta la fecha. Todos estos terrenos no pertenecían a uno solo, sino a todos colectivamente, y aquel que los tenía en propiedad no podía venderlos, aunque los utilizaba durante toda la vida y se los dejaba a sus hijos y herederos; y cuando alguna casa (*alguna casa*, designación feudal de los españoles) moría, pasaba al siguiente padre que pertenecía a la misma descendencia o distrito, y no podían darla en posesión a ningún otro”.

Las concepciones feudales de los españoles y las relaciones indígenas —que Herrera vio— aparecen aquí entremezcladas, aunque son discernibles. El “Señor” azteca era el *sachem*, el jerarca civil de un grupo de parentesco sanguíneo, llamado el “padre mayor”. Las tierras pertenecían al grupo (*gens*) colectivamente. Cuando el jerarca moría, su posición pasaba, asegura Herrera, a su hijo; en este caso el cargo era transferido, no la tierra que nadie “poseía” para uso propio. Si no tenía hijos, la “tierra era dejada al siguiente padre mayor”, o sea que otro *sachem* era electo.

“Linaje” no puede significar aquí otra cosa más que *gens* (y el Señor sólo puede ser el *sachem* azteca), y el cargo era, como en los otros indígenas, hereditario del *gens* y de elección entre sus miembros; cuando la ascendencia era de línea masculina, la elección recaía sobre

---

\*Jefe de un grupo consanguíneo entre los iroqueses.



denó de nuevo distribuirse a los dioses que el designaría, y cada sección elegiría un lugar donde los dioses serían venerados. Así cada barrio se subdividía en pequeñas regiones, en correspondencia con el número de dioses que el ídolo había invocado para adorar... Después de esta división, los que se creyeron perjudicados se fueron con sus familias y descendientes a buscar otro lugar, *Tlate-lueco*, situado en las cercanías.

Como la ropa de moda, este relato parece mandado a hacer de antemano; primero el parentesco dividido en 4 secciones, y después éstas en secciones menores. El verdadero proceso muestra lo contrario; primero cada comunidad de parentesco (*gens*) se asentó aparte en una región y los distintos grupos más emparentados (*fratrias*) mantuvieron sus vínculos geográficos. Cuando la sección menor era un *gens*, cada barrio estaba en posesión de una *fratria*, que se componía de varios *gentes*. (Las tribus romanas y griegas poblaron sus ciudades en esta forma). Cada *gens* de la misma *fratria* (los 4 barrios de México) permanecía por regla en su territorio. Ya que el marido y la mujer pertenecían a distintas *gentes* y los niños al del padre o la madre, según si el *gens* era de línea masculina o femenina, en cada una de las localidades la mayoría pertenecía al mismo *gens*.

Su organización militar descansaba sobre esta división social. En las crónicas mexicanas del autor nativo *Tezozomoc* (Morgan las obtuvo de A. F. Bandelier, Highland, Illinois, que se ocupa actualmente de la traducción del libro), se menciona el plan de una invasión a *Michoacán*. *Axayactl* habló con los 2 líderes mexicanos, etcétera, y con todos los otros, y preguntó si todos los mexicanos estaban educados según las costumbres y las tradiciones de cada una de las regiones; si así era, deberían emprender la marcha y reunirse en *Matlatzinco*, *Toluca*. Esto muestra que la organización militar correspondía al orden de los *gentes* y los *fratrias*.

También la propiedad de la tierra estaba relacionada al *gentes*. Clavijero dice (II, p. 141): "Las tierras que se llaman *Altepetalli* (*ALTEPETL* = *Pueblo*), o sea la propiedad de la tierra en las grandes ciudades y en las comunidades de las aldeas, estaban divididas en tantas partes como distritos en la ciudad, y cada distrito poseía su parte de manera totalmente separada e independiente



denó de nuevo distribuirse a los dioses que el designaría, y cada sección elegiría un lugar donde los dioses serían venerados. Así cada barrio se subdividía en pequeñas regiones, en correspondencia con el número de dioses que el ídolo había invocado para adorar... Después de esta división, los que se creyeron perjudicados se fueron con sus familias y descendientes a buscar otro lugar, *Tlate-lueco*, situado en las cercanías.

Como la ropa de moda, este relato parece mandado a hacer de antemano; primero el parentesco dividido en 4 secciones, y después éstas en secciones menores. El verdadero proceso muestra lo contrario; primero cada comunidad de parentesco (*gens*) se asentó aparte en una región y los distintos grupos más emparentados (*fratrias*) mantuvieron sus vínculos geográficos. Cuando la sección menor era un *gens*, cada barrio estaba en posesión de una *fratria*, que se componía de varios *gentes*. (Las tribus romanas y griegas poblaron sus ciudades en esta forma). Cada *gens* de la misma *fratria* (los 4 barrios de México) permanecía por regla en su territorio. Ya que el marido y la mujer pertenecían a distintas *gentes* y los niños al del padre o la madre, según si el *gens* era de línea masculina o femenina, en cada una de las localidades la mayoría pertenecía al mismo *gens*.

Su organización militar descansaba sobre esta división social. En las crónicas mexicanas del autor nativo *Tezozomoc* (Morgan las obtuvo de A. F. Bandelier, Highland, Illinois, que se ocupa actualmente de la traducción del libro), se menciona el plan de una invasión a *Michoacán*. *Axayactl* habló con los 2 líderes mexicanos, etcétera, y con todos los otros, y preguntó si todos los mexicanos estaban educados según las costumbres y las tradiciones de cada una de las regiones; si así era, deberían emprender la marcha y reunirse en *Matlacincó*, *Toluca*. Esto muestra que la organización militar correspondía al orden de los *gentes* y los *fratrias*.

También la propiedad de la tierra estaba relacionada al *gentes*. Clavijero dice (II, p. 141): "Las tierras que se llaman *Altepetlalli* (*ALTEPETL = Pueblo*), o sea la propiedad de la tierra en las grandes ciudades y en las comunidades de las aldeas, estaban divididas en tantas partes como distritos en la ciudad, y cada distrito poseía su parte de manera totalmente separada e independiente



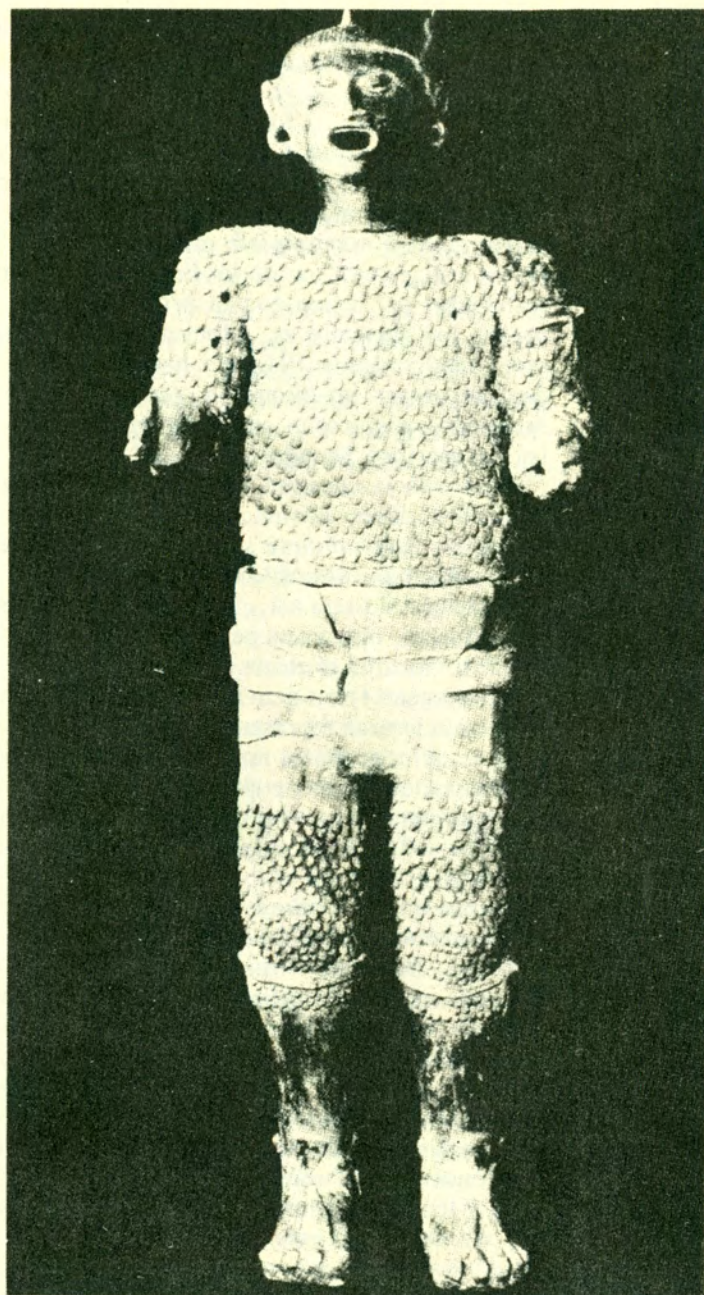
denó de nuevo distribuirse a los dioses que el designaría, y cada sección elegiría un lugar donde los dioses serían venerados. Así cada barrio se subdividía en pequeñas regiones, en correspondencia con el número de dioses que el ídolo había invocado para adorar... Después de esta división, los que se creyeron perjudicados se fueron con sus familias y descendientes a buscar otro lugar, *Tlate-lueco*, situado en las cercanías.

Como la ropa de moda, este relato parece mandado a hacer de antemano; primero el parentesco dividido en 4 secciones, y después éstas en secciones menores. El verdadero proceso muestra lo contrario; primero cada comunidad de parentesco (*gens*) se asentó aparte en una región y los distintos grupos más emparentados (*fratrias*) mantuvieron sus vínculos geográficos. Cuando la sección menor era un *gens*, cada barrio estaba en posesión de una *fratria*, que se componía de varios *gentes*. (Las tribus romanas y griegas poblaron sus ciudades en esta forma). Cada *gens* de la misma *fratria* (los 4 barrios de México) permanecía por regla en su territorio. Ya que el marido y la mujer pertenecían a distintas *gentes* y los niños al del padre o la madre, según si el *gens* era de línea masculina o femenina, en cada una de las localidades la mayoría pertenecía al mismo *gens*.

Su organización militar descansaba sobre esta división social. En las crónicas mexicanas del autor nativo *Tezozomoc* (Morgan las obtuvo de A. F. Bandelier, Highland, Illinois, que se ocupa actualmente de la traducción del libro), se menciona el plan de una invasión a *Michoacán*. *Axayactl* habló con los 2 líderes mexicanos, etcétera, y con todos los otros, y preguntó si todos los mexicanos estaban educados según las costumbres y las tradiciones de cada una de las regiones; si así era, deberían emprender la marcha y reunirse en *Matlatzinco*, *Toluca*. Esto muestra que la organización militar correspondía al orden de los *gentes* y los *fratrias*.

También la propiedad de la tierra estaba relacionada al *gentes*. Clavijero dice (II, p. 141): "Las tierras que se llaman *Altepetalli* (*ALTEPETL* = *Pueblo*), o sea la propiedad de la tierra en las grandes ciudades y en las comunidades de las aldeas, estaban divididas en tantas partes como distritos en la ciudad, y cada distrito poseía su parte de manera totalmente separada e independiente





Gran Consejo, sin cuya aprobación el Rey no podía hacer nada de importancia”.

Herrera (III, p. 224) divide a estos cargos en cuatro grados, y dice: “Estos cuatro tipos de nobles pertenecían al Gran Consejo, sin cuya aprobación el Rey no podía hacer nada. Y ningún Rey podía ser electo, si no era de alguna de estas cuatro clases”. “Rey” corresponde a máximo jefe militar y “Conde” a los jefes indígenas. Cuando los huexotzingo mandaron un embajador a México con la propuesta de una alianza contra los tlaxcaltecas, Moctezuma —según *Tezozomoc*— les contestó: “Hijos y hermanos, sean bienvenidos, descansen un momento, pues aunque soy Rey yo no puedo satisfacerlos solo, sino en acuerdo con los jefes del glorioso Senado Mexicano”.

Aquí está la cuestión esencial, como en las descripciones anteriores: existencia de un Consejo Superior con influencia determinante sobre la actuación del máximo jefe militar. La limitación del Consejo Superior a 4 es improbable; si fuera así, el Consejo no representaría a la tribu Azteca, sino a una pequeña corporación de parientes, entre los que se elegía el líder militar. Pero en el sistema indígena (y en general en las instituciones gentilicias) cada jerarca representa una corporación que lo elige, y los jefes reunidos representan a la tribu. A veces se hace una elección entre ellos para constituir un Consejo General, pero siempre a través de disposiciones orgánicas, que delimitan el número y estipulan su posible crecimiento.

Parece que el Consejo Texcocano estaba compuesto de 14 miembros (*Ixtlilxochitl*, Hist. *Chichimeca*, Kingsborough, Mexican. Antig. IX, p. 243); el Consejo en Tlaxcala era una corporación relativamente numerosa; también encontramos un Consejo Cholulteco y uno Michoacano, pero Clavijero afirma en relación a los aztecas (II, p. 132): “En la historia de la Conquista encontramos a Moctezuma frecuentemente en sesión con su Consejo para discutir las exigencias de los españoles. No conocemos el número de los miembros de este Consejo, y los historiadores no nos iluminan sobre el asunto”. En la medida en que el Consejo Azteca estaba limitado a cuatro miembros —todos del mismo linaje—, es presentado en una forma poco probable. (¿Acaso los es-



pañoles no les adscribieron erróneamente los *gens* al Consejo de Tribus, compuesto por los jefes de las *gentes*, en donde se elegía al jefe militar superior y posiblemente otros 4 cargos? ¿Así como por ejemplo entre los iroqueses, donde los Protectores del Wampum eran electos entre un *gens* específico? El *gens* podía haberse hecho del cargo hereditariamente.)

Cada tribu en México y América Central tenía su propio Consejo de Jefes.

Parece que la Unión Azteca no tenía un Consejo General, compuesto por los jefes superiores de las tres tribus, que se diferenciaba de los consejos específicos de cada tribu. En este caso la Unión Azteca sólo hubiera sido una *Liga* ofensiva y defensiva, a la que estaría subordinado el poder principal de la tribu Azteca. Habría que esclarecerlo.

### III) El cargo y las funciones del máximo jefe militar

El nombre del cargo de Moctezuma - *Teuctli*; Jefe Militar; como miembro del Consejo de Jefes se le designa a veces como *Tlatoani* (= vocero). El cargo de un líder máximo de la tropa es el de más alto rango que se conoce entre los aztecas; el mismo que el máximo jefe militar en la Unión de los Iroqueses. Este cargo convierte a su designatario en miembro *ex officio* del Consejo de Jefes. El título *Teuctli* fue añadido como una suerte de distintivo: *Chichimeca - Teuctli*, *Pil - Teuctli*, etcétera. En Clavijero se afirma (II, p. 127): “En el Senado los *Teuctli* tenían la preferencia antes que nadie, tanto en las sesiones ordinarias como en las votaciones, y les estaba permitido tener un sirviente detrás de sí en un lugar especial (el *subsachem* de los iroqueses), lo que equivalía a un privilegio altamente honroso”. Los cronistas españoles nunca emplean la palabra *teuctli*, la convierten en Rey para Moctezuma y sus sucesores. *Ixtlilxochitl*, mezcla de texcocano y español, llama a los máximos jefes militares de México, Texcoco y *Tlacopan* “Generales”, *Teuctli*, y añade otra palabra para designar a la tribu (*Teuctli* = jefe militar = general). El mismo *Ixtlilxochitl* dice ahí donde habla de la división del poder



entre los 3 jerarcas en la fundación de la Unión, etcétera: “El Rey de Texcoco fue honrado (por los jerarcas reunidos de las 3 tribus) con el título de un *Acolhua - Teuctli*; también con el de un *Chichimecatl - Teuctli*, que habían tenido sus antecesores y que eran el símbolo de la dominación (la primera palabra designa a la tribu). *Itzcoatzin (Itzcoatl)*; su tío obtuvo el título de un *Acolhua - Teuctli* porque gobernaba a los *Acolhua - Toltecas* (era jefe militar de los aztecas cuando la Unión fue constituida), y *Totoquihuatzin* el de un *Tecpanuatl - Teuctli*, que era el título de Atzacapotzalco. Desde entonces sus sucesores obtuvieron el mismo título”. (Hist. *Chichimeca*, IX, p. 219.

Los españoles coinciden en que el cargo que ocupaba Moctezuma era de elección, y la selección se realizaba entre una sola familia; y, algo que los sorprende, no de padre a hijo sino de hermano a hermano o de tío a sobrino. Bajo la mirada de los conquistadores se llevaron a cabo dos elecciones. A Moctezuma le siguió su hermano (no se sabe si era consanguíneo o un hermanastro) *Cuiclahua*, después de cuya muerte fue elegido su sobrino *Guatemozin* (¿sobrino consanguíneo o colateral?). Ya en otras elecciones anteriores el hermano había seguido al hermano o el sobrino al tío (Clavijero). Pero ¿quién elegía? Durán (véase más arriba) habla de 4 jerarcas como electores, a los cuales se agrega 1 elector de Texcoco y 1 de Tlacopan, los que en total hacen 6. Tenían la facultad de elegir al máximo jefe militar entre una determinada familia. Esto no corresponde al sistema de un cargo electoral indígena.

Sahagún (“Historia General” etcétera, *ch.* XVIII) dice: “Cuando moría el Rey o el Señor, se reunían los Senadores, llamados *Tecutlatoques*, y los llamados *Achcacauhti* ancianos de la tribu, y también personas importantes y viejos guerreros, que eran llamados *Yantequioaques*, y otras gentes de importancia en los asuntos de la guerra y también los llamados *Tlenamacuaques* o *Papasaques*, sacerdotes, todos se reunían en los edificios del rey. Entonces sesionaban y decidían quien debería ser el Señor, y elegían al más noble del linaje del Señor fallecido, que tenía que ser un hombre capaz, experimentado en las cosas de la guerra, inteligente y virtuoso... Cuando se habían puesto de acuerdo sobre uno,





lo nombraban inmediatamente Señor en una elección que no se realizaba con votos, sino que sesionaban hasta que se ponían de acuerdo... Una vez electo el Señor, elegían a otros cuatro que a la vez eran Senadores y que tenían que rodear al Señor y ser informados y consultados sobre todos los asuntos del Imperio". Si los aztecas tenían *gentes*, entonces el cargo era hereditario en un *gens* determinado, aunque de elección entre sus miembros; después pasaba por elección en un *gens* (como cuenta Sahagún) de hermano a hermano o de tío a sobrino, pero nunca de padre a hijo (es decir por ascendencia de la línea femenina como entre los iroqueses). Esta sucesión en la elección del máximo jefe militar de los aztecas demuestra que tenían *gentes* y, por lo menos en lo que respecta a este cargo, una ascendencia de línea femenina.

Morgan conjetura: el cargo que ocupaba Moctezuma es hereditario en el *gens* (el águila era el escudo o tótem en la casa habitada por Moctezuma), cuyos miembros lo elegían entre ellos mismos; la propuesta de elección era presentada a los cuatro linajes (fratrias) de los aztecas por separado para su aprobación o rechazo; también a los texcocanos y a los tlacopanos que estaban directamente interesados en la elección del máximo jefe militar. Después de sopesar y aprobar por separado la propuesta, cada parte elegía a una persona que debía transmitir su acuerdo; de ahí los 6 mal llamados "electores": los cuatro grandes jerarcas de los aztecas que son mencionados como electores eran probablemente los 4 jefes militares de los 4 linajes o fratrias de los aztecas, igual que los 4 jefes militares de los 4 linajes de los tlaxcaltecas; su función no era elegir, sino ponerse de acuerdo a través de consultas en si la decisión adoptada por el *gens* era aprobada, y cuando así era, difundir el resultado. El derecho de destitución se desprende del derecho de elección, aunque el cargo era vitalicio. Cuando Moctezuma, intimidado, se deja conducir de su residencia al cuartel de Cortés donde es aprehendido, los aztecas se paralizan inicialmente. En las Indias Occidentales los españoles habían descubierto que, cuando el cacique de una tribu era aprehendido y hecho preso, los indios —paralizados— se negaban a pelear. Sabiendo esto intentaban apresar al máximo jerarca por medio de



la violencia o la destreza y mantenerlo preso hasta que alcanzaran su objetivo. Así Cortés con Moctezuma; así Pizarro cuando se apoderó de *Atahualpa*. Entre los indios los prisioneros eran matados; si se trataba de algún jerarca importante el cargo pasaba a la tribu y era ocupado de nuevo. La fuerza del pueblo era paralizada bajo nuevas condiciones (ahora por los españoles); un prisionero quedaba con vida y en posesión de su cargo. Cortés colocó a los aztecas frente a esta situación. Primero aguardaron algunas semanas con la esperanza de que los españoles se retirarían; luego destituyeron a Moctezuma por falta de valor; eligieron a su hermano en su lugar y atacaron inmediatamente después con un gran ímpetu las posiciones españolas, obligándolos a retirarse del *Pueblo*. Cortés envió a Marina para preguntar a Moctezuma si él creía que el gobierno había pasado a las manos de un nuevo líder (todo esto en Herrera (III, p. 66). El respondió: “jamás se atreverían a elegir un nuevo Rey de México mientras esté vivo”; después se va al techo de la casa y sostiene una conversación con uno de sus compatriotas y obtiene (según Clavijero) respuesta de uno de los guerreros aztecas: “allá tú infame mujer, nacida para hilar y tejer; estos perros te mantienen preso, eres un cobarde”; luego le disparan flechas y lo apedrean; murió poco después de la humillación; el jefe militar que comandó a los aztecas en este ataque fue su hermano *Cuitlahuac*.

No hay ningún motivo para suponer que Moctezuma tenía algún poder en los asuntos civiles, más bien todo lo contrario. Aunque ejercía funciones de sacerdote y, como dice Herrera, de juez, ligadas a su cargo de máximo jefe militar. O sea que el Consejo tenía tanto el derecho de elegir como el de destituir. Los españoles mismos reconocen una Liga o una Unión de tribus. ¿Cómo pudieron fabricar una Monarquía azteca?



(Traducción: Víctor León)

**La virgen que forjó una patria**



**Guadalupanismo y cultura nacional**  
**Francisco Javier GUERRERO**



*Espíritu nacional, alma del pueblo, Patrona de México, imposición ibérica, creación de los naturales, forma sincrética, señora de los desamparados, la Virgen de Guadalupe sobrevive incólume a la modernización y a la decadencia de la nación mexicana. Nada ha podido desterrarla del culto popular multitudinario; su dominio, fiel espejo de las contradicciones de nuestra cultura, ha sido lo mismo estandarte de rebeliones que motivo de codicia y chantaje para los poderosos. Su permanencia es la de los grandes y luminosos, terribles mitos que crean los pueblos. En los días de la independencia, Simón Bolívar celebraba que el sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla llevara la imagen de la virgen morena al frente de sus ejércitos de parias y desarrapados. ¿En la edad del desencanto, del fin de las ideologías, del atroz escepticismo, no podríamos incluir, entre las desfallecientes utopías de la transformación social, alguna en que una nueva y esencial multitud de olvidados marchara tras la imagen de Guadalupe?*

**L**a magia y la religión son sistemas de creencias, superestructuras ideológicas, que postulan la existencia de una realidad supranatural que trasciende a la realidad objetiva —y que en muchos casos se considera que determina a esta última—. Tanto la magia como la religión establecen enlaces de esa realidad supranatural con los seres humanos; pero cabe señalar que en lo que se refiere a la magia, los elementos de esa realidad supranatural son impelidos a contribuir en la realización de los fines buscados por sociedades o grupos humanos concretos y que, en términos generales, responden a necesidades empíricas; mientras que en la religión lo supranatural, aún cuando se concibe también como un agente que facilita la realización de fines concretos, éstos responden a necesidades más complejas, más elaboradas y más ideologizadas que aquellas a las que responde la magia. Por otro lado, en las representaciones religiosas, lo sobrenatural es más definido, más delineado; su mundo, aparte de existir como tal, como mundo, tiene una estructura más conformada en las conciencias de los creyentes y los habitantes de ese mundo, no necesariamente deidades, mantienen con los hombres una actitud de supraordinación. Tanto la magia como la religión, así como sus expresiones particulares, son proyecciones y reflejos de estructuras socio-económicas que les dan nacimiento; al mismo tiempo, especialmente en las sociedades en que no predomina el pensamiento científico, fungen como reguladoras y ordenadoras de diversos aspectos de la realidad social.

Separar la magia de la religión es una tarea bastante difícil. En realidad, más que de dos sistemas, habría que hablar aquí de dos variantes de un mismo sistema de creencias; en la práctica, las obras religiosas y las mágicas coexisten y se mezclan; ha sido nuestra civilización judeo-cristiana la que ha pretendido separar tajantemente unas de otras, a pesar de que, como es fácil notar, nuestras religiones occidentales están plagadas de elementos mágicos, presentes sobre todo en el ritual y las ceremonias... en general ambas manifestaciones (mágicas y religiosas) coexisten y se interinfluyen constantemente.

Aunque estas definiciones se resienten de influencias del pensamiento evolucionista común y tienen rasgos demasiado generales, consideramos que no dejan de ser un punto de partida para tratar de abordar el problema que nos ocupa. Señalaremos también que la expresión “estructuras socioeconómicas que les dan nacimiento” simplifica el problema de la génesis del pensamiento religioso y nos remite a un sencillo determinismo

socioeconómico; en efecto, la magia y la religión tienen un amplio margen de autonomía y de desarrollo correspondiente a sus necesidades internas, como conjuntos sistematizados de representaciones; así mismo obedecen a un tipo de motivaciones humanas probablemente presentes en todas las sociedades y que se expresan como sentimiento de trascendencia, de rebasamiento de la existencia concreta y cotidiana, y como dicen algunos, de “búsqueda de lo absoluto”, lo que no está muy claramente estudiado. Frente a un racionalismo tecnocrático-burgués y frente al hermano de éste, el marxismo cuasipositivista “realista” y jacobino, el gran revolucionario José Carlos Mariátegui reivindicó la fuerza del mito, al escribir que: “Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”<sup>1</sup>. Más adelante indica que “la fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito”<sup>2</sup>. No se trata de una caída en el “irracionalismo” por parte del marxista Mariátegui; es su comprensión del sentimiento aludido de trascendencia, de perspectiva de orientación, de ir más allá de las circunstancias concretas, de remontarlas. Dentro de ese marco, entenderemos mejor la potencia del guadalupanismo en México.

El culto a la Virgen de Guadalupe se da sobre las ruinas de antiguas civilizaciones prehispánicas que poseían religiones altamente elaboradas y complejas, casi todas ellas sustentadas en arquetipos agrarios (el culto al maíz, la fertilidad, la madre tierra, la lluvia, etc.), muchas veces transformados en, y expresados por, una simbología de difícil de-codificación.

No vamos a ocuparnos aquí en detalle de las religiones prehispánicas ni de su caracterización; bástenos señalar aquí que, brutalmente destruída casi toda la base material de las civilizaciones prehispánicas y derrumbadas sus redes institucionales, la supervivencia de las religiones del mundo anterior a la intrusión ibérica fue sumamente difícil, lo cual, aunado a la represión de sus manifestaciones y a la fuerza y desarrollo del proceso de evangelización, prácticamente desplazó

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui, *El alma matinal*, Editorial Amauta, Lima, 1972, p. 24.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 27.

a la mística y a la mítica precolombinas. Ciertamente, las expresiones religiosas de raigambre prehispánica abundan en México y muchas partes de América Latina, especialmente entre los grupos indígenas: el culto a los astros, particularmente el sol y la luna, la idolatría a los *chaques* y la coexistencia con los *aluxes* en Yucatán (que, sin embargo, poseen un conjunto básico de rasgos europeos), el reconocimiento de antiguos dioses de la lluvia en la figura de San Isidro, rituales para atraer la lluvia como los de los *graniceros* en el Estado de México, el chamanismo tzotzil, la creencia en las *tonas* (animales compañeros), prácticas médicas y ceremonias rituales, etc. Ello lleva a muchos analistas a plantear que la religión dominante en México (el catolicismo) es un *sincretismo*, es decir, un proceso de fusión que combina rasgos tomados del catolicismo “original” y de los antiguos complejos religiosos indígenas; para H. G. Barnett, el sincretismo se expresa cuando se adaptan conscientemente formas e ideas extrañas en términos de una contraparte nativa. Esta definición, que reproduce una serie de puntos de vista de muchos analistas sociales, da base a un conjunto de supuestos que, aplicados en el caso de lo que fue la Nueva España, no toman suficientemente en cuenta todo un contexto de extensa y profunda dominación política, económica, social y cultural por parte de los españoles y sus herederos criollos<sup>3</sup>. Jacques Lafaye opina por un lado que “Si el impulso espiritual sólo podía provenir oficialmente de las monjas y de los obispos en la sociedad de Nueva España, la mayoría de la población rural (los indios) y urbana (las *castas*) permanecía apegada a sus propias creencias”<sup>4</sup>. Por otro lado considera que “a excepción del catolicismo, religión oficial, las otras religiones en presencia (judaísmo, politeísmo mexicano (sic), animismo africano...) tenían un carácter residual, debido al alejamiento de su hogar espiritual y a la presión de la ortodoxia católica (persecuciones, prohibiciones...)”<sup>5</sup>. Las dos afirmaciones pueden parecer no conciliables, ya que si la mayoría de la población rural y urbana permanecía apegada a sus propias creencias y, sin embargo, las “otras religiones en presencia” tenían un carácter residual, debemos suponer entonces que las creencias

---

<sup>3</sup> H.G. Barnett, *innovations: The Basis of Cultural Change*, Nueva York, 1953, pp. 49-53:

<sup>4</sup> Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, prefacio de Octavio Paz, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 70.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 69.

populares padecían de un carácter demasiado difuso y amorfo como para poder constituir sistemas estructurados sólidos que pudieran competir o antagonizar a la religión oficial (de hecho, la mayor parte de los combates de los inquisidores era en contra de las herejías de origen en el Viejo Mundo: judaísmo, protestantismo, etc.).

Algunos estudiosos llegan a aseverar la presencia dominante, en el catolicismo mexicano y de otros países latinoamericanos, de una religiosidad que responde mayormente a los contenidos de los sistemas de creencias prehispánicos: así, los santos tienen las personalidades y funciones de los antiguos dioses, y la Virgen de Guadalupe es Tonantzin o, en otras regiones, la Luna. Nosotros pensamos que, pese a los movimientos sincréticos, ello no es así. En la Nueva España y en México llegó a imponerse un catolicismo que, con todas sus especificidades, incorporaciones, sincretismo, antinómias y contradicciones, adaptaciones y reformulaciones, es eso: catolicismo, tan “impuro” respecto a su tronco primigenio como lo es el catolicismo español. Mediante la evangelización, con la represión y el etnocidio, con las prácticas de de-culturación, ese “aparato de Estado” tan potente que fue la Iglesia Católica, con sus inquisidores criminales y sus mártires heroicos, sus sacerdotes ejemplares y sus fanáticos aborrecibles, impuso, con la dominación política y la fuerza de las armas del estado español —que es uno con la Iglesia, como recordaba Marx, asimilando este estado a los despotismos orientales— “catolizó” a México de una manera definida y decisiva.

Y Guadalupe es Guadalupe, no Tonantzin. Como escribe William Madsen refiriéndose a esta Virgen, “...la adoración de Guadalupe representó un cambio profundo en las creencias religiosas de los aztecas. El alcance de este cambio se puede ver comparando los conceptos indígenas de la Virgen católica y su predecesora pagana (sic). La Tonantzin pagana era una diosa de la tierra de naturaleza dual que alimentaba a los niños mexicanos y devoraba sus cadáveres. Usaba un collar de manos y corazones humanos con cráneo humano colgando de su flácido pecho, que alimentaba tanto a los dioses como a los hombres. Su ídolo la representa como un monstruo con dos corrientes de sangre formando como serpientes que emanan de su cuello. Como otras deidades mayores en el panteón azteca, Tonantzin era tanto creadora como destructora. La naturaleza y funciones de la Virgen de Guadalupe son enteramente diferentes de aquellas de la diosa pagana de la tierra. Los ideales cristianos de belleza, amor y misericordia asociados con la Virgen de Guadalupe



nunca fueron atribuidos a la deidad pagana. Las funciones de la virgen católica son mucho más amplias y más beneficiosas para el hombre que las de la diosa azteca de la naturaleza. Guadalupe protege a sus hijos (los mexicanos) del mal, cura a los enfermos y los ayuda en toda clase de tareas diarias. No es una diosa de la naturaleza. Sus hijos le retribuyen su ayuda, no con sacrificios humanos sino con votos para hacer peregrinaciones a su templo y ofrecerle flores, velas y exvotos. Sólo cuando se rompe un voto sagrado o se comete algún otro error religioso grave, Guadalupe castiga a sus hijos errantes con enfermedades, desgracias o muerte, como solían hacer las deidades aztecas”<sup>6</sup>.

Aunque el texto de Madsen está marcado por cierto sectarismo que induce a suponer que los aztecas tenían una especie de culto maléfico, mientras que la adoración de la Virgen, por el contrario, se mantiene tan sólo a base de influjos benéficos (con las excepciones indicadas), muestra el grado y la profundidad de las transformaciones en el campo religioso del Antiguo Anáhuac, convertido en el corazón del virreinato novohispano<sup>7</sup>.

La avasalladora influencia del catolicismo hispano le permite al célebre antropólogo George Foster afirmar que: “Desde Río Grande hasta la Patagonia el culto a la Virgen María es el núcleo de la fidelidad religiosa; los mismos santos se festejan los mismos días y en esencia de la misma manera y la misma misa atrae a los fieles todos los domingos”<sup>8</sup>. Sin embargo, estos

---

<sup>6</sup> William Madsen, “Sincretismo religioso en México”, en *Cambio religioso y dominación cultural*, compilado por David Lorenzen, El Colegio de México, México, 1982, p. 151.

<sup>7</sup> Madsen considera que entre muchos pueblos mayances, la persistencia de lo que denomina paganismo es mucho mayor que en el Valle de México; escribe que: “En la religión popular maya los santos católicos tienen que compartir sus honores con deidades paganas. No hay un santo maya que realice la fusión del cristianismo con el paganismo como la Virgen de Guadalupe azteca. La Madre de los mexicanos es una forastera para los mayas”. *ob. cit.*, p. 165. Piensa que esa persistencia estaba causalmente relacionada con: “1) la larga duración del intento español de conquistar a los mayas; 2) el aislamiento y la descentralización de los mayas; 3) la naturaleza hostil de las relaciones interpersonales entre los mayas y los españoles durante y después de la conquista y 4) la sobrevivencia del sistema de valores mayas”, *ob. cit.*, p. 159. Es de tomarse en cuenta también, creemos, el prolongado enraizamiento de estas creencias y la notable organicidad de sus componentes; lo primero no se dió en el Valle de México, en donde los pueblos nahoas no llegaron a alcanzar un elevado grado de profundización temporal; tampoco lo segundo, dado el carácter dinámico y receptivo de las religiones de estos pueblos guerreros.

<sup>8</sup> Citado por Madsen *ob. cit.*, p. 140.

juicios no deben conducir a equívocos. La diversidad de tradiciones religiosas, de ideologías, costumbres, patrimonios étnicos, formas de confrontar la colonización española, procesos de producción y formas de economía, mecanismos de dominación política, etc., incluso la gran diversidad de medios ambientes, influyeron en la existencia de diferenciaciones importantes entre los catolicismos latinoamericanos. Foster alega que es consciente de ello, pero indica que: "...mucho más impresionante que tales manifestaciones (de sincretismo, FJG) es el hecho de que la Iglesia pudo alentar la religión ideal y desalentar las características 'marginales' tanto españolas como indígenas americanas, hasta conseguir una norma básica de sorprendente homogeneidad desde México hasta Chile"<sup>9</sup>.

Consideramos que, en efecto, el catolicismo pronto fue interiorizado por las poblaciones nativas.

El notable pensador marxista Antonio Gramsci consideraba que la religión se caracterizaba por tres elementos constitutivos: "1) la creencia de que existen una o varias divinidades personales que trascienden las condiciones terrenas y temporales; 2) el sentimiento que tienen los hombres de depender de estos seres superiores que gobiernan totalmente la vida del mundo; 3) la existencia de un sistema de relaciones (culto) entre los hombres y los dioses"<sup>10</sup>.

En el culto guadalupano, donde estas condiciones se cumplen de forma prístina (quizá no siempre la segunda), el tercer elemento tiene un peso sustancial, básico. En México, a través del culto, los banqueros y los empresarios se relacionan con la Virgen; también lo hacen los boxeadores, que con frecuencia le agradecen sus momentos de victoria. Pero este culto es ante todo un *culto de masas*, un culto de los grandes contingentes del pueblo, un culto popular. Los rituales y ceremonias asociados congregan a miríadas de fieles que en la relación con la persona de la Virgen son envueltos en una catarsis, limpian sus pecados y se purifican. Por supuesto, este culto de masas invade también las esferas más restringidas: el grupo, clase o fracción social, la familia extensa, la familia nuclear, la pareja, el individuo

---

<sup>9</sup> George M. Foster, *Cultura y conquista, la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Jalapa, Veracruz, 1962, p. 285. Se trata de una obra fundamental para entender, entre otras cosas, el carácter de la religión católica en América Latina.

<sup>10</sup> Hugues Portelli, Gramsci y la cuestión religiosa (Una sociología marxista de la religión). Ed. Laia, Barcelona, 1974, p. 18.

solitario. Ciertamente, el culto estatuye una relación de desamparados con quien es todopoderosa —y tanto que, como apunta Madsen y reconocen muchos—, “es incluso más poderosa que Dios porque puede impedirle destruir a la humanidad”<sup>11</sup> y que auxilia a quien sus propias fuerzas no pueden apoyar.

En un pueblo donde la gran mayoría es de menesterosos y pobres, de gente llena de carencias, sólo se asienta una esperanza en donde las demás han desaparecido: la de ser oído por la Virgen y ser sostenido por ella. Para un seguidor de Marx o de Nietzsche, esto es abominable: el opio religioso despoja a los hombres de su capacidad de lucha, les hace concebir falsas ilusiones y milagrosas soluciones, los hace depender de seres fantasmales cuando deberían confiar en sus propias potencialidades, los mutila y enajena al arrodillarlos. Bien, pero lo mismo puede afirmarse acerca del presidencialismo mexicano o del culto al progreso técnico *per se*. O del culto a dirigentes como Stalin, Mao Tse Tung o Kim Il Sung en países en donde se han efectuado procesos revolucionarios que, llevados adelante por los trabajadores, han impelido a cambios estructurales progresivos, obra precisamente del conjunto de los protagonistas de tales procesos y no de ningún super héroe, por muy capaz que sea (lo que de ninguna manera niega la importancia del papel de, por ejemplo, un Lenin o un Fidel Castro). Al adorar al “maravilloso” Stalin, miles de hombres, millones más bien, se negaron a rendir homenaje a sus propios actos y a sus propias fuerzas, se desconocieron a sí mismos como sujetos de la historia, como sucede en México cuando muchos obreros le dan las gracias al “Señor Presidente” por las conquistas alcanzadas, en la gran celebración proletaria del primero de mayo.

Pero, ¿no ha sucedido en ocasiones que el culto guadalupano, tan manipulado por los opresores y explotadores, ha sido emblema de la liberación y de la lucha activa por los derechos de los trabajadores? En un país donde tal culto ha sido base ideológica del reconocimiento de la identidad nacional, donde el padre Hidalgo utilizó el estandarte guadalupano para encabezar una gran rebelión popular y donde los zapatistas combatían rezándole a la Virgen de Guadalupe, la respuesta es, sin duda, afirmativa. Más adelante volveremos sobre ello y, por lo pronto, nos seguiremos ocupando de la Virgen amparadora (como la de

---

<sup>11</sup> Madsen, ob. cit., p. 154.



los Desamparados, la valenciana), la protectora (como la de los Remedios).

Octavio Paz percibe con claridad el carácter cobijador guadalupano y pretende que ello implica un retorno a la “entraña materna”, después de la derrota de las divinidades masculinas (Quetzalcoátl y Huitzilopochtli). Pero, indica, “...las deidades indias eran diosas de fecundadas, ligadas a los ritmos cósmicos, los procesos de vegetación y los ritos agrarios. La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios) pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra sino ser el refugio de los desamparados. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la Madre de los huérfanos. Todos los hombres nacimos desheredados y nuestra condición verdadera es la orfandad, pero esto es particularmente cierto para los indios y los pobres de México. El culto a la Virgen no sólo refleja la condición general de los hombres sino una situación histórica concreta, tanto en lo espiritual como en lo material”<sup>12</sup>. Esta capacidad amparadora es temprana: la Virgen de Guadalupe, ya en los primeros tiempos coloniales, proporcionó fuerza y consolación a una población indígena víctima de las epidemias, del *coatequiltl*, de la desintegración comunal y familiar, del saqueo y la explotación, de la expropiación tributaria, del derrumbe de su existencia en una sociedad que ya no volvería a resurgir. Cuando en 1737 asoló una terrible peste al país, los mexicanos decidieron llevar en procesión a Nuestra Señora de Loreto, que había vencido al sarampión diez años antes. Dado que esta Virgen “no tuvo éxito”, se recurrió a muchos santos y a la Virgen de los Remedios, lo cual tampoco produjo el remedio esperado, hasta que se recurrió a la Virgen de Guadalupe, cuya acción decisiva en este caso fue alabada por el jesuita Francisco Javier Alegre, uno de los procuradores criollos de la Independencia Nacional<sup>13</sup>.

Si se interroga a los asistentes a la gran ceremonia del 12 de diciembre la razón de su concurrencia, se podrá encontrar respuestas múltiples y diversas, que responden parcialmente a las

---

<sup>12</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, Novena reimpresión, 1981, México.

<sup>13</sup> Jacques Lafaye, ob. cit., p. 140.

ubicaciones diferenciadas en la estructura social y a las distintas historias personales. Pero, en términos generales, se trata de remediar carencias, de llenar ausencias; se intenta la curación de tal o cual enfermedad, de sobrellevar la muerte de alguien querido y rogar por él, de pedir mejor suerte en la próxima cosecha, de demandar un cambio en la pésima situación económica, de rogar porque un niño con problemas congénitos los supere, de solicitar apoyo para la conquista amorosa de otra persona saltándose la “instancia” de San Antonio, de suplicar la venida de las lluvias, o simplemente hallar reposo y clemencia por la simple cercanía virginal.

## Las patrias de la Virgen

Quizá no era exagerado el título de la película mexicana *La Virgen que forjó una patria*. La Virgen de Guadalupe, desde luego, no es autóctona de México: su origen se encuentra en Extremadura, en España (tierra que también lo fuera de los conquistadores Cortés y Pizarro) y allá era una virgen con un papel relevante. La Virgen de Guadalupe de las Villuercas (en la provincia de Cáceres), aparecía para “esforzar los corazones de los cristianos para que tornasen a cobrar las fuerzas que habían perdido. Y así fue que cobraron mucha fuerza...”<sup>14</sup>.

La Virgen de Guadalupe, que se había aparecido al indio Juan Diego en el cerro del Tepeyac, en 1531 (cerro al cual se hacían peregrinaciones prehispánicas en honor de la diosa Tonantzin), se había transformado en la “Virgen Morena”, la patrona de los vencidos, y de la cual se sospechaba no era más que un disfraz de la misma Tonantzin. Tanto era así, que muchos religiosos del siglo XVI negaron tal aparición y el célebre Bernardino de Sahagún apuntó que: “...en esta ciudad de México, en el lugar donde está Santa María de Guadalupe, y con este mismo nombre nombran ahora a Nuestra Señora la Virgen María, diciendo que van a Tonantzin, y entiéndelo por lo antiguo y no por lo moderno”<sup>15</sup>. Esta actitud, que era más bien la de los primeros misioneros, pronto varió. La Iglesia y el clero secular

---

<sup>14</sup> Estas palabras de un antiguo cronista son reproducidas por Lafaye, ob. cit., p. 154. El escrito consultado data de 1440.

<sup>15</sup> Citado por Eva Alejandra Uchmany, “Cambios religiosos en la conquista de México” en *Cambio Religioso y dominación cultural*, compilado por D. Lorenzen, El Colegio de México, México, 1982, p. 151.

instrumentalizaron en su favor el culto, dado que tenía raigambre popular y que, en el aspecto ideológico, jugaba el mismo papel que los caciques y principales indígenas en la esfera política: fungir como los canales de la dominación, facilitada en este caso por el hecho de que tanto la Virgen como los principales eran concebidos como autóctonos, como “productos de la tierra”, es decir, nativos de lo que se denominaba Nueva España. El origen extremeño de la Virgen se perdió en el olvido, y en muy breve tiempo ella se transformó en símbolo de lo que era nativo en la sociedad novohispana (ese mismo carácter sería ampliamente aprovechado por los criollos, distribuidos en clases y estratos sociales que contaban con una posición dominante). Lo mexicano comenzaba a “vehiculizarse” en el culto guadalupano.

En principio, sin embargo, la potencialidad subversiva del culto a Guadalupe sólo fue captada embrionariamente, como hemos indicado, por Sahagún y otros miembros del clero regular. Para la Iglesia virreinal, de lo que se trataba era de subrayar las funciones de consolación y amparo propias de la Virgen Morena, Virgen india, según algunos. En este sentido, la religión propiciada por los dominadores era, en efecto, un “opio”, ejercía efectos narcotizantes. Más, como ideología compleja que es, nutrida con multitud de rasgos incorporados a través de su larga historia, el catolicismo estaba marcado por múltiples contradicciones, tanto en lo que atañe a los componentes doctrinarios como en lo que se refiere a la práctica de los creyentes, las características del culto y los fines y objetivos políticos, sociales y culturales de la Iglesia en lo que era la principal colonia de España en América. Y una vez más resulta evidente que la comunidad católica de la Nueva España estaba dividida en clases y estamentos sociales —las llamadas *castas*— y que esa división, que generaba pautas muy disímolas de existencia, originaba también formas diferenciales de receptividad a la doctrina católica y de ejercicio de lo que llamaremos la “catolicidad”, las actividades asociadas al hecho de ser creyente, de ser miembro de esa comunidad (la catolicidad se practica de manera muy distinta por los integrantes de distintas clases sociales, lo que se puede comprobar en la actualidad: aunque devotos ambos de la Virgen de Guadalupe, el banquero y el campesino le rinden pleitesía de muy variadas formas, poco semejantes entre sí; difícilmente el banquero recorrerá cientos y hasta miles de kilómetros para asistir a la Basílica de Guadalupe, usando sus propios pies como medios de

locomoción y flagelándose de cuando en cuando con espinas de maguey, mientras que el campesino no podrá vestir un *smoking* para visitar a un patronato guadalupano y cederle generosamente un donativo). Como indica Gramsci: "cualquier religión (y especialmente también la católica, precisamente por sus esfuerzos para seguir siendo unitaria 'superficialmente', para no estallar en Iglesias nacionales y en estratificaciones sociales), es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias: hay un catolicismo de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y de obreros de las ciudades, un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales, a su vez velado e incoherente"<sup>16</sup>.

La Nueva España, con su mayoría de población indígena, se encontró pronto con una *cápa superior dominante*, pero de dominación *restringida*: los criollos, es decir, los descendientes directos de los peninsulares, de los españoles. El virreinato era gobernado directamente por los ibéricos, que eran una notoria minoría en la colonia. Según los calculos de Borah, los españoles y los mestizos, integrados a través de lazos familiares en los hogares europeos eran, en 1570, unos 63 000. En 1646, 125 000 en 1742, 565 000 y en 1772, 734 000. La proporción de europeos, criollos, mestizos y castas dentro de la población total era en 1570 de 0.7%, en 1646 de 18% y en 1742 de 27%<sup>17</sup>.

En el país que se iba desarrollando en la Nueva España, apareció una fuerte contradicción entre la burocracia virreinal y los criollos, que eran descendientes de los peninsulares, y que, a través de los mecanismos de herencia, se iban configurando como una oligarquía terrateniente, como el poder económico por excelencia. La potencia económica, por lo demás, disociada del poder político, es potencia sólo en términos muy relativos, por lo que los criollos elaboraron toda una serie de argumentaciones y tesis acerca de su identidad y de sus múltiples capacidades, estableciendo con raíces firmes la idea de que pudieran desarrollar un autogobierno. En principio, estas ideas no eran propiamente independentistas, y para muchos pensadores criollos el manejo de sus propios asuntos podía coexistir con la lealtad a la Corona española. Pero el independentismo se impuso poco a poco cuando los criollos, en busca del poder político, asociaron

---

<sup>16</sup> Hugues Portelli, ob. cit., p. 22.

<sup>17</sup> Cit. por Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*. Ed. Era., México, 1973, p. 129.



sus demandas de participación en el gobierno o de manejo de éste por ellos, a un combate por la erradicación de las formas de opresión y explotación desarrolladas por los españoles y que pesaban sobre la mayor parte de la población novohispana. Se estructuró de esa manera lo que actualmente se denomina una amplia alianza de clases, en este caso con la hegemonía de los criollos, los más poderosos económicamente. Los intentos independentistas se habían presentado desde épocas muy tempranas en la Colonia; baste recordar aquí la rebelión del propio hijo del conquistador, Martín Cortés. Pero durante dos siglos y medio las condiciones para la toma del poder por parte de los criollos no estuvieron “maduras”; no fue sino hasta principios del siglo XIX que los movimientos insurreccionales de independencia alcanzaron el éxito o cuando menos se desarrollaron con profundidad. En estos movimientos se combinaron el empuje de la rebelión popular, la dirección económica y militar de los criollos, así como su ascendente político, y el concurso de una sólida ideología cimentadora de la identidad nacional y justificadora de las luchas por la soberanía.

El pensamiento criollo independentista es el principal contribuyente a la ideología aludida. Al escribir sobre el patriotismo criollo, David Brading apunta que: “el temprano nacionalismo mexicano heredó gran parte el vocabulario ideológico del patriotismo criollo. Los principales temas —la exaltación del pasado azteca, la denigración de la Conquista, el resentimiento xenofóbico en contra de los gachupines y la devoción por la Guadalupana— surgieron a partir de ese lento, sutil y con frecuencia contradictorio cambio que se operó en las simpatías, a través de las cuales los descendientes de los conquistadores y los hijos de posteriores inmigrantes crearon una conciencia característicamente mexicana, basada en gran medida por la identificación con el pasado indígena. Las raíces más profundas del esfuerzo por negar el valor de la Conquista se hallan en el pensamiento criollo que se remonta hasta el siglo XVI. El poderoso atractivo político de estos temas y sus repercusiones populares fue lo que distinguió a la ideología insurgente mexicana del cuerpo más convencional de ideas que utilizaron los movimientos libertarios de América del Sur”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> David Brading. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, Ed. Era. 1980, México, p. 15.

La ideología criolla —que llega a influir el pensamiento de la Revolución mexicana— tomó como uno de sus puntales centrales el culto guadalupano; la ideología en torno a la Virgen del Tepeyac se tornó un núcleo del pensamiento de los hombres que renegaban de lo ibérico y que querían formar una patria suya. La Nueva España dejaba de serlo y se transformaba en México, y en este proceso el papel de la Virgen sería fundamental.

Según se ha sostenido, el indio Juan Diego, retornando en una ocasión hacia el templo de Santiago Tlatelolco, arribó a la cima de un montículo y ahí escuchó una bella voz femenina; buscó a la poseedora de la misma y encontró nada menos a la Virgen, la cual le ordenó que fuera a ver al Obispo Fray Juan de Zumárraga para que éste, a su vez, ordenara a sus fieles erigir un templo en el lugar en que ella se encontraba: el cerro del Tepeyac, en donde se construiría el adoratorio de la sobrenatural aparición. Dado que Juan Diego cumplió el encargo, pero que Zumárraga no se hallaba dispuesto a crearlo, la Virgen le insistió en la necesidad de cumplir con su misión (ella volvió a aparecerse). Es de hacerse notar que Juan Diego le propuso a la Virgen que en su lugar fuera una “persona noble”; ella insistió en que el encargo fuera desempeñado por Juan Diego, lo que demuestra que la Virgen se inclinaba porque tan importante misión fuera cumplida por un nativo (las personas nobles ya no eran autóctonas, sino españolas); Juan Diego volvió con Zumárraga, éste pidió pruebas. Juan Diego faltó a una tercera cita con la Virgen pero ésta se apareció de todos modos pidiéndole a Juan Diego que cortara unas rosas y las colocara en su tilma. El indígena acudió de nuevo al obispo; las flores rodaron al suelo y la imagen de la Virgen apareció en la tilma. Zumárraga quedó convencido.

Como hemos visto, el milagro no fue aceptado por muchos frailes y en 1556 Fray Francisco de Bustamante exigía que se azotara a los inventores de tal milagro y a los que divulgaran tal mentira. En España, la Virgen extremeña también había mostrado su sobrenatural presencia a un vaquero: Gil Cordero, el 25 de abril de 1322. Foster nos ilustra acerca de estas súbitas irrupciones virginales de vieja tradición en la península ibérica, y anota que: “las leyendas milagrosas acerca del hallazgo de las imágenes de la Virgen están muy estilizadas y constituyen uno de los géneros más importantes de la literatura popular religiosa española. Dice la tradición común que durante la era visigótica se le rendía homenaje, entre los godos, a una multitud de imágenes, y que, con el rápido avance de los moros, estas

imágenes fueron escondidas con presteza en cuevas, desfiladeros y otros lugares, lejos de los caminos, perdiéndose así y siendo olvidadas por cientos de años. Después, a medida que la Reconquista hizo retroceder a los moros, se redescubrió a las imágenes, una por una.

Casi invariablemente, la imagen se le aparece a una persona humilde y le habla, tratándose por lo común de un pastor, ocasionalmente de una pastora, quien se lo comunica a los incrédulos habitantes del pueblo. Estos acuden finalmente y, convencidos de la autenticidad del milagro, llevan la imagen a su aldea, donde se ponen de inmediato a construir una capilla. Pero al día siguiente la imagen ha desaparecido, y después de una larga búsqueda se le encuentra en el lugar donde primero apareció. Es frecuente que la imagen sea llevada por segunda y por tercera vez a la aldea, antes de que los aldeanos se den cuenta de que la Virgen ha procedido de esta manera para hacerles saber que desea que su capilla se construya donde hizo su aparición. Según otros relatos, la imagen flota en una caja, acercándose a la orilla de la corriente, y cuando los cristianos tratan de llevarla más allá de cierto lugar, se vuelve tan pesada que no la pueden mover. La gente se da cuenta, de este modo, de que la capilla debe construirse en ese sitio<sup>19</sup>.

En la Nueva España, quien “recoge” el mensaje de la Virgen, que por lo demás es explícito, ya que ella indica con claridad donde quiere que se establezca la capilla, es el obispo Zumárraga, ya que de lo que se trata aquí no es de reforzar las creencias de los aldeanos sino de infundírselas.

Dado que la Virgen se le apareció a Juan Diego del 9 al 12 de diciembre, se considera que esta última fecha como la de la aparición decisiva y es ella la que se conmemora. Pero no fue sino hasta 1752 que, mediante una bula del Papa Benedicto XIV, se decretó que la “madre de Dios, llamada Santa María de Guadalupe” fuera reconocida, invocada y venerada como principal Patrona y Protectora de Nueva España. El Papa Pío XII nombró a la Virgen “Reina de México y Emperatriz de América, Celestial Patrona de los Hispanoamericanos”.

Hay quien dice que la Virgen del Tepeyac es una “aportación indígena al cristianismo” y que “Tonantzin, la madre de los dioses y de la tierra, la gran protectora de los indígenas, al

---

<sup>19</sup> Foster, ob. cit., pp. 276-277. La “pasantez” de la Virgen es otro rasgo de gran difusión en América Latina.

aparecerse al indio Juan Diego en el ropaje de la Virgen vino a significar un sincretismo religioso que en el siglo XVII adquirió un nuevo contenido: el cristianismo se estableció en México por voluntad divina y no por las armas de los conquistadores”<sup>20</sup>. Esta última idea es correcta: el catolicismo se legitimó gracias a la aparición de la Virgen y dejó de ser percibido como algo ajeno e impuesto por la fuerza. Pero quien se apareció, reiterémoslo, fue la Virgen y no Tonantzin; se trata de una aportación cristiana a los indígenas, y no a la inversa, pese a todos los elementos sincréticos.

El culto popular de la Virgen “mexicanizada” se transformó en un arma política de los criollos.

El ilustre matemático y poeta Carlos de Sigüenza y Góngora (1665-1700), hombre indiano, de América, escribió un poema sacro-histórico a la Virgen del Tepeyac y sostuvo que santo Tomás se identificaba con Quetzalcóatl, lo que significaba, entonces, que las tierras novohispanas, en tiempos prehispánicos, no habían sido ajenas a la evangelización. Sostuvo el carácter de la Virgen del Tepeyac como propia del país, del nuevo país que los criollos querían fundar y que en realidad —según ellos— era muy viejo: era el país de los aztecas, los antecesores de los mexicanos, de los devotos de Guadalupe.

En 1648 Miguel Sánchez publicó un relato sobre la aparición de la Virgen, que tuvo gran influencia en los medios criollos. En sus obras, Sor Juana Inés de la Cruz, que nace ese mismo año de 1648, participa en buena medida de la veneración guadalupana, a la que denomina “divina Protectora Americana”.

Un historiador italiano, Lorenzo Boturini se solaza escribiendo *Idea de una nueva América septentrional*, en 1746, en donde insiste en la identificación de Quetzalcóatl con Santo Tomás. Reúne también gran cantidad de material sobre la Virgen; bajo la influencia de Vico, hace una periodificación de la historia del México Antiguo en tres épocas: la primera, en que los indígenas adoraban las fuerzas de la naturaleza; la segunda, en que divinizan a sus reyes y héroes y la tercera, en que forman un imperio y comienzan sus registros históricos. Para Boturini, los logros intelectuales de los indígenas prefiguraban ya su aceptación de la Virgen y su relación con ella; esos logros tienen como herederos a los criollos. La obra de Boturini influyó en la

---

<sup>20</sup> Eva Alejandra Uchmany, “Cambios religiosos en la Conquista de México”, en David Lorenzen, comp., ob. cit., pp. 111-112.

de Mariano Veytia, otro estudioso guadalupanista.

En 1767 acaeció una gran derrota para la intelectualidad criolla: los jesuitas fueron expulsados de las colonias españolas en América. En esta orden se habían formado muy destacados pensadores y buscadores de la identidad nacional, como Francisco Javier Clavijero, que escribirá una *Historia Antigua de México*, donde apunta la preexistencia de la nación mexicana, su existencia anterior a la conquista española. Audaces y brillantes, le confieren al culto guadalupano una centralidad en su proyecto ideológico de nación.

Y con jesuitas y sin jesuitas, los criollos retomarán el guadalupanismo para enfrentarlo al poderío metropolitano. Cuando sobreviene la gran rebelión de 1810 en la Nueva España y el Padre Hidalgo anarbola el estandarte con la imagen de la Virgen para catalizar las fuerzas antihispánicas, hay quienes comprenden muy claramente el carácter subversivo de tal acontecimiento, y así Simón Bolívar escribe que: “Felizmente los directores de la independencia de Mejico se han aprovechado del fanatismo con el mejor acierto, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe por reina de los patriotas; invocándola en todos los casos árdulos y llevándola en sus banderas. Con esto el entusiasmo político ha formado una mezcla con la religión, que ha producido un fervor vehemente por la sagrada causa de la libertad”<sup>21</sup>. Quizá en México no pueda darse un “fervor vehemente” por la causa del socialismo sin esa mezcla a la que alude Bolívar.



---

<sup>21</sup> Simón Bolívar, *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 83.

**Fernando Navarro**  
**Por los pasos de la**

**Coordinadora  
Nacional  
de los Pueblos  
Indígenas**

**Entre risas  
te veas**

**Una entrevista con  
GENARO  
DOMINGUEZ**



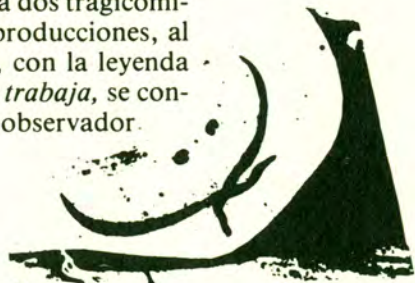
**A**trás quedan los últimos resabios coloniales en el primer cuadro de la ciudad. Ahora, atravesado el umbral por una angosta hendidura vigilada por un batiante de madera con los restos de lo que fue un labrado primoroso, hoy apollado de inclemencias y desdenes, queda todavía un corto pasadizo hacia lo desconocido. Los primeros pasos chocan contra la frialdad helada de la piedra y después, uno tras otro, los escalones hasta que las pisadas se quisieran sordas entre el estridente chirriar de las holladas junturas de las tablas. Una, dos, tres equivocaciones, seguidas de la respectiva pregunta, avisan a la vecindad de la llegada de un extraño. Por fin, una diminuta luciérnaga tenue, ajada y amarillenta iluminando el umbrío dintel indica la llegada al punto fijado. Los nudillos tropiezan un par de veces presionando el cristal y momentos después, cansinamente, tras la hoja se va abriendo una pequeña abertura dejando al trasluz la cabeza canosa de un interrogante. Una vez dentro, las cuatro de la tarde impregnada en los destellos mortecinos de la luz eléctrica, sin un ápice de claridad exterior, reforzada por el corrimiento de unos añosos cortinajes, toda la primera y equívoca impresión de una cueva, a la postre más una morada comunitaria que un simple recodo del camino.



Una mesa con un par de decenas de pescados puestos a secar, escrupulosamente alineados por tamaños y dimensiones, divide la sala. A la izquierda, un desvencijado y alargado sillón, con las fundas descoloridamente rojas, sirve de descanso a seis o siete personas. En unos, el rostro como calco fiel de todas las edades del cansancio, otros, dos o tres de entre ellos, han optado por las relajadas y sonoras somnolencias del hastío, con los pies despreocupadamente apoyados en un achatado y redondo ofertorio de café. Unos segundos más de espera, con la vista fija en los alteros de diarios y papeles presentes por todos lados, hasta que, pareciera con estudiada precisión, de un cuarto contiguo, sale Genaro Domínguez, probablemente uno de los líderes más respetados de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (C.N.P.I.). Se para enfrente y lanza una desafiante mirada de ojos

luciferinos y sarcásticos, pasea intermitentemente, las manos entrelazadas a la espalda, como león enjaulado, en no más de cuatro baldosas, rigurosamente serio. Se voltea y observa nuevamente mientras el silencio pesado y cortante envuelve la estancia. A continuación, la primera de una serie de estruendosas carcajadas, que terminan por erizarte como púas los nervios, acompañando el final de cada una de sus frases, moviéndose y oscilando paulatinamente por el proceloso y movedizo terreno de la burla (de sí mismo, primero, y de cuanto le rodea, después), el escépticismo (también de sí mismo) y la confianza, conformando la ambigua silueta de una personalidad, en ocasiones, profundamente centrado y, a ratos, desmedidamente valemadrista, bien a bien inabarcable e indefinible, por fuera de los cánones políticamente establecidos.

El mismo ofrece escuetamente su ficha personal: *“Yo me puse el nombre de Jarocho y ése es el mío verdadero, porque el otro me lo puso mi familia, pero yo no lo elegí... Unos dicen de mí que soy anarquista y otros me quieren jalar con ellos, pero sabes tú, con todos mis respetos, lo que yo les digo...”*. La respuesta llega rápida, antes incluso de que pueda concluir una leve subida de hombros, cortando lo que supongo es un gesto de interrogación. *“...Pues que se vayan a chingar a su madre...”* Y resuena una y otra vez, de nuevo, la risa estentórea. Alarga una silla, delante de un escritorio sin espacio físico posible para una aguja, *“porque no hay nadie que nos eche una mano”*, para sentarse al revés, los brazos cómodamente aposentados sobre el respaldo y se apresta a la charla, la efigie de Emiliano Zapata pegado a la pared, en algún lugar junto a dos tragicómicas máscaras, en las más diversas reproducciones, al frente, a los costados, por doquiera, con la leyenda ya universal de *la tierra para quien la trabaja*, se convierte en impenitente y poco locuaz observador.





—A tú juicio, cual es el acontecimiento que explica la necesidad de una Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas.

—Todas las cuestiones históricas responden a una mente histórica. Y como no se puede concebir Nicaragua sin Sandino, aunque no se pueda dejar de considerar a Rubén Darío, no se puede pensar en este país, sin la cultura maya o la cultura mexicana, que son una amalgama de mentalidades superiores, que se engarzan con la mentalidad española, semejante en origen al hombre de estas tierras. Porque España no es una raza ni un grupo, sino la mezcla de muchos grupos y llega donde hay un sinfín de otros grupos, con los que hay semejanzas. Esto hace que en lugar de chocar frontalmente y destruirse unos con otros, se venzan y sean vencidos. Si recapitulamos acerca de lo que sucedió con los griegos y los romanos, nos daremos cuenta de que estos últimos vencieron culturalmente, aunque fuesen derrotados militar y económicamente. Aquí los españoles se impusieron, pero nuestro origen nos explica a cada uno de nosotros. Los mexicanos vencieron a los pueblos más débiles, pero a su vez fueron ganados por ellos. Pero es que, además, existía una necesidad de comunicación desde antes. Tú sabes que en las ruinas de Tula se han descubierto estelas mayas y es lógico deducir que había relación, por lo menos en cuanto a la cultura y vé tú a saber si no existía, como hoy, relaciones comerciales y de otra índole. ¿Entonces, me preguntas cómo nació CNPI?

—Me refería sobre todo a esa toma de conciencia, que es al mismo tiempo el comienzo de la ruptura con la situación anterior. Ahora, cuando venía en el camión, un suceso sin aparente mayor importancia como es una pelea, que en una ciudad como ésta se da todos los días y casi a cada momento, hizo que se pasara de un silencio sepulcral a un murmullo y un acercamiento de la gente más que considerable. En ese sentido, con CNPI, qué es lo que hace aflorar esa inquietud latente.

—El movimiento estudiantil de 1968 fue, en mi opinión, un acontecimiento muy importante para nosotros que llegamos de provincia buscando en el



título una superación en el nivel de vida y yo creo que el 68 fue esa pelea que tú viste en el camión, porque nos encontramos con una situación en la que era sumamente difícil dar cauce a esa inquietud e incluso a la propia formación. Desde que yo llegué a México participé en todos los movimientos; de ferrocarrileros, de maestros, en todo cuanto pasaba por enfrente y después me puse a trabajar en lo que podía.

—*Qué te decidió a participar.*

—Me había inscrito como estudiante en el Politécnico y allí llegaban a invitarnos y a mí me gustaba, sentía la necesidad de participar. Decían que luchaban por derechos y eso era lo que yo estaba buscando. Pero desde que llegamos, recuerdo que fundamos una asociación de estudiantes del sur del estado de Veracruz, después participamos en la tribuna de la juventud con el lema de *libres por la palabra libres*, de Belisario Domínguez, un chiapaneco que fue asesinado porque se atrevió, en un momento crucial de la historia del país, a gritarle al usurpador Huerta que era un asesino. Fundamos también el frente de estudiantes del estado de Veracruz, ya en la facultad de Derecho, y después, como a mí no me ha gustado que me manden, empecé a buscar gente para formar nuestro grupo y nos llamábamos activistas. Como veían que éramos inquietos, pues todo el mundo nos quería jalar.

Así, llegamos al 68 y yo tuve la oportunidad de participar en el movimiento, porque si se luchaba por las libertades democráticas, que era el rollo del partido comunista, por el derecho de los trabajadores, la libertad de los presos políticos, pues cómo no iba a entrar, si era mi simpatía, si como futuro abogado lo que pretendía era luchar por el derecho, que para mí es algo superior que crean los hombres para una vida y una sociedad mejor. Se dieron las condiciones para participar, por mi naturaleza, por mi medio y por mi preparación autodidacta, porque no creas, yo no supe que existía Marx hasta después de esa fecha. Sabía que existía diosito, porque desde que nace uno lo bautizan y hacen esas cosas. En esas fechas yo oía que hablaban de Marcuse, entonces estaba en boga



sus citas que nunca me dieron ganas de leerlo, hablaban del Che, de Mao y a mí, desde entonces, me ha parecido que los marxistas y los evangelistas son igual, que unos recitan tal versículo de la Biblia y otros lo hacen con *El Capital*. Entonces, cuando empecé a entender un poco más de esas cosas, empecé a preguntar y les decía; *bueno, Marx dice esto, Engels dice éso, Lenin lo otro, pero tú que dices, porque eso lo dicen ellos*. Y es que yo creo que se trata de leer a esos autores y muchos más para crearse un criterio propio. En ocasiones yo los leo, pero es cuando quiero reafirmar determinadas cosas con algunas gentes, pero si no, no ¿para qué le tengo que decir a la gente lo que yo leo? Para qué ¿eh?, si yo leo para saber, porque tengo una oración que te voy a decir: *padre nuestro, haznos cada día más sabios y más justos, porque si somos más sabios y más justos cada día, somos menos pendejos*. Y así les digo yo a los campesinos.

—*Qué coincidencias se dan entre ese plano individual y el plano social.*

la falta de oportunidades aparece en todas las gentes, aunque no todos tienen ni la iniciativa ni la decisión de salir adelante. Yo me he dado cuenta, haciendo un recuento, de que éramos alrededor de mil quinientos abogados de mi generación y que de ellos sólo había como cinco participando. Es un mundo la gente y como el mundo, así es la gente. Pero si tú la juntas en la historia del mundo, te das cuenta de que no son nadie en comparación con los hombres que han hecho y que se pierden entre la bola de pendejos. Y así no es posible, la gente tiene que luchar para lograr lo que quiere, porque no hay generación espontánea en lo social, sino que hay que pelear por las condiciones y no esperar a que se den. Entonces, yo empecé a darme cuenta de que pegas un grito y te oyen, y si no lo haces dicen de tí que eres un pendejo. Pero es que yo no quiero ser solito.

—*Claro, se supone que cuantos más mejor, aunque en ocasiones sea mucho suponer.*

—Ajá. Pues sí. Y si además de no querer ser solito no quiero ser héroe ni mártir, sino ser algo en la vida y no algo para mí, sino para todos, entonces tengo



que sumergirme en ese mar, en ese mundo que es la sociedad.

—*Lo que le llevaría, de alguna manera, a perder su identidad.*

—Y a tomar la de todos, la de la masa, porque además, a mí no me gusta ser cabeza, porque las cabezas se cortan. Mira, lo que uno lee sí va influyendo en uno y bastante, pero si te dejas dominar por algunas ideas, entonces ya te jodiste. Yo ahorita igual leo budismo, que mañana leo a Mahoma, que pasado leo a Cristo y me desaburro con Marx o que me aburro con Marx y me desaburro con otro, pero nunca me aburriré con Flores Magón, porque siento que me identifico con él y cuando noto que estoy apendejado, recorro a sus manifiestos, a lo que dijo y a veces me río con él, ojo, no de él. Pero también pienso que cuando murió en la cárcel, significa que algo le falló y que hay que corregir esos errores, que hay que sobrepasarlos.

—*Qué sucede con esos 62 consejeros regionales que existen en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. ¿Cuál es su significación?*

—Son exactamente ochenta y cinco, pero no representan nada. Son como los comités regionales de la C.N.C. Yo estuve durante dos años como asesor del Consejo y me dí cuenta de que la intención de Cárdenas fue buena. El intuyó la organización de los indígenas, aunque nunca la llevó a cabo. Pero hizo muchas cosas en su beneficio, les devolvió la voz y se convirtió en una acción y una voz de ellos, comió con ellos, porque sabía que era importante que a él lo vieran comer como hombre, para darles confianza de que eran hombres. Cuando Cárdenas se dio cuenta del potencial social que eran los indígenas, también se sumergió en ellos, convivió con ellos y fue uno más de ellos.

—*Lo que hizo, pues, fue devolverles la voz y la palabra.*

—*Ajá, ajá. Y Cárdenas decía: no es que no quieran trabajar lo que sucede es que tienen sus razones de ser así.* Para mí no fue un populista, sino un hombre de su tiempo, que entendió su tiempo e hizo lo que debía hacer y que fue muy cuerdo. Tan fue así



que siguió amando y sirviendo a los indígenas ya como hombre y no como presidente de la República y a pesar de eso, le gritaban *tata, tata, te traigo aquí mis escritos* y cuando él les respondía que ya no era el presidente, le contestaban; *pues ellos dicen que no, pero para nosotros sigues siéndolo tú*, porque en él era en el único en quien confiaban. Y de eso no se dan cuenta quienes no conocen ni la idiosincrasia ni el pensar o el sentir del nativo.

—*No obstante, a pesar de que te has mostrado remiso al paternalismo de antropólogos, sociólogos e instituciones respecto al indígena, fue Lázaro Cárdenas quien instauró un cierto paternalismo.*

Las relaciones del hombre si no se controlan, se animalizan. Nosotros no somos animales, pero, a veces, nos conviene esa sumisión para subsistir y después de cinco siglos la encomienda ha dejado sus huellas. Sin embargo, yo retomo lo que hicieron Cárdenas y Flores Magón. El primero decía: *nosotros tenemos que enseñarles que somos iguales para que ellos entiendan que pueden hacer cualquier cosa.* Flores Magón, más rudo, más cuestionado decía que *el que obedece a un amo o a una ley, es un animal doméstico.* Yo, viendo la vida de ellos, digo que ni una cosa ni otra son totalmente ciertas, sino que lo importante es que la gente nativa se de cuenta de que es una persona y de que él y sus hijos pueden ser lo que cualquier gente del mundo. Ahora bien, cómo hacerlo, pues yo creo que con el ejemplo se predica, estando allí y enseñándoles en sus palabras y con sus formas y maneras de ser cómo son las cosas.

—*Ya está creada la CNPI, pero qué es lo que la diferencia del resto de organizaciones digamos tradicionales, de uno u otro signo político.*

—Una vez que conocemos lo oficial y lo que dice que se le contrapone, decimos que ninguna satisface nuestras necesidades. Lo oficial porque quien gobierna ahora no tiene la capacidad para ser voz y sentimiento de los explotados y los opositores porque erigiéndose en voz de los explotados no sienten la explotación ni se identifican con ellos. A veces, unos y otros coinciden y los dos nos joden. A nombre de la lucha de los indios o a nombre de la izquierda, una



serie de políticos, de antropólogos o de sociólogos, viven muy bien. Así, lo que nos hace surgir a nosotros es el grado de conciencia que nace de de un cultivo de esta conciencia.

—*Porqué no lo explicas un poco más.*

—No es lo mismo que tú sientas a que puedas manifestar ese sentimiento. Para que puedas manifestarlo, hay que aprender a hacerlo. Entonces, a lo largo de mi formación, me he dado cuenta de que no basta sentir y tener la inteligencia. Hay que prepararse, porque es fundamental. Yo conozco el sentimiento, lo siento, soy parte de la explotación, pero cómo voy a resolver un problema si no conozco la ley del que me explota, porque el derecho es la estructura de los que gobiernan, que crean normas para justificar sus actos.

Nuestro pueblo estuvo momentáneamente en el poder en 1910 y puso las leyes más avanzadas del mundo; la educación, laica y gratuita, el derecho al trabajo y su justo precio y el derecho que tienen todos los hombres de un país a la tierra. Fueron tres artículos fundamentales, que crean una conciencia social y la hacen ley. Pero como es una toma momentánea del poder, ese derecho por sí solo, cae, porque no lo sostiene nadie. Ahora vivimos un tiempo en el que quien gobierna, que no es el pueblo, está avasallando la ley del pueblo y la está nulificando, aunque no lo haga del todo porque tiene que hacerlo a nombre del pueblo, es decir, no puede perder la formalidad, ya que, en este momento, son de tal carácter las comunicaciones que no se puede tapar el sol con un dedo. Reagan, por ejemplo, ya hubiera barrido el mundo, pero él quiere ser un hombre de historia no a lo Hitler, sino a lo Truman o a lo Foster Dulles y eso es, entre otras cosas, lo que le impide hacerlo.

—*Volvamos nuevamente al plano personal. Qué incita al Jarocho a moverse dentro de CNPI. Y por otra parte, me gustaría que especificaras qué es ser indígena.*

Nosotros decimos que no somos indios ni indígenas y que no queremos serlo, sino que los señores y dueños de estas tierras somos los que hemos nacido aquí antes de que llegaran los españoles. Lo que nos



hace ser nativos y reconocernos y tener una conciencia como tales, es el habernos redescubierto. En mi caso, yo me doy cuenta de que soy capaz de hacer lo que cualquier gente, que no soy ni inferior ni superior a nadie y eso y conocer la historia de mis antepasados, a nosotros y a mí en lo personal, no sólo nos da seguridad, sino que me ha permitido descubrir que necesito ser para hacer. Y si así es en lo personal, así es en lo social. Una sociedad no puede avanzar si no se estructura y se cohesiona en la acción y el pensamiento.

*Hace un rato me decías que el proceso de recuperación de sus raíces era largo, doloroso y difícil.*

—En lo general. Mira, cuando tú tienes conciencia de lo difícil que es tu formación, entiendes a los demás, porque no hay pendejos, sino ignorantes. Una gente por muy inteligente que sea, si no está preparada, le podrás decir, para que le duela menos, tontito o ingenuo, pero la ingenuidad es ignorancia, es decir, lo pendejo no se lo quita nadie. Nosotros decimos *chingate, que vienen chingando* y quiere decir que tienes que ir sobre el que está enfrente porque te va a chingar, porque tenemos una mentalidad capitalista, que no es la de la comunidad. Sin embargo, nosotros decimos *yo te ayudo y tú me ayudas* y ese es el principio de la cohesión, de la comunidad, lo que la sociedad moderna llama solidaridad.

Te decía que después de ver que mi joda es igual a la de los demás, descubrí que podemos luchar para quitárnosla de encima y, para mí, eso es la sensibilización o la concientización de la gente, como quieras llamarle.

*—Desde esa base de los nativos como nacidos aquí no está obviamente el tiempo, como lo que fue, es y será, y la historia, olvidando que hubo una conquista que rompió con ese orden anterior.*

Es que para nosotros, el nativo es el que nace y es dueño de estas tierras, pero que por su propia formación comunitaria puede compartirla con cualquier otro ser del mundo. ¿Porqué? En cualquier estado más avanzado ya no es dueño de su tierra, sino del mundo, igual que otro, que los demás. Y para mí ese es el mundo superior, en donde el hombre no tiene



país, donde es ciudadano del mundo. Pero primero tenemos que reafirmar que somos de aquí.

—*Plantémonos primero en el momento actual. Qué es un nativo sin tierra, sin lengua y sin tradición, qué es lo que sucede cuando abandona su comunidad.*

—Debes despojarte del concepto que tú tienes de raza, porque, para nosotros, nativos somos todos los que estamos aquí, pero no en el concepto que ustedes tienen, sino de grupo. Nosotros tenemos ciertas características y otras. Nada más. No podemos comunicar todas las cosas. Además, para entendernos debes abstraerte de tu cultura, que no es imposible, porque cuando uno se sabe, ya no importa la pureza de la sangre, que por otra parte no debe existir en ningún lugar del mundo. Nosotros ese prejuicio no lo tenemos, sino una diferenciación de que yo hablo mexica y aquel es chaparro y habla maya, pero siente, piensa y coge como yo, como cualquier persona.

—*Es decir, siguiendo este esquema, el proyecto de la CNPI no sería en absoluto excluyente, sino integrador.*

—Claro. Pero partiendo de nosotros mismos, porque, vuelvo a insistirte, para hacer, tenemos que ser.

—*Un proyecto entonces de todos y de cada uno.*

—Ajá, ajá. Si porque yo he hablado con muchos marxólogos y me dicen que todos somos mexicanos, pero no conocen siquiera el origen de la palabra mexicana y no saben que como el mexica dominaba a otros grupos, esos grupos no quieren ser mexicanos, es decir, no conocen su realidad y Marx, que era materialista dialéctico, decía que tenía que partirse de la realidad, pero estos cabrones parten de la estratósfera. No conocen México, podrán conocer Cuba o Nicaragua, que ahora está de moda, pero yo me pregunto ¿Cómo van a liberar un país si ellos son esclavos? Y ese es el problema de quien va a luchar a otro lado, que no está satisfecho porque no sabe quién es. Si realmente somos internacionalistas, tenemos que luchar primero por nosotros mismos y después ayudar a los demás, pero tampoco se puede imponer lo





que uno quiera, porque, quizás, nuestro esquema a otros que piensan y sienten de modo diferente, no les sirve. Yo pienso que la Coordinadora es el empeño y la visión de que luchando cada uno de nosotros por lo mismo no es posible lograr lo que queremos y que es más fácil de lograr si lo hacemos todos juntos. Por eso es coordinación, es aglutinamiento y es fortaleza.

—*Si es así, significa una unidad en la pluralidad y tanto más se mantienen las diferencias de cada uno, cuanto mayor es la cohesión del grupo.*

—Exactamente, respetando a cada uno y a cada uno y a cada quien como es.

—*Entonces, qué tipo de relación existe con los partidos de la izquierda.*

—En el campo, en la acción. Pero en la acción real, no en la formulada para manifestarse, sino para hacer. Si les preguntas a los campesinos que vienen a mi casa, te darás cuenta de que son de diferentes partidos y de distintas creencias y que yo me pitorreo de esas cosas, porque no creo en esas pendejadas. Creo en un partido de masas, de los pueblos, que los pueblos creen, no un partido o una organización que un iluminado hace e impone, porque ese, el de los pueblos, es un partido verdadero que manifiesta el quehacer político de un país, para darse una estructura de poder acorde a sus necesidades. Y ese es el poder del pueblo, porque no es lo mismo decir que soy un demócrata, una palabra griega que nadie entiende, al poder del pueblo en el que éste elige a sus representantes desde un barrio, una manzana, una ranchería y todos juntos dicen quién es el que se va a encargar de sus negocios.

—*También eso es la democracia.*

—Pero en otro nivel. Acá tú los estás nombrando desde la base. En las comunidades, toda nuestra gente empieza sirviendo de *topiles*, que son los ayudantes, los mandaderos y de ahí, van pasando, puesto a puesto, hasta que llega a ser pilli, que es el principal.

—*Ese era otro de los temas que quería preguntarte; acerca del papel que cumplen los Consejos de Ancianos.*

Eso aparece en el Consejo, que quisieron copiar de uno y de otro y terminaron por no entender lo que hi-



cieron. En nuestra Coordinadora existen muchos consejos de ancianos, porque respetamos a los verdaderos y auténticos consejos de pillis, de principales, que existen.

—*Te reitero la pregunta. ¿Cuáles son, pues, sus funciones?*

—Son los que recogen la voz, son la experiencia y la sabiduría del pueblo y quienes dicen quien es la persona adecuada que va a llevar la responsabilidad en un momento dado y el pueblo lo acepta. Pero para nosotros no había consejo de ancianos, sino de principales, porque el anciano es el viejo y en nuestros grupos étnicos si un joven tenía sabiduría y fortaleza podía ser pilli y tener mando. Cuauhtémoc tenía 21 años cuando se enfrentó a Cortés y no era mexicana, sino mestizo. Ese ejemplo te da idea de que no necesariamente eran ancianos, aunque éstos fueran venerados.

—*¿No existe en tus planteamientos la idea de un retorno a un tiempo pasado y feliz, que probablemente tampoco nunca existió?*

—No, no, no. Para nosotros es importante conocer de dónde venimos para saber en qué lugar estamos y poder pensar y decidir hacia dónde queremos ir. Si creyéramos la vuelta a una sociedad ideal, haríamos un molde, pero cuando coordinamos el trabajo, como te diré, la inquietud del trabajo de los demás bajo el respeto a la autonomía de cada grupo, significa que aunque nosotros pensemos en algo, eso no configura en todo. Yo puedo tener una idea de cómo hacer las cosas, pero no hace que la imponga, porque estoy sujeto a no estar a la cabeza, sino a mi función de asesor, es decir, si yo no estoy siempre delante o no quiero estarlo, significa que hay libertad de otras ideas que no son las mías. Y es así porque no hay molde.

—*En ese caso, la discusión es permanente.*

—Pues claro. Ahí sí hay una copia de la cultura tradicional occidental, o sea, nosotros queremos que como ha funcionado en otros lados, suceda aquí igual con la dirección colegiada, en donde yo escucho y tú escuchas. Y no va a resultar ni tu idea ni la mía, sino la más razonable.



—Y a la larga, no habría líderes, porque todos tendrían la posibilidad de serlo.

—Exactamente. Y ya no sería tu mundo feliz o mi mundo feliz, sino la razón de todos y cada uno.

—En algún lugar aparecieron unas declaraciones tuyas, en las que afirmabas que después de tu secuestro, en agosto del 83, te traumaron y te sacaron de la circulación por un tiempo, hasta que perdiste el miedo. Dime una cosa, ¿cómo se pierde el miedo?

—Pues yo creo que pensando que la vida no tiene sentido de vivirla si te tienes que estar escondiendo no nada más de quien te persigue, sino de todos, porque no le puedes dar la cara a nadie, ni siquiera a los amigos. Y yo soy una gente normal, ni cobarde ni valiente, a quien no le gusta que lo golpeen ni lo amenacen. Me gusta vivir libre, como dicen las leyes y por eso quise ser abogado, aunque me dí cuenta de que las leyes no sirven si uno no tiene fuerza para hacerlas valer. Pero yo pienso que mi lucha de toda la vida no ha sido inútil, porque sé que soy algo en este país. Soy lo que no es cualquiera y eso quizás suena muy contradictorio o muy rebuscado, pero no cualquiera abre la boca pensando en que lo pueden matar.

—Qué cosas personales has dejado en este proceso y con qué otras cosas has ido llenando esos huecos.

—Dejé mi aspiración de vivir cómodo, de tener mi casa y mi carro y de llegar a estar tranquilo en mi casa. Sin embargo, ahora mi casa es cualquier comunidad y mi familia son todos los campesinos. Cada vez que se resuelve un problema y veo la cara de las gentes de que lo logramos, ésa es la mejor paga que recibo y ver tanta injusticia y cómo joden a nuestra gente es mi mayor aliciente. Porque, a ratos, pienso que no hemos hecho nada y que las cosas están casi iguales. Pero sí hemos caminado, porque ahora, en muchos lados, vemos que los campesinos ya no se dejan. Y ya no vamos siendo uno, sino muchos, quienes estamos trabajando en lo mismo. Unos como yo, en la creencia de que nuestra salvación está en la raíz para tener un árbol social fuerte y bien sustentado. Otros, que dicen que las raíces ya están y que lo que tenemos que fortalecer las ramas. Pero es lo mismo; el árbol social es igual. Hay mucha gente que tiene su voz, que pe-



lea, que lucha y si haces un recorrido por el país, te darás cuenta de que hay coordinadores por todos lados, con los matices que quieras, pero todos con la misma idea de no mandar y que no nos manden, sino una especie de cuerpos colegiados, en los que todos recobren y tengan su voz.

—¿Por qué no hay acuerdo entonces?

—Es normal. Somos una torre de Babel en el mundo y somos una parte del mundo. Yo creo que la necesidad nos va a unir, queramos o no, porque por sobre nosotros y nuestras susceptibilidades está el desarrollo y el avance de la sociedad.

—Me contestas una provocación.

—A ver.

—De qué manera te ves como un provocador.

—Yo siempre he dicho que soy un agitador, porque el provocador es alguien que en lugar de resolver un problema, lo enmaraña. Pero soy un molinillo, que agita y a quien le encanta agitar, porque, para mí, la agitación es la vida. Pero no soy agitador en el sentido que tú lo entiendes.

—Todavía no te he dicho cómo lo entiendo.

—Por eso. Mira, a mí los de izquierda me dicen que soy un provocador y los gobiernistas que soy un comunista. Pero es que cada uno tiene su argot.

—Y si te digo que eres un utopista.

—Te respondo que todo lo que tú puedes agarrar, deja de ser utopía.

*Una última pregunta. De qué te ríes tanto, Jarrocho.*

—Porque soy una gente segura de mí mismo y la vida es broma y a mí me gustaría morir pelando el diente. Además, porque yo creo que a la vida hay que reírle y porque, como dice el dicho, *al mal tiempo, buena cara.*

# La isla de la asfixia



*El cadáver tiene nombre: es "la innoble y letal colonia penitenciaria que hasta hace poco llamamos ciudad de México", como ha escrito José Emilio Pacheco. El valle de Anáhuac ha desaparecido; sobre su memoria reina la última de las ciudades. El infierno de todos tan temido ya llegó, y nosotros, víctimas lo mismo que verdugos, custodiamos sus fronteras. Si existir es ensuciarse, la literatura ha tomado el riesgo. Carlos Chimal y Agustín Ramos, jóvenes narradores, nos entregan aquí dos fragmentos ejemplares. Ejemplares por lo que dicen y por lo que ya no pueden afirmar: la región más transparente no podrá volver a ser escrita. Carlos Chimal (Cuatro bocetos, 1983) habla de los sobrevivientes; Agustín Ramos (Al cielo por asalto, 1979 y La vida no vale nada, 1981) utiliza las armas de la nostalgia para describir "una ciudad a la que si antes podía declarársele odio queda confesarle el miedo, el resentimiento..." Ambos testifican con una literatura irremediamente contemporánea la irreparable imagen de nuestra derrota.*

---

## Cinco del águila

Carlos Chimal

### El machín y el mayate

**L**a noche ha caído como un corsé alrededor de los cuerpos que pretenden evitarse. Avenida Reforma sólo cambia de conciencia; las expectativas del hombre de la calle menguan al filo del mediodía y su organismo, agitado por la baja presión y el martilleo irregular, se resiste a asimilar que la noche vendrá. Y sin embargo la anhela, ve en ella lo que desaparecerá con la luz del día siguiente. No hay crisis moral o psíquica, sólo otra vida que corre por su cuenta. Alfonso Domínguez Soriano, Contador Público Titulado, auditor con más de veinte años de experiencia, sale de su despacho y atraviesa la calle. Camina por Cinco de Mayo, dobla en Isabel la Católica, cruza Tacuba y entra a un estacionamiento. Sale y dirige su Dodge Dart 80 hacia la Alameda. El Cine Variedades e Isela Vega, los puede ver bien porque circula a un lado de la banqueta, despacio. Busca a alguien. Se detiene detrás de una Combi, transporte colectivo. El Cine Variedades y Sasha Montenegro, los puede ver detenidamente, aunque le toquen el claxon. La Combi avanza. Aparece un muchacho de estatura regular, moreno, camiseta sin mangas, paliacate alrededor del cuello. Alfonso baja el vidrio de la portezuela derecha. Avanza en primera, se hace de palabras con el muchacho, éste abre la portezuela y entra. Mira la marquesina del cine, que ha quedado atrás.

— Lástima, yo quería echármela hoy, mañana la quitan.

El CPT sonríe, sin decir palabra.

— Dicen que está rebuena, ¿aguantaría meternos, no?

El CPT voltea a verlo mientras pisa el freno. Saca cigarros de la bolsa interior del saco. Le ofrece primero al muchacho.

— Nel hijo, eso mata.

Las noches de invierno pueden llegar a ser tan calurosas y, piensa el CPT, no obstante padecer un vientecillo helado. Son frescas realmente, pero él se ahoga en su interior. Antes de meter de nuevo el clutch, acaricia la pierna del muchacho.

— Vamos al cine, tío, ¿ya vas?

Sobre Reforma, el CPT piensa ir primero a la estancia de Polanco, tomar una sauna con el muchacho, entregarse, y en la primera hora del nuevo día cenar solo, sin importarle la infelicidad de los comensales o el placer de sus charlas. Ni siquiera la dicha de una pareja recientemente disuelta. El muchacho prende la radio. El CPT la apaga.

— Chale, tío, dame chance.

El muchacho sintoniza con el selector de botones. La aguja cae casi al centro del cuadrante. El muchacho no acierta a reconocer lo que escucha.

— Chido, chido, ¿oyes tío? ¡El Tri!

El CPT baja el volumen. Siente que el trecho entre el Auditorio y Polanco es excesivamente largo. El muchacho salta y salta sobre el asiento.

— Esas son las chavas del Distrito Federal, viejas cabronas, ¿verdad? No, qué vas a saber tú... pinche puñal. Si yo no sé por qué me subí contigo.

El muchacho, según el CPT, ha cambiado abruptamente de carácter, lo cual no es cierto. El muchacho siempre estuvo nervioso, atento. Ya llegaremos y el oasis de Polanco le va a apaciguar.

— Esto se pone bueno.

El CPT estaciona el automóvil. El muchacho se niega a bajar.

— Vamos a acabar de oír al Tri, no chingues.

El CPT se niega, molesto e imperativo.

— No mames, tío, qué te cuesta. ¿No? Pues ultimadamente, vete a la verga.

El muchacho saca del botín izquierdo una navaja. El CPT se pone lívido. Afuera no hay nadie, excepto las casonas y al fondo el circuito interior.

— Orale cabrón, píntate.

El muchacho le arrebató las llaves, le rasga un brazo, lo expulsa de su automóvil y parte quemando llantas, con rumbo desconoci-

do. El CPT, tembloroso, indignado, se dirige hacia el teléfono más próximo para llamar a la Procuraduría. Nada va a pasar, pero ha perdido una noche de libertades civiles.

— Y tú lo tomaste como un regalo del cielo.

— Simón, qué más. ¿Cuándo te pasan rock mexicano por radio?

— Qué estación sería.

— No sé, tal vez Radio Educación.

— La que sea, hijo, la cosa es que de ahí me fui por el Caco y el Cocol... nave nueva, noche de pelos.

— ¿Los agarraron el día siguiente?

— No, como a los tres días, por Cuautla. Es que estuvimos che-meando desde un día antes, y con el pinche calor nos pusimos muy locotes. Pero yo andaba bien, sólo que el Cocol se puso nervioso porque vio una patrulla del otro lado de la carretera, en la entrada de Cuautla, y no era, era una ambulancia. Entonces no sé qué me pasa que aprieto el acelerador en vez del freno y me voy a estrellar con una familia que iba adelantito de nosotros. Todos nos bajamos bien gises y que la ñora empieza a dar de gritos. Entonces el Cocol, bien loco, que le echa resistol en el vestido, para ver si así se le pasaba el coraje, ¿vas tú a creer? Y madres, que nos apañan al Cocol y a mí. Los otros cuates salieron hechos la madre. Pero nosotros no. Pasamos tres semanas en Cuautla y luego dos años en el tanque acá.

El Cocol no escarmentó. Dice, con la voz temblorosa, tipluda, distintivo de que el chemo ya no es sólo la mona en la boca:

— Estábamos dándonos en la madre con unos cabrones, aquí en el parque de Sullivan, y que llegan unos agentes. Se frenaron chido, pero no alcanzaron a amarrarse bien y se estrellaron con un taxi. Se bajaron pistola en mano y nos subieron al coche y, pos unos toques a todos y nos bajaron como quinientas lanas hijo, ¡un pinche susto-te que pasamos pero superatodamadre!

Pepe tampoco dejó ahí las cosas. Regresó a su cuarto de Izcabalceta, con Eva, quien ya había invitado a un chamaquito, Manolo. Éste aceptó que Pepe regresara al cuarto; después de todo él lo había rentado y ella era su torta.

— ¿Cuántos años tienes?

— Dieciocho.

— ¿Qué haces?

— Orita, estudio.

— Empiézale.





## El padre

— Cuando me salí de la secundaria mi papá me dijo ora que ya te saliste, ora ya haz de tu vida lo que quieras, ora ya no te quiero ver. Yo dije, pues cámara, me fui y me salí. Entonces un amigo mío me llevó a Ciudad Juárez, cabrón... me llevó y conocí unos lugares. Cuando regresé, cabrón, regresé por la preocupación de mi mamá, que estaba enferma.

— ¿Tú tenías noticias de tu casa?

— ¿Eh?, no; regresé y ya no me reconoció mi papá, y la chingada. No pos usted quién es. Soy su hijo, ¡ah, chingá!, no, usted no es, mi hijo está más chico. No me reconocía, cabrón, y es que yo me había desarrollado por allá. Y mi papá, cómo cree usted que usted sea mi hijo. Usted es mi papá, se llama José Palacios Espinoza, yo soy Manolo y mi mamá es ésta. ¿Y sus hermanos, cuáles son? No pos son éste, y éste y Olga, Alejandra, Rafael, Leticia, Cristina, le dije... No pues, ah bueno pos sí, ah hijo qué qué, cómo está, cómo te ha ido, no supe nada de ti, dice; no pos estuve en Ciudad Juárez, estuve trabajando en un restaurante como lavaloz.

— ¿No dices que eres estudiante?

— Sí, estudio la vida.

## La chava

Eva Cisneros ha eliminado el apellido paterno de su nombre y sostiene a los tres mientras Pepe consigue reintegrarse a algún negocio antiguo. Tiene una amante que trabaja en una agencia de publicidad, y junto con otras amigas celebran fiestas lésbicas cada semana en un departamento de la colonia Nápoles. Cada semana Eva recibe regalos y dinero. La admiran por su frescura e impaciencia. En un principio Eva se entusiasmó mucho con su hogar porque así aprendería de dos buenos para nada, atendería dos bocas y alivianaría dos apetitos sexuales. Su bondad parece no tener límites, tanto es así que sin pedírselo recuerda sus dieciocho años y su primer amor.

— Estábamos Juana, una amiga, y yo ahí en el parque del Ferro-carrilero. Ibamos a fumar mariguana ¿no?, y yo vi a un señor que se estaba haciendo tonto, así, como que estaba buscando algo en el piso. Y le dije sabes qué Juana, que nos está viendo muy feo y ella me dice que no, que estaba yo alucinando. Entonces, cuando sentí ya estaba junto a nosotras. Y sacó una pistola y nos dijo que camináramos para el carro. Nos subió y este, por ai, por el Teatro de la Ciudadela paró el carro y le dijo a mi amiga que se bajara. Luego nos bajamos él y yo, un ratito después, y ya nos dijo que él era agente, que nos iba a llevar a la delegación y que íbamos a tener antecedentes penales, que cuántos antecedentes teníamos. Entonces yo le dije que no nos llevara a la delegación, que qué quería. Nos revisó, nos quitó la mota y nos dijo que le teníamos que dar dos mil pesos cada una. No, pos no los teníamos. Entonces yo traía unos aretes de oro y me los quitó, me quitó el reloj, a mi amiga le quito sus cosas. Le dijimos que nos diera chance de conseguir el dinero, pero no lo conseguíamos, hasta que llegamos con un amigo del 117, que es cinturita, pero muy buena onda con nosotras. Hablaron y nuestro amigo, Oscar, regresó a decirnos que nos fuéramos y que no anduviéramos echando desmadre, y se regresó corriendo con el tira y se subieron al coche.

Eva acepta que tuvo una relación satisfactoria con el tira. Nunca había tenido amoríos con hombres, sólo con Juana, porque le daban miedo los hombres. No sabe exactamente por qué, pero prefería llevarse con ellos a las patadas, sin cariños ni cortejos. Esa vez, asqueada por la situación (simplemente la ley encima de ella, sucia como es), no obstante llegó a sentir placer físico completo. El tira era joven y no la lastimaba, se movía del tal manera que Eva comenzó a abrazarlo y a moverse con él. Ahora sólo quiere acordarse del sudor y sus labios húmedos, porque, como lo constataría

con el tiempo, todos los cabrones se salen rápidamente y ni un ojo le echan a una. Se sintió avergonzada y confundida. Había dejado de querer esa noche a Juana junto a ella y tenía ganas de vomitar sobre el tira; pensaba que si lo veía otro día, se enamoraría de él. Lo supo en el momento que Oscar se arregló con él. Se habían ido a pasar la noche en algún congal y ellas, abismadas, debían enfrentarse.

## El mayate

— ¿Te lo platico, más acá?

— Sí.

— Primero estábamos en tu casa, ¿no?

— Mmmjá.

— Después llegó mi mamá, yo me tuve que salir y me llevó a mi casa. Entonces llegué y se la hice de pedo a mi mamá, no pos entiendo que yo no quiero estar en la casa. Y me dijo, cámara, te voy a dar el avión, pero dame el dinero que traes. Me quitó el dinero y todo lo que tenía de valor.

— Ajá.

— Y me salí. Pero antes de salir me subí a mi cuarto y en el morral que tengo de cuero me saqué tres caguamas que tenía escondidas. Entonces me fui a buscarlos, pero como ya no los encontré me quedé en la puerta; no pos un día tenían que salir, ¿no?, dije. En eso pasó un gringo, acá, bien sacado de onda, venía solito por allá enfrente, por donde hacen los taponcitos.

— Ajá.

— Y le dijo qué onda, ¿quieres cerveza? Y se atravesó y me dijo sí. Entonces ya se sentó a chupar conmigo y después me dijo no pos, ¿quieres fumar mariguana? Sí. ¿tienes? Sí, me dice, yo traigo. Entonces nos fuimos al parque y hizo unos cigarros acá bien locos, como cuatro o cinco cigarros grandotes. Nos fumamos todos y nos acostamos detrás de unos arbustos. Ahí cojimos bien chido, sin pensar en nadie, ni la tira ni nadie. Luego, ya de regreso me dijo no pos yo voy hasta el Hotel María Isabel cabrón, al Sheraton. Le dije, pues yo te doy el avión hasta Reforma porque después ya no me puedo regresar, no me sé atravesar, ya cuando ando bien acá me da miedo. Nos despedimos y me regresé a mi casa. Cuando llegué comencé a buscar las llaves pero las traía en la mano porque abrí el primer zaguán. Me clavé y subí las escaleras, y cuando llegué a la puerta de mi casa empecé a buscarlas en esta bolsa. Como no las traía, me las pasé de esta mano a esta y las empecé a buscar en la otra bolsa, y seguía buscándolas. Entonces como nunca las en-



contré en el pantalón, que me lo quito y la sacudo ahí en la escalera cabrón, y como no caían me desesperé y toqué la puerta pero toqué bien dura pa-pa-pa unas patadas acá a la puerta, y cuando me estaba poniendo el pantalón que abre mi mamá, cabrón, la puerta y

— ¡Uta!

— Y que abre y me dice y ora tú que transa; le digo no pos espérame, y como no podía ponerme el pantalón, entonces me lo quité, lo doblé bien acá y que me clavo a mi casa con el pantalón en la mano. Y estaban dos tres de personal, mi agüe y mis primas, y yo entrando en calzones. Entonces me dijeron que era yo un mayate descarado, y yo mocos, pinches viejas, soy puto y qué.

## **El machín y la chava**

La vida entre Manolo, Pepe y Eva se modificó después de que Pepe la acusó de haberle robado mil pesos. Estamos sentados en el suelo de un cuarto en la colonia San Rafael, alrededor de un centro imaginario que Pepe insiste en prolongar. Dice que la vida es una envoltura de capas finas, opacas, que van rasgándose como telas de araña, como cáscara y bagazo. Nada lo conduce a nada; la realidad es siempre translúcida. Al fondo aparece, sin él proponérselo, la siguiente jugada, su silueta amenazante y sugestiva. Nunca ha tenido la manera de detenerse y optar por la especulación que a partir de ese momento se derive. Es el rey del ocio y nada de su riqueza ha podido disfrutar en una veintena de años. Eva toma la palabra:

— Me fui porque Pepe me dijo que yo le había robado esa lana, y yo no me sentía culpable porque dicen que el que nada teme nada debe, y dije yo qué hago aquí, no me va a recibir en su cuarto, dónde me voy a quedar, ya no tengo el apoyo de Oscar y a Manolo lo había corrido quién sabe cuántas veces. Me voy. Entonces, pues nos fuimos Reyna y yo. Le dije vámonos de aventones; nel nel, dice, y le pidió al Cato que si nos daba dinero para irnos a su cabaña, y el Cato le dijo al Pepe y el Pepe le dijo al Cocol y al Caco, y el Caco consiguió unas monedas, el chiste es que nos fuimos. Nos fuimos a la cabaña. Bueno

— No —dice Pepe.

— ¡Pérate! Entonces llegamos a Tasqueña. Llegamos bien. El Cocol traía la mitad de un bote de chemo, y cuando nos íbamos a subir al camión se le cayó al Cocol el bote de cemento; se embarró todo, se manchó la ropa. Pero antes de eso, no nos habían querido vender boletos. No sé si sería porque di el hornazo, o porque iba hasta la madre, no sé, everybody. Entonces, bueno: no nos fuimos en el camión porque al Cocol se le cayó el chemo, ¿no? Entonces se

nos ocurre parar un taxi en la esquina de Tasqueña y le dijimos que si nos llevaba a la San Rafael. Órale, ai venimos, a Izcabalceta. Como a la altura de Ermita está una delegación, no sé cuál sea, y a media cuadra que le dice el Pepe al chofer, sabes qué onda, no hagas panchos porque hasta el carro te vamos a quitar. Cámara, dijo, no me hagan nada y quitenme el carro. Pepe lo empezó a golpear, porque tan hasta la madre iba que no quería que el señor se saliera, y el Cocol, sí, que se largue. El señor se bajó porque todos lo empezamos a golpear, Reyna y yo le jalamos los cabellos, el pito, y everybody. Entonces lo asaltamos. El señor corrió hasta la delegación y regresó con un policía que traía un rifle y nos gritó “¡párense aí!”. Y yo me agaché y dije pos ya nos va a llevar la...

— Chingada —dice Pepe.

— Entonces, este, yo iba bien nerviosa, hasta quería llorar. Dije, qué hago, qué hago, si me apañan ya no tengo el apoyo de nadie, van a decir que soy una vaga, everybody. Nos echamos a la fuga y como un cuarto de hora pasó, llegamos a una gasolinera y del coraje compramos unos tamales.

## La madre

Yo, Marina Cisneros, juro que aquí digo la verdad de los hechos como acontecieron:

En el año de 1949, un domingo del mes de julio conocí a un joven del que me enamoré desde el primer momento en que lo vi; pasó un mes y nos hicimos novios. Mi padre se enteró de nuestras relaciones y empezó a acosarme con sus regaños y malos tratos, así como también a mi madrecita, a quien yo respetaba mucho. Mi hermano mayor llegó a golpearme salvajemente y llegó el momento en que mi madre pronunció estas palabras, que hicieron que ya no lo volviera a ver: “Muerta antes que casada con él”. Después de dos años de relaciones tuve que dejarlo con todo el dolor de mi corazón.

Durante tres años seguidos mi vida fue de mucho sufrimiento porque no podía olvidarlo. Mi papá me decía que tuviera relaciones con otros muchachos y que “eso se me pasaría”. En 1952 supe que se había casado y para no seguir pensando en él decidí conocer varios jóvenes, pero siempre buscando alguien que se le pareciera, para suplantarlo con alguien que mi papá aceptara. En el año de 1953 conocí a un joven, parecido a mi novio, con el cual acepté tener tratos. Cuando apenas se iniciaban nuestras relaciones mi papá nos encontró en un cine y me puso plazo de seis meses para casarme. Durante nuestro trato formal yo me di cuenta de que este joven quería perderme pues siempre me arrinconaba por las calles obscu-

ras con el objeto de excitarme. Por otra parte, cuando no estábamos besándonos siempre estaba peleando, por cualquier cosa empezaba el pleito. Decidí terminar con él, pero mi padre se opuso porque me dijo que ya me había desprestigiado y que así no podría honrar el hogar que me vio nacer. Este joven buscaba los momentos más solos para hacerme sentir el despertar del sexo. Llegó el momento en que teníamos que casarnos y yo ya me había arrepentido. Una tarde, en casa de él, trató mañosamente de llevarme a su cuarto y abusar de mí. Yo no sabía cómo se realizaba eso y envuelta por sus besos y diciéndome que al fin nos íbamos a casar, logró bajarme las pantaletas y parados me dijo que nada más lo haríamos parados. Cuando esto estaba por suceder yo me zafé y me salí llorando hasta mi casa y le pedí que ya nunca nos volviéramos a ver. El insistió en seguir viéndome y me dijo que a lo mejor iba a tener un hijo; yo tuve miedo, pues era sumamente inocente.

A principios de 1954 decidimos casarnos por el civil. Yo sufría mucho porque no sentía cariño por él y sólo pensaba en no deshonorar a mis padres. Seguían los pleitos y él era muy posesivo porque todo lo que se le ocurría para satisfacerse me obligaba a hacerlo. Acosada por todo esto decidí no casarme por la Iglesia, y fui a posponer la boda con cualquier pretexto, pero mi papá me dijo que ya no más evasivas y que me tenía que casar para honrar mi casa y a mis padres.



Por segunda vez fui a posponer la fecha de mi matrimonio, pero el señor cura ya no quiso hacerlo. Yo seguía pensando en mi primer novio, pero tuvé finalmente que casarme. Como él decía que era católico, yo creía que cambiaría, pues yo era una persona muy religiosa y asistía a confesarme frecuentemente, comulgaba los viernes primero de cada mes, en fin, todas las prácticas piadosas que una joven buena debe realizar. Pero al día siguiente de casarnos mi esposo me dijo que no le gustaba nada de la Iglesia y que lo único que le importaba era el civil, y que si se había casado era por darme gusto; no me dejaba ir a misa, y de vez en cuando lo convencía pero iba furioso. Fui a ver a mi papá a decirle lo que estaba pasando, pero él me dijo que eso era “harina de otro costal y que nada tenía que hacer en su casa, que siguiera mi cruz hasta la muerte”.

Mi esposo me llevó a vivir a su casa con engaños, pues me dijo que pronto me daría casa, y me dieron el catre de la criada, que ocupaba hasta que todos se acostaban porque lo ponían en el pasillo. Así viví siete meses, hasta que decidieron llevarme a una casa grande que estaban haciendo. Yo seguía trabajando de profesora y ya esperaba a mi primer hijo. Pero debo decir que un día me llevó a Pachuca y ahí una tía suya me contó toda la verdad de su vida y descubrí que no era el joven que me había hecho creer que era.

Su papá lo había instruido en un colegio metodista y él pertenecía a la logia masónica. Eso me hizo sufrir mucho; además él fue hijo natural, pues su mamá se había unido a un hombre casado y procreó cinco hijos, el primero de ellos era mi esposo.

Me dio tanta tristeza lo que me había contado que hizo mucho impacto mental en mí y por tanto aborté, pues me vino un sangrado y una profunda melancolía, como si estuviera yéndome. Descubrí todas las mentiras que se vivían en esa familia. No obstante, seguí pensando en que Dios Nuestro Señor, me había elegido para convertir a ese joven a una vida cristiana. Pero los años pasaban y yo seguía sufriendo muchísimo, pues en todo momento se gritaba que yo era hija de un alcohólico y que era tarada y muchas ofensas que lastimaban mis sentimientos más profundos, y lloraba y pedía al Todopoderoso que algún día cambiaran estas cosas. En esas circunstancias nació mi primera hija, Eva.

## **La chava y los machines**

Una tarde Eva, Pepe y Manolo decidieron chemear en el cine. Eligieron el Opera y se fueron hasta arriba. Ahí, entre los gritos de la penumbra inducida por el proyector, Manolo tuvo un impulso nunca experimentado por él. Se dio cuenta por primera vez que detrás





de la pantalla no había más que la pared del edificio. Se sintió tan desnudo y conciliado consigo mismo que salió corriendo del cine.

— Sí, qué gacho —dice Eva, lloriqueando—, se fue hasta el circuito interior y se puso a torear a los carros, muy chingón.

— ¿Murió instantáneamente?

— Sí, ya no alcanzó la cruz.

Ahora todo es aún más triste aunque, como todo en la vida, no completamente. Hace un par de días, andando por la colonia San Rafael, encontré después de mucho tiempo a Eva. Había dejado el chemo y ya no se revienta con las chavas de la publicidad, se le ve muy bien, muy guapa y tremendos ojos negros. Le pregunté por Pepe y me dijo que lo habían agarrado y estaba en Santa Marta, purgando una condena de cinco años por varios delitos, no me especificó cuáles y yo, mientras subíamos a su cuarto, sentí que esa noche la dedicaríamos a la memoria de Manolo y haríamos votos por el pronto regreso de Pepe.

---

## Mi nostalgia de ciudad grande

Agustín Ramos

**E**ste itinerario en compañía Mundo Marlboro y Calidad de Lujo Cerillera La Central, no es para ti, Patricia, mentirosa que por serlo convirtiéndose en ardilla chapultepequera con todo y su francés IFAL y su alpinismo y su bicicleta Benotto de carreras aunque rodada 14 porque no alzaba más de un metro treinta la ingrata, Patricia Mitómana, infiel, no conmigo sino con su peor es nada, mezclilla nalgas luidas suelas jotkéik, alambre castaño claro de media pulgada, macizo de corazón, maestro de tiempo completo, pianista sin piano y sin información de las incursiones de su cónyuge en Departamento Obrera de novelistas obseso (léase Yo).

Desenrollo un mapa sepia, a la mejor y es hasta la cartografía de mi propio cuerpo desvacacionado la que se extiende ¡pero ya! ante vuestros ojos prestidigitados, a la mejor nada tiene —pero cómo voy a creer que no— que ver con la ciudad común: porque no sé si sepan aquello del totemismo urbano preinca que erigia los límites de la ciudad de acuerdo con un trazo que representaba la forma del animal a ser propicio: el Cuzco tenía forma de Vicuña. Pero no era de Perú de lo que quería eructar el muy cultote —Tours Aeroperú, Conozca Nazca, Arequipa, Titicaca y todo—, sino tal vez nomás de su dedo pequeño, el más pequeño de sus nidos, allá por la Villa de Guadalupe, donde y cuando la Preparatoria Nueve tenía enfrente un camellón con palmeras que

hacían posibles dátiles, amores, sotobosques, parques como el 18 de marzo, descuidados, sí, pero salvajes, no como ahora y en todas partes-tiempos en que no quedan lugares clandestinos. ¿O acaso todavía se puede fornicar como Dios manda en los frontones del Parque Calles, del Camino Verde en C.U., del mismísimo 18 de marzo? El Cerro del Chiquihuite era una rodilla, el del Tepeyac la otra, y todo aquel horizonte formaba un par de piernas abiertas: las tuyas, jovencita ceceachera, las que dolían por ausentes hasta atravesar anímicamente el hipocondrio.

Sin embargo esto tampoco es para ti, Bertha, Beatriz, Bety, por más que pudiera desnudarte sacando del ojal el único botón de tu vestido-túnica amarillo que te daba a media pierna, por más que para mis celos siempre aparecieras ataviada como lista para el amor, el amor en cualquier parte, en las mil partes de aquella ciudad: Potrero, La Raza, Río Consulado, el estacionamiento subterráneo de Gigante La Villa: tu casa; por más que el Hotel Nuevo Laredo fuera digno y justo y necesario cuando tú y yo ya no aguantamos, buscamos sitio, calle sin transeúntes, puerta abierta, vidrio traslúcido, letrero Hotel, tapete bienvenidos, llave, ochenta pesos, listo, nadie supo, nadie supo en esa calle desolada que algún censor derribó con el pretexto de algún otro rizoma del Metro línea 85 o de algún nudo de tránsito, de tal manera que hoy el Nuevo Laredo está descaradamente frente a *Insurgentes* (Norte). Ya no hay moral.

Ni para ti, Marilú, a pesar de la luna y los sentidos, a pesar del retratista de cajón que nos tomó la foto en la glorieta del cine Lindavista: ¿te acuerdas? Montevideo era un amable bisexual que nos dejaba recorrerlo nomás de ida, ¡y en sus mismísimas intersecciones, a media calle, a pleno sol, detrás de un poste, podía yo acariciarte el seno, levantarte la falda a medio muslo, abrazarte los brazos, y peor: decirte cantarte gritarte canalladas, inventarte futuros mientras más imposibles mejor para que más te enamoradas de mí, de mi olor, de mi textura que no cambia jamás! Se podía. Se podía esperar tu autobús en la entrada de una pulquería amenizada perpetuamente por Cornelio Reyna. Quizás éramos demasiado iguales, quizá, no nos veíamos tan indefensos, tan a-gre-di-bles, el caso es que nadie nos asaltó, nadie se metió con nosotros más allá de una Déjala huevón... Todo era posible en ese rumbo donde más de diez millones han ido a parar de madrugada tras sus borracheras; cuando la Basílica, la vieja Basílica de cúpula amarilla daba traspies, parecía siempre a punto de derrumbarse

por los efectos del penúltimo Ron Huasteco Potosí, Batey, Canaima; y las palomas tempraneras zureaban en el atrio, de aquí para allá, de los excusados públicos de sótano a los lindero del mercado que poco a poco se iría poblando de gorditas, elotes, merolicos, pajaritos de la suerte, caballos de cartón para la foto Recuerdo de la Villa, Virgencita de Guadalupe Reyna de México y Emperatriz de América Gracias por el Milagro. Aún acechaban los arrebatamonederos de señoras pobres y pendejas, peregrinas, timadores Le Vendo el Cerrito y la Capilla del Pozo Oferta Oferta Oferta: estos ojos los oyeron. Y los teporochos de la Calzada y de la calle Zumárraga (la súrraga) era gente decente, de manera que si No-traigo-lana-carnalito-si-no-sí, no había mayor problema Ai-será-para-la-otra y te dejaban ir y listo, comprensivos, seráficos, clochards tercermundistas, eslabones pringosos, imprescindibles, sedentes, fijos, orejas en rodillas peladas, entre una cerería Cristo Rey y una tienda Milano.

Tampoco es para Toño, Toño y su histórico pasón con mota, Toño y sus Santos Evangelios (Aquí dice, aquí dice, profesor, que bienaventurados los...), Toño y su veintiúnica lectura de Moloy de Becket (¿de quién más?), que esto se escribe, se dibuja, se reseña crónica autobiografía clase media baja con perdón de exclusivistas. Porque Toño y el paradero de los trolebuses en Calvario y Montevideo, antes de llegar al asilo de ancianos, quedó muy no sé dónde en este delirio. Tampoco es para los Carlos compañeros de trotes infinitos por Paseo de la Reforma doce de la noche una dos de la mañana, del Monumento a los Héroes Niños a la de Peralvillo Glorieta, donde Carlos salía encabezando peregrinaciones el muy cristiano —ese fue el primer militante que conocí, el segundo era anarquista, Galo de apellido Camacho, muerto ahogado en Puerto Angel; Carlos sobrevive próspero veterinario padre de familia ejemplar que no obliga vástagos ir misa los domingos... ellos van por convicción—. A nadie de ellos, porque la ciudad que hubimos compartido fue otra, igual que ¡Oh! ¡Guay! ¡Ave María! ¡Patria o muerte! Los ideales, los anhelos; era otra: ciudad sitiada: 1972-1983, convoyes policíacos recorren las calles, policías armados frente a instituciones bancarias y en cada esquina, con pleno ejercicio del hecho —sin derecho— de revisar nuestros morrales de Oaxaca o deshechos US Army o maletines deportivo Chiva y qué, para registrar qué armas portan jovenazos. Sólo que entonces el Estado se protegía de la guerrilla urbana con-ominoso-signo-rojo, y ahora se escucha de sí mismo:

desde que desapareció la DIP se recontramultiplicaron los asaltos...

Aclaración: tampoco es para tí, Margarita Elizabeth La Maga, La Maga Teatro Tepeyac, La Maga Colonia Tres Estrellas, La Maga Talismán, Violeta Parra, Mercedes Sosa, Quilapayún, Busto Perfecto, aunque todavía te sueñe Ferrocarril Hidalgo —Metro Tlatelolco— Monumento a la Revolución, aunque todavía te sueñe Bellas Artes —C.U., aunque todavía te sueñe mi deseo que, ya lo conoces, es muy necio, muy necio y muy terco y muy tarugo, tarugo como el agente de tránsito Audifas Pérez —ya hasta su nombre conocemos, oficial—, que siempre nos detenía por la glorieta Riviera —por dar vuelta prohibida, jovencitos—, y al que nunca, por cierto, le dimos un centavo —bueno, pero ora sí que sea la última—. Sí, porque entonces hasta las moscas eran más pendejas, más fáciles de matar, más atarantadas ¡y eso que no había tanto esmog...! Pero me estoy saliendo de rumbo. De pronto perdimos los pies, la ruta, el tranvía. Y ya nadie se atrevió como nosotros a caminar así nomás, por San Juan de Aragón o por el Peñón de los Baños en la madrugada. Por eso tuvimos que salir de pants y sudadera: esa ropa tan presente como el aerobic, que algo debe tener para ahuyentar a los asaltantes y a los perros que ladran y muerden... ¿Dónde quedó nuestro último par de tenis Super Faro?

Este mapa no es para tí, subrayo. Este mapa de un cuerpo sin pies, cuadrículado especialmente para los automóviles. No es, no puede ser el mapa de ese cuerpo que anduvo contigo de noche, Margarita, por Chapultepec, echando novio; tú leías a Ray Bradbury y yo a Vargas Llosa (creo), apenas estudiantes universitarios de reciente ingreso, incautos *ellos*, ven matorral adecuado, dejan banca, se besan, revuélcanse, una encima de otro, otro abajo de una, cuando llegan guardabosques a interrumpir faje preliminar ejercicio de calentamiento y acaban despojándolos de la entonces fuerte suma de diez pesos con tal de que no los lleven a la comandancia llamen padres salgan fotos en periódico Adolescentes fogosos sorprendidos in fraganti. Los tiempos comenzaban a cambiar, pero el chiste —lo gozoso— era no advertirlo. No percatarse. El tiempo es conciencia, nada más. Nada más diez pesos. Diez pesos, sí: es decir diez historietas de El Llanero Solitario, una comida corrida frente a Odontología con todo y refresco, un Llano en llamas, un Veinte poemas de amor y una canción desesperada, un Las buenas conciencias, la mitad de un Aura, de unas obras escogidas de Marx y Engels, de un extended play Juntos esta noche, de un carrujo, de una

talacha. Las putas de Ricarte con Misterios, de Toltecas, de Garibaldi, de Pachuca, cobraban veinticinco. Oh Maga, no es que siga queriendo culparte de todos los males cósmicos, de las anomalías emotivas, de los desacomodos epigastriales que sufre la galaxia. No es que a partir de tu ausencia la ciudad comenzara a desmoronarse, de hecho ella entera, bien vista, no ha sido siempre otra cosa que un derrumbarse hacia la nada; pero tu no presencia marcó en alguna zona del plexo, del zócalo, del aire, el inicio de la percepción. ¿Luego entonces, amigo, todo muere? Pero esto, ya te dije, tampoco es para tí.

Tal vez porque la Basílica es ahora una carpa de circo mal tendida, porque Cantinflas ya no hace reír, y porque el Club de Periodistas ya no ofrece ciclos de Carlos Chaplin. O porque entonces no todo era negocio, ni salir de compras forzaba a la coraza, a el andar a la pura defensiva (porque todavía no se asimilaban las lecciones de Og Mandino). Y la ciudad no era un obstáculo perenne sino a lo más un pretexto para no encontrarse cada tercer día pero sí a diario en los cafés Victoria, Habana, Reforma o los de chinos, con los cuates. Porque, sobre todo, no había llegado Hank ni tantos hechos y no hechos que han dolido, que han dejado constancia, arrugas, ceños. Porque sobrevivían el Rex, el Roxy, el Ritz, el Monumental, el Máximo,

Foto de Rafael Domiz

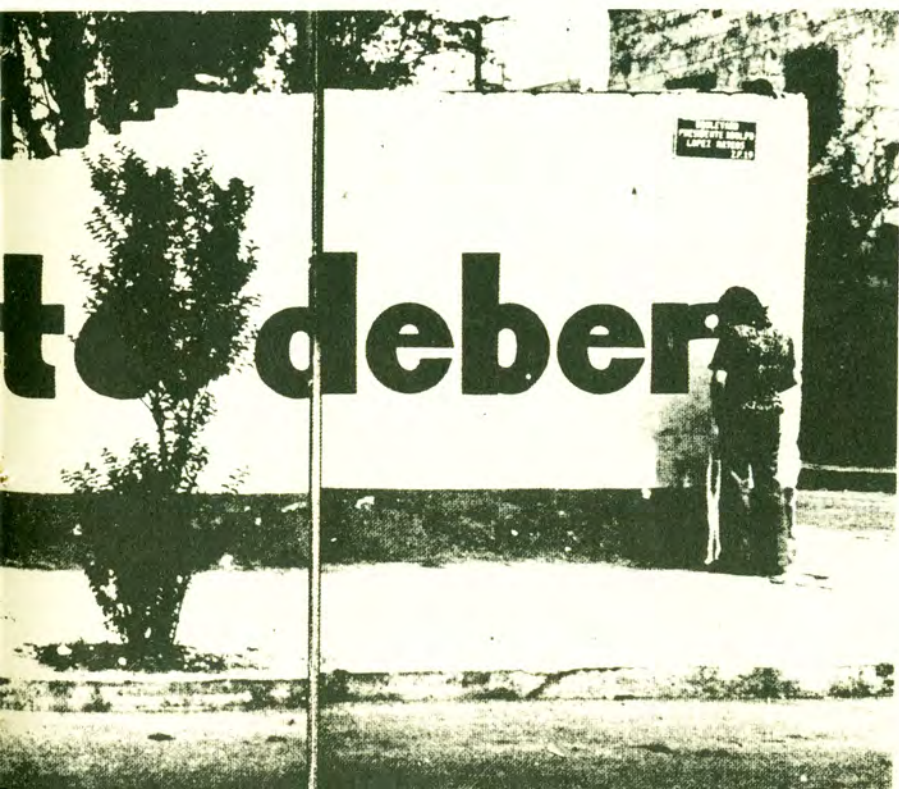


el más al

el Apolo, el Coliseo, porque Alatraste no engendraba tanto cinito pinche de cien butacas. Pero hoy, a ti, Jagger, y a ti, Maga, cómo los voy a encontrar en un autobús de a treinta, de a cuarenta o de a tostón para decirles ¿Van en Ciencias? Si ya nos crecieron autos bajo el asiento y nos nacieron hijos bienamados y...

Pero cambiando nombres, marcas y modales, cualquier capitalino de o' sin que tiempo podría decir lo mismo.

Ya mi ciudad, en que nos diéramos cuenta cuándo, en qué aglomeración, en qué demolición de una librería Robredo muy personal, en qué momento, de cuál a cuál estación penosa y lenta como el Metro a medio día o como el paso de la juventud a la chingada. De pronto, un día como este, en que te pones a delirar de un tirón las cuartillas que te pidieron desde hace chorrocientos años, la busco a mi ciudad de todos en los bolsillos de cualquiera para comprar un poco de felicidad, de buenos tiempos, y me encuentro con que ¡nada! Nunca existió o, tal parece, ha desaparecido dejando un leve rastro, un levisimo vestigio en las pupilas de algún atardecer, alguna esquina Veerkamp, algún anuncio 666, algún letrero México 68, algún paso a desnivel con Hola te Amo Viaducto y S. Abad.



## Crítica de la ciudad

“En suma, todos los horrores que los novelistas creen inventar están siempre por bajo de la realidad. Vais a conocer esas lindas cosas; en cuanto a mí, voy a vivir al campo con mi mujer: París me causa horror.”

Balzac, *El Coronel Chabert*

**A**divine un espacio no para hombres sino para la producción material y el ejercicio del dominio. En tiempo de tormentas, como los únicos que conoce, no la pueblan habitantes sino náufragos. Adivinen barco donde ratas —y esto no es metáfora— pasean húmedas, hambrientas, desesperadas, pero siempre altaneras si se encuentran con un hombre, con un espécimen de esos que fueron alguna vez dueños de cubierta, camarotes, máquinas y viento, antes de cáncer. Tampoco es metáfora: cada agujero que se ve en sus calles es una madriguera, un boquete, una horadación, una puerta ventana por donde las ratas escapan, nos abandonan, se retiran tan sólo para volver al combate final o para espiarnos cada noche de nuestro exterminio. De nuestra guerra. Nuestras guerras: particulares, civiles, militares, íntimas, de ojos para dentro: todas son la misma, variaciones de forma.

Como el amor no existe, al igual que cualquier otra forma de solidaridad, la ciudad y su periferia es una trampa; amueblar, arraigar, procrear, no disgregarse: todo, una trampa. Pero lo contrario tampoco nos salva del dolor de la catástrofe. Siempre ha sido lo mismo, del Barroco Churriguera al Naco Ramírez Vázquez, de Marina a Rosa Luz, aunque antes celebráramos más bodas de plata y menos divorcios (el PRI ya lleva más de cincuenta de divorcio con el Demos); no es que se rompan



atavismos, lo que ocurre es que hay más estadísticas a la mano, y éstas como la historia las hace el vencedor. Por lo demás, para seguir en esta línea, las curvas de mortandad de civiles y militares en las guerras se han invertido: estamos en la ratonera, tanto, que nos construimos una propia, paredes adentro, y a golpes de neurosis buscamos víctimas a título de compañía.

Adivinen un espacio donde el peatón es el lobo del peatón y el automóvil es la mejor metáfora del Estado. Los empleados son los nuevos prisioneros por motivos políticos, los subempleados sueltan su jauría de mugre con la esperanza de que alguien tropiece e indemnice (¿qué quiero decir con esto?); los traga fuegos, vengativos, nos quisieran Sanjorges, los limpiaparabrisas desean que los atropellemos como a voceadores en estricto cumplimiento de Ovaciones, La Extra, El Gráfico, El Sol de Mediodía. ¿Qué Novedades? Ninguna, es decir Unomásuno, puro papel de anuncios trasnochados, puro periodismo declarativo; aquí no pasa nada. Pero no nos engañemos con los encabezados: ni la recuperación económica es como la pintan ni la catástrofe pertenece al porvenir (cuando llegamos al D.F. la leche costaba uno veinte el litro). La paranoia es el único saldo verdadero, el requisito principal para la supervivencia, lo demás son números rojos, letra pequeña, silencio. Los cazadores aguardan, francotiradores, reporteros, marías, agentes de tránsito, madrinas, patrullas con grilletes y alambrada, torretas en las bocacalles de Neza y de Naucalpan: un camillero será un asaltante, un vendedor, un chantajista, una prostituta enferma o, lo que es lo mismo, una dama con deseos de matrimonio. La ciudad es el cuerpo, la creación más perfecta, más sucia de la civilización occidental. El auto, el teléfono, son más de primera necesidad que la carne leche huevos tortillas telera circo maroma frases aptas.

Adivinen una ciudad imán, de cascajo y falsedades, de nula intimidad, de asfixia solitaria. Una ciudad a la que si antes podía declarársele odio ahora sólo queda confesarle el miedo, el resentimiento. Ya no se puede escribir sobre ella porque no existe. Dios es igual al Distrito Federal: teología del provinciano. Yo. Escaparate naco: lujo y crueldad, idioma de miseria, frases en inglés y con apóstrofes, rótulos huérfanos de ortografía, revistas de modas cada vez más idiotas, cada vez más influyentes: Se busca mujer que no sea Chica Cosmo. Ciudad vampiro, todos te odian y te temen; *todos* significa los de afuera ¿cuáles?, al borde del abismo: Estados Unidos Mexicanos eres tú, el ombligo del mundo es tu aeropuerto, lengua negra, pústula

cercada. Nada cambia en ella y todo cambia, se corroe, perfecciona su crueldad, el control sobre nuestro hígado, sobre nuestros hombres y riñones. Ranchote. Los problemas viales no cuentan como enfermedad, como esclavitud, sino como número de trabajo horas hombre embotellado. Esto no es nuevo: para cada individuo tiene formas específicas de tiranía. Ford Fairmont, Citation, Volkswagen, Chevrolet 45, Viking Canadá, piel viva, comida de negocios, fábrica, reloj checador, oficina, calle, suburbio, desalojo, desocupación, nada. Criptas funerarias a plazos y por anticipado porque es lo más natural. Esto podría considerarse, por oposición, un panorama idílico del campo; sí, pero ¿cuál? Reforma agraria, baja productividad, sistemas de comercialización, Conasupo, Coplamar, nuestro campo también es el campo de la Banca, revueltas, campos de concentración. El campo visto, contemplado en tren a 60 km. h. ¿Cuál? O tal vez lo idílico pudiera ser la atmósfera, con su agujereada tela de ozono y sin estrellas. Papas charros or ai les voy ábranla sálvese el que pueda cada quién para su santo si te vi ni me acuerdo debo no niego pago no puedo el mejor cuate del hombre era un peso en el bolsillo a ver de qué rama salen más palillos. Y es que esta ciudad no es camarón, esta ciudad no duerme, ronca; perpetua duermevela. El que puede, cada santo y su memoria, busca alejarse pero no mucho; antes fue Coyoacán (también en eso Hernán Cortés fue un adelantado), hasta que pu pu llegó el Metro; luego fueron las alturas, los penjáus, hasta que el Aeropuerto quedó en el mero centro del tiro al blanco y nos declararon habitantes de la ciudad con ángel y los helicópteros de la DGPT en sus raids nocturnos se permitieron irrumpir en las alcobas de los décimos pisos con sus reflectores hollywoodenses y sus sirenas que ahí te quiero ver Ulises criollo.



## Crítica de la nostalgia

“Cuando el Cosmos no estaba tan desajustado como hoy día y todas las estrellas guardaban un buen orden, de modo que era fácil contarlas de izquierda a derecha o de arriba abajo, reunidas además en un grupo aparte las de mayor tamaño y más azules, y las pequeñas y amarillentas, como cuerpos de segunda categoría, metidas por los rincones; cuando en el espacio no se vislumbraba ni rastro de polvo, suciedad y basura de las nebulosas, en aquellos viejos tiempos, tan buenos...”

Stanislaw Lem, *Ciberiada*

**S**i no existiera la nostalgia escaparíamos, ya no de la ciudad sino de nosotros mismos. Seres libres, perpetuas inauguraciones. Si no existiera la nostalgia, este perrito domesticado (desfigurador, desfigurado) que sacamos a pasear cada tanto por una ciudad sin árboles ni postes exclusivos, quedaría el monstruo oscuro que no sabe de tiempos ni de medias tintas. Ello es el coco, la atemporalidad, el absoluto, la locura. Ello es verde (Ángeles de la independencia, tenías razón), nos haría huir y destruir. ¿Alguien adivina lo hermoso que sería ver convertido al Distrito Federal en un pueblote abandonado? Algo así como todos los reales de minas juntos, un Real de Catorce gigantesco, sin gringos ni franceses, más perfecto en su muerte (absoluto, ya que ello está en eso): mechones de hierba entre las resquebrajaduras del pavimento; musgo en los sillones de ejecutivos, minuciosas telarañas donde hubo cristales, silencio y quietud y viento limpio que permitirían percibir el crecimiento de los dientes de león, de las campánulas. Una inundación enorme, recobrada: serpientes, renacuajos, águilas. Otra vez los grillos, los chapulines; otra vez la luna; el hierro retorcido y oxidado por la envidia de las piedras, los muros tomados por el ficus. ¡Chale! como si al delirio se le antojara trasladar la nostalgia del pasado al futuro: la nostalgia de lo que no fue por lo que será.

Por eso nada de lo que aquí se dice es para ustedes, amigos, afectos perdidos por uno en una esquina, después de un fuerte abrazo, tras una puerta que nunca más se abrió para ustedes o nosotros, al cabo de un adiós o sin adioses. En fin, que el adobe materno zozobró, las tejas se quebraron sin un solo aspaviento, provincianas y castas. La paranoia del Portland y del vidrio polarizado nos echó en cara su nunca immaculada pulcritud de líneas, perspectivas, paralajes. La inefable, la sin remedio, la suplantadora jamás inaugurada de aquella gran Tenochtitlan, ¿dónde quedó? La busco entre los pliegues de una sombra que sin explicación ni causa permanece: la nostalgia, la ira domesticada, el troglodita de etiqueta ad hoc (mezclilla y lana). Profundamente amo a quien destruye a la ciudad, al que destruye una señal, al que causa terror, al que tira basura, al que avienta más lejos los gargajos, al que come tacos en ángulo anatómico de 90 grados, al que se emborracha en Garibaldi, al que aspira cemento en la Plaza Río de Janeiro, al que fuma mota en un departamento o en un coche, amo la ciudad Panchitos, la ciudad Unica presentación de Menudo, la ciudad Diputados del PRI y del PSUM en campaña, la ciudad carrotes con antena, la ciudad Delfines, Ballenas, Cocodrilos, la ciudad Una caridad por el amor de Dios, la ciudad Pasa una luz o te lleva la chingada, la ciudad No te amo nunca te amé, la ciudad Vete y no vuelvas; mi ciudad interior Prohibido ensuciarse fijar

Foto de Rafael Doniz



carteles pisar el pasto dar vuelta en U estacionarse hacer manifestaciones dejar que alguien se muera a espasmos en avenida juár juár juár Juárez; la ciudad letreros Prepa Pop Venderá Tlatelolco no se olvida Disfrute Pepsi, Es *el* cigarro, Ford al Frente, Gane en la Lotería; la ciudad iluminación decembrina o fiestas patrias, la ciudad semáforos tuertos, vapor de sodio escasez de agua bocinas humo cables soledad; porque todo este azar, toda esta voluntad, toda esta inercia atenta contra la ciudad, retrasa su inauguración, acerca su consumación, el apocalipsis que no sé si por ahora dejar instalado entre mis sueños.

Aquí todo es exilio, cúpula, sugerencia. No hay nada que olvidar. No hubo ciudad ¿verdad San Agustín? Hubo datos, cuerpos, contacto, relaciones que lo mismo se podrían haber dado en otra selva. Y sin embargo no podemos evitar la nostalgia, la válvula de escape, el sucedáneo. La nostalgia está ahí, nos nace de una calle a cierta hora que sin saber cómo se nos metió entre oreja y ceja, en un letrero, en algún reflejo del neón, es parte de nuestra piel, es elemento fundamental de nuestra sangre: los náufragos de esta urbe, por el delito de respirar, tenemos una buena porción de teatraetilo de plomo en nuestro organismo... y luego no quieren que seamos duros, pesados, grises.



**La**  
**segregación de la disidencia**



---

*Qué importancia puede tener una publicación de diez o veinte mil ejemplares en una sociedad televisada, que cuenta con periódicos y revistas integradas al sistema dominante que alcanzan varios millones de lectores al mes, que reproduce una industria cinematográfica de masas inmovilizadora y desmovilizadora, en fin, en una sociedad que transforma sus contradicciones políticas y sociales en una escisión entre una mayoría silenciosamente desarticulada y un conjunto de disidencias marginales. ¿Qué efecto tiene una oposición política e ideológica a un status-quo que absorbe y desmantela todo intento de desmontar la lógica dominante de la opinión pública? Para E.P. Thompson, conocido historiador inglés y miembro activo del movimiento pacifista europeo, las condiciones de la existencia de la oposición al sistema político y cultural en el estado moderno se han transformado radicalmente desde la década de los cincuenta. Para enfrentarlas ya no basta repetir las viejas verdades del socialismo del siglo XIX y principios del XX, que ya han dejado de serlo. Frente al capitalismo contemporáneo todas las instituciones de oposición heredadas de aquellas experiencias parecen hoy en día grandes museos y casas de antigüedades. Acaso se puede empezar por cambiar las bases mismas de aquel pensamiento que hoy más que facilitar el desarrollo de las fuerzas alternativas al status-quo no hace más que entorpecerlas.*

**E**n esta charla quisiera hablar sobre el conocido problema de la comunicación de masas. Pero quisiera abordarlo desde un ángulo poco familiar: desde el punto de vista de aquellos que habitan el inframundo de la vida política británica. Durante cerca de veinte años he tomado parte en campañas de puerta en puerta, trabajo en comités, organizando reuniones poco frecuentadas en favor de causas minoritarias y produciendo periódicos minoritarios más o menos efímeros. No quiero referirme aquí a las dificultades físicas y financieras enfrentadas por las minorías políticas, ni a los cientos de horas-hombre gastadas voluntaria y aparentemente en forma inútil. Hay miles de personas en este país que conocen esto por experiencia propia.

Pero me parece que la posición de este tipo de disidencia en nuestra sociedad se vuelve progresivamente precaria. En las instancias en las que el grupo minoritario ha adquirido una función significativa dentro de un proceso democrático más amplio, ha sido aislado tan eficazmente por

cambios en los medios de comunicación, que sus actividades se están convirtiendo en una forma inofensiva de expresión intelectual. Este proceso ha ido tan lejos que las nociones comúnmente aceptadas acerca de la “sociedad libre” discrepan tanto de la situación británica que pueden servir de impedimento a la práctica de la democracia. Pero, primero, permítanme dar algunos ejemplos que ilustran las dificultades de un grupo político disidente con el que estoy relacionado: la Nueva Izquierda.

La Nueva Izquierda ha venido aprendiendo lo duro que es el difícil camino de penetrar las suaves y razonables defensas del Establishment. Por supuesto, ninguna heterodoxia emergente —en ninguna sociedad— deja de encontrar la inercia de las opiniones prevalentes y de las instituciones arraigadas. Lo que es nuevo es el problema del “despegue” para un grupo minoritario. ¿Acaso un movimiento disidente, que cuestiona no ésta o aquélla política de los partidos sino *el tipo de política* en el que todos los partidos están implicados, tiene alguna posibilidad de irrumpir en el mundo de las decisiones políticas?

Hace cien años —desde el punto de vista de la democracia formal— éramos un país subdesarrollado. Pero dentro

---

\*Esta charla, rechazada por la BBC, fue publicada originalmente en New University en mayo de 1961. La versión que presentamos proviene del libro del autor *Writing by Candlelight*, London 1981.



de esta democracia limitada la herejía política abundaba y con frecuencia tenía una efectividad sorprendente. La minoría tenía acceso directo a sus propios medios de comunicación. El costo de lanzar un periódico no era prohibitivo. A partir de la prensa, los encuentros públicos o la parroquia, una determinada minoría podía llevar a cabo una propaganda sostenida en favor de sus temas preferidos y de acuerdo con su propia estrategia.

El pensamiento político ortodoxo de hoy asume la viabilidad de nuestros procedimientos democráticos formales; pero estos procedimientos tienen cada vez menos contenido real, la vida pública está más adormecida y la controversia más amordazada. Todos sabemos algunas de las razones de este cambio —el control centralizado sobre los principales medios de comunicación; el poder de la maquinaria partidaria, conjuntamente a la influencia idiotizante de las rutinas parlamentarias del bipartidismo; la manipulación de la opinión a través de las técnicas de la mercadotecnia— la imagen de las marcas comerciales, la persuasión por asociación, el juego en torno a las ansiedades por el status... ¡“Adelante, de frente, arriba”! dicen los publicistas. “El Estado de Oportunidad”, dice el



**erasese**

Partido Conservador. "Igualdad de oportunidades", dice el eco oficial Laborista. En esta orquestación de valores competitivos ¿cómo puede ser realmente oída esta herejía? Decir que nuestra mira debe ser no la igualdad de oportunidades dentro de una sociedad de consumo, sino una sociedad de iguales; que necesitamos no más arribismo, sino esquemas de vida comunitaria más generosa; decir estas cosas equivale sencillamente a proclamar nuestra irrelevancia política.

Una consecuencia de la eliminación de la opinión herética es la naturaleza fantasmal de algunas controversias que aparecen de tiempo en tiempo. Hace uno o dos años quedó claro que la Campaña para el Desarme Nuclear estaba ganando un amplio respaldo público y que su éxito acarrearía implicaciones derogatorias respecto a la OTAN. Hoy, la fidelidad para con la OTAN es parte de esa área religiosa detrás del Establishment que uno no puede poner en tela de juicio. A los editores, a los comentaristas y a la mayoría de los políticos les parecía evidente que, con sólo señalar que una iniciativa unilateral podía poner en peligro a la OTAN, la herejía sería extinguida de la noche a la mañana. Y durante el año anterior a la Conferencia Laborista de Scarborough esto *fue* señalado paciente

pero firmemente por la prensa "de altura", abusivamente por la prensa popular y truculentamente por los reporteros de televisión.

¿Pero donde *estaba* la herejía? Más allá de un balbuceo casual en alguna columna de correspondencia, era invisible. Era un fantasma. El hecho de que este fantasma no fuera exorcizado puede deberse en parte a la actividad de la Nueva Izquierda en la proposición de políticas constructivas para la neutralidad británica —políticas ampliamente publicitadas en el inframundo de las reuniones de campaña y de las ramas sindicales a las que el Establishment raramente desciende. Pero en lo que se refiere a los medios masivos de comunicación más importantes —la prensa diaria y semanal, la radio y la televisión— estas políticas no existieron. No *hubo* neutralistas serios en Gran Bretaña.

Pienso que es muy grave cuando un problema llega a orientar a millones de votos en una conferencia de partido a la vez que cae bajo la prohibición de nuestros principales medios de comunicación. Y quiero mostrar aquí un paralelo entre la condición de los "neutralistas" en este país y la de los "revisionistas" en la Unión Soviética. De hecho, los argumentos de los "revisionistas" no tienen expresión permitida

en los medios soviéticos. Estos argumentos son también puntos de vista sostenidos por fantasmas —“ciertas personas”, “elementos inmaduros quienes...”—. Cuando mucho son sugeridos tangencialmente por pediódicos especializados, virtualmente sacados del alcance del público en general. Lo que en algunos casos es llevado a cabo mediante controles políticos directos, en otros es realizado mediante monopolios públicos y financieros. Pero el resultado es más o menos el mismo.

La similitud remite a las diferencias. No hay en este país necesidad de suponer la existencia de ningún aparato activo para suprimir la disidencia, ningún Zhdanov con una oficina en Portland Square. Es más simple que eso. Estas opiniones heréticas (digamos, neutralismo, nacionalismo galés, actuar en favor de las huelgas de rentas, incluso el comunismo ortodoxo) no tienen existencia partidaria efectiva. Por cierto, si alguno de ellos pudiera emerger de ese inframundo sería altamente embarazoso para todos los partidos. Y la costumbre ha establecido que las opiniones que no tienen existencia partidaria, tampoco tienen existencia política real. La prensa está generalmente sujeta a la influencia de uno u otro de los partidos. La radio y la televi-

sión están sujetas a los pactos de los partidos políticos. La regulación de las oportunidades para los grupos disidentes (quienes probablemente son incultos y laboran bajo un sentimiento de agravio) es administrativamente un estorbo y, de todos modos, los atentos funcionarios y un parlamento de partidos políticos observan cuidadosamente, listos para defender su monopolio sobre los derechos políticos ciudadanos.

Así como las arterias de la vida parlamentaria se han endurecido, las arterias de la comunicación, al apoyarla, también se han endurecido. Un proceso ha reforzado al otro. Una aturdidora variedad de opiniones debe de algún modo ser comprimida en uno u otro paquete, bajo la imagen de una marca partidaria autorizada. Los procedimientos constitucionales se confunden con los expedientes de las instituciones voluntarias. La ruptura con la disciplina partidaria o sindical se confunde con la violación de la ley —y puede acarrear la pérdida efectiva de los derechos políticos. La moralidad y la ortodoxia ultra-adoptadas adoptan el mismo tono de reprobación hacia la organización “proscrita”, los huelguistas “no oficiales”, las relaciones “extra-maritales” y la ilegalidad actual.

En este clima, la posibilidad

de propagar un diagnóstico alternativo (“desautorizado”) de nuestros problemas sociales se torna más remota. Y se hace doblemente remota por la conformidad de los medios de comunicación quienes —según la teoría liberal clásica— deberían ser los primeros en resistir las insolentes intromisiones de los partidos y del Parlamento en los derechos políticos de los ciudadanos. Es verdad que sigue existiendo todo un mundo de discretos discursos políticos, en los que todos los problemas están abiertos y los achaques de la sociedad de masas son tematizados. Pero este es un mundo de periódicos de reducida circulación, de sociedades estudiantiles, editores audaces, “intelectuales”. En cambio la BBC y la ITV, la prensa culta y popular pueblan el mundo de la política pragmática y responsable. Por supuesto ya que este es el mundo que ellos han creado.

No es solamente el *número* de opiniones “responsables” las que son determinadas por los medios de comunicación. También determinan, en alto grado, las cuestiones acerca de las cuales es posible opinar, y la *forma* en que estas cuestiones se presentan. Un tema que aparece fuera de los medios —digamos, la Clausula Cuarta en el Partido Laborista— es tomado, adaptado y

alterado hasta hacerlo irrecognocible cuando es admitido en su recinto distorsionador. Algunas voces son magnificadas, otras silenciadas; algunos temas son discutidos, otros son descartados; la opinión de Mr. Gaitskell o Mr. Crosland puede ser reportada *in extenso*; otras posiciones pueden ser personalizadas, caricaturizadas o dramatizadas no como argumentos sino como un simple alboroto.

Por esto, aún aquellos que inician una controversia pierden el control sobre su desarrollo en el momento en que los medios le dan entrada. Todos estamos familiarizados con los métodos empleados por la prensa para trivializar, personalizar y sensacionalizar un tema. Pero los métodos de la radio y la televisión han sido objeto de menor crítica. Ello no es una cuestión de exclusión absoluta de la disidencia. Siempre y cuando la opinión heterodoxa no agregue “color” o “interés humano” a un programa puede ser incluso una ventaja comercial. Un tinte de “enojo” o una imagen de desenfadada independencia sólo son cualidades mercantiles en favor de los espectadores. Lo que es nocivo para la autoridad hoy en día no es la profesión de principios heterodoxos sino la franqueza y efectividad de su defensa. Además, la disidencia de cualquier

tipo no puede aparecer en los medios a no ser por la intermediación del productor. Y el productor selecciona a los participantes y los coloca conforme a patrones amañados (el Sr. X del Grupo del Arco contra la Srita. Y de los Jóvenes Fabianos) y él mismo determina las cuestiones de énfasis y de tono. La disidencia nunca puede presentar sus puntos de vista en sus propios términos y de acuerdo a su propio tono —se presupone que el público británico se aburriría con diez minutos de argumentación consecutiva. Pero, para la disidencia, el tono es tan importante como el contenido; debe decir no sólo que esas ideas son *verdaderas*, sino que *importan*. ¿Cómo puede uno pensar en Paine o Cobbett o Hazlitt sin pensar en su tono? ¿Y qué programa podría darles cabida a alguno de ellos hoy en día?

Los ejemplos pueden parecer marginales. Pero forman parte de un proceso que contribuye a cada paso a consolidar el status quo y a acelerar la actual decadencia de la vida democrática. Cien años atrás Mill advirtió sobre el peligro de que la disidencia fuese ahogada por “meramente nuestra intolerancia social”, la cual:

“no mata a nadie, no extirpa opiniones, pero induce a las

personas a disfrazarlas, o a abstenerse de cualquier esfuerzo activo para difundirlas. Con nosotros, las opiniones heréticas no ganan perceptiblemente, o incluso pierden terreno en cada década o generación; pero nunca se apagan del todo, siguen latentes en pequeños círculos de pensamiento y estudiosos entre los cuales se originaron, sin nunca iluminar los problemas generales de la humanidad ya sea con la luz verdadera o falaz”.

Hoy los efectos son peores: hay menos intolerancia, porque la disidencia está prácticamente incomunicada. Nunca puede tener un acceso suficientemente prolongado a los medios de comunicación como para lograr una imagen sostenida y coherente. Entre lo potencial y lo real, entre la herejía de la minoría y las grandes agencias que moldean las opiniones de la mayoría, entre las islas de la disidencia y el continente de la comunicación de masas, hay un golfo donde los puentes que lo cruzan comienzan a descomponerse.

Pero sin esta relación (*traffic*) cualquier pretensión de democracia se vuelve espúria. La calidad de la vida democrática no se revela en la existencia de ciertas instituciones sino más



bien en la forma en que estas instituciones se utilizan. Formalmente, las instituciones pueden parecer admirables; algún tipo de controversias puede llevarse a cabo dentro de ellas; algún radical tolerado suelto puede incluso brindar un aire de apertura a un sistema cuyas tres cuartas partes están de hecho cerradas. Incluso puede ser importante que un "corto" ocasional en los medios de comunicación sea reservado para disidencia más fundamental, ya que su sola aparición sirve para legitimar al sistema. Pero las condiciones esenciales de la libre controversia están siempre ausentes. Si la disidencia tuviera una probabilidad de autopropagarse, entonces tendría que aparecer, no como una "copia" sensacional o como una farsa en alguna esquina de "libres discursos", sino una y otra vez. Debe presentar sus argumentos sistemática y continuamente, en su propio tono, de acuerdo a su propia estrategia, escogiendo sus propios puntos de compromiso, durante un largo periodo de tiempo. Si la igualdad de acceso a los medios de comunicación por parte de todas las minorías es inconcebible, debería haber por lo menos *suficiente* oportunidad de acceso para que la minoría pudiera compensar la pobreza de sus recursos por medio de la fuer-

**una  
vez**

za de su vindicación y de sus argumentos.

Estas son exactamente las condiciones que fueron satisfechas —aunque imperfectamente— por la prensa rudimentaria, las asambleas, los mítines y el auditorio público. El punto crucial del proceso democrático es el punto en el cual una minoría puede propagar una opinión intolerable para la mayoría. Milton confiaba en que la igualdad de acceso a la prensa hubiera proporcionado medios adecuados dentro de una democracia limitada, si ciertas formas de censura hubiera sido suprimida. Mill —aunque profundamente conciente de los recursos de la ortodoxia— esperaba que la opinión de las minorías, si se organizaban efectivamente y presionaban con vigor, podría al final prevalecer. Pero ninguno pudo vislumbrar el ascenso al poder de la corporación privada o pública como una corporación gigante con derecho de peaje que controla las principales arterias de comunicación, corporaciones con el poder de conceder o retener permisos de acceso a todos los usuarios de caminos, un poder ejercido en la práctica muy a la manera del monopolio estatal miltoniano cuya “función misma y su cometido le ordenan dejar pasar nada más que lo que ya había pasado previamente”.

Lejos estoy de rebajar la importancia de nuestras libertades formales. Es en el archipiélago de las islas disidentes —el periódico, la rama sindical, el teatro experimental, la biblioteca, la organización voluntaria— donde están reunidas las únicas fuerzas que en algún momento pueden liberar al continente. Pero el derecho es aparente si los medios para ejercerlo son negados, y lo que me interesa es el continente. Mientras los comentaristas se entretienen en acuciosas encuestas electoreras, los medios que condicionan la opinión pública y que inhiben el surgimiento de opiniones contrarias permanecen incuestionados. Y en esencia, si no en intención, estos medios son crecientemente autoritarios. Pronto la política puede ser reducida a un juego de poder en la cúpula, con los medios de comunicación condicionando las actitudes públicas a las cuales los políticos adaptan su “imagen” con la idea de canalizar el voto marginal en su favor. De la imagen al eco y de vuelta a la imagen; es éste un sistema de tautología política en cuyos principios no es necesario abundar. Verdaderamente podría ser llamado “tautocracia”.

Me he extendido tanto sobre este argumento debido a que la tarea de crear medios de comunicación *alternativos* ha si-

do, desde el principio, la gran preocupación de la Nueva Izquierda. Antes de que los vehículos proscritos con el contrabando socialista a bordo puedan circular, hemos tenido que construir nuestra propia red de carreteras y nuestros propios puentes para llegar a un público más amplio. Sin embargo, estas consideraciones son relevantes también si queremos entender la pérdida del centro de gravedad dentro de la tradición liberal. ¿A qué se debe que los intelectuales de tendencia liberal se hayan conformado con estos procesos tan dócilmente?

La verdad es que nuestro intelectual liberal con frecuencia no se da cuenta de las fuerzas reales que determinan nuestra vida política porque él mismo no siente que carece de libertad. En su isla de disidencia moderada puede hablar, argumentar y comunicarse con otros como él, hasta donde le de la gana. Donde se siente agraviado, generalmente encuentra un fácil remedio que no implica una gran necesidad de apelar a la opinión pública. Puede decir lo que quiere porque no quiere decir mucho: y el radical menos moderado puede ser con frecuencia "narcotizado" antes de volverse irritante para el sistema. Cuando el intelectual piensa acerca de las fuerzas de condi-

cionamiento, cree que son algo que les sucede a los demás —las masas— por medio de otros —los publicistas o la prensa— no algo que le sucede también a él, y en la creación de las cuales es un cómplice activo.

Además, lo que quiere decir sirve con demasiada frecuencia de comentario intelectual sobre el status quo. ¿Qué otra descripción hacer de esta curiosa dicotomía en nuestra vida intelectual donde por un lado existe un profundo pesimismo, y por otro, una complaciente fe en la eficacia de reformas parciales? Ambas actitudes coexisten dentro de las mismas cabezas. Es por la perniciosa naturaleza del hombre (según el argumento) que tenemos que ocultar nuestras propias propensiones tras las instituciones. La experiencia de este atormentado medio siglo nos ha enseñado que la estabilidad es el supremo valor social. Por implicar cualquier cambio estructural de importancia un desequilibrio social, permitiendo la dominación de fuerzas irracionales, estamos condenados a aceptar el hecho establecido. Somos como pasajeros impotentes dentro de un delicado mecanismo social en el que cualquier sacudimiento repentino podría desencadenar fuerzas imprevisibles —tenemos que caminar de puntillas en voz baja de-



sempolvando y puliendo por aquí y por allá, para nunca atrevernos a volver a diseñar la máquina. Buscar un importante cambio estructural es peligroso y "apocalíptico". Por estar limitados a reformas parciales, tenemos que preocuparnos por las instituciones existentes y por las agencias de cambio. El sistema bipartidista no es perfecto pero al menos parece ser seguro: y el objetivo en política ya no es la buena vida sino la estabilidad— un sistema de controles y equilibrios del pecado original. Independientemente del cinismo de nuestro intelectual liberal con respecto al comportamiento real de nuestra vida política, de hecho, aprueba un sistema que acalla a la verdadera disidencia. Ha navegado el océano salado de la filosofía solamente para chapotear en un charco salobre de electorerismo.

Las energías de la disidencia liberal se han reducido a algo más que un progresismo superficial y parcial y a una fe infantil en las instituciones democráticas —la admiración por el modelo del proceso democrático que hace mucho dejó de tener relación con los hechos. Ha desaparecido la valentía airada de un Mill pero queda la cadencia de su prosa. Nuestras garantías e instituciones democráticas dejaron de jugar un papel importante

en los procesos dinámicos de una sociedad cambiante, aunque siguen sirviendo a un propósito. Han llegado a ser el consuelo de la conciencia del intelectual y, con demasiada frecuencia, la justificación de su pasividad. Como tales pueden ser activamente dañinas —no por sí mismas, por supuesto— pero en cuanto que dan pie a una legitimación formal que oculta la falta real de libertad en el proceso central de la formación de la opinión pública.

De los huracanes de violencia que han azotado las últimas décadas, la conciencia liberal ha corrido al amparo de las instituciones. Sin embargo, el autoritarismo no surgió solamente después de la agitación revolucionaria, de igual manera provino de la inmovilidad política. Atrapados en el reactivo patrón provocado por el estalinismo, muchos de nuestros intelectuales liberales dejan de ver el autoritarismo invasor de las "Business Society", con su creciente séquito de secuaces intelectuales. En los años sesenta la amenaza a este organismo vivo de la democracia viene, no de las ilusiones de los años treinta sino de estas nuevas concentraciones del poder financiero y gubernamental.

Hemos llegado a un punto que implica que la concentración del poder como tal tiene

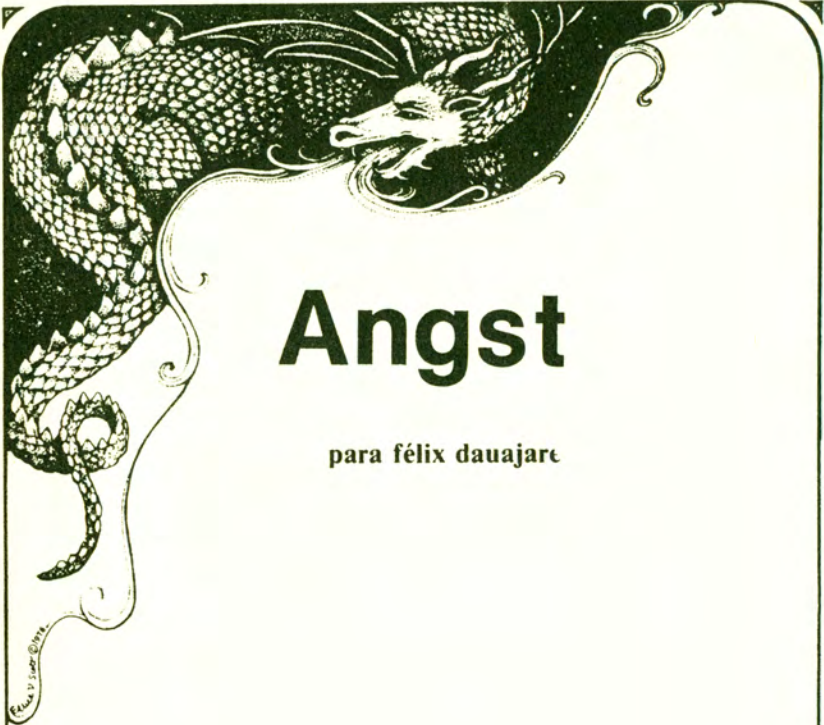
que ser sujeto a nuevos controles democráticos —que involucrarían cambios de orden revolucionario— o el cambio continuará, se quiera o no se quiera, en direcciones tanto autoritarias como irresponsables. Mientras que la tradición liberal sufra esta reacción

depresiva, que deriva del desencanto traumático de la época de Stalin, es probable que nuestra sociedad sufra una parálisis de voluntad. Eso es probablemente de lo que se había dado cuenta la generación que primero se acercó a la política siguiendo a Aldermaston.

**Traducción: P.V.**



# el hombre



# Angst

para félix dauajare

losé de losis Sampedno

---

**R**ecobra su antigua nostalgia indetenible oscurece la ciudad  
 metafísica del buen amor metafísica del mal terrible doble  
 perfección  
 san Pablo: "la necedad de dios es más prudente que los  
 hombres"  
 únicamente el poema trasciende la fascinación y la repulsión  
 cósmica  
 oyeron exclamar a un conejo melancólico  
 el obispo el príncipe  
 y adolfo  
 el herrero cojo  
 al noveno día de la magnética conjunción de saturno y venus  
 los ojos de artemisa poseen instantáneamente los ojos del lirio final  
 ir y venir de la ciudad provienen causa y efecto  
 fijeza sin fin  
 el sabio beroso miraría un arcoiris perdurable pausado repetible  
 y eternamente conmovido  
 iluminado  
 pensó en la bella y nostálgica  
 artemisa  
 y tuvo miedo  
 porque los ojos de artemisa eran también los ojos del  
 último lirio  
 conviviendo  
 amor y enfermedad sagrada: magnífico obsequio benigna paz  
 libertad y encierro  
 la felicidad consiste en evitar el angst  
 confiaba cyril connolly  
 absoluto amor pasión sin muerte muerte pasional  
 asumida inevitable  
 firmamento  
 nubes  
 y próxima lluvia: conejos profundamente locos y sabios deseosos  
 de artemisa  
 y lirios  
 objeto del amor objeto del extravío enfermedad inmaculada y amor  
 único  
 batalla tregua  
 el universo es el doble del espejo de artemisa  
 sólo los locos y los ángeles saben la verdad dijo el místico  
 pierre ronsard y sebastian brant aceptarían todo anuncia el fin del  
 mundo

amar a la bella artemisa es el fin del mundo reflexionaba pierre  
ronsard  
observando al herrero adolfo decirse irritado: "¿es consciente de  
su vida?"

la nave de los locos donde el lirio final permaneció inmóvil  
fascinando de ternura y urticaria  
fascinando de ciudad y lluvia  
irreverente

arcoiris teológico  
el fin del mundo reposa en el amor de la bella artemisa  
oían repetir a sebastian brant los ángeles insomnes de la nave de los  
locos

iluminación imprevista de beroso eterna es la duda  
galileo  
copérnico

locura cósmica delirio astral astrología exacta alucinación  
sin la inmensa limpidez  
de las estrellas del verano  
dante no habría  
escrito nada

lirio y artemisa  
revelación perenne  
fidelidad que perdona la infidelidad para renovarse sin acabar  
magnánime siniestra

la locura es el reverso del progreso  
dedujo el gentil burgués  
asombrado

kant: el amor es el reverso  
de la vida saludable de la óptima mesa  
de la higiene

artemisa y lirio  
aviso cósmico  
ir y venir porque la ciudad es una nostalgia indetenible  
frágil:

al noveno día de la pacífica unión de saturno y venus  
el ilustre beroso tuvo el vértigo cruel bondadoso  
de la bella  
artemisa

y sintió el miedo de los astros  
el angst desfavorable cósmico

la gran iluminación del buen amor del mal terrible  
entraba a los bellos ojos de artemisa  
fijando un arcoiris irrepitable ya 101

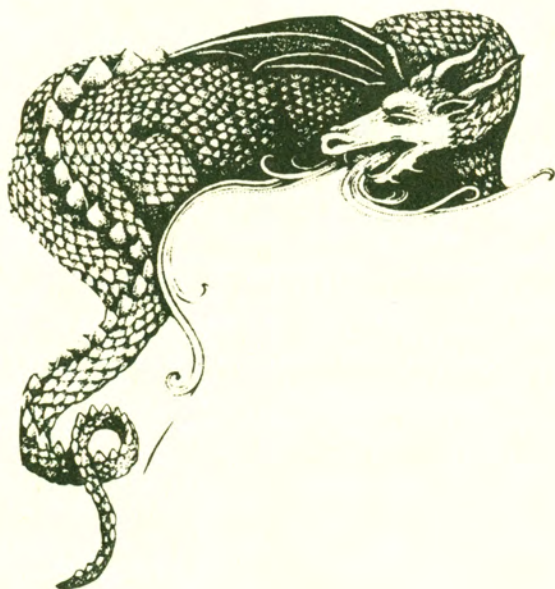
excepto en esa fijeza que el sabio loco beroso escribiría después:  
“únicamente el poema trasciende la fascinación y la repulsión  
cós mica”

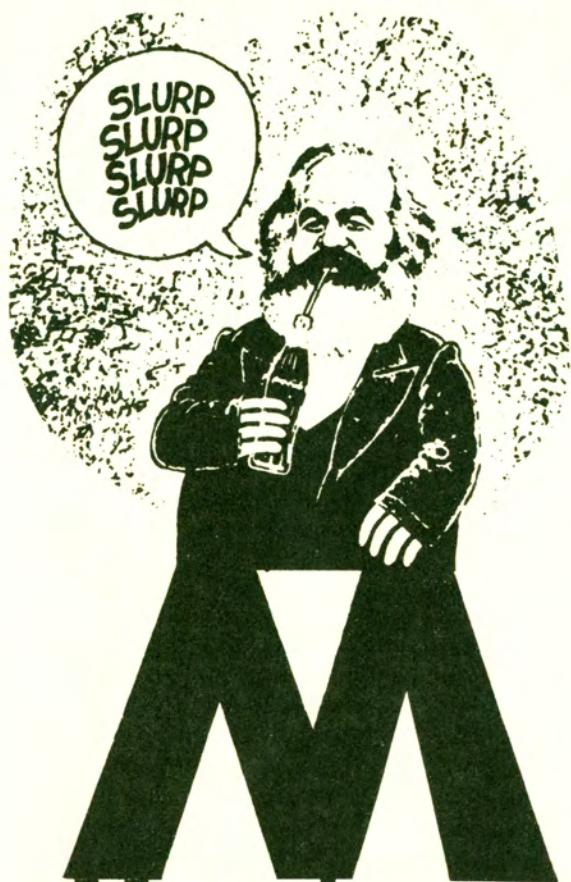
incesante búsqueda armonía deseable  
viene el otoño y sus conejos profundamente sabios y locos  
siempre huyendo

los lirios recobran su antigua locura  
oscurecen

locura amor  
el doble de la historia

poema: casa de escorpión casa de virgo      todo  
nos amenaza  
fuera de aquí





# Marxismo y Laicismo

## Pluralismo ideológico y política socialista

Göran Therborn\*

\*Este ensayo apareció en *Rinascita*, 28 de febrero de 1983

---

**A** la actual situación del marxismo la caracterizan dos aspectos fundamentales. En las naciones post-revolucionarias, el marxismo se ha fosilizado en una retórica oficial, vaciada de todo contenido e intelectualmente estéril. Este es el rasgo prevaleciente —y trágico— del destino del marxismo en estos países, a pesar de algunas excepciones visibles: una cierta creatividad individual de los intelectuales, la seria y razonada apertura en Yugoslavia y la búsqueda de un marxismo genuino y autónomo en las ciencias sociales polacas y húngaras. En los países latinos de Europa, especialmente en Francia, observamos un reciente y dramático colapso de la élite intelectual marxista.

Simultáneamente detectamos otro fenómeno, un nuevo y vigoroso desarrollo de la escuela marxista en Europa noroccidental y en los Estados Unidos, que se expresa en la profundización de las reflexiones sobre una serie de temas: el Estado capitalista, estudiado por Lindblom; las clases sociales (véase mi estudio analítico en *Historia del Marxismo*, T. IV); el análisis del sistema mundial (en los trabajos de Immanuel Wallerstein, Samir Amin, Gunder Frank y otros). Como consecuencia, las concepciones liberales de la política han sido sacudidas, la sociología de la estratificación ampliamente superada y la teoría de la modernización desacreditada. Los historiadores marxistas anglosajones dominan hoy en día los campos de la historia antigua (gracias también a la



reciente y monumental obra *Clase Struggles in the Ancient Greek World* de Geoffrey Ste-Croix); la transición del feudalismo al capitalismo (Rodney Hilton, Robert Brenner); el absolutismo (Perry Anderson); la revolución inglesa (Christopher Hill); la historia de la clase obrera británica (Edward Thompson, Eric Hobsbawm, John Foster); las síntesis históricas del siglo XIX (Hobsbawm); el esclavismo en el sur de Estados Unidos (Eugene Genovese). Se trata de estudios recientes que datan de los años 60 y 70. En la teoría económica del valor, por primera vez en cien años, el marginalismo ha sido duramente sacudido por una alianza de marxistas y neoricardianos que siguen la huella del provechoso trabajo del gran amigo de Gramsci, Piero Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*.

Evidencias: por una parte, estancamiento, retroceso, crisis y fracasos; y por la otra, desarrollos, resultados, logros. Naturalmente, esta doble imagen tiene motivos políticos. La política revolucionaria marxista yerra o, después de la revolución, se transforma en una razón de estado autoritaria, y la escuela marxista florece ahí donde nunca ha habido la más remota posibilidad de revolución ni motivos de desilusión. Empero, ésta es una visión demasiado simplista. Las nuevas generaciones de investigadores marxistas no están integradas por simples académicos sino, generalmente, por intelectuales socialistas comprometidos y políticamente activos dentro de un contexto decididamente hóstil. Para algunos de nosotros, las recientes investigaciones marxistas sobre la estructura del estado capitalista y sus conflictos, sobre la dinámica de la estructura y de los conflictos de las clases, han constituido descubrimientos intelectuales de particular interés político, capaces de demostrar lo inadecuado de la teoría política pluralista y del método sociológico. Otros, por el contrario, han encontrado que el marxismo falló por no haber elaborado una clara concepción sobre el estado democrático revolucionario, que previera su misma desaparición subsecuente (véase la intervención de Althusser en la conferencia del *Manifiesto* en Venecia en 1977, "Poder y oposición en las sociedades post-revolucionarias"), y por haber encontrado en la clase trabajadora división, incapacidad y heteronomía (véase André Gorz, *Adiós al proletariado*).

Al parecer, el encuentro de estas dos tendencias se está realizando en un proceso de *secularización del marxismo*. Asistimos al fin del marxismo como religión terrenal, capaz de ofrecer una teleología de la historia, una mística del origen, una teodicea, una escatología. En otros términos, más modestos y menos suscep-

tibles de controversia, desde sus inicios, incluso ya en la obra de Marx, el marxismo ha sido siempre dos cosas muy distintas, conjugadas de manera diferente cada vez: por un lado, un estudio científico de la sociedad y de la historia; por el otro, una filosofía del significado y la dirección de la historia. Esta última, fundada en una serie de conceptos recurrentes: la visión histórica del proletariado, la revolución que termina con toda explotación, la sociedad comunista sin clases, libre de toda forma de tiranía, capaz de hacer finalmente posible la plena emancipación de la humanidad, han funcionado como una religión terrenal que proporciona respuestas a las preguntas fundamentales acerca del significado de la existencia y que promete la salvación (emancipación). Por ello Marx ha llegado a ser el pensador más difundido e influyente en la historia de la humanidad, después y al lado de los fundadores de algunas religiones trascendentales y, a la vez, ha logrado conquistar una posición que no tiene rival entre sabios, dirigentes políticos y filósofos de la sociedad.

Al igual que cualquier ideología, el marxismo, en esta segunda acepción, depende estrechamente de las situaciones concretas. En el siglo pasado, hubo numerosas y diversas oleadas que dieron credibilidad a la filosofía marxista ante los ojos de las masas. El surgimiento del movimiento organizado de los trabajadores en las décadas que precedieron a la primera guerra mundial fue la primera y la más vasta; la revolución de octubre fue otra de ellas; la resistencia de los trabajadores contra el fascismo en alianza con el Ejército Rojo fue una tercera. Una cuarta, hasta ahora la última, fue representada por las revoluciones anti-imperialistas de la década de 1960 y el incremento de la militancia de las masas de trabajadores en Europa occidental. Cada vez que el impulso inspirador de estas oleadas se apaga, por diversos motivos, sobreviene una crisis del marxismo: en 1914, a finales de los años 20 y principios de los 30, a finales de la década de 1950, en la segunda mitad de la década de 1970.

Si queremos aquí examinar los inesperados cambios de la historia pasada que han transformado una proclamada crisis del marxismo en un nuevo período de entusiasmo, debemos reconocer que no poseemos ninguna prueba de que la crisis actual sea la definitiva, o que ya no se volverá a presentar ninguna nueva oleada.

Independientemente de lo que nos reserve el futuro, el presente se caracteriza por un rechazo o una marginación del marxismo en cuanto productor de respuestas a las preguntas existenciales sobre el destino de la historia y sobre el destino de la humanidad.

Este proceso es el que constituye la secularización del marxismo. Actualmente esta secularización asume dos formas predominantes. Una está representada *por el nuevo desarrollo de la escuela marxista*, en la cual la filosofía de la historia simplemente se enmarca *entre paréntesis* como algo que podría ser verdadero o no, y que de todas maneras se basa más en el convencimiento privado, individual, que en el compromiso público del intelectual. Desde el punto de vista del estudio, de la investigación, el marxismo se ocupa de otros métodos de análisis empíricos, concurrentes o alternativos: las teorías pluralistas y funcionalistas, las concepciones estratificadas de la sociedad contrapuestas a las relaciones y conflictuales, el determinismo tecnológico, el voluntarismo o idealismo culturalista, etcétera. La segunda forma de secularización se expresa en proclamar la *crisis del marxismo* y en rechazarlo. En este método "crítico" de secularización son de importancia central la filosofía de la historia y sus lagunas. Los dos discursos están separados en la medida en que parten de supuestos diferentes; dos ejemplos del discurso "crítico" pueden servir para esclarecerlo. Althusser, en su intervención en la conferencia veneciana del *Manifiesto* dice, entre otras cosas, que "no existe una teoría marxista del Estado". Esta afirmación no se refería a las teorías marxistas sobre el funcionamiento de los Estados existentes, sobre su determinación y condicionamiento por las relaciones de clase, etcétera, teorías que sí existen y a las cuales respetan incluso eminentes investigadores estadounidenses. Lo que Althusser tenía en mente era la cuestión de si el marxismo podría ofrecer una perspectiva creíble del fin de todas las tiranías políticas, "la perspectiva de una transformación democrático-revolucionaria del Estado en vista de su deterioro". André Gorz, en *Adiós al proletariado*, afirma que: "El proletariado es constitutivamente incapaz de ser el sujeto del poder. Si sus representantes se apoderan del mecanismo de dominio creado por el capital, reproducirían el mismo tipo de dominio y, a su vez, se volverían de hecho una burguesía". Nuevamente, no se trata de una argumentación empírica que considere a la sociedad existente, las relaciones y las fuerzas sociales, la historia empírica de las clases trabajadoras y del movimiento de los trabajadores, la conquista y la crisis de la democracia, el estado asistencial, la transformación de las relaciones de fuerza entre trabajadores y capital. Todo esto es desechado bajo la etiqueta de un reformismo que "no ha cambiado la naturaleza del poder, ni los sistemas de gobierno, ni las relaciones entre la sociedad civil y el Estado". Estas últimas afirmaciones son naturalmente falsas desde un punto de vista

empírico. Pero lo que interesa a Gorz es algo diferente, es decir, la abolición de cualquier forma de dominio y explotación, y si el proletariado puede ser el protagonista de esa abolición.

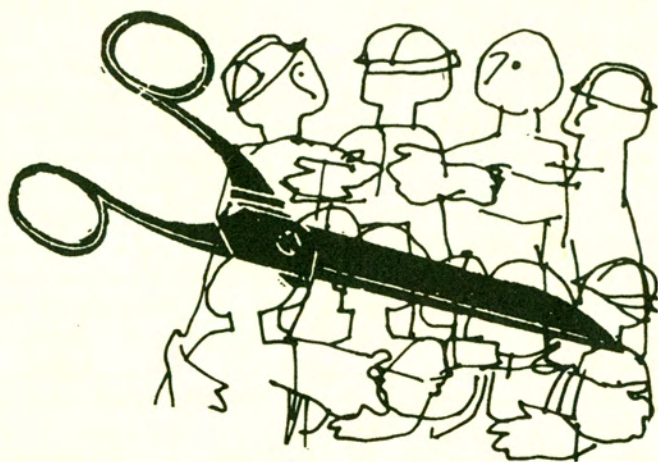
Es evidente como el método del discurso "crítico" entra en conflicto con supuestos que han estado siempre en el centro de la atención del pensamiento marxista y socialista. Al descubrir que el marxismo falla en sus aspectos "trascendentales", el método crítico proclama una nueva visión emancipadora (como, por ejemplo, la imagen de la "no-sociedad" de la "no-clase de no-trabajadores" en Gorz) y un nuevo tipo de religión terrenal, o el rechazo de cualquier proyecto de transformación. Sin embargo, ¿cuáles son las implicaciones políticas de un proceso de secularización que siga siendo marxista (me refiero pues a la primera forma de laicismo), que utilice el análisis de la sociedad y de la política derivados de la teoría marxista y los desarrolle, haciendo a un lado las preguntas últimas sobre la historia y la humanidad?

De una manera esquemática, el marxismo secularizado encierra, entre paréntesis de silencio, las preguntas *sobre si es posible y de qué manera la abolición final de todo mal*. Desde esta posición no es obligatorio encaminarse por la vía del academicismo apolítico. Un marxismo vuelto laico incluye, prescindiendo de su aparato analítico específico, dos componentes de un interés político inmediato. El primero, y más importante, es que el marxismo secularizado, al igual que todo marxismo, sigue contando con *una perspectiva de la sociedad, de la política y de la historia*. Y con respecto a las versiones escatológicas y las soluciones finales de todos tipos, el marxismo secularizado implica *un sentido de realismo*, un reconocimiento de las condiciones políticas y sociales existentes. Tal vez no sea mucho, pero es más de cuanto pueda decirse, por ejemplo, de la visión de Gorz que nada nos dice de los procesos que condujeron al mayo de 1981 o de los problemas concretos que desde entonces debe enfrentar la izquierda francesa. Sin embargo, la perspectiva política del marxismo secularizado posee también aspectos más específicos que lo distinguen del pragmatismo y del idealismo. Esta perspectiva es histórica; es decir, es una visión del *presente como historia*, como dijera en una ocasión el economista estadounidense Paul Sweezy, y no como *inmediatez absoluta*. En segundo lugar, implica *una perspectiva conflictual*, el reconocimiento de la naturaleza del conflicto social y, en consecuencia, la inevitabilidad de una toma de posición, a favor o en contra, en el interior del terreno social de enfrentamiento. Por último, el programa político mínimo del marxismo contiene, en la sociedad capitalista, la afir-

mación de la *importancia crucial* (aunque no necesariamente absoluta) de las dinámicas socioeconómicas del capitalismo, de la acumulación del capital y del trabajo asalariado; es decir, el reconocimiento de una *particular dinámica socioeconómica de las sociedades contemporáneas*, una dinámica que trasciende las políticas locales o nacionales.

El segundo componente del marxismo secularizado, relevante desde el punto de vista político, consiste en los valores éticos, problema implícito para quien quiere llamarse marxista sin tener que legitimar una posición de poder que se derive de algún proyecto marxista del pasado. Libre tanto de las ansias de legitimación como de cualquier sentido providencial de su propia misión, esta ética laica del marxismo comprende: la meta del *desarrollo del individuo*, en contraposición con los moralismos de las órdenes por cumplir y de las normas a seguir; la *universalidad* de la meta emancipatoria, lo cual implica la solidaridad en oposición al egoísmo miope así como al corporativismo; y la *autoemancipación colectiva* como vehículo fundamental del cambio y como fin en sí mismo.

El marxismo secularizado no puede y no quiere prometer la eliminación de todo el mal en el mundo. Tampoco pretende ofrecer siquiera una línea política infalible, sino que introduce una visión política y una orientación ética que van más allá de la praxis política habitual de las reuniones hoy y las elecciones mañana. Además, representa un resquicio para establecer esa unificación entre teoría y praxis que la versión escatológica de la teoría no ha podido nunca realizar.



La activación de sujetos sociales que se pensaban en la periferia de lo político, como los ecologistas, mujeres, homosexuales, jóvenes, colonos, ..., ha llevado a una reflexión sobre la centralidad de la clase obrera. Debate iniciado a mediados de la década de los 70, apenas comienza a adoptar una verdadera dimensión teórica. Hoy todo intento de volver a pensar los caminos de la construcción de una hegemonía anti-capitalista pasa necesariamente por el debate de los sujetos que la conforman.

**S**ujetos  
a  
debate

**Benjamín ARDITI**

---

**E**l resurgimiento de un pensamiento crítico al interior del marxismo en las últimas décadas —estimulado en cierta manera por las resoluciones del XX Congreso del PCUS, el congreso de la “desestalinización”— ha tenido un efecto insospechado en el campo de las fuerzas que luchan por el socialismo; si bien es cierto que en un comienzo la crítica contribuyó a revitalizar y a enriquecer el discurso marxista (incluyendo su desarrollo leninista) con una verdadera “explosión” de creatividad que auguraba una expansión casi ilimitada de los horizontes del marxismo —piénsese por ejemplo en la aparición de una antropología, crítica literaria, estética, etc. denominadas

marxistas—, hoy ese mismo resurgimiento ha llegado a un punto en el cual lo que está en juego es el status mismo del marxismo-leninismo como discurso paradigmático del socialismo. Puesto de manera esquemática, el proceso tomó un giro radical: del marxismo crítico se pasó a la crítica del marxismo.

Dos factores importantes han contribuido a esto. Por un lado, las transformaciones del Estado en las sociedades capitalistas contemporáneas, al aumentar tremendamente el terreno de lucha política de modo de incluir también espacios estatales antes al margen de estas luchas, han dejado inoperantes gran parte de los planteamientos hechos por Marx, Engels y



Lenin acerca del estado y han llevado al movimiento socialista a reconsiderar el valor de las libertades civiles y de las instituciones democráticas burguesas tan vapuleadas por la III Internacional. Por otro lado, la activación de sujetos sociales que anteriormente se encontraban en la periferia de lo político (ecologistas, mujeres, homosexuales, jóvenes, colonos) ha llevado a un cuestionamiento del centralismo a ultranza que el discurso marxista solía asignar a la clase obrera, al proletariado, en la constitución de las fuerzas sociales que instaurarían una hegemonía no-burguesa. Al impugnar la tesis del centralismo obrero, se ha puesto en entredicho la estrategia de lucha socialista basada en el esquema dicotómico capital-trabajo que suponía una creciente simplificación de los antagonismos sociales.

De hecho, si la "posición objetiva" del proletariado industrial como fuerza social más explotada, más oprimida y más numerosa es lo que le confiere un carácter central en la lucha socialista (homologándolo como el sujeto que encarna y encabeza esa lucha), y no tan solo por la inspiración productivista del materialismo histórico que la anima. Veamos brevemente por qué.

Primero, porque los proletarios no son necesariamente los más explotados en las sociedades capitalistas, sean estas avanzadas

o no: pensemos, por ejemplo, en los indígenas de tantos países latinoamericanos y en las masas de trabajadores migratorios que fluyen a Estados Unidos y a Europa Occidental, quienes no sólo perciben remuneraciones muy por debajo del valor socialmente establecido en esos países para la reproducción de una fuerza de trabajo equivalente, sino que carecen también de los más elementales derechos laborales o de asistencia social; o también en los múltiples casos de discriminación laboral en términos sexuales o raciales, donde mujeres y grupos raciales minoritarios perciben salarios menores que los de hombres y blancos que realizan tareas similares.

Segundo, tampoco son necesariamente los más *oprimidos*: la posición social de la mujer, de los homosexuales, de minorías religiosas y de algunos grupos raciales es particularmente precaria en sociedades en las cuales los *referentes de lo normal* son instituidos de una manera rígida que excluye un amplio margen de variación, dando así cabida a una estructuración jerárquico-subordinante de las diversas posiciones en torno a estos referentes. En otras palabras, donde quiera que lo normal se establezca de una manera tan rígida —que no puede derivarse de las necesidades reproductivas del aparato productivo puro y simple— se dan las condiciones de posibilidad

para que la diferencia se conciba de manera reductiva como *desviación o transgresión de la norma* (literalmente, como anormal), y lo que es más, para que las transgresiones sean neutralizadas, controladas y confinadas mediante diversos dispositivos de normalización que son, en definitiva, *dispositivos de dominación* (volveré sobre este punto al discutir el monolitismo al interior de partidos comunistas y al interior del movimiento comunista como incapacidad de reconocer al Otro). En los ejemplos ya mencionados, los referentes comunes son 'patriarcado', 'heterosexual', 'católico' y 'blanco' respectivamente. Los dispositivos de dominación en el caso de las mujeres varían de extremos ya poco frecuentes (virginidad prematrimonial y monopolización del cuerpo femenino por parte de un hombre como dispositivo de control masculino sobre la sexualidad femenina, remoción del clítoris como dispositivo neutralizante de una sexualidad no reproductiva en la mujer, etc) hasta formas de subordinación social mediante la demarcación de una paradigma de lo femenino como campo de intervención legítimo de la mujer (hogar-trabajo doméstico-consumo cultural limitado, etc.) que se contrapone con un "exterior" masculinizado del cual se la excluye al declarar su intervención allí como ilegítima. El

desplazamiento de los parámetros de este paradigma confinante, o las formas diferenciadas que asume en distintas sociedades capitalistas, no invalida la oposición entre lo permitido y lo tabú para la mujer; desde el momento en que existen referentes rígidos, no sólo legales sino de lo cotidiano mismo, la mujer entra a la vida social dentro de una estructura subordinante, se enfrenta con dispositivos de dominación que puede reconocer como tales (opresión y lucha para superarla) o aceptar como lo natural (constitución efectiva del sujeto al interior del paradigma establecido, opresión como posibilidad y no como realidad). En el caso de los homosexuales, el dispositivo usual consiste en enfrentar dos concepciones naturalizadas (es decir, dos concepciones sociales concebidas como extra-sociales) en un juego de espejos invertidos: por un lado, la heterosexualidad se naturaliza como norma social a partir de discursos de la costumbre, la religión o la ley (un origen mítico, una instancia sacralizante por encima de la sociedad humana, una sanción social de lo normal); por otro lado, la homosexualidad naturalizada mediante su desplazamiento hacia un plano extra-social (aberración, perversión, enfermedad). Nuevamente tenemos dispositivos de neutralización, exclusión de puestos públicos 'conflictivos', exclu-

sión laboral con prohibiciones o limitaciones para la contratación de homosexuales como maestros de colegios, etc. Aquí vemos, tal como en el caso de las mujeres, formas de opresión que no pueden desprenderse de la ubicación de estos agentes en el aparato productivo; todo intento por presentar al proletario como el más oprimido supone la asimilación del esquema referente/desviación y de los dispositivos de normalización implementados por los sistemas de dominación existentes, sólo que dicha asimilación es contradictoria con la voluntad emancipadora que el proletariado debe encarnar.

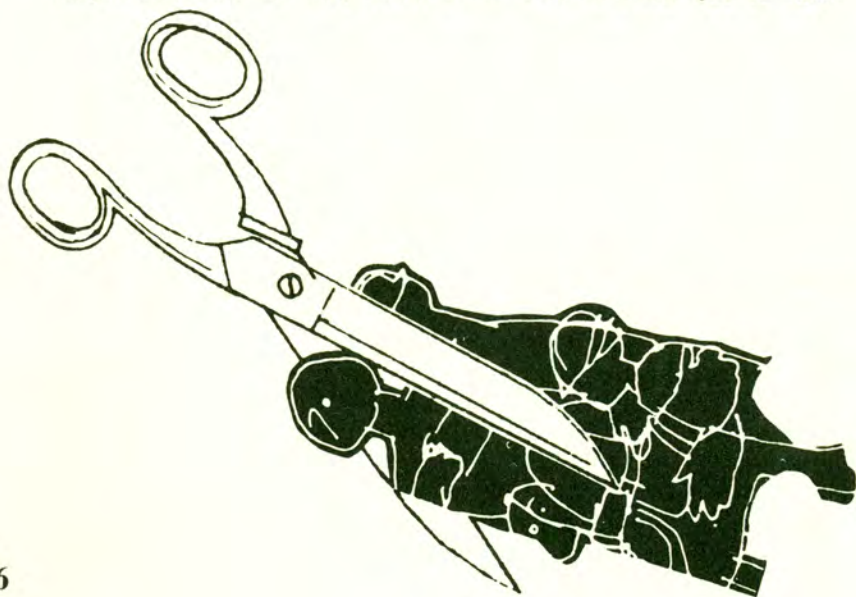
Tercero, el argumento en torno a la *mayoría numérica* del proletariado es aún más cuestionable. Por un lado, si tomamos el término 'proletario' en el sentido restringido que Marx asociaba con la nueva masa de trabajadores industriales ligados a labores manuales, mecánicas y repetitivas, tenemos que en las sociedades contemporáneas, con las tremendas transformaciones sufridas por la estructura ocupacional (expansión del sector servicios, creación de nuevos lugares en el proceso de trabajo), los proletarios constituyen más bien una minoría; por otro lado, si tomamos el término 'proletario' en el sentido más amplio que Marx daba al término en el *Capital*, vale decir, como agentes so-

ciales desprovistos de medios de producción y de capital, que sólo tienen su fuerza de trabajo para intercambiar en el mercado, que constituyen la nueva masa de trabajadores asalariados, entonces sí nos encontraríamos con una masa numéricamente superior, pero también con otro tipo de problemas: habría que incluir tanto a los 'managers' de empresa que no poseen acciones en sus compañías respectivas, como a los obreros que laboran en esas compañías, a toda la burocracia estatal y a aquellos que trabajan en el sector servicios. Ante esta dificultad, y con la preocupación por rescatar el privilegio —a estas alturas convertido en una premisa de carácter ontológico— de la clase obrera en la lucha socialista, teóricos como Poulantzas han intentado delimitar el concepto de proletario a la categoría de 'trabajadores productivos', con los consiguientes problemas de como medir un trabajo productivo y uno no-productivo, y como mantener la posición de liderazgo político-ideológico de un sector social definitivamente minoritario.

Cuarto, debemos reconocer que el desarrollo de la sociedad burguesa no simplificó los antagonismos de clase ni los antagonismos sociales en general; ni la expansión del comercio, de la industria y el mercado mundial; ni la concentración masiva de la

producción, la propiedad y la población; ni las consolidaciones nacionales bajo un sólo gobierno, una sola ley y 'un sólo interés de clase' (es posible impugnar dicha afirmación) que condujeron hacia la centralización política en la época burguesa, época del predominio del capital, trajeron aparejados la creciente división de los sujetos sociales alrededor de los dos lugares fundamentales ocupados por los agentes en las relaciones de producción dominante, como auguraban Marx y Engels en el *Manifiesto*. La división de la sociedad "cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado" simplemente no se dio, como

tampoco se dio una creciente homogeneización al interior de cada uno de esos "dos grandes campos". Antes bien, los antagonismos de clase se complejizaron con el mantenimiento del espacio ocupado por una pequeña burguesía —aunque radicalmente transformada: ya no tan solo pequeños talleres artesanales, comerciantes y afines, sino también la inmensa expansión del comercio detallista, de la burocracia estatal, de las 'profesiones liberales', etc.— y con el mantenimiento de un campesinado (también diferente al de la época de Marx y de Engels) que, a pesar de la introducción de la relación salarial y de la mecanización en las faenas del agro, mantuvo una identidad característica que lo dife-



renciaba de la clase obrera. También se mantuvieron las divisiones al interior de la clase obrera, bloqueando toda posibilidad de *homogeneización* (que como veremos enseguida no debe confundirse con *unificación*) de la identidad, intereses, aspiraciones o demandas de los agentes sociales en virtud de ocupar los lugares de 'trabajadores asalariados no-poseedores del capital' en las relaciones de producción dominante; ya sea mediante las fracturas "tradicionales", tales como la distinción entre trabajadores manuales e intelectuales, urbanos y rurales; mediante los "cortes transversales", tales como étnia, nación y religión; mediante la formación de nuevos estratos como la "aristocracia obrera" mencionada por Lenin; o finalmente, mediante las divisiones radicalmente nuevas que han surgido en los últimos años, oponiendo a trabajadores sexistas con los no-sexistas, a los racistas con los no-racistas, a los pacifistas con los no-pacifistas. Ante tal diversidad al interior mismo de la masa de trabajadores, ¿bajo qué criterio puede delimitarse aquello que constituye los 'intereses', 'aspiraciones' y 'demandas' de una clase obrera cuya especificidad resulta cada vez más difícil de asir?, y en el caso de encontrar ese criterio delimitador, ¿cómo transponerlo al movimiento socialista en su conjunto sin caer en el es-

quema referente-transgresión-normalización arriba mencionado ante la tremenda diferenciación de polos organizadores de la identidad de los trabajadores? En pocas palabras, dada la ausencia y la *posibilidad de una homogeneización* del movimiento socialista alrededor de un 'punto de vista obrero' que reduciría la diferencia real a una identidad forzada, ¿como *forjar la unidad* del movimiento socialista? Volveré a este punto más abajo.

Quinto, ante las críticas al centralismo obrero como dato necesario, es necesario también recordar que gran parte de los servicios sociales, de los derechos de los asalariados y de las mejoras sustanciales en las condiciones de vida que gozamos actualmente, se deben a las luchas libradas por el movimiento obrero desde su formación en el siglo pasado; también es necesario recordar que la expansión efectiva de la llamada "democracia formal burguesa" hasta abarcar a las más amplias capas de la sociedad se debió, primordialmente, a las luchas libradas por el movimiento obrero alrededor del mundo para conquistar el derecho de voto para aquellos que carecían de propiedades a su nombre o de un monto mínimo de ingresos no-salariales en forma de renta. Pero la importancia de esta lucha no radica tanto en la obtención del sufragio universal en

sí, sino más bien en haber logrado dos efectos políticos colaterales que marcaron decisivamente el desarrollo posterior de muchos estados capitalistas en Occidente:

(a) Por un lado, las movilizaciones obreras en torno al derecho a voto, activó a una fuerza social y la convirtió en una fuerza política, y a su vez, esto puso en marcha un proceso de politización de la esfera económica que ya nunca podría ser puesto en reversa. La formación de una nueva fuerza política (el movimiento obrero) y la politización de una esfera social que el liberalismo concibe como privada (lo económico): he ahí el primer efecto político clave de la movilización obrera en torno al sufragio universal, puesto que produjo un desplazamiento en los parámetros, al interior de los cuales las diversas fuerzas en lucha por conquistar puntos de poder en el tejido social, deberán efectuar sus cálculos políticos de allí en adelante.

(b) Por otro lado, desde el momento en que los Estados burgueses otorgan el derecho al voto a la clase obrera, vale decir, desde el momento en que la clase obrera conquista el derecho de entrar al sistema político-partidario instaurado por el liberalismo, la clase obrera deja de ser el 'enterrador del capitalismo' que enfrenta al Estado burgués desde afuera para convertirse en un adversario

legítimo, en un Otro de la burguesía que enfrenta a ésta desde el *interior* del Estado. El sentido de considerar a la clase obrera como un "Otro" de la burguesía es análogo al proceso de constitución del sujeto que plantea Lacan o, alternatively, al uso que hace Althusser de esto para describir un proceso de reconocimiento ideológico: clase obrera y burguesía se reconocen mutuamente como sujetos políticos al interior del terreno estatal. Pongo el acento en lo de "interior", puesto que ello pone de manifiesto el primer gran viraje político-estructural del Estado burgués desde su consolidación, lo que C.B. Macpherson ha denominado la 'democratización del liberalismo y la liberalización de la democracia'<sup>1</sup>; las clases domi-

---

<sup>1</sup>El segundo viraje fundamental fue precipitado por la crisis del '29, o al menos por la transformación operada al sentido común de los políticos, industriales, economistas y movimiento obrero por el modelo y diagnóstico keynesiano de la crisis. De allí en adelante se modificaría radicalmente el nexo economía-política tal y como lo concibieron Marx y los pensadores liberales clásicos en las primeras fases del desarrollo capitalista. Se legitima la posibilidad de una intervención *política* con el objeto de activar un proceso de acumulación *económica*, se explicita la presencia de una lógica *política* entre las condiciones de posibilidad de existencia de las relaciones capitalistas de producción (con la consiguiente determinación extra-económica de la base económica). En definitiva, se

nantes ya no pueden simplemente imponer “un solo interés de clase” a la nación (como afirmaban Marx y Engels en el *Manifiesto*), puesto que se ven obligadas por vez primera a legitimar su dominio bajo formas consensuales que abarcan tanto a las clases que acatan como a las *clases que se oponen* a tal dominio. Vale decir, la conquista del sufragio por parte de la clase obrera marca el inicio de lo que Gramsci denominó *Estado ampliado*, un Estado de complejidad creciente donde instituciones generadoras de consenso o instituciones de hegemonía se convierten en parte integral de él. El Estado se vuelve así en ‘coerción más consenso’, para usar la conocida fórmula esquemática de Gramsci.

Sexto, las consecuencias inmediatas de estas transformaciones fueron planteadas por Biagio de Giovanni con gran lucidez: “lo ‘político’ que desborda de lo ‘económico’ deja entrever dos vertientes: la riqueza de las inclinaciones políticas presentes en lo ‘social’ y la irrupción de estas inclinaciones a partir de sectores espe-

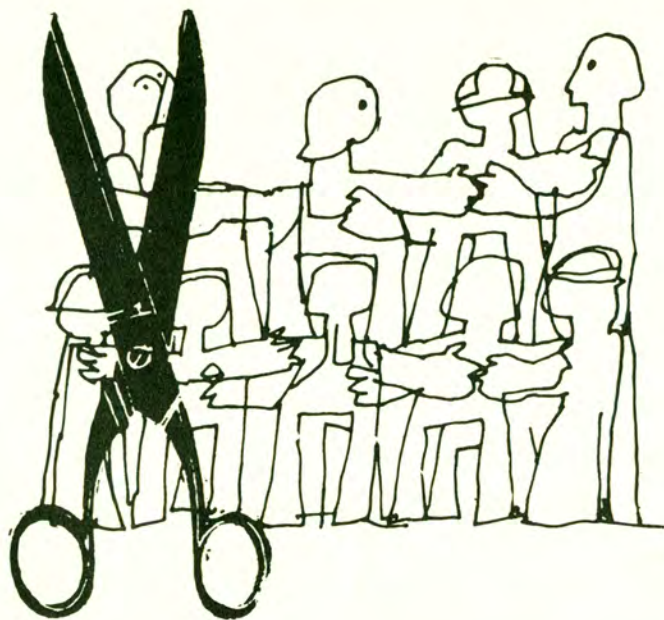
ciales, organizados, no-políticos, como señal de que se acerca una época que hablará más que nada el lenguaje de la política”<sup>2</sup>. Lo que de Giovanni propone es que lo social es un terreno fértil para la activación política de sectores que previamente habían estado al margen de lo político —por ejemplo, la politización de la sexualidad, que se empieza a manifestar en las luchas homosexuales; la politización de la fe-

---

<sup>2</sup>De Giovanni usa el término ‘sector especial’ para indicar las diversas ‘esferas’ en las cuales el pensamiento político clásico del liberalismo dividió lo social; ya sea en las dos macro-divisiones entre la esfera pública (lo político-estatal) y la esfera privada (la sociedad civil), o en las micro-divisiones operadas al interior de la esfera privada —esferas económica, religiosa, moral, ética, sexual, familiar, etc. Pero a diferencia de este liberalismo, que concibe a las esferas como entidades aisladas en coexistencia armónica, de Giovanni plantea la creciente disolución de estas compartamentalizaciones con su tesis del ‘desbordamiento de lo político-estatal’, y plantea la posibilidad de antagonismo entre ‘las inclinaciones políticas’ que emergen de ellas. Aunque Massimo Cacciari habla de ‘especialismos’ en vez de sectores especiales, esta noción es análoga en lo fundamental a la de de Giovanni: los especialismos constituyen formas de saberes específicos y autónomos, y su activación (lo que de Giovanni denominaría la realización de sus ‘inclinaciones políticas’) aparece como un movimiento doble; como una respuesta a problemas y demandas internas a los especialismos, y como intento por afirmarse como saberes hegemónicos sobre los demás.

---

erosiona aún más el confinamiento de lo político al ámbito puramente ‘estatal’, el cual resulta cada vez más difícil de precisar dada la creciente confusión de sus límites con una sociedad civil supuestamente separada.



mineidad, evidenciada con la aparición de un movimiento reivindicativo de las mujeres; la activación de sectores urbanos mediante un naciente movimiento de colonos, etc. Pero al decir que esta 'riqueza de inclinaciones políticas' está generada a partir de 'sectores especiales, a partir de una *multiplicidad* de puntos cuya característica común es estar ya organizados sin estar aún politizados', de Giovanni está afirmando también la imposibilidad de rastrear el origen de esta 'riqueza de inclinaciones políticas' a un solo punto o sector fundante (que en el caso del socialismo marxista, a través del materialismo histórico, ha postulado siempre al

sector económico como locus fundante de toda diversidad). Las inclinaciones políticas que provienen de un plural de 'sectores especiales' se van constituyendo como *diferencias* al interior de lo social. ¿Qué se entendería por 'diferencia'? Fundamentalmente, que al tratar de establecer el carácter específico de estas 'inclinaciones políticas' no podemos buscarla en una identidad con un sector cuya 'inclinación política' tenga una preeminencia necesaria y absoluta en todas las circunstancias; todo lo que podemos decir *a-priori* acerca de la especificidad de las diversas 'inclinaciones políticas' es ser lo que las otras 'inclina-



ciones políticas' no son. Por consiguiente, todo intento por asimilarlas a algún 'sector especial' que ya ha logrado convertir su 'inclinación política' en 'realidad política' (pensemos por ejemplo en la absorción-asimilación de las diversas inclinaciones políticas —movimiento femenino, de homosexuales, etc— en el movimiento obrero y la lucha de clases) es ilegítimo y reductivo. *Ilegítimo* por cuanto involucra la institución de un referente rígido de aquello que constituye el sujeto y los objetivos de la lucha por el socialismo (sujeto de clase como núcleo fundamental, propiedad privada como objetivo a eliminar), descalificando las reivindicaciones que no se desprendan de este referente, con lo cual no se hace más que reproducir las prácticas opresivas asociadas con los dispositivos de neutralización mencionados en el segundo punto. *Reductivo* por cuanto se intenta anclar la 'riqueza de inclinaciones políticas' no en la dispersión de los 'sectores especiales' que las generan, sino en un sector privilegiado, en lo económico.

Séptimo, en el mismo sentido en que Marx defendió tajantemente la necesidad de mantener la autonomía de la 'inclinación política' de la clase obrera que él ayudó a activar mediante sus intervenciones en los planos teóricos y organizativos, tampoco cabe hoy erosionar el carácter autónomo de las sucesivas politizaciones que se están dando. Estamos ante una *multiplicación de sujetos activándose políticamente*, y con ellos se van multiplicando los puntos de enfrentamiento, de poder y resistencia a formas de dominación nuevas a lo largo y ancho del tejido social; se están conformando un creciente número de *saberes específicos* que surgen de estos enfrentamientos y nutren a los agentes que participan en ellos, con lo cual se refuerza el *carácter autónomo*, diferencial de estas luchas. Todo esto apunta a una configuración de lo político en términos de un territorio en el cual se dispersan un sinnúmero de micropoderes, en términos de una microfísica del poder tan lúcidamente planteada por Michel Foucault.



Victor  
ROURA

EL

# ROCK

nacional





**E**l rock producido en el país, a lo largo de casi tres décadas, si tomamos como punto de partida 1955, ya no necesita de invenciones espectaculares ni de establecer nuevos programas para intentar sustituir con su tarea musical el desarrollo esquemático de los consorcios disqueros. Digamos que el rock actual tiene su propia trayectoria, ajena totalmente a los proyectos masivos.

Se dice que no pertenece, este género musical, al gusto popular. Lamentablemente, en México, las melodías que son aceptadas por el grueso del público tienen que transmitirse por radio, artefacto que impone, modula, señala, conmueve y consigna lo que se ha dado en llamar gusto popular. Si me escucho en la radio, es que voy que vuelo para super star.

Y ni hace falta subrayar cómo es de turbio este negocio. Caiga quien caiga, la película en la cual aparece el cantante de reggae Jimmy Cliff, relata cinematográficamente bien cómo son manipulados los artistas y cómo sólo dependen de los intereses particulares de los dueños de las casas discográficas y de las estaciones radiofónicas mercantiles. Sí. Nuestro país aceptó el rocanrol porque a nuestros primeros rocanroleros se les impuso normas. Total, ellos no iban a combatir a Vietnam. Era sólo un juego comercial. Si cantas bonito, posiblemente te contrate para una película. Continuar

la moda que los blancos estadounidenses venían cimentando, a expensas de los negros.

Al principio, el rocanrol salió con etiqueta, listo para venderse en el mercado. No en vano Alan Freed, el célebre disc jockey, hasta le puso nombre al ritmo. Propiedad privada. Artículo de consumo. En México, sólo se siguió la fórmula. Lo importante era manejar las cosas y derrumbarlas cuando se me viniera la gana.

Cuando los muchachos rocanroleros de los sesentas se divertían con permiso de los padres (únicamente es cosa de comprobar las cartas-poder que tiene en su haber Gabriel Pardo, representante de los Loud Jets, en las cuales se autoriza a Pardo hasta a regañar a los muchachos en caso de que se portaran mal), tuvieron las puertas abiertas tanto en estudios de grabación como en televisión y cine y radio, artefacto que impone, modula, señala, conmueve, etcétera.

Eran inofensivos. Ejemplo de la juventud. Tanto así, que hasta nos endilgaban una novia. Una Angélica para todos. Hoy las cosas cambiarían. Imaginémonos a Norma Valdez como una novia de la juventud. Ella, tal vez, sí se lo tomaría en serio y las consecuencias serían contrarias para la moral televisiva. Pero, cuidadito, porque sólo se podía andar agarraditos de la mano. Nada más. (Si Julissa hubiese rodado *Amor libre* en 1960, México estaría aparejado filmicamente con alguna potencia en esa rama. Carajo.) Ese era el asunto. Conducir el comportamiento de los jóvenes. El bien sobre el mal. El mundo luminoso sobre el oscuro, tal como lo entendía de mozuelo Demian, el personaje de Herman Hesse. Por eso, César o Enrique o Alberto agandallaban a las morras en las películas. O el Beni a las Julissas. Los fresas, unidos, jamás serán vencidos.

Y no han sido derrotados. El camino forjado por nuestros primeros rocanroleros no condujo a la construcción de la hoy en día deseada fuente de trabajo permanente sino que, por el contrario, la cerraron, pues los más iban siendo eliminados de la ruta y los menos, astucia inigualable, iban entendiendo que asumir una personalidad falsa era consolidar la victoria. Faltan creativos y sobran oportunistas, diría Federico Arana.

De esta manera, a mediados de los sesentas, el rocanrol estaba apagado.

Pero, hacia finales de esa década, llegan a la capital, como en éxodo, varios músicos de diversas regiones de la República, principalmente del norte. Y es cuando, en serio, se empieza a formar lo que sería una ola rocanrolera, porque no se alcanzaría a producir un verdadero movimiento. Hay que observar, empero, que el rocanrol fabricado en los sesentas, fundamentalmente bajo el sello Orfeón, nunca evoluciona sino que siempre se lo limita a las copias

de las interpretaciones extranjeras (dos o tres intervenciones propias —resaltaríamos, aquí, al baterista Rafael Acosta, de Los Locos del Ritmo, quien integrara después la agrupación Los Locos y, posteriormente, a Mister Loco). Y cuando surge la balada moderna, género que nació debido a una excesiva dosis de suavidad melódica instada, entre otros, por su principal artífice, Armando Manzanero, de plano en México los directores artísticos le dan la media vuelta al rock y encargan a Manzanero rolas más acá, más romanticonas, más cercanas a los tiempos de oro de la canción nacional, pero con una inclinación decididamente juvenil (“Paso a pasito”, “Te daré”, etc.).

Imprescindible afirmación, porque prácticamente el rock sufrió un atajo. Su cauce fue obstaculizado. Por algún tiempo, México vivió su buena etapa posrocanrolera con los Baby’s o con los gruesos Solitarios, más greñudos entonces que los Belmonts, reyes del heavy metal nacional, quizá no tan distanciados de los espesos Hitlers. Lo melifluo imperaba.

Ecos lejanos de los Carreón Brothers, tal vez.

Retornemos al éxodo. De diversas regiones del país llegaron al Distrito Federal músicos que, por alguna razón, se habían enriquecido (musicalmente, por supuesto) escuchando elepés importados y en menos de dos años conseguían modificar algunas costumbres de zonas clasemedieras de la capital. Ya las tardeadas pasaron a ser tocadas. Y las fiestas en las bodegas y campos deportivos y locales abandonados cedieron su nombre al grasiento título de hoyo fonqui, que les adjudicara Parménides García Saldaña, fallecido a fines de 1982.

De 1968 en adelante, el rock en México ha trazado su propio camino compuesto por sus respectivos senderos que, incluso, llegan a bifurcarse para, en algunos casos, desaparecer por completo. Como si nada hubiera ocurrido. Sin embargo, y pese a señalar que ese año definitivo del 68 es otro principio dentro de nuestro historial rocanrolero, los músicos —ajenos en su actitud al movimiento estudiantil y sí inmersos en detallar y recopilar y cuestionar y analizar los resultados de la última gira de Led Zeppelin— permanecían absortos en elaborar la siguiente canción, en cómo introducirla a la radio comercial y cobrar posteriormente las regalías porque, has de saber, hermano, brodercito, que nos morimos de hambre. El 68, para el rock nacional, es un año insensible. O, para disminuir la indiferencia, es un año más (no hay que hablar del periodismo musical de aquella época porque sería caer en lo mismo, con la estupenda excepción de *Piedra Rodante*, periódico fugaz).

De pronto, se encuentran distintos músicos queriendo rocanrollear. Dug Dug’s. Peace and Love. Ritual. Spiders. Tequila. 39 pun-



to cuatro. La Revolución de Emiliano Zapata (que abriera las puertas a la difusión del rock, con la pieza Nasti Sex, en las estaciones radiofónicas). Iguana. Javier Bátiz. Love Army. Enigma. Tinta Blanca, La Tribu. La División del Norte. Ciruela. Bandido. San Diego Band. El Amor. El Hijo de Díaz Ordaz. La Cossa Nostra. Fachada de Piedra. Three Souls in my Mind. Nuevo México.

Las ideas fluyen, pero escasean las ideologías. Frente a un músico, el habla se reduce a la terminología ondera. Y no es que el lenguaje de la onda no sea rico en su expresión (eso está ya plenamente demostrado gracias a José Agustín), sino que los rocanroleros no saben expresarse. Misterio profundo. Alguien ha dicho, no sin razón, que los rocanroleros mexicanos tienen la impecable virtud de friquear a todo el mundo, en el momento que lo deseen. Quizá debido a esta habla limitada, el rock no ha sabido mantenerse estable. Ha perdido su equilibrio, si alguna vez lo tuvo. Sólo es cuestión de consultar la biografía de cada músico para saber de su escasa afición a la lectura. Yolanda Vargas Dulché suplía a Rosario Castellanos y Tzekub Baloyán, sin la ayuda de Chanoc, goleaba a Pedro Páramo. Cuando uno frecuentaba el hogar de los rocanroleros de los setentas, lo que predominaban eran la televisión y los libreños sin libros. Ah, TV, sagrado templo de la admiración y capilla formidable de la ociosidad. El culto al ocio.

desto poeta que sabe usar la rima. *Me gusta andar en el rol/Yo toco en un grupo de rock and roll/Y no me importa qué han de pensar/Si yo me siento a todo dar.* Letras con mensaje. No hay nada más fácil que acostumbrarse a ser despreciado por los directores artísticos. A ser el mártir del rock, en lugar de perfeccionar los conocimientos musicales. Porque no había la capacidad creativa suficiente. (Hasta a Los Pinos fueron a dar los rockeros, en manifestación, para exigir a Luis Echeverría fuentes de trabajo. No lograron nada). Se inventaron, pues, foros. Como el Rock Sobre Ruedas, por los años 71-72. Un trailer transportaba a un grupo musical, y se detenía en algunas colonias para ofrecer audiciones en vivo. Y a botear. A cooperar para la manutención de estos músicos dejados al abandono por los magnates disqueros. A ver, esa solidaridad. Ya se habían cerrado los cafés cantantes. Que porque los músicos eran muy pasados. En los reducidos espacios donde se lograba llegar, los conjuntos interpretaban piezas en inglés para dar a conocer su descontento.

El rock, entonces, era ajeno a los sentimientos del chavo urbano.

Así, a pesar de todo, algunos medios de comunicación cedieron. En la Pantera de la Juventud, Radio 590, se intituló un programa *La hora chicana*. Y con, asómbrense, Raúl Velasco, el *Rock chicano*. Pero, oh desastre, llegó Avándaro. Y de nuevo la clausura (11 y 12 de septiembre de 1971, en Valle de Bravo: cansancio, fatiga, desilusión, doce horas de lluvia, lodazal, mal sonido, escasa imaginación, ninguna propuesta, incesante malinchismo, pérdida de identidad, brutal conducción de masas, medio millón de jóvenes congregados, callada represión, sumisa aceptación de los hechos, silencio, pasos desandados).

De esta manera, a mediados de los setentas, el rock estaba apagado.

En tal periodo, muchos grupos ya habían abandonado el sendero. Otros no porque, una de dos, o no sabían a qué dedicarse o porque realmente estaban convencidos de su labor como músicos (unos a mezclarse entre la salsa o a integrar conjuntos de centros nocturnos, o bien a internarse en la prometedor balada o, de una vez por todas, irse a Estados Unidos para creerse rocanroleros de verdad).

Otra vez a empezar. A llenar la página en blanco. Por tercera vez. Es cuando se va conformando una primera tendencia rocanrolera, insustituible ya, que tiene un ligero precedente en aquella canción, afortunada o inexplicablemente no censurada en su tiempo, de Los Locos del Ritmo, intitulada "Haciéndote el amor". Qué sería de mí y qué sería de ti si la gente se enterara que durante todo el endiablado día estamos haciendo el amor. Ese tipo de canto

# TOCADA

HAY



proseguiría hasta concretar en las canciones de Three Souls in my Mind. El canto urbano. Poesía cotidiana, callejera. Coloquio informal. Contestación al género ranchero (*oye, cantinero, sírvenme otra copa, por favor/quiero estar borracho, yo quiero sentirme de lo peor/quiero tomar mucho pa'olvidar/oye, cantinero, no te hagas del rogar/yo sé lo que quiero y me quiero emborrachar/pues la mujer que quiero, con otro se fue a acostar*). Frases afortunadas, casuales. Rebeldía a-intencionada. Desconocimiento del quehacer cultural a causa de una desinformación continua. Si no me entero de los sucesos diarios de mi México, es porque he decidido, a mi modo, apartarme de la sociedad. Estoy en ella pero no quiero ser un adaptado. Ni pretendo integrarme. Indiferencia palpable y una aceptación tácita de las determinaciones autoritarias. Se dice lo que tenemos que decir. No hay de otra.

Sí. El rock de la onda. El rock que ha retratado una época musical. El rock de la onda que descubre, de pronto, que algo anda mal en este país y que se refleja en la corrupción y en la represión y en la



injusticia de todos los días (*vivir en México es lo peor/nuestro gobierno está muy mal/y nadie puede protestar/porque lo llevan a encerrar/ya nadie quiere ni salir/ni decir la verdad/ya nadie quiere tener/más líos con la autoridad/muchos azules en la ciudad/a toda hora queriendo agandallar/no, ya no los quiero ver más*). Hay inconformidad. Pero se mantiene la calma. El rock es la panacea. El chavo ondero ve el mundo al revés, pero no sabe cómo ponerlo de pie.

Este rock de la onda tiene dos fases. El interior, impugnador de argumentos. Y el retardatario, lo contrario de aquél. El rockero retrógrado con el mismo rock sencillo, de tres compases, de cuatro tiempos, pero con otras cosas en la cabeza. Por ejemplo, y en la cumbre de esta fase, está un Paco Gruexo, que se sirve del rock para establecer un pequeño reinado. Para manipular a una masa amorfa, sin identidad, perdida entre el subempleo y el desempleo que prolifera en la ciudad. Para imponerse un mundo y, por medio de él, manejarse a su antojo. Deplora en sus canciones las premisas marxistas y las confunde con las dictaduras sudamericanas (*no crean en la doctrina de Marx/porque va a venir el cambio/cuando el chavo va a mandar/aquí hay libertad y si no lo crees/vete a Sudamérica y verás/que hasta el agua que te tomes te la van a racionar*). Ausencia de autocrítica. Adaptación social, conforme los intereses. Usar al rock para marcar dominios. Con Paco Gruexxo no sólo se imposibilita la comunicación sino que prácticamente uno tiene que ser un subordinado. El rock de la onda también reúne a sumisos. Los onderos también pregonan su machismo, su violencia, su sexismo.

La segunda tendencia es cada vez más concurrida. Es el rock progresivo, no precisamente por tratarse de un rock a la Pink Floyd ni a la Emerson, Lake and Palmer ni a lo Focus ni a lo Tangerine Dream. No. Es el rock con ideas progresistas, con o sin instrumentación progresiva. Como Guillermo Briseño y sus proposiciones concretas y su mirada aguda sobre la realidad social mexicana (*un charro en su nacimiento/con presagio nacional/arriaba lluvia a caballo/con lazos de temporal/y el presagio le decía/que otros tiempos andaría/con ganado de metal/acelerando la ordeña/jineteando un escritorio/ganándole territorio/al público en general.../logró meter en un armario a la realidad/se hizo fantasma centenario/de fama internacional/sembró un grupo partidario/sobre la tumba del calendario/y acondiciona la historia/para su comodidad*). O, por decirlo de otra forma, es el rock que busca una vereda nueva, que quiere expresarse de otra manera, con lenguaje propio para situarse en su país. Son can-



ciones que, incluso, intentan girar hacia lo poético, aun sin conseguirlo muchas veces.

El uso de la parodia es, asimismo, elemento importante dentro de esta fase. Lo que pudo haber sido nuestro rock en los sesentas. En lugar de cantar *yo no soy un rebelde sin causa, ni tampoco un desenfrenado, yo lo único que quiero es bailar rocanrol y que me dejen vacilar sin ton ni son*, ahora Federico Arana, en una composición reciente para la agrupación Naftalina, contesta: *Yo no soy un marxista ortodoxo/ni un trotskista acelerado/yo lo único que quiero es fundar un sindicato/y que me dejen practicar la autogestión/y trabajar semana inglesa con cachucha y overol/y el sabadito por la noche ir a bailar un buen danzón/una guaracha cubana, una guajira, una cumbia y un son/y los domingos que me dejen reventarme un rock and roll*. Los tiempos, ahora sí, están cambiando. Importa lo que se diga, pero más aún cómo se dice. La letra va adquiriendo un lugar fundamental. Por fortuna, son varios los grupos que día con día se acercan a esta tendencia, aunque el empeño de algunos de ellos no se vea cristalizado, como los clásicos ejemplos de Toncho Pilatos y del cantante Pájaro Alberto, ex vocalista de Love Army (*sindicato y patrones me han bajado la moral/si me dejo, los calzones también me van a bajar./Sí, porque la justicia toma tiempo/y yo no puedo esperar/prefiero en mi cerebro caminar./Oye Cristo, no regreses,/no te vayan a rapar,/en la era del acuario nadie te entenderá/nomás al ver tu pelo la gente se va a asustar/y te van a hacer llorar*), otro grupo que no supo dónde ubicar sus ideas progresistas.

De idéntica forma al rock ondero, esta tendencia se divide igualmente en dos fases porque, si bien muchos grupos no han logrado unificar su música con las letras de las canciones, si han mantenido un riguroso camino hacia la perfección musical, desatendiendo (¿por apatía, desinterés, incapacidad, desgano?) el contenido, el fondo, preocupándose sólo por la forma, como es el caso de la agrupación Chac Mool, cuyas letras se muestran estáticas si las comparamos con su desarrollo instrumental. Esto es, no logran mantener un equilibrio estable. Están desbalanceados. Mientras su música es imponente, la letra se oscurece con textos similares: *Con los ojos saltones y la lengua de fuera/sintiendo que se le escapa la vida entera/lo enterraron vivo/hundiendo los dedos en la madera/sangradas las manos y destrozadas golpeando la tapa cree que se libera/araña grita y patalea con rabia/llora de angustia sabiendo que no saldrá con vida de ese agujero/la tierra sobre él cae tapando la boca y oídos/la asfixia lo matará y de ella no escapará*. Están, también, aquellos grupos que si bien sus letras no son tan sombrías,



no logran todavía sincronizar correctamente el canto con la música (defectos vocales, pronunciación incómoda, ausencia de tonalidades), como ocurre con *La Nota Roja* o *Nóbilis Fáctum*. La música de esta tendencia llega a rebasar, en algunos casos, el género mismo del rock. Ilimitada, gana mucho por sus múltiples compases inesperados. Podrían contarse, en este aspecto, a grupos como *Flüght*, *Triángulo*, *MCC* y a las incursiones solistas de dos de los integrantes del *Chac Mool*, *Carlos Alvarado* y *Jorge Reyes*. Con ellos, la marcha de nuestro rock va descubriendo nuevas luces.

La última tendencia es la que, por diversas razones, va a estar por lo regular enlazada con las otras dos ya que depende de las consecuencias musicales o, más bien dicho, del desarrollo ulterior de aquéllas. Es decir, que se va integrando a las corrientes actuales, a las de moda. Es un rock a la orden del día. Posiblemente no sea una música permanente, pero sí es vital para estar al corriente de los sucesos melódicos mundiales. Que, por ejemplo, se crea el rock que se anexa a los experimentos electroacústicos, no es ningún problema

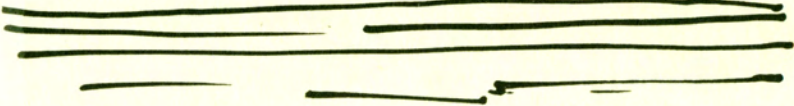
porque en México se crea la agrupación Decibel. Que el rock es atraído por la música disco, nadie se ruborice porque directamente del Canal 2 llega la fiebre con Fito Girón y ¡fuego!. Que surge el punk rock en Inglaterra y luego es transmitido a Estados Unidos, no es ningún problema porque en México alguien se contagia de ese ritmo y nacen agrupaciones como Size o Zacudobotas o Rebel de Punk. Que del punk se ramifica la corriente new wave, tampoco representa obstáculo alguno, pues del sur de la ciudad llega el Dangerous Rhythm o, de Guadalajara, el Sombrero Verde. Que lamentablemente fallece el maestro Bob Marley y con su muerte se enaltece el reggae, en México esto no representa ninguna dificultad porque se componen canciones con esas características, inspiración de los mismos Dangerous o del Sombrero. Esta tendencia rocanrolera de nuestro país va acorde con los ritmos de último momento.

Rock que sorprende a veces, no hay duda; pero por estar pendiente de los acontecimientos externos (observar a John Foxx, a Flock of the Seagulls, a The Clash, a David Bowie), se olvida de las invenciones propias. Rock supeditado a ideas proporcionadas por excelentes músicos nuevos de otros países. Rock dependiente, el nuestro. Y no hay duda que dentro de esta tendencia se han dado los músicos más ingeniosos que ha tenido el rock del país. El Escuadrón del Ritmo, por ejemplo. No hay duda. Pero por estar inmersos en atender detalles fuera de nuestro contexto social y cultural, político y económico, dejan atrás oportunidades de creación personal. Y no hay fortalecimiento. Así, las malas miradas que la mayoría de la población vierte sobre el rock, continuarán por los siglos, etc.

En este momento, tal vez más de dos han de estar preocupados por hacer, aunque en forma mínima, piezas con base en el trabajo absolutamente nuevo de Adrian Belew, por ejemplo.

Hay que estar al día. De eso se trata.





# **La subversión creadora**

Notas  
para  
una  
filosofía  
latinoamericana

**Edgar Montiel**



---

**L**a filosofía, la literatura y el arte no son reflejos mecánicos de una realidad. Las producciones intelectuales pueden (y deben) liberarse antes que las estructuras políticas y económicas. Por eso hay un esfuerzo excepcional a realizar para sentar las bases de esa filosofía latinoamericana. Ya no se puede seguir con la cobardía intelectual de hablar de la filosofía “de lo” americano, como lo hacen los Congresos Interamericanos de Filosofía.

Hay que entrar al meollo del problema. A nuestro juicio hay tres contiendas que deben librar los filósofos latinoamericanos, para que América Latina pueda

encontrar su *yo* filosófico. Estas luchas son: Imitación/ Creación; Recepción/ Crítica; Aculturación/ Identidad.

De la victoria sistemática de los segundos sobre los primeros depende la configuración de una filosofía propiamente americana. Una filosofía que se nutra de los valores de la civilización latinoamericana y sea capaz de crear sus *propias problemáticas* (condición esencial de toda filosofía). Que no hable “de lo” americano, sino que haga de la historia americana (en su dimensión cultural, política, económica, social, etc.) la fuente principal de sus reflexiones. Ahí encontrará los sujetos y objetos de sus filosofemas.



La literatura latinoamericana ha encontrado ya un rostro propio, con el que se presenta al diálogo mundial de las culturas. Esta literatura, reconocida y admirada en Oriente y Occidente, es una expresión de la civilización latinoamericana. Ahora le toca el turno a la filosofía. Hay que afilar las armas de la razón para convertirse en la *otra* filosofía: una filosofía interlocutora de Occidente.

Antes de instalarnos en estos campos de la contienda, desearía precisar que este trabajo constituye un primer avance de un estudio mayor, que busca identificar los obstáculos históricos, culturales y de sociedad que se encuentran en la construcción de una filosofía americana.

### **Imitación/Creación**

La filosofía latinoamericana se ha desenvuelto a través de una dinámica de imitación/reproducción, de los sistemas filosóficos europeos. El filósofo latinoamericano ha interiorizado una problemática extraña; en su intimidad cultural ha sedimentado idearios que corresponden a otros procesos históricos, de tal modo que existe una especie de *mimetismo* cultural que lo insensibiliza para

distinguir con claridad lo que viene de afuera de lo que viene de adentro. Lo recibe como un todo. Una amalgama cognositiva de esta índole no tiene historicidad, es decir no tiene una base de sustentación material (el proceso histórico). Hay tal “naturalidad” en la recepción de los conceptos<sup>1</sup> de origen metropolitano, que son reconocidos, a-priori, como “inocentes”.

Esta débil o ausente capacidad de sospecha aleja cualquier versatilidad analítica o crítica. Una producción intelectual desprovista de funciones interpretativas y críticas se reduce a cumplir un papel de re-productora de problemáticas creadas para otros fines, y que muchas veces —en forma premeditada— son contrarias a nuestros objetivos de independencia. Esta filosofía de imitación/re-producción, no logra penetrar en las realidades latinoamericanas, sino que las enmascara.

La contradicción irresuelta entre imitación/creación constituye un verdadero obstáculo estructural para el desarrollo de la filosofía latinoamericana. ¿Rechazar la

---

<sup>1</sup> Entendemos el concepto como un conocimiento sistematizado que traduce (e interpreta) una situación existente. Y no como una pura y simple abstracción intelectual.

imitación significa necesariamente desconocer las contribuciones de las filosofías europeas? No. Significa reconocer la necesidad de *historizar* esos filosofemas para que adquieran raíces materiales y no sean un simple ilusionismo intelectual<sup>2</sup>.

Para evitar el contrabando en las importaciones filosóficas, éstas deberán pasar por una *criba* histórica y cultural; puesto que, en la búsqueda de una racionalidad latinoamericana, los conceptos deberán expresar nuestra historia y nuestra civilización. El verdadero filósofo latinoamericano será entonces aquel que sospeche de toda producción teórica, y que esté siempre presto a esgrimir el arma de la crítica y de la criba. El conformismo intelectual es un comportamiento contrario al desarrollo de una filosofía latinoamericana.

La autenticidad, la creación, constituyen la respuesta a el síndrome de imitación. La simple práctica de la autenticidad probablemente no nos lleve, en el corto plazo, a la constitución de un pensamiento sólido, de una filosofía orgánica. Pero es que tenemos urgencia de esa práctica para que nuestro proceso cultural tenga un camino ascendente. La metrópoli y sus epígonos nos han quitado hasta el derecho a

tener errores. Bajo este argumento —de no repetir los errores— las “filosofías” imitadoras nos proponen sistemas acabados, perfeccionados. Ante esto hay que reivindicar el derecho a cometer nuestros errores, nuestras desviaciones. El rechazo de ese paternalismo, y la afirmación de la opción creativa, significará ya un aprendizaje y la posibilidad de tener nuestro propio itinerario filosófico.

Las realidades latinoamericanas son inéditas. O casi. Esto ha hecho proponer al escritor Alejo Carpentier la teoría de lo real-maravilloso latinoamericano: el descubrimiento de las realidades inimaginables. La realidad tiene tantos rostros escondidos que la conceptología occidental es incapaz de desenmascararla. Sus conceptos no funcionan, son a-históricos, o funcionan parcialmente. Queda, entonces,

---

<sup>2</sup> *Historizar* un conocimiento significa —y ésta es una proposición— someter un conocimiento de origen exterior a las realidades específicas. Es decir, hacer entrar este conocimiento *en* los contextos en los cuales pretende funcionar. Si no “encaja”, entonces se trata de un concepto a-histórico (para esa realidad), lo que exigirá, en contrapartida, que construyamos nuestros propios conceptos.

por construir un sistema de pensamiento que venga desde las entrañas históricas de América, para que pueda descubrir las realidades múltiples del continente. Conocer el yo histórico nos permitirá saber el qué somos y qué queremos.

Ante las realidades inexploradas, todo está condenando a ser original en América Latina. La búsqueda permanente de la originalidad y la autenticidad será entonces un *modus operandi* de la filosofía latinoamericana. Hay por delante un esfuerzo monumental para tomar distancia del sistema conceptual ajeno (o de una vida intelectual plagada de préstamos teóricos), por crear respuestas apropiadas a nuestros singulares problemas. La capacidad autónoma de saber interpretar nuestras realidades económicas, políticas o intelectuales, constituirá una base sólida para edificar la filosofía de América Latina. Ese autoconocimiento permitirá a la filosofía latinoamericana crear su propia metafísica, es decir su nivel más elevado de abstracción. Así andarán juntos abstracción (meta-física) y análisis de lo concreto.

Cuando la filosofía latinoamericana piense con su propia cabeza podrá plantearse sus propias "grandes

interrogaciones" (sobre el destino del hombre, sobre la vida y la violencia, sobre un proyecto de sociedad, sobre los dioses, etc.), tal como se la ha planteado la filosofía desde la antigüedad. Si no hay un esfuerzo creador, la filosofía re-producirá las mismas metafísicas de la filosofía helénica, alemana o francesa, pero no las grandes problemáticas de la civilización latinoamericana.

Esa preocupación por la originalidad ha estado latente en las indagaciones filosóficas más valiosas de América Latina. Así, el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy definía la originalidad como "el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios. En este sentido, una filosofía original será identificable por construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido"<sup>3</sup>.

Aunque en esta definición pueda observarse aspectos voluntaristas, como aquello de "valor reconocido", resume sin embargo claramente el

---

<sup>3</sup> Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1976), p. 100.

meollo del síndrome: o filosofía original o repeticiones. Lo original no solamente entendido como “novedad” sino como respuesta. No se trata de un creacionismo gratuito sino de buscar interpretaciones inéditas para problemas inéditos.

Quienes han optado por el camino de la autenticidad han mostrado que por esa vía el pensamiento latinoamericano ha progresado. Es el caso del propio Salazar Bondy que, al plantear su tesis sobre “la cultura de la dominación” a partir de las estructuras socio-históricas del subdesarrollo, hizo avanzar notablemente —a pesar de los riesgos que implica toda creación original— la reflexión sobre la cultura y el hombre en los países dominados y dependientes. Salazar Bondy sostiene que en la cultura de la dominación el comportamiento del hombre es “inauténtico” porque imita sistemáticamente, a tal punto que termina “alienado”<sup>4</sup>.

En este mismo orden Leopoldo Zea, Silvo Zavala y Abelardo Villegas al reflexionar sobre la accidentada historia latinoamericana, ha sentado las bases de una, hasta ahora inédita, filosofía de la historia Americana. Zea encuentra que la opresión colonial ha trastornado el itinerario de la



<sup>4</sup> Salazar Bondy establece dos niveles de imitación: 1º “La *inautenticidad*: una manera de ser humana o una conducta individual o colectiva donde la acción no corresponde al principio reconocido y validado por el sujeto”; y 2º “La *alienación*: condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y

civilización latinoamericana, de tal modo que la filosofía de su historia se encuentra en la *antípoda* de la filosofía de la historia occidental<sup>5</sup>.

Tanto en Zea como en Salazar Bondy se observará que, apoyándose en un análisis socio-político, insisten en poner de manifiesto la ausencia de una conciencia histórica. La sociedad dependiente hace que el hombre desconozca su yo histórico, y lo único que le resta entonces es la inautenticidad, la imitación, el conformismo y la alienación: “cerrar los ojos a la realidad”.

Estos trabajos filosóficos son realmente singulares y constituyen ya dos vertientes propias de la filosofía latinoamericana: el hombre y la historia latinoamericana son los ejes de la reflexión. Es una filosofía auténtica, luego es una contribución. Este pensamiento ha avanzado mediante tanteos, errores y desviaciones. La “desviación” más notoria es la relación determinista que establecen ciertos autores entre la política y la economía y entre ésta última y la filosofía. Pero en esto consiste justamente la práctica creativa. No podemos seguir viviendo de préstamos teóricos y dependencias filosóficas, tenemos que crear y para ello tenemos que contar

con la saludable presencia de los errores y las desviaciones.

Otro argumento que refuerza la opción de la autenticidad, es que, en la realidad, las teorías originales (es decir no antes esbozadas) son las que se han mostrado como las más consistentes, desde el punto de vista interpretativo, y como las más coherentes, desde el punto de vista científico. Y por añadidura son justamente las teorías que han tenido mayor repercusión y acogida en el plano internacional.

No ha de ser por azar que las producciones teóricas más originales de América Latina sean las que tengan mayor aceptación y sean las más conocidas en el mundo. Pondremos tres ejemplos: la interpretación del subdesarrollo hecha por la llamada “escuela histórico-estructural latinoamericana”, es reconocida por los especialistas de todo el mundo como una gran contribución al estudio del

---

formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización” (in *La Cultura de la dominación*, “Perú Problema: Cinco Ensayos”, Lima: Moncloa Editores, 1968).

<sup>5</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana* (México: Fondo de Cultura Económica, Tierra Firme, 1978), 298 p.

desarrollo/subdesarrollo. Caso similar ocurre con las tesis sobre la cultura de la dominación, que han permitido a los americanistas de todos los horizontes profundizar sus análisis sobre la cultura, no a partir de la cultura como ente autónomo, sino en relación al subdesarrollo. Y, finalmente, la célebre "teología de la liberación", que resume cristianismo popular, lucha política y justicia social es percibida como la teología más moderna y progresista de nuestra época<sup>6</sup>.

La aceptación de estas tesis se debe a que son identificadas como un aporte, como una contribución a la llamada cultura universal; y, en fin de cuentas, son reconocidas como expresiones auténticas de la civilización latinoamericana. Cuando la cultura latinoamericana muestra su verdadero rostro, con eso define su especificidad y su diferencia de las otras; ahí es cuando tiene más audiencia y sus calidades son mejor apreciadas. Se ve claramente que se trata de otra cultura, de otra problemática, de otros contextos, de otros dramas y otras angustias. Si es otra, podrá participar en el diálogo de las culturas.

Estas diferenciaciones de cultura se hacen más evidentes

para el público en géneros como la novela y el cuento, o en la música y la pintura. En efecto, en estos momentos se reconoce en la literatura latinoamericana a una de las expresiones más altas de la mundial<sup>7</sup>. Y de Carpentier a Borges, de García Márquez a Vargas Llosa, de Cortázar a Paz, de Rulfo a Scorza, estos escritores están hablando del yo americano, desde sensibilidades políticas diferentes pero dentro de un mismo denominador común: el mosaico cultural latinoamericano. Es que esta literatura, al hablar de Primeros Magistrados, Patriarcas, Estudiantes, Militares, Activistas, Exiliados, Condenados, Revolucionarios, Indios, Charlatanes, Radionovelas, Intelectuales-latinoamericanos-en-París, Tangos y Desaparecidos, está hablando de las múltiples facetas de una entidad

---

<sup>6</sup> Es evidente que esta teología viene de las entrañas de América, aunque algunos crean que viene de Alemania.

<sup>7</sup> Los escritores europeos han depuesto sus armas, se han "rendido incondicionalmente" frente a la literatura latinoamericana. Ver el número especial sobre América Latina de *Les Nouvelles Littéraires* (París, 1979).

continental. Es una literatura salida de la intimidad del continente para exponer estéticamente las angustias, paradojas, dramas, carcajadas, épicas dolientes y enajenaciones de una realidad. Esta es la personalidad literaria de América Latina. Su fuerza vital contrasta con el sicologismo y la épica doméstica (y domesticada) que caracterizan a la novela europea contemporánea. La creación latinoamericana muestra así su originalidad, su valor en tanto expresión de una civilización. Cosa similar ocurre, con la pintura, la danza o la música. Se las recibe como auténticas expresiones culturales. Tienen aceptación porque son diferentes, otras.

Sin embargo, una grave distorsión de perspectiva dominó durante mucho tiempo la vida intelectual de América Latina; se puede decir que hace unas décadas la historia de la creación en latinoamérica era la historia de la imitación, del préstamo de valores, del culto a las metrópolis intelectuales, y del "respetuosismo" gratuito a los *maîtres penseurs* (producto muy francés). Estos valores greco-cristianos tomados en la forma que lo hacen los imitadores, aparecen fuera de la historia, fuera de contexto, lo que en fin de cuentas

implica una interpretación superficial del helenismo.

Cuando el pensamiento latinoamericano comienza a funcionar con autonomía es cuando se le reconoce un valor universal. Se le considera un interlocutor, la otra cultura. En esa gran lucha contra el mimetismo se encuentra inmersa la filosofía, aunque con dificultades suplementarias, dada la naturaleza universal (colectiva y permanente) que tiene la producción de conocimientos. En este caso se trata de adoptar una actitud sistemática de criba de conceptos: ningún producto teórico es inocente.

Estamos pues empeñados en construir nuestra autenticidad. "Crear es la palabra de pase de esta generación" decía José Martí a fines del siglo pasado. Las generaciones pasaron y las que no dejaron huellas son aquellas que no construyeron. Crear en filosofía significa poder producir conocimientos, saber reflexionar con rigor e imaginación, saber problematizar las realidades objetivas o subjetivas. No significa ser epígono de un autor, ser sesudo propagandista de un libro (vieja actitud escolástica de origen eclesiástico), ser fiel seguidor de un sistema (docilidad dogmática), todo esto podrá ser "filosografía" pero no filosofía. No se trata,

creemos, de hablar sobre la filosofía sino de hacer filosofía; eso significa que en el filosofar hay una esencia creativa, un aporte, y una dimensión analítica e interpretativa.

En esa filosofía son especialistas las universidades europeas<sup>8</sup>. Se enseña a trabajar "sobre" un autor. Los alumnos "hacen" Nietzsche, Spinoza, Platón, Descartes, Pascal, Marx, etc., y cuando se les pregunta qué piensan de tal o cual problema responden con una idea tomada de su autor favorito. No piensan (ni filosofan), sino que repiten lo que otros han pensado. Trabajan sobre los autores, con una lectura a-crítica y una docilidad intelectual que terminan estropeando al filósofo que han tomado de *maître*. Las facultades europeas repiten aquí el espíritu escolástico, dogmático y jerárquico que reinaba en las facultades medievales. Lo más curioso es que hasta las teorías más modernas (psicoanálisis, estructuralismo, epistemología histórica, libertarios, autogestionarios, etc.) están contaminadas de esta atmósfera, y sus seguidores reproducen los esquemas.

Si en América Latina reproducimos esta filosofía, estamos condenados. No tenemos futuro filosófico. A

fin de cuentas, no es tan dramático que los filósofos europeos trabajen sobre un autor y un libro, ya que se trata de creaciones pertenecientes a una misma entidad cultural. Que un francés trabaje treinta años sobre Descartes no debería llamarnos la atención, ya que está trabajando sobre un racionalismo que constituye toda una tradición nacional en Francia. Pero que eso lo haga un mexicano o un boliviano nos parecería un "universalismo" superficial y "seguidista", ya que reproducirá filosofías que han sido resultado de otros procesos históricos: este cartesianismo será inauténtico.

---

<sup>8</sup> He observado que en la práctica filosófica de La Sorbona, la Universidad de Roma y la Universidad Complutense de Madrid, los estudiantes escogen un texto, un autor, y un sistema filosófico, y trabajan sobre esa base. Hay poco espacio para la reflexión personal, para el cuestionamiento de los problemas. En La Sorbona se ha tratado de superar esta situación ampliando el estudio de la filosofía pre-socrática y socrática a dominios nuevos como la filosofía de la ciencia, la epistemología, la estética, la educación etc. Otra innovación fue desarrollar un tema cada año ("el error" por ejemplo).



Estamos, pues, obligados a buscar nuestro propio camino. A distanciarnos de la práctica filosófica europea; a no imitar a los imitadores. Estamos obligados a filosofar, es decir a crear. Las bases materiales para que esa creación se desarrolle están dadas en la historia y en las realidades inexploradas de América Latina. Es necesario entonces un gran esfuerzo de imaginación, de rigor, de espíritu crítico y constructivo.

## Recepción/Crítica

La segunda contienda en la filosofía latinoamericana es la recepción o rechazo de la filosofía occidental. Este es un problema muy propio de una filosofía naciente. Nunca se lo han planteado los europeos, sí los africanos y los latinoamericanos<sup>9</sup>. Que los occidentales no se lo hayan planteado es ya muy sintomático. De igual modo que el marxismo latinoamericano le haya prestado tan poca atención.

Frente a la cuestión de la recepción hay esencialmente dos actitudes: por una parte, la de aquellos que veían (ven) en el pensamiento latinoamericano una simple "extensión" de la filosofía europea, lo que por tanto, a nombre del "universalismo" y

el "humanismo", implicaba seguir con naturalidad los autores, libros, modas, ideas y sistemas filosóficos de Occidente.

Esta concepción tuvo muchos activos seguidores, quienes iban cambiando de epicentro cultural según la moda y el ritmo de la historia. Hubo los "hispanistas", quienes re-trasmitían los gustos, temas, estilos, de los pensadores españoles, de fines del siglo pasado. Como reacción nació la "francomanía": aquéllos que, retomando tanto la herencia de la Ilustración y el Enciclopedismo como la tradición "cosmopolita", se adentraron en el pensamiento y la literatura francesa de principios de siglo, rindiéndole una pleitesía total. Para ellos, como antes para Honorato de Balzac, "París es la ciudad del cosmopolita, o sea de los hombres que se han casado con el mundo y lo estrechan sin cesar con los brazos de la Ciencia, el Arte y el Poder"<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Sobre Africa, ver: Paulin J. Hountondji, *Sur la Philosophie Africaine* (Paris: François Maspero, 1977).

<sup>10</sup> En un artículo sobre "Cosmopolitismo e internacionalismo en la historia de las ideas de América Latina", el Prof. Noel Salomon da cuenta de



Detengámonos un minuto en la influencia francesa. Es cierto que la "francomanía" nació como una reacción liberal y progresista frente al aristocratismo "hispanista", pero en este proceso se producen dos distorsiones. Por un lado se identifica la filosofía con el *esprit* cosmopolita, y por el otro se identifica a París como la ciudad del cosmopolita. El *Dictionnaire de Trevoux* (1720-1721) dice: "Se le preguntó a un viejo filósofo de dónde era, y respondió: soy cosmopolita; es decir, ciudadano del universo". En consecuencia, el filósofo es un cosmopolita. Aquí la noción de "cosmopolitismo" es tomado como un humanismo universal

---

la "francomanía" de los intelectuales: "A partir de 1886, París y luego Versalles se convirtieron en meridiano imprescindible de una cultura que ostentaba, a veces, el carácter transitorio y voluble de la moda. Citemos como ejemplo una estrofa del poema *La Duquesa Job* del mexicano Manuel Gutiérrez Nájera, en las cuales la creación obedece casi mecánicamente a determinados modelos parisinos *à la mode*: No tiene alhajas mi duquesita; / pero es tan guapa, y es tan bonita, / y tiene un cuerpo tan *vlan*, tan *pachutt*; / de tal manera trasciende a Francia, que no la igualan en elegancia / ni las clientes de Hélène Kossut." Revista *Culturas* Vol. VI-1 (París: Unesco, 1979), pp. 89-114.

que busca trascender lo regional o nacional. Así lo entendió Juan Jacobo Rousseau cuando habló de "las grandes almas cosmopolitas" y así lo entendió Montesquieu cuando definió el cosmopolitismo filosófico como la más elevada humanidad: "Si yo conociera algo que fuera útil para mi nación pero ruinoso para otra, no se lo propondría a mi príncipe, porque soy un hombre antes de ser francés, o bien, porque soy necesariamente un hombre y sólo soy francés por azar".

Había aquí una visión abarcadora y generosa de la práctica filosófica. Había que ser "cosmopolita" para tener una visión de conjunto y ver a los otros como iguales. Pero los pensadores latinoamericanos no lo vieron así; donde había una filosofía cosmopolita, ellos veían una filosofía a seguir. El cosmopolitismo, actitud liberal de los filósofos de la metrópolis, se convirtió en epicentro, en paradigma, de la filosofía en América Latina. Era el modelo a seguir o a copiar. El cosmopolitismo nace en las metrópolis como un producto del contexto histórico; en las colonias nace de la imitación. Esta aberración llega a su máxima expresión cuando se identifica a París como la ciudad de los

cosmopolitas. No queda, pues, más que seguir las modas y humores parisinos. La "francomanía" marca durante medio siglo (aproximadamente entre 1880 y 1930) la vida intelectual de América Latina.

En los últimos cincuenta años, y paralelamente al desarrollo de la industria y la técnica, Inglaterra y Estados Unidos se convierten en el centro de atención de los intelectuales. El empirismo, la filosofía analítica, la filosofía de la ciencia, el "racionalismo pragmático", hacen figura de modelos. Como es fácil observar, estas aproximaciones filosóficas son el resultado del alto grado de desarrollo industrial alcanzado por estos países. Se trata, entonces, de productos intelectuales del industrialismo: sin embargo, actuarán como modelos filosóficos para los países subdesarrollados. Los intelectuales a-críticos se adhieren y la historia de la imitación continúa. No se crea que este proceso de imitación se efectúa espontáneamente: está calculadamente implementado. Sirve a los intereses de las metrópolis.

La influencia de las metrópolis sobre los países coloniales o "semi-independientes" está marcada por el grado de dominación de las primeras sobre las segundas. En un momento es

España, en otro Francia, luego viene Inglaterra y actualmente Estados Unidos. El itinerario del colonialismo o neocolonialismo no está, pues, desligado del itinerario de las imitaciones. Luego, una filosofía auténtica requiere una ruptura con toda metrópoli dominante.

En esta historia de la imitación hay, pues, poco margen para la creación propiamente tal. La filosofía auténtica es marginal, es mirada con sospecha, como filosofía de segunda clase o como ideología conspirativa. Para los seguidores de las metrópolis "nuestra filosofía" no debe sino "repcionar" los "mejores productos filosóficos de occidente" (como dicen).

En la otra orilla de este problema de la recepción se ubican aquellos que enarbolan una estricta "filosofía nacional", argumentando que "todo" el proceso de pensamiento debería arrancar de nuestras realidades, como si la producción de conocimientos fuera un hecho puramente local, negando así un valor extensivo a las leyes científicas (como si éstas se detuvieran en las fronteras) y reduciendo el carácter totalizante que tienen ciertas categorías filosóficas.

Este nacionalismo en filosofía es limitante en la medida que llevaría a construir

todo un sistema filosófico exclusivo para una problemática focal, desconociendo la extensión universal (o común) que tienen ciertos problemas (el hombre frente a las instituciones, al Estado, a la violencia, al amor, a la muerte, a la felicidad, al bienestar, etc.). Aunque esta filosofía podría ser operativa en la medida que subraya la especificidad de los problemas, subestima sin embargo la contribución que, en cuanto a métodos de trabajo y temas de reflexión, ha realizado la filosofía extracontinental.

La filosofía occidental ha pasado por variadas experiencias en cuanto al método, el procedimiento del raciocinio. Así, no se pueden desconocer los progresos del método materialista, que han sido paralelos al progreso de la ciencia. En cuanto a temas, hay dominios como la filosofía de la ciencia, que son el resultado de la sociedad industrial, extraños para nosotros; si lo abordamos tenemos que referirnos necesariamente a Europa y la revolución industrial.

El nacionalismo filosófico niega la dinámica epistemológica de la producción intelectual. Epistemológica en el sentido que la producción científica y cultural se desarrolla en forma

progresiva, colectiva, simultánea, a través de procesos de acumulación de conocimientos, cambios cualitativos o rupturas. Procesos que rechazan, rectifican o hacen avanzar determinadas teorías<sup>11</sup>.

Ya que, por razones científicas, no se puede eludir el aspecto epistemológico en la producción intelectual, el síndrome de “total aceptación” o de “total rechazo” sólo puede ser curado mediante una permanente actitud de criba de los conocimientos, es decir de hacer pasar por un cedazo crítico los conceptos, y, si estos son útiles, historicizarlos según los contextos en los cuales van a funcionar. No hay pues una aceptación o un rechazo en bloque, o fardo cerrado, sino que la recepción se evalúa según la teoría, la concepción o la tesis de que se trate. De acuerdo a este principio selectivo las proposiciones se evalúan caso por caso, según sus especificidades (no es lo mismo aceptar un principio científico que un principio ético), y según sus usos.

El principio no es pues el de aceptar o el de rechazar todo lo que viene del occidente industrial sino que consiste en la selección. Por esto nos parece idealista proclamar

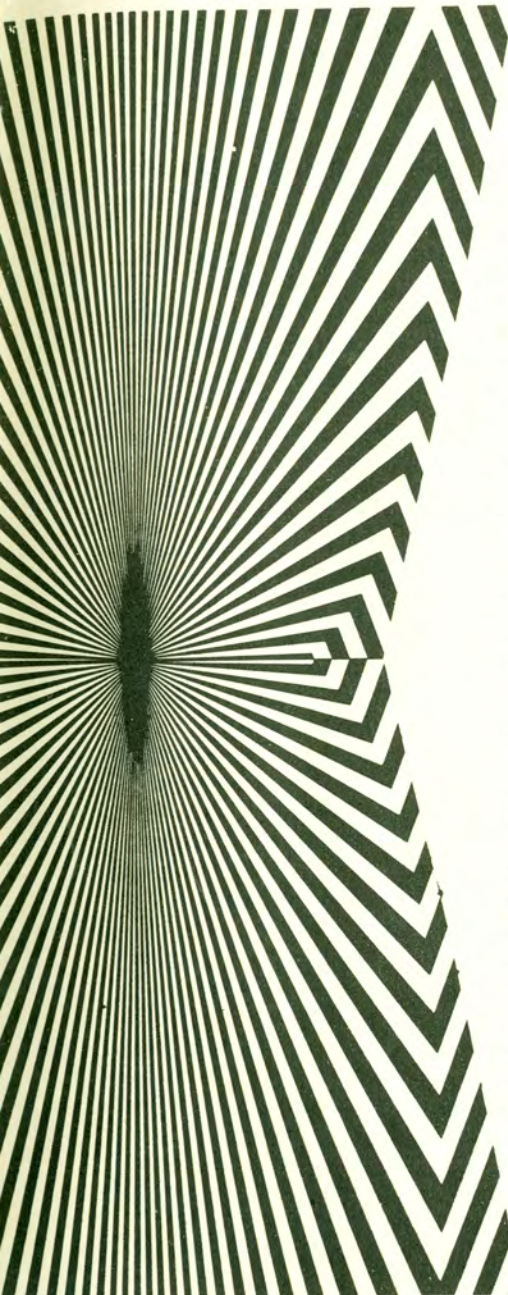
—como lo hacen ciertos movimientos indigenistas— que “nuestra lucha es una guerra total contra occidente”<sup>12</sup>, como si se tratara de romper completamente con una entidad multinacional que, a pesar nuestro, viene marcándonos desde hace quinientos años. Esta forma de plantear la disyuntiva es muy simplista. Pareciera que todo lo que ha producido occidente es negativo y todo lo que ha producido la indianidad positivo, es más: “insuperable”. Así, no debíamos aceptar nada de occidente, y ellos no deberían esperar nada de nosotros. Una coexistencia de mudos entre Europa y América. En la realidad, esto no ha ocurrido así.

Relativicemos las aportaciones. Es cierto que la moral, la religión, la filosofía y la ciencia que ha producido occidente corresponde a grados

---

<sup>11</sup> Sobre estos problemas epistemológicos ver: M. Fichant y Pecheaux: *Histoire des Sciences* (Paris: François Maspero, Col. Théorie, 1973). Ver también el trabajo de Louis Althusser: *La Philosophie spontanée des savants* (Paris: François Maspero, 1969).

<sup>12</sup> Cuadernos Indios, *Teoría y Práctica de la Indianidad* (Lima, 1980), N° 1.



haya creado una moral y una religión. Pero no se puede decir, ni en lo moral, ni en lo científico, que esto sea “insuperable”: ésta es una visión estática del mundo. Es también una visión teleológica, ya que en 1980 se quiere “arreglar” o “acomodar” lo que ha ocurrido hace cinco siglos.

En cuanto a la filosofía, tomada como un espacio de reflexión donde el hombre se plantea sus grandes y pequeños problemas, hay entre la filosofía europea y americana notorios puntos de coincidencia. Y en cuanto a las ciencias exactas, es el único dominio cognositivo donde hay *leyes* que por ser científicas son universales. Y en este caso las leyes son iguales para oriente que para occidente.

Lo que nos parece más interesante y original como contribución, es que esa “filosofía nacionalista”, que toma sus fuentes en las sociedades pre-hispánicas, sea una visión cosmogónica del mundo. Donde el hombre, y la naturaleza y otros mitos cohabitan para vivir en armonía. El hombre “ayuda” a la naturaleza a reproducirse, no lucha contra ella (como en la sociedad industrial). Así uno y otro se complementan y reproducen el ecosistema. Esta cosmovisión es propia de sociedades con tradiciones

de desarrollo económico, social y cultural que son expresiones de la civilización occidental. Expresiones que no han sido creadas, ni pensadas para funcionar en otros contextos. Por nuestro lado, las expresiones culturales, religiosas o científicas corresponden a nuestras realidades. En un mundo dominado por la industrialización y la tecnología, el intercambio entre Occidente y América es largamente favorable a los primeros. En una época en que las relaciones internacionales están fundadas en el poderío económico, tecnológico y militar, el intercambio es desigual, y los países industrializados producen valores filosóficos, culturales o científicos que dan la impresión de ser los "únicos", los verdaderamente "universales". La cultura del industrialismo es así identificada como la cultura universal.

Nuestra contribución a la cultura universal es simplemente de otro orden. No corresponde a la civilización tecnológica e industrial. Pero hay intercambio. No se puede prescindir del progreso de la humanidad, mucho menos en áreas como la científica, donde hay un conocimiento que se acumula y que constituye la

base de toda evolución científica.

Tal vez se pueda prescindir de la moral y la religión occidental, que son productos ideológicos que construye cada sociedad. Por ejemplo, ese cristianismo fanático e irracional que nos ha venido por la vía de cierta hispanidad, no nos causaría muchos problemas si se le dejara de lado. Al contrario, grandes progresos colectivos se lograrían en el campo si la gente echara de su cabeza ese catolicismo exaltado, tan supersticioso como demagógico, cuyo rostro patético se puede ver en las "procesiones". Oswaldo Guayasamín, el eminente pintor ecuatoriano, considera que el catolicismo latinoamericano "es una costra un poco dura a sacar" (de la epidermis de la gente), pero que no pertenece a la auténtica conciencia del hombre americano<sup>13</sup>.

A fin de cuentas, toda agrupación humana crea siempre ideologías, que pueden adoptar las formas de un orden moral. No llama la atención, por eso, que la sociedad del Tawantinsuyo

---

<sup>13</sup> *Pintar el Drama Americano*. Un Diálogo con Oswaldo Guayasamín, por Edgar Montiel. Revista *Marka*, N° 198 (Lima, 1978).

agrarias, y constituye una concepción original y útil (visto el deterioro del medio ambiente) en esta época.

Visión que está en la antípoda de la filosofía europea que, de Kant a Hegel y a Marx, se mueve entre concepciones de oposiciones y contradicciones.

### **Aculturación/Identidad**

La primera preocupación de la filosofía latinoamericana es saber si ella existe realmente. Debería responderse: "duda, luego existe". Detrás de este interrogante se esconde todo un problema de definición, de personalidad histórica.

La filosofía latinoamericana está cercada, acometida por sistemas filosóficos ajenos, lo que genera una reacción de defensa y una búsqueda afanosa de sus esencias. Nuestra filosofía está en un proceso de liberarse de tutorías. Y al hacerlo definirá su propio espacio, se reencontrará con su ser, creará su ontología. La lucha por la identidad forma parte de esa liberación. Por eso los autores más significantes han entendido la filosofía latinoamericana como una forma del auto-análisis, del auto-conocimiento, de la auto-comprensión de nuestra sociedad. En suma, como un medio para descubrir el sentido

de nuestra historia (por ello la filosofía de la historia es el "género" filosófico más practicado).

Pero hay corrientes filosóficas en América Latina que no tienen identidad y que ni siquiera dan cuenta de la existencia de este problema. Esta clase de filósofos funciona mediante un proceso de pura y simple asimilación intelectual. No problematizan sus realidades sino que toman prestadas a las metrópolis sus problemáticas para re-problematizarlas. Estos "filósofos" son extremadamente sensibles a las modas teóricas, fenómeno que constituye un estado de inconsciencia histórica, de falta de un yo cultural. Inconsciencia, en la medida que este intelectual no ha racionalizado e integrado en su conciencia los antecedentes histórico-culturales de su medio. En estas condiciones, su producción teórica no tiene especificidad, es amorfa y generalista.

Diríamos que este intelectual tiene una conciencia mimética no distintiva, y por ello le es difícil entender los procesos y mecanismos del contexto en el cual se desenvuelve. No tiene conexiones teóricas con la realidad. Este filósofo, probablemente cultivado, no alcanza a dar fundamentaciones materiales a



su visión del mundo. En esta situación, será incapaz de participar en el movimiento de transformación de la realidad, de ruptura de las tutelas, de los que depende el nacimiento de una auténtica filosofía americana y por tanto de su yo filosófico.

En la medida en que superemos este estado de inconsciencia histórica podremos, en contrapartida, sentar las bases de nuestra propia metafísica, nuestras grandes interrogaciones en tanto civilización. Se observa que actualmente en las facultades de filosofía se “prestan” problemáticas: si el industrialismo anglo-sajón crea la atmósfera para el desarrollo de la lógica, la filosofía analítica, o la filosofía de la ciencia, en América Latina los círculos intelectuales son altamente sensibles a estas novedades, aunque conozcan mediocremente la historia de las sociedades industriales. Caso análogo ocurre con la “filosofía anti-autoritaria” que practica un Châtelet, un Foucault o un Lacan; estos filósofos han denunciado los métodos sofisticados que tiene el Estado industrial para oprimir al hombre ya que todas las instituciones sirven para eso: escuela, hospital, prensa, iglesia, televisión, cuartel, etc. Estas instituciones carcelarias no cumplen el

mismo papel en América Latina; la cosa es más simple, la violencia que ejercen las dictaduras se ejerce directamente, no “perturba” la consciencia sino que mata. Como hay una insuficiencia institucional en América Latina, el poder del Estado se expresa por la fuerza. Es, una situación diferente a la de Europa: sin embargo, no hay filósofo libertario que no ande con su Foucault bajo el brazo.

En el terreno de los autores marxistas ocurre algo similar. Si Louis Althusser con un gran sentido de análisis da cuenta de los “aparatos ideológicos” de que se sirve el Estado moderno para *reproducir* el sistema ideológico y productivo (es decir mantener el statu-quo), en México o Venezuela los filósofos marxistas asimilan esos aparatos ideológicos como los de su burguesía local. ¡Grave distorsión óptica! Estos aparatos pertenecen a una burguesía desarrollada, con una ideología propia, con intelectuales orgánicos, con un sistema institucionalizado de dominación que va de la escuela a la religión y de la prensa a las leyes. No es éste el caso de las burguesías latinoamericanas, que a duras penas han llegado a construir un Estado, que no tiene ideología propia, y que para su dominación recurre más bien a

la fuerza que a los aparatos ideológicos.

Hay aquí tres casos de "préstamos" de problemáticas. No decimos que éstas filosofías sean erróneas o inconsistentes. Al contrario; una filosofía de la ciencia es altamente útil en países que tienen que tomar grandes decisiones tecnológicas (en América Latina estamos lejos de esos "grandes" progresos tecnológicos); del mismo modo, una "filosofía anti-autoritaria" tiene un importante mensaje liberador en sociedades donde una superinstitucionalización asfixia al hombre (ser solamente anti-autoritario sería una delicadeza en América Latina ya que nuestra filosofía es de sobrevivencia frente a un Estado antropófago); igualmente las tesis sobre los aparatos ideológicos muestran bien los mecanismos aceptados de que se sirve la burguesía cosmopolita para mantener su dominación (en América Latina las oligarquías recurren a los golpes antes que a mecanismos ideológicos). Se trata, entonces, de filosofías que responden a situaciones históricas concretas. Que no son las de América Latina.

Estos sistemáticos préstamos muestran una ausencia de identidad en los filósofos latinoamericanos. Como si tuvieran un tal grado de aculturación que no reaccionan

frente a sus propios problemas, sino que se adueñan de problemas ajenos. Pareciera que están mirando más a los "focos-culturales" que a su alrededor. Es sorprendente la sensibilidad que existe para captar las producciones intelectuales de París, Londres o Roma, para inmediatamente traducir las "grandes firmas" (antes que los autores locales) y reproducir los debates. Así, si un libro causa polémica en París, en América Latina se participa en el debate: se ataca, se refuta, se defiende, se interpreta, se llama al orden (cuando el autor se ha salido de su línea estética o política), se aplaude. Toda una representación, donde no se sabe si el tinolado ha sido montado por los mecanismos comerciales de la edición (que preparan mientras tanto el lanzamiento del libro), o por intelectuales de fantasía.

Esta falta del sentido de ubicación de los filósofos latinoamericanos se debe en gran parte a una ausencia de estudios de la realidad. Ausencia de referencias. Como para cualquier elaboración intelectual es necesario las referencias, se recurre a cualquier señal. La "cita" será la referencia por excelencia; cita tomada de cualquier texto o contexto pero que aparentemente apoye el

discurso que se presenta. De esta manera las "citas" son el recurso de autoridad, que "demuestra" la veracidad de una proposición: como en la escolástica.

La aculturación es tal que los autores no se atreven a citar fuentes latinoamericanas. Nombrar a un autor extranjero es una forma de legitimarse, de lograr un "prestigio" intelectual. Con el criterio cerrado de que solamente citado a "grandes nombres" el discurso será consistente y creíble. Ironizando sobre este comportamiento el narrador peruano Julio Ramón Ribeyro escribe lo siguiente: "Un autor latinoamericano cita cuarenta y cinco autores en un artículo de ocho páginas. He aquí algunos de ellos: Homero, Platón, Sócrates, Aristóteles, Heráclito, Pascal, Voltaire, William Blake, John Donne, Shakespeare, Bach, Chestov, Tolstoi, Kierkegaard, Kafka, Marx, Engels, Freud, Jung, Husserl, Einstein, Nietzsche, Hegel, Cervantes, Malraux, Camus, etc. A mi juicio la mayoría de estas citas eran innecesarias. La cultura no es un almacén de autores leídos sino una forma de razonar. Un hombre culto que cita mucho es un incivilizado"<sup>14</sup>.

Por otro lado esta actitud muestra una gran docilidad intelectual; una adhesión incondicional a ciertos

pensadores sólo por el hecho de que se trata de autores célebres. Hay también en esto un *complejo* de inferioridad. Este complejo de inferioridad frente a la llamada "cultura universal", se debe entre otras razones, a la ausencia de estudios y reflexiones sobre la civilización latinoamericana. La filosofía ha hecho pocos esfuerzos en este sentido. Su logro mayor es haber hecho la "historia de las ideas en América Latina"<sup>15</sup>, y dar inicio así a los estudios sobre la filosofía de la historia americana. Pero en ciertos trabajos de esa "escuela" se observa todavía un espíritu receptivo y poco crítico; o, a veces, se repiten los enfoques

---

<sup>14</sup> Julio Ramón Ribeyro, *Prosas apátridas* (Barcelona, Ed. Tusquets, 1975), p. 62.

<sup>15</sup> La "historia de las ideas en Latinoamérica" fue elaborada a partir de 1956 por el Comité de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. En él participaron Leopoldo Zea (Director), José Luis Romero, Víctor Alba, João Cruz, Francisco Miro Quesada, Augusto Salazar Bondy, Abelardo Villegas, Eliás Pino, Javier Ocampo, entre otros. Se encuentra también en vías de publicación *América Latina en sus ideas*, dirigida por Leopoldo Zea para la Unesco con el concurso de un conjunto de escritores de la región.

eurocentristas. Un balance global de esta experiencia da resultados altamente positivos ya que al abordarse la historia de las ideas se desembocó en la historia americana, y de ahí fue fácil proponer una filosofía propia de la historia americana<sup>16</sup>.

Estos trabajos son vistos, en Europa y América, como verdaderas aportaciones al conocimiento de las realidades latinoamericanas: el qué somos y dónde estamos. Los filósofos deberían leer estos trabajos para que vean en que terreno actúan. Y observar cómo los sociólogos y economistas han creado sus propias problemáticas. Problemáticas que están necesariamente conectadas con el trabajo filosófico, ya que no se puede prescindir, por ejemplo, de conocer los mecanismos del subdesarrollo para poder elaborar una filosofía auténtica.

Este conocimiento de nuestra realidad permitirá vencer las tentaciones de la aculturación. Conocimiento que dará pie a la creación de una escala valorativa (una gnoseología) frente a la realidad. Es nuestro yo histórico que pasará a ser epicentro de la reflexión. La preocupación por el cambio de la realidad aparece así con naturalidad, ya que nuestra propia realización como

filósofos dependerá de las rupturas frente a las estructuras económicas, políticas o ideológicas que nos oprimen. Por oposición, donde no hay identificación, la colonización mental se realiza con mucha facilidad. No hay escala valorativa. El epicentro de nuestras preocupaciones es prestado desde el exterior. El resultado es una filosofía inauténtica y conformista.

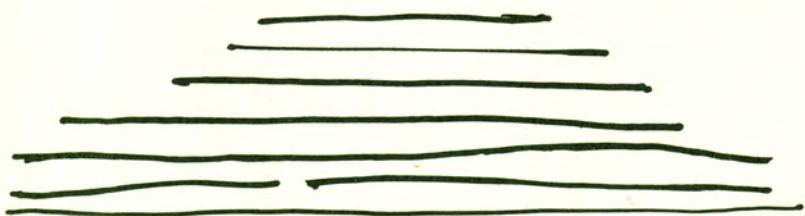
El síndrome de aculturación se resuelve, pues, mediante un conocimiento de la historia. Historia tomada como un concepto abierto, de antecedentes y de presentes, donde estén incluidas las dimensiones económicas, sociales, políticas e ideológicas. La historia como una categoría global y totalizante, que tiene una racionalidad y una orientación. Sólo este tipo de perspectiva puede dar a la filosofía latinoamericana un sentido de ubicación. La causalidad de nuestros fenómenos es comprensible si se conoce la racionalidad de nuestra historia.

Con el descubrimiento de nuestra propia antología, el saber qué somos, dónde estamos, saldrá a la luz los porqués de nuestra situación: qué valor otorgar a la civilización pre-hispánica; cuál es el impacto de la colonia; por qué la actual dependencia económica, política y cultural;

dónde reside la debilidad de las instituciones, por qué hay Estados antropófagos; en fin todas las repercusiones, visibles en forma de secuelas, como el hambre crónico, la desocupación, la miseria, la muerte lenta, la enajenación, la inautenticidad, la represión y la violencia: *verdaderas problemáticas* propias de una filosofía latinoamericana.

El conocimiento de nuestra situación nos lleva pues a plantear una realidad alternativa. En esto hay una

saludable propensión deicida: imaginar la destrucción de una realidad avasalladora para suplirla por una atractiva. El conocimiento de los problemas nos lleva a una actitud de transformación y no de conformismo. Por ello, casi todas las producciones intelectuales más trascendentes en América han estado ligadas a un proyecto alternativo de sociedad. Dentro de esta perspectiva se ubica la materialización de una filosofía auténtica y creadora.



CENTROAMERICA

EL RETORNO  
DE DAVID

(segunda parte)

---



Retrospectiva social de la  
crisis centroamericana

---

## La crisis en Centroamérica

George BLACK\*

**D**urante la remodelación estatal en la época de posguerra, la diversificación económica produjo una complejidad correspondiente de elementos políticos e ideológicos, alterando profundamente el molde del estado oligárquico. Dentro de alianzas más intrincadas, los *latifundistas* rurales sufrieron una decadencia relativa en cuanto a su poder autónomo. Mientras que ninguna sociedad había experimentado una ruptura tan severa como la guatemalteca, los reajustes importantes se operaron simultáneamente en cada uno de los países centroamericanos. En Costa Rica, una revuelta liberal modernizadora permitió la implantación de la democracia burguesa y la constitución de un novel y próspero Estado; en Nicaragua se habían suscrito dos nuevos pactos entre Somoza y la oposición Conservadora, en 1948 y en 1950 respectivamente, garantizando libre operación económica a cambio del abandono de las ambiciones políticas. En Honduras sobrevino el derrocamiento de la dictadura de Carias y el surgimiento de un Partido Liberal, vinculado a los grupos modernizadores; y en El Salvador, cuatro años de contención se resolvieron en favor de los últimos, mediante el golpe de estado de 1948.

El mecanismo de la estabilización del gobierno burgués podría consistir en que las fuerzas armadas detentaran el poder *en beneficio* de la alianza económica hegemónica (el caso de El Salvador), o bien, en que una élite consolidada encapsulara tanto los intereses

---

\*Continuación del artículo de George Black: "Central América: Crisis in the Backyard", *new left review*, n. 135, septiembre-octubre 1982.

tradicionales como los dinámicos dentro de un modelo autárquico único (en Nicaragua). En Guatemala, sólo una contrarrevolución abierta trajo la estabilidad, estimulando en 1954 una alianza anti-comunista transitoria. Sin embargo, en los tres países, el ejército gravitaba hacia el epicentro, como garante de una paz social que se haría cargo de las contradicciones, originadas por el crecimiento de posguerra.

El nuevo despotismo no ha gobernado sólo a través del terror. Especialmente en Nicaragua, el Estado reunió un consenso pasivo, basado tanto en la "paz de los cementerios", como también en la escasez de alternativas populares. El prosoviético Partido Socialista de Nicaragua, constituido en 1944 recibió favorablemente las disposiciones de posguerra de Somoza. En general, con una complacencia desastrosa consideraba el Estado remodelado como una suplantación del feudalismo por el capitalismo; el P.C. salvadoreño típicamente veía el golpe de 1948 como "el comienzo de la era democrático burguesa, como el triunfo de la clase capitalista sobre la oligarquía terrateniente feudal y semifeudal".<sup>21</sup>

De hecho, el desarrollo capitalista moderno fue particularmente desigual en la América Central, con sus conflictos no resueltos hasta los finales de 1940. La cultura y la ideología arcaicas estaban tan profundamente inculcadas que los opositores confundieron el estilo con la substancia: un Estado con su *aspecto* semifeudal, de hecho había allanado el camino a las relaciones capitalistas. La destrucción de la resistencia en los treintas,<sup>22</sup> el diminuto proletariado industrial y las confusas estrategias del fragmentado movimiento de izquierda, todo esto llevó a la burguesía a sacar la conclusión de que estaba exonerada de remodelar el Estado para instituir los canales de una reacomodación populista. América Central jamás pasó por el interludio populista, característico para el Cono Sur, insertado como en un sandwich entre la industrialización sustitutiva y el establecimiento de la democracia burguesa.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Armstrong y Shenk, p. 38. El periodo crucial y a menudo desatendido de la historia de El Salvador entre 1944 y 1972 está excelentemente tratado por los autores. Ver especialmente las pp. 36-66.

<sup>22</sup> Lo que la burguesía de la América Central más admira de su propia historia es esta veloz extirpación quirúrgica de la oposición. Asimismo es lo que más aprecia en Chile y Argentina contemporáneos, más que a la rígida aplicación de la teoría monetarista.

<sup>23</sup> Ver el lúcido ensayo de Atilio Borón, hay versión en español en Cuaderno de Era, "Latin American Between Hobbes and Friedman", *New Left Review* 130, especialmente pp. 57-63. Asimismo, Octavio Ianni, *La formación del Estado Populista en América Latina*, México 1975.



## La muerte del centro político

La burguesía centroamericana se comporta con una intransigencia obsesiva, digna de servir como metáfora nerónica a los periodistas. En Guatemala, la camarilla de Lucas García —reducida al *status* de paria internacional y desprovista de legitimidad nacional— postula a su ministro de defensa como candidato presidencial para las elecciones de 1982 y posteriormente declara que las ganó en un fraude electoral descarado. En El Salvador, Roberto D'Abuisson, de Arena emerge como la fuerza política dominante en las elecciones de 1982; acto seguido, derroca radicalmente las reformas que formaban parte de la estrategia de legitimación washingtoniana. En la Nicaragua de 1978, con el FSLN aún sin la fuerza necesaria para organizar un encuentro frontal por el poder estatal, Somoza rechaza las tentativas de los intermediarios de OAS de salvaguardar el "Somocismo sin Somoza", y preside, en cambio, la aniquilación de su propio aparato partidista y la de su Guardia Nacional pretoriana. ¿Por qué? Debemos ofrecer una explicación mejor que un psicoanálisis apocalíptico. La dialéctica presente entre las represiones y las reformas, esencial para cada estado capitalista, nunca se ha arraigado en América Central. Una taxonomía de iniciativas reformistas revela que cada una de éstas representa una respuesta excepcional a una coyuntura limitada: (a) instigada directamente por E.U.A. (las fases de la Alianza para el Progreso, promoción de la Democracia Cristiana en El Salvador); (b) un realineamiento temporal de fuerzas (el período tecnocrático militar en El Salvador); (c) el tratado de una minoría subdominante dentro del bloque gobernante (como en Nicaragua); (d) una cortina de humo para legitimar la militarización, en cuyo favor se resuelve invariablemente la dualidad (Guatemala bajo Méndez Montenegro 1966-1970; Honduras actual); (e) una táctica utilizada para sustituir el terrorismo estatal *selectivo* por el *universal* (Nicaragua bajo Schick 1963-1967) y (f) simulaciones reformistas demagógicas y autoritarias, donde los ajustes sociales genuinos son incompatibles con el modelo capitalista existente (Guatemala bajo Ríos Montt, 1982).

El apoyo estadounidense prestado a la dictadura en forma ligeramente mitigada, concedió un poco de espacio operativo a los sectores democráticos moderados. Los derechos democráticos fueron repetidamente sacrificados con el propósito de estabilizar una fuerte élite política —las tropas de choque del capitalismo dependiente— y para asegurar un gobierno de la clase burguesa continuado, así como también para reproducir normas de acumulación coincidentes con los intereses imperialistas. La incapacidad de los regímenes mi-

litares de ampliar la base del consenso para su dominación, los llevó a liquidar a los opositores centristas, impidiendo de esa manera cualquier impulso reformista futuro desde Washington. En tal forma los guatemaltecos ametrallaron en 1979 a los dirigentes de los dos partidos social democráticos del país. Un año más tarde, Somoza dispuso del *caudillo* de la oposición, Pedro Joaquín Chamorro. Más de 600 funcionarios democristianos fueron sanguinariamente asesinados por los escuadrones de la muerte salvadoreña.

Con Carter, la reconstrucción se volvió imposible para Washington y los EE.UU. accedieron a la retórica “après moi le déluge” de la extrema derecha que asume el aura de los cruzados anticomunistas incontrovertibles. Hasta los setentas, Washington hubiera podido rescatar el reformismo con dignidad, pero en los trances críticos invariablemente elegía una estabilización a corto plazo en vez de la *apertura*. En 1963, por ejemplo, el ejército guatemalteco y la embajada estadounidense se rehusaron a considerar el triunfo electoral de Juan José Arévalo, quien —con la aprobación imperialista— podría haber estabilizado un estado contra-revolucionario reformista. Lo mismo, posiblemente, hubiera podido lograr José Napoleón Duarte en 1972, contando, como era el caso, con una hegemonía indiscutible dentro de la coalición apoyada por los co-



munistas y los social demócratas. Pero, una vez mediante un golpe de estado y la otra valiéndose del fraude, el ejército procedió a institucionalizar un estado de sitio. Hacia 1972, pereció la opción de establecer un capitalismo reformista sin derrocar las estructuras de poder existentes. Las restantes alternativas consistían en la consolidación o bien la demolición del estado militar reaccionario. De manera más amenazadora para los EE.UU., el militarismo realmente no había erradicado la oposición. Todo lo contrario; la creciente crisis de la hegemonía estimuló un movimiento revolucionario resurgente. Especialmente en El Salvador, la génesis de las nuevas guerrillas y organizaciones de masas, se debe a la ausencia de vías democrático-burguesas, con el FPL que se está separando del P.C. electoralista, y el ERP que recluta sus cuadros entre los democristianos desleales.<sup>24</sup>

### **Honduras y Costa Rica: reformadores parciales.**

Las reformas en Honduras llegaron de manera vacilante. Pese a que el régimen de Velleda Morales —primer modernizador del aparato estatal— fue derrocado en 1963 por un golpe de estado y sus reformas fueron puestas bajo cuarentena por los gobiernos vecinos hostiles, las condiciones internas favorecían las reformas en cuestión y la modernización burguesa creó canales legales controlados para la movilización de masas: una iniciativa que coincidió con la implantación de la democracia cristiana en América Central, el primer movimiento “ideológico” de la burguesía. Ante todo la cuestión agraria permitía cierta flexibilidad. A pesar de que las desigualdades de la tenencia son considerables (un 0.2% de granjas ocupa el 22% de la tierra cultivable), la concentración no estaba acompañada por la desposesión. Había poca presión sobre el vasto interior hondureño. La comercialización agraria y la disolución de los *ejidos* llegó tarde. Cuando ocurrió el desplazamiento, la Democracia Cristiana esperaba canalizar el movimiento campesino hacia el idealismo comunitario. En ese momento los militares aislaron o mataron a los sectores radicales. Sin embargo, en 1962, 1972 y en 1975, los militares se sintieron capaces de conceder una reforma parcial, sin antagonizar los intereses de los capitalistas agrarios.

De un modo similar, la dirección del movimiento laboral por elección colectiva se incorporó al economismo. Al haberse organi-

---

<sup>24</sup> Sobre los orígenes del movimiento salvadoreño ver de Herald Junz, “Class Struggles in El Salvador”, *New Left Review* 122, pp. 14-17.

zado varios años antes que los campesinos, su corriente ideológica dominante no era la democristiana sino un sindicalismo del tipo AFL-CIO de la guerra fría. Los sindicatos hondureños se convirtieron en un caso de prueba para eliminar a los sectores conscientes, absteniéndose, no obstante, de resquebrajar el movimiento como un todo.<sup>25</sup> Con los partidos Liberal y Nacional desprestigiados, la aptitud que tenían las fuerzas armadas para consolidar su propio poder, mientras que ofrecían concesiones limitadas, les permitió lograr un amplio apoyo del emasculado movimiento de masas y de la burguesía nacional. En la secuela de la guerra de 1960, esta alianza resultó crucial. La federación laboral CTH tenía una dirección reformista, y la empresa privada *gremio* COHEP estaba manejada por capitalistas dinámicos y progresistas desde 1967 hasta 1974. Esta concurrencia hizo posible la concertación de un pacto tripartito que Posas llama "unidad nacional... a la colombiana".<sup>26</sup>

El reformismo militar se evaporó después de 1965 y los regímenes consecutivos de Relgar Castro y Paz García trajeron una ola ascendente de conflictos de clase. La decisión militar de retirarse del gobierno en 1981, otra vez volvía a conciliar una extensa alianza de intereses: el ejército era feliz de asumir el poder detrás del trono civil conforme a la estrategia imperialista; el capital privado descontento, recibió con gusto el regreso del gobierno civil y los sectores populares consintieron en celebrar las elecciones, lo que representaba una extensión significativa de derechos políticos. La estrategia estadounidense fue reivindicada por el resultado masivo de las elecciones de 1981 que llevaron al poder al Partido Liberal, herméticamente anticomunista, venciendo la oposición antidiluviana e insípida del Partido Nacional.

La tendencia latente de las geopolíticas de encauzar la crisis interna, esencialmente colateral, de Honduras al torbellino centroamericano, se empezaba a repetir en Costa Rica. Sus razones, empero, eran diferentes. Honduras, estado colindante con Guatemala, El Salvador y Nicaragua, con débiles estructuras institucionales, pero con una casta militar politizada, ya había sido seleccionado por Carter como el nuevo estado gendarme para suceder a la Nicaragua de Somoza.<sup>27</sup> Por otra parte en Costa Rica, la gravedad de sus afec-

<sup>25</sup> Ver Víctor Mezoc, *Historia del Movimiento Obrero Hondureño*, Tegucigalpa 1980.

<sup>26</sup> Posas, "Honduras at the Crossroads", p. 50.

<sup>27</sup> El columnista estadounidense asociado, Jack Anderson informó en marzo de 1980, que en las pláticas del Director de la Estrategia del ejército estadounidense y el alto mando hondureño, se le asignó a Honduras el papel del "baluarte anticomunista contra las presiones de la revuelta popular".

ciones económicas inusitadas en el contexto de una democracia consolidada, presentó ante Reagan nuevas oportunidades. Costa Rica es el único ejemplo centroamericano donde existen las políticas de la "tercera fuerza" (terceristas) ensalzadas por la participación del PLN gobernante en la Internacional Socialista,<sup>28</sup> siendo un miembro de la misma. Las reformas burguesas llegaron inmediatamente después de su independencia de España, y el emergente modelo agrario se basaba en la pequeña propiedad familiar. Una clase capitalista, relativamente extensa y homogénea fue capaz de manifestar una flexibilidad considerable ante las demandas populares. Pero la acelerada centralización de capital, propia a esta corriente y una profunda recesión presentan un peligro para esa homogeneidad. La policía se enfrentó con violencia a los manifestantes que demandaban aumentos salariales, y surgieron organizaciones defensivas de origen popular, llevando a cabo acciones espontáneas contra el alza de los pasajes de autobús y las altas rentas.

Nadie, desde luego, a esas alturas hubiera supuesto que Costa Rica está entrando en una situación prerevolucionaria. Los resultados de las elecciones de 1982 confirman que la ideología electoralista bipartidista sigue siendo poderosa y la gran victoria del PLN sugiere que los votantes culpan más bien a las deficiencias de la administración de Corazo y no a la debilidad intrínseca del sistema existente. ¿Podrá sobrevivir la elasticidad peculiar de las estructuras partidistas del PLN? Monge inició su periodo desplegando su indignancia ideológica, característica de la burguesía centroamericana, buscando auxilio, invocando a la seguridad nacional y profiriendo crudas acusaciones contra el comunismo. A cambio de denunciar "una masiva ofensiva del totalismo marxista - leninista, encarnado por Nicaragua", se le ofreció la asistencia contrainsurgente y la policía de los EE.UU. al servil presidente; asimismo, una militarización incipiente de una sociedad que había disuelto su ejército en

---

<sup>28</sup> *Tercerista* es un término frecuentemente mal utilizado en el análisis de las corrientes políticas latinoamericanas. Creado por el APRA de Haya de la Torre en Perú, se refiere estrictamente a la búsqueda de un "tercer camino" nacionalista, entre el capitalismo y el socialismo. La Tendencia Insurreccional del FSLN nicaraguense, surgida como una tercera fuerza con objeto de limar las hostilidades existentes entre las tendencias a la Guerra Popular Prolongada (GPP) y las tendencias Proletarias, abogaba por una amplia alianza contra Somoza y a menudo era citada como la facción tercerista. De ahí se desprende la malinterpretación común, de que los sandinistas eran predominantemente social-demócratas.

1948.<sup>29</sup> Mientras tanto, la respuesta a la deuda consistiría en la supresión de la demanda nacional y una estimulación ulterior del sector exportador, patrocinados por el FMI. Con la devaluación del *colón*, los salarios industriales de 0.19 dls. la hora, equivalen a los de Indonesia o Haití.<sup>30</sup> En tanto se amplían las polarizaciones sociales, la capacidad mediadora del PLN será expuesta a una severa prueba; su hegemonía actual pudiera resultar efímera. En una crisis, resuelta por el FMI, un partido social demócrata puede desmoronarse abruptamente, si su base está ligada a un patronaje y no a un proceso democrático interno. El PNP jamaicano es un ejemplo claro.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *El Día* (México), 23 de junio 1982.

<sup>30</sup> Ver Ramírez y Ramírez.

<sup>31</sup> Ver la interesante disección de la derrota del PNP por Fitzroy Ambursley, "Jamaica - The Demise of 'Democratic Socialism'", *New Left Review* 128. Naturalmente existen muchas diferencias entre los casos de Jamaica y Costa Rica. El PLN es el instrumento favorito de Washington y no el blanco de desestabilización sostenida y los "Social Demócratas" costarricenses, no son protagonistas —ni resistores— de un fardo de austeridad draconiana. En Costa Rica no existe un partido popular (y mucho menos populista) de derecha. Pese a esas distinciones, yo creo que la aserción de una crisis inminente dentro de un instrumento de mediación único es casi axiomática.

# Huella de Palabras

h  
n  
s

u  
B  
œ

t

e

f

u

w

e

H

r

x

o

s

n

l

t

p

h  
n  
s  
u  
B  
œ  
t  
e  
f  
u  
w  
e  
H  
r  
x  
o  
s  
n  
l  
t  
p



---

## Recuento de libros mexicanos

por Rafael Vargas

**H**asta cierto punto, la preocupación por definir la “nueva poesía mexicana” —entendida ésta como la producción de los escritores que nacieron a partir de 1940 más que como el conjunto de poemas y libros de poemas escritos por poetas de cualquier edad en estos últimos años— parece haber cesado o por lo menos disminuído después de haber provocado decenas de comentarios, artículos, reseñas, polémicas, mesas redondas, etcétera, y dejado una cauda de *plaquettes*, hojas volantes, becas, concursos y premios. Se antoja saludable que así sea; quienes gastaron una buena cantidad de tiempo en dilucidar las pre-

guntas en torno a ese tema, ahora se retiran a otras preocupaciones o se recogen a lo que a final de cuentas es el asunto más importante respecto a la poesía: leer y escribir poemas, mejor aún si se practica en ese orden.

Felizmente, aunque detrás de las apariencias no falta quien continúe haciéndose las mismas preguntas, parece que ya no interesa tanto saber quién es el “joven” poeta de brillante porvenir, sino continuar trabajando, lo que, en la medida en que verdaderamente sucede, se dificulta cada vez más.

Como suele ocurrir, no han sido ni los premios ni las becas ni las muy escasas y deficientes



antologías realizados hasta ahora los que han contribuido a clarificar y evaluar el panorama, sino los libros, en muchos casos obras imprevistas, cuyos autores eran casi o totalmente desconocidos hasta el momento de publicar. *Tierra nativa*, de José Luis Rivas, y *Vértebras*, de Joaquín Vásquez Aguilar, para mencionar sólo dos ejemplos, han ayudado a poner más orden en relación a la poesía que se escribe en México hoy día que todas las discusiones farragosas o bien bizantinas con que podamos habernos empachado. Sin que esto signifique aceptar estos libros acriticamente, sí se puede decir que de su presencia, por contraste, deriva una serie de sanciones importantes.

David Huerta escribió en 1980 que *El otoño recorre las islas* es como la vara con la que se mide todo lo otro que ocurre con los poetas vivos y en plena producción, de la edad que fuere. “Ese es el mérito de los buenos libros. Con la publicación de los libros de Rivas y Vásquez Aguilar se desvanece el facilismo lírico y el despliegue de rebabas del corazón” (la frase pertenece a Adolfo Castañón) con que se abarrotaron cientos de textos para disfrazarse de poemas. No son éstos, por supuesto, los únicos libros importantes que se publicaron en estos

años: *El ser que va a morir*, de Coral Bracho y *Mapas*, de Paloma Villegas, son otras dos muestras, muy diversas entre sí, del decantamiento que van alcanzando las nuevas letras —y por fortuna la diversidad es el signo de la poesía reciente, lo que imposibilita ya echar mano del chocante lugar común acerca de la influencia de Paz o de Efraín Huerta, que en ningún caso era halagadora para quienes supuestamente las tenían (la poesía de Jaime Reyes, por ejemplo, debe apreciarse por sus propios méritos) ni para aquellos de quienes se decía que la ejercían (los epígonos de Paz y de Huerta son, o fueron, desde luego muy inferiores a sus modelos).

Como se ve, lo que hacía falta para despejar la, así llamada por Gabriel Zaid, “saludable confusión”, no era tanto levantar un censo o establecer una escala, sino contar con obras. ¿De qué otra manera puede un lector establecer un criterio respecto a la poesía? Escribir cinco o diez poemas es relativamente fácil —aunque lograr que sean de calidad nunca lo es— pero armar un libro implica retos mayores; es la misma diferencia, valga la comparación, que hay entre una carrera de cien metros y una de fondo. Antes de seguir adelante, sin embargo, es necesario apuntar algunas pa-

labras respecto a la expresión zaidiana, porque la confusión sí es saludable, pero sólo en el grado en que significa una búsqueda, un voluntario apartarse de los cánones aun a costa de extraviarse, de tomar una opción equívoca a contrapelo de otra que ha probado sus bondades. Esto significa replantear una vez más aquella disyuntiva, bien propuesta en su momento, entre poesía cultista y poesía callejera (los dos términos deben manejarse entre comillas), de la que tanto se abusó después. Hubo quien se arriesgó a buscar el poema en la instantánea, la experiencia inmediata, despojado de preocupaciones formales, partiendo del rock, de cierto uso del habla coloquial, del rollo político, la jerga, etc., y se perdió en la fabricación de *collages*, enlistados de nombres, gastos de citas, declaraciones viscerales, para desembocar en el hastío de la repetición y el frustramiento. Quienes se la jugaron por esta opción merecen al menos la reconsideración de los lectores. También hubo quien se la jugó por el lado de la imitación de los prestigios, apuesta a la vez más y menos sencilla; más, por lo que tenían de posibilidades de ser bien vistos y en consecuencia recompensados, y menos, por las pocas posibilidades de hacerlo bien y ganarla. También la publicación de libros



como los que se mencionaba en esta nota demuestra que el poema es impensable sin un *corpus* previo de lecturas, un bagaje literario —para escribir, poesía o novela o cualquier otra cosa, en necesario ser un lector empedernido, no cabe duda—, así como también es cierto que no hay poesía que no sea síntesis de la experiencia. Por lo tanto, el reproche que se le puede formular a Zaid es que un lector tan avisado como él no haya querido esclarecer un poco esa confusión, sino que simplemente, observándola saludable, prefiriera convocar a una asamblea donde todos tendrían, arrebatándose, la palabra, y prolongando así un rato más esa confusión. La confusión es saludable porque muestra que no hay recetas y que, como todo, el asunto en poesía es contradictorio, pero siempre será mejor, dentro de nuestras posibilidades —y las de Zaid son siempre muy amplias—, poner las cosas en claro.

Hay otros libros que han sido importantes para definir la reciente poesía mexicana que, por las convenciones y los focos de atención propuestos (digamos, el que el interés se haya concentrado en los poetas menores de treinta años, o que a Ricardo Castillo se le haya considerado como *el* poeta), no han recibido la lectura que

merecen. Entre ellos están los de Jorge Aguilar Mora y de Héctor Manjarrez: *No hay otro cuerpo* y *El golpe avisa*, respectivamente. Son libros que abordan la poesía desde ángulos muy poco ortodoxos en términos literarios, y nos invitan a pensar y sentir el poema como algo absolutamente íntimo, casi a la manera del diario o la carta. Su importancia es grande precisamente porque tocan cosas y aspectos que por lo general no consideramos poéticos, con un lenguaje que tampoco busca serlo. Como no se trata de obras que quieran contar con el beneplácito del lector, se les ha leído poco y mal, y salvo raras excepciones han tenido respuestas desfavorables, mientras que exactamente lo opuesto ha ocurrido con, sobre todo, *El pobrecito señor X*, de Ricardo Castillo, un libro extraordinario e irrepetible, y por lo tanto extraordinariamente imitado. *El pobrecito señor X* es uno de esos extraños y poco comunes casos de obra maestra que no resulta fácil ubicar, y que no puede servir como índice de la expresión literaria reciente porque no proyecta sombra a la cual alguien pudiera acogerse, ni siquiera el propio Castillo, cuyos libros posteriormente han sido menores, tal vez porque trata de continuar en la misma —inexistente—

línea. Esto no quiere decir, obviamente, que no sea un dotado y talentoso poeta, pero cuyas nuevas obras serán sin duda muy diferentes.

Libros que necesariamente tienen que mencionarse en este recuento también son *Giros de faros*, de Alberto Blanco; *Medio de construcción*, de Luis Miguel Aguilar; *Entre la ? y el !*, de Rafael Torres Sánchez; *Permanencia en los puertos*, de Javier Sicilia; *Del río de la memoria*, de Mario Del Valle; *Bajo la lluvia*, de Javier Molina, y, por descontado, *Isla de raíz amarga, insomne raíz*, de Jaime Reyes; *Escritura sumaria y Divertimento*, de Ricardo Yáñez, y *Cuaderno de noviembre y Versión*, de David Huerta. Estos son los libros sobre los que se finca la nueva poesía mexicana. Sus proposiciones son, por distintas, complementarias: van de la búsqueda estética a la confrontación moral con el poema; del asombro y su expresión a la meditación casi mística; de la confianza en la imagen y la metáfora a la violencia verbal tan pronto sublunar como política; de la pasión por las alianzas de la palabra y la sencillez y el humor. Aunque en todos ellos pueden encontrarse, si se quiere, ecos de Paz, Zaid, Cuesta, Gorostiza, Sabines, etc., esa sería la peor manera de leerlos. El propósito de una

concatenación tan superficial como ésta es sólo darnos cuenta del rico mosaico que estas obras forman y la multiplicidad de caminos que nos brindan. Estas son las obras a partir de las cuales se podría ensayar una antología de la poesía mexicana reciente, para la que tendría que considerarse, además, a algunos otros poetas que todavía no han publicado un libro, como Fabio Morábito, Marcelo Uribe, Enrique de Jesús Pimentel, Julio Eutiquio Sarabia y Jaime Moreno Villarreal.

Algunos sólo han publicado *plaquettes* o contribuido a un volumen colectivo y nos tienen esperando un libro suyo, como Antonio Deltoro y Luis Alberto Mejía. Otros nos han dejado ver, por sus publicaciones en algunas revistas, trabajos que serán indispensables leer, aunque no son precisamente sus primeras obras: Eduardo Hurtado y Elsa Cross, por caso.

Y aunque no es mexicana, si es que vale hacer estas distinciones, también hay que incluir en este repaso a Rosario Ferré. Ella publicó el año pasado un excelente libro de poemas: *Fábulas de la garza desangrada*, que junto con los libros de Coral Bracho y Paloma Villegas constituye una trilogía de lecturas obligada entre las muchas cosas que las

escritoras han publicado en México.

Es claro que este listado habrá de crecer mucho más pronto de lo que suponemos, quizá si no con muchos nombres de otros autores, sí con muchos otros títulos que los aquí mencionados produzcan. Se anuncia ya la *Chetumal Bay Anthology*, de Luis Miguel Aguilar que, por los adelantos aparecidos en *Nexos* y *La cultura en México*, se puede ver que será una obra superior a *Medio de construcción*. Aguilar se desenvuelve mejor en este tipo de poemas, sin duda, que en las canciones o versos coloquiales que ha intentado; *Medio de construcción* muestra a un poeta culto metido a probar una voz que no es la suya, aunque a pesar de ello lo haga con elegancia. Los textos mismos de ese libro muestran el contraste: mientras que *Ave virgo* y *Ossip Mandelstam* presentan sus magníficos recursos como poeta, *Rock tardío* y *Señas de noche* le roban algo de esa prestancia.

En estos últimos años lo que se ha echado de menos son nuevos libros de poesía de Octavio Paz, Jaime García Terrés y Gabriel Zaid. A cambio, contamos con recopilaciones de los dos primeros, así como también de Alí Chumacero, Rubén Bonifaz Nuño, Tomás Segovia, José Emilio Pacheco

y Eduardo Lizalde. Libros todos muy oportunos para ensayar una lectura de nuestros mayores.

Uno de los acontecimientos más importantes ha sido la edición de la poesía completa de Gilberto Owen, cuya lectura es doblemente disfrutable a la luz del extenso ensayo de Jaime García Terrés, *Poesía y alquimia*.

También se han publicado en México libros de poetas hispanoamericanos que en breve harán sentir sus efectos, como *Del relámpago*, de Gonzalo Rojas; *Caravansary*, de Alvaro Mutis, *La noche a la deriva*, de Olga Orozco.

En el renglón de traducción tenemos *Aproximaciones*, de José Emilio Pacheco, y las siempre necesarias versiones de Rubén Bonifaz Nuño. Es deseable que Octavio Paz de a la imprenta un segundo tomo de *Versiones y diversiones*, obra a través de la cual se ha conocido en el país a muchos poetas.

Habrá que esperar un largo tiempo antes de constatar cuáles son las repercusiones de la crisis en la poesía: los libros importados, como todos sabemos, han vuelto inaccesibles muchas ediciones, y las oportunidades de publicar se reducirán sensiblemente. Pero la poesía es y ha sido siempre una actividad a contracorriente; leerla y difundirla, como escri-

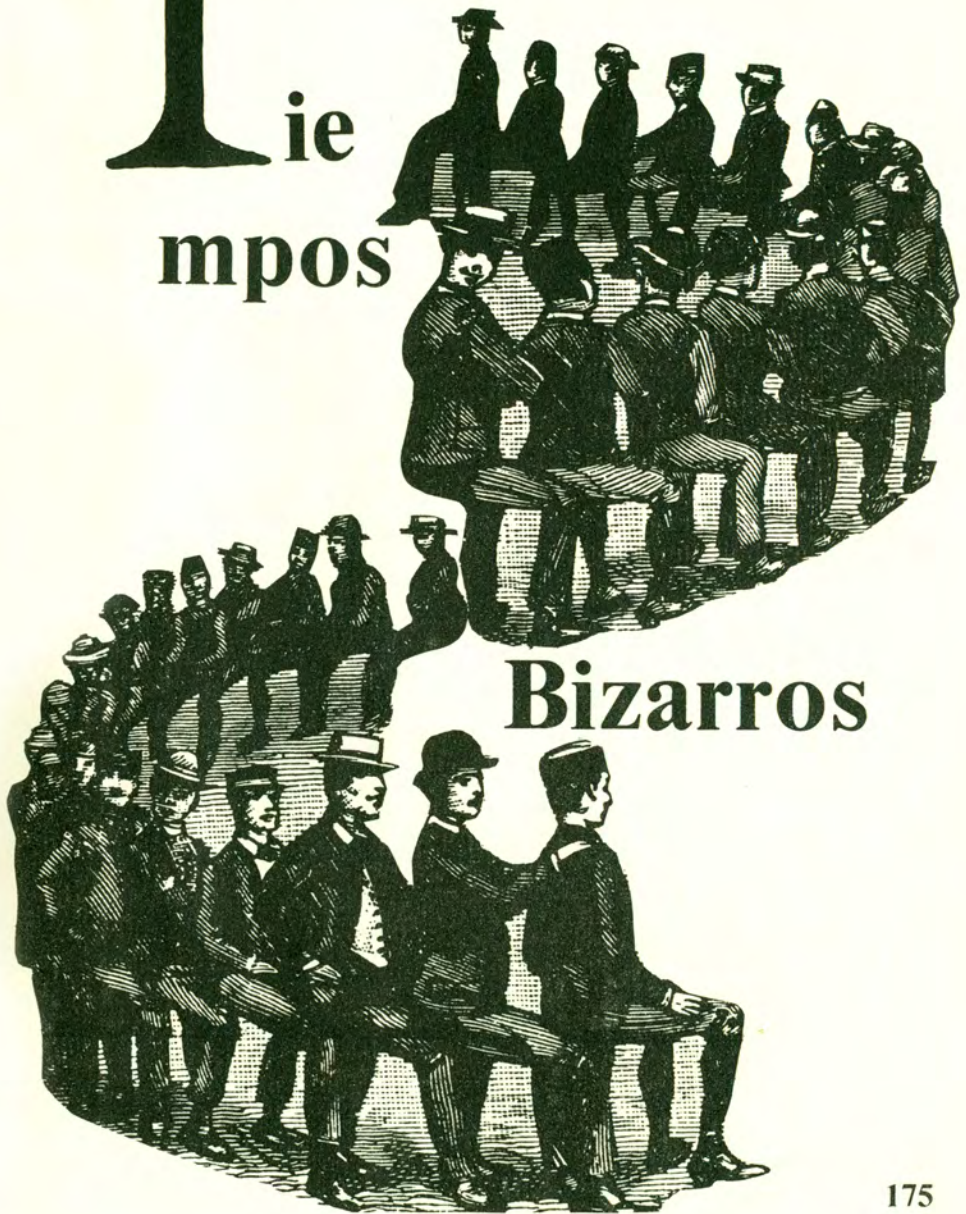
birla, es responsabilidad principalmente de los poetas, antes que de los editores. Por desgracia, algunas propuestas editoriales, como la serie de poesía de *Material de lectura*, de la UNAM, que dirigiera Margarita García Flores, han desaparecido, privando con ello a grupos más amplios de la posibilidad de conocer y disfrutar a muchos poetas. (En México no existe manera de leer —ni siquiera en bibliotecas— a César Moro, Alejandro Pizarnik, Alfredo Gantotena o Enrique Molina, fuera de los cuadernillos de esa colección).

No obstante, puede guardarse cierto optimismo ante las perspectivas de la poesía en nuestro país. Es evidente que la veintena de escritores cuyos libros se han citado continuarán trabajando y creando alternativas. Muchos de ellos traducen, algunos hacen

crítica y ensayo; su labor en conjunto puede ser más benéfica que un subsidio estatal para la creación de un fideicomiso poético. En cierta forma, no estará mal ganarse el derecho de escribir poesía como muchos miles de mexicanos tienen que ganarse el derecho a vivir. Tal vez ello sirva también para decepcionar a muchos que anhelan entrar en las esferas del prestigio y el dinero a través de la poesía.

No que deban retirarse los estímulos a la creación, de ninguna manera, y menos hoy que resulta indispensable que nos preparemos en este sentido para el futuro, pero sí que se apliquen racional y honestamente. Por lo demás, la poesía solicita solamente lo que ha requerido siempre: pasión, devoción a la diosa blanca. Sin ella aun las condiciones más óptimas y favorables resultan estériles.

**T**ie  
mpos



**Bizarros**

---

# Raymond Aron un maestro del pensamiento conservador\*

Cesare Salvi

**E**l interés por el tema de la “guerra” puede ser una clave para descifrar el itinerario teórico de Raymond Aron. Un interés recurrente que culmina en dos extraordinarios volúmenes en *Pensar la guerra*, Clausewitz (1976).

¿Se deberá esta preocupación a la pura “curiosidad de filósofo”, estimulada por un reproche de Benedetto Croce —que imputaba a la pobreza de la cultura media de los filósofos, a su “tecnicismo ininteligible”, la indiferencia ante Clausewitz— tal y como lo afir-

ma el mismo Aron en sus memorias (*Memoires*) recientemente aparecidas? ¿O acaso a aquella de sus profecías que merece el sobrenombre de Cassandra y que preveía la trágica actualidad que adquirió el tema en el último decenio? Probablemente se deba a una y a la otra razón; pero sobretodo a una más intrínseca, más profunda: para Aron la guerra es otro modo de enfrentar el problema de la política, que constituye el hilo conductor de todas sus reflexiones.

Aron comparte esta clave con otro teórico contemporáneo del conservadurismo, Carl Schmitt. Aunque hay una diferencia notable: para el segundo la relación entre la guerra y la política



se revela como una identidad, y se traduce en la exaltación de la dialéctica de los polos contrapuestos y en la consideración de la "extrema derecha" como el "enemigo" mejor dotado para combatir la fuerza de la subversión contra el Estado. Para Aron, por el contrario, el gran descubrimiento de Clausewitz es la subordinación de la guerra como la continuación de la política con otros medios. Un descubrimiento que no ha perdido su actualidad. En sus *Memoires* Aron lo defiende en relación al enfrentamiento entre el Este y el Oeste, rechazando —contra el belicismo del campo occidental— que la paz de hoy no es más que la continuación de la guerra con otros medios. Aron encuentra una separación tajante entre el momento (excepcional) de la guerra y el de la paz, en el cual la política se practica a través de las reglas del juego. De ahí la subordinación del momento de la confrontación ("la lucha") al de la composición del conflicto mismo. Otra diferencia que distingue definitivamente a este lúcido teórico conservador de Schmitt, es su tenaz defensa de la democracia.

Y aquí aparece la otra faz: el rechazo, en su concepto de la política, a toda tensión de cambio, a todo propósito transformador. Así, para Aron, el mejor Marx es el que se halla a lo largo de un camino que comien-

za con Tucides y pasa por Maquiavelo y Clausewitz. Guerra y política son, cada una en su terreno, acciones racionales, en el sentido de que la racionalidad de "las cosas" no puede no prevalecer sobre la irracionalidad de las intenciones, y puede ser conocida y descifrada a través de las "reglas" del juego.

No es difícil comprender la fascinación que ejerce Aron (y hasta un pensador tan distinto como Schmitt) sobre ciertos círculos de la izquierda. En los últimos días Massimo Cacciari la ha expresado de manera brillante en *La Stampa*. Se trata de la fascinación del desencanto, de la "cientificidad evaluable", del intelectual que para no tropezar con los valores los distingue tajantemente de los hechos.

No hay de que extrañarse o recriminarse; la atracción de la utopía ha causado ya mucho daño impidiendo divisar a las "cosas como son". Y ésta es la lección más viva y duradera de Aron.

Está todavía por verse si esta lúcida racionalidad, que delimita con tanto rigor su propio campo de reflexión, no acaba por imponerse a sí misma un límite demasiado empobrecedor. La alternativa no está precisamente en "tener razón con Aron o equivocarse con Sartre" como en la consigna del Mayo francés. Si así fuese no dudaríamos en escoger el primer

camino. El problema es más bien el de los parámetros mediante los cuales se establece quién tiene la razón y quién no la tiene, y si la "razón" es sólo la del desencanto y no hace más que confinarnos en la penumbra del "raciocinio".

Regresando al tema de la guerra habría que recordar a Claude Lefort cuando en el comentario al *Clausewitz* de Arón

(*Annales*, 32, 1977) se pregunta si esta que se llama "acción racional" —acción política militar o política— no deviene, "para hablar en el lenguaje de Clausewitz y de Aron, en un modelo de la acción humana que decapita sus orígenes y sus fines".

Traducción: Antonio Castro



CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS DEL AGRARISMO EN MEXICO

Rafael Checa 90  
Chimalistac, San Angel  
Tel. 548 9339

# JUAREZ

su vida  
contada  
a los  
niños  
por  
ERMILO  
ABREU  
GOMEZ



# BUELNA



# BUELNA

publicación trimestral

Universidad Autónoma de Sinaloa

pedidos:

REPRESENTACION DE LA UAS

Avenida siete No. 209

México 13, D.F. (CP 03630)

Tel.: 539-61-81

lectura para todos

La Universidad Autónoma de Sinaloa ofrece una nueva colección integrada con 50 obras de los grandes de la literatura universal. Una selección de José Emilio Pacheco y Carlos Monsivais.

JOHN MILTON  
FRANCIS BACON  
JONATHAN SWIFT  
TENNESSEE WILLIAMS  
IONATHAN SWIFT  
SOFOCLES  
THOMAS MANN  
TENNESSEE WILLIAMS

viajes  
de  
Gulliver

REPRESENTACION DE LA UAS  
Avenida siete No. 209  
México 13, D.F. (CP 03630)  
Tel.: 539-61-81



CX ANIVERSARIO de la U.A.S.  
(1873-1983)



los universitarios  
en la semana

# Nuestro México

PUBLICACION QUINCENAL / 150 PESOS

# LA MUERTE DE ZAPATA

1919

Publicación quincenal  
DE VENTA EN LAS  
LIBRERIAS UNIVERSITARIAS  
Y EN LAS TIENDAS  
CONESUP



UNIVERSIDAD NACIONAL

AUTÓNOMA DE MÉXICO



Casa abierta al tiempo

# UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA XOCHIMILCO

## Colección ensayos

### **DISEÑO Y COMUNICACION**

Daniel Prieto

### **ECODISEÑO**

Fernando Tudela

### **ENSAYOS SOBRE EL PROBLEMA DE LA VIVIENDA EN AMERICA LATINA**

Emilio Pradilla

### **LA LEGISLACION MEXICANA DE RADIO Y TELEVISION**

Raúl Cremoux

### **TABU DEL INCESTO**

Guillermo Delahanty

### **GANADERIA Y ESTRUCTURA AGRARIA EN CHIAPAS**

Luis M. Fernández Ortiz

María Tarrío García

### **EL METODO CIENTIFICO**

Trifón de la Sierra

### **ANTOLOGIA PERSONAL**

Rubén Bonifaz Muño

## DE PROXIMA APARICION

### **LA CASA, UNA APROXIMACION**

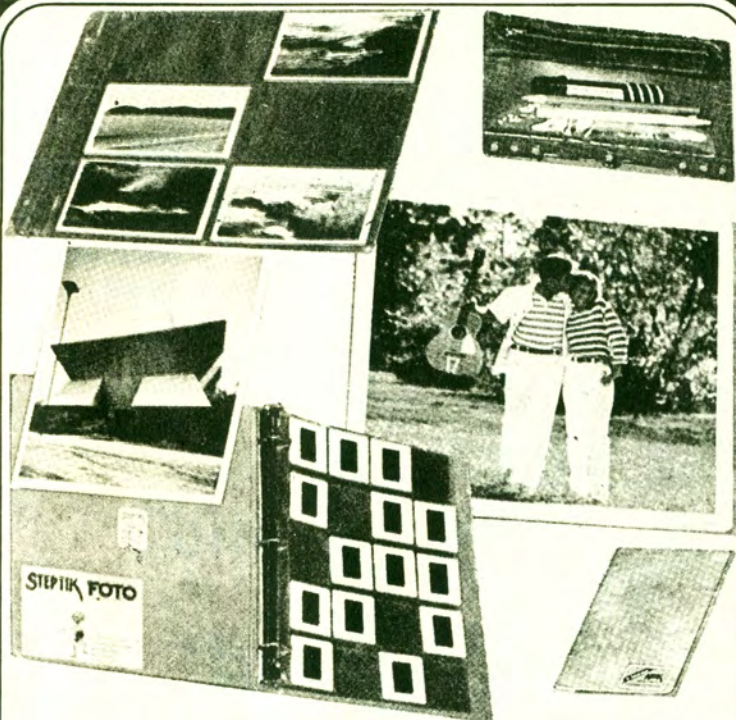
Víctor Manuel Ortiz

### **PIEDRAS EN EL SURCO**

Ursula Oswald

### **REACCIONES MEDICAMENTOSAS ADVERSAS**

José Rivas Vilchis



Para todo lo tuyo en tela,  
piel o vinil...

Lo mejor de **STEPTIK** ...

Productos **ABTIK**.

Carpetas de argollas  
Mochilas  
Portafolios  
Albums fotográficos

Registadores  
Estuches para lápices  
Artículos de piel  
para escritorio

Ediciones  
**PAPELES PRIVADOS**

**POR LOS SIGLOS DE LOS SIGLOS**

Enrique González Rojo

**POEMAS SUELTOS**

Jaime Sabines

**LOS PARPADOS Y EL POLVO**

Fayad Jamis

**EXTRAÑOS**

Guillermo Rousset Banda

**DESTINO ARBITRARIO**

Juan Bañuelos

**HEMISFERIO SUR**

Alejandro Aura

**Próximos autores:**

- César Moro
- Félix Grande
- Gilberto Meza
- Elva Macías
- Enrique Molina
- J. Gustavo Cobo Borda

**De venta en:**

Arreolarte, Río Guadalquivir, 75  
Libros escogidos, Carpio, 115

**Eureka, Plaza San Jacinto No. 20**

Librería del palacio de Bellas Artes o en  
Papeles Privados, Plaza Río de Janeiro,  
56-302 Tel. 528 82.98



**berkman**

**y asociados, s.c.**

Lic. Marcos Berkman M.

San Francisco No 2  
Esq. Viaducto Miguel Alemán  
Col. del Valle, D. F.

Tel. 687-04-11



# **nexos**

**Sociedad • Ciencia • Literatura**

---

## **Contra inflación, suscripción**

**Prado Norte 450, 11000 México D. F.**

**Apartado Postal 5- 799, 06500**

**México D. F.**

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

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: LEONARDO DA VINCI 17 BIS COL. MIXCOAC DELEG. BENITO JUAREZ  
03910 MEXICO, D. F. TELEFONOS 563 84 29 y 598 57 43

Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta Vuelta

**NOVEDAD**

*Elías Trabulse*  
**HISTORIA DE LA CIENCIA EN MEXICO**  
 (Primer volumen)\*


La historia de la ciencia en México ha sido durante largo tiempo una *terra incognita*. Generalmente, en el mejor de los casos, se ha reducido a la ponderación de los trabajos de un puñado de hombres de ciencia cuyos nombres sabemos de memoria. Esta obra en la que Elías Trabulse ha sido el principal conductor repara esa laguna al presentar más de doscientos antiguos testimonios del quehacer científico extraídos de acervos bibliográficos, archivos y hemerotecas. Cuatro volúmenes dan cuenta de otros tantos siglos de desarrollo científico, desde la entreeveración de las prácticas europea y autóctona hasta el nacimiento de la ciencia moderna, representado por el Primer Congreso Científico Mexicano de 1912.

**PLAN GENERAL DE LA OBRA**

- I. *La aparición de un nuevo mundo*
- II. *El claroscuro de la ciencia mexicana del siglo barroco*
- III. *La ciencia mexicana en el Siglo de las Luces*
- IV. *La ciencia mexicana en el periodo nacional*

(Coedición con CONACYT)

\*Los tres volúmenes restantes en prensa

FONDO DE CULTURA ECONOMICA 

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810

MÉXICO, D. F. ☎ 581 77 44

GUADALAJARA, JAL. ☎ 14 90 48

MONTERREY, N.L. ☎ 42 08 12

era



## Héctor Manjarrez

*No todos los hombres son románticos*

Los sesenta y los setenta: las  
despiadadas alternativas que la historia  
ofrece, en relatos desgarrados y severos  
que rinden cuentas de estos veinte años.

➡ *Premio Villaurrutia*



SUSCRIBETE

*el Buscón*

Suscripciones y correspondencia: Apartado Postal 21-893, Coyoacán, D.F. Oficinas: Jojutla 37-1, Tlalpan, México, D.F., Tel. 5-73-41-61

Precio \$190.00. Suscripción en el D.F. por un año \$1,800.00. Suscripción en provincia \$2,000.00, en el extranjero 40,00 Dls.

# unomásuno



unomásuno  
unomásuno  
unomásuno  
unomásuno  
unomásuno

suscríbese a  
**unomásuno**

en el distrito federal

\$1,500.00 SEIS MESES

\$3,000.00 UN AÑO



nombre .....

domicilio .....

colonia ..... zona postal ..... telefono .....

fecha .....

giro postal  cheque

primer retorno de correo No. 12 col. nochebuena mixcoac mexico d. f. cp 03720 tel. 563 99 11 ext. 126 y 127

EDICIONES ERA ■ AVENA 102 ■ 09810

MÉXICO, D. F. ☎ 581 77 44

GUADALAJARA, JAL. ☎ 14 90 48

MONTERREY, N.L. ☎ 42 08 12

**era**

# CUADERNOS POLITICOS

37



Revista  
trimestral de  
Ediciones Era

Un inédito de Marx ☎ Michel Aglietta ► El capitalismo mundial en los ochenta ☎ Carlos Monsiváis ► Crónica de Juchitán ☎ Juan Carlos Tedesco ► Crítica al reproductivismo educativo ☎ Justa Ezpeleta y Elsie Rockwell ► Escuela y clases subalternas ☎ Evelyne Huber Stephens ► El gobierno militar y la lucha de clases en Perú

## Coyoacan

revista marxista latinoamericana

### México

- *Nacionalización de la banca, petróleo y capital financiero*
- *Pauperización y proletariado*

### Argentina/Bolivia

- *Crisis de las dictaduras* **15**

**CLAVES LATINOAMERICANAS,  
S.A. DE. C.V.**

PRESENTA:

**¿Qué es la metodología?**, de Raúl Macín A.  
(segunda reimpresión).

**“De obispos, militares y burócratas”**, de  
Koos Koster, uno de los periodis-  
tas holandeses asesinado en El  
Salvador (su diario de trabajo en  
la América Latina).

**“La mujer en la revolución salvadoreña”**,  
de Norma Herrera.

**“Burguesía y capitalismo en Monterrey”**,  
Mario Cerutti.

**“Los meros meros de Monterrey”**, de Irma  
Salinas Rocha, un verdadero éxi-  
to editorial.

Y otros diez títulos en su primer año de tra-  
bajo.

En preparación. **“Nueva Lotería Mexi-  
cana”**, de Nikito Nipongo.

Búsquelos en las buenas librerías o en More-  
los 20-408, México 1 D.F., 06040, tel. 5-10-  
31-22.



OBRAS MAESTRAS DE LA  
**GRAFICA  
EUROPEA**  
COLECCION ALBERTINA DE VIENA



*Rembrandt. P. 1638.*

**MUSEO DEL PALACIO DE BELLAS ARTES  
MARTES a DOMINGO 11:00 a 19:00 hrs.  
ENERO - ABRIL**



**PALACIO DE BELLAS ARTES  
50 AÑOS**  
Instituto Nacional de Bellas Artes



\$ 190.