

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 1, Número 3, Enero/Abril 1995



Territorios de lo imaginario: Jean Duvignaud

## **Instituto Nacional de Antropología e Historia**

*Directora* • Teresa Franco y González Salas

*Secretario Técnico* • Enrique Nalda

*Coordinador Nacional de Investigación* • Héctor Tejera

## **Escuela Nacional de Antropología e Historia**

*Director* • Francisco Ortiz Pedraza

*Subdirectora de Extensión Académica* • Rosa Martha Jasso

## Cuicuilco

*Director* • Francisco Ortiz Pedraza

*Editor* • Pablo Yankelevich

### **Comité de Redacción**

Sergio Raúl Arroyo • Eyra Cárdenas Barahona • Alberto del Castillo • Hilda Iparraguirre  
Fernando López Aguilar • Marie Odile Marion • Raymundo Mier Garza

### **Comité Editorial**

Rogar Bartra

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Heraclio Bonilla

*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito*

Johanna Broda

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Cristian Duverger

*Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París*

Nestor García Canclini

*Universidad Autónoma Metropolitana, México*

Michel Graulich

*Universidad Libre de Bruselas, Bruselas*

Friedrich Katz

*Universidad de Chicago, Chicago*

Herbert Klein

*Universidad de Columbia, Nueva York*

Alfredo López Austin

*Universidad Nacional Autónoma de México, México*

Robert M. Malina

*Universidad de Texas, Austin*

Nelson Manrique

*Universidad Católica de Lima, Lima*

Eduardo Matos Moctezuma

*Instituto Nacional de Antropología e Historia*

Héctor Pérez Brignoli

*Universidad de Costa Rica, San José*

José Antonio Pérez Gollán

*Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires*

Armando Silva

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

Rodolfo Stavenhagen

*El Colegio de México, México*

*Edición*, Juan Antonio Perujo • *Asistente editorial*, Martha Villanueva • *Coordinación del Dossier*, Sergio Raúl Arroyo G. • *Diseño*, Romina Teysi García G. y Francisca Montalvo Díaz • *Corrección*, Víctor Cuchi Espada y Adriana Incháustegui López • *Formación*, Carlos del Castillo Negrete • *Foto de Portada*, Ana L. Bloch, de la serie: «La escritura del tiempo», 93/94 • *Impresión*, Talleres de la Dirección de Publicaciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia • *Dirección*, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F. • *Teléfonos*, 606 0330 y 606 0580, ext. 239 / 665 9228 fax

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores

ISSN 01851659 © ENAH/INAH

# Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA EPOCA Volumen 1. Número 3. Enero/Abril 1995

## Territorios de lo imaginario

### Presentación

*Sergio Raúl Arroyo* 5

### Azares y elecciones

*Jean Duvignaud* 7

### Las «afinidades electivas» (esbozo de una moral provisional)

*Jean Duvignaud* 11

### El teatro y Jean Duvignaud

*Henri Lefebvre* 21

### Jean Duvignaud, la apertura hacia lo intangible

*Julio Amador Bech* 27

### Jean Duvignaud: el sueño de una sombra

*Sergio Raúl Arroyo* 39

## Reflexión antropológica

El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas

*Maurice Godelier* 59

## Miscelánea

El simbolismo de la cueva y el simbolismo solar en la iconografía olmeca, México

*Caterina Magni* 89

Antropología física y salud. La importancia de los estudios de crecimiento

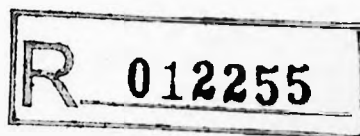
*Ma. Eugenia Peña Reyes*

*Eyra Cárdenas Barahona* 127

Descripción y clasificación del sistema de parentesco del totonaco de la costa de Papantla, Veracruz

*Rosa Elena Anzaldo Figueroa* 147

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA  
BIBLIOTECA  
PUBLICACIONES PERIÓDICAS



⊕ Benito Juárez: entre el altar cívico y la satanización  
(la polémica Bulnes-Sierra: un debate historiográfico)

Alberto Del Castillo Troncoso 159

El México bárbaro del norte

Eugenia Meyer 175

Dos voces de la derecha durante el régimen de Gustavo Díaz Ordaz:

Jesus Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens

Ricardo Pérez Montfort 187

### Reseñas

⊕ José Antonio Ferrer Benimeli, (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1985.

Alejandro Pinet 207

Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

Luis Gerardo Morales Moreno 210

⊗ Mons, Alain *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1994. 266 pp.

Rosalía Winocur 219

013322

## Territorios de lo imaginario



# Presentación

Sergio Raül Arroyo G.\*

Jean Duvignaud (La Rochelle, 1922) es uno de los pensadores que con mayor penetración ha explorado el sentido de la antropología, sus conexiones y linderos en el mundo moderno.

A través de una insólita red de interrogaciones, su obra es un revelador ejercicio de libertad intelectual que, más allá de las aulas y los ámbitos académicos, constituye una audaz y sólida polémica contra los sistemas petrificadores que han encerrado los múltiples significados de la cultura en un callejón sin salida, desmontando los condicionamientos epistemológicos de una tradición, cuya vitalidad depende de la capacidad para ampliar y redefinir sus fronteras.

El expediente que presenta *Cuicuilco* reúne materiales que nos ponen en contacto con numerosos rasgos y aportaciones de la obra de Duvignaud inscritos en el ubicuo entramado de la antropología contemporánea, evidenciando tensiones y líneas de continuidad con la sociología, la historia, el arte, la religión y diversos campos disciplinarios que inciden en el imaginario de las culturas.

*Azares y elecciones* y *Las afinidades electivas* son dos trabajos inéditos con los que el propio Duvignaud ha colaborado para materializar esta edición; el primero de ellos nos remite al surgimiento de una pasión intelectual; el segundo, es una construcción que mantiene una profunda continuidad con sus exploraciones sobre la vigencia de la solidaridad en un mundo que ha diluido, en las prácticas políticas y los sistemas filosóficos, el sentido de ese concepto.

*El teatro y Jean Duvignaud* de Henri Lefebvre es una extraordinaria síntesis analítica que las orientaciones centrales de la obra de Duvignaud develadas y proyectadas en su trabajo sobre la naturaleza de lo teatral.

\* ENAH-INAH.

Julio Amador, en *Jean Duvignaud, la apertura hacia lo intangible*, ubica la importancia y los alcances de una obra que, frente a la tecnificación del mundo, ha revalorado el mito, el juego y el dinamismo de los significados de lo simbólico, más allá de la repetición de liturgias y estructuras.

*Jean Duvignaud: el sueño de una sombra* es un recorrido por varios textos capitales que entrelazan constantes y renovaciones de una incesante búsqueda, una constatación del trastocamiento de la vida funcional a través de intersticios no permeados por el poder o el logocentrismo.

El *dossier* «Territorios de lo imaginario: Jean Duvignaud» aspira a mostrar cómo, al interior de una obra inquietante, las posibilidades de una teoría no sólo se sustentan en la conformación de sistemas indubitables, sino fundamentalmente en la apertura de un nuevo problema.



# Azares y elecciones

Jean Duvignaud

**A** menudo he intentado escaparme del ghetto intelectual y he buscado un desafío en lo que comúnmente se llama «el campo», o más sencillamente, lo «vivido social» de mis contemporáneos. Una combinación de azares y de elecciones...

En 1940, huyendo de la invasión nazi, abandoné mis estudios y me convertí en obrero agrícola en Roussillon; en 1943, a fin de no ser reclutado en Alemania, me encontré repentinamente rodeado de choferes de camión y carpinteros en la costa atlántica, encargado además de verter algún veneno en el cemento de las fortificaciones enemigas. Cuando llegó la paz, ya siendo profesor de filosofía, mi «campo» fue el de la provincia, con los jóvenes recién salidos de la guerra. En Abbeville, en Picardie, probé el poder de la acción dramática sobre unas conciencias todavía «tradicionales»: siguiendo la sugerencia de Paulhan, puse en escena el *Woyzeck* de Buchner provocando cierto escándalo. Después, en Etampes, en la provincia de Brie, no intenté imponer un saber, sino extraer de los jóvenes las semillas de aquello que sabían sin saberlo. Uno de esos alumnos era Georges Perec: una amistad literaria que jamás ha sido desmentida.

Al mismo tiempo, gracias a Vilar, Blin, Adamov, Ionesco, Serrau, me sumergí en el mundo, tanto más vivo entonces cuanto que era minoritario, de los actores, de los directores y de los poetas, ¿habría yo escrito acaso sobre el teatro de no haber practicado sus oficios y recogido largos testimonios de ese mundo de lo imaginario?

La guerra continuaba en Argelia, al lado de dos países ya independientes, ¿qué era ese Magreb, del cual se hablaba más de lo que se conocía? Fui nombrado profesor en la joven Universidad de Túnez: conduje a los estudiantes en esa formación viva que se adquiere tan sólo mediante la experien-

cia misma de la vida colectiva, en ese pueblo de Chebika, en el que estuvimos durante cuatro años. En aquella época no pensaba en hacer de esa experiencia un libro —lo que no inicié sino más tarde, a solicitud de Schiffrin, el editor de Nueva York, a mi regreso a Francia— sino más bien, en empapar me como una esponja de la existencia de una comunidad en espera de su desarrollo.

En esa época viajé un poco: la India, en donde tuve el placer y el honor de encontrarme con Octavio Paz, Japón, Brasil, México. No es alabar el decir que este último país me fascinó por su vitalidad y su energía. Lamentablemente, no trabajé allí.

Me quedaba por descubrir Francia —que uno cree conocer y que es, a veces, imprevisible. Profesor en la Universidad de Tours con la ayuda de colaboradores que había formado —Corbeau, Guedez, etcétera— intentamos devolver la palabra a hombres y mujeres que nunca la habían tenido: es lo que he llamado «El lenguaje perdido». Emprendimos y luego publicamos el estudio de la juventud de los años sesenta, *El planeta de los jóvenes*, texto acerca de las creencias sobre la muerte, la sexualidad, el más allá; *Los tabúes de los franceses* y, sobre todo, *El banco de los sueños*, para intentar establecer el vínculo entre la situación social y los contenidos de los escenarios oníricos.

Comisionado por la UNESCO fui a Uruguay para participar en la organización de un centro de investigación, y a Brasil, al Centro de Estudios de Río, y con Gilberto Freyre a Recife. Antes de las dictaduras, regresé a Brasil al Ceara, a Fortaleza por más tiempo, y promoví el intercambio de docentes, de investigadores y de estudiantes entre las universidades, para de este modo proteger a algunos intelectuales de la represión militar. Continué con este trabajo cuando fui nombrado profesor en la Universidad de París VII, donde condujimos un estudio sobre las actitudes de los franceses ante las nuevas tecnologías. Entonces, incité a los estudiosos a iniciar investigaciones sobre los suburbios, los acontecimientos cotidianos, las mutaciones urbanas, etcétera. Sin embargo, lamentablemente, no me fueron consentidos los medios para emprender una encuesta sobre el aburrimiento social —sin duda fuente de trastornos aún mayores que la «miseria», abstracta definición administrativa.

Debo decir que prosigo esos ejercicios de comparaciones de la expresión cultural, participando en las actividades de la «Casa de las culturas del mundo» que dirige Cherif Khaznadar y de la cual soy presidente: el sueño de Artaud realizado, dedicado a la circulación de las formas rituales de teatralización propias de las civilizaciones todavía vivas, hoy día.

Si me queda algún tiempo libre, intento proseguir con el libro *El don de nada* o bien *Fiestas y civilizaciones* buscando las actitudes y comportamientos múltiples que —en las sociedades presentes— no desembocan en ninguna funcionalidad, libres, según dice Kant, de toda finalidad: el juego, el placer, la libertad, la moral. El precio de las cosas sin precio.

Por otra parte, se trata también de escribir, y como decía Husserl, «se trata de llevar la experiencia aún muda a la expresión pura de su propio sentido».

Un trabajo infinito que otros proseguirán.

Main body of the document containing several paragraphs of text, which is extremely faint and illegible.

Final section of text at the bottom of the page, also illegible.



# Las «afinidades electivas» (esbozo de una moral provisional)

Jean Duvignaud

Cuando la Academia de Dijón me otorgó su premio el año pasado, me colocó en una situación difícil: se me pedía optar por una u otra forma de solidaridad distinta de las descritas por mí. Desde que esta Academia entregó este premio a J. J. Rousseau por su *Discurso* de 1750, ha conservado el privilegio de hacer preguntas embarazosas.

¿Se puede optar entre las diversas formas de sociabilidad o de solidaridad? ¿Pasar de la sociología a la moral? ¿Puede existir una moral que no se deduzca ni de la idea de bien supremo, ni del maniqueísmo religioso o político, ni de la ciencia de las costumbres? Una figura de utopía...

Entre las diversas formas de solidaridad ¿por cuál optar? ¿Cuál trae aparejado el asentimiento para una elección que cuestione la idea que se tiene del hombre, de su lugar en la vida común, y más aún, sin duda...?

He aquí algo que supone la transferencia de la sociología a la moral. Una transferencia difícil, en la que se corre el riesgo de caer en algunas trampas intelectuales, de dejarse ir a ciertas mistificaciones teóricas o prácticas. En efecto, la sociología en sí puede ser esquivada, cuando se veda el prescribir y describir a la vez; la filosofía, la política, la economía pueden ser tan sólo una retórica que agrada, en ocasiones una impostura. Impostura más grave aún: la que justifica el crimen por una ideología política o religiosa —que «rechaza, dice Camus, al hombre que es en nombre del que será».<sup>1</sup> ¿Cómo escapar a estas trampas?

Desde luego, los lazos de solidaridad no se dan en el mismo nivel de experiencia: algunas de las solidaridades son arqueológicas, otras sobreviven a través de diferentes historias; finalmente, otras nos solicitan en la actualidad.

<sup>1</sup> *Actuelles*, II, p. 176, Gallimard James Hoog en la *Confession de'un pêcheur justifié*, que presentaba André Gide, muestra un puritano que justifica sus crímenes en nombre de una justicia absoluta, invisible y trascendente.

Ninguna de ellas es independiente de un juicio, consciente o latente, que mide las acciones particulares o colectivas, dado que se encuentran en la raíz de estos juicios, de las clasificaciones que les acompañan. Únicamente las sociabilidades presentes, contemporáneas, atañen a la vida moral: no son refugios sino incentivos. Es aquí donde se arraiga la moral en la vida social...

Para las confusas relaciones de la sociedad con la moral, en Occidente, se siguen dos filones: uno identifica la ética y la «mecánica social», el otro separa el «deber ser» individual de la existencia colectiva.

Como es sabido, el primero se remonta a una antigüedad que trata de remodelar la sociedad imponiéndole la realización de una ética de acuerdo con los «fines ideales» o con el «bien supremo», tal como los define la racionalidad del filósofo. De Platón a Aristóteles, de los estoicos a Santo Tomás o a Hegel, con diversas mentalidades han equiparado lo deseable a lo obligatorio; un obligatorio construido por la reflexión culta: metafísica, religión, lógica interna de la historia, todo ha servido para estructurar la sociedad siguiendo un orden «armonioso».

Una «armonía» que legisla por boca de un filósofo —que sólo puede ser escuchada por los detentores del poder para cambiar el orden empírico de las relaciones y de las cosas. Al comentar el *Hieron* de Jenofonte, quien hace dialogar al tirano y al filósofo, Leo Strauss recuerda que si bien los dos personajes son cómplices entre sí, es el Sabio quien atribuye al Soberano la capacidad de «realizar el ideal supremo de la humanidad» y que la «satisfacción del Jefe de Estado es suficiente justificación, no sólo subjetiva sino objetiva, de su autoridad».<sup>2</sup>

He aquí una sencilla hipótesis de trabajo si no hubiese múltiples ejemplos de contubernio entre la Razón y el Poder, de la filosofía con la tiranía. Eric Weil también lo decía: «quien dispone de la fuerza dispone asimismo de la razón».

¿Qué pensador ha sabido resistir a la tentación de una ética política?<sup>3</sup>

El otro filón de la reflexión moral separa rigurosamente el «deber ser» de la vida común, toma como punto de partida una representación teórica del individuo en «*tête à tête*» con un «Dios oculto» o la fuerza de una ley universal, invisible.

Para Durkheim, es una intuición fundamental del pensamiento de Rousseau: «encontrar una forma de asociación o de estado civil cuyas leyes se superponen, pero sin violarlas, a las leyes fundamentales del estado de

<sup>2</sup> *De la tiranía*, trad. Gallimard, prólogo de A. Kojève.

<sup>3</sup> *Philosophie politique*, Vrin, 1956.

naturaleza».<sup>4</sup> Un «estado de naturaleza» que no designa época alguna de la historia humana y con toda seguridad tampoco la vida del «primitivo» o del «salvaje»,<sup>5</sup> sino una reconstrucción abstracta y filosófica de lo que puede ser la situación de un ser absolutamente libre, fuera de cualquier institución.

«La naturaleza perfecciona al individuo, todo lo que se encuentra más allá sólo puede ser artificial». Visión fantasmagórica: el hombre es original y teóricamente inocente y libre, y la moralidad aparece únicamente una vez que este ser desarrolla los gérmenes de la sociabilidad que se encuentran en él, funda un «registro civil», descubre la desigualdad, la propiedad, la servidumbre, la dominación. Durkheim describe este curioso intrincamiento de un ser abstracto y luego de un «nuevo ser» que «compone un todo», es decir «un ser moral que tiene sus cualidades propias, distintas de los seres particulares que lo constituyen» (*Segundo discurso sobre el origen de las lenguas*). Sin embargo, es a través de este mundo de «intereses particulares», por la voluntad de todos, que el hombre puede inventar su libertad moral por la unanimidad que arrastra el «todo» en una asunción ideal, la de una ley suprema.<sup>6</sup>

Cuánto debe Kant a esta dialéctica. Si para su análisis parte de la «filosofía moral popular» que recurre a la actitud interna, nativa del individuo —el «instinto divino» de Rousseau— termina por definir el Deber como un principio absoluto, diverso en sus prácticas, universal en su vocación.

Sin duda va más lejos que Rousseau cuando sugiere que el infinito sólo aparece ante el individuo como una tarea infinita que realizar, contra o a pesar de los obstáculos impuestos por la realidad social, tarea infinita de la moralidad conforme el impulso de un imperativo categórico. Es decir, de este proyecto universal que pone en peligro a toda la humanidad en cada una de las posibles acciones.

Schopenhauer compara este deber con las órdenes terminantes de un Dios absoluto, demasiado celoso de su poder para explicar las órdenes que da. Por lo menos, es una visión trágica de la moral que opone la trascenden-

<sup>4</sup> *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Rivière, 1953. Véase también el clásico comentario de Maurice Halbwachs del *Contrato social*, Aubier, 1943.

<sup>5</sup> Para Rousseau el «salvaje» se encuentra ya muy lejos del estado de naturaleza, a tal grado, dice, que arbitrariamente se le concede una crueldad nativa o una bondad idílica —«ensueño sentimentalista» dice Durkheim.

<sup>6</sup> ¿Es Rousseau responsable de las alteraciones que cometieron los lectores posteriores a sus enseñanzas? Se dice que la dialéctica del *Contrato social* conducía al «unanimismo religioso» del Terror del 93. H. Guillemin recordó el carácter religioso de Robespierre. ¿No afirmaba Saint-Just que había que «forjar la felicidad de los hombres a pesar de ellos mismos»? Rousseau quizá hablaba por la «parroquia» evangélica de Ginebra, donde nació; ¿qué podría hacer cuando esta unanimidad exigente se convertía en la de la «nación»? ¿Fue tan sólo un cambio de escala?

cia de la Ley a la «anarquía del claroscuro de la vida cotidiana» (Lukacs). Esta visión se impuso en la reflexión europea de Hegel, que arraiga el absoluto en los momentos sucesivos de una Historia, en el desgarramiento de Kierkegaard y de la reflexión acerca de la existencia y se refuerza, quizá, con el conflicto de una «libido» inconsciente y de un «super yo» social.

Habría que confrontar estos discursos con las figuras reales de la experiencia de los contemporáneos. ¿La trama de la vida se parece a lo que aseguran los pensadores? En su tiempo, Descartes era más prudente, o más astuto...

Tras las guerras de religión en Europa, y sin duda a causa de un cierto abandono divino —del que también hablan Groethuysen y Ariès— una poderosa corriente de independencia invadió a las sociedades. El «libertinaje» no es una corriente literaria sino una moralidad, quizá «amoral» que se enfrenta a reglas tradicionales. Vasto laboratorio de experiencias de las que las artes y la literatura llevan el testimonio. ¿Es éste el desorden creador de un nuevo orden del que habla G. Balandier?<sup>7</sup>

Es cierto que Rousseau para nada aplicó a su propia existencia los principios que definió. Sumergido en la soledad pietista de la Prusia báltica en el estudio de Wolff, de Hume, de Leibniz, aparte de la lectura de las *Gacetas*, ¿qué goce experimentó Kant de su propia vida? Su indudable genio no debe nada a la experiencia.

Mucho antes que él y alrededor de él, sin poseer su poder intelectual, son numerosos quienes frecuentan libremente la ciudad, los cursos, los círculos de juegos, los salones, los teatros y las tascas. Dos siglos de verdadero laboratorio social de las costumbres: las artes y la literatura nos dan más indicaciones que los filósofos o los censores, de los calvinistas a Bossuet, de Cromwell a los notables santurriones. Basta con hojear a Retz, Tallemant des Réaux, Saint-Simon, Casanova, Diderot, Retif de la Bretonne, Sade, Nercyat. ¿Acaso más tarde Mirabeau o Danton no vislumbraron en la agitación revolucionaria una oportunidad de florecimiento para la libertad infinita, y no el «reino de la virtud»?

¿Hipocresía? ¿Astucia? Esos hombres, esas mujeres no son todos privilegiados como el Don Juan de Molière, que se conceden la irreverencia de los «intocables» sociales, como tampoco aventureros protegidos por su encanto o su habilidad. Cabría escribir la historia de estas afortunadas perversiones de las reglas establecidas, que atañen a todas las clases, a todos los grupos. Aquí la substancia social se consume cada vez de una manera diferente, aun si al final se pide la absolución.

<sup>7</sup> *Le désordre*, Fayard, 1988.



Las costumbres. No se habla aún de «ciencia de las costumbres».

Es necesario esperar a que Europa descubra a la vez a los «salvajes de la civilización», el pueblo desconocido que generó la naciente industrialización, y al «mundo de los demás», aquellos que el imperialismo descubrió allende el mar.

Ahí también los escritores parten como avanzada en el descubrimiento de «tierras desconocidas» y de emociones inéditas: la exploración de Oriente por Nerval es correlativa a la investigación novelesca de los «bajos fondos» por Eugenio Sué o Dickens. Pero lo pintoresco o lo exótico ya no bastan. Para ello se requiere de una conciencia más activa, la revelación de una «cultura de los pobres»: Owen, Proudhon, y el surgimiento en la conciencia pública de los «salvajes de la civilización».<sup>8</sup> En la misma época Morgan, Bastian, Bachofen, Henry Maine se enfrentan a la diversidad de reglas puestas en práctica en las sociedades extranjeras, ya conocidas, pero jamás organizadas sistemáticamente.

La pluralidad de las costumbres pone en entredicho al dogmatismo que difícilmente admite lo que Gurtvich llamaba «la pluralidad irreductible de los tipos de vida moral que coexisten en el mismo marco social», y sin duda también la multiplicidad de costumbres. Si las doctrinas de la evolución, del progreso o del determinismo histórico pierden las particularidades en el avance universal de una lógica del desarrollo, se esfuman los «valores supremos» del Bien, de lo Bello, con los que vivía el Occidente desde la Antigüedad.<sup>9</sup>

No desaparece la preocupación moral: cambia de sentido. Y sólo J. M. Guyau se atreve a ir hasta el final de una preocupación no confesada: su *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* se publica a finales de siglo y es la primera impugnación a la moral teórica clásica. Sin llegar a las reglas de conducta tradicional o trascenderlas, la acción se legitima a sí misma a través de la relación que establece con el otro y una solidaridad que es una forma del intercambio. A pesar de todo, Guyau pertenece a su siglo, y si bien compagina solidaridad y socialismo en un impulso proudhoniano, da a la ciencia un valor absoluto. Cuando mucho admite que ciertos actos individuales parecen ajenos a cualquier estadística o determinación establecida: no hechos anormales, marginales o amorales, sino «anómicos» para los que es conveniente inventar cada vez una nueva problemática.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> L. Chevalier en las *Classes laborieuses, classes dangereuses*, ve en la epidemia de cólera de los años 1830 la revelación de la sociedad abandonada a la miseria y de la conscientización de una opinión prisionera de una comodidad ciega hasta ese momento.

<sup>9</sup> Una lógica que enlaza la «solidaridad mecánica» con la «solidaridad orgánica» o el «pensamiento prelógico» con el «espíritu científico».

<sup>10</sup> Poco leído, Guyau, pero su influencia es considerable, se sabe lo que le debe Nietzsche: «Toda moral es, por oposición al descuido, una especie de tiranía contra la naturaleza y también contra la razón» (*Par-déla le bien et le mal*). Durkheim se apoderó del concepto de «anomia».

Un libro poco leído, muchas veces citado. Es verdad que la atención se desvía a otras partes, hacia los grandes «procesos de masificación», las amplias ideologías que desvían la expectativa infinita de los hombres hacia delimitaciones territoriales, la nación, la raza, o exaltaciones colectivas como el socialismo. Pero no se trata de relatar la historia del siglo y medio que nos precede —la «era de las Tiranías», dice Halévy.

La vida moral no es un «rompecabezas» o como lo quiere el inglés una «intriga». Las palabras de justicia o libertad siguen siendo una retórica de impostura. Ni el dogmatismo de lo absoluto ni la ciencia de las costumbres bastaron para dar a todo hombre individual su derecho a la existencia y al respeto de sí mismo, y no en un futuro improbable sino hoy y aquí. El «derecho social» no es más que un sueño si no se arraiga en la propia existencia.<sup>11</sup>

Ahora bien, este arraigo no es el resultado de una reflexión metafísica, sino de una mutación de los entornos, de las exigencias contradictorias de una administración fiscal, militar, electoral y judicial. Fue larga la historia del amparo en los países anglosajones, imbuidos de «protestantismo», del derecho personal en las sociedades europeas. Al formar contribuyentes, soldados, electores, trabajadores industriales calificados, se forman asimismo individuos, conscientes de ello. Agreguemos la disposición legal de la tierra y los «terruños», resultado de las leyes de 1790-1791, para dar al campesino una legitimidad personal, que entonces se rehusaba a los obreros.<sup>12</sup>

¿Qué sería de todo aquello si el hombre y la mujer no hubieran dispuesto de su propia imagen? El derecho al rostro fue el privilegio de los notables, de los líderes, de los «importantes». ¿Quién pues se vio en un espejo, reservado, desde la industria veneciana, a una élite y a sus sirvientes o clientes? ¿Quién percibió la especificidad de su ser físico si no disponía de ese reflejo?<sup>13</sup> El espejo no es nada en comparación con lo que aportaría la naciente fotografía: ¿en qué momento invadió los medios campesinos, obreros? ¿Los conscriptos, los casados, los muertos, los niños y los grupos de convivio o de combate? No sólo se habla de Nadar y de sus émulos, sino de la industria de la imagen por la invención de «Kodak». ¿Acaso el doble de lo real puesto en imagen no restituye lo real a su veracidad?

<sup>11</sup> La medida es la condena real a la esclavitud —que Robespierre abolió y fue restablecida por Bonaparte. Moses Finlay describió la ambigüedad del pensamiento europeo ante la esclavitud antigua o moderna, que se abolió más por motivos económicos que morales.

<sup>12</sup> Los ejércitos europeos, franceses y prusianos tuvieron una necesidad imperiosa de soldados que supieran leer, como la economía la tuvo de trabajadores con el mismo conocimiento. Lo anterior precedió a las «leyes laicas» del *Kulturkampf* de Bismarck o las de Ferry en Francia.

<sup>13</sup> Por ejemplo, sería interesante preguntar a los historiadores cuántos espejos fueron importados de Italia por los ejércitos de la Revolución.

Y a una consciencia particular de sí, que no es la «consciencia de sí» de los filósofos. Antes de fundar una comunicación, la imagen funda una persona social. El poder administrativo lo sabe perfectamente, y se apodera, para agregar la huella digital y la fotografía de frente o de perfil para identificar a los ciudadanos o a los sujetos.

No se ha dicho que el respeto a los derechos humanos proceda de esos cambios, pero sin esos cambios, del siglo que termina, el individuo hubiera tenido menos capacidad de afirmación de sí.<sup>14</sup> Además, la reproducción del rostro en imagen se ha convertido en un hecho social al igual que el reconocimiento de la legitimidad a la vida.

Una experiencia que contribuyó a arrancar al hombre o a la mujer de la anónima confusión de las masas, procedimiento que asimismo conduce a la «alta vigilancia» policiaca.

La sociología se dedicó a este embrollo de creencias, sentimientos, técnicas que modifican la representación de sí y de la imagen de los demás. Desde hace medio siglo, las invenciones audiovisuales han acentuado y cambiado totalmente la relación del hombre con la sociedad: el concepto, actualmente de moda, de comunicación no basta para plasmar la irrupción de esta figuración en la existencia común. Es posible que con esto, se haya dado vida y cuerpo a la idea de los derechos humanos, hasta ese momento filosófica o jurídica.

En el momento en que escribo, un sistema social e ideológico se derrumba en diversas naciones. Este había basado su legitimidad en la expectativa colectiva de un derecho social reconciliado con la economía: la justicia, la libertad y esa «moralidad creadora» de la que hablaba Gurvitch.

Camus no era sociólogo, pero la sociología debería haberle escuchado. «La miseria crece conforme retrocede la libertad en el mundo y a la inversa. Y si algo nos enseñó este siglo implacable, es saber que la revolución económica será libre o no será. Al igual, la liberación será económica o no será. Los oprimidos no sólo desean se les libere de su hambre, también desean serlo de sus amos.»<sup>15</sup> Hemos muy lejos de las divagaciones ideológicas sobre liberalismo, socialismo o comunismo.

El sistema que se derrumba —como se derrumbó el sistema nacionalista y racista alemán-nazi, español o japonés— sacrificó la vida social presente en aras de una sociedad ideal, aún más inaccesible por aparecer como un dogma. ¿Utopía? La utopía sirvió a todos los regímenes políticos.

<sup>14</sup> ¿Todas las policías del mundo actual utilizan la fotografía de identidad para los ciudadanos bajo su control?

<sup>15</sup> El texto de 1953.

Weber pensaba que las consecuencias de una acción dominada por una fe trascendente puede traicionar las intenciones de aquellos que la emprenden.<sup>16</sup> El sistema social de las tiranías invirtió la dialéctica y justificó por adelantado el sufrimiento y los crímenes actuales, «medios» para un fin supremo de la historia ganado mediante una lógica inevitable.

Las figuras de la moralidad «moderna», dadas como ejemplo inimitable individualmente, aparentemente son contrarias pero formalmente son parecidas: el guerrero de la patria, el héroe de las fronteras, el *kamikaze*, el «mártir» religioso, el sacrificio del militante revolucionario (del que Malraux da una bella imagen al final de *La condición humana*). Cuán cierto es que en otras partes a esta moralidad sólo era posible oponer el gorro de algodón del Sr. Berrichon, la vanidad ridícula del enriquecido o del arribismo electoral, y el delirio de los *Rambo*.

La imagen que dejará este siglo será tan mala como el recuerdo de las guerras de religión en Europa. Un maniqueísmo se implantó a escala planetaria y, de un campo al otro, en la cima del mirador de las ideologías se han intercambiado condenas e insultos de dudosa moral. Sorprendentes inferencias. Raymond Aron recordaba que los opositores residentes de un Estado de derecho tradicional, gozan de la libertad de expresión de la que carece el herético de la otra orilla. Los primeros legitimaban sus críticas en nombre de la representación que tenían arbitrariamente del ideal que suponían ser del campo opuesto. Los segundos soñaban con la independencia de los otros. Dos postulaciones traspoladas de las que el relativismo ilusorio borraba cualquier juicio moral.

¿Es sorprendente que en esta confusión se haya presenciado la resurrección de la religiosidad, si no es que de la fe? No sólo donde la miseria invencible desvaneció la calidad de la existencia humana, sino con todos los que encontraron en una doctrina la estructura mental basada en una legitimidad invisible. ¿Un recurso contra la lógica interna del desarrollo, un efecto de la angustia que se experimenta ante las mutaciones imprevisibles y el propio imprevisible? El ritual recurre más al respeto que a una «moralidad demiúrgica», la misticidad o la fe ceden el lugar a lo cultural, a las masas de fieles reunidos que reconstituyen, cobijados por la historia, una comunión que les da seguridad. ¿No es ésta la «religión cerrada» de la que hablaba Bergson?

<sup>16</sup> Weber piensa en los puritanos que por desdeñar las ganancias de los bienes terrenales, provocan la acumulación de la riqueza.

Sin embargo, este «regreso de lo reprimido» es capaz de actuar en las formas sociales y de dar un fuerte colorido psicológico a la vida política: el catolicismo romano en Polonia, la Iglesia reformada en Alemania del Este, etcétera. La insurrección religiosa provoca la aparición de los «medios efervescentes» (Durkheim), ¿pero qué ocurre con la libertad terrena, inmanentemente existencial?

Pues efectivamente de esto se trata, de la vida colectiva e individual en un mundo que se sustrae a las leyes discursivas de una lógica clásica. La reglamentación de los grandes conjuntos sociales aparece tan «fuera de moda» como lo fue la idea de Bien Supremo, incluso la comprobación de la relatividad de las costumbres.

Quizá como lo escribe J. T. Desanti: «No del lado del Sujeto, ni del lado del Concepto, ni del lado de la Naturaleza, encontramos hoy con qué alimentar y concluir un discurso totalizante». <sup>17</sup> Ya no hay mirador desde donde se pueda juzgar y condenar y no se ofrece otra experiencia a nuestros contemporáneos más que la de las relaciones empíricas inmanentes.

¿Es posible encontrar una pista en la reflexión de Max Scheler? No si se le sigue en su intento de «fundar un personalismo ético». Sí, inspirándonos en su búsqueda de una fenomenología de las relaciones afectivas reales y en la interacción de los personajes sociales, en la trama de la existencia presente y común. <sup>18</sup>

Si el ser que somos no percibe al otro, cercano o vecino, como lo haría con una cosa, sino como el socio de un valor que viene a completar la sensación de estado de incompletud que experimenta, la afectividad escapa al narcisismo del «sí mismo» cerrado de una consciencia cercada; ésta se realiza en el intercambio recíproco: respuesta, no respuesta (dolorosa o trágica), comunión (goce-felicidad) sugieren una experiencia de sujeto a sujeto, igualmente responsables y autónomos, aun si no lo saben con claridad. «Los actos brotan de la persona avanzando el tiempo».

La circulación, entre sí, de las conciencias existentes da forma a los sentimientos, pasiones que después es posible nombrar (amor, odio, amistad, cooperación, etcétera), provoca el surgimiento de grupos íntimos o numerosos, reivindica una sociabilidad diferente cada vez, complicidades, coexistencias cambiantes que se integran con mayor o menor fortuna en las instituciones y en los marcos sociales.

<sup>17</sup> *Materialismo y epistemología*, Feltrinelli, 1970.

<sup>18</sup> En francés es posible leer: *Le formalisme en Ethique*, trad. M. de Gandillac, Gallimard; *L'homme du ressentiment*, Gallimard; *Nature et formes de sympathie*, Payot.

La humanidad no existe en «sí» como una pieza de museo, un «dato universal» no se reduce a una representación colectiva, a la presión de obligaciones jurídicas: se hace haciendo. Tal como la creación continuada, se realiza o se destruye a cada momento. «Nadie es malo voluntariamente», decía Sócrates: dirigida contra el otro, cercano o lejano, una intencionalidad negativa nos destruye a nosotros mismos como un suicidio. El hacer del otro un ser destructible nos elimina a nosotros mismos de la especie.

Nietzsche piensa que el «amor de la humanidad», como figura ideal, es un efecto del resentimiento de la sucia consciencia de los «humillados» y que así se opta por un horizonte inaccesible con el fin de evitar la sórdida y cercana realidad.<sup>19</sup> Scheler estima que este polípero existencial, que compone el conjunto de contemporáneos de una época, se legitima o se extingue a través de los actos más sencillos de la vida cotidiana, que la fraternidad (un término de 1789) se induce con las formas de la sociabilidad creativa.

Un dinamismo capaz de engendrar figuras cambiantes de solidaridad, «afinidades electivas» inmanentes a la realidad social, autónomas, en ocasiones alojadas en instituciones y capaces de corroer las estructuras económicas y estatales más firmes: grupos, nichos,<sup>20</sup> medios «efervescentes» donde se consume una intensa e infinita substancia social.<sup>21</sup> ¿La racionalidad global de los Estados puede realmente cambiar la vida, responder a las múltiples expectativas? Gurvitch veía en la actividad moral, en su nivel microsociológico, una «rebelión contra el presente», una conquista incansable de un «derecho social» que en nada fue abstracto: una oposición permanente que acercaba la socialidad a la moralidad. La microsociología innova donde la retórica política y los grandes conjuntos se estancan.

Descartes fundaba su «moral provisional» en una socialidad o en lo que él nombraba generosidad. Más que de la virtud heredada de los estoicos, se trataba de una reciprocidad de los seres y de las conciencias, de una apertura a los infinitamente complejos deseos de los hombres.

Y la generosidad, las «afinidades electivas», he aquí por lo pronto una elección. Provisional también: ¿cómo podría ser de otra manera?

*Traducción: Luz María Santamaría*

<sup>19</sup> Un tema que se encuentra en *Los poseídos* de Dostoyevski y sobre todo en el espíritu mezuquino de Sologoub.

<sup>20</sup> El término fue sugerido por J. P. Corbeau, cuando efectuamos la encuesta *La planète de jeunes*, Stock, 1975.

<sup>21</sup> La intencionalidad fundadora: un grupo cuya finalidad común sería, explícita o hipócritamente, la destrucción del otro, se excluye a sí mismo de la solidaridad. Las «tribus», las «pandillas», las «mafias» pertenecen más a la morfología zoológica que a la sociología de la vida moral.

# El teatro y Jean Duvignaud

Henri Lefebvre

La «realidad» teatral está entreverada con ilusiones, convenciones, ritos. El «hecho» teatral difiere de lo que normal o científicamente se llama hecho empírico, hecho comprobable y observable. La obra presentada en escena contiene más de lo que muestra, aun si está hecha para mostrar. Única y siempre diferente, suceso más que «hecho», consta de emergencias y de oscuridades, de secretos que afloran al día o son lanzados a las tinieblas, ¿es espectáculo, solaz, placer de la mirada y del espíritu?, ¿o tensión, quebranto? ¿superficie o disimulo?, ¿no es parte de su esencia el alumbrar las profundidades de la existencia? Tragedia o comedia, ¿no devela acaso lo que se oculta en el hombre desplegando las apariencias, o sea en la superficie? Pero, la profundidad, en cuanto se trata de distinguir, retrocede y parece no tener fondo. Tómese en cuenta y el teatro aparece totalmente en la superficie: espectáculo, decorados, gestos estudiados, formas, mímicas y puesta en escena. Trátese de reducir esta brillante superficie y no se verá más que un claroscuro, profundidades tenebrosas, abismos misteriosos, contenidos monstruosos. ¿Cómo adueñarse con el pensamiento de estos movimientos poderosos, sutiles? ¿Cómo someter a las categorías de la reflexión y captar con instrumentos conceptuales esas sombras, tan luminosas por ser públicas, colectivas? Jean Duvignaud trata de hacerlo,<sup>1</sup> afina algunos conceptos sociológicos y los utiliza de manera novedosa.

Por el contrario, nosotros vamos a simplificar la «problemática». Quien analiza el arte teatral puede adoptar tres orientaciones: en función del pasado, en relación con el presente, con respecto a un porvenir. Esta clasificación de las tesis corresponde de manera imperfecta a los intentos muy matizados, con frecuencia ambiguos, de los historiadores. Hace a un lado la proliferación de ideas, de argumentos, de análisis que aporta Jean Duvignaud; corre el peligro de ocultar

<sup>1</sup> Jean Duvignaud, *Sociologie du Théâtre*, Gallimard.

la amplitud de sus miras, amplitud que sugiere un acercamiento a la *Fenomenología del espíritu*. Aun cuando Duvignaud no tiene nada en común con Hegel ni con el hegelianismo, aun si aborda la historia y lo histórico con conceptos de sociología, lo que propone es una «fenomenología del teatro y del arte en general».

Este solemne juego que cubre y descubre la vida humana entera, incluyendo lo que no se finge (el horror, la violencia desencadenada, la pasión, la muerte) ¿podría acaso exponerse a partir de un movimiento dialéctico: original-expresión? Este llamado a las profundidades no se formula más que en términos filosóficos o poéticos. ¿Al estar el ser obligado a manifestarse según su ley, el teatro no recobraría lo fundamental a través de lo accidental? Orientado hacia lo realizado y la realización, mostraría la ley generadora de los sucesos. Al presentar ritualmente en un espectáculo, y de acuerdo con una forma establecida, a mitos y figuras míticas restituye un tiempo esencial, el del sacrificio y del fin (trágico o cómico) de todo ser consumado: de todo lo que tiene una historia y cae, víctima de los accidentes de su historia. Fiesta fúnebre en honor de los desaparecidos y de las desapariciones, el teatro celebra a los dioses muertos y a los héroes cuya misión ha concluido. Mito y magia, sacrificio ritual, ensayo de la muerte, asesinato del rey o del dios, más allá de la historia relatada, la representación teatral alcanza lo ontológico. Durante un éxtasis, en sitio sagrado o en un trance colectivo, el hombre de teatro y el hombre en el teatro, el autor, el actor, el público siguen el hilo del laberinto: el paso al mundo del principio de este mundo, el nacimiento absoluto. La anécdota contada sirve de rostro y de máscara a este principio absoluto, para volverse sensible y descender entre nosotros. Es con la resurrección del Ser, con su encarnación, con su sacrificio con lo que se identifica el espectador-actor participante.

¿Es necesario recordar que Nietzsche fue el ilustre promotor de esta tesis? Respondía a una pregunta sobre la catarsis: ¿cómo y por qué el acto teatral torna en goce, en sosiego, la visión del dolor? Respuesta: la dualidad constitutiva del mundo. El principio del Ser (Dionisio) no sólo cae en el abandono al crear existencias consumadas, sino se despliega en belleza y sueño, en significado y sentido, en luz y razón (Apolo), de manera que el camino de regreso hacia lo fundamental jamás se cierra y el original se transparenta a través de las apariciones y las apariencias.

A esta tesis, Jean Duvignaud se opone radicalmente,<sup>2</sup> en nombre de la historia de la sociedad y de sus conocimientos. Según este autor, el teatro no reproduce algo (suceso o fundamento) que ya hubiera sido producido con

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 222 y sig.



anterioridad. El teatro no puede exponerse a partir de los orígenes, pues no es retorno hacia el original. Ni siquiera se explica por la historia en general, aun si está arraigado en ella. No se reproduce. La obra teatral no sale de la obra teatral. Así, la tragedia del siglo XVII ya no es la tragedia griega, aun si los autores dicen y creen imitarlo. ¿Por qué? Porque la sociedad ha cambiado, porque cambia después de haber cambiado varias veces. La historia del teatro no puede concebirse como un capítulo de una historia general; es más, no hay historia del teatro, distinta, autónoma. El pensamiento dialéctico y la reflexión sociológica acentúan las «diferencias, las discontinuidades, los tipos, las totalidades distintas, los periodos». Ya no es posible concebir el sumergir las diferencias en las transiciones, en nombre de un «todo está en un todo» que caricaturiza las totalidades. Por otra parte, el teatro degenera a quien mira hacia el pasado. Se detiene en el tradicionalismo, se recluye en el pasado. Eso ocurre con el *Nô* japonés. Si el teatro nace en una historia, no es en la de los historiadores, esa historia lineal. Es en la historia revisada por la sociología.

En lugar de mirar hacia el pasado y hacia el original, en lugar de ver en el ensayo teatral (la representación, la resurrección) el secreto del acto teatral, consideremos lo actual. La historia y lo histórico se dan en un momento del devenir: un periodo, un tiempo con el espíritu de ese tiempo. Con esta orientación, se enfatizarán los conocimientos o el reconocimiento, más que la emoción. Una especie de «catarsis», a la vez individual y social, va a caracterizar el juego teatral más que el terror y la compasión, estos afectos, el juego purifica al conocerlo: pone fin al desconocimiento. La conciencia, derivada o desviada, se encarga de saber a través de la vía paradójica del juego, de la contemplación estética. ¿Qué ocurre en la escena, ese sitio privilegiado? Una enajenación desenajenante. Enajenación, fingimientos, mímicas, máscara, juego fascinante. Desenajenación: los límites de la conciencia, caen los confines de la vida cotidiana. El teatro, más que cualquier otra actividad artística, aporta al espectador —el de tal época— la verdad histórica, es decir su verdad. Le permite pasar de lo «real» inmediato, vivido de manera limitada y sin distancia, a lo verdadero. Lo introduce en una vida a la vez nueva y reconocible, porque induce la aceptación o el rechazo, la adhesión o la impugnación según los autores, los públicos, el tiempo o el espíritu del tiempo. El juego de espejos y de ilusiones revela una realidad más amplia y más actual que la reflexión del filósofo. La representación en el espacio y en el tiempo escénicos une, con su resolución en una brillante unidad, la de la obra y la del acto, las múltiples y contradictorias representaciones ideológicas, morales, políticas y filosóficas que una sociedad se da de sí misma a sí misma. El teatro hace

descollar y presenta lo típico. Más que una identificación con el héroe, participación en el sacrificio, metamorfosis del dolor en éxtasis y regreso a lo fundamental, el teatro es en su esencia pedagógico.

Es posible vincular esta tesis con el hegelianismo (con una interpretación del sistema hegeliano), con una tendencia del pensamiento marxista (Lukacs), con la obra de Brecht. Curiosamente abarca la teoría clásica (aristotélica) de la catarsis oponiéndose, criticándola y transformándola. El teatro tiene una misión: «liquidar la conciencia pasiva y limitada del espectador en lugar de sostenerla mediante mitos y participaciones míticas». Más que un sosiego y una reconciliación, el teatro debe producir un malestar y orientar esta inquietud hacia un grado más elevado de conciencia, de lenguaje, de reflexión.

En contra de la teoría brechtiana de la actualidad teatral, las dos obras de Jean Duvignaud<sup>3</sup> aportan una argumentación original. Brecht transforma la historia en historicidad, es decir, en una actualidad perpetua. ¿Acaso este esquema permite captar la relación del acto teatral con «su» tiempo, con «el» tiempo? No, dado que reduce esa relación a un solo tipo mientras que la relación cambia según las sociedades y hay varios tipos de relaciones conforme la sociedad sea tradicional o en mutación, conforme el esfuerzo de los poderes y de las instituciones por mantenerla dentro de los marcos sociales o que dichos marcos sociales, estallen. El teatro tiene un «contenido» histórico, pero su forma, así como la relación de la forma con el contenido, se modifica siguiendo la acción de las fuerzas sociales que operan en la historia. El teatro en una sociedad cerrada (por ejemplo, la Edad Media) no tiene nada en común con el de una sociedad donde entran en acción nuevas fuerzas (época isabelina), de una sociedad en vías de cerrarse (Francia del siglo XVII) o de una sociedad en plena mutación (la nuestra actualmente). Las formas, las de la escena, las de la acción, las del tiempo y del espacio, se transforman sin por eso «reflejar» pasivamente el contenido. El esquema brechtiano, tal como se difunde hoy, olvida lo esencial: lo virtual, lo posible. La popularidad de este esquema acompaña al fetichismo de la actualidad, de las estructuras y de la cultura existente, desdeñosa de lo posible y confundiéndolo con lo previsible.

Si bien el teatro tiene una función catártica y pedagógica, es por añadidura. No es posible reducirlo a un acto de reconocimiento intelectual. En sí, es ante todo emoción, placer, alegría. Su paradoja es que al proponer primero el placer y la alegría, o sea al transfigurar una realidad dolorosa y coartada, acompaña la producción (en el sentido más amplio, el de Marx en una parte

<sup>3</sup> *Sociologie du Théâtre et de l'Acteur*, Gallimard.

de sus obras) de lo nuevo en el ser humano. Cooperar con esta producción, participa en ella, hace que se participe en ella. En una ceremonia suntuosa destruye las figuras del pasado; las vuelve presentes y actuales tan sólo para disolverlas. El presente, lo actual, los vence. Crea, no sólo una nueva forma de conciencia sino una «realidad». Trae al día un nuevo ser social. No puede desligarse, para quien desea comprenderle, de la *praxis* creadora y revolucionaria, de la *poièsis*; es el portador, el agente, el sitio privilegiado. Tanto como la política a la que está ligado, merece el título de *arte de lo posible*. Este término, *lo posible*, fue obliterado por el estructuralismo y el estructuralismo por la tecnicidad y la prospectiva. El teatro no se limita con extrapolar a partir del presente, con la prolongación de lo actual, aunque sólo fuera con los recursos perfeccionados del lenguaje. De acuerdo con Jean Duvignaud, y ésta es la parte más audaz de su estudio, sólo se concibe en y a través de una revolución permanente (sexta y última parte) de la *Sociologie du Théâtre*.

Hemos llegado a la tercera tesis: la comprensión del acto teatral como exploración del porvenir o, para ser más exactos, de lo *posible*. Únicamente se trata de las principales épocas teatrales, ahí donde se opera un encuentro entre la sociedad que se teatraliza y el teatro que se convierte en arte. El milagro del teatro, según Jean Duvignaud, es que mediante el uso del pasado, lo conocido, el inicio aceptado, realiza una parte de la riqueza virtual de los seres humanos en su vida en sociedad. Ataca a lo que resiste y bloquea la imagen de lo posible, su actualización. En efecto, las virtualidades no se actualizan por intermediación de lo trivial, de la banalidad. Por el contrario: pasan por la imagen del caso extremo, de la excepción, lo criminal, lo incestuoso, lo loco, lo bufón. Ya el teatro griego contribuía a inventar una libertad en una época de mutación, de crisis, de guerras. Las representaciones de la individualidad culpable, de la personalidad criminal, del personaje atípico, dominan el teatro griego así como el teatro isabelino, el teatro español, la tragedia clásica francesa. No es lo típico sino lo atípico lo que puede apartar y disolver a la vez el pasado, iluminar el presente y en especial, mostrar la apertura hacia lo posible.

Disipemos un malentendido. Jean Duvignaud no retoma la teoría hegeliana de la negatividad; renueva el concepto sociológico de la anomia, tomado de Durkheim: «Toda sociedad realiza un equilibrio precario entre los grupos, las tendencias, las mentalidades y las exigencias individuales». La autoridad de lo social, se impone sin dificultades en épocas de calma; pero «cuando las estructuras se modifican y prevalece la efervescencia sobre el equilibrio, el prestigio de lo ideal establecido disminuye. Este ideal ya no satisface el deseo ni la necesidad ya vueltos infinitos. Por eso surge el estado de desorden y de ano-

mia».<sup>4</sup> El concepto de anomia, todavía estático en Durkheim, se transforma a través de la intuición dinámica, esencial en Georges Gurvitch, de la efervescencia creadora: efervescencia de la libertad, creadora de libertad. El individuo anómico es, por ejemplo, el criminal. Una especie de selección estética se agrega a la selección social y acentúa el papel del hombre con capacidad de convertirse en criminal protegido por su poder. Sirve de punto de partida, de apoyo, de ilustración para un ensueño creador, el del dramaturgo, el del espectador. La creación dramática trae así la existencia social a una existencia individual de particularidades acentuadas; de hecho, la anomia lleva e induce el movimiento entero de la sociedad a través de un desorden momentáneo. Las situaciones anómicas se agregan e interfieren: la del autor o, más bien, de los autores, la de los grupos que constituyen o bien a los que se afilian, la de los actores, la del público antes, durante y después del acto teatral.

Los análisis, los ejemplos, las ilustraciones, los argumentos de Jean Duvignaud son poderosos, convergentes, convincentes. Propone una nueva visión del teatro y nos enseña a contemplar este acto con mirada diferente que justamente tiene como esencia la de *proponer* algo nuevo. Su concepción es coherente en su dinamismo. El análisis, como la obra y el acto, se sitúa en un tiempo siempre adelantado con respecto a sí mismo, según la expresión de Georges Gurvitch.

Sin embargo, surgen dos interrogantes en la mente del lector. Primero, ¿cómo grupos sociales limitados pueden convertirse en portadores del futuro, enterados del paso hacia las virtualidades, orientados hacia el horizonte? ¿Qué les da ese privilegio, esa autenticidad? ¿Por qué se expresan a través del teatro, prefiriéndolo a la arquitectura, a la música, a la poesía? Se reconocen aquí los problemas de la sociología dinámica, de ser cierto que los grandes movimientos religiosos, políticos y revolucionarios empezaron todos por grupos, sectas, sociedades más o menos secretas, salones, clubes, etcétera, y por las obras de grupos restringidos. Las dos obras de Jean Duvignaud no contestan de manera satisfactoria a esta pregunta; comprueban, comprenden y exponen, no explican. ¿Acaso se requiere una sociología del arte e incluso una teoría sociológica general para dar esta respuesta? En segundo lugar, estas afirmaciones y esta tesis, verificadas por el pasado, ¿siguen siendo aceptables para nuestro tiempo? El optimismo de Jean Duvignaud, su esperanza de un arte teatral que sería la punta de la práctica social, requiere de una legitimación práctica y teórica que se espera con la paciencia y con la impaciencia de una temporalidad retrasada consigo misma.

Traducción: Luz Ma. Santamaría

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 162-163.

# Jean Duvignaud, la apertura hacia lo intangible

Julio Amador Bech\*

En una época en la cual las ideologías modernas, con sus discursos cerrados, luchaban por el dominio del mundo, Jean Duvignaud buscaba la apertura de los discursos, tanto como en los discursos abiertos, todas aquellas experiencias humanas que entran en los vagos y sutiles terrenos del sueño y el ensueño, el trance, el erotismo, el juego, la imaginación creativa... un dominio más allá de las torpes certezas del racionalismo. En su libro *El juego del juego* empieza por hablarnos de eso:

*...nunca me sentí arraigado a una causa, a una doctrina, a una carrera, a un destino. ¿Desconfié más de lo necesario de las instituciones o del reconocimiento social? Es posible. En cualquier caso, buscando aclimatar en mí ese azar y esa disponibilidad, he alimentado una especie de incertidumbre o de inseguridad en mi vida... Pero sé muy bien que no me hubiera ligado al teatro, a la creación artística, a la fiesta, a los sueños, a lo imaginario, si no hubiese tratado de elucidar cierta experiencia del ser, cuya raíz está en la libertad del juego... Y fuera de Europa, en sociedades que aparentemente no se nos parecen en nada, he descubierto la importancia que los hombres daban a esas actividades delirantes.<sup>1</sup>*

En los tres encuentros que tuvimos, aquí en México, Duvignaud no dejó de insistir en la importancia de los discursos abiertos y del porqué todas aquellas experiencias hacia las cuales la antropología contemporánea estaba orientando su investigación, sólo podían ser comprendidas desde un nuevo discurso no circunscrito a los dogmas marxistas, estructuralistas, funciona-

<sup>1</sup> *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 10-11.

listas o de cualquier otra orientación en boga. Casi puedo recordar las palabras exactas con las que me lo explicó:

*Pienso que si se utilizan las interpretaciones dominadas por el funcionalismo o el estructuralismo para evocar los fenómenos —por llamarles de alguna manera— de la imaginación, la creación y la afectividad; de todo lo que se puede denominar como lo no estructural, o no estructurado, se llega a lugares comunes con muy poco relieve y que no sirven para la creación.*

*Por otra parte, para hablar de esos mismos fenómenos, si se transportan, como se ha hecho, los términos de El Capital de Karl Marx a un campo que no tiene nada que ver con él se desemboca en tonterías. Los fenómenos de los que estamos hablando exigen una epistemología nueva, unas modalidades de creación también nuevas.<sup>2</sup>*

En ese tiempo, 1979, su obra más conocida en México era *El lenguaje perdido*, obra en la que reflexiona sobre los autores fundamentales de la antropología occidental moderna, definiéndola como el discurso acerca de la diferencia antropológica.

Duvignaud se había planteado el problema de la antropología en su conjunto, a partir de su experiencia en Chebika, Túnez. Lo interesante es poder ver cómo en Chebika, una comunidad rural tunecina, donde un comunitarismo tradicional, profundamente arraigado en la vida de sus pobladores, entró en conflicto con el proyecto modernizador de un socialismo estatal —copiado de la socialdemocracia europea— que intentaba imponer en todo el país un modelo abstracto de socialización, aun en contra de las propias formas comunitarias regionales. Duvignaud se encontraba en Chebika haciendo investigación de campo cuando ocurrió ese choque cultural; como testigo vivo de esa confrontación participó del lado de la comunidad. Esa experiencia dejó una huella profunda en él. Ahí confluyeron dos largos caminos: el del intelectual —años de estudio y reflexión— y el del hombre abierto a la experiencia humana, preparada por el vivir mismo y, por qué no, por la experiencia del teatro, por el contacto con Artaud. En una obra posterior, Duvignaud habló acerca de la importancia de sus vivencias en Chebika y de cómo éstas le permitieron cuestionar los enfoques epistemológicos de la antropología que se habían vuelto ya lugares comunes:

<sup>2</sup> «Institución y juego», entrevista por Julio Amador, *Palos de la crítica*, número 2-3, México, octubre 1980-marzo 1981, p. 63.

*También sabía yo, gracias a la experiencia de cuatro años en Chebika... que la «vivencia social» de los hombres recubre diversas lógicas, que la lógica codificada y preponderante de la vida cotidiana no siempre es la de las prácticas, la de las técnicas, de la memoria colectiva, y menos aún de la religión, de la magia y de la vida imaginaria. Aquellas lógicas incluso podían ser contradictorias entre sí, o cuando menos divergentes, de suerte tal que la experiencia visible combinara, mediante un «remiendo» permanente y torpe, un frágil haz de proposiciones discordantes...*

*Una sociedad no implica unidad, salvo por la visión preponderante que a veces se le impone: ¿no pertenece nuestra idea de una «totalidad» funcional o estructural de la experiencia colectiva al acervo de ideas, recibidas sin crítica, del siglo pasado? ¿No se remonta a Hegel y a su monstruosa identificación de lo real y lo racional?...<sup>3</sup>*

Es justo a partir de esa experiencia que Duvignaud se planteó, en términos radicales, una pregunta clave de la antropología moderna: ¿cuáles son las condiciones y supuestos discursivos que nos permiten una comunicación profunda y rica con las sociedades «salvajes»? Sociedades que no se rigen por los principios modernos y que poseen una cultura milenaria. En relación con esto, Duvignaud me había dicho:

*Estas comunidades... de la periferia, que después de Levi-Strauss se pueden llamar salvajes, son sociedades que existen desde hace más tiempo que las que hemos incluido en nuestra historia. Tal sociedad que vive a orillas de Río Sepik en el Pacífico del Sur, o tal tribu africana, o del centro del Brasil, han tenido una duración más larga que el Imperio Romano y que las monarquías occidentales; fue necesario esperar la generalización del mercado, la tecnología militar moderna y los medios de comunicación modernos... para que esas sociedades perdieran en unos cuantos años lo que habían conservado durante milenios. Ha habido un cambio dentro de ellas que los conceptos de la historia europea no nos permiten apreciar... Los fenómenos de los que estamos hablando exigen una epistemología nueva... Tomemos un problema: el de los mitos, por ejemplo. En ese respecto rechazamos un método como el de Levi-Strauss que consiste en separar lo mítico de lo existencial y de las prácticas materiales. Siento un profundo respeto por Levi-Strauss, pero algo como la mitología*

<sup>3</sup> *El banco de los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 12.

*reconstituida de «la indianidad» de los esquimales a las tribus del sur de Chile, es absolutamente indiferente a la realidad actual de las sociedades de las que habla, pues entonces: «viva el mito y mueran los hombres». Lo que nosotros hemos hecho es investigar, haciendo uso de una epistemología que se define en la acción misma: sitúa las prácticas en su contexto y comprende que cada práctica supone un aparato de mitos, de creencias, de afectos; es este conjunto, como un todo, el que hay que entender.<sup>4</sup>*

Aquí, nos enfrentamos a otro problema epistemológico de la antropología que Duvignaud trata de esclarecer. Este radica en la definición del «objeto de estudio». Duvignaud trata de mostrar que la antropología se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las *instituciones* de las sociedades y muy poco en el estudio de los hombres vivos. Conclusión a la cual llega a partir de su propia investigación de campo y, sobre todo, de su análisis práctico *del juego y sus formas*, tanto en las sociedades salvajes como en las modernas. Esta orientación comienza a definirse a partir de sus investigaciones de los años sesenta<sup>5</sup> sobre el teatro y le permite, más adelante, primero, cuestionar las orientaciones teóricas predominantes y, a su vez, abrirse hacia una epistemología que pueda captar en su riqueza el significado de la experiencia humana viva y, lo que constituye lo específicamente novedoso e importante de su obra: *establecer las relaciones y semejanzas entre la dimensión mítica, la dimensión estética, la dimensión onírica y la dimensión lúdica.*

Esta idea se formuló en una primera forma en su *Sociología del teatro*:

*Efectivamente, todo sugiere este aspecto ceremonial del teatro: la solemnidad del lugar, la distinción de un público, profano, y de un grupo de actores aislados en un mundo restringido, luminoso; el vestido de los cómicos, el rigor de los gestos, la particularidad de una lengua poética que distingue radicalmente al lenguaje del teatro del parloteo cotidiano. Ahora bien, la vida social ofrece aspectos totalmente idénticos a las ceremonias. Incluso parece que esas manifestaciones revisten una considerable importancia en la vida colectiva, que se imponen con una nitidez aun mayor que las organizaciones, las prácticas y los símbolos que actúan en el marco social, y que de esta manera nos encontramos en presencia de un verdadero teatro espontáneo en todos los niveles de la experiencia.<sup>6</sup>*

<sup>4</sup> «Institución...», pp. 61-65.

<sup>5</sup> *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

<sup>6</sup> *Ibidem.* p. 17.



Estando estas ideas presentes, desde entonces, se van aclarando hasta llegar a una forma más definida en los resultados de sus estudios acerca del juego. En los cuales el juego *ya no es concebido como una práctica aislada, como una actividad más, sino como una constante que aparece en todos los aspectos de la vida social e individual*. El juego aparece como la siempre presente tendencia a la *desviación* de los actos —suscitada por la *creatividad* o el *azar*—, respecto de las costumbres establecidas; así como de los sentidos de las palabras, respecto de los significados predominantes.

A diferencia de otros investigadores que lo antecedieron y que se ocuparon sobre todo de estudiar las diversas formas del juego *con reglas*, para el cual en el idioma inglés existe una palabra específica: *game*; Duvignaud se dedicó a estudiar el juego *sin reglas*, para el cual el inglés tiene la palabra *play*, distinción que no existe en el español o el francés. Su orientación y su tema fueron definidos de la siguiente manera:

*La mayoría de los observadores se han dedicado sobre todo a estudiar las estructuras y las funciones y no los fenómenos que podríamos llamar no estructurales; a nosotros, en cambio, nos interesan, fundamentalmente, los elementos y las formas que adopta el juego sin reglas.*

*Sólo muy recientemente el juego sin reglas ha sido objeto de investigación práctica y experimentación significativas. Cuando hablo de juego sin reglas me refiero a la actividad muchas veces efímera, sin ningún tipo de organización, que suscita relaciones humanas nuevas sin dejar de situar al hombre y a la mujer dentro de la trama de la vida social y frente a frente con las grandes autoridades naturales; con diversas manifestaciones de la experiencia, esto es: el sueño, el ensueño, la fiesta; incluso, con algunos elementos de nuestra vida psíquica, como por ejemplo: el placer, el dolor, la felicidad, la imaginación, la ficción... las cosas que no hay que orientar hacia una finalidad inmediata, las cosas que no tienen utilidad específica alguna y que pertenecen a una región de la experiencia que por regla general es dejada de lado en una sociedad de rentabilidad en la que se contabilizan todas las actividades humanas.*

*Desde hace algunos años hemos tratado de hacer el balance de las prácticas y de los hechos que corresponden a las manifestaciones lúdicas que no pueden ser reabsorbidos mediante alguna forma de regulación, o borrados mediante un tipo de análisis que a menudo proyecta sus categorías abstractas sobre ellos.<sup>7</sup>*

<sup>7</sup> «Institución ...», p. 59.

En la nueva formulación de su «objeto de estudio» estaba implícita su nueva orientación. Para Duvignaud quedaba clara la insuficiencia de los enfoques anteriores. Había no sólo que redefinir el «objeto», sino, también, establecer una nueva relación entre los conceptos de *institución* y *juego* en el discurso antropológico:

*Hay ideas como las de Georges Bataille sobre la transgresión y, naturalmente, aquellos estudios tradicionales sobre cuestiones como las relaciones elementales de parentesco, los sistemas matrimoniales, pero nunca se nos dice cómo la gente utiliza esos sistemas y qué es lo que hace con ellos; dichas investigaciones dan la impresión de que simplemente se los padece. Es como si los grupos no reaccionasen constantemente contra la institución ... lo que se olvida es que hay siempre una reacción existencial contra el poder; no somos seres pasivos, ya sea por la fuerza o mediante la impugnación o la astucia, logramos darle a nuestro poder lúdico una forma inteligible... Fenómenos todos que los antropólogos no ven, pues siguen siendo positivistas —en el sentido de Augusto Comte, quien creía que una sociedad se define por sus instituciones— simplemente olvidan que detrás de las instituciones está el hombre vivo que busca constantemente algo diferente de aquello que recibió de sus padres... Dado que constantemente nos estamos negando a darle una forma limitada a nuestra capacidad lúdica se da un juego con y contra las instituciones: la disposición de la gente al azar es combatida por el poder, por el establishment, que busca imponer sus reglas, lo que crea la coyuntura favorable para el juego, para el azar.<sup>8</sup>*

Así, partiendo de las premisas teóricas anteriores podemos definir al juego de la siguiente manera:

*En mi opinión se trataría de conocer aquello que en el orden de la existencia se expresa como experiencia particular y que, adoptando formas singulares, puede concernir a lo imaginario, a lo afectivo, o aun a la acción... antropológica o sociológicamente diré que el juego representa la cantidad de azar que una sociedad puede aceptar, o incluso el modo en que una sociedad enfrenta el azar. El azar es lo que no entra en el sistema de leyes, de organizaciones. Lo que hay que averiguar es cómo un grupo, una clase, una sociedad, una civilización enfrenta lo imprevisible.<sup>9</sup>*

<sup>8</sup> *Ibidem* pp. 57-59.

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 60.

A partir de aquí, podemos definir una nueva hermenéutica dinámica para el estudio de los mitos y los símbolos. Como es evidente, no se trata, simplemente, de situarlos en su contexto práctico, sino de *registrar la transformación constante de los significados que se produce en la acción comunicativa*. Detrás de esta idea existe un conjunto de supuestos teóricos que definen un concepto de *discurso* y de la *multiplicidad práctica de sus usos y aplicaciones*. Hagámoslo explícito:

En primer término, se está concibiendo al discurso —y con ello a los mitos y los símbolos— como *polisémico*. Es decir, todo discurso se abre hacia una multiplicidad de posibles significados. Pues todo uso del discurso supone su interpretación: cotejar su significado con un *conjunto de referentes*, es decir de *valores*, que constituyen el conjunto de saberes activos que posee todo individuo, toda cultura. Así, al interpretar, dotamos de un nuevo significado al discurso. En toda interpretación ocurre un doble movimiento: a) *repetición*, por medio de la cual se reproducen sentidos preexistentes de un discurso y, b) *desviación*, por medio de la cual los sentidos preexistentes de un discurso son transformados, y surge uno nuevo.

De esta manera, cuando analizamos un *ritual*, —que no es sino la puesta en escena *ceremonial* de un *mito*— podemos ver cómo la comunidad y sus individuos entran en contacto y hacen uso de un discurso que está siendo a la vez *reproducido y transformado* por quienes participan de él. En este caso, los *mitos y símbolos* que están siendo puestos en movimiento por la acción ritual. Así, cada colectivo propone un conjunto riquísimo de figuras con las que todo individuo alimenta su imaginario, juega con ellas y las resignifica, produciendo nuevas, ensanchando su horizonte cognoscitivo de la realidad. Enfrentados como lo estamos, inapelablemente, con las grandes autoridades naturales que rigen la vida y la muerte, estamos obligados a elaborar complejos aparatos simbólicos que nos reconcilien con la crudeza y la inevitabilidad de la existencia material. En su estudio acerca de los ritos mortuorios, Duvignaud nos decía al respecto:

*... el conjunto de las prácticas mortuorias, de las ceremonias, de las creencias mágicas o religiosas, de los ritos, remitía a una actividad colectiva compleja que, al atravesar la conciencia individual, desencadenaba innumerables emociones o fantasmas.*<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *El banco...*, p. 159.

En otro terreno, el territorio de lo lúdico, Duvignaud llega a conclusiones semejantes al concentrarse en el estudio del juego infantil. En este campo, parte de las teorías de Winnicot,<sup>11</sup> quien sostiene que:

*... el juego con un juguete... consiste en que el niño aprende de golpe el mundo exterior a través de ese objeto que se vuelve bruscamente simbólico... Winnicot... explica el juego como una forma de descubrimiento del mundo y de lo simbólico; aquello que para el adulto es un objeto insignificante (el trapo, el oso, el títere), para el niño —por el contrario— constituye un instrumento de exploración por medio del cual la parte ocupa el lugar del todo.<sup>12</sup>*

Existe así un paralelismo sorprendente entre el *mito*, en las sociedades tradicionales, en tanto *medio ideal de conocimiento de la vida, del mundo y del cosmos*<sup>13</sup> y el *juguete* con el que el niño *explora y conoce el mundo*. De ahí que las aportaciones epistemológicas que surgieron del estudio del juego resulten del todo pertinentes para la comprensión de las sociedades tradicionales, cuya vida se fundamenta en un sustrato religioso; y, más aún, de toda manifestación mítica y simbólica.

Desde esta perspectiva podemos ver cómo, tanto el *juguete* como el *mito*, en su calidad de *significantes*, abren un espectro enorme de *significados*. Esto fue lo primero que trató de demostrar Duvignaud, pero invirtiendo los términos de Saussure:

*Por nuestra parte, sólo sostenemos algunas hipótesis: me parece que la teoría de Saussure del significado y el significante puede ser invertida... que la vida social o la experiencia colectiva, o incluso la experiencia política, nos proponen constantemente signos de los cuales nosotros debemos ser los significantes. De la misma manera, el niño, al servirse de estos instrumentos que son significados abre un espectro enorme de significaciones.<sup>14</sup>*

En su libro *El sacrificio inútil*, Jean Duvignaud propone esta perspectiva dinámica de investigación que parte de un concepto polisémico del símbolo:

<sup>11</sup> Cf. *Realidad y juego*, Granica; y *El niño y el mundo exterior*, Paidós.

<sup>12</sup> «Institución...», p. 65.

<sup>13</sup> Para una fundamentación de esta hipótesis, cf. Julio Amador Bech, *Al filo del milenio*, UNAM, México, 1994. Cap. «Escepticismo y religiosidad».

<sup>14</sup> «Institución...» p. 66.

*La mayoría de los estudios sobre el simbolismo empiezan, por decirlo así, en una obligada referencia a ejemplos cuya trivialidad es garantía del sentido común que evocan: la bandera, la cruz ... Viene luego la distinción entre «significante» y «significado», dicotomía que remite a combinaciones abstractas que constituyen la estructura mental. Lo que equivale a decir que el formalismo que en este caso parece regir los sistemas míticos nos dispensaría de conocer las sociedades que los segregan, en las que ellos echan raíces.*

*¿Qué sucedería si, antes que cualquier examen, se considerara la célebre distinción de Saussure como un postulado no verificado? ¿Qué si se abordara el símbolo como una cosa y ya no como un signo, una cosa cuya irradiación propia engendra múltiples sentidos?<sup>15</sup>*

En primer término, Duvignaud enfatiza, con un nuevo sentido, la importancia del *dinamismo de los significados de un símbolo que cada nuevo campo semántico introduce, más allá de la repetición de las estructuras simbólicas en sí mismas*. Asimismo, subraya la cualidad del símbolo como cosa, algo que me parece de suma importancia, puesto que pone de relieve la *materialidad concreta* de cada símbolo específico, ya se trate de la cruz, minuciosamente dibujada en el manuscrito medieval irlandés; o de aquella que es producto de una incisión en el barro de una vasija neolítica; o de la cruz de piedra tallada por el artesano azteca para el atrio de la iglesia cristiana, en los primeros años de la conquista de México... en todos ellos la *figura del signo* es «semejante», pero la misma *forma* se ha transfigurado y la *situación discursiva*, el *campo semántico* del símbolo, han cambiado por completo y, aunque se mantienen ciertas constantes, cada nueva interpretación, cada nuevo uso, cada nueva aplicación, incorpora elementos novedosos, abriendo un nuevo espectro de sentidos posibles, de combinaciones nuevas y de nuevos espacios de realidad a los que se aplica el símbolo, en tanto guía heurística de la realidad.

Ambos elementos son fundamentales para la interpretación de lo simbólico, pues, no podemos olvidar que el símbolo ha surgido de una cosa, de un instrumento que, súbitamente, por sus características físicas: forma, textura, dureza o flexibilidad, brillo u opacidad... se ha convertido en cosa *cargada de significado*, que permite la explicación del origen y fundamento de lo que existe —cosmos, vida, mundo— dentro del contexto de figuras discursivas más amplias que son los mitos. No es casual que Juan-Eduardo

<sup>15</sup> *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 58.

Cirlot proponga en su *Diccionario de símbolos*<sup>16</sup> como una de las lecturas fundamentales que hay que hacer del símbolo, la de su aspecto triple: como cosa, como instrumento (cosa útil) y como elemento explicativo. Esa lectura hace posible acercarnos a la *génesis* del símbolo y nos permite ver cómo en ese origen, el símbolo, con todas sus características materiales, sirvió para dotar de sentido a la realidad. Insistimos, así, en subrayar el carácter epistemológico del símbolo y su maravillosa flexibilidad que le permite constituirse como el elemento explicativo fundamental al interior del mito, de la obra de arte, del sueño y del juego. Estas dimensiones de realidad, aparentemente distintas y precisamente diferenciadas, están enlazadas entre sí por sorprendentes vasos comunicantes que nos permiten saltar de una dimensión de realidad a otra y que permiten sus mezclas y «remiendos». Unas y otras se explican entre sí. La realidad de la literatura participa de la del mito y del sueño, siendo, a su vez, un juego con las palabras y sus posibles sentidos. Sin embargo, cada una guarda su especificidad. Así, el sueño, de una manera diferente que el mito y el ritual, enfrenta las fuerzas naturales y los dilemas de la vida con sus propios recursos cognoscitivos y simbólicos:

*La experiencia onírica no escapa a esos enfrentamientos. Pero se remite a ellos de manera distinta: las grandes instancias, entre las cuales la sexualidad sólo es una más, actúan sobre las ficciones de los sueños y lo hacen cada vez de una manera particular, incluso divergente... en función de la orientación de las fuerzas naturales que la mujer y el hombre afrontan en la soledad del sueño.*<sup>17</sup>

En otra parte de ese mismo ensayo, Duvignaud define la importancia que tienen los sueños, para quien sabe escucharlos, en la apertura hacia una vida creativa y lúdica de la cual los sueños son el espejo:

*Si admitimos que todo sueño es un juego del pensamiento que va más allá del simbolismo literal del sueño para figurar combinaciones posibles, que corresponden a una especie de cuestionamiento de la vida material, vemos en él un modo de conocimiento que formula juicios velados... De allí pasamos a considerar a esas tramas oníricas no como reglas de la vida social o de un deseo reprimido, sino como una incitación lógica que pone en tela de juicio a la vida colectiva. Cada cual por su parte, G. Bachelard y R.*

<sup>16</sup> *Diccionario de símbolos*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1988, pp. 33-47.

<sup>17</sup> *El banco...*, p. 161.

*Bastide presintieron la naturaleza «epistemológica» del sueño y su carácter de postulación lógica en que se ve aparecer «ese acuerdo esquemático entre una realidad inconclusa y un espíritu en devenir».<sup>18</sup>*

Todo esto nos invita a trascender en nuestra vida diaria las oposiciones convencionales de la lógica racionalista, a dejar de identificar razón y realidad, a reconocer la multidimensionalidad de la vida y la pluralidad de la verdad. Nos invita a aprender a valernos del mito, del arte, del sueño y del juego como otros tantos instrumentos esenciales para el conocimiento de la vida y su realización plena.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 27.





# Jean Duvignaud: el sueño de una sombra

Sergio Raúl Arroyo\*

En 1965, Jean Duvignaud publicaba el *Ensayo sobre las sombras colectivas*, intensa inmersión en el universo teatral desde los escenarios de la Grecia antigua hasta nuestros días. Lejos de conformar una revisión lineal o un simple recuento sociológico del teatro, el texto fue concebido en forma de una arqueología de la representación escénica como dramatización social, en el que eran redefinidas las múltiples tensiones de la experiencia teatral con los mitos, el ilusionismo, las ideologías, el mercado y la historia, pero por encima de todo, el libro ofrecía una de las más exhaustivas reflexiones sobre la relación entre la imaginación y el poder: el teatro como una institución que incesantemente restituye y devela el imaginario de la colectividad, permitiéndonos asomar a su vasto interior.

Esa sociología del teatro aparece como una obra-umbral en la que de modo nítido se perfilan las pasiones filosóficas y antropológicas que permearán la obra de Duvignaud; en cierto sentido puede verse como un punto de partida formal, apuntalado por trabajos previos: la novela *Or de la République*, la pieza teatral *Marea baja*, así como por diversas colaboraciones escritas después de la Segunda Guerra. Se trata de una obra que demarca un ámbito de la condición humana donde se reorganiza lo real con lo imaginario y se diluye lo habitual, la acción meramente aprendida y transmitida por los mecanismos de reproducción social, dando cuenta de los espacios de dislocación del mundo funcional.

En un momento en que la ortodoxia estructuralista se conjugaba con el materialismo histórico y el psicoanálisis en las academias de Occidente, en gran medida ocupadas en convertir a las disciplinas sociales en sistemas

\*ENAH-INAH

indubitables, Duvignaud se permitía ampliar el campo de las interpretaciones, interrogando con nueva luz una parte axial de la experiencia humana.

Del mismo modo que el ensayo sobre la naturaleza del teatro nos ponía en contacto con una cadena de espacios no coaccionados ni determinados por la presencia del poder, Duvignaud construye su obra como una sucesión de vasos comunicantes en los que se reconfigura el horizonte de la antropología, la sociología, la teoría del arte; al mismo tiempo, en ella se encuentra una inusual convergencia de temas que relacionan al sueño, al juego, a la solidaridad, al lenguaje, a la religión, al trance, a la representación, al barroco, a la risa, a la fiesta, al arte, como puntos de una constelación inédita.

La obra de Duvignaud es una de las aventuras intelectuales más inquietantes de la segunda mitad del siglo, un peculiar conjunto de problemas e interrogantes en un universo cada vez más inabarcable. Su trabajo, con indeclinable erudición, restituye la complejidad y la riqueza de varias cuestiones centrales que diversas corrientes de la antropología creían resueltas; sus aportaciones sobre lo imaginario resultan fundamentales hoy día, para repensar el sentido de la cultura y la función simbólica del hombre.

### El teatro y el mundo

La *Sociología del teatro* fue resultado de un laborioso recorrido de diez años comprendidos entre 1950 y 1960 que giraban en torno a una práctica personal del teatro fundada en obras, proyectos y acciones particulares, que muestran su condición irreductible y subversiva: una puesta en escena de *Woyzeck* en una ciudad del noroeste de Francia, la crónica dramática de la *Nueva Revista Francesa*, el paso de Duvignaud por la revista *Teatro Popular*, la colección «Grandes dramaturgos» en el círculo de Jean Vilar y el Teatro Nacional Popular y de Avignon.

El texto se sustentaba en el espíritu de rechazo hacia la idea de una historia del teatro que allanara las diferencias estructurales entre distintos tipos de culturas y que mantuviera la idea de continuidad bajo el denominador de un tiempo único, cuya función fuera proclamar la universalidad de Europa y Occidente. Duvignaud partía de la idea de que cada vida colectiva produce creaciones y formas teatrales originales, asumiendo firmemente el hecho de que los procesos temporales en que estas expresiones se reconfiguran, se distribuyen de manera desigual en el tiempo. La determinación de estas diferencias recuperaba el sentido original del concepto *anomia*, eje del análisis diferencial impulsado por Durkheim y reanimaba de modo intenso, la discusión sobre la integración y las concatenaciones históricas de lo teatral.

Su indagación abría un gran espectro histórico y filosófico, sometiendo a un inquietante cuestionamiento el sentido del teatro, de su difusa génesis como espacio sagrado a las propuestas de la representación y la escena ilusionista como reconstituciones simbólicas del mundo. De esa estela especulativa se desprendía una aguda comprensión que enunciaba la hipótesis de que en la creación artística y en la vida colectiva se producía un mismo movimiento psíquico capaz de renovar la imaginación. Los contenidos de la teatralización eran observados desde la oposición, en cierta medida relativizada, entre un teatro del *aislamiento* y la *comunidad festiva* del grupo, posibilidad privilegiada para el hallazgo y el reencuentro con las formas de expresión no escritas.

Hay en esta obra una preocupación por las sintaxis y los tratamientos específicos de la dramatización en diferentes contextos culturales y épocas, así como una singular tipología de las líneas temáticas del teatro, a través de la revisión de constantes y distinciones en el territorio de la trama, apostando a una nueva configuración de los linderos de la práctica social del teatro, ese orden subvertido descrito como «el teatro en la sociedad y la sociedad en el teatro», acepción que en todo momento se ubica al margen de una idea simplista de la relación entre creación y mecanismos históricos, y que se ejercita plenamente mediante una profundización de la experiencia histórica en el territorio de la vida social concreta. Se trata de ir lo más lejos posible: desarticular la idea del teatro como un «epifenómeno» y al mismo tiempo desmontar la pesada concepción hegeliana de la historia como corriente unívoca y homogénea que de modo determinante y ominoso, ha marcado gran parte de la historia sobre el teatro y el arte para, en su lugar, hacer prevalecer los niveles, las estratificaciones, la diversidad y la desigualdad de las corrientes que se manifiestan, incluso, en un mismo periodo histórico.

Duvignaud revisita el teatro de la Edad Media para trastocar el mito de su unidad; los espectáculos de la dramatización social que van de las ceremonias civiles y las representaciones a los cultos y exaltaciones personales que operaban como instrumentos de conservación social. En todos los casos, la búsqueda del detalle causal y estético dota de múltiples significados a la actividad teatral y su impacto colectivo. Al mismo tiempo que son redescubiertas las extensiones y correlaciones escénicas y urbanas, se nos participa de la aparición de una perturbadora libertad, descrita por la cosmovisión medieval como «la puerta del infierno», un ámbito en que las diferentes teatralizaciones correspondían a *roles* «donde lo estético se mezcla indisolublemente a lo social».

El surgimiento de lo que Duvignaud denomina el «teatro europeo» se presenta en un momento en que, una vez disueltas las antiguas costumbres comunitarias del medievo, el hombre se ha individuado, desprendiéndose del mundo de la colectividad, tal como sucede con los seres atípicos y heréticos del drama isabelino y español: «los locos, los maniacos, los iluminados, los monstruos, los criminales, los inquietos que invaden la escena llevan la marca de ese enfrentamiento del hombre con el cambio, y primeramente con el cambio social... la naturaleza y el hombre se dilatan bajo el empuje de la energía latente desprendida por los cambios de estructura... La conciencia reacciona contra el cerco y la cerradura que se le han impuesto». De este hecho se advierte una particularidad relativa a la fuerza que guardan los elementos simbólicos en relación con la imposibilidad de expresar y comunicar; es la respuesta de una nueva sensibilidad que nos remite a la experiencia concreta y a los conflictos que se despliegan en ella, por lo tanto, nos enfrenta a la imposibilidad de extraer leyes o acercamientos generales y nos pone frente a una violenta reivindicación de la existencia individual.

Duvignaud observa los signos y estrategias que proyectan las tradiciones en el teatro moderno, explosiones que difieren notablemente de los rasgos distintivos de una modernidad que funda al mundo en el hombre, pero fundamentalmente, subraya su irreductibilidad, asumiendo que cada época construye visiones propias de la morfología y los géneros teatrales. Nos ofrece una visión del teatro como experimentación de la existencia colectiva e individual donde se miden las posibilidades reales de la libertad, entendiendo el espectáculo como un estímulo central que modifica la relación del espectador con el mundo, poniendo en movimiento emociones encubiertas en su silencio, develando la presencia de lo que, consciente o inconscientemente, esconde para sí. Ese espectáculo pone a la propia realidad en crisis, la convierte en una duda, lleva a lo imaginario más allá del juego de figuras ilusorias, para entregar al hombre imágenes que le son propias, que le conciernen, asegurando la transmisión de la sabiduría radical sustentada por Antígona: «...lo mismo que la magia es una rebelión contra lo sagrado, el teatro es una rebelión contra lo establecido».

### Extensiones de lo imaginario

Profundamente ligado a *El ensayo sobre las sombras colectivas*, en cierta forma un necesario eslabón de éste, se edita en 1967 *Sociología del arte*, una disertación contra las actitudes dogmáticas que han encerrado a la experiencia artística en un sacralismo autista, o la han identificado como un elemento

subsidiario de la política, dirigido a establecer cánones y preceptos, imponer normas y repetir modelos. La fuerza de este texto deriva inexorablemente de la carga polémica con que Duvignaud analiza los juicios estéticos provenientes del pensamiento ilustrado, particularmente la filosofía kantiana, la historia del arte, la arqueología, la antropología y la sociología, construcciones de un saber multiforme que reiteradamente se ha circunscrito a reducir lo individual a lo colectivo sin asimilar la originalidad irreprimible de lo imaginario y sin entender lo individual en su irradiación, algo que difícilmente puede trasladarse a un sistema conceptual que ha forjado como principio axial un sujeto abstracto, incorpóreo, anónimo, una mera categorización teórica.

Para Duvignaud, Kant fragua «con ingenuidad desesperante», a través de la idea de «lo bello», un paradigma decisivo de la modernidad. Su proyecto intelectual radica en determinar las *presuposiciones* de la fascinación que ejercen la creación y la obra artística, es decir, en construir una premeditación creadora, un nuevo dios amo, próximo a los fundamentos de la epistemología cartesiana, arraigado en las tradiciones paralizantes del conocimiento puro, cuyos fines estarían orientados a la exactitud, la unipersonalidad, la objetividad, conceptos enfrentados a los fundamentos ontológicos del arte: cuerpo y sentido propios, *physis*, materialidad polisémica de la naturaleza. El kantismo asigna una serie de determinaciones diferenciadas que fijan la valoración de la experiencia estética, hecho que ha generado una grave confusión en el desarrollo de la teoría del arte y ha dado lugar a ideologías y mistificaciones.

Aquí, resultan particularmente ominosas aquellas ideologías que sustentan una visión del hombre tomado como entidad universal y única, cuya aventura no presenta sino débiles soluciones de continuidad: un evolucionismo o un historicismo que proclaman lo mismo un proceso progresivo que un determinismo social, aproximaciones que invariablemente eluden la materialidad y la circunstancia en que fue creada la obra de arte concreta, como una práctica viva en el entramado de la experiencia colectiva «...donde el individuo que la asume anda buscando quizás unas razones, excusas, justificaciones, pero que a fin de cuentas, debe enfrentarse con una actividad específica, de la cual ni la continua evolución, ni la primitividad, ni lo sacro sabrían dar cuenta».

No obstante su brevedad, la crítica que Duvignaud hace a Georg Lukács es particularmente aguda. Frente a un materialismo que asigna una conceptualización arbitraria a una realidad previamente inmovilizada por una interpretación dogmática, guiada por «un sentido» y «una lógica» de la historia, Duvignaud propone un reexamen de las relaciones humanas por

parte de una individualidad devenida, generadora de relaciones y reagrupamientos inéditos. Ante la autoproclama y las mágicas promesas del canon lukacsiano, se objeta el hecho de la cohesión de una obra o un estilo minimizado como característica particular de un temperamento o de un aspecto determinado. Apunta Duvignaud el peligro que representa privilegiar el campo de la literatura, tal como lo hace el propio Lukács o Goldmann, para edificar una teoría general del arte prescindiendo de lo concreto de las obras producidas en diversos caminos estéticos: «...la valoración del discurso escrito es una proyección intelectual y tan sólo en la escritura es dado situar esa coherencia».

Las tipificaciones de época que Lukács elabora teniendo como soporte figuras emblemáticas de la historia de la cultura son impugnadas: «... el que un gran artista sea el cristizador de los difusos problemas de su tiempo y encarne una civilización, corresponde a una imagen romántica que no toma en cuenta la realidad de los hechos...», escamoteando la experiencia viva. Para el caso de Goethe, a quien Lukács definió como el representante de la totalidad de las posibilidades intelectuales de un periodo de la historia, agrega: «¿No es tanto como olvidar lo que las obras de Lenz, Büchner, Kleis, Hölderlin (que Goethe despreció) pueden abrir perspectivas no goethianas?».

La anomia, el atipismo, las estructuras de clasificación diferenciadas, no obstante carezcan de un conocimiento inmanente de la cultura viva, representan instrumentos útiles para observar y recortar dentro de la experiencia total los conjuntos de significantes que es posible interpretar, permitiendo comprender la creación de los signos imaginarios, incluso dentro de las sociedades en que el arte como tal parece no tener sentido, y en las que la representación de elementos no reales resulta de una violenta necesidad de participación no saciada que utiliza la religión, la magia y a veces la política para manifestarse.

Dentro del horizonte antropológico, enfatiza una diferencia con Margaret Mead en lo relativo a su concepción del atipismo. Refiere la obra de Mead *Mœurs et sexualité en Océanie*, donde lo atípico se limita a una distinción sociocultural disfuncional o fisiológica por efecto comparativo con los patrones predominantes en una colectividad. Duvignaud nos advierte de la pobreza de esta perspectiva y reivindica las herejías como elementos activadores de la sociedad y su cultura que, desde su aislamiento, real o aparente, crean nuevos lazos y figuraciones y, a su vez, representan expresiones inéditas, relaciones virtuales del hombre con el mundo, como es el caso del individuo atípico que encuentra en la pintura, la confección de

máscaras, la música o la danza el medio para expresar su sentimiento de separación; son «...las diversas representaciones concebidas por unas individualidades que asumen la expresión imaginaria, el esbozo de relaciones eventuales, de posibles participaciones».

El debate implícito con el poderoso discurso estético heredado de Hegel y los hegelianos, es lo que está en el trasfondo de las discusiones sobre el logocentrismo y la hiperracionalización de la teoría de las formas, tanto en lo tocante a su significación y reproductibilidad en las sociedades occidentales, como en ese híbrido que se ha dado en llamar su *periferia*.

Con esta obra no sólo se daba continuidad a uno de los trabajos críticos más propositivos de nuestra época, sino que se proclamaba un manifiesto contra las percepciones estáticas de la realidad, contra las codificaciones de la estética y contra el determinismo formal de las instituciones. Aquí, Duvignaud pudo entender la experiencia artística como una expresión radical e íntegra de lo imaginario, un ámbito en el que se reinventa incesantemente el futuro y la existencia.

### La tradición y sus márgenes

Hacia 1973 aparece *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, una vasta interrogante sobre la naturaleza del saber antropológico y el sentido de sus búsquedas. El libro está orientado por una singular red de puntos intelectuales, geográficos e históricos que se entrecruzan bajo la fuerte impronta de Chebika, el poblado tunecino que Duvignaud evoca reiteradamente en su prosa etnográfica, tras su estancia en la primera mitad de los años sesenta, cuando Ben Salah decretó un obstinado programa de planificación que giraba en torno a una noción del cooperativismo, pretendidamente cercana a los modelos occidentales que operaban en Yugoslavia y Suecia.

El título alude a la pérdida de una forma de lenguaje que el mundo moderno, de modo concreto la sociedad industrial, despojó tanto a aquellos que la antropología definió como salvajes y primitivos, como a quienes en el propio seno de Occidente, se identificó como parte de un *logos* diferenciado. Un contundente repertorio de figuras decisivas de la antropología anuncia una de las empresas autocríticas más originales de una tradición especialmente especulativa: Morgan, Lévi-Bruhl, Frobenius, Malinowski y Lévi-Strauss aparecen como sus emblemas más distinguidos. *El lenguaje perdido* es, en cierta perspectiva, una reflexión circular, que inicia y termina en el horizonte de

Chebika, tendiendo puentes entre varias de las obras clave del saber etnológico, aventuras que con nueva luz revelan búsquedas, diferencias y enlaces, dentro del marco común de la experiencia tunecina de Duvignaud.

Esta mirada al interior de la antropología es también una develación de su contenido latente, un ejercicio antiacadémico sobre el papel, el peso y el impacto de la cultura occidental en los convulsos territorios de aquello que con especial voluntarismo fue descrito como *la otredad*. El otro, lo otro, una entidad que responde a la idea de un sujeto inventado y promovido por un logocentrismo radical: la expansión civilizatoria europea.

Veo en el texto una propuesta nodal que consiste en captar la *diferencia*, no sólo como una distinción en los rasgos étnicos y culturales, sino como la consecuencia afortunada de la invención original de un cambio, de la capacidad por volver a enfrentar y definir en la experiencia, formas no anticipadas de relación, de organización o de expresión. Es de modo directo, una crítica a la antropología que ha visto en la tradición un hecho confuso, integrándola a un lenguaje abstracto e inmóvil, ajeno a las experiencias particulares que no son reconocidas más que en una imagen global forjada por hombres que están lejos del medio real y que se han olvidado de la capacidad de reconstitución y coherencia del mundo vivo, aun en realidades degradadas por la miseria.

Sin detenernos a revisar sus múltiples implicaciones, la «autogestión concertada» planteada por Duvignaud para una «sociología generativa», suficientemente distanciada de exigencias ideológicas proclamadas por Frantz Fanon, despierta en los grupos adormecidos por la dominación y hegemonía de las sociedades occidentales, los recursos de dinamismo latentes, dando lugar a una base sobre la que puede manifestarse la originalidad de las comunidades no europeas, intentando salir del círculo vicioso que se produce entre una idea de la tradición sumamente estática y la imagen europea del desarrollo.

Duvignaud alude a formas de intervención en un grupo a escala reducida y distinta de aquella donde se registran los acontecimientos políticos notables. Es digna de referirse su aportación al identificar una «...Individualidad colectiva dotada de una forma, de una percepción colectiva de su realidad (un «nosotros»), y constituyendo de hecho una correlación entre la estructura reconstruida por el antropólogo a partir de la observación de células de débiles magnitudes y la realidad global de un conjunto de limitada dimensión cuya capacidad de innovación y de cambio son internas a la configuración misma».



Como resalta Duvignaud, más allá de la apariencia de *espontaneidad* que pudiese presentar este planteamiento, en realidad un enmascaramiento de racionalidad violenta que pretende despertar abruptamente el dinamismo colectivo, se trata de una operación común que se desprende de la teatralización de sus papeles «olvidados o adormecidos». Por otra parte, esa suerte de frágil marca, inherente a los grupos de débil escala en un gran conjunto, que no remite a la cultura media o a la cultura oficial o instituida, provee numerosos indicios de cómo esa «cultura dominante» es entendida, aceptada o criticada, abriendo la posibilidad de valorar su real grado de asimilación, y de manera incisiva, permitiéndonos diferir sobre la experiencia, generalmente admitida, del conjunto *superior*, y formular, por medios diferentes a los del lenguaje discursivo, la idea de una actitud hasta el momento desconocida, aún no percibida como parte de la existencia del grupo, tal como se capta a través de la ejemplar construcción lógica de Marcel Mauss que al acuñar un concepto para el «fenómeno social total», no piensa solamente en una homogeneidad que todo lo avasalla, sino en un organismo creador, una «matriz colectiva», dotada de vida propia, con capacidad para concebir e innovar.

Duvignaud polemiza con quienes sostienen una imagen de la cultura como un sistema definido, desprendido de un corte arbitrario que congela una realidad en movimiento, por que la entiende como el «...engendramiento de un continuo de relaciones que ponen en tela de juicio los ideales fijados por una clase de edad, una época, que anticipa lentamente, oscuramente, pero de una manera continua, frente a lo que ha sido respetado y admitido, lo que la *transgresión permanente* de los vivos de una sociedad logra constituir y que se opone a los ideales definidos o intelectualizados».

Lo que aquí se replantea no es una política estratégica para la antropología que hipostatice la idea de *cultura*, sino es la noción misma de cultura la que se pone en juego, tomando a la transgresión como el dínamo de la vida individual y social, al lado de las eventualidades que generan «...un sordo trabajo de desorganización de los elementos adquiridos».

Una reflexión crítica es significativamente ilustrativa de lo que es el espíritu de *El lenguaje perdido*; se encuentra inscrita en la detallada lectura que Duvignaud realiza respecto a la acuciosidad y el rigor con que Morgan amplía un territorio humanístico y funda una disciplina, así como la peculiar epistemología que inspira; caracteriza el contexto en que el jurista de Rochester mira hacia el interior de su cultura y demuestra cómo, a diferencia de los pensadores europeos de su tiempo, no toma del pasado, es decir, de *fuera* del presente, la realidad determinante o el núcleo arcaico de la civilización. Asimismo,

destaca la elaboración teórica con que Morgan reconoce que un sistema de organización humano distinto, presenta igual racionalidad. Al mismo tiempo, Duvignaud llama la atención sobre la vigencia de una serie de prejuicios evolucionistas, compartidos por Engels y, en virtud del efecto pavloviano, por numerosos marxistas que mantienen viva la interpretación de un camino lógico y una vía de acceso, única, para explicar el presente y para incidir en él, mediante mecanismos *civilizatorios*. También refiere Duvignaud el escamoteo que Morgan hace del esclavismo, perturbadora presencia de la otredad en el interior de los Estados Unidos, incómoda realidad situada en el centro del mundo que proclama el paradigma evolucionista.

La paradójica actitud con que Morgan observa en los iroqueses, por una parte, las líneas de una diferencia, de un *lenguaje perdido*, y por otra, los incipientes rasgos de un enlace sucesivo que conduce a la realización del mundo moderno, se convierte en una escatología irrevocable, proyectada incesantemente en la antropología, convirtiéndose en parte de su sangre intelectual.

La pasión crítica de Duvignaud abre nuevas problematizaciones: revisa la antropología filosófica de Lévy-Bruhl que «mitologiza» los contenidos del sueño y les reconoce un significado, manteniendo un cierto paralelismo histórico y espiritual con el psicoanálisis freudiano; le sale al paso al africanismo de Frobenius, quien a mitad del siglo XIX reconceptualiza la idea de civilización como una totalidad coherente y organizada, independiente de la conciencia individual y trata de encontrar en las formas actuales de las «sociedades salvajes» la estructura dinámica de las culturas prehistóricas; remueve la polémica del funcionalismo malinowskiano con el psicoanálisis, haciendo sorprendentes anotaciones sobre las implicaciones del paso del estado de naturaleza al estado de cultura e invita a renovar en nosotros su hechizo literario; observa en el sólido sistema erigido por Lévi-Strauss una de las más plenas consumaciones de la lógica hegeliana, una construcción grandiosa sustentada en el comparatismo de múltiples sistemas de correlaciones, «a partir de las duplicaciones de lo vivido a lo lógico», pero enfatiza, más allá de rabiosas réplicas, el endiosamiento que esa construcción hace de la cultura como entidad abstracto-conceptual, un autismo superracionalista que finalmente prescinde de toda diferencia.

### **Escenarios de ruptura**

Distanciada del formalismo cientificista, ávido de normas universales, así como de la retórica anticolonialista que sirvió de fondo ideológico a la buena conciencia de gran parte de la antropología de la segunda mitad del siglo, la obra de

Duvignaud encuentra en *El sacrificio inútil* (1977) y *El juego del juego* (1980) dos altas expresiones de su originalidad. En ellas enfrentamos la realización de lo que él mismo denominó «prácticas a-estructurales», actos colectivos o individuales que, en su ruptura con lo cotidiano y lo funcional, operan como puntos suspensivos de la condición humana, revelando la capacidad simbólica con que los hombres demarcan y reafirman su estatus en el mundo.

Ya sea en la marea alucinante de las *umbandas* brasileñas, con su culto a *Yemanjá*, la mediadora de la vida y del agua; en la fiesta del morabito de *Sidi Soltán*, donde, tras la mecánica legada de un ritual de aparente derroche, se decodifican las evidencias lógicas y universales de la economía de mercado, o en los arcaísmos del espectáculo trágico, sucesión de herejías que devuelve su real dimensión a la fatalidad, Duvignaud alude a un saber que no se deduce ni de un concepto ni de la repetición de actos ceremoniales heredados del pasado, sino que se cristaliza en los desafíos a los estados o niveles de civilización reconocibles o factibles de ser explicados por el racionalismo, desafíos que, por otra parte, dejan ver su vigencia en algunas expresiones poco tocadas por la antropología.

El trance experimentado por miembros de las *umbandas* los barrios suburbanos de Fortaleza en el noreste de Brasil, se nos muestra como un hecho capaz de crear una ruptura, una descategorización del sujeto económico que desaparece junto con sus distintivos utilitarios: secretarías, empleados, pescadores, estudiantes, obreros, realizan un esfuerzo concertado para desprenderse de papeles culturales definidos o instituidos. Sus músculos se disocian de los modelos de acción aprendidos o transmitidos por un mecanismo de reproducción social, dislocando el cuerpo funcional y sus movimientos. Las imágenes míticas del culto no son un vehículo para reconstituir el pasado sino un elemento que ayuda al tiempo a liberarse momentáneamente de los papeles sociales actuales. La rítmica y la danza permiten que el cuerpo se despoje de un «yo» intelectualmente impuesto, sin imponer otro papel a representar, generando una despersonalización que no trae consigo otra personificación o representación.

Se trata de una «puesta entre paréntesis» que no sirve para formar una cultura ni para celebrarla. La fiesta se mira como una lenta preparación dramática; se convierte en una práctica que hace valer la incertidumbre, relativizando y confundiendo las fronteras entre lo cierto y lo falso.

Duvignaud no pretende describir una lógica subterránea, no evidenciada, de la socialización no occidental que interprete y recupere para las academias el difuso comportamiento de las sociedades «primitivas», a la manera de Marvin Harris, sino descubrir en diversos segmentos de la cultura,

formas de realización no coaccionadas por el poder, ni por mecanismos de estricta sobrevivencia, ubicándose fuera de la esfera de una teoría o economía ordenadora. Su idea del *don*, término clave gestado dentro de la perspectiva funcionalista de Cordington y Malinowsky (intercambio fundado necesariamente en prestaciones o «gastos suntuarios») está encaminada a distinguir y expresar esos actos «inútiles» que constituyen la posibilidad «a-estructural», y que fueron vistos por la antropología clásica como verdaderos sacrificios, pruebas de irracionalidad o desarrollo inacabado. Por otra parte, Duvignaud, adscribiéndose a la agudeza crítica de Marshall Sahlins, apunta que en Marcel Mauss ese concepto opera como una reducción, según la cual «el sistema de intercambio prepara o, cuando menos precede a la economía de mercado».

A diferencia de numerosos estudios sobre el simbolismo fundados en la distinción entre significado y significante, dicotomías inherentes a «combinaciones abstractas», *El sacrificio inútil y*, en cierta forma *El juego del juego*, asumen la propuesta de abordar el símbolo como una *cosa* y no como un signo, objeto capaz de irradiar múltiples sentidos. Duvignaud se pregunta si un símbolo debe designar sólo esencias o combinaciones formales. Las interrogaciones sobre la naturaleza y la perennidad del culto a las cruces y las piedras abren un camino para repensar el sentido del símbolo en diferentes ámbitos temporales y espaciales.

Sacrificio inútil o juego de la nada: no es la reivindicación de una lógica específica, exclusivamente «no occidental» sobre una lógica homogeneizadora más amplia, ni la configuración de una teoría de refuncionalización social y económica, tampoco es la constatación de la existencia de zonas intermedias, necesarias para la reproductibilidad social, lo que mueve a Duvignaud. El registro celebratorio de actos fundados en diversos contextos ceremoniales (incluida la breve etnografía de una peregrinación a la Villa de Guadalupe), artístico y lúdicos, es una provocación intelectual que nos remite al frenesí sobrecogedor del juego frente al gélido ordenamiento de una realidad cada vez más ajena y menos concerniente, a la irrupción de la danza y la fiesta que ponen a los cuerpos fuera de control, al privilegiado espectáculo de la risa frente a las ideologías del suplicio y la culpa, al delirio y la gratuidad liberadora del barroco ante perspectivas vivenciales tristemente marcadas por la racionalización de la productividad, el poder y el capital.

### A propósito de la solidaridad

Escrita con posterioridad al trabajo colectivo *El banco de los sueños* (1979) —que Duvignaud compartió con Jean Pierre Corbeau y su esposa, Françoise

Duvignaud— ensayo convocatorio para elaborar una antropología sobre el soñador contemporáneo, orientado a subsanar la oquedad dejada por el psicoanálisis, en el sentido de recuperar el sueño como una manifestación contra la organización funcional y tecnológica del mundo, *La solidaridad* (1986) guarda una evidente y directa relación con ese proyecto, en virtud del peso que cobran en el corazón del texto los agrupamientos humanos a través de su condición material y espiritual como subvertidores del lenguaje codificado.

Una palabra no significa nada hasta no conocer sus múltiples representaciones en la realidad. *La solidaridad* es un rastreo arqueológico para desentrañar la carga de significados contenidos en un concepto clave para descifrar los vínculos humanos, un singular texto sobre un término genérico en el que subyacen diferencias y matices muchas veces soslayados.

Para reintegrar su carga semántica primigenia y desarrollar una verdadera tipología de sus formas de realización, Duvignaud remonta el término solidaridad a dos corrientes opuestas del pensamiento occidental: el estoicismo, que surge en la Grecia antigua y se sustenta como filosofía, desplegando cierta autarquía; y el cristianismo primitivo, que sólo se convierte en filosofía a través de la formulación de una ontología acuñada y difundida por San Pablo.

El estoicismo, fundado en la reafirmación de la conciencia individual, convierte el «yo» en el eje del comportamiento humano. Para este pensamiento, la visión de la solidaridad es la de una comunidad que reconoce la individualidad de los múltiples «yo».

Frente al vértigo individualista de los estoicos, el cristianismo primitivo basa su idea de la solidaridad en una igualdad de los hombres ante el pecado, la muerte, el juicio final y la resurrección. El «yo» de los estoicos se enfrenta al «nosotros» cristiano, la solidaridad terrena se opone a la solidaridad de lo invisible, en la que Dios, los vivos y los muertos se funden en una sola entidad.

Las representaciones divergentes de estoicos y cristianos sirven a Duvignaud para prefigurar dos lógicas que se proyectan en la historia formando parte de los entrecruzamientos simbólicos de la socialidad, pero también son la pauta para enfrentarse, más allá de las estructuras del antiguo mundo mediterráneo, a las formas sociales «involuntarias y necesarias» como los vínculos de sangre, las solidaridades urbanas y los agrupamientos de trabajo y de técnica, creando la base para una revisión del materialismo aséptico de Morgan, Bachofen o Engels, donde el imperativo categórico escamotea aspectos como la sensualidad, o los determinismos de

la teoría freudiana, donde la familia constituye el eje de la interpretación de la cultura.

Para Duvignaud la vía ideal para acceder al conocimiento de los vínculos sanguíneos está en lo imaginario; es ahí donde se establecen las pautas para entrar en contacto con el mundo, para establecer una relación más íntegra con él; su conocimiento está expresado por: «...las metáforas, los ensueños y las ficciones que en la confusa trama de lo que llamamos mitos, revelan un esfuerzo oculto por eludir, transgredir, abolir lo que impone la esclavitud de los códigos».

El hombre, en la perspectiva de Duvignaud, no sólo está hecho de lo vivido, sino también de lo soñado. Se forma de lo que es y de lo que puede ser, adquiere su materialidad de un amplio espectro de posibilidades que escapan a cualquier tipo de predicción; ya sea que imagine el futuro o reactive imágenes legadas por la tradición, es partícipe de la creación mítica, imaginería transgresora revalorizada por buena parte del romanticismo, cierta etnología y por algunos pensadores trágicos como Nietzsche, en reacción contra el nihilismo occidental.

Duvignaud distingue otros vínculos solidarios elementales, independientes de los lazos de sangre, situados en la comunión de intereses, sean éstos la búsqueda del saber, el conocimiento de una serie de procesos tecnológicos o una obsesión mística, enlaces que definen y distinguen a cada grupo en el seno de la sociedad. Los vínculos de esta naturaleza han sido frecuentemente subestimados por historiadores, sociólogos y antropólogos, haciéndose manifiesta en este olvido una visión del mundo y la historia exacerbadamente individualista, en la que las figuras o personajes emblemáticos son analizados obviando los núcleos intelectuales en que se desarrollan.

El pensamiento mítico subsiste en todos estos enclaves unidos por la técnica, la magia o la ciencia, en unos, la idea que prevalece es la de innovar, en otros la de conservar. Así, las prácticas y rituales mágicos que han sobrevivido a las purgas, persecuciones o a la Santa Inquisición revelan la existencia de escondites y grupos que permanecen agazapados resistiendo aquello que impone al mundo una visión homogeneizadora y descarnada, en la cual la *deserción* o la singularidad son consideradas una herejía. Estas sectas permiten reconstituir una identidad que se cree perdida o que se desconoce, implican la posibilidad de una solidaridad parcial en el marco de un mundo que ha convertido en su proyecto central la homogeneización y universalización de la técnica, del pensamiento, del estilo de vida y las emociones, proyecto cuyo fracaso se hace cada vez más patente. Es este el origen de

solidaridades que procuran la consumación total de los vínculos, incluso aquellos fundados en milenarismos, búsqueda sedienta de una solidaridad que es negada por las instituciones establecidas.

Las cofradías de obreros o los gremios que surgen en la época de la Revolución Industrial actuaban como una especie de «cónclave mágico», de cuyos antecesores, los tejedores de Gante en el siglo XIII, o el *Ambacht*, cofradía de arte de Holanda, heredan una solidaridad cerrada, con una estructura al interior de la organización sumamente estratificada, en que la transmisión de los conocimientos técnicos del oficio se daba a partir de una iniciación y como una especie de operación misteriosa y secreta, que iba generando todo un conjunto de mitos en torno al oficio, que han prevalecido a pesar del avasallante influjo de la industrialización, que despersonaliza el proceso de la producción y va destruyendo los lazos de solidaridad que se establecen entre quienes comparten un mismo oficio.

A partir de los siglos XVII y XVIII de la sociabilidad al derecho social, equivalente a la reivindicación jurídica de la autonomía de los grupos, pasa de una condición pasiva a formar parte de la configuración del derecho.

Duvignaud encuentra en la Revolución Industrial un momento que signa una transformación en la vida social, el tiempo de aparición de un horizonte de posibilidades no imaginadas hasta entonces. El despliegue de una nueva historia, una historia con una dinámica particular, que modifica la trama de la lógica institucional, gestando innovadoras solidaridades, que aparecen, desaparecen o se transforman de manera continua, obedeciendo a la irrupción de nuevas formas de conciencia que traen consigo imágenes inéditas del hombre.

Emergen solidaridades como las que se establecen entre los obreros, definidas a partir de una oposición frente al proceso de industrialización, generador de desigualdades, desempleo y miseria. Las solidaridades obreras se van constituyendo en torno a una imagen del hombre que no encuentra en la realidad su concreción y que relaciona a los individuos a través de utopías, generando lazos más fuertes que los producidos por un pasado histórico común, los mitos o la tradición.

Duvignaud desarrolla un balance antropológico que intenta descifrar la significación y los efectos de las solidaridades naturales, sociales, intelectuales o políticas, pero también llama la atención sobre aquellas solidaridades que obedecen a la visión de un mundo que, marcado por las leyes del mercado, ha relacionado toda plenitud con la adquisición de bienes abstractos, pretendiendo institucionalizar hasta la subversión, despojándola de toda posibilidad de libertad y matando lo que denomina Duvignaud como la «sociabilidad de la alegría».

Solidaridades subvaloradas, constantes en todas las culturas, presentes en la fiesta, el juego y diversas formas de convivencia escapan a cualquier posibilidad de institucionalización. Son momentos de participación intensa, efímera, perecedera, que representan descargas de espontaneidad que rechazan las exigencias políticas o sociales impuestas y que «ganan en intensidad lo que pierden en duración». Son expresiones de un lenguaje en el que lo posible y lo real se fusionan en una experiencia que siempre está por acontecer, pero que nunca concluye; zonas en las que prevalece la ensoñación, la vagancia, el ocio, el placer o la charla que rompen con la red de las necesidades colectivas, desmontando *lo real* de un universo regido por la utilidad y la certeza, y que no responden sino al carácter convivencial de lo lúdico, reconfigurándose sólo en la medida que lo permite el azar.

En las convivialidades lúdicas el tiempo adquiere una dimensión distinta a la habitual; ahí puede representarse la muerte, la fe, la sexualidad, difuminándose en todas esas representaciones las reglas y los papeles establecidos. La fiesta se convierte en una ruptura del orden que libera al individuo momentáneamente de la angustia que le provocan los múltiples sometimientos de la vida en sociedad.

Duvignaud analiza, en una de sus más incisivas y polémicas aportaciones, cómo el elemento perturbador de la fiesta se ha intentado neutralizar por medio de su institucionalización, volviéndola inofensiva a través de la repetición litúrgica, una repetición que la fosiliza y anula el dinamismo que contiene, sujetándola a una reminiscencia estéril anclada en el pasado.

Es en esta repetición que los antropólogos e historiadores han pretendido encontrar lo que la fiesta trae consigo oculto para interrumpir la continuidad. Así, lejos de ver en ella una irrupción en el orden establecido, pensadores como Eliade, Caillois o Bataille ven en la fiesta un reforzamiento del orden, un proceso de renovación que garantiza la reproducción de la vida social a través de su reforzamiento. Frente a estas concepciones, Duvignaud plantea una posición completamente distinta: la fiesta es un elemento que mantiene y dinamiza la vida social mediante el reconocimiento de lo no-social, de lo a-social, así como de todo aquello que no resulta un referente de la realidad inmediata. La fiesta vivifica la sociedad no por medio de repeticiones, sino por medio de fracturas.

La solidaridad, definida a través de la historia por los más diversos pensadores, fue circunscrita por mucho tiempo al campo de la filosofía o la política, sin que ninguna de estas delimitaciones pudiese abarcar el amplio espectro de elementos que implica. El hombre busca solidaridades distintas a las que recibió de nacimiento, que le permitan enfrentarse a las limitaciones o necesidades que le imponen su propia naturaleza, el hambre, la muerte o la sexualidad.



Jean Duvignaud da testimonio de un momento en el que han declinado los paradigmas que apuntalaban el proyecto de la modernidad. Las viejas y nuevas religiones, las doctrinas políticas que incubaban revoluciones han perdido su vigencia, se han disuelto en un horizonte discursivo y gris. En este escenario el hombre ha descubierto su propia desnudez, su debilidad ante signos que anuncian su propia destrucción.

La palabra *solidaridad*, en este proceso, ha ido perdiendo su valor, es utilizada «para proporcionar buena conciencia a unos y para obtener limosna de la mala conciencia de los demás», en un universo pensado por políticos y filósofos en el que se ha subestimado el valor de la existencia común, de la comprensión del mundo que habita, y ha constituido su objetivo principal en hacer de la razón y la historia, sistemas indubitables.

El pluralismo, diluido y acosado por medio de la fuerza o de la ley, por la economía globalizadora y el antropocentrismo, se renueva en solidaridades que integran agrupamientos jamás vistos, pero también en las viejas solidaridades que nacen del destierro, de la sangre, de los resquicios de la connivencia sustraída del tiempo de trabajo. La pluralidad se enfrenta a una coherencia impuesta por la fuerza, imposición que no percibe la diversidad de las formas de la vida colectiva.

La pluralidad crea diversas solidaridades en un proceso dinámico continuo, que genera nuevos valores, vínculos inéditos que se integran, se desintegran o se reintegran en un movimiento que nunca concluye. Jean Duvignaud se pregunta si esto es una utopía o la última posibilidad del hombre para apropiarse de su existencia.

En los últimos días del siglo que encumbró a la técnica y el logocentrismo, la obra de Duvignaud aparece como un desprendimiento de nihilismos y cosificaciones, donde se recupera lo finito para reintegrarle su infinita complejidad. Al final de *El juego del juego*, un párrafo alcanza, en unas cuantas palabras, una transparencia que nos permite contemplar en profundidad el sentido de la obra de Duvignaud:

*A los palacios suceden ruinas o a las ruinas jardines, la hierba invade parques, los monasterios, las casas se desmoronan, las ciudades se hunden en los pantanos o en la arena, pero sobrevive la obsesión. Obsesión que reúnen esos nichos, más o menos vastos, artificiales o no, en épocas distintas, a hombres a su vez distintos y atraídos todos por la proliferación de emociones inútiles o de pasiones aún desconocidas que unas tras otras se cultivan en ellos.*

A gran distancia de la vertiginosa aprehensión con que Occidente implanta su lógica de dominio en la naturaleza y la historia, y en el camino opuesto a su febril búsqueda de poder y de autodestrucción, la obra de Jean Duvignaud encuentra en cada estación de lo imaginario un sutil retorno al punto de partida y simultáneamente, un intersticio para acceder a lo desconocido.

El texto de este artículo  
ha sido elaborado por el autor  
y no ha sido sometido a  
revisión por parte de la editorial.

Palabras clave:

El texto de este artículo  
ha sido elaborado por el autor  
y no ha sido sometido a  
revisión por parte de la editorial.

## Reflexión antropológica

El texto de este artículo  
ha sido elaborado por el autor  
y no ha sido sometido a  
revisión por parte de la editorial.



# El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas\*

Maurice Godelier\*\*

Es tarea imposible dar en unas cuantas páginas una evaluación de la antropología social. Más bien ellas son un pretexto para plantear algunas preguntas sobre la práctica y el estatus teórico de las ciencias sociales. Nadie negará que las ciencias sociales, en su forma actual, nacieron poco tiempo ha en Occidente, por lo que necesariamente llevan el sello de su origen. Sin embargo, aunque surgieron en Occidente, sólo se convirtieron en ciencias de carácter científico cuando lograron, aun parcialmente, descen- trar sus análisis de la óptica del Occidente que las había visto nacer. Este es el carácter contradictorio del desarrollo de las ciencias sociales que trataremos de describir a través del ejemplo de la antropología.

Recordemos brevemente los orígenes de la antropología social, llama- da todavía ayer «etnología». Esta disciplina vio la luz como consecuencia de la necesidad experimentada en Occidente, a partir del siglo XVI, de conocer mejor dos tipos de realidad, en un principio totalmente desvinculados. Por una parte era menester conocer los modos de vida y de pensamiento de los pueblos de Africa, América precolombina y Asia, descubiertos por Europa y progresivamente sometidos a su comercio, su religión o simplemente al poder de sus armas. Sin embargo, para gobernar, para comerciar o para evangelizar, militares, misioneros, funcionarios debían al fin y al cabo ponerse a aprender idiomas, en su mayoría no escritos, y seguir costumbres extrañas para ellos, aun cuando sólo fuese para erradicarlas.

Pero por otra parte, en la misma Europa, por lo menos desde el siglo XVI, otros personajes al servicio de los Estados-Nación en formación em- prendieron la compilación de las costumbres de los vascos, los eslovenos, los

\* Este artículo fue tomado de *Annales E.S.C.*, París, Armand Colin, núm. 5 septiembre- octubre, 1993, pp. 1183-1207.

\*\*EHESS-París

valacos, etcétera, todo por motivos diversos pero en general relacionados con los «conflictos de derechos» que enfrentaron a comunidades locales o a grupos étnicos con las potencias dominantes, pequeños o grandes señores o representantes de Estados o de Iglesias.

Si se toman en cuenta estos dos ámbitos occidentales de desarrollo de la etnología, se percibe cómo la práctica etnológica siempre tuvo un trasfondo de estatus desiguales entre el observador y el observado, desigualdades asociadas a relaciones de dominio, en su mayor parte, entre la comunidad o el grupo social al que pertenecía el observador y el grupo o la comunidad del observado. Este trasfondo sigue pesando sobre la antropología, e incluso es el estigma ante muchos pueblos que, una vez independientes reivindican el ser, de ahora en adelante, objeto de estudios sociológicos y no ya etnológicos.

Si recordamos estos hechos no es para agobiar al Occidente. En China, la etnología se reserva al estudio de las minorías nacionales, a las etnias como los yao, los liou, etcétera, que para los chinos no han alcanzado aún el grado de civilización de los han y por ende tienen derecho a ventajas económicas y a condiciones políticas y culturales especiales. Estas por una parte presupondrían el respeto a sus costumbres, pero son, al mismo tiempo, el testimonio de la inferioridad cultural e histórica de estos pueblos en relación con los chinos. Ocurrió lo mismo en la India donde la etnología en un principio se reservó al estudio de grupos tribales que todavía permanecían fuera del sistema de castas.

Desde la Segunda Guerra Mundial, seguida de la emancipación política de la mayor parte de las colonias de Occidente, la antropología se liberó en parte de sus condiciones de origen. Pretende de ahí en adelante tener como única ambición la de descubrir el sentido y la razón de ser de los modos de vida y de pensamiento que hoy es posible observar en las diversas sociedades que coexisten en la superficie del planeta. Su proyecto se resume como sigue: conocer a cada una de esas sociedades para así compararlas y evidenciar los mecanismos y las lógicas no aparentes desde un principio. Pero esta ambición la comparten asimismo el historiador y el sociólogo y es claro que ninguna ciencia social basta por sí sola para dar cuenta de todos los hechos sociales que estudia.

En resumen, presenciamos un doble movimiento, en parte contradictorio. Con el perfeccionamiento de sus métodos, la antropología ha ampliado constantemente su campo de aplicación a todo tipo de ámbitos, inimaginables para ella en un principio, como la antropología urbana, la antropología industrial, la antropología médica, etcétera, mientras que su asociación de

antaño, incluso su complicidad inicial con las relaciones de poder que establecieron las sociedades occidentales con las demás culturas, tienden actualmente a excluirla de los campos que tradicionalmente había ocupado.

### **Morgan, el surgimiento de la disciplina y el primer descentramiento**

En todo esto no hay ningún misterio y la obra de L.H. Morgan, uno de los padres fundadores de la antropología, muestra claramente las contradicciones presentes desde un principio en esta disciplina. Este abogado de Rochester, amigo y defensor de los indios, se apasionó por el estudio de sus costumbres. Durante sus investigaciones entre los indios seneca, descubrió que sus relaciones de parentesco manifestaban una lógica propia, pero diferente de la de los sistemas europeos de parentesco. Percibió que cuando los europeos aplicaban términos diferentes a un padre y a su hermano, llamándolos «padre» y «tío», los indios no hacían tal distinción y designaban a todos sus equivalentes con el término que L.H. Morgan tradujo como «padre». Así, L.H. Morgan hace aparecer, en el campo de la reflexión científica, la existencia de diferencias significativas entre sistemas de parentesco. Propone distinguir entre los sistemas clasificatorios, como el de los iroqueses, y los sistemas descriptivos como los de los europeos y los de los esquimales. Asimismo, muestra como entre los iroqueses la composición de grupos exógamos se explica por un principio de descendencia a través de la mujer y así diferencia los sistemas «matrilineales» de los «patrilineales». A estos grupos exógamos les da el nombre en latín de «gens» y no por casualidad.

L.H. Morgan acababa de descubrir que los términos de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia tienden a formar sistemas. Se dispuso a comparar otras diez sociedades indias que, cabe observar, en esa época ya vivían encerradas en reservas, separadas del mundo de los blancos pero expuestas así a su curiosidad científica.

Ante la diversidad de terminologías de parentesco entre las tribus indias que una tras otra, iba examinando, L.H. Morgan tuvo la idea de lanzar una encuesta sobre el parentesco a escala mundial. Se enviaron más de mil cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etcétera, y gracias a sus respuestas el investigador pudo reunir, por primera vez en la historia, la más amplia información conocida sobre el parentesco en la humanidad, de la que presentó la síntesis en *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, en 1811.

El tercer gran paso hacia adelante fue el mostrar como esos cientos de sistemas de parentesco se agrupan en torno a unas cuantas fórmulas «tipos»

que llamó «punaluan» o «turanian» que después de los trabajos de Murdock se llamaron sistemas «hawaiano», «dravídico», etcétera.

La obra de H.L. Morgan permite poner de manifiesto la diferencia que existe entre la etnografía de los misioneros, viajeros, etcétera, y la de los antropólogos profesionales. Esta diferencia se debe a la práctica implícita o explícita de varias hipótesis. La primera estipula que las relaciones sociales (en el caso de L.H. Morgan, las relaciones de parentesco) en cierta manera forman un «sistema». La segunda, establece que la inmensa diversidad empírica de los sistemas es el resultado de las variaciones y de la evolución de algunos tipos fundamentales de organización del parentesco a los que se puede «reducir» esta diversidad, después de haberse analizado. De paso, aclaremos que estos tipos fundamentales no son arquetipos platónicos o jungianos. Un arquetipo de parentesco, por ejemplo el arquetipo «iroqués», es una representación ideal de la terminología de parentesco caracterizada, en forma breve, por el principio de una equivalencia del padre y el conjunto de sus hermanos, de la madre y el conjunto de sus hermanas, de un término específico que designa a las hermanas del padre y otro a los hermanos de la madre. Esta estructura da origen a la distinción terminológica entre primos cruzados y paralelos, y a una clasificación específica de los individuos que pertenecen a la generación 1, hijos de primos hermanos del sexo opuesto equiparados a los hijos de primos paralelos y diferenciados de los hijos de primos cruzados. A esta terminología de consanguinidad se agrega un vocabulario específico para designar a los aliados. Lo anterior hace suponer que esta terminología no implica una regla descriptiva de matrimonio, como lo demostró Lounsbury. Esta estructura organiza idealmente cinco niveles de generaciones incluyendo la de ego, pero sólo existe parcialmente en tal o cual sociedad. Por este motivo, el concepto de arquetipo designa, propiamente dicho, la organización de parentesco de ciertas sociedades, sirviendo al mismo tiempo de referendo analítico para compararlas con todo un conjunto de sociedades que parecen ser «más o menos» de tipo iroqués. La tercera, plantea como la evolución de estas relaciones sociales y su transformación no son producto únicamente del azar sino manifiestan ciertas regularidades, que pudieran probar la existencia de leyes. Por lo menos es lo que creía L.H. Morgan de acuerdo con la manera de pensar de su tiempo.

La antropología se instauró realmente como disciplina científica cuando personas como L.H. Morgan se propusieron descubrir, como meta específica de sus actividades, estas lógicas, así como reducir la diversidad empírica a tipos y encontrar el porqué de la necesidad de estas variaciones en medio de los vaivenes de la historia. Al enunciar estos objetivos se ve



inmediatamente que el marco epistemológico de la antropología es totalmente idéntico y paralelo a lo que se proponía la sociología en la misma época. Lo que finalmente diferencia a estas disciplinas, es ante todo el método empleado para recopilar los datos, es decir la observación participante en el caso de los antropólogos, en segundo lugar las características particulares de las sociedades o de los hechos sociales por los que se inclina cada disciplina: las sociedades «primitivas» o «no capitalistas» son analizadas por la antropología, las sociedades occidentales, industriales y urbanas por la sociología.

Ahora bien, cabe subrayar la diferencia, o más bien, la ruptura que se instaura con L.H. Morgan entre la etnografía de los misioneros, de los administradores, etcétera, y la práctica de los antropólogos, como un efecto del descentramiento con los modos de pensamiento del Occidente, instaurado por sus análisis. De ahí en adelante, los sistemas occidentales de parentesco sólo podían aparecer como una de las posibles formas del ejercicio humano del parentesco dotadas con una lógica propia que las coloca en oposición a otras, más exóticas, a las que asimismo se les ha reconocido una lógica original. Sin embargo —y con esto se ilustran las contradicciones de la antropología occidental— L.H. Morgan, tras haber dado a la antropología un objeto, un método y sus primeros resultados científicos, se dedicó inmediatamente a emplear sus descubrimientos para construir una visión especulativa de la historia de la humanidad en *Ancient Society*,<sup>1</sup> donde se le veía recorrer largas etapas del «salvajismo primitivo» y de la barbarie, antes de dar cabida a la «civilización». En su opinión, esta última se había abierto camino primero en Europa occidental y posteriormente en América anglosajona, republicana y democrática, liberada de las secuelas feudales que continuaban marcando a las sociedades del antiguo continente, de donde partía la mayoría de quienes inmigraban a América.

De esta manera, en el momento mismo en que L.H. Morgan creó las condiciones para descentrar el pensamiento respecto al Occidente e instauró una nueva disciplina científica, la puso al servicio de una visión de la historia que continúa haciendo del Occidente el espejo donde la humanidad entera podía contemplar sus orígenes y medir todos sus avances. Por este motivo, al descubrir L.H. Morgan la existencia de clanes matrilineales entre los iroqueses, los bautizó con el nombre latín de «gens». A partir de ese momento, los iroqueses se constituían en testigos vivientes de la etapa de organiza-

<sup>1</sup> L.H. Morgan, *Ancient Society or Researchers in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, E. B. Leacock, ed. Reprint, Cleveland-New York, The World Publishing C., 1963.

ción «gentilicia». ¿Por qué?, porque para L.H. Morgan, el concepto de paternidad se había construido lentamente en la etapa del salvajismo primitivo cuando reinaban los sistemas matrilineales. Así, la relación de dominación entre el Occidente y el resto del mundo, presente en segundo término en el trabajo de L.H. Morgan, venía a integrarse al corazón mismo de su trabajo teórico. En cierta forma este último abría la posibilidad de un descentramiento crítico del análisis científico en relación con el universo cultural de referencia del antropólogo.

En esto reside todo el problema. Es necesario descentrar la práctica científica del etnocéntrico universo cultural de referencia de los antropólogos. Lo anterior es posible y así lo demostró L.H. Morgan. Pero lo que también evidenció — en contra de sí mismo — es que la ciencia deja de existir en cuanto se dedica a legitimar una dominación cultural. Esta no es simplemente cuestión de ideas, sino por lo general va acompañada de otras formas de dominación, menos intangibles, menos ideales.

Todas las escuelas de antropología que vieron la luz después de L.H. Morgan coincidieron en repudiar su evolucionismo por ser éste el punto débil de su teoría y el obstáculo que se debía eliminar para avanzar. Pero ninguna pudo sustraerse a las contradicciones presentes, desde un principio, en la práctica del análisis etnológico. Quizá se deba a que el Occidente rompió de manera singular con su propio pasado en el siglo XIX, ruptura que lo colocó a una distancia ya irreversible (y con mayor frecuencia intransitable) de los otros universos culturales que continuaban existiendo a su alrededor. Esta ruptura fue llamada por Max Weber «el desencanto del mundo», fórmula que expresa en otra forma lo ya escrito por Marx al principio del *Manifiesto*. Por doquier en Occidente donde la economía de mercado y el uso del dinero se generalizaban y donde las estructuras políticas y religiosas del Antiguo Régimen transmutaban, parece ser que, tal como lo decía Marx, en esa época se rasgaron los velos que rodeaban las relaciones sociales, los grandes sentimientos y las religiones para dar cabida al frío espectáculo de alcanzar los intereses privados y de la acumulación del dinero. La sociedad ya sólo era un instrumento al servicio de los intereses y de las metas de los individuos.

En este contexto, todas las religiones, universales o tribales, todas las costumbres, locales o nacionales, parecían ilusiones o complicaciones creadas por la humanidad en el transcurso de su desarrollo pero ahora convertidas en un obstáculo para alcanzar su progreso. Es sobre el fondo de esta visión crítica de la sociedad, de sus instituciones y de su evolución que se

constituyeron las ciencias sociales y prosiguieron su desarrollo con esta visión. Las instituciones occidentales aparecieron forzosamente como las más racionales y como el fin de la marcha de la humanidad.

Esta visión de desencanto del mundo no plasma totalmente la manera en que el Occidente llegó a representarse la sociedad. Un paradigma antiguo más allá del siglo XIX le servía asimismo de referencia, el de que toda sociedad puede concebirse como una totalidad orgánica que sólo existe porque diversas instituciones asumen ciertas funciones y subsiste mientras las transformaciones que esta sociedad produce desde el interior, o experimenta desde el exterior, sean compatibles con la reproducción de dichas instituciones y de esas funciones. Es una opinión que se encontrará de diversas maneras tanto en Hegel como en Auguste Comte o en Marx. Aun si el carácter «organicista» de esta visión de la sociedad fue objeto de críticas pertinentes, sigue siendo uno de los paradigmas subterráneos de las ciencias sociales. Pues en esta visión abstracta, formal de toda sociedad real o posible, se encuentra algo del esquema particular de la organización actual de las sociedades.

En efecto, en Europa, en los países donde la economía de mercado capitalista se desarrolló con mayor fuerza para finalmente imponerse, se presenció una separación y una autonomización progresivas, más o menos rápidas, de las actividades y de las relaciones económicas en comparación con las actividades e instituciones políticas y religiosas. En resumen, en el Occidente capitalista más desarrollado, funciones sociales que antaño asumían la mayor parte de las veces las propias instituciones —por ejemplo, el parentesco o la política— finalmente fueron asumidas por instituciones diferentes. Es la tesis de K. Polanyi, pero cuyo origen se remonta al siglo XVIII y se encuentra tanto en Quesnay como en Adam Smith, así como en Marx o en Weber.

Ahora bien, este desencanto de la sociedad y esta separación de las funciones no existían en Occidente en otras épocas de su historia y todavía no es un proceso concluido en muchas sociedades de Africa, Asia u Oceanía donde relaciones, no económicas en nuestra opinión, como las relaciones de parentesco o las religiosas, asumen funciones como la movilización de la fuerza laboral, el control de las tierras, la redistribución de los productos del trabajo, etcétera, que en Europa pertenecen, por definición, a lo económico. Es por ejemplo el caso de las instituciones religiosas en el antiguo Tibet lamaísta.

Este proceso histórico de separación de funciones que en Occidente antaño encajaban unas en otras, al parecer generó una especie de luz epistemológica, favorable —pero también de manera contradictoria— al desarrollo de las ciencias sociales. El Occidente se creyó capaz de definir «la

política», «lo religioso», «el parentesco», «lo económico», basándose en la separación de esas funciones dentro su universo cultural: la fábrica de la familia, la familia de la Iglesia, ésta del Estado, etcétera, y era posible comprenderlas en su propia esencia, universal.

De esta manera se constituyó una tabla para analizar los hechos sociales que aparentemente permitían la comparación de todas las sociedades. Lo que diferenciaba a las sociedades no eran ya las funciones, sino la manera en que éstas revestían formas institucionales particulares, ocupaban sitios específicos y se expresaban en sistemas ideológicos y simbólicos originales.

Fue esta tabla, esta representación de las sociedades diseñadas como combinaciones particulares de funciones universales, la que originó la división del trabajo que reina en todas las ciencias sociales. Pues si bien la antropología se dividió rápidamente en antropología política, antropología religiosa, antropología económica, etcétera, la sociología y la historia hicieron lo mismo así como todas las demás disciplinas de las ciencias sociales.

Esta tabla se convirtió en el marco analítico utilizado por toda ciencia social para reunir y clasificar los datos recopilados en cualquier sociedad. Pero surgió el mismo dilema cada vez que se comprobó que dicho marco, a decir verdad era útil, pero «esto» no correspondía realmente a las representaciones que los miembros de estas sociedades tenían sobre sus propias relaciones sociales ni con las lógicas que inspiraban sus acciones.

Muy rápidamente, la antropología se vio obligada a realizar dos análisis paralelos, uno que partía de las representaciones de la sociedad propias de los actores indígenas, la otra que interpretaba los mismos hechos y las representaciones indígenas, pero esta vez a través de instrumentos conceptuales de un observador extraño que pretendía explicarlas «científicamente».

Hoy, cualquier antropólogo que se respete combina un análisis «émico» (representaciones indígenas) con un análisis «ético» (representaciones «científicas»). Retomaremos más adelante estos puntos, pero antes recordemos que en el siglo pasado y principios de este siglo, las ciencias sociales, emulando otras ciencias, querían alcanzar un último estadio, el del descubrimiento de las relaciones de causalidad que introducen un orden en la sucesión de los hechos sociales y por ende, finalmente, el descubrimiento de las «leyes», es decir según la célebre fórmula, de las «relaciones necesarias que se desprenden de la naturaleza de las cosas». En esta búsqueda de factores con mayor peso en la formación y en la transformación de las sociedades, que en el plano metodológico debieran seleccionarse como punto de partida para la interpretación de los hechos sociales, se vio como unos

antropólogos optaron por lo económico como factor principal y otros, como E.E. Evans-Pritchard por lo político; otros más como Louis Dumont, por la religión. Cada uno de ellos presentó su perspectiva como aquella capaz de explicar la configuración global de una sociedad y su dinámica. ¿Finalmente, cuál es la situación de la antropología, qué resultados parecen haber sido alcanzados? ¿Cuáles otros parecen ser impugnables?

### **Las relaciones de parentesco**

Ha llegado el momento de seleccionar, pues evidentemente no se trata de hacer un inventario exhaustivo de los resultados de la antropología. Como ejemplo, para esclarecer el tipo de procedimientos de los antropólogos, el alcance de sus resultados y destacar algunos de los puntos que los oponen entre sí, optamos por tratar de evaluar el ámbito preferido de los antropólogos desde L.H. Morgan, el del análisis de las relaciones de parentesco.

#### *La naturaleza del parentesco*

Cuando L.H. Morgan puso de manifiesto que en ciertos sistemas clasificatorios se llamaba «padre» a una clase de individuos que con el «ego» se encontraban en una relación equivalente, no se indicaba nada preciso sobre lo que los miembros de una sociedad piensan en lugar de lo que nosotros llamamos «paternidad» o «maternidad», etcétera, Los etnólogos trataron de conocer las representaciones que las diversas culturas tenían de la paternidad o de la maternidad. Con este motivo surgieron algunos problemas, que en dos ocasiones en el transcurso de un siglo suscitaron enardecidos debates. La primera vez, en la década de 1880, cuando L. Firson y otros afirmaron que los aborígenes australianos no conocían el vínculo entre las relaciones sexuales y la concepción de los niños y la segunda vez, en la década de 1970, después de la famosa «Henry Miers Lecture» impartida en 1966 por Edmund Leach sobre la «Virgin Birth», la inmaculada concepción.

En la primera fase, los trabajos de L. Firson y A. Howitz entre los aborígenes australianos y posteriormente los de B. Malinowski entre los habitantes de las islas Trobriand desempeñaron un papel importante. Para resumir brevemente los datos de B. Malinowski complementados y corregidos por Annette Weiner sesenta años después, citaremos el caso de las Trobriand. Ahí la mujer se embaraza cuando un espíritu-niño perteneciente a la reserva de espíritus de su clan matrilineal, que residen en una pequeña isla a la altura de Kiriwina, penetra en ella y se mezcla con su sangre menstrual. Por lo tanto, un niño se concibe sin la intervención directa del

padre. Sin embargo, él desempeña un papel indirecto, pues abre el camino al espíritu-niño y sobre todo, después de la concepción del niño, alimenta al feto con su esperma y modela la forma. Por este motivo con frecuencia los niños se parecen a su padre aun si éste no los engendra.

Resulta evidente que el concepto de paternidad en las islas Trobriand nada tiene que ver con el concepto vigente en Occidente y cabe concluir que el concepto de «consanguinidad», es decir la idea de que un niño comparte la misma sangre con sus dos progenitores no tiene la universalidad que le confieren espontáneamente los europeos.

En cambio, si se toma el ejemplo de una sociedad fuertemente patrilineal como la de los baruya de la Nueva-Guinea donde el dominio de los hombres se ejerce de manera colectiva sobre las mujeres a través de grandes iniciaciones masculinas y de la segregación general de los muchachos del mundo materno y femenino, se llega a otra teoría del proceso de la concepción. El niño nace del esperma del hombre que produce los huesos y la carne del embrión y lo alimenta después. En este caso el esperma engendra y alimenta al feto. Sin embargo, el esperma del padre no basta para formar completamente al niño. Es el Sol, concebido como el padre de todos los baruya, quien termina de conformar al niño en el vientre de la madre. El fabrica las extremidades de sus miembros, los dedos de las manos y de los pies, así como la nariz, sitio donde reside el espíritu.

Estos dos ejemplos muestran la existencia de una cierta correspondencia entre la naturaleza de las relaciones de parentesco y la naturaleza de las representaciones de la persona humana. El diferente papel que cada una de estas dos sociedades hace desempeñar al esperma, es prueba de la existencia de dicha correspondencia. Pero la información que hoy se multiplica sobre las representaciones del cuerpo en diversas sociedades muestra que dicha correspondencia jamás es mecánica.

En efecto, algunas sociedades patrilineales no enfatizan para nada el esperma. Los paici de Nueva Caledonia, a quienes estudió Alban Bensa, piensan que la carne y los huesos de un niño proceden de la madre y que el niño se concibe por efecto de las magias del hermano de la madre. Si es un varón, el padre transmite su nombre, sus tierras, además de la fuerza totémica de sus ancestros. Al morir un hombre, se entrega su cadáver a los parientes maternos que una vez descompuesta la carne del muerto, dan los huesos a los parientes paternos para que los entierren en el cementerio de su clan. Pero suponen que los espíritus de los muertos y su carne van a un sitio propio del clan materno, situado en algún lugar debajo del mar, para esperar otra reencarnación. En esta sociedad patrilineal se hace el silencio en torno al esperma.

Las diferencias entre estos ejemplos muestran que el cuerpo no sólo está marcado por las relaciones de parentesco sino también por otras relaciones sociales, políticas, religiosas, etcétera. Entre los baruya, es el uso político-religioso del esperma que circula entre los iniciados puros de cualquier contacto con las mujeres durante las iniciaciones masculinas, lo que explica en parte por qué se destaca tanto el esperma en las representaciones del cuerpo.

Pero si bien las relaciones de parentesco y otras relaciones sociales se imprimen en el cuerpo, esto no implica que todos los aspectos de estas relaciones se encuentren impresos. Por ejemplo, entre los baruya, el cuerpo no explica para nada las reglas de alianza u otros aspectos de la vida social. Retomaremos estos puntos cuando se examine cómo la sexualidad funciona como una máquina ventrilocua por la que la sociedad habla de sí misma. De manera permanente, el cuerpo constituye una prueba del orden o del desorden que reina en la sociedad, o va a favor o en contra de uno de ellos. Por lo tanto, en este caso no es el cuerpo, la sexualidad la que fantasea sobre y en la sociedad, es la sociedad la que fantasea sobre sí misma en el cuerpo.

Pero regresemos al campo de los estudios sobre el parentesco para analizar otras dimensiones y ver aparecer otras contradicciones. Por supuesto, lo anterior supone conocer una definición sobre parentesco. Proponemos la que nosotros utilizamos, o sea: es el conjunto de principios que definen las uniones legítimas entre individuos de los dos sexos y determinan la identidad y la filiación de los hijos que nacen de esas uniones. Esta definición no necesariamente ha sido aceptada por todos los antropólogos y David Schneider en *Critique of the Study of Kinship*<sup>2</sup> rechaza totalmente la idea de que el parentesco esté universalmente ligado a los procesos de concepción y de apropiación de los hijos. Aun si simpatizamos con los esfuerzos de D. Schneider de tomar como único punto de partida de nuestros análisis los símbolos y contenidos de las representaciones propias de cada cultura, no creemos que haya propocionado pruebas para su crítica radical. D. Schneider tiene razón cuando afirma que en Yap, no se establecía tradicionalmente ninguna liga entre las relaciones sexuales y la concepción de los niños, pues supuestamente los fabrica un espíritu que fecunda a las mujeres para dar respuesta a las plegarias de los hombres que viven en la tierra donde, después del matrimonio, viene a residir y a trabajar la nueva esposa de uno de esos hombres. En Yap al igual que en otras partes, existen reglas precisas para definir las uniones legítimas y la apropiación de los niños nacidos de

<sup>2</sup> David Schneider, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.

ese vínculo. Aquí la sexualidad quizá haya desaparecido completamente de la representación del proceso de concepción de los niños, pero el matrimonio, aunado a otras condiciones, sigue siendo el punto de partida de la aparición y de la apropiación de los hijos.

En toda sociedad existe pues un ámbito del parentesco, pero no hay motivo para que el parentesco tenga el mismo estatus en todas partes o una estructura similar a lo que llamamos «parentesco» en el mundo moderno occidental. Vamos a tratar de mostrar cómo en la práctica antropológica se vuelve a plantear incesantemente el problema del descentramiento con respecto al Occidente. Para ello se abordarán tres aspectos de análisis del parentesco que han sido, y siguen siendo, objeto de algunas polémicas encarnizadas.

El primer debate se refiere a la naturaleza de los términos de parentesco. ¿Designan en todos los casos las posiciones genealógicas de individuos situados en una organización centrada en su ego, o definen las categorías de individuos que entre sí se encuentran en la misma relación ante un ego o una clase de ego equivalentes, sin necesidad, ni siquiera posibilidad, de volver a trazar las conexiones genealógicas que los pueden unir con él? Es el debate entre A.M. Hocart, E.R. Leach y L. Dumont por una parte, y H.W. Scheffler, F.G. Lounsbury y los practicantes del análisis componencial por la otra. Estos últimos plantean la hipótesis de que una terminología se construye mediante una serie de ampliaciones a individuos en posiciones equivalentes ante ego, de términos que designan en su sentido primario al «padre» y la «madre», al «hermano» y a la «hermana», etcétera, en resumen los parientes más cercanos. Se parte de lo más cercano hacia lo más lejano y los caminos recorridos son relaciones genealógicas.

En cambio, para L. Dumont y muchos de los que han tratado los sistemas de parentesco australianos y dravídicos, los términos de parentesco aparecen como categorías que designan las relaciones entre clases de individuos. Ya no es el término «padre» que se extiende a los «hermanos del padre», es un término que designa desde un principio a una clase de hombres que se encuentran en una misma relación con ego. Entre esta clase aparece por ejemplo «el marido de mi madre», que designo como todos los demás individuos que pertenecen a esta misma clase con un término posible de traducir por «padre». Ya no es el término «padre» el que se «extiende», es un término más amplio que puede reducirse a designar únicamente al «marido de mi madre». Reducción, extensión, el debate es extremadamente violento. Es claro cuanto el modelo «extensionista» va de acuerdo con los sistemas europeos, pues estos son cognáticos, descriptivos y centrados en el ego. En nuestros países, se parte del «padre» para ir hacia el «padre del padre», llamado «abuelo», etcétera, y



proponemos a los antropólogos seguir el mismo proceso cuando realizan sus investigaciones de campo sobre las terminologías y las reglas de parentesco vigentes en la sociedad donde se han ido a sumergir.

Pero es evidente que esta hipótesis difícilmente expone las terminologías australianas de parentesco, por lo menos cuando se capturan en el juego de relaciones entre las clases matrimoniales que son las mitades secciones y subsecciones. Por ende, ninguna de las dos hipótesis tiene valor absoluto, universal. Para resumir, digamos que entre más nos acerquemos a los sistemas tipo australiano, más prevalecerá el aspecto de categoría de los términos de parentesco sobre su contenido genealógico y entre más nos aproximemos a los sistemas esquimal o europeo, más prevalecerá el aspecto genealógico sobre el carácter de categoría. Si se toma el término «*oncle*» (tío) en francés, o «*uncle*» en inglés, se designa tanto a los hermanos del padre como a los de la madre y en este sentido constituye una clase. Empero este término no puede extenderse a un número indefinido de individuos como en un sistema australiano, pues se construye a partir de dos relaciones, padre y madre, que no se refieren a dos clases sino a dos individuos que son únicos en relación con ego. En un sistema cognático europeo, el individuo sólo tiene un padre y una madre (aun si de acuerdo con las circunstancias puede tener un padre adoptivo, etcétera). El término «tío» que significa «hermano del padre» o «hermano de la madre» remite a una clase de individuos que cuenta con igual número de elementos como número de hermanos reales tengan mi padre y mi madre. El término «tío» se refiere a una clase construida por extensión.

Por lo tanto, detrás de este debate se encuentra la presencia de diferencias reales y objetivas en la organización del parentesco y no tanto oposiciones metodológicas o teóricas. En los sistemas europeos, la sociedad se divide en «parientes» (consanguíneos y aliados) y en «no parientes». En los sistemas australianos, como desde hace tiempo lo hizo notar A.R. Radcliffe-Brown, la categoría de los «no parientes» no existe. Todos los miembros de una misma sociedad se consideran parientes en diversos grados. En los sistemas europeos, el matrimonio va a transformar a «no parientes» en «parientes por alianza» que, para la siguiente generación, se transformarán en «consanguíneos». Por ende, el matrimonio crea el parentesco. En los sistemas australianos, el matrimonio no crea el parentesco, cambia de lugar a ciertos individuos en relación con otros que ya eran sus parientes. Si debo desposar a mi prima cruzada matrilateral, esta mujer ya era la hija del hermano de mi madre—por lo tanto una pariente—antes de convertirse en mi esposa, por ende una aliada. En este caso se transforman parientes en aliados, en el otro a no parientes en aliados.

### *Los principios del parentesco*

Lo anterior nos conduce al segundo gran debate que divide a los antropólogos en el tema del parentesco. Abarca lo que pudiera llamarse intentos por definir «la esencia» o «el aspecto principal del parentesco». Algunos ven este aspecto principal en los principios de descendencia y las estructuras que inducen, otros en los principios de alianza y las estructuras que inducen. Por un lado están E.E. Evans-Pritchard y M. Fortes, por el otro C. Levi-Strauss y L. Dumont.

Para los primeros, el parentesco es ante todo las relaciones de filiación que existen entre individuos conectados por lazos genealógicos y reunido en un mismo grupo de afiliación, estirpe, clan, por un principio que da la preferencia a la descendencia por los hombres (sistema patrilineal) o a la descendencia por las mujeres (sistema matrilineal) o combina esos dos principios en diversos tipos de estructuras bilineales o finalmente reúne a todos los descendientes, tanto por los hombres como por las mujeres, de una pareja de ancestros o de un par de primos hermanos de sexo opuesto (sistemas no unilineales o indiferenciados). Esta última posibilidad corresponde a los sistemas cognáticos sobre los que Meyer Fortes observaba con razón que sólo pueden engendrar grupos cerrados de descendientes haciendo intervenir, además del parentesco, a otros principios como la coresidencia, un juramento político común, etcétera. Es porque el parentesco cognático no determinaba automáticamente la composición de los grupos locales que Meyer Fortes concluyó, en nuestra opinión sin acierto, que los grupos de descendencia cognática no eran verdaderos grupos de parentesco. Por otra parte, para Meyer Fortes el matrimonio, la alianza, desempeña un papel secundario en el ejercicio del parentesco. Es realmente la condición principal, dada la prohibición del incesto, de la reproducción de los grupos de descendencia, pero para Meyer Fortes la alianza no estructura profundamente el campo del parentesco.

En cambio para C. Levi-Strauss, basado en el ejemplo de los sistemas australianos o en el de los kachim, el parentesco en el fondo es alianza, intercambio y donde los hombres intercambian a las mujeres. Según se regule el intercambio de mujeres por principios positivos —que prescriben a cada uno el tomar como esposa o esposo a una persona de tal o cual categoría de parientes— o por el contrario negativos —que prohíben el desposar de nuevo a alguien en el linaje de su madre, en su propio linaje, en el de la madre de la madre, etcétera, para pasar así de estructuras elementales a estructuras semi complejas (sistemas crow-omaha) y complejos de parentesco (sistemas cognáticos), de sistemas cerrados a sistemas abiertos, de sistemas donde las

relaciones de parentesco unen a todos los miembros de la sociedad a sistemas donde sólo unen a fracciones. Para C. Levi-Strauss el aspecto principal del parentesco reside en esto y no en el hecho de que existen grupos de descendencia patri, matri, bi o no lineales.

Sin pretender resolver con unas cuantas palabras este dilema, quisiéramos decir que no existe sistema alguno que deje de combinar los dos mecanismos de la descendencia y la alianza. La oposición entre estos dos principios no puede estar entre lo principal y lo secundario, porque estamos tratando con dos principios diferentes, pero complementarios. Es cierto que el matrimonio no tiene el mismo sentido cuando une a dos no parientes que cuando une a individuos que ya son parientes. Tampoco es lo mismo unir a parientes próximos o a parientes lejanos. Finalmente, entra en juego la elección pues no siempre es posible desposarse con alguien más lejano o con alguien más cercano. Esta es una objeción hecha a C. Levi-Strauss, dada la evidencia de que el intercambio entre dos grupos supone la existencia de esos grupos y no puede al mismo tiempo engendrarlos. Por lo tanto, en el parentesco hay algo que no se reduce únicamente al intercambio sino es la afirmación de una cierta continuidad, de una cierta identidad entre individuos de dos sexos pertenecientes a generaciones sucesivas. No es posible dejarse encerrar en la oposición «descendencia» contra «alianza». En parte es nuestro deseo mostrar cómo un punto esencial de la teoría expuesta por Meyer Fortes abre una amplia perspectiva sobre las relaciones de parentesco. Meyer Fortes distingue «filiación» de «descendencia». Afirma que en toda sociedad, sea cual sea el sistema de parentesco, un individuo nace «hijo» o «hija» de individuos que por adelantado tienen derechos sobre su persona —iguales o desiguales, parecidos o diferentes— que incluso antes de su nacimiento le confieren una parte de su estatus social. Meyer Fortes suponía poder aislar un estrato de relaciones bilaterales en torno a ego en cualquier sistema de parentesco. Bautizó esta capa como «el campo de filiación», identificándolo más o menos con el universo de la familia, unidad de procreación y de educación. Más allá de este estrato, si se atraviesa para remontarse al pasado y se prolonga en el futuro, existen conjuntos de parientes más o menos amplios, linajes, clanes, etcétera, contruidos sobre la base de reunir a todos los descendientes de un(a) ancestro común pasando por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos, etcétera. En este último caso hay dos posibilidades: las mismas «cosas» pasan por un sexo o por otro o pasan cosas «diferentes». Linaje y clan aparecen como construcciones sociales abstractas, generadas por el manejo de ciertas partes del universo de las relaciones genealógicas, cognáticas, que parten de un

individuo —muerto o vivo— o conducen a él. ¿Pero qué impulsa a manejar esas relaciones, a seleccionar entre ellas, a destacar algunas o a esconder otras en las sombras, en lo virtual? La respuesta de Meyer Fortes es importante sin ser convincente.

Buscó la razón en dos direcciones. Por una parte, examinó la necesidad de construir comunidades de parientes, linajes, clanes, que trasciendan e integren a la familia y actúen en ciertas circunstancias como un solo cuerpo, es decir como una sola persona moral, lo anterior en nombre de una identidad común. Demostró cómo esas estructuras se edificaban tanto alrededor de la posesión común de la tierra como en torno de la posesión común de los mitos y de los ritos sagrados, de los poderes sagrados que se transmiten a las siguientes generaciones. Esta transmisión de tierras, de saberes o de poderes en beneficio de ciertos parientes y en exclusión de otros siempre se legitiman en el universo del parentesco en nombre de una identidad de sangre común o de huesos o de cualquier otra substancia o esencia, visible o invisible, tangible o intangible, compartida con ciertos descendientes de un(a) ancestro común y no por los demás.

Por otra parte, a M. Fortes le llamó la atención cómo diversas comunidades de parientes, clanes, linajes, etcétera, asumían con frecuencia funciones políticas esenciales dentro de la sociedad. En su enfoque africano, muy propio de él, linajes y clanes se presentaban como estructuras «segmentarias» capaces de conectarse o de asociarse generando así unidades sociales y políticas más amplias o, por el contrario, de ignorarse e incluso combatirse, de acuerdo con los ámbitos de la vida social y la naturaleza de los problemas por solucionar, guerras, subsistencia, comercio, ritual, etcétera. Es el modelo de los *nuer* de Evans-Pritchard. Así pues, linajes y clanes toman a su cargo el gobierno de la sociedad, ya sea solos, si ésta es acéfala y el poder se comparte entre todos estos grupos de parientes, o el de un Estado si el poder está concentrado en torno a un jefe o a un rey. Con este énfasis en las funciones políticas de los grupos de parentesco, M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard contribuyeron a impulsar vigorosamente las investigaciones sobre los sistemas políticos africanos y a descubrir su riqueza y diversidad. Pero estas investigaciones jamás mostraron la necesidad de algún lazo de correspondencia entre tal o cual sistema político, acéfalo o estatal, o tal o cual sistema de parentesco.

No obstante, el enfoque de Meyer Fortes abrió una perspectiva de gran alcance al demostrar que las relaciones de parentesco constituyen los soportes del proceso de apropiación y de uso de la tierra o de los títulos, de estatus, en resumen de realidades tanto tangibles como intangibles, que se presentan

ante los actores sociales como algo esencial para la reproducción de sí mismos y de su sociedad. Algunas relaciones de parentesco funcionan como vectores, canales a través de los que se transmiten y heredan esas realidades. Meyer Fortes mostró con toda claridad cómo las relaciones de parentesco se ven penetradas y dotadas con realidades sociales, que en su origen y su contenido nada tienen que ver con el parentesco y todavía menos con la sexualidad, ámbito donde las relaciones de parentesco son la primera institución que se debe manejar en el desarrollo de la vida de los individuos.

Inmediatamente, se percibe cuál es la formidable tarea ideológica a la que debe entregarse el espíritu humano para hacer que las representaciones de sangre, carne, huesos, esperma, etcétera, asuman dos funciones complementarias, indispensables para la reproducción del parentesco y para la reproducción de las realidades sociales, económicas, políticas y religiosas que le dan un significado desde el interior. En efecto, por una parte estas representaciones legitiman el excluir a muchos parientes, cercanos y/o lejanos del proceso de transmisión de estas realidades y por otra parte imponen la manera en que los herederos deben utilizarlas para así ser capaces de transmitir las a su vez a sus descendientes electos por el mismo principio de descendencia.

La idea medular es que sólo tienen acceso a esas realidades los individuos incluidos en la vía de parentesco por la que se tiene ese derecho. Si se lleva más lejos la sugerencia de Meyer Fortes, diremos que en toda sociedad se manifiesta una doble metamorfosis en el funcionamiento de las relaciones de parentesco: las realidades económicas, políticas o de otra índole, que no tienen mucho que ver con el parentesco y todavía menos con la sexualidad, experimentan una metamorfosis en aspectos, en atributos de ciertas relaciones de parentesco, de relaciones que pasan por los hombres o por las mujeres o por los dos sexos a partir de ancestros comunes. Pero el proceso no se detiene en este punto, a la primera metamorfosis se agrega otra, dado que todo lo que se transforma en elemento de parentesco marca a los individuos de acuerdo con su sexo, su edad, se transforma en atributos de su cuerpo de su persona. Doble metamorfosis que se opera en toda sociedad, en todo individuo sin enterarse. Lo social se convierte en parental (1ª metamorfosis). Y todo lo parental se vuelve sexual, pasa a los hijos de diferentes maneras si es hijo o si es hija (2ª metamorfosis).

Al poner el énfasis en la diferencia entre filiación y descendencia, M. Fortes abrió grandes perspectivas. Pero en su enfoque, la alianza y el matrimonio parecen reducirse a un aspecto secundario del parentesco, al servicio de la reproducción de los grupos de descendencia.

C. Levi-Strauss se encuentra en el otro extremo. En su reflexión no se halla consideración teórica alguna sobre la descendencia. En su opinión, los sistemas pueden ser patri o matrilineales, pero su estructura profunda sigue siendo la misma, aun si él mismo hace observar que un sistema matrilineal no es la inversión, como espejo, de un sistema patrilineal. Por otra parte, al hablar de los vínculos entre política y parentesco, C. Levi-Strauss se limitó a unos cuantos comentarios. Subrayó —pero no fue el primero ni el único— cómo los sistemas matrilineales de régimen disarmónico, es decir donde la residencia después del matrimonio es virilocal, plantean problemas para ejercer el poder masculino y para que los hombres controlen a sus hermanas, sobrinos y sobrinas uterinos que van a heredarles pero residen con el clan de su padre. Asimismo, sugirió que las estructuras del intercambio generalizado implican la superioridad de los donadores de mujeres sobre quienes las toman y pueden concordar con sociedades aristocráticas y estratificadas e incluso favorecer su formación.

Pero para C. Levi-Strauss, el aspecto principal del parentesco no reside en esto. Tal como se ha dicho, está en la idea del parentesco como intercambio, intercambio que se desprende de la prohibición del incesto y adquiere la forma del intercambio de mujeres entre los hombres y por los hombres. Detengámonos un momento en esta tesis que ha hecho correr mucha tinta. Sin preguntarnos por ahora cual es el fundamento de la prohibición del incesto, deseo mostrar como C. Levi-Strauss se excedió en su análisis.

Lógicamente, la prohibición del incesto abre simultáneamente tres posibilidades: los hombres intercambian entre ellos a las mujeres y esto supone que los hombres dominan a las mujeres en la sociedad; las mujeres intercambian entre ellas a los hombres y esto presupone que desempeñan un papel dominante en la sociedad; o los grupos de parentesco intercambian entre sí a hombres y mujeres y *a priori* esto no implica dominación alguna de un sexo o de otro. Por supuesto, C. Levi-Strauss no ignora la existencia de estas tres posibilidades, pero sólo opta por una: los hombres hacen el intercambio de mujeres y considera a las dos otras posibilidades como «ilusiones que a la humanidad le gustaría tener sobre sí misma». Para él, la dominación masculina es un hecho transhistórico resultado del surgimiento de la capacidad de los hombres para los símbolos y la cultura. C. Levi-Strauss afirma en *Structures élémentaires de la parenté*: «el surgimiento del pensamiento simbólico exigió que las mujeres, al igual que las palabras, fuesen cosas que se intercambian».

Entiéndase bien. No negamos la existencia de la dominación masculina, pero al contrario de C. Levi-Strauss y de F. Héritier, no pensamos que sea un principio constitutivo del parentesco. Para demostrar que la dominación

masculina no pertenece al fondo indestructible del parentesco basta con presentar un contraejemplo. No es necesario ir muy lejos para encontrarlo. Tan sólo con observar la práctica del matrimonio en muchos estratos de las sociedades europeas y americanas donde se ve a hermanos y a hermanas dejar a su familia e instalarse con su cónyuge sin que ninguno o ninguna los haya intercambiado con quienquiera que sea. Tenemos una práctica, la del matrimonio, en donde en muchos casos no interviene la dominación masculina (o ya no interviene), aun si está presente en Europa en muchos ámbitos de la vida social. En esta práctica no se aplica el concepto de intercambio de mujeres. Lo anterior no implica en absoluto que no exista la dominación masculina en la vida familiar después del matrimonio.

Así, en los hechos, la fórmula «el parentesco está basado en el intercambio de las mujeres realizado por los hombres» no tiene la validez universal que le da C. Levi-Strauss. Por una parte, como se acaba de demostrar, en muchas sociedades sobre todo las cognáticas, se ve a hombres y mujeres dejar a su familia para casarse sin que se pueda decir que se intercambien unos por otros. Las familias intercambian a sus miembros, no es el intercambio de un sexo por otro. Por otra, también conocemos ejemplos de sociedades matrilineales y matrilocales donde son los hombres quienes circulan entre las mujeres con motivo de su matrimonio (los tetum de Timor, los rades de Vietnam, los nagovisi de las islas Salomón, etcétera).

<sup>1</sup> Pero la crítica a C. Levi-Strauss no se limita a la falta de validez universal de su hipótesis, tal como él se la confiere. Se debe ir más lejos, hasta la raíz de la teoría. Se encuentra en el artículo publicado por C. Levi-Strauss en 1956, intitulado «The Family». Ahí el autor retoma la fórmula de Tylor, que ya había servido a Freud en 1909 en *Tótem y Tabú*, para explicar cómo la humanidad primitiva no tuvo más que un camino «either marrying out or being killed out» (o casarse o perecer) para liberarse de su lucha salvaje por la existencia. La visión de C. Levi-Strauss sobre la humanidad primitiva toma en cuenta a familias biológicas aisladas, dominadas por los hombres, oprimidas por el miedo y la ignorancia, conscientemente obligadas a ayudarse mutuamente con el intercambio de mujeres. De este contrato social nació lo que llama «la sociedad humana auténtica sobre la base artificial de los lazos de alianza». Es interesante observar como en esta visión de nuestros orígenes, la familia existe pero no la sociedad, y la familia se perpetúa por sí misma mediante la práctica de relaciones sexuales incestuosas entre sus miembros. Al instituir la prohibición del incesto, la humanidad primitiva inventó la sociedad y creó la cultura en oposición a la naturaleza.

### *Producir una sociedad para vivir*

Hoy, se ha visto la posibilidad de que nuestros ancestros no vivieran en familias aisladas sino en bandas de multihombres y multimujeres con control sobre un territorio determinado como ocurre con las sociedades más complejas de primates, como la de los chimpancés. Pero el problema no reside en esto. Es difícil pensar cómo el hombre tuviera que haber inventado la sociedad para establecer límites a su «lucha salvaje por la existencia». Vivir en sociedad no nace de un contrato. Es el modo de existencia propio de nuestra especie o de otras especies y es un efecto de la evolución de la naturaleza. Pero de todas las especies, únicamente el hombre no sólo es capaz de vivir en sociedad, sino también de transformar la sociedad en la que vive, por lo tanto producir una sociedad para vivir. En lugar de concebir como C. Levi-Strauss una forma de vivir de los hombres en familias aisladas e incestuosas, impulsadas a inventar la sociedad prohibiéndose el incesto y obligándose a intercambiar a las mujeres, partimos del hecho de que la humanidad ya vivía en sociedad y que algo obligó al hombre a intervenir en su sexualidad para manejarla socialmente. ¿Qué pudo haber obligado a la humanidad a intervenir en su propia sexualidad durante su evolución biológica y social? Un aspecto de la evolución del hombre que ponía en peligro la reproducción de la sociedad humana. Vemos este aspecto en el surgimiento de la posibilidad, para la especie humana, de entrar en una relación sexual ya no sujeta a un ritmo estacional ni a restricciones impuestas por la naturaleza, así como en la aparición de la sexualidad generalizada posterior a la desaparición del estro en la hembra humana. Ahora bien, en las sociedades de primates la sexualidad es fuente de tensiones y de competencia y cuando las hembras están en celo, el estro, es el momento de mayores tensiones y competencia obstaculizando durante un periodo la cooperación entre los miembros de la banda. La aparición de esta sexualidad generalizada ocurrió en el seno de una especie asimismo caracterizada por el tiempo de maduración de los hijos, el más largo de todas las especies de primates. Ahora bien, esta maduración tardía provoca la presencia, en los grupos familiares, de jóvenes que en el momento de la pubertad pueden entrar también en el juego de la sexualidad generalizada.

Es con esta perspectiva como se plantea la hipótesis sobre una sexualidad humana, cerebralizada y ya no encadenada a periodos estacionales de celo, convertida en fuente permanente de conflictos potenciales dentro de una comunidad y que entró en pugna con las necesidades de la ampliación de la cooperación material y social entre los humanos de las que son testigo las últimas etapas de



la formación del *Homo Sapiens* y volvieron posible el desarrollo de sus capacidades de abstracción y de simbolización. Es factible imaginar que cada vez que grupos humanos alcanzaban esa etapa de desarrollo biológico y social, la propia situación al emerger exigía la intervención consciente de los hombres para regular una sexualidad «desvirtuada» de manera que no pusiese en peligro la reproducción de la sociedad y se subordinase a ésta última. Con esta perspectiva, la prohibición del incesto no estaba ligada desde un principio al parentesco sino más bien al proceso de producción-reproducción de la sociedad. Desde sus orígenes, trascendió el campo del parentesco y resumió en sí a toda la condición humana que entra en la fórmula de que el hombre no sólo vive en sociedad sino produce una sociedad para vivir.

Por lo tanto fue necesario sacrificar algo de la sexualidad humana, es decir amputar y reprimir algo que depende del deseo y de la relación con el otro, ya sea del mismo sexo o del otro, para que la vida social pudiera seguir existiendo. Pero en cuanto el hombre fue capaz de intervenir en su propia sexualidad para subordinarla a la reproducción de la sociedad, ya no se reprodujo la misma sociedad, fue otra diferente donde el hombre se había convertido en coautor, junto con la naturaleza, de su propio desarrollo. En mi opinión, la prohibición del incesto no tuvo como razón de ser la de crear la sociedad o la de crear el parentesco. Sino tuvo como consecuencia el hacer emerger relaciones sociales de un nuevo tipo que se interpusieron entre los individuos y sus familias de origen y la sociedad como un todo, como totalidad que se reproduce a través de la reproducción de las familias y más allá de éstas. Estas nuevas relaciones sociales son las relaciones de parentesco que tienen la particularidad de tener un origen puramente social y de controlar socialmente el proceso biológico de la reproducción de la vida.

Al llegar a este punto nos encontramos fuera de la antropología. Nos situamos en un sitio donde convergen los datos etnológicos, los datos etológicos y la visión crítica sobre los conceptos (por ejemplo, el de contrato social) utilizados en las ciencias sociales y en la filosofía. No se pretende negar que las hipótesis que proponemos para dar sentido a esto, proceden asimismo de un proceso teórico especulativo. Sólo tienen la ventaja de permitir la crítica y de ahorrarnos ideas evidentes en Occidente, o sea que la familia precedió a la sociedad, que la sociedad está basada en un contrato, etcétera.

### *La evolución de los sistemas de parentesco*

Se concluirá este rápido examen de las investigaciones sobre el parentesco con un último punto, objeto asimismo de grandes debates y de difícil interpreta-

ción. ¿Evolucionan los sistemas de parentesco? si así es ¿qué los impulsa a hacerlo y cuáles son las consecuencias? Primero, es necesario ponerse de acuerdo sobre el llamado «sistema de parentesco». Los sistemas de parentesco son en primer lugar conjuntos de relaciones sociales designadas por términos, o sea terminologías de parentesco. Ahora bien, desde L.H. Morgan y a partir de las clasificaciones realizadas por W.H.R. Rivers, autores como G.P. Murdock y F.G. Lounsbury, etcétera, comprobaron como centenares de terminologías de parentesco recopiladas en trabajos de campo por los antropólogos son fundamentalmente variaciones o combinaciones de siete grandes tipos de terminologías que se distinguen entre sí tan sólo si se hace la diferenciación o no entre primos hermanos, primos paralelos y primos cruzados y si el parentesco en línea directa se distingue o no del parentesco en líneas colaterales, etc. Estos siete tipos reconstruidos se bautizaron con los nombres de hawaiano, esquimal, dravídico, iroqués, sudanés, crow y omaha. Estos dos últimos se presentan como transformaciones del tipo iroqués (los sistemas de parentesco europeos proceden del tipo esquimal). La diferencia entre dravídico e iroqués, que no había hecho A.R. Radcliffe-Brown se impone actualmente después de los análisis realizados por L. Dumont, T.R. Trautman y muchos otros. Estos dos tipos de sistemas se diferencian por la manera de definir los parientes paralelos y los cruzados y por conservarse esta distinción a lo largo de varias generaciones en el caso de los sistemas dravídicos.

Por otra parte vimos que existe un número limitado de fórmulas de descendencia. Esta puede ser unilineal, bilineal o no lineal. En el primer caso, es patri o matrilineal, en el segundo puede dar lugar a combinaciones paralelas o cruzadas, en el tercero se trata de sistemas cognáticos.

De esta manera se confirman los primeros descubrimientos de L.H. Morgan. En verdad, la tabla de sistemas de parentesco es mucho más compleja en la actualidad, pero sigue reducida a un número finito y muy limitado de tipos y de principios básicos, a pesar de la gran diversidad de sistemas observados en el terreno. Con toda seguridad, hay menos diversidad entre los sistemas de parentesco que entre los sistemas económicos o políticos y por supuesto que entre los sistemas filosóficos y religiosos. La presencia de un reducido número de tipos de parentesco interpela a todas las ciencias sociales y sugiere al pensamiento teórico que debe haber un motivo para la existencia de estas combinaciones, como también debe haberlo para explicar por qué la historia humana no presenta un número infinito de tipos.

Heos aquí de nuevo ante importantes preguntas especulativas. ¿Existe una correlación entre uno u otro de los siete principales tipos de termino-

logía y uno u otro de los principios de descendencia? Actualmente sólo cabe destacar la frecuencia de sistemas cognáticos en los tipos hawaiano y esquimal, mientras que los dravídicos, iroqueses y sudaneses muchas veces resultan ser patri o matrilineales pero pueden ser en ocasiones fuertemente cognáticos como en los sistemas dravídicos de la Amazonia. Finalmente, las dos transformaciones que son los crow y los omaha tienden a distribuirse entre matri (crow) y patri (omaha). En cuanto a los sistemas australianos, de corte dravídico, en su mayor parte no se pueden considerar como unilineales o bilineales porque introducen simultáneamente un principio de descendencia por los hombres y un principio de descendencia por las mujeres para generar así ciclos masculinos y femeninos con ritmos regidos por diferentes temporalidades. El parentesco se diferencia según los sexos y presenta una estructura totalmente opuesta a los sistemas cognáticos indiferenciados que se encuentran en Indonesia o en Polinesia.

Sigue siendo tema de discusión cómo descubrir qué factores han favorecido o favorecen la elección de un principio patrilineal o uno matrilineal o un principio cognático de descendencia. Las investigaciones en este ámbito no han llegado a ningún resultado. Hay quienes han expuesto la hipótesis de una correspondencia de los sistemas matrilineales con sociedades basadas en una agricultura extensiva donde las mujeres desempeñan un importante papel y utilizan una tecnología sencilla, por ejemplo el bastón para sembrar que asimismo es un apero para la recolección. Como ejemplo se mencionaba a las sociedades pertenecientes al llamado cinturón matrilineal de Africa o a las zonas matrilineales de los indios de América del Norte. Pero al mismo nivel de tecnología y con base en sistemas hortícolas se encuentra un número igual de sistemas patrilineales o cognáticos. Asimismo, se ha notado que las sociedades basadas en una economía pecuaria nómada, donde los hombres desempeñan el papel principal en la cría y protección de los animales, son todas patrilineales, quizá con excepción de los touaregs donde existe un sistema político de rasgos matrilineales. Pero no se ha avanzado más allá de estas observaciones como tampoco se han evidenciado los mecanismos generadores de estas correlaciones.

Con frecuencia se ha planteado la pregunta de si los sistemas de parentesco evolucionan y si entre éstos existen relaciones en cierto modo «genealógicas», es decir que ciertas transformaciones de un tipo de sistema generarían otro tipo de sistema ya conocido. Se han hecho varios intentos teóricos muy interesantes para construir un árbol genealógico de todos los sistemas conocidos, por ejemplo el de H. W. Scheffler, basado en un análisis componencial

o el de Nick Allen y otros que utilizan un enfoque matemático. Lo anterior brinda la oportunidad de aclarar que la antropología utiliza desde hace mucho tiempo las matemáticas y la lingüística para abordar el parentesco y que los resultados no han sido inútiles ni estériles, dígame lo que se diga. La terminología del parentesco es ante todo conjuntos de palabras en un idioma que designan ciertas relaciones sociales características de una sociedad. Es normal que la lingüística esclarezca las reglas de construcción de estos conjuntos terminológicos. Y dado que estos términos designan las relaciones generadas por principios de descendencia y de alianza con su propia lógica, también es normal que un análisis matemático de la terminología de parentesco revele la arquitectura abstracta de estos conjuntos de relaciones socialmente privilegiados así como sus condiciones de reproducción de acuerdo con las limitaciones internas que las definen. Desde los análisis de Courrège, Weil, Guilbaud, suscitados por C. Levi-Strauss, se ha presenciado un desarrollo importante de los estudios matemáticos y lógicos del parentesco a través de los trabajos de A.K. Romney, J.P. Boyd, P.A. Ballonof, D.R. White, P.H. Jorion, F.E. Tjon Sie Fat, etcétera, sin olvidar los del matemático chino de Taiwan, Liu Pin-Hsiung.

En nuestra opinión el intento más interesante de construcción de un árbol genealógico para ilustrar las posibles transformaciones de los sistemas de parentesco es el de Nick Allen de Oxford. En su hipótesis plantea que se pueden generar todos los tipos de sistemas partiendo de sistemas de tipo australiano y que, eliminando diversos rasgos de estos sistemas uno tras otro, se generarían sistemas dravídicos y luego sistemas iroqueses, etcétera. Para dar un ejemplo, se pasaría de sistemas totalmente cerrados, donde se anula el tiempo porque se repliega en sí mismo y se pone en cero cada dos o tres generaciones (existencia de sistemas de generaciones alternas), a sistemas cada vez más abiertos donde las relaciones de parentesco no son coextensivas a toda sociedad, donde los grupos de descendencia se reducen a los parientes más próximos de un ego y donde los individuos que se desposan no están ya determinados en el sistema. Son sistemas donde la alianza está totalmente abierta, salvo en algunas relaciones para las que hay prohibición como el incesto. Al concluir esta evolución, se alcanzan sistemas cognáticos como los que se encuentran entre los esquimales, en Europa o en Borneo. N. Allen no presenta esta evolución como algo necesario, sino como algo lógico y posible. Por otra parte, deja abierta la pregunta sobre la posibilidad de transformaciones reversibles. Pero prácticamente no da ejemplos.

Sea lo que sea, el cambio en las relaciones de parentesco es un hecho, así como la evolución de los sistemas a causa de múltiples motivos. Pero el

resultado de la evolución de un sistema de parentesco es siempre la aparición de otro sistema de parentesco que resulta ser una variante de tipo ya considerado. Un sistema matrilineal se vuelve bilineal, un sistema cognático se convierte cada vez más en uno patrilineal o a la inversa. A estas alturas del juego se conocen ejemplos de transformaciones de reglas de descendencia de un sistema a otro. Al evolucionar, un sistema de parentesco jamás se transforma en un sistema de castas o de clases.

En muchas ocasiones se observa como un sistema de parentesco puede sobrevivir a grandes cambios sociales y lograr convivir durante siglos —al precio de acondicionamientos internos— con estructuras económicas y políticas muy diversas sucesivamente presentes durante un largo periodo. Si creemos lo dicho por Jack Goody, desde hace siglos la mayor parte de los sistemas europeos de parentesco son cognáticos con una inflexión patrilineal. Se han adaptado a la aparición y al desarrollo del feudalismo, luego a la aparición y al desarrollo del capitalismo con sus fenómenos de industrialización y de urbanización masivas así como de individualismo económico y social.

Se observa que el intento de Nick Allen por relacionar los tipos de sistemas de parentesco entre sí, engendrándolos unos de otros por medio de transformaciones estructurales sucesivas, no deja de ser parecido a la manera en que C. Levi-Strauss clasificó todos los sistemas de parentesco de acuerdo con los grados de complejidad de la alianza.

C. Levi-Strauss destaca los sistemas elementales donde las reglas de alianza son positivas y donde es posible practicar el intercambio de manera recíproca, directa, pero restringida, o en forma no recíproca pero generalizada. Designa como «semi complejos» a los sistemas en donde el cónyuge ya no es prescrito por el sistema, sino puede tomarse en cualquier sitio fuera de un cierto número de grupos de descendencia proscritos. Por ejemplo, los del padre, de la madre del padre, de la madre, de la madre de la madre, como es costumbre en ciertos sistemas omaha. Los sistemas complejos empiezan ahí donde las reglas negativas de la alianza no rigen más que a los individuos unidos a ego por unos cuantos grados de parentesco sometidos a interdicciones de matrimonio por la prohibición del incesto.

C. Levi-Strauss nunca ha presentado esta tipología como una ley de evolución y sobre todo jamás ha buscado relacionar la existencia de estos sistemas con la de sistemas económicos y sociales particulares ni con ciertas épocas de la historia. En esto tiene razón, pero algunos de los términos que emplea llegan a provocar gran confusión. Por lo menos en Francia, muchos

historiadores y etnólogos tienden a asociar «sociedades complejas» de tipo occidental con «estructuras complejas» de parentesco. Muchos esperan que un antropólogo descubra un día la clave todavía oculta del juego de las alianzas matrimoniales dentro de las estructuras complejas y arroje algo de luz sobre las toneladas de archivos donde se registran las prácticas matrimoniales del campesinado, la burguesía o la nobleza desde hace siglos.

En nuestra opinión, esta expectativa es totalmente ilusoria y la expresión «estructuras complejas» nos parece inadecuada. Para que una estructura sea compleja se requiere que los axiomas y los principios que la engendran también sean complejos. Ahora bien, los sistemas europeos de parentesco son cognáticos y muy sencillos. Con esta perspectiva axiomática, en nuestra opinión únicamente los sistemas bautizados por C. Levi-Strauss como «elementales» resultan ser complejos. Pues de hecho en Europa no es el parentesco lo complejo, sino las estrategias matrimoniales inducidas por otros principios distintos al parentesco y que tienen como finalidad la de conservar, a través de una sucesión de matrimonios, cierta posición económica y política dentro de la comunidad local o regional, o adquirir otra, por lo general más elevada.

Finalmente, todos estos análisis convergen siempre hacia la pregunta más importante ¿existen relaciones de causalidad, o simplemente de correspondencia entre tal o cual sistema de parentesco, o tal o cual sistema económico y social, entre tal modo social de reproducción de la vida y tal modo social de producción de recursos materiales de existencia y de riqueza? Nos encontramos en un campo donde se erigen y se enfrentan grandes teorías, las de Marx, las de Max Weber, etcétera.

Con respecto a las de Marx y a su hipótesis en la que las condiciones sociales y materiales de la producción, lo económico en el término más amplio, serían el fundamento general de la vida social y la causa principal de su evolución, diremos que los trabajos de los antropólogos, para citar tan sólo a esta ciencia social, nos obligan a observar que no se encuentra ninguna correlación directa ni necesaria entre tal modo de producción y tal modo de reproducción. Por otra parte, sería posible demostrar lo mismo con respecto a la religión y mostrar que el cristianismo, cuyos dogmas originales cristalizaron hace más de dos mil años en el Cercano Oriente, se asoció posteriormente a la evolución del feudalismo y luego a la del capitalismo con los que evidentemente no tenía nada que ver en sus orígenes ni en sus dogmas. Precedió a uno con más de diez siglos y al otro con más de dieciseis. Pero al asociarse a estos sistemas sociales dicha religión tuvo que coevolucionar

junto con ellos y cambiar varias veces, no sus dogmas, pero sí por lo menos su manera «ortodoxa» de interpretarlos y sacar sus conclusiones para organizar la Iglesia y actuar en el mundo.

Aun cuando las relaciones del parentesco o de la religión con la economía resultaran ser así ¿acaso quiere decir que la historia es pura casualidad y que todo el pensamiento de Marx se debe tirar a la basura? No lo creemos pues falta explicar por qué las sociedades cambian de principios de organización, por qué desaparecen, por qué hay historia. La historia no explica nada, dado que todavía no ha sido aclarada.

Además, no son los cambios sociales los que plantean el problema. Siempre se debe cambiar un poco para poder reproducirse más o menos como se es. El cambio de la sociedad no plantea problemas, sino el cambio *de* sociedad. Ahora bien, en cierta manera parece haberse demostrado que los motivos y las fuerzas principales que hacen cambiar a la sociedad no se encuentran ni en el arte ni en las relaciones de parentesco, quizá ni siquiera en la religión, aun cuando las grandes religiones universales hayan desempeñado un papel muy importante, y sigan desempeñándolo, en la evolución de ciertas sociedades. Estas fuerzas existen y me parecen originarse en dos campos de la práctica social que mantienen entre sí lazos de afinidad estructural que trascienden el proceso recíproco de adaptación. Estos campos son, las actividades orientadas hacia la producción de medios de subsistencia y de riquezas materiales, y las actividades orientadas al gobierno de la sociedad y al control de los hombres. Lo que hoy ha perecido definitivamente del pensamiento de Marx es la metáfora que describe la sociedad como el apilamiento de una infraestructura económica y de una serie de superestructuras en cuya cumbre se encuentra posado el pensamiento y sus ideas, sus ideologías, es decir Marx vuelto a ver por Althusser.

Una sociedad no tiene ni altos ni bajos y cuando se busca la «principal» causa, sólo significa indagar cómo determinar cuáles son las actividades humanas con mayor peso que otras en el proceso de producción/reproducción de esta sociedad, lo que en modo alguno significa que sean la causa de la existencia de esas otras actividades. Por ejemplo, las relaciones de parentesco tienen su propio fundamento, aquel referido a la fabricación y a la apropiación socialmente legítima de los hijos. La sociedad tiene varios fundamentos y no sólo uno. Pero no significa que todos tengan el mismo peso en su reproducción. Finalmente, para analizar procesos tan complejos como la transición de un sistema social a otro, parece ser que no había que orientarse hacia una sola causa, sino hacia un par de fuerzas, aquellas

asociadas a las formas de producción y a las formas de poder. Marx no se reduce a la hipótesis del papel determinante de lo económico en última instancia. Destacaba la explotación y la dominación en el funcionamiento y en la evolución de las sociedades. Mostraba asimismo que los sistemas de ideas travisten esas realidades o las omiten. Travestimiento que consiste en hacer aparecer las relaciones de dominación y de explotación como relaciones de intercambio recíproco.

Hemos llegado al final del recorrido. Por haber escogido evaluar a grandes rasgos los procesos y los resultados de la antropología, pero limitándonos a un solo ámbito, clásico es cierto, de los trabajos sobre el parentesco, nos parece haber abordado algunos de los principales problemas epistemológicos planteados por las ciencias sociales, y demostrado cómo la antropología con frecuencia ha logrado realizar un verdadero descentramiento con respecto al universo cultural occidental donde nació y donde continúa desarrollándose con amplitud. Se habrá comprendido que la antropología no está en tan mala situación, que experimenta crisis como todas las ciencias sociales y que está destinada a desempeñar un papel indispensable durante mucho tiempo.

Si hubiese alguna lección que aprovechar de su evolución en el pasado, sería simplemente la de asimilar los principios que deben constituir la ética y la regla de oro de la práctica científica en las ciencias sociales: rigor crítico, descentramiento sistemático de las hipótesis y de los conceptos en relación con la propia cultura, pragmatismo razonado pero sin eclecticismo y finalmente algo obvio, prudencia y reserva en las conclusiones que siempre son provisionales.

*Traducción: Luz María Santamaría*



# El simbolismo de la cruz en el arte prehispánico en la pintura mural, México

Carlos M. ...

## Resumen

El presente artículo analiza el uso de la cruz en el arte prehispánico, con especial énfasis en la pintura mural. Se exploran las diversas formas y contextos en los que aparece este símbolo, desde representaciones religiosas hasta usos políticos y sociales. Se discute cómo la cruz funcionó como un lenguaje visual que comunicaba valores y creencias dentro de la cultura Mesoamericana.

La cruz es un símbolo que ha sido utilizado por diversas culturas a lo largo de la historia. En el arte prehispánico, su uso es particularmente interesante debido a su presencia en contextos tanto religiosos como políticos. Este artículo busca explorar las múltiples facetas del simbolismo de la cruz en la pintura mural de México, desde las representaciones más tradicionales hasta las innovaciones que surgieron en el tiempo.

El análisis se centra en cómo la cruz fue utilizada para representar conceptos abstractos, como la vida, la muerte y la regeneración, así como para afirmar el poder de los gobernantes y las élites sociales.

## Miscelánea

En el arte prehispánico, la cruz no solo era un símbolo religioso, sino también un elemento decorativo que adornaba los espacios públicos y privados. Su presencia en las pinturas murales de los edificios gubernamentales y religiosos reflejaba la importancia que se le otorgaba a este símbolo en la vida cotidiana de la sociedad.

Además, la cruz fue utilizada para representar a los dioses y a los héroes, lo que reforzaba la conexión entre el mundo terrenal y el divino. Este uso simbólico de la cruz es un ejemplo claro de cómo el arte prehispánico utilizaba imágenes para comunicar mensajes complejos.

El estudio de la cruz en el arte prehispánico nos permite comprender mejor la cosmovisión y los valores de las culturas que la utilizaron. Su presencia en la pintura mural es un testimonio de la riqueza simbólica del arte de esta época.

En conclusión, la cruz en el arte prehispánico es un símbolo multifacético que refleja la complejidad de la cultura Mesoamericana. Su uso en la pintura mural es un ejemplo de cómo el arte fue utilizado para comunicar y reforzar los valores y creencias de una sociedad.

Este artículo forma parte de un estudio más amplio sobre el simbolismo en el arte prehispánico, que busca explorar las diversas formas en que los símbolos fueron utilizados para comunicar mensajes y valores.



# El simbolismo de la cueva y el simbolismo solar en la iconografía olmeca, México

Caterina Magni\*

## Revisión del mito de origen olmeca

Por mucho tiempo se ha creído resuelto el problema de los orígenes míticos olmecas: tres monumentos parecían, según diferentes autores, detentar la llave para disipar el misterio. Desde su hallazgo en 1946 por el arqueólogo M. Stirling, el monumento 3 de Potrero Nuevo fue un tema de debate (figura 1).

El connotado especialista creyó ver en esta obra la representación de un acto sexual entre una mujer y un jaguar, de esta unión nacieron seres que parecían combinar rasgos humanos y felinos, una especie de «hombre-jaguar»<sup>1</sup>. Seres híbridos que se encuentran de manera repetitiva en el arte de la primera civilización mesoamericana.

El monumento 1 de Río Chiquito, Tenochtitlan y el monumento 20 de Laguna de los Cerros que representan también el entrelazamiento de dos seres, participan del mismo conjunto iconográfico que explica la aparición mítica de la humanidad olmeca (figuras 2 y 3).

La mayoría de los especialistas, como M. Coe<sup>2</sup> y D. Grove,<sup>3</sup> adoptan la interpretación de Stirling, mientras al final nace una corriente crítica animada por opiniones divergentes: De la Fuente<sup>4</sup> identifica la escena de Potrero Nuevo como la cópula entre una mona y un jaguar, Medellín Zenil<sup>5</sup> sustituye la

<sup>1</sup> Matthew W. Stirling, *Stone Monuments of Río Chiquito, Veracruz, México*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 157, Smithsonian Institution, Washington, 1955, p. 19.

<sup>2</sup> Michael P. Coe, *The Jaguar's Children: Pre-Classic Central Mexico*, The Museum of Primitive Art, New York, 1965, p. 14.

<sup>3</sup> D. Grove, «Olmec Altars and Myths», en *Archaeology*, 26:2, New York, 1973, p. 133.

<sup>4</sup> Beatriz de la Fuente, *Los hombres de piedra*, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, México, 1984, p. 104.

<sup>5</sup> Alfonso Medellín Zenil, «Monolitos inéditos olmecas», en *La palabra y el hombre*, Revista de la Universidad Veracruzana, número 16, Xalapa, 1960, p. 95.

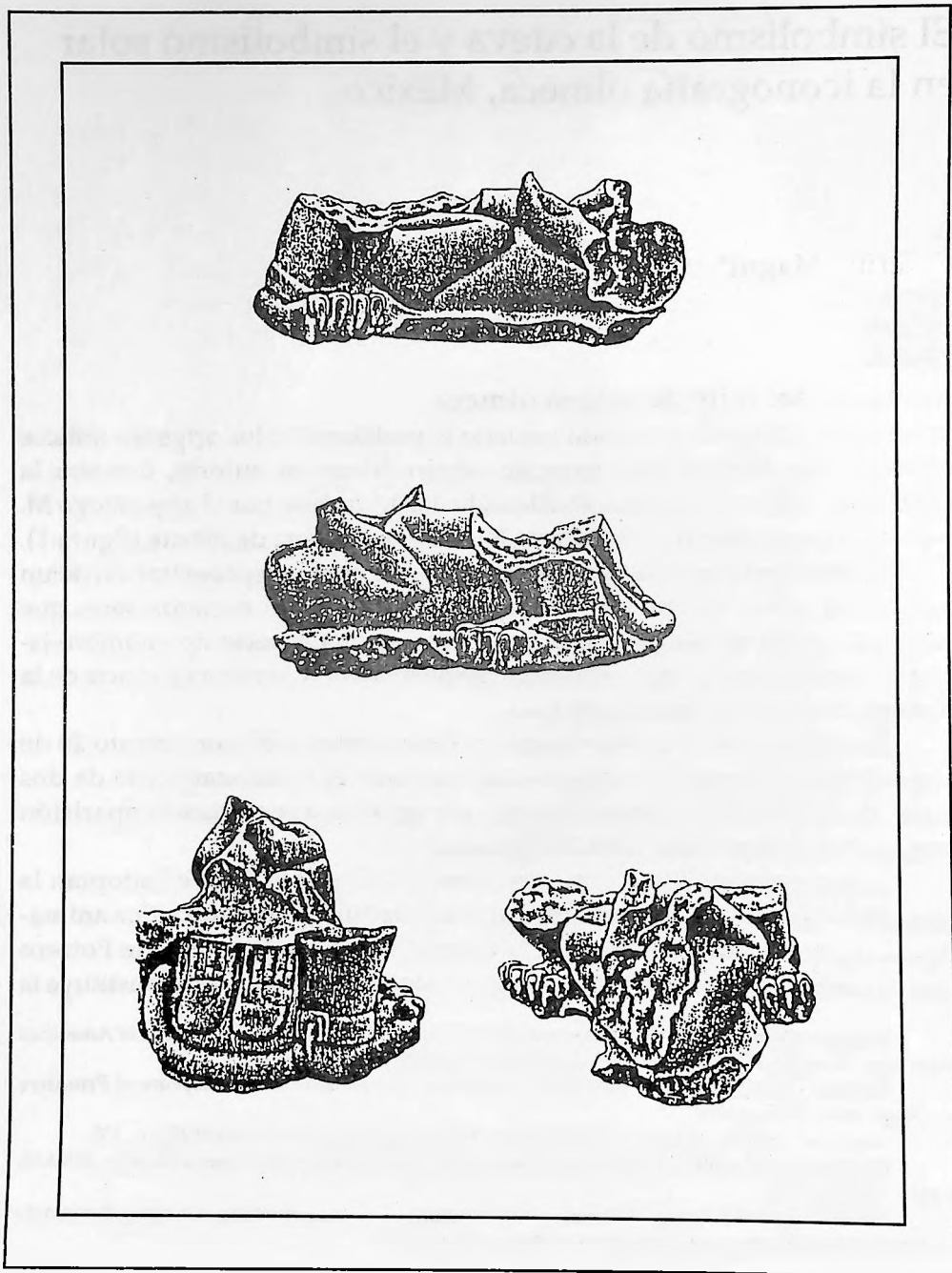


Figura 1. Potrero Nuevo, monumento 3 (Coe y, Diehl 1980: 369).

hipotética naturaleza sexual del monumento de Laguna de los Cerros y de la pieza de Río Chiquito con una naturaleza agresiva. El autor sugiere la imagen de la humillación del vencido infringida por el adversario. Clewlow<sup>6</sup> observa, en particular en el monumento de Río Chiquito, la ausencia de la representación de los órganos genitales, la identificación dudosa de la figura femenina y la posición anatómica de los personajes que no sugiere necesariamente la unión sexual. W. Davis<sup>7</sup> en su artículo «So Called Jaguar-Human Copulation Scenes in Olmec Art», rechaza con razón la interpretación de la cópula emparentando las tres piezas a otras obras olmecas que representan una situación de conflicto entre el hombre y el animal.

Además, las tres piezas se encuentran muy deterioradas; la identificación es, por lo mismo, compleja. Ninguno de los tres monumentos participa obligatoriamente del mismo conjunto iconográfico. Las analogías formales y estilísticas aparecen explícitamente entre el monumento de Río Chiquito y de Laguna de los Cerros, aislando, por consiguiente, la pieza de Potrero Nuevo. Otras apreciaciones muestran que la presencia del jaguar es comprobable sólo en el monumento de Potrero Nuevo, donde se ven la cola y las patas del animal, las cuales se caracterizan por las cuatro garras anteriores y el quinto dedo posicionado atrás de la pata. Ninguna indicación permite comprobar en los otros dos monumentos la presencia animal y determinar la identidad sexual de los personajes.

Además, podemos llamar la atención sobre la actitud restrictiva del arte olmeca, con respecto a las representaciones sexuales, y a la rareza de las representaciones femeninas. El tema de la cópula mujer-jaguar parece extraño a un arte, como el olmeca, que prefiere alejarse del objeto para privilegiar una visión conceptual más que una percepción naturalista y descriptiva de la realidad. Veremos más tarde que la idea de la unión mujer-jaguar es evocada con habilidad en el arte olmeca, pero en forma de metáfora. Al final, y aunque el argumento no es determinante, podemos subrayar la rareza de los monumentos que narran el mito de origen: contamos con una propagación más extensa de este tema.

Vamos a intentar encontrar las razones de la combinación de los rasgos humanos y felinos, en otros conjuntos iconográficos.

<sup>6</sup> William Clewlow, «A Stylistic and Chronological Study of Olmec Monumental Sculpture», en *Contributions of the University of California Archaeological Research Society*, número 19, Berkeley, 1974, pp. 83-85.

<sup>7</sup> Whitney Davis, «So Called Jaguar-Human Copulation Scenes in Olmec Art», en *American Antiquity*, 43 Vol. 3, Washington, 1978, pp. 453-457.

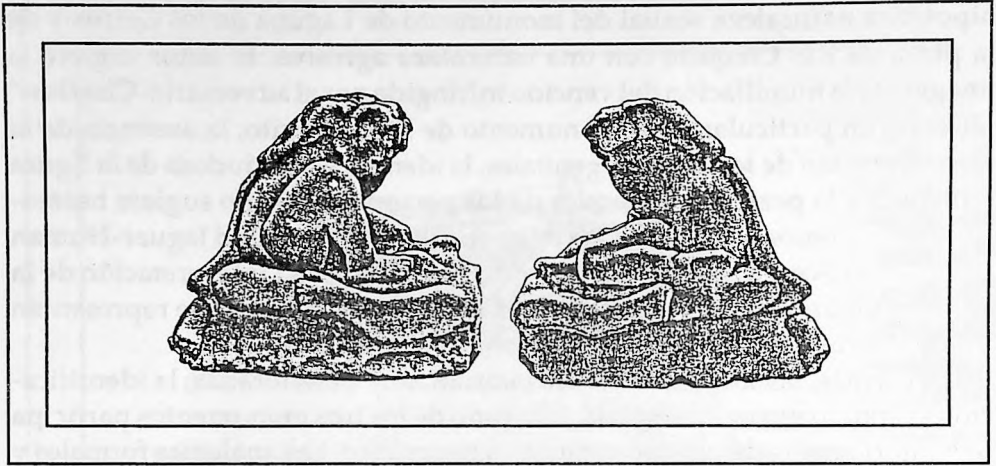


Figura 2. Río Chiquito, monumento 1 (Coe y Diehl).

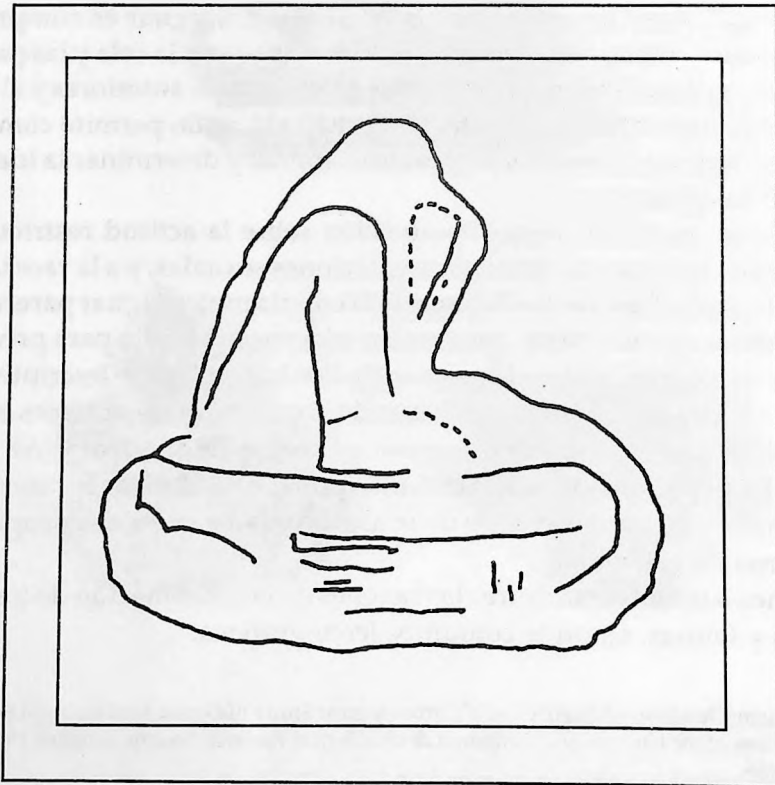


Figura 3. Laguna de los Cerros, monumento 20 (redibujada de Bernal 1969: lámina 34).

### El tema de la cueva: representaciones figurativas<sup>8</sup>

La sociedad olmeca parece fundarse en la mitología, y caracterizarse por la tendencia a mantenerse indefinidamente en la etapa inicial del mito y de la «atemporalidad». Esta repetición de un mismo esquema crea una estabilidad de las creencias religiosas. El arte olmeca refleja con habilidad el orden inmutable, recordando constantemente los principales datos del mito de fundación, que hay que repetir.

El mito de la cueva, que nos remite al tiempo primordial, ilustra perfectamente nuestro propósito. La imagen de un nicho esculpida en bajo relieve se repite en el frente de los altares principales de La Venta. En otra parte de la costa del Golfo, aparece en San Lorenzo y en Laguna de los Cerros. El tema está tan ampliamente difundido que se encuentra en el interior del país, en Chalcatzingo, Morelos —donde la identificación se facilitó por un dibujo del nicho, visto completo y de perfil, que deja adivinar la profundidad de una cueva—, y hacia la costa del Pacífico, en Guerrero, Chiapas y Guatemala. En el estado de Guerrero, el tema aparece por primera vez pintado en la entrada de las cuevas de Oxtotitlán, que junto con el descubrimiento de las cavernas de Juxtlahuaca, sugieren la interpretación del nicho como entrada de una gruta y como acceso a la tierra.<sup>9</sup>

Un análisis en detalle de las piezas más llamativas del arte figurativo, nos conducirá a entender el tema en su forma abstracta.

El altar cinco de La Venta evoca el tema de la cueva con una gran simplicidad iconográfica y técnica: en un nicho un personaje en cuclillas sostiene en brazos un niño con rasgos felinos (figura 4). La figura adulta esculpida en alto relieve se proyecta del fondo, tratado en bajo relieve, donde reconocemos el diseño semicircular del nicho. Se aprecia el impacto visual creado por el contraste técnico que contribuye a dar la impresión de emergencia.

La figura humana muestra un tocado alto y cónico, orejeras en forma de discos, y un collar con un disco cóncavo, posiblemente un espejo. En el

<sup>8</sup> La utilización de una terminología tomada del arte de occidente necesita precisiones. El arte figurativo es una expresión que se interesa por la representación de la realidad tangible y el arte abstracto es una expresión alejada del objeto.

<sup>9</sup> La identificación del nicho, con o sin rasgos zoomorfos, como entrada de una cueva es aceptada unánimemente por los especialistas. Entre los primeros investigadores que han sostenido esta interpretación podemos nombrar a Coe, *The Jaguar's...*; Gay, «Rock Carvings at Chalcatzingo», en *Hispanic History*, número 15, New York, 1966, pp. 56-61; Ignacio Bernal, *Le Mexique des origines aux Aztèques*, Gallimard, Coll. Univers des Formes, Paris, 1986, p. 70; y David Grove, «Olmec Altars...», pp. 128-135.



Figura 4. La Venta, altar 5 (De la Fuente 1973: 29).

tocado se pueden distinguir el motivo del «punto colgante», símbolo de la lluvia,<sup>10</sup> que se repite tres veces,<sup>11</sup> la «cruz olmeca» o «bandas cruzadas» (figura 5k) y el motivo de la «U abierta» o «corchete».<sup>12</sup>

El altar cuatro de La Venta, enorme bloque de piedra rectangular con una plancha en la parte superior, descubierto en el 1925 por Blom y La Farge, ofrece una novedad iconográfica muy interesante (figura 6). En la parte frontal, la imagen del nicho corresponde al rostro felino, precisamente a las fauces abiertas del jaguar. El felino se conforma a las convenciones iconográficas: diseño en forma de V inciso entre los ojos, labio superior con bandas ondulantes donde aparecen dos colmillos puntiagudos y cruz olmeca al centro, motivos vegetales en las cuatro esquinas del nicho. A la entrada de la cueva, como emergiendo de la boca abierta del felino, se encuentra una fi-

<sup>10</sup> Durante el estudio nos referiremos al *Diccionario de motivos y símbolos olmecas* compuesto por Joralemon, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1990, número 128, utilizando la mención «n» con el número correspondiente al signo.

<sup>11</sup> *Ibidem*, nota 128.

<sup>12</sup> *Ibidem*, nota 105.



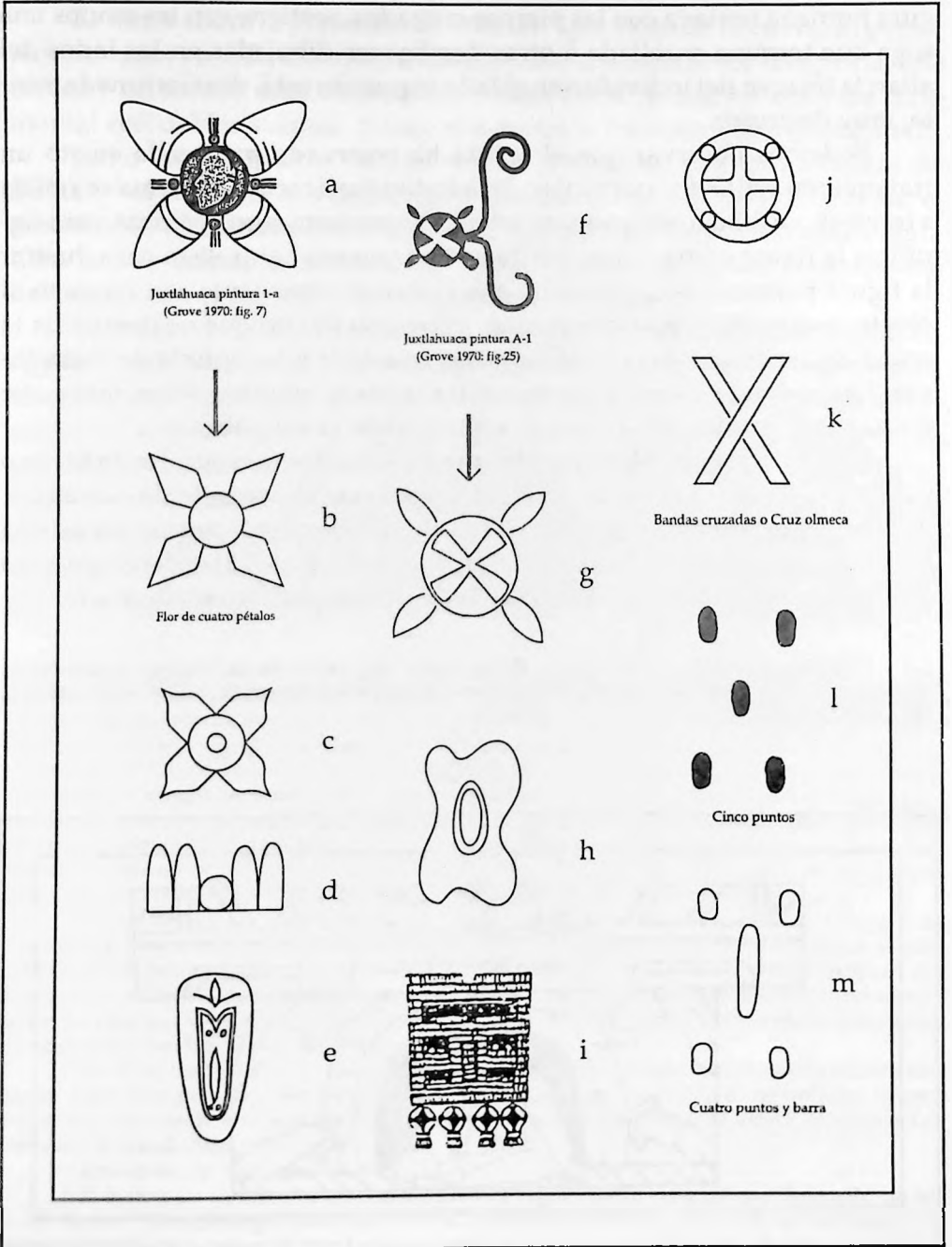


Figura 5. Motivos olmecas (Diccionario Joralemon 1971: 1990).

gura humana sentada con las piernas cruzadas, sostiene con las manos una sogá que termina enrollada a otras dos figuras dibujadas en los lados del altar; la imagen del individuo en el lado izquierdo está, desafortunadamente, muy destruida.

Podemos observar que el artista ha reservado para cada sujeto un tratamiento estilístico particular. Esta individualización del tema se refleja a través de un dibujo estilizado, caracterizado por formas geométricas, para significar la figura felina, y a través de un tratamiento naturalista para ilustrar la figura humana. Esta distancia, más o menos importante con respecto al objeto, podría significar ora el mito, escenario fijo en que se desarrolla la acción ceremonial, ora la realidad ritual, movable y suceptible de variaciones. La diferencia de estilo se encuentra también en otras obras, tanto que podría ser considerada como una «convención iconográfica».

En Chalcatzingo, Morelos, ubicado a 130 km hacia el sureste de México y aproximadamente a 30 km en línea aérea hacia el noroeste de Las Bocas, una serie importante de petroglifos fue esculpida sobre la superficie de una gran formación natural de rocas, el Cerro de la Cantera.<sup>13</sup> El relieve 1 del sitio ofrece con originalidad el tema del nicho/fauces del jaguar (figura 7).

<sup>13</sup> Eulalia Guzmán, «Los relieves de las rocas del Cerro de la Cantina, Jonacatepec, Morelos», en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, número 1: 5, México, 1934, pp. 237-251.



Figura 6. La Venta, altar 4 (Grove 1973: 131).

Es innovadora la presencia de volutas<sup>14</sup> que salen de la cueva. El personaje sentado, vestido con solemnidad, exhibe una capa sobre la espalda, una túnica y un tocado muy elaborados, y tiene entre las manos una vara ceremonial con dobles volutas, dibujo que aparece también sobre el «trono».<sup>15</sup>

Junto con el motivo de las «nubes estilizadas con gotas fálicas de lluvia»,<sup>16</sup> el signo de la vegetación brotando de las esquinas de la boca, el motivo del «círculo con punto»<sup>17</sup> o «círculos concéntricos»,<sup>18</sup> la doble voluta tiene una evocación acuática; muestra, igual que en La Venta, la asociación del jaguar con el concepto de la fertilidad/fecundidad.

El artista de Chalcatzingo nos maravilla con un escenario amplio en donde, según una lectura vertical, encontramos los tres niveles que forman el universo cosmológico olmeca y aun mesoamericano. Así, al mundo terrestre e intermedio se agrega el cielo. Esta amplificación del cuadro es también innovadora. Sobre las piezas precedentes, el tema de la cueva estaba narrado entre los límites del mundo terrestre. Además, se observa un enriquecimiento del sujeto con nuevos elementos iconográficos que lo completan. La imagen de las fauces abiertas del felino ofrece nuevos atributos. Así, sobre el ojo del jaguar se puede mirar una ceja en forma de flama y

<sup>14</sup> El grupo de volutas que emerge del nicho fue interpretado de distintas maneras: nube de humo o vapor (Coe, «Les premiers mexicains», Armand Colin, 1ère éd., Paris, 1985, p. 101; Reilly, «Olmec Iconographic Influences on the Symbols of Maya Rulership: An Examination of Possible Sources», en *Sixth Palenque Round Table, 1986*, Robertson, Oklahoma, 1991, p. 19 y ss.), viento (Grove y Angulo, «A Catalog and Description of Chalcatzingo's Monuments», en *Ancient Chalcatzingo*, University of Texas Press, Austin, 1987, p. 135), niebla o nubes (Gay, «Rock Carvings at Chalcatzingo», en *Natural History*, número 75, New York, 1966, p. 57), incienso (Joralemon, *op. cit.*, nota 148). Otros autores (Heyden, «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico», en *American Antiquity*, número 40: 2, Salt Lake City, 1975, p. 135) identifican este motivo como el símbolo de la palabra. La iconografía más tardía sugiere esta última interpretación.

<sup>15</sup> El motivo de las dobles volutas (o S acostada) aparece también sobre el relieve 5 de Chalcatzingo. Su colocación permite identificarlo como símbolo acuático. Interpretación que se conforma perfectamente al tema general de la fertilidad que, vamos a ver, se narra sobre el relieve 1 del mismo sitio. Además, los petroglifos 8 y 14 de Chalcatzingo muestran respectivamente un animal que echa agua por la boca. El agua es representada por el motivo de la «doble voluta» y las gotas de agua por el motivo «punto colgante».

<sup>16</sup> *Sic.* Coe, *Les premières...* Las gotas de agua están representadas por el motivo «punto colgante» («pendent dot» en idioma inglés, Gay, «Rock Carvings...», p. 57). El símbolo del «punto colgante», símbolo de las gotas de lluvia, existe también en la iconografía azteca (Soustelle, *Les olmèques*, Arthaud, Paris, 1979, p. 90).

<sup>17</sup> Joralemon, *op. cit.*, nota 122.

<sup>18</sup> El motivo de los círculos concéntricos remite según ciertos especialistas (Soustelle, *op. cit.*, p. 90; Grove, «Chalcatzingo, Morelos, Mexico. A Reappraisal of the Olmec Rock Carvings», en *American Antiquity*, número 33, Salt Lake City, 1968, p. 486; Gay, *op. cit.*, p. 57), el glifo maya *Muluc* y el motivo azteca *All* que evocan ambos el agua y el jade. Agregaremos otra posible interpretación a esta primera hipótesis.

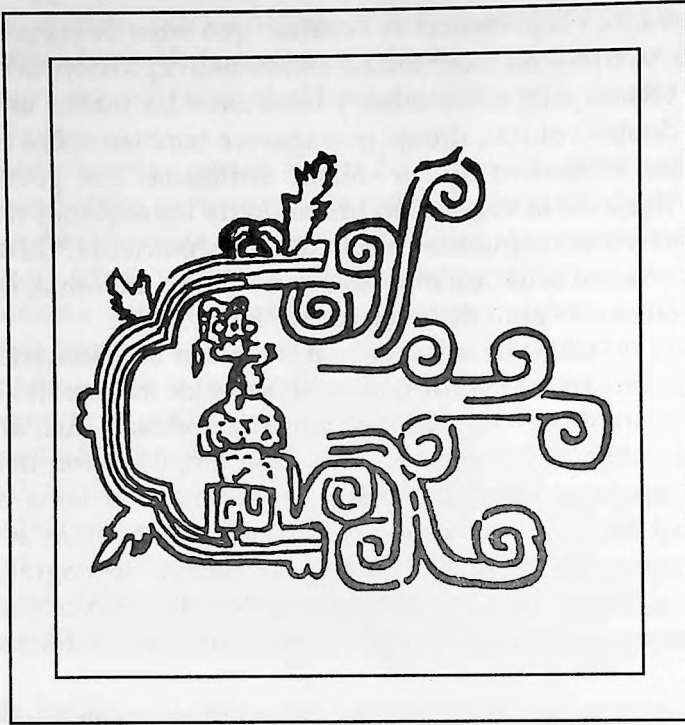


Figura 7. Chalcatzingo, relieve 1 (Grove 1984: 27).

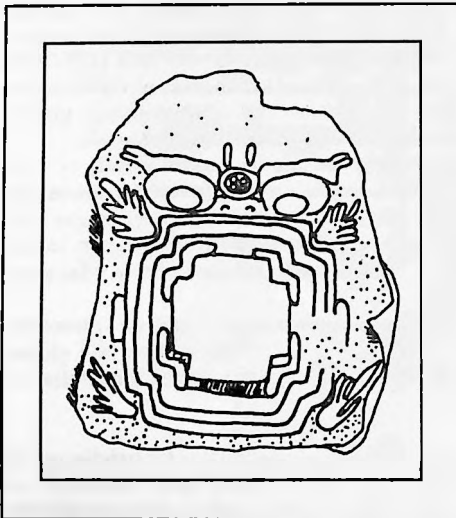


Figura 8. Chalcatzingo, monumento 9 (Grove 1984: 48).



Figura 9. Oxtotitlán, pintura mural 1 (Grove 1984: 131).

un aumento de las líneas ondulantes de la boca. Estas líneas, que aparecen también sobre los relieves 9 y 13 de Chalcatzingo, constituyen una característica iconográfica del jaguar.

El monumento 9 se asocia con el relieve 1, a través del diseño de las líneas ondulantes (figura 8). Sin embargo, este grafismo particular rodea aquí un espacio vacío. Bloque de piedra perforado en el centro, el monumento 9 aparece como el elemento fijo de un escenario mítico. ¿Fue acaso una vía de paso utilizada en un ritual? Sus dimensiones importantes (183 por 150 cm), y el desgaste que se nota en la parte inferior interna, pueden ser indicios.<sup>19</sup>

La simbología de la cueva se transforma en realidad en las grutas de Juxtlahuaca y Oxtotitlán, Guerrero (ubicadas al este de Chilpancingo), donde se conservan pinturas rupestres de gran magnificencia.

En Oxtotitlán, una pintura colocada 10 metros arriba de la entrada a la cueva, retrata un personaje con traje de ave sentado sobre el acceso, el cual corresponde también a las fauces abiertas del felino (figura 9). La escena se anima con colores: los dos colmillos, los ojos ovales grabados con la cruz olmeca, y el labio superior del animal están pintados de verde-azul, sobre un fondo rojo. Rojo que se encuentra también sobre el cuerpo y la cara del individuo; la ornamentación y el traje de ave vuelven a tomar el tono verde-azul.

El altar 7 de La Venta se diferencia de los otros altares de la costa del Golfo (figura 10). Su forma redondeada difiere de los habituales bloques rectangulares. La diferencia más importante se encuentra en su iconografía. Desafortunadamente, la pieza está sumamente destruida. No obstante, podemos reconocer el dibujo de un nicho: banda circular gruesa, de donde emerge, en lugar de un personaje sedente visto en su totalidad, un enorme rostro, esculpido en alto relieve.

### **El tema de la cueva: simplificación formal**

La reducción formal, que observaremos sobre las piezas siguientes, no empobrece el contenido semántico de la obra. El altar 7 de La Venta, anteriormente citado, constituye, a razón del diseño de la banda circular que rodea el rostro, un perfecto elemento de transición. El disco conservado en el Museo de Santiago Tuxtla, Veracruz, certifica con pocas variaciones formales una iconografía semejante (figura 11). El artista ha colocado un rostro humano-felino, caracterizado por una boca con colmillos puntiagu-

<sup>19</sup> Grove y Angulo, «A Catalog and Description ...», p. 125.

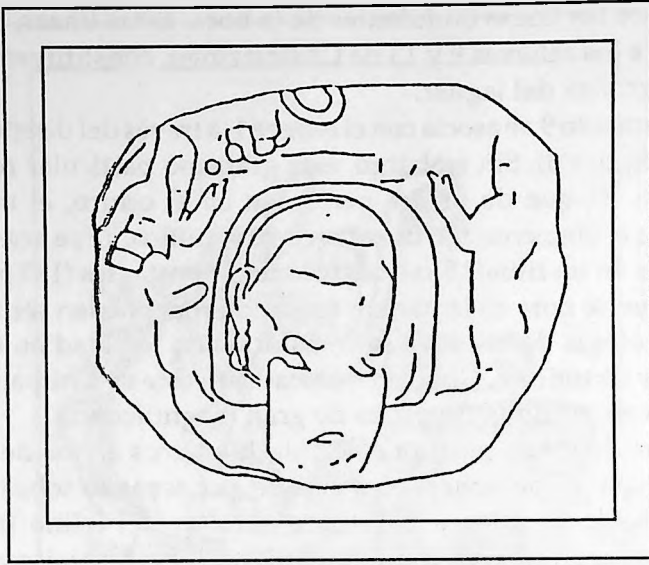


Figura 10. La Venta altar 7 (De la Fuente 1973: 33).

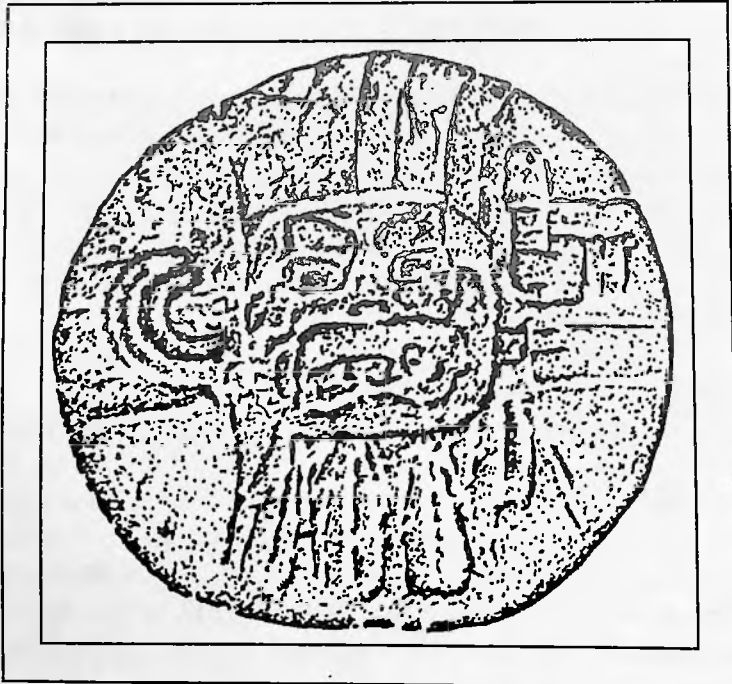


Figura 11. Procedencia desconocida, Museo de Santiago Tuxtla, Veracruz (Cervantes 1969: 39).

dos, en el centro de una placa circular. Las manos del ser híbrido habían sido representadas sobre el contorno circular, de cada lado del rostro empuñando objetos frecuentes en la iconografía olmeca: la manopla y la antorcha.<sup>20</sup>

Los motivos vegetales están colocados, en lugar de las esquinas del nicho, horizontalmente sobre la parte inferior de la pieza. El monumento 27 de Laguna de los Cerros y una placa de procedencia desconocida muestran un rostro con características animales, visto de frente, y rodeado de un doble círculo (figuras 12 y 13). Sin embargo, en esta visión plana del sujeto, uno se pregunta: ¿cuál sería la posición del cuerpo del personaje?

Una pieza cóncava de procedencia desconocida, erróneamente calificada de «yugo», da una solución satisfactoria (figura 14). La figura humana desnuda, que se insinúa fuera del orificio terrestre, está representada de cuerpo entero. El personaje acostado boca abajo, parece arrastrarse dentro de un espacio reducido que podría ser una galería subterránea. En el caso de una representación de un túnel, el artista omitió voluntariamente la parte superior, aunque es sugerida por medio de bandas estrechas que recubren parcialmente el cuerpo del

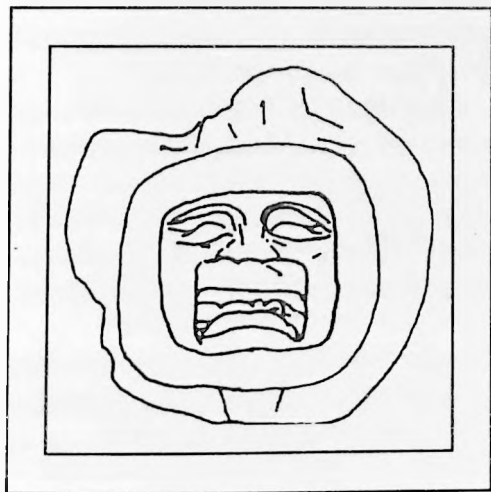


Figura 12. Laguna de los Cerros, monumento 27 (de la Fuente 1973: 153).

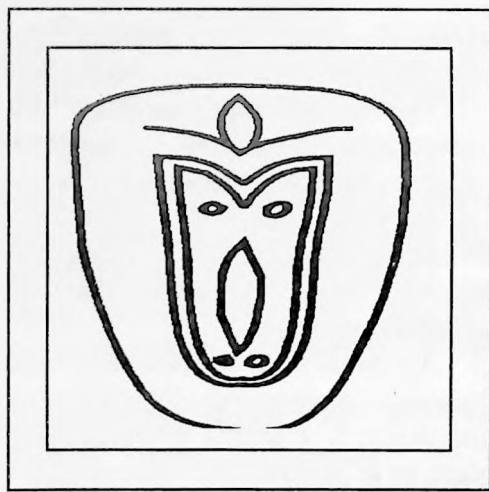


Figura 13. Disco de procedencia desconocida (Joralemon 1971: figura 229).

<sup>20</sup> El conjunto manopla-antorcha («Knuckle-duster» en inglés) se compone de dos artefactos distintos. Considerando el aspecto morfológico, la manopla es un objeto semiesférico que se agarra desde dentro, de esa manera recubre en parte la mano. La presa está asegurada por una especie de bastón que liga las dos extremidades redondeadas, punteadas o angulosas del objeto. La antorcha es un objeto derecho, posiblemente cilíndrico, que se agarra habitualmente por la parte externa según su altura.

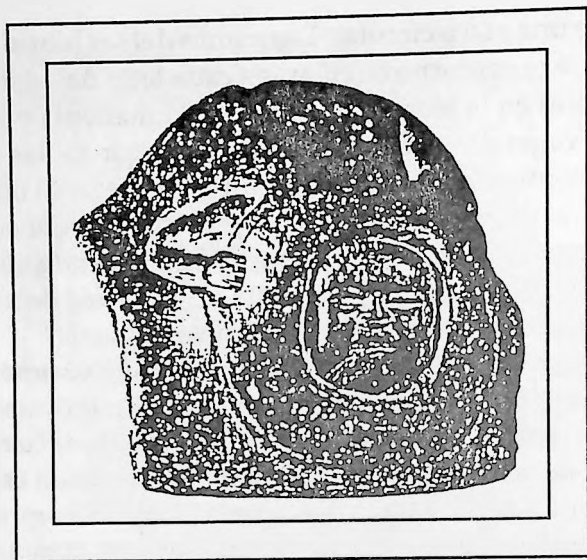


Figura 14. Objeto cóncavo de procedencia desconocida (Coe 1965: figura 14).

personaje. Se trata posiblemente de una solución plástica que permite la visión global del sujeto (el hombre), preservando la idea de su contexto (¿galería subterránea?). Percepción espacial que revela una gran originalidad.

Ahora, podemos entender con más facilidad la iconografía de dos hachas olmecas en forma de pétalo: una de procedencia desconocida conservada en el Museo Nacional de Antropología de México, y dos de la ofrenda 4 de La Venta, que juntas muestran el diseño original de la pieza destruida y reusada (figuras 15 y 16). Las perforaciones sobre el objeto indican que fue utilizado como pendiente o pectoral, así que tenemos que presentarlo en sentido horizontal.<sup>21</sup>

La pieza, de procedencia desconocida, está muy bien conservada. Podemos observar una figura humana acostada boca abajo, que agarra con una mano la antorcha y con la otra la manopla. El aspecto narrativo de la pieza es especialmente interesante.

La mano derecha del personaje, ubicada delante de la escena, agarra la antorcha como para penetrar en un espacio oscuro que es necesario iluminar. El brazo izquierdo está replegado, la mano que agarra la manopla se apoya sobre el suelo. El personaje lleva lo que parece ser una máscara bucal, la cabeza hendida, y la cruz olmeca. El diseño de las dos hachas de La Venta

<sup>21</sup> Antonieta Cervantes, «Dos elementos de uso ritual en el arte olmeca», en *Anales INAH*, número 1, Secretaría de Educación Pública, 1969, p. 44.



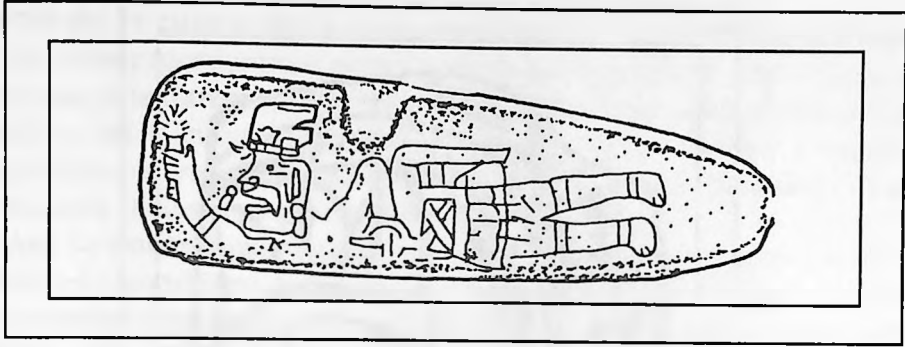


Figura 15. Hacha de procedencia desconocida (Cervantes 1969: figura 10).

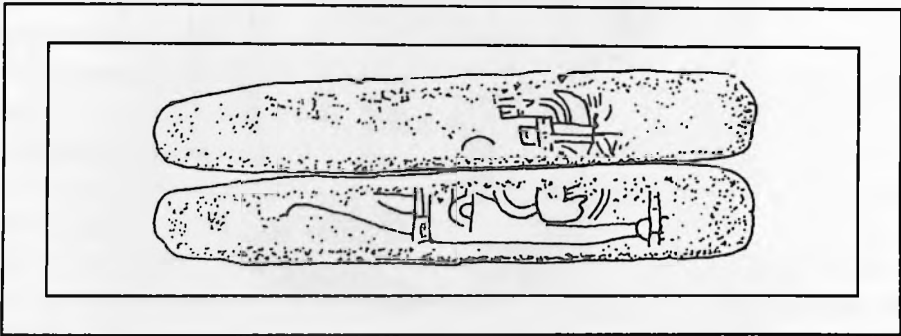


Figura 16. Hacha de la ofrenda 4, La Venta (Cervantes 1969: figura 11).

es sólo visible parcialmente. Sin embargo, si juntamos las hachas podemos notar similitudes iconográficas muy importantes con el dibujo de la pieza precedente. Las dos ilustraciones difieren sólo en la ornamentación.

Podemos así reconocer un individuo en actitud acostada que parece arrastrarse. Uno se pregunta: ¿dónde puede hallarse?, ¿quizá en un sitio oscuro, una galería subterránea?

Entre los artefactos olmecas del Metropolitan Museum de New York, podemos admirar un pendiente procedente de Tayasal, Guatemala (figura 17). Con una longitud aproximada de cinco cm este objeto se distingue por su calidad escultórica excepcional: un rostro muy expresivo esculpido en relieve, caracterizado por el volumen de las mejillas, de los ojos, y de los labios. El rostro se individualiza por un largo colmillo pendiente de la comisura de la boca y por una cresta en forma de flama ubicada sobre la cabeza. Los ojos están cerrados, al igual que los ojos del personaje de la pieza de Laguna de los Cerros. El rostro, visto de perfil, está rodeado por un doble círculo (véase figura 12).



Figura 17. Pendiente de Tayasal, Guatemala (esbozo personal).

Un detalle interesante merece ser anotado: las manos del individuo, alineadas y vistas de frente, están colocadas fuera del círculo.

Proyectadas hacia adelante, las manos son lo primero que aparece. La otra parte del cuerpo está, todavía, escondida en la cueva.

Una obra del Posclásico que representa una mujer en el momento del parto, puede ayudarnos a reconstituir visualmente la impresión de la emergencia tangible sobre la pieza de Tayasal; y eso en medio de una visión tridimensional.<sup>22</sup> La estatuilla en jadeíta de la Collection Bliss de Washington muestra la figura femenina en posición acurrucada, las piernas separadas, el niño emergiendo del vientre materno. El recién nacido, visible parcialmente, está representado con los brazos proyectados hacia delante y con la cabeza un tanto levantada.

<sup>22</sup> Dumbarton Oaks, *Handbook of the Robert Woods Bliss Collection of Pre-Columbian Art*, Trustees for Harvard University, Washington, 1963.

## El tema de la cueva: de la esquematización hacia el simbolismo

Una vez más procederemos según un método asociativo. Las formas abstractas que intentaremos interpretar son gráficamente deducibles del arte figurativo. En el curso de nuestra exposición debemos tener presente el precepto de «polivalencia simbólica» del motivo. Es decir que vamos a tratar sólo algunos de los aspectos simbólicos del signo.

Así, la doble línea circular se puede reducir a un único círculo: la pintura 1-a, descubierta en la cueva norte de Oxtotitlán, Guerrero, certifica esta variación formal (figura 5a). De un fondo circular negro se destaca el perfil de un hombre. El color negro podría significar el inframundo. El círculo está rodeado por cuatro pétalos, por lo mismo se le ha dado el nombre de «flor», ya que recuerda la disposición de los cuatros motivos vegetales que brotan del nicho. La localización de la pintura en grutas es significativa.

Anticipándonos en nuestro estudio, podemos observar que el arte de las culturas mesoamericanas tardías utilizó, a veces, el dibujo del círculo para significar la cueva: en el *Códice Durán*, el artista representó cada una de las siete cavernas de donde salieron los siete grupos étnicos: *Chicomoztoc*, (cueva del origen) en forma de círculo.<sup>23</sup>

En una escala más amplia, es interesante comprobar que el plano circular fue adoptado en la arquitectura amerindia: en América del Norte, por ejemplo, con la construcción de la *kiva* de los grupos indios del suroeste de América, o en Mesoamérica con la construcción del Templo del Viento. A este propósito, de acuerdo con Taube,<sup>24</sup> comparamos estas dos arquitecturas circulares con la cueva de la emergencia.

Una prueba suplementaria es ofrecida, una vez más, por la iconografía tardía, en la cual el espejo está formalmente representado por un círculo, como lo muestra, no sólo el atributo de *Tezcatlipoca*, el espejo humeante (disco de obsidiana que se sitúa al nivel de la cabeza o que sustituye el pie de la divinidad azteca, y de donde surge a veces la serpiente de fuego), sino también las representaciones aisladas del espejo.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Doris Heyden, «Los ritos de paso en las cuevas», en *Boletín INAH*, número 19, México, 1976, pp. 17-24, figuras.

<sup>24</sup> Karl Taube, «The Teotihuacan Cave of Origin: The Iconography and Architecture of Emergence Mythology in Mesoamerica and the American Southwest», en *RES*, número 12, Cambridge, 1986, p. 74.

<sup>25</sup> Para algunos ejemplos gráficos: Taube, «The Iconography of Mirrors at Teotihuacan», en *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*, 1988, *Dumbarton Oaks*, Washington, 1992, figura 2c: dibujo del doble círculo con fondo negro con cuatro puntos; figura 16g: dibujo de tres círculos concéntricos con motivo rantrillado; figura 21a: cabeza de perfil rodeada de doble círculo con cuatro elementos lineales.

Además, sabemos que en las culturas tardías, la superficie de la tierra es concebida como un espejo humeante,<sup>26</sup> afirmación que puede aclarar las analogías formales entre el diseño del espejo y de la tierra, así que podemos establecer una relación de equivalencia entre las dos realidades.

Taube<sup>27</sup> precisa esta ecuación: los espejos no significan un objeto único, sino que se identifican con una larga lista de elementos, como los ojos, el rostro, la flor, la mariposa (fuego), el corazón, un recipiente de agua, el sol,<sup>28</sup> la tela de araña, el escudo y la cueva. El autor sigue mostrando que estas ecuaciones polisémicas, en apariencia sorprendentes, sobreviven hoy día en el pensamiento mexicano. El especialista menciona, por ejemplo, las creencias huicholas, en las que el espejo es identificado con el rostro, el fuego, el sol y la caverna y está asociado a una larga variedad de objetos en forma circular.<sup>29</sup> Entre esta larga red de asociaciones, privilegiamos la identificación espejo-cueva, que hemos evocado precedentemente de manera más general, con la ecuación espejo-superficie de la tierra. Taube<sup>30</sup> menciona diferentes ejemplos tomados del arte mesoamericano, en el que el espejo significa la caverna o una vía de pasaje. El espejo ofrece un mundo que se puede mirar dentro, pero también un mundo al que los seres vivientes no pueden ingresar. Los huicholes creen que los espejos, al igual que la cueva, sirven a los dioses y a los antepasados para entrar al mundo humano.<sup>31</sup> Taube<sup>32</sup> interpreta los espejos del templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan, en términos de emergencia.<sup>33</sup> El Templo de los Espejos representaba un lugar de emergencia tanto en la región maya, como en las tierras altas de México.

<sup>26</sup> Miller y Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, Thames and Hudson, London, 1993, p. 164.

<sup>27</sup> Taube, «The Iconography of Mirrors...», p. 198.

<sup>28</sup> Veremos más tarde la importancia de la equivalencia espejo-sol.

<sup>29</sup> Eduard Seler, *Gessammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altthskunde*, 5 volúmenes, Ascher y Co., Berlín, 1902-1903, tomo 5, pp. 368-369; mencionado por Taube, «The Iconography of Mirrors...», p. 198, nota 19.

<sup>30</sup> Taube, «The Iconography of Mirrors...», p. 194-197.

<sup>31</sup> Negrín y Furst, 1978b, p. 32, mencionado por Taube, «The Iconography of Mirrors...», p. 195.

<sup>32</sup> Taube, «The Teotihuacan Caves...» y «The Iconography of Mirrors...».

<sup>33</sup> Los recientes estudios sobre el Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan muestran que el edificio estaba dedicado al mito del origen del tiempo. Las esculturas de la fachada representan la serpiente emplumada en el momento de la creación: la criatura surge del círculo de pétalos (Alfredo López Austin, 1991). El círculo parece asociarse a la creación y a la tierra. Independientemente de estos estudios, Taube, «The Iconography of Mirrors...», p. 197, identifica el círculo de pétalos de donde surge Quetzalcoatl (fachada del Templo de Quetzalcoatl en Teotihuacan) como un espejo. El autor afirma: «Lejos de ser piedras inertes, los espejos de Teotihuacan son vías de pasaje vitales, a través de los cuales los dioses y los antepasados se comunican con el mundo de los vivientes».

En favor del simbolismo terrestre, sabemos que el motivo de los dos círculos concéntricos simbolizaba, para los aztecas, el disco de jade. Piedra preciosa que se asociaba con el corazón de la tierra y con la carne de los tlaloques, deidades de la lluvia (dualidad tierra-agua). En las culturas más tardías, el motivo de la flor estaba también emparentado con el mundo subterráneo. Heyden<sup>34</sup> afirma que la flor representa el claustro materno y está íntimamente asociada a la imagen de la cueva. El ejemplo más sorprendente es ofrecido por el descubrimiento de la cueva debajo de la Pirámide del Sol en Teotihuacan en 1971. La extremidad de la caverna está compuesta por un conjunto, probablemente ritual de cuatro aposentos dispuestos en forma de pétalos de flor. Teotihuacan quiere decir «Lugar donde hacían los dioses o señores».<sup>35</sup> Doris Heyden propone que la sala interna de la pirámide de Teotihuacan representa la gruta de nacimiento de los dioses. En el *Códice Xolotl*, el glifo de la ciudad de Teotihuacan muestra el dibujo de dos pirámides debajo de una cueva.<sup>36</sup>

Profundizando en el estudio del motivo de la flor, subrayamos su parentesco con la imagen del sexo femenino y de la sexualidad en general. En el universo azteca, tres deidades ofrecen un vínculo estrecho con la flor: *Xochipilli*, *Xochiquetzal* y *Macuilxochitl*.<sup>37</sup> Cada una de ellas, simboliza entre otras cosas, la idea de la vegetación renaciente y del amor.<sup>38</sup> Es interesante notar que en la mitología lacandona sobreviven metáforas semejantes. En el relato mítico de la «búsqueda de la inmortalidad», se habla de la flor púbea que puede resucitar a los muertos. *Nuxi*, el protagonista principal, se deja seducir por la hija de *Kisin* a quien seguirá hasta el reino de los muertos. Durante su viaje subterráneo, el héroe tiene que robar la flor púbea, símbolo de la inmortalidad humana. El texto establece una analogía entre el robo de la mujer y el robo de la flor.<sup>39</sup>

El dibujo circular aparece en el lenguaje de los signos, ora reducido a su forma geométrica más simple, o sea la del círculo único, ora en una variante más elaborada que muestra dos o tres círculos concéntricos (figura 18). Pudiera ser que esta diferencia encerrara una simbología numérica. Además

<sup>34</sup> Heyden, op. cit., pp. 19-20.

<sup>35</sup> Eulalia Guzmán, «Disquisiciones acerca de Teotihuacan», en *Teotihuacan, XI Mesa Redonda*, México, 1972, p. 125, mencionado por Heyden, «Los ritos de paso», p. 18.

<sup>36</sup> Elizabeth Benson, «Architecture as Metaphor», en *Fifth Palenque Round Table*, op. cit. Robertson, San Francisco, 1985, p. 183.

<sup>37</sup> Miller y Taube, op. cit., p. 88.

<sup>38</sup> Jacques Soustelle, *L'univers des azteques*, Collection Savoir, Herman, Paris, 1974, pp. 166 y 169.

<sup>39</sup> Marie-Odile Marion, *Le pouvoir des filles de lune*, Thèse de doctorat d'état, EHESS, Paris, 1992, p. 505.

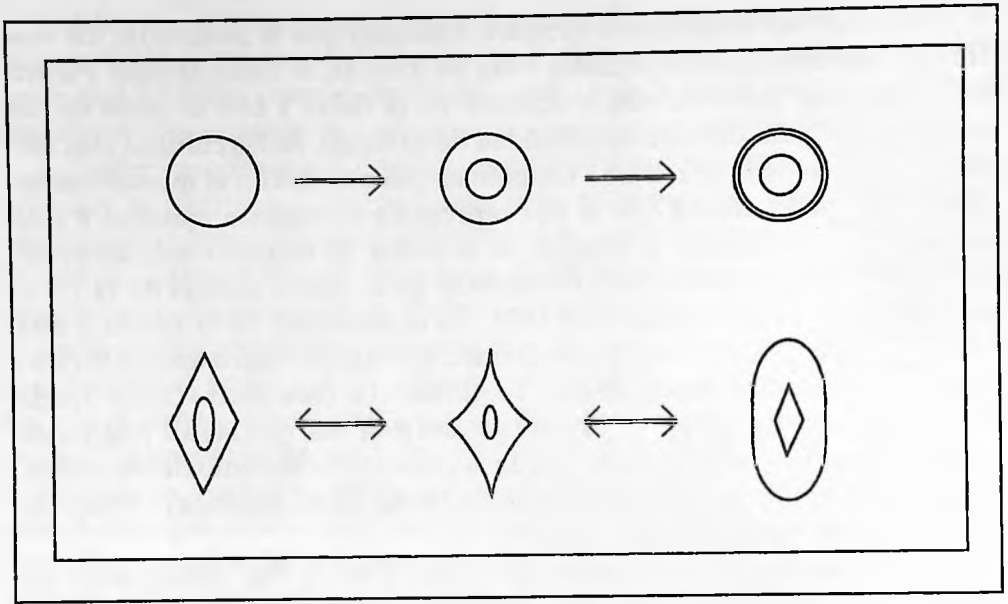


Figura 18. Motivos olmecas (Diccionario Joralemon 1971: 1990).

de la connotación acuática del motivo de los círculos concéntricos, evocada precedentemente, este símbolo, presente en el relieve 1 de Chalcatzingo, podría traducir la imagen de la gruta, a través de dos expresiones distintas: el arte figurativo y el arte abstracto. Si esto es correcto, hemos de reconocer en este motivo la dualidad: tierra-agua.

El signo posee numerosas variantes formales: el rombo punteado, el rombo en un círculo, y la estrella punteada (figura 18).

El motivo de la flor, encontrado sobre la pintura 1-a de Juxtlahuaca, aparece en el lenguaje simbólico, ejemplificado por un círculo rodeado por cuatro elementos dispuestos en forma de cruz olmeca (figura 5b). Existen variantes formales (figura 5c). Algunas de ellas pueden ser muy elaboradas.<sup>40</sup>

El artista separa cada elemento en una composición enigmática donde sólo la localización de los motivos permite su interpretación: motivo cuatro puntos y barra y motivo cinco puntos (figuras 5l y m). Símbolos frecuentemente asociados al concepto de la fertilidad como lo muestra un hacha de la ofrenda 1942-c de La Venta, en la cual el signo «cuatro puntos y barra» se presenta junto al motivo de la hendidura en V y al motivo de la vegetación de

<sup>40</sup> Cf. Joralemon, *op. cit.*, figura 83.

tres puntas (figura 5e). La iconografía de los tres mosaicos de La Venta<sup>41</sup> (figura 5i), nos parece que ilustra el motivo «cuatro puntos y barra» (el punto reviste aquí la forma del motivo en escalera: «double step»)<sup>42</sup>. Todo eso se acompaña de la idea de la fertilidad simbolizada por los cuatro rombos, disposición que recuerda la composición de los motivos vegetales (cf. el bajo relieve conservado en el museo de Santiago Tuxtla: figura 11). La localización de los elementos del motivo puede variar sin cambiar su sentido. La banda en la frente, que caracteriza ciertos personajes olmecas, muestra que el motivo de la flor (los elementos están generalmente dispuestos según un esquema cuadripartita), puede también leerse horizontalmente (figura 5d). Estos símbolos, igual que el motivo de la cruz olmeca, revisten, entre otros, una significación cosmológica (figuras 5b, g, j, k, l y m): la representación de las cuatro regiones del mundo con su centro, simbología que sobrevive en las culturas tardías.<sup>43</sup> Grove<sup>44</sup> asocia la cruz olmeca con la imagen del *omaxalli* «encrucijada», que tenía probablemente una connotación espacial y cósmica.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> La mayoría de los especialistas está de acuerdo con ver en esta obra la representación de la máscara estilizada del jaguar, identificando los elementos como cejas, ojos y boca del animal. Su mandíbula está caracterizada por cuatro rombos. Otros autores, reconocen la presencia de un reptil, como Piña Chan, «Symboles et culte du jaguar des anciens olmèques», en *L'aventure humaine*, número 4, Jaca Book, 1987, p. 88, que propone la interpretación de una cabeza del «dragón-jaguar», o sea de una criatura sobrenatural que combina los rasgos de la serpiente con los rasgos felinos, o como Karl Luckert, *Olmec Religion: A Key to Middle American and Beyond*, Norman, University of Oklahoma Press, 1976, pp. 102-107, que se limita a la identificación de la serpiente. Sin contradecir la presencia del jaguar que se revela de manera implícita y más simbólica, y excluyendo totalmente la presencia del reptil, proponemos la representación de una variante del motivo «cuatro puntos y barra», o sea un ejemplo excepcional del lenguaje simbólico olmeca. El motivo «E hacia abajo» se analizará en un próximo artículo.

<sup>42</sup> Joralemon, *op. cit.* Existen controversias a propósito de la orientación de la obra. De acuerdo con Coe («The Olmec Style and its Distributions» en *Handbook of Middle American Indians*, número 3, University of Texas Press, Austin, 1965, p. 761), la hendidura en forma de V se localiza en la parte de encima y no en la parte inferior, como lo indican, entre otros, Drucker, Heizer y Squier («Excavations at La Venta, Tabasco, 1955», en *Bureau of American Ethnology*, número 170, Smithsonian Institution, Washington, 1959).

<sup>43</sup> Cf. Benson, *op. cit.*; Franz Tichy, «Space and Time in the Cosmivision of Mesoamerica», en *Mexico*, número 1, Berlín, 1980; Peter Furst, «Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla, Teotihuacan: Iconography and Analogy in Pre-Columbian Art», en *Mesoamerican Archaeology*, ed. Hammond, University of Texas Press, Austin, 1974, p. 201; Joyce Marcus, «Zapotec Chiefdoms and Formative Religions», en *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge, 1989, pp. 172-174; Laurette Séjourné, *La pensée des anciens mexicains*, Ed. Maspéro, Paris, 1982, p. 90; Jacques Soustelle, «Observations sur le symbolisme du nombre cinq chez les anciens mexicains», en *Actes du XXVIII Congrès des Américanistes*, Paris, 1947, p. 501.

<sup>44</sup> Grove y Angulo, *op. cit.*, pp. 135-136.

<sup>45</sup> En ciertas representaciones del tuerto, el ojo ciego es marcado por la cruz olmeca, correspondencia que indica la asociación del motivo de la cruz con la obscuridad y con la muerte en oposición al ojo que simboliza la luz y la vida. Pero es posible que el motivo de la cruz olmeca posea, el solo, una dicotomía terrestre-celeste.

Este significado ulterior podría aclarar la presencia, aunque rara, de un círculo en el cruce de las dos líneas de la cruz olmeca, el cual correspondería a la representación del centro.<sup>46</sup> El dibujo inciso sobre el hacha de Arroyo Pesquero, Veracruz, sugiere que, en el pensamiento olmeca, la cueva del origen había sido colocada en el centro del mundo<sup>47</sup> sobre la banda en la frente del personaje; los cuatro elementos vegetales flanquean el signo del doble círculo o sea el símbolo de la cueva (figura 19). Del motivo central surgen cuatro elementos que aparecen asociados, una vez más, al concepto de la fertilidad.

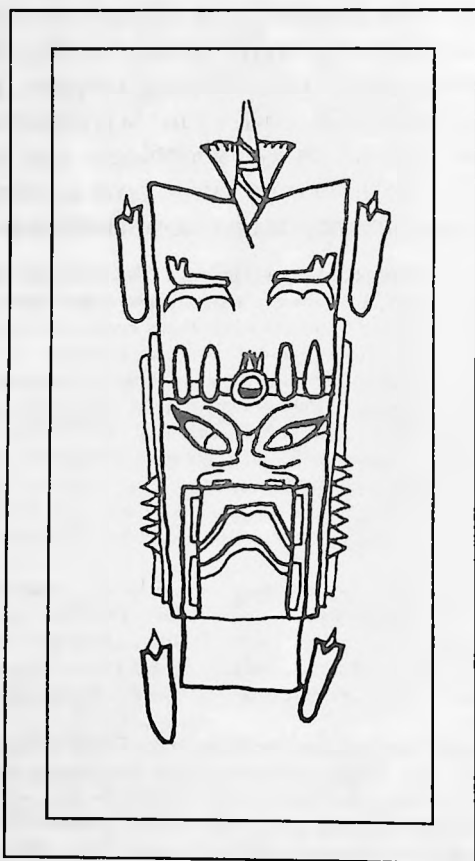


Figura 19. Hacha de Arroyo Pesquero, Veracruz  
(Joralemon 1976: figura 8d).

<sup>46</sup> Cf. Coe, «The Olmec Style...», p. 760, motivo e.

<sup>47</sup> Es posible que existan varios lugares que simbolizan el centro, y no un solo punto, así como distintas realidades susceptibles de identificarlo.



Dentro del motivo de los «cuatro puntos y barra», la barra central podría representar una hendidura o una abertura terrestre.<sup>48</sup>

La iconografía tardía muestra figuras humanas que tienen un espejo circular en las manos. El objeto está colocado sobre el vientre<sup>49</sup>. La presencia de estos espejos en el centro del cuerpo, se refiere, según Taube, al ombligo de la tierra: el *tlalxicco*, el centro sagrado, el eje del mundo.

Precedentemente hemos mencionado la posibilidad de una ecuación entre la tierra y el espejo. Considerando el cuerpo como una representación, a escala reducida, del cosmos, el espejo que está colocado al nivel del ombligo, corresponde a la abertura terrestre ubicada en el centro del mundo.

La pintura A-1 de Juxtlahuaca (detalle), certifica que el motivo de la flor está íntimamente vinculado a la cruz olmeca (figura 5f y g). Se inscribe, en efecto, dentro del círculo, que fue interpretado como símbolo del nicho. Podemos observar que la cruz olmeca se inscribe también dentro de la boca del jaguar, por ejemplo en la cerámica de Tlapacoya y en un sello de Las Bocas que ofrece una variante más elaborada: (figuras 20 y 21). Por otro lado, sabemos que, a veces, la imagen del nicho y de la boca abierta del jaguar se representan sobrepuestos. Además, podemos comparar el diseño figurativo del relieve 1 de Chalcatzingo con el diseño abstracto de la pintura A-1 de Juxtlahuaca (detalle), visto en sentido vertical (figuras 5f y 7). Notamos que la imagen del círculo rodeada por cuatro elementos idénticos de donde salen volutas, muestra importantes analogías con la imagen del nicho/boca del jaguar de Chalcatzingo, esta última rodeada de los motivos de la vegetación (convencionalmente en número de cuatro), de donde salen volutas. Creemos que la significación semántica de las dos obras es la misma, y que sólo la expresión artística difiere. O sea, el artista de Chalcatzingo nos presenta el tema de la cueva en forma figurativa y explícita, y el de Juxtlahuaca opta por un lenguaje abstracto, de acceso más difícil.

Volvemos a hablar de la cruz olmeca: su connotación terrestre aparece claramente a través de su asociación repetitiva con el jaguar (en los códices

<sup>48</sup> Una imagen también susceptible de representar una abertura terrestre es la hendidura en forma de V. Esto ha dado lugar a distintas interpretaciones, entre ellas llama la atención la de Furst, «Jaguar Baby and Toad Mother: A New Look at an Old Problem in Olmec Iconography», en *The Olmec and Their Neighbors*, Dumbarton Oaks, Washington, 1981, pp. 150-151, que considera que su función primera es la de marcar el lugar por donde se entra y se emerge de la tierra madre, o sea una especie de pasaje cósmico vaginal de donde las plantas y los ancestros salen del inframundo, y la hipótesis de J. Marcus, *op. cit.*, p. 172, que reconoce en el motivo la representación de una hendidura o abertura.

<sup>49</sup> Taube, «The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War», en *Res*, número 21, Cambridge, 1992, pp. 78-81, figura 20.

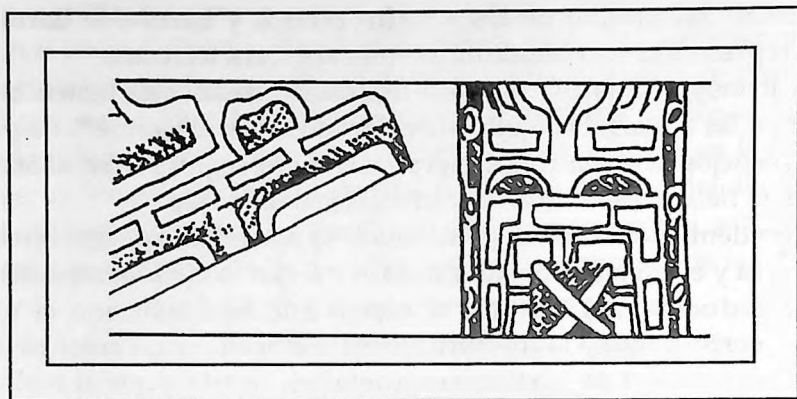


Figura 20. Cerámica de Tlapacoya, Puebla (Joralemon 1990: figura 120).

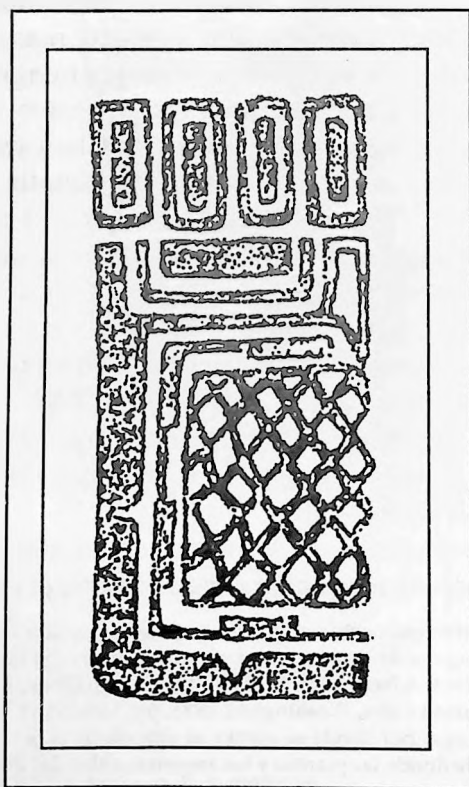


Figura 21. Sello de Las Bocas, Puebla (Gay 1971: figura 12).2

mayas el motivo de las bandas cruzadas constituye una seña del monstruo terrestre Cuauac).<sup>50</sup>

El motivo del círculo y de la cruz olmeca poseen una aplicación práctica: sirven, en efecto, para representar las manchas del jaguar.<sup>51</sup> En la pintura 1-d de Oxtotitlán, la piel tiene las manchas esparcidas, pero también los círculos negros y los círculos concéntricos.<sup>52</sup> Una cerámica de Tlapacoya que representa un jaguar estilizado propone la misma solución plástica para simbolizar la piel del jaguar (figura 22). Esta práctica no es rara entre los amerindios, como lo muestran dos ejemplos tomados del pasado arqueológico y del presente etnológico: el arte precolombino de Chavín, Perú, que muestra cerámicas de efigie de jaguar con círculos concéntricos esparcidos para imitar la piel del jaguar. Hoy día, algunos grupos indios de la selva tropical, como los yanomami (Venezuela), se pintan sobre el cuerpo manchas circulares coloradas de ocre, las cuales simbolizan la piel felina. En México, los lacandones se visten en ocasión de ciertos rituales con una túnica manchada de ocre, así se identifican con el gran carnívoro.<sup>53</sup> La figura de barro de Atlahuayan, Morelos, ha sido presentada muchas veces como testimonio de que la cruz olmeca puede también simbolizar las manchas del jaguar (figura 23).

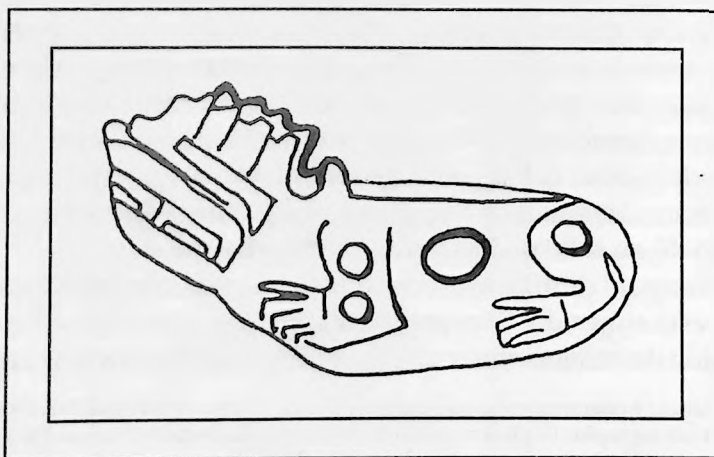


Figura 22. Figura de Tlapacoya, Puebla (Joralemon 1990: figura 93).

<sup>50</sup> Taube, «The Classic Maya Maize God: A Reappraisal», en *Fifth Palenque Round Table*, 1983, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, 185, p. 175.

<sup>51</sup> Joralemon, *op. cit.*, nota 117; Piña Chan, *Olmecchi, la cultura madre*, Jaca Book, Milano, 1989, figura 27.

<sup>52</sup> Joralemon, *op. cit.*, figura 17.

<sup>53</sup> Marion, *op. cit.*, p. 803.

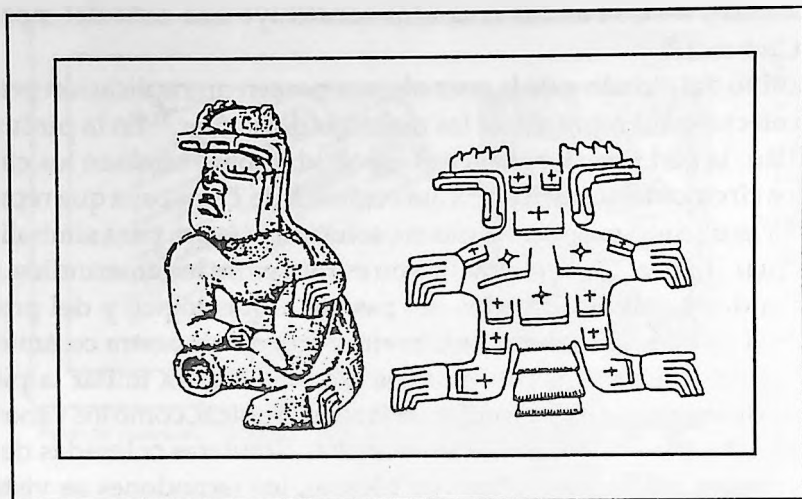


Figura 23. Figura de Atlihuayan, Morelos (Joralemon 1990: figura 90).

El motivo de la cruz olmeca posee distintas variantes: generalmente las dos líneas cruzadas constituyen una X, a veces una línea vertical cruza una línea horizontal. La línea puede ser representada por un simple rasgo, o por una banda gruesa. Otras variantes formales muestran, ora la utilización parcial del motivo, como en el símbolo n. 176 donde aparece una única línea diagonal, ora la repetición del signo, de donde deriva el motivo rastrillado (figuras 24c, e y f).<sup>54</sup> Como ya he mencionado, el motivo de la cruz que se inscribe a la entrada de la cueva o de la boca del jaguar, puede aparecer en su forma simple, como en el dibujo de una cerámica de Tlapacoya, o en su forma elaborada, como lo muestra el dibujo de un sello de Las Bocas, Puebla (figuras 20 y 21).

A veces, el dibujo de la cruz olmeca no está representado concretamente, sólo está sugerido. Se puede hablar de arte «invisible»,<sup>55</sup> o sea que la sola colocación de los elementos sugiere otra posible lectura más implícita. La céle-

<sup>54</sup> Donald Robertson (mencionado por Bowles, «Notes on a Floral Form Represented in Maya Art and its Iconographic Implications», en *Primera Mesa Redonda de Palenque 1973*, parte I, Robertson, Pueblo Beach, 1974), afirma que el motivo rastrillado posee en el arte maya, además de un valor simbólico, una función práctica. El motivo parece indicar una superficie rugosa.

<sup>55</sup> Esta habilidad para jugar con lo invisible no representa una especificidad del arte olmeca. Pastzory («Still Invisible: The Problem of the Aesthetics of Abstraction for Pre-Columbian Art and its Implications for Their Cultures», en *RES*, número 19/20, Cambridge University Press, New York, 1990-91, p. 116), ha recientemente subrayado la misma particularidad en el arte de Teotihuacan. A través del análisis del rostro de la diosa pintada sobre el muro de Tetitla en Teotihuacan, el autor propone una nueva interpretación del monumento esculpido en relieve perteneciente al mismo sitio. Sobre este último, la simple disposición de la ornamentación con orejeras y narigueras, precedentemente interpretadas como ojos y boca, es suficiente para evocar el rostro de la diosa.

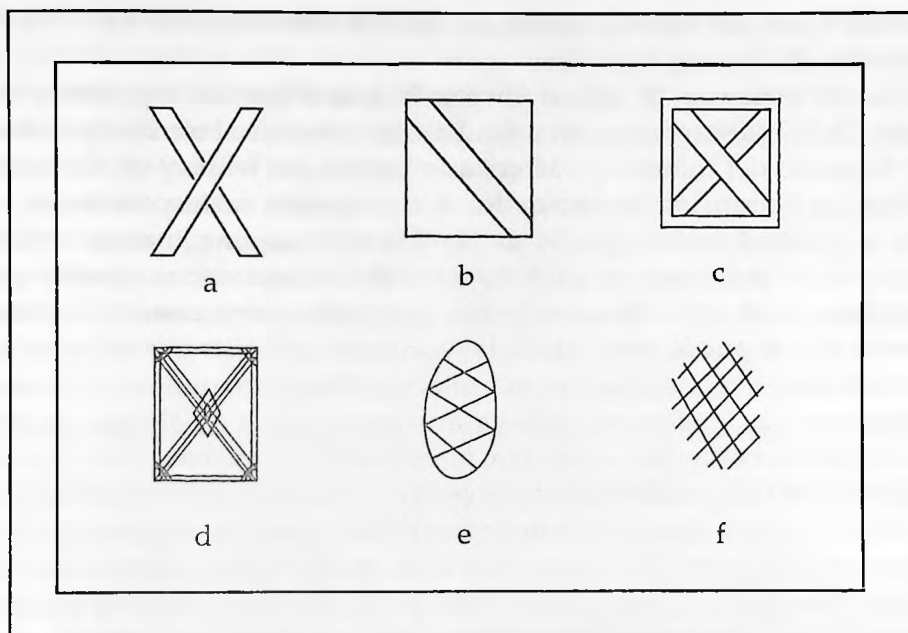


Figura 24. Cruz olmeca y variantes (Diccionario Joralemon 1971: 1990).



Figura 6k. Figura de Las Limas (redibujada de Coe 1985: 78).

bre estatua del Las Limas (figura 25) ilustra nuestro propósito, con la disposición de los «cinco puntos».

Cuatro máscaras de jaguar fueron incisas sobre las espaldas y las rodillas de la figura sedente con niño. La cruz olmeca se inscribe dos veces sobre el pecho del infante (caracterizado por rasgos felinos) en forma de pectoral. La inscripción de uno de los dos pectorales corresponde exactamente al punto de convergencia de las dos oblicuas imaginarias, constituyendo así el quinto punto cardinal: el centro. Observamos además que cada máscara está colocada en un punto cardinal respectivamente. Por consiguiente, uno se puede preguntar si la asociación simbólica que existe en las culturas tardías mesoamericanas, que relaciona los cuatro puntos cardinales y el centro con las deidades, no está ya en vigor en la cultura olmeca. En este caso, los puntos cardinales se asocian, no con un dios, sino con cuatro aspectos distintos de la figura del jaguar, y el centro con la figura del infante-jaguar.

Otra observación es que las máscaras de las espaldas están caracterizadas por su verticalidad, en oposición a las máscaras horizontales de las rodillas. Esta diferencia entre la parte alta y la parte baja de la composición, podría significar la simbología de la dualidad luz-obscuridad, vida-muerte. En favor de esta hipótesis, advertimos que las máscaras acostadas muestran respectivamente el motivo del ojo cerrado (marcador de la muerte) y del ojo ciego (adonde se inscribe la cruz olmeca). Las máscaras de la parte superior se caracterizan respectivamente por el motivo de la banda ocular vertical acompañada de puntos. El motivo de la banda que atraviesa el ojo parece asociarse al agua (y a la sangre sacrificial), y el símbolo de la ceja en forma de flama, al fuego. Podemos entonces deducir que, además de una división cuadripartita, existe una división en dos mitades opuestas y complementarias (cada una implica dos partes).

### **El círculo radial: ensayo de interpretación iconográfica**

Existe en la iconografía olmeca un motivo muy interesante que puede traducir un vínculo simbólico entre el jaguar y el sol: el motivo del «círculo radial». El signo se compone de una banda circular gruesa de donde surgen elementos caracterizados por contornos irregulares, tales como triángulos. El círculo rodea un rostro humano o híbrido. Es en razón de las evidentes analogías con el motivo del círculo, precedentemente estudiado, que intentamos analizar.

El motivo del «círculo radial» no parece haber interesado a los especialistas. Por ejemplo, no es reproducido en el *Diccionario de símbolos olmecas* de

Joralemon.<sup>56</sup> Esta ausencia se puede, quizá, explicar por su rareza. En efecto, el motivo aparece sólo en raras obras tardías. Así, está presente en un monumento de Tiltepec, Tonalá, Chiapas (figura 26). El signo está colocado en la parte superior de la obra, encima del rostro antropomorfo. No existe, en este caso, vínculo gráfico con la figura felina.<sup>57</sup>

Inversamente, encontramos asociado al felino en un monumento iconográficamente muy original: el monumento 71 de La Venta (el monumento fue descubierto en San Miguel, La Venta) (figura 27). En razón de su forma y tamaño, el monumento podría ser clasificado entre las cabezas colosales, pero

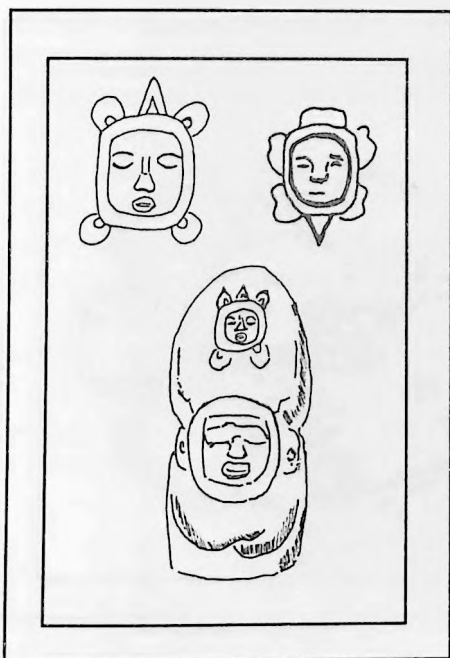


Figura 26. Monumento de Tiltepec, Chiapas (redibujado de Milbrath 1979: figura 50).

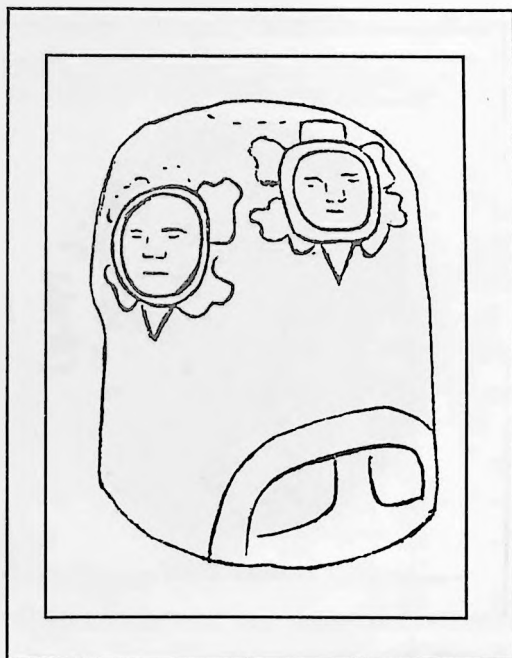


Figura 27. La Venta, monumento 71 (redibujado de Stirling 1957).

<sup>56</sup> Joralemon, *op. cit.* Algunos signos esculpidos en la estatuaria de Tzutzuculi, Tonalá, Chiapas, muestran analogías con el motivo de Tiltepec (Milbrath, «A Study of Olmec Sculptural Chronology», en *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, número 23, Dumbarton Oaks, Washington, 1974, p. 28 y lámina 58c). Sin embargo, el dibujo aparece menos preciso y de factura más grosera.

<sup>57</sup> Desafortunadamente observamos la ausencia de una buena reproducción (dibujo o fotografía) de la parte frontal del monumento 71 de La Venta, y de los detalles del motivo del círculo radial. Nos basamos aquí en la descripción suficientemente clara de Clewlow, en *op. cit.*, p. 98.

los rasgos felinos de su rostro<sup>58</sup> lo excluyen de esta categoría. En la parte frontal del bloque de piedra hay un dibujo esculpido de la boca estilizada del felino; encima y atrás fue representado el motivo del círculo radial, repetido diez veces. Cada círculo radial rodea un rostro humano. Tres círculos han sido totalmente borrados.<sup>59</sup>

Hay evidente semejanza entre este motivo y las representaciones del sol de las culturas más tardías, donde el astro está representado por un disco (a veces un doble círculo), de donde surgen elementos geométricos: triángulos, semicírculos...

Los apéndices geométricos significan los rayos del sol.<sup>60</sup> La Piedra del Sol, monumento azteca, puede ilustrar nuestro propósito (figura 28).<sup>61</sup>

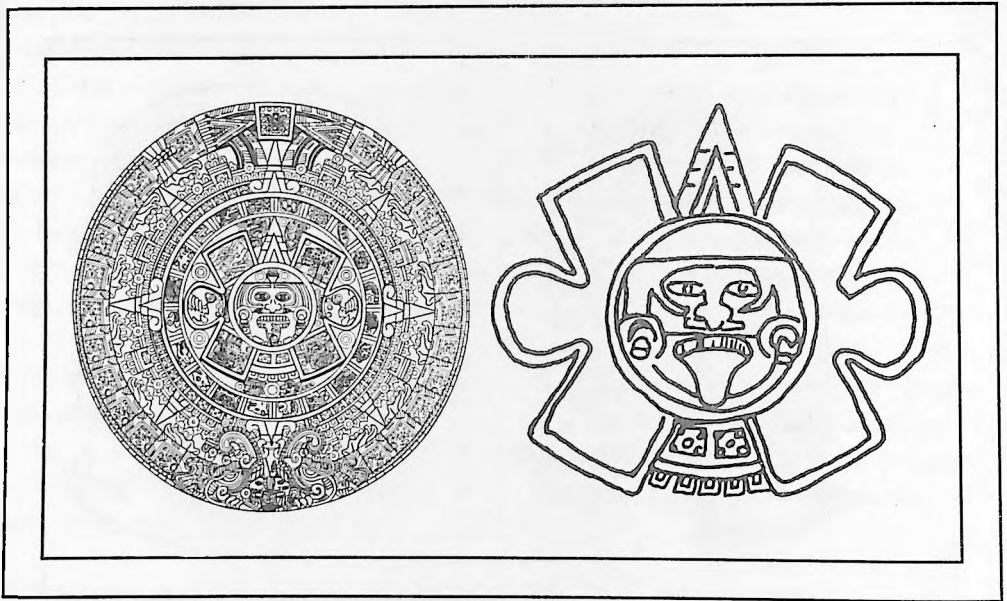


Figura 28. Piedra solar (Séjourné 1982: 93).

<sup>58</sup> Stirling, «An Archaeological Reconnaissance in Southeastern Mexico», en *Bureau of American Ethnology*, Bulletin 164, Smithsonian Institution, Washington, 1957, p. 225, describe la obra: «alrededor del rostro (principal) fueron esculpidos seis, quizá más, rostros circulares, uno de ellos encima de la pieza. Cada rostro está rodeado por un círculo de donde irradian cinco elementos en escalera y un largo triángulo...».

<sup>59</sup> Clewlow, *op. cit.*, p. 98.

<sup>60</sup> Cf. definición del astro en el diccionario de símbolos mesoamericanos: Miller y Taube, *op. cit.*, p. 158.

<sup>61</sup> Richard Townsend, «State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan», en *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, número 20, Dumbarton Oaks, Washington, 1979.



Estos dibujos, gráficamente un poco groseros, podrían constituir representaciones del sol. Si la hipótesis es correcta, tenemos que admitir que la asociación del felino con el astro solar, explícita en las culturas tardías, aparece desde el horizonte olmeca.

El motivo del círculo radial olmeca implica el dibujo del doble círculo telúrico<sup>62</sup> de donde surgen elementos radiantes. La iconografía de un pendiente de San Gervasio, Isla de Cozumel, Quintana Roo, es particularmente interesante (figura 29). La pieza, de puro estilo olmeca, fue descubierta en un contexto maya Clásico.<sup>63</sup> El pendiente muestra un rostro híbrido, esculpido en relieve, rodeado por una corona de donde surgen cinco apéndices «rectangulares»; tres tienen una hendidura en V en el centro. Además de estos diseños finamente grabados sobre el rostro (motivo de la banda en la frente), máscaras estilizadas aparecen sobre cada apéndice y, detalle muy importante, el motivo estilizado de la boca del jaguar fue grabado en la parte interna de la corona, arriba del rostro (con un total de siete máscaras felinas).<sup>64</sup>

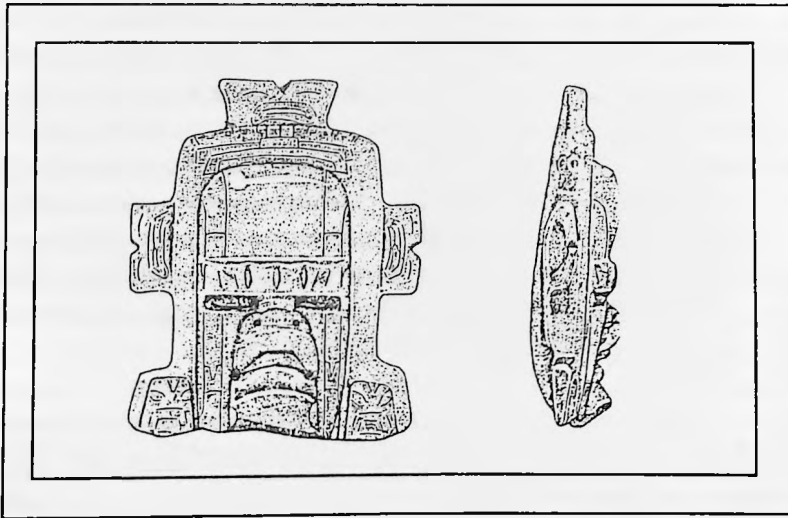


Figura 29. Pendiente de la Isla de Cozumel, Quintana Roo (Rathje y Sabloff 1973: 91).

<sup>62</sup> Recordamos aquí la semejanza gráfica entre el símbolo del doble círculo concéntrico y la representación mesoamericana del espejo. Hemos indicado la pluralidad semántica del motivo del espejo (Taube, «The Iconography of Mirrors...», pp. 192-198). Entre sus sentidos, existe la dualidad terrestre-celeste: el espejo evoca en realidad en el pensamiento mexicano, indistintamente, la apertura de la tierra y el sol.

<sup>63</sup> Rathje y Sabloff, «El descubrimiento de un jade olmeca en la ista de Cozumel, Quintana Roo, México», en *Estudios de Cultura Maya*, número 9, México, 1973, p. 88.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 86.

Reconocemos las líneas paralelas que rodean la boca felina. Sin embargo, lo que llama la atención es la localización del motivo. En efecto, tiende a comprobar nuestra hipótesis que considera el motivo del círculo (o del doble círculo) como significativa de la abertura terrestre y del nicho. La iconografía del pendiente de San Gervasio, en una visión parcial, muestra analogías iconográficas con algunos altares olmecas. El altar 4 de La Venta (figura 6), por ejemplo, que ofrece el dibujo de un nicho/boca de jaguar representado con una doble banda semiesférica, de donde surge una figura antropomorfa, ilustra nuestro propósito.

Además, la iconografía del altar 7 de La Venta (figura 10) muestra, como ya hemos indicado, que la banda semicircular tiende a encerrarse formando un círculo (visible sobre otras piezas: figuras 12, 14, 17), y que un rostro, a veces híbrido, sustituye a la figura antropomorfa (figura 13). La iconografía del pendiente de Cozumel completa nuestra visión del círculo telúrico,<sup>65</sup> con la presencia de apéndices radiantes que evocan el astro solar. El rostro humano o híbrido rodeado por la corona podría significar una personificación del sol. En el arte maya clásico, algunas representaciones de la deidad del sol muestran un rostro humano tuerto<sup>66</sup> y con ojos prominentes. Un rasgo interesante es la asociación de los colmillos colocados en las extremidades de la boca para indicar una voluntad de felinización.<sup>67</sup> Eso no es sorprendente, cuando se piensa que en Mesoamérica, de manera general, los dioses del sol tienden en encarnar jóvenes machos que simbolizan la fuerza y el vigor del sol naciente. En la región maya la imagen se precisa: el sol es identificado con el jaguar.<sup>68</sup> El arte azteca animaliza también la representación del sol. Sobre la Piedra del Sol, por ejemplo, patas con garras substituyen las manos (figura 28).

<sup>65</sup> Si nuestra interpretación es correcta, hemos de admitir una simplicidad gráfica y lógica del motivo del sol, así como una correspondencia con nuestra visión occidental. En efecto, si aceptamos la hipótesis del círculo concéntrico y si seguimos el razonamiento de *pars pro toto*, o sea que la parte simboliza la totalidad, podemos deducir que la cueva es significativa de la tierra. La asociación de los elementos geométricos, como por ejemplo el triángulo, alrededor del símbolo terrestre, añade la connotación radiante del astro. Además, otros análisis iconográficos comprueban que el motivo del triángulo es significativo de la flama y del fuego.

<sup>66</sup> Otro ejemplo del rostro solar es caracterizado por estrabismo (figura 30) se presenta en la ornamentación del templo de Teotihuacan; el rostro está claramente rodeado por una primera banda circular que recuerda nuestro motivo telúrico, y después por una corona radiante.

<sup>67</sup> Comunicación oral de Mario-Odile Marion. Etimológicamente *K'in ich Ahau*, dios del sol de los mayas de Yucatán y de otros grupos como los lacandones, quiere decir «El señor del rostro solar» (*K'in*: el sol; *Ich*: ojo; *Ahau*: señor) (Boremanse, *Cartes et mythologie des Indiens Lacandons*, L'Harmattan, París, 1986, p. 272, nota 4). Existe también *Ah K'in Chob*, o sea el «Señor del sol, que bizquea».

<sup>68</sup> Miller y Taube, *op. cit.*, p. 158.

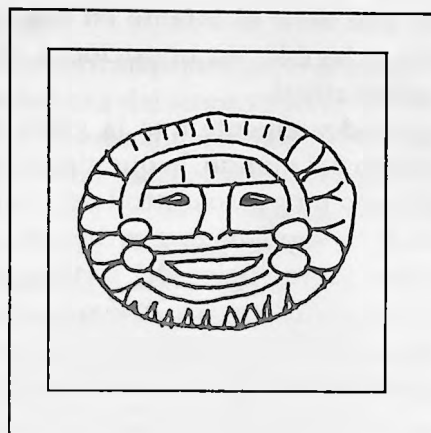


Figura 30. Templo de Teotihuacan, detalle (Séjourné 1982: 91).

### Ensayo de reconstrucción del mito de origen olmeca

El objetivo de este trabajo es intentar reconstruir el mito de origen olmeca. Recordemos la hipótesis de Stirling sobre la unión entre una mujer y un jaguar. Según el especialista, el acto sexual fue traducido en forma naturalista por los artistas olmecas en la estatuaria, como lo muestran el monumento 1 de Potrero Nuevo, de Río Chiquito y el monumento 20 de Laguna de los Cerros (ya mencionados: figuras 1,2 y 3). Esta afirmación encuentra ecos mitológicos, como, por ejemplo, la larga difusión en el continente americano de los mitos de creación que cuentan que el primer hombre nació de la cópula entre una mujer y un animal (oso, lobo, jaguar, serpiente...).

El concepto de la unión mujer-jaguar existe también en la mitología olmeca, sin embargo, aparece implícitamente en el arte. El artista establece una ecuación simbólica entre la mujer y la tierra, precisamente entre el aparato de reproducción femenino y las entrañas de la tierra.

Proponemos leer en la superposición de la imagen del nicho y de la boca abierta del jaguar, la idea de la cópula Jaguar-Tierra y en el infante felino, el ancestro de la raza olmeca.<sup>69</sup> El niño representado a la entrada del nicho emerge metafóricamente de la matriz materna. Es interesante observar que la maternidad de la raza olmeca es evocada simplemente a través de la imagen del orificio terrestre. La habitual imagen de la madre es sustituida

<sup>69</sup> El tema del nicho se presenta a la vez sin connotación zoomorfa (o sea sin ser doblado por la imagen de la boca abierta del felino) y con connotación zoomorfa (o sea con la imagen felina superpuesta). Esto tiende a demostrar que la imagen del nicho y la imagen de la boca del jaguar constituyen dos realidades distintas que pueden, a veces, superponerse.

por la figura masculina que tiene el infante en sus brazos.<sup>70</sup> La imagen paterna es más explícita y legible, en oposición a la mujer que parece excluida del universo mítico-ritual.

Hemos señalado precedentemente que la gruta es asimilada, en la cosmología olmeca, al centro del mundo, lo que significa que la creación de la raza humana se produjo en un punto central del universo.<sup>71</sup>

Los datos comparativos siguientes, que hemos tomado del campo arqueológico, etnohistórico y etnológico del continente americano, comprueban la existencia de estas creencias. Además, ellas sugieren que el jaguar (asociado al astro solar)<sup>72</sup> ha fecundado la tierra por medio de la lluvia/rayo..., fenómenos meteorológicos de los cuales es responsable.

<sup>70</sup> En las escenas de la «presentación del infante», el personaje masculino sustituye a la figura «natural» de la madre. Sustitución que es tanto más sorprendente cuanto que se compara este tema con el de la maternidad relatado en las figurillas en barro del Preclásico Temprano (sobre todo la producción de las tierras altas centrales). Proponemos así que el tema de la madre con el infante, escena real, corresponde a tema mítico de la figura masculina con el niño felino. Se puede leer aquí como una voluntad de «naturalizar» el mito, mostrando que a la filiación natural (materna) hace eco la filiación mítica (paterna). Andrea Stone («Aspects of Impersonation in Classic Maya Art», en *Sixth Palenque Round Table*, 1986, Robertson, Oklahoma, 1991, p. 199) observa características análogas en el arte maya. Juzga la recuperación por el hombre (en este caso por los gobernantes mayas) de una actividad tradicionalmente femenina, como significativa de una voluntad de apropiarse el poder de fecundidad de la mujer. También nota la rareza de las escenas de maternidad y además subraya la presencia del tema de la mujer vieja con el niño recordando que la vejez femenina suprime toda connotación de fertilidad / fecundidad. Evidencias etnográficas muestran, según el especialista, que la mujer detenta un estatuto ritual comparable al estatuto del hombre. Landa menciona varias veces que solamente las mujeres viejas pueden entrar en los templos y participar a las ceremonias (Alfred M. Tozzer, «Landa's Relación de las Cosas de Yucatan: A Translation» en *Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, número 4: 3, Cambridge, 1941, pp. 143, 145, 47 y 52, mencionado por Stone, *op. cit.*, p. 199). Es muy interesante notar que el tema iconográfico de la mujer vieja con el niño está presente también en el arte olmeca. Joralemon consagró un estudio con el título llamativo: «The Old Woman and the Child: Themes in the Iconography of Preclassic Mesoamerica», en *The Olmec & their Neighbors*, Dumbarton Oaks, Washington, 1981, pp. 163-180.

<sup>71</sup> La cueva se identifica así con el número cinco, Soustelle («Observations sur le symbolisme...», p. 498), afirma que el cinco es un número íntimamente atado al centro, al fuego y al movimiento del sol, y muestra la importancia esotérica de este número: en el México antiguo estaba simbólicamente ligado a la casta sacerdotal y guerrera, a la idea de sacrificio, del autosacrificio y de la resurrección.

<sup>72</sup> La iconografía olmeca sugiere la dualidad terrestre-celeste de la figura felina. Dualidad que se encuentra también en ciertas deidades del panteón de las culturas tardías. Miller y Taube, *op. cit.*, p. 164, mencionan el calificativo: *ilhuiacahua tlalticpaque*: el poseedor del cielo y de la tierra, para designar al dios Tezcatlipoca. La literatura etnológica mesoamericana ofrece varios ejemplos. Los lacandones creen en la existencia de jaguares celestes y de jaguares subterráneos. Los primeros son grandes jaguares machos asociados al tronco de árbol de copal, los otros son jaguares hembra asociados al tronco del árbol de calabaza. La dualidad macho-hembra aparece a través del simbolismo vegetal que caracteriza estas dos categorías (Marion, *op. cit.*, p. 116). Un mito tomado de este grupo étnico de Chiapas, cuenta la lucha cósmica que opone a los jaguares del sol levante con los jaguares del sol poniente. La lucha termina con la victoria de los jaguares del sol naciente, los cuales muestran fuerza y ferocidad (Boremanse, *op. cit.*, p. 323).

## Datos comparativos

En las culturas mesoamericanas tardías se encuentra la idea de la superposición del nicho con la boca del «monstruo terrestre». La imagen es a veces utilizada en los códices mesoamericanos para significar la abertura de la cueva. En la iconografía maya hay personajes que emergen de las fauces del monstruo terrestre. Estas escenas esculpidas sobre estelas o altares conmemoran la entronización de las dinastías.

Convencionalmente, el soberano es identificado con el sol.<sup>73</sup> Con la palabra «monstruo terrestre» se quiere precisar que los rasgos felinos se combinan con los rasgos del reptil: serpiente, tortuga, cocodrilo... De acuerdo con Daniel Schavelzon,<sup>74</sup> creemos que el jaguar, la serpiente o el monstruo terrestre, parecen cada uno poseer un papel análogo, a pesar de sus diferencias. Además, el autor muestra la difusión espacial y temporal de este rasgo iconográfico que está íntimamente asociado a la arquitectura: hay que atravesar las fauces del monstruo para entrar en el templo. Varios ejemplos sobreviven en la arquitectura maya. Las fachadas zoomorfas están flanqueadas, a veces, por una fila de máscaras de *Chaac* que demuestran, una vez más, el vínculo estrecho entre el «monstruo terrestre» y la fertilidad.<sup>75</sup>

Taylor,<sup>76</sup> que analizó la iconografía maya del «monstruo terrestre» *Cauac* muestra, primero, que su cabeza representa un nicho o un abrigo, de donde emergen figuras humanas, y luego que su iconografía tiene antecedentes en la época Preclásica (sobre todo en el arte olmeca) y una sobrevivencia hasta el Posclásico. La íntima asociación entre el monstruo terrestre y la lluvia/fertilidad parecen constituir lo que podría llamarse una «invariable semántica».

En varios mitos americanos la cueva, o una serie de cuevas, simbolizan el vientre de la tierra. Heyden<sup>77</sup> muestra cómo la gruta constituye un lugar de nacimiento cosmogónico de ciertos dioses mexicanos, de grupos étnicos<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Pierre Becquelin (textes réunis par), «Mésoamérique», en *L'archéologie française à l'étranger*, Recherche sur les civilisations, Paris, 1985, p. 390.

<sup>74</sup> Daniel Schavelzon, «Temples, Caves or Monsters? Notes on the Zoomorphic Façades in the Pre-Hispanic Architecture», en *Third Palenque Round Table*, 1978, Ed. Robertson University Texas Press, Austin, 1980, p. 162.

<sup>75</sup> Cf. Paul Gendrop, «Dragon-Mouth Entrances: Zoomorphic Portals in the Architecture of Central Yucatan», en *Third Palenque Round Table*, 1978, Robertson University Texas Press, Austin, 1980; *Los estilos Río Bec, Chenes y Puuc en la arquitectura maya*, UNAM, México, 1983.

<sup>76</sup> Dacey Taylor, «The Cavac Monster», en *Troisième Table Ronde de Palenque*, 1978, volumen IV, Robertson, 1980.

<sup>77</sup> Heyden, «Los ritos de...», pp. 18-19; «¿Un Chicomoctoc en Teotihuacan? La cueva bajo la pirámide del sol», en *Boletín INAH*, número 6, México, 1973, pp. 3-18.

<sup>78</sup> Cf. *Chicomoctoc* fue el lugar de creación de las siete tribus que salían de las grutas: *Historia tolteca-chichimeca*, INAH, México, 1976 y para un análisis en detalle Silvia Limón Olvera, *Las cuevas*

y de individuos.<sup>79</sup> Este último caso es ilustrado perfectamente por el ejemplo del *temazcalli*, el baño de vapor al cual entraban las mujeres que estaban a punto de dar a la luz, y en el que se curaban después de que naciera la criatura. El *temazcalli* en su forma de pequeña casa, imita el vientre materno, o sea una cueva artificial. Se llamaba también *Xochicalli*: «la casa de la flor». Heyden<sup>80</sup> recuerda que la flor, la cueva y el lugar de nacimiento están íntimamente asociados: en realidad significan la misma cosa.

En el México de hoy encontramos creencias análogas: el mito de creación de los lacandones meridionales cuenta cómo, al comienzo, los dioses y la humanidad vivían en el mundo subterráneo, hasta que el creador decidió que podían salir del orificio de origen, excepción hecha por el «Señor del inframundo» que debe alimentar el sol durante la noche.<sup>81</sup> Encontramos esta creencia fuera de los límites geográficos mesoamericanos: varios mitos de América muestran que la Tierra Madre es responsable del nacimiento de los seres. Estos mitos, que tienen afinidades de estructura, narran los orígenes de los seres humano-animales, que vivieron en la matriz de la tierra antes de encontrar una abertura y salir de ella. La mitología de ciertos grupos étnicos del Suroeste de los Estados Unidos (zuni-navajo...) cuenta, por ejemplo, que la humanidad pasó por mundos subterráneos sucesivos, y a medida que los hombres salían perdían su bestialidad.<sup>82</sup> Esta antropomorfización progresiva es significativa del proceso de diferenciación entre los hombres y los animales, fenómeno que se produjo después de la etapa de indiferenciación. El mito de creación de los *kogi* de la Sierra Nevada, Colombia, narra que un jaguar feroz nació de la Tierra Madre junto con los hombres-jaguar, los cuales representan los antepasados de los *kogi* actuales.<sup>83</sup> La asociación metafórica entre las entrañas de la tierra y el aparato de reproducción femenino es frecuente tanto en la iconografía, como en el folklore americano. James E. Brady<sup>84</sup> en su artículo «The Sexual Connotation of Caves in Mesoamerican Ideology» muestra no solamente la existencia de un conjunto de

y el mito de origen: los casos inca y mexica, Dirección General de Publicaciones, México, 1990.

<sup>79</sup> Tenemos que precisar la dualidad de la imagen de la cueva que representa el lugar donde nacen todos los hombres y a donde van a morir: Chicomoztoc indica el lugar de nacimiento y de retorno, Heyden, «An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico», en *American Antiquity*, Salt Lake City, 1975, p. 135.

<sup>80</sup> Heyden, «Los ritos de paso...», p. 20.

<sup>81</sup> Boremanse, *Contes et mythologie...*, pp. 271-272.

<sup>82</sup> Taube, «The Teotihuacan Caves...», p. 72.

<sup>83</sup> Gerardo Reichel-Dolmatoff, *San Agustín. A Culture of Colombia*, Arts and civilization of Indian America, Praeger Publishers, New York, 1972, p. 72.

<sup>84</sup> James E. Brady, «The Sexual Connotation of Caves in Mesoamerican Ideology», en *Mexican*, número 10:5, Berlín, 1988 p. 51-55.

arte erótico ejecutado en las grutas, sino que trae también una documentación etnológica y etnohistórica que comprueba que la cueva está asociada a la doble imagen del erotismo (vagina) y de la procreación (útero). Recordamos a este propósito, el reciente descubrimiento de las grutas de Naj Tunich en Guatemala que muestra claramente un conjunto iconográfico sexual y autosacrificial.<sup>85</sup>

Profundizando en la simbología del jaguar reconocemos su lazo con la idea de la fertilidad. Reichel-Dolmatoff<sup>86</sup> afirma que tanto en la iconografía como en el folklore moderno de América del Sur, el jaguar constituye un símbolo de potencia sexual. Entre las tribus tukano y witotan, Colombia, el jaguar es considerado como el fundador/procreador, caracterizado por un poder sexual muy grande. Las agresiones sexuales hecha por los jaguares son frecuentes en la mitología.<sup>87</sup> El jaguar posee, según las creencias americanas, un poder de fecundidad. Así se explica su asociación con el sol, fuente de vida. El poder de su energía se traduce en la luz caliente y amarilla que recuerda el esperma. En la mitología tukano: el sol está en el origen de la creación del universo y creó al jaguar, a quien dio el color amarillo, símbolo de su poder, y la voz del rayo. El sol encargó al animal proteger y defender la creación.<sup>88</sup> Dos puntos nos interesan aquí: el primero es la relación entre el jaguar y el sol, implícitamente el sol designa al jaguar como dueño de la creación, y después la asociación del felino con el rayo. Otras creencias americanas atribuyen al jaguar la responsabilidad de los fenómenos meteorológicos.<sup>89</sup> La lluvia, el rayo, el viento... surgen de la tierra para regresar a ella. El rayo, en particular, fue materializado por el hacha.<sup>90</sup> El arte olmeca muestra una gran producción

<sup>85</sup> Andrea Stone, «Recent Discoveries From Naj Tienich Cave, El Petén, Guatemala, en *Mexicon*, número 4, Berlín, 1982, pp. 93-99; «The Moon Goddess at Naj Tienich», en *Mexicon*, número 7, Berlín, 1985, pp. 23-29. Cf. Leod y Puleston, «Pathways into Darkness: The Search for the Road to Xibalbá», en *Tercera Mesa Redonda de Palenque, 1978*, volumen IV, Robertson, Monterrey, 1980: datos arqueológicos y etnohistóricos que muestran la importancia de la caverna en el pensamiento maya y su función ritual.

<sup>86</sup> Reichel Dolmatoff, *San Agustín...*

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 92-97, 100-101.

<sup>88</sup> Reichel-Dolmatoff, *Desana: le symbolisme universel des indiens trekano du napués*, Bibliotheque des Sciences Humaines, Ed. Gallimard, París, 1968, pp. 52-53 y 122.

<sup>89</sup> Miguel Covarrubias ha tratado de demostrar la influencia del arte de La Venta en la evolución de la máscara de jaguar a través de los dioses de la lluvia mesoamericanos (Chac, Tláloc, Cocijo...), empezando con una máscara del más puro estilo olmeca.

El trabajo del pintor y arqueólogo muestra, sin duda, afinidades iconográficas entre las máscaras.

<sup>90</sup> Thompson (*Grandeur et décadence de la civilisation maya*, ed. Payot, París, 1973, p. 250) precisa el origen del rayo: los Chacs, deidades mayas de la lluvia, provocan los rayos proyectando hachas de piedra hasta la tierra. La iconografía maya ilustra perfectamente esta creencia mostrando ciertas deidades de la lluvia que blandían hachas. En las culturas tardías la iconografía del hacha introduce una equivalencia simbólica con la serpiente símbolo de fertilidad (Baudez, «The Maya Snake Dance», en *Res*, número 21, Cambridge University Press, New York, 1992, p. 44 y figuras 10d-f y 12).

de hachas de piedra, frecuentemente grabadas con la figura del jaguar. Precisamos que el jade, que es la piedra que se utilizó mayormente para la fabricación de hachas, evoca el inframundo, y es el símbolo de las entrañas de la tierra y de la carne de los tlaloques (deidades aztecas de la lluvia). Según asociaciones muy frecuentes en el continente americano, la lluvia, al igual que el rayo, simbolizan el poder de fecundidad del jaguar.<sup>91</sup>

Otros datos etnológicos tomados en México muestran que la relación simbólica entre el jaguar-sexualidad-fertilidad (lluvia) está todavía presente. Ciertos bailes indígenas actuales, conocidos como «Danza del tigre», se considera que propician la lluvia y están también asociados a la fertilidad agrícola y a la fecundidad humana. Estas danzas que tienen lugar en distintos sitios de México están también presentes en la costa del Golfo, en la región de los Tuxtlas, Veracruz. En San Pedro Soteapan, cerca de Pajapan, la «Danza del tigre», en la cual los danzantes disfrazados de jaguar imitan la actitud del felino, está ligada a ocasiones muy especiales. Ciertas reglas de abstinencia alimenticia y sexual deben ser respetadas en este periodo.<sup>92</sup>

En este estudio hemos tratado de ilustrar ciertos aspectos de la iconografía olmeca. Conforme a nuestra perspectiva de pluridisciplinariedad y de continuidad, hemos analizado el arte olmeca en relación con las culturas mesoamericanas tardías, así como, ampliando y profundizando en el campo de investigación, de otras culturas americanas. Nuestro material comparativo está tomado del campo de la arqueología, etnología y etnohistoria.

La profunda coherencia y las analogías sorprendentes encontradas fortalecen la tesis de la unidad cultural americana.

<sup>91</sup> Cf. Taube, «A Teotihuacan Cave...», pp. 56-57; sobre el papel del rayo en Mesoamérica.

<sup>92</sup> R. Williams, «El tigre como dios de la fertilidad», en *XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, volumen Historia, Religión, Escuela, Xalapa, 1975, pp. 351-356; María Antonieta Cervantes, «Revisión de una escultura olmeca de Arroyo Sonso, Veracruz», en *Boletín INAH*, número 33, México, 1968, pp. 43-50.



# Antropología física y salud. La importancia de los estudios de crecimiento

Ma. Eugenia Peña Reyes\*  
Eyra Cárdenas Barahona\*

La antropología física, cuyo interés fundamental son las poblaciones humanas, se centra de manera particular en el análisis de los factores que han producido la constitución biológica del hombre al tratar de entender la modificación de éstas en el curso de la evolución. Los dos grandes tópicos en torno a los cuales gira la investigación antropofísica son los orígenes y la evolución de la especie por una parte y en el estudio de la variación biológica en las poblaciones contemporáneas por otra.

La influencia de las fuerzas evolutivas y la existencia de cambios ecológicos durante la evolución de la especie conducen a un proceso de modificación continua de la base genética y anatómica, de la fisiología y del comportamiento homínido. Estas características le confieren a la especie una mayor adaptabilidad, que incide sobre los sistemas corporales encargados de la supervivencia: nutrición y flexibilidad metabólica, aptitud para el trabajo físico continuado, regulación de la temperatura corporal interna, protección contra las radiaciones ultravioleta y reacciones inmunológicas a las enfermedades infecciosas. Estos procesos son vistos como la base biológica para la adaptación a la diversidad de los cambios y presiones del medio ambiente a los que se someten las poblaciones humanas.<sup>1</sup>

Parece haber un patrón general en la manera en la cual los individuos responden al *stress* alterando su curso original de desarrollo, sin embargo, esas alteraciones están encaminadas a mejorar las oportunidades de supervivencia, al enfrentar presiones que incluso pueden ser potencialmente letales. La capacidad de ajustar las demandas metabólicas individuales evita o difiere el costo

<sup>1</sup> J. S. Weiner, «Ecología de los cazadores recolectores», en *El hombre: orígenes y evolución*, Destino, serie Antropología 17, Barcelona, 1980, pp. 281-294.

de la selección natural y como resultado retarda el proceso de cambio genético, que podría calificarse de verdadera adaptación; para Stini,<sup>2</sup> la explicación de este fenómeno es que el tamaño *per se*, no se encuentra sujeto a la fuerza total de la selección natural en la mayor parte de las poblaciones humanas. En lugar de eso, existe un alto grado de plasticidad en el desarrollo y como resultado de ello se «amortiguan» ciertos aspectos del genoma en las poblaciones. Slobodkin<sup>3</sup> ha discutido la existencia de sistemas jerárquicos de respuesta a los factores de *stress* ambiental. A través de respuestas graduadas el organismo pasa por cambios fisiológicos lentos y profundamente asentados, lo que permite continuar la explotación de ajustes más rápidos y de corta duración de la manera más flexible. La lentificación del crecimiento y su terminación antes del logro del potencial genéticamente programado para el tamaño adulto, puede ser un ejemplo de dicho mecanismo.

Los organismos vivos son competidores exitosos en el juego de la evolución y por ello han acuñado adaptaciones para recibir los cambios ambientales. Una población bien adaptada, podría ser según Slobodkin, aquella que goza de una probabilidad relativamente alta de sobrevivencia bajo condiciones que tienen una alta probabilidad de ocurrir. Puesto que el hombre ha sido agricultor y residente de las ciudades en números cada vez mayores, hay dos factores de *stress* que se encuentran con frecuencia: *desbalance nutricional y enfermedad*. La adaptación a una de esas dos condiciones necesariamente afecta el grado de adaptación a la otra. Las enfermedades dan cuenta de la mayoría de las muertes de niños con deficiencia de proteínas. Esos niños son incapaces de satisfacer sus requerimientos y sintetizar simultáneamente cantidades adecuadas de anticuerpos esenciales para combatir la infección. La selección por adaptabilidad en las poblaciones humanas tiende a favorecer los mecanismos fisiológicos que podrían permitirle actuar de manera sinérgica con ese problema.

El estudio de los patrones humanos de crecimiento desde la perspectiva antropológica abarca una gran diversidad de áreas interrelacionadas, que Schell, *et al.*,<sup>4</sup> resumen de la manera siguiente:

1. Comprensión del significado evolutivo de las características distintivas de la curva de crecimiento humano.

<sup>2</sup> W. Stini, *Biosocial Interrelations in Population Adaptation*, Sol Tax, Mouton Publishers, The Hague, Paris, 1975.

<sup>3</sup> Slobodkin, en Stini, *op. cit.*

<sup>4</sup> L. Schell, M. Madan y G. Davis, «Auxological Epidemiology and Methods for the Study of Effects of Pollution», en *Acta Médica Auxológica*, 1992, número 24, pp. 181-187.

2. El desarrollo de estándares de crecimiento entre poblaciones que son temporal y espacialmente distintas.

3. El desarrollo de estándares de crecimiento, específicos para cada población, que permitan describir la dinámica del crecimiento.

4. La identificación de las fuentes de variación en los patrones de crecimiento entre individuos y en poblaciones y una última que se denomina epidemiología auxológica, que es el estudio de la variación en los patrones de crecimiento físico, con el propósito de detectar poblaciones o grupos que al interior de una población presenten patrones de crecimiento deficientes.

En esta última categoría es que se inscribe el estudio de las relaciones salud y crecimiento para la antropología física, cuya expresión cobra mayor significado en el caso de países como México, en los cuales problemas derivados de los cambios en el ambiente, el perfil epidemiológico y lo limitado de los recursos para atender a la población se convierten en factores potenciales de *stress* que demandan respuestas adaptativas eficientes de los grupos. En este contexto, crecimiento infantil, nutrición, salud, enfermedad, son aspectos que interactúan a partir de los factores sociales y culturales, es por eso que en términos generales se enfatiza el enfoque ecológico, cuyo centro se sitúa en las interacciones de la población con su ambiente físico y social.

Diversos estudios demuestran la importancia del ambiente sobre el crecimiento; los factores ambientales participan en la regulación del crecimiento en tamaño, composición y madurez biológica, mientras que los determinantes genéticos de la forma corporal y proporciones son más resistentes al ambiente. De manera general se observa que las diferencias en el patrón de crecimiento entre grupos reflejan factores ambientales durante la niñez, aunque durante la adolescencia, el papel de los factores ambientales no puede pasarse por alto. Y finalmente el tamaño adulto resulta de una mezcla de factores tanto hereditarios como ambientales, aunque éstos últimos parecen dominar.

El crecimiento y desarrollo humano es un proceso tan complejo y multideterminado que al abordarlo surgen inevitablemente preguntas como: ¿Qué es necesario para que un niño crezca normalmente? ¿Cuáles son los límites de la normalidad? ¿Qué significa que un niño tenga un crecimiento deficiente o excesivo? ¿Cómo o con relación a qué lo cuantificamos?

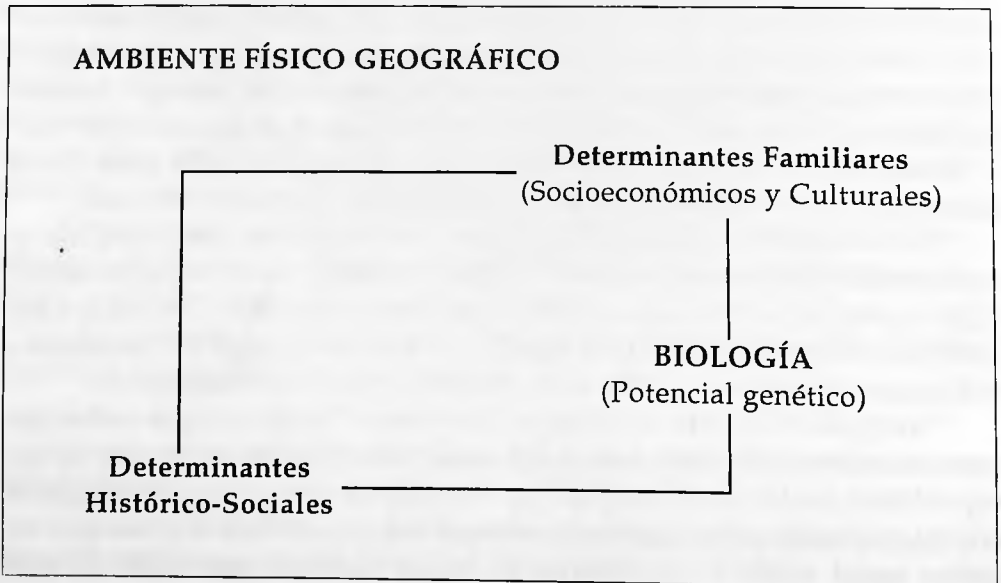
Tratando de interpretar el significado de un fenómeno que dadas sus características «naturales» parece tan común y simple por su ocurrencia casi espontánea, podríamos imaginar que el estado de crecimiento de los niños en una población es la representación material de la calidad de vida que un grupo social ofrece a sus integrantes en un ambiente particular. Si este

ambiente es habitable, si ofrece condiciones propicias para la vida y en consecuencia para la reproducción, el potencial biológico tendrá una imagen fenotípica «positiva»; en tanto que si el medio que se le ofrece es pobre o deficiente, la imagen se encontrará deteriorada e incompleta.

El crecimiento en los seres humanos es un proceso de transformación por excelencia, en esta etapa de la vida los organismos tienen una elevada sensibilidad de respuesta ante los estímulos del ambiente externo. Una gran diversidad de factores influyen sobre el crecimiento; así, para identificar el efecto de una variable ambiental específica, es indispensable conocer, por una parte, los mecanismos biológicos subyacentes y, por la otra, el grado de participación de factores condicionantes como la nutrición, los componentes sociales, demográficos, familiares y culturales, entre otros, para poder explicar el patrón de crecimiento resultante de las relaciones herencia y ambiente.

En este sentido se hace necesaria la construcción de un modelo de análisis integral que comprenda no sólo los aspectos biológicos y la sumatoria de los factores ambientales, sino la dinámica del contexto histórico-cultural en el que se desenvuelven los procesos de transformación del cigoto al adulto.

La carga genética constituye el material de construcción de un organismo que adquiere formas específicas al interior del ambiente físico geográfico, con la participación de los factores históricos, socioeconómicos y culturales propios de cada grupo.



## Modelo de análisis integral

Condiciones desfavorables del ambiente físico, socioeconómico y cultural, hacen que el organismo pierda su equilibrio y ponga en marcha una serie de mecanismos para responder a los cambios del ambiente. Si el equilibrio no se restablece de manera completa, el resultado es un crecimiento deficiente o alterado.

A través de un análisis de los factores determinantes del crecimiento es posible identificar el punto de ruptura en los mecanismos de respuesta homeostática y tratar de explicar las causas de la falla, analizar el significado evolutivo de las características distintivas de la curva humana de crecimiento, identificar las fuentes de variación en la expresión del crecimiento tanto entre individuos como de poblaciones, o analizar la variación de los patrones de crecimiento con la intención de detectar los patrones deficientes.<sup>5</sup>

La adaptación humana es un proceso interactivo biología-cultura. El hombre modifica diversas condiciones del ambiente a través de su cultura y, a su vez, el ambiente modificado actúa como agente selectivo sobre la estructura física y conductual de los individuos. Desde el marco de la antropología física el interés se centra en los atributos bioculturales únicos de las poblaciones humanas, tratando de comprender cómo biología y conducta actúan de manera conjunta para determinar la adaptabilidad de las sociedades humanas a una multitud de ambientes.<sup>6</sup>

El análisis global de los patrones de adaptación humana al ambiente debe partir necesariamente de comprender los sistemas ambientales o ecológicos de los cuales los humanos forman parte, ya que el proceso evolutivo es en realidad un cambio ecológico que se ha mantenido dentro de los sistemas genéticos de los miembros de una comunidad biótica. A este destino biológico se añaden la presencia del lenguaje, cultura y pensamiento abstracto en los humanos, características todas que los colocan en un lugar aparte de otras especies vivas, dando lugar entre otras cosas a un complejo patrón de interacción de los organismos y el ambiente.

La capacidad adaptativa avanza de manera progresiva durante la ontogenia, por lo que su influencia es determinante sobre los atributos funcionales y estructurales de los organismos adultos. Diversos estudios han mostrado la plasticidad del proceso de crecimiento humano ante las diversas presiones en el ambiente. Los factores ambientales que más se han abordado en los estudios de crecimiento son: nutrición, enfermedad, altitud, actividad, lugar de residen-

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> M. Little, «The Development of Ideas on Human Ecology and Adaptation», en F. Spencer, Ed., *A History of American Physical Anthropology 1930-1980*, Academic Press, N. Y., 1982, pp. 405-433.

cia urbano o rural y nivel socioeconómico, entre otros. Desde el punto de vista antropológico el crecimiento y desarrollo son vistos como procesos sujetos a modificaciones evolutivas y, por lo tanto, adaptativas.

Entre las diversas estrategias de investigación, el estudio de la tendencia secular ha aportado datos significativos para entender cómo cada población crece en razón de las particularidades de su ambiente. Estos estudios tienen un diseño en común, que parte del análisis del tamaño corporal en individuos de la misma población o edad a la que ocurre un evento en particular como la menarquia, y se comparan esos indicadores en otros momentos históricos.

El término *tendencia secular* se ha referido de manera general a los incrementos en la estatura y el peso durante la niñez y adolescencia, así como a la aparición de la menarquia a edades cada vez más tempranas, además de los incrementos en la estatura adulta que han ocurrido durante varias generaciones desde mediados del siglo XIX en Europa, y en países como Japón, Australia, Estados Unidos o Canadá.

El aumento de tamaño y la aceleración de la maduración, es lo que se denomina *tendencia secular*; de los diversos estudios se desprende que la tendencia no es universal y que es reversible. La complejidad de las interacciones de los organismos con su medio refleja la gran sensibilidad de los procesos de crecimiento y maduración y las condiciones ambientales en las cuales los niños son criados. Como señala Malina,<sup>7</sup> las tendencias pueden ser positivas, negativas o estar ausentes. Por ejemplo en algunos países en desarrollo se observan comunidades en las cuales los niños y adultos son de menor estatura que una o dos generaciones anteriores. También puede ocurrir que no se observen cambios entre generaciones en el tamaño o en maduración en periodos cortos, en una generación o en una década. Este comportamiento puede deberse a dos condiciones diferentes: una de ellas sería que el potencial de crecimiento o madurez ha llegado a su límite, y por lo tanto ya no pueden ocurrir cambios o bien, que las condiciones de vida no hayan mejorado lo suficiente como para producir una tendencia positiva de cambio.

Con este enfoque, el análisis detallado del contexto ecológico, tratando de describir el ambiente físico geográfico y las relaciones histórico-sociales y culturales, ayudarían a explicar las tendencias y en el caso de cada población, el momento de desarrollo a partir de las condiciones de vida de sus miembros.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> R. M. Malina, «Research on Secular Trends in Auxology», en *Anthrop. Anz. Jg.*, volumen 48, número 3, 1990, pp. 209-227.

<sup>8</sup> C. Beall, «A Historical Perspective on Studies of Human Growth and Development in Extreme Environment», en Spencer, F. Ed., *op. cit.*, pp. 447-465.

De acuerdo con el esquema de análisis que se ha propuesto, puede decirse que en los estudios sobre tendencia secular se describe el contexto ecológico de manera incompleta ya que se hace referencia sólo a algunos de los determinantes que actúan sobre las relaciones biología-ambiente. De igual manera, el enfoque para abordar los otros factores ambientales estudiados tradicionalmente —tales como clima, altitud y nutrición— abarcan parcialmente el espectro ambiental, poniendo énfasis en algunos de los componentes. Por ejemplo Mills,<sup>9</sup> sostiene como hipótesis principal que los mecanismos de termoregulación son el substrato de la variación climática en el crecimiento, a lo que se ha agregado la tendencia de la menarquia a una edad más temprana.

En la actualidad resulta de interés agregar otras variables bajo el título de clima, además de la temperatura, como son la variación estacional de la luz ultravioleta, así como los cambios estacionales en la actividad y nutrición; y desde el punto de vista evolutivo y adaptativo, los resultados funcionales en términos de morbilidad y mortalidad, estos eventos constituyen un capítulo aparte en la historia adaptativa de la especie.

Por otra parte, puede señalarse el estudio de los grupos migrantes y el impacto que los nuevos ambientes tienen sobre los individuos. Boas como pionero de los mismos puso el énfasis en los cambios de hábitat y la expresión biológica de sus efectos. En estos trabajos, aunque se reconoce la contribución del ambiente, la medición de sus componentes es bastante imprecisa.<sup>10</sup>

En los estudios sobre los efectos de la altitud, destaca la importancia de las condiciones geográficas, que incluye la reducción en la presión atmosférica, el aumento en la penetración de la radiación ultravioleta y la disminución significativa del oxígeno disponible. Se ha sugerido que debido a que la tasa de crecimiento es extremadamente rápida durante la vida intrauterina el metabolismo de los nutrientes se ve afectado, produciendo un retardo en el crecimiento prenatal. Algo semejante ocurre con otras etapas del desarrollo cuando la velocidad de crecimiento es mayor, como la adolescencia; en consecuencia, los adultos son de menor tamaño. Sin embargo, no en todos los ambientes de grandes alturas se observan los efectos en crecimiento con la misma intensidad; de hecho, se señala que en algunos casos el efecto de la nutrición deficiente es aún mayor que el de la altitud.

En términos generales la desnutrición retrasa el crecimiento; esto es, durante un periodo de pobre nutrición el organismo reduce su crecimiento

<sup>9</sup> En Beall, *op. cit.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

to y espera a que las condiciones mejoren. Si esto sucede, el crecimiento ocurre con una velocidad fuera de lo común hasta que se acerca a la curva genéticamente determinada, esta fase de compensación es experimentada por el peso, la estatura e incluso el desarrollo esquelético. Esto es posible gracias al gran poder de recuperación de los niños, siempre que el periodo de deficiencia nutricional no sea muy prolongado o crónico.<sup>11</sup>

Los cambios producidos por el avance de la sociedad, hacen que aparezcan en escena nuevos actores y con ello otro tipo de problemas e interacciones; así, en las etapas más tempranas del desarrollo social, los grandes depredadores constituían una de las mayores amenazas para la vida humana; hoy en día entre nuestros mayores depredadores se encuentran los virus y las bacterias, a los que servimos de huéspedes y evolucionan junto con nosotros. Para Baker,<sup>12</sup> al interior de este proceso constante de co-evolución, el organismo invasor tiene ventajas sobre las personas, ya que los organismos que producen las enfermedades infecciosas pueden dar lugar a varias generaciones, por cada generación humana. Por otra parte, no puede ignorarse en el estado actual del desarrollo económico y social, la participación de sustancias tóxicas y toda una gama de factores físicos de influencia considerable en la vida de las poblaciones contemporáneas.

La transformación que ejercen los individuos sobre el ambiente hace que las enfermedades se coloquen en situaciones nuevas y que por ende su comportamiento se modifique también. Así como para cada periodo histórico ha existido un evento que determina el avance, así también ciertas enfermedades pueden considerarse como características de las condiciones de vida que prevalecen en un momento determinado.

Factores ambientales como la contaminación, resultante de los procesos de urbanización e industrialización se han señalado como responsables de problemas en el crecimiento y desarrollo, la mayor parte de los reportes en la literatura se ocupan de la exposición a diversos contaminantes de individuos adultos, o bien hacen referencia a la exposición durante el periodo prenatal. Hasta hace relativamente poco tiempo se ha estudiado el efecto de algunos contaminantes en otras etapas de la ontogenia.

En México se han realizado algunos estudios con el propósito de medir niveles de plomo en sangre en relación con la exposición, en niños de 1 a 10 años

<sup>11</sup> J. M. Tanner, «Hormonal, Genetic and Environmental Factors Controlling Growth», en G. A. Harrison, J. M. Tanner, D. R. Pilbeam y P. T. Baker, *Human Biology. An Introduction to Human Evolution, Variation, Growth and Adaptability*, Science Publications, Oxford, Great Britain, 1988, pp. 377-395.

<sup>12</sup> En Harrison et al., *op. cit.*



de edad, de nivel socioeconómico de medio a alto; aun cuando se estima que los elevados niveles de plomo encontrados en los niños pueden provenir de distintas fuentes entre las que se cuentan emisiones de gasolina, pinturas, cerámica vidriada y plomo derivado de alimentos y bebidas enlatadas, de las que la primera se considera como la de mayor incidencia, en este caso cobra importancia un ambiente modificado radicalmente por la urbanización que convierte el hábitat en un ambiente de riesgo para la vida y con fuertes demandas adaptativas de los individuos durante las etapas críticas del crecimiento.<sup>13</sup> Otros trabajos han señalado los posibles efectos sobre el desarrollo motor y actividad mental.<sup>14</sup>

Como señalamos antes, morbilidad y mortalidad son indicadores del tipo de relaciones entre los distintos factores determinantes del desarrollo del potencial biológico en un contexto ecológico a cuya configuración contribuyen los determinantes histórico-sociales y los familiares y culturales, en este caso el lado sociocultural del contexto tiene la mayor contribución en la determinación de la probabilidad de sobrevivencia y estado de salud.

Como ejemplo del valor que pueden tener los datos derivados de los estudios de crecimiento en la interpretación de las condiciones de vida de una población, para el presente trabajo se seleccionaron algunos reportes de estudios de crecimiento realizados en el país, durante periodos distintos (1960-1980's), considerando tanto diferencias en cuanto a urbanización, como en cuanto a condiciones sociales y económicas.

Los incrementos en tamaño, esto es, la diferencia entre las medidas iniciales y las medidas posteriores en un seguimiento reflejan las tasas recientes de crecimiento, la *velocidad* con la que ocurre el crecimiento es un indicador sensible del estado de salud, así como de las tendencias que pueden observarse a través de series antropométricas, sirven para seguir el crecimiento de un niño, detectar anomalías de crecimiento, vigilar el estado nutricional y evaluar los efectos de las intervenciones nutricionales o de un tratamiento durante la enfermedad.<sup>15</sup>

El periodo de los sesenta a los setenta comprende el momento de auge para los estudios de crecimiento y nutrición. Alrededor de 1960 se iniciaron

<sup>13</sup> I. Romieu, E. Palazuelos, F. Meneses, M. Hernández, «Vehicular Traffic as a Determinant of Blood-Lead in Children: A Pilot Study in Mexico City», en *Archives of Environmental Health*, volumen 47, número 4, 1992.

<sup>14</sup> S. Thacker, D. Hoffman, K. Steinberg and M. Zack, «Effect of Low-Level Body Burdens of Lead on the Mental Development of Children: Limitations of Metaanalysis in a Review of Longitudinal Studies», en *Archives of Environmental Health*, volumen 47, 1992, pp. 336-346.

<sup>15</sup> W. M. Moore, y A. F. Roche, *Pediatric Anthropometry*, Second Edition, Ross Laboratories, USA, 1983.

en México los estudios sistemáticos de las condiciones del estado de nutrición del país en el Hospital Infantil por el grupo de nutrición dirigido por el Doctor Federico Gómez. Para la planeación de estos estudios se partió de un primer diagnóstico que señalaba entre otros aspectos que:

1. La alimentación de la gran mayoría de la población del país es deficiente en muchos de los principios nutritivos: calorías, proteínas y una gran parte de vitaminas.

2. La alimentación insuficiente da lugar a un estado de desnutrición crónica que se expresa, sobre todo, como *defectos de crecimiento y desarrollo* y una disminución en la resistencia a las situaciones de stress, lo que contribuye al *aumento de la mortalidad infantil* tanto preescolar como general; el propósito de este estudio era detectar patrones de crecimiento deficiente.

Se llevaron a cabo 26 encuestas nutricionales, 20 en áreas rurales y 6 en zonas urbanas. Las comunidades seleccionadas fueron aquellas caracterizadas por una economía agrícola, ingresos sumamente bajos (que variaban entre 6 y 23 pesos diarios por familia); 10 de ellas tenían una población más o menos dispersa, y servicios deficientes (luz, agua, atención de salud, etcétera), con una economía predominantemente de autoconsumo; las otras 10 con mejores condiciones en cuanto a servicios y ocupación (artesanos, empleados y obreros). Mientras que la población urbana del Distrito Federal estaba integrada por obreros y empleados cuyos ingresos variaban entre 12 y 80 pesos diarios por familia.

Los datos de nutrición y crecimiento mostraron que el problema era más grave en las áreas rurales que en las urbanas y mayor en los niños que en los adultos. Destacan particularmente que en el medio rural es más frecuente encontrar niños gravemente desnutridos, como es el caso de los estudios efectuados en el sureste del país, para los que se reportó que entre el 1 y 4% de los preescolares de las muestras estudiadas tenían un peso 40% menor del normal, asociado con otras alteraciones como diarrea, edema, lesiones subcutáneas, decoloración del cabello, etcétera. Aproximadamente la tercera parte de la población infantil en el medio rural tiene alteraciones francas de crecimiento, además de los trastornos en la maduración, de acuerdo con lo reportado por Chávez.<sup>16</sup>

En cambio el estado de los niños en edad escolar fue mejor que el de los preescolares, pues sólo en tres comunidades rurales se registraron casos de franca desnutrición. Estos datos apuntan a la existencia de diferencias en la

<sup>16</sup> Chávez, *et al*, «Maduración ósea en dos grupos de niños con diferente estado de nutrición», en *Salud Pública en México*, 1964, volumen VI, número 4, p. 705-717.

susceptibilidad a las deficientes condiciones de vida. El crecimiento en longitud, se comparó con los estándares de Estados Unidos, correspondientes al estudio de Iowa.<sup>17</sup>

Los autores enfatizan que la correlación entre mortalidad infantil, crecimiento e ingestión de proteínas de origen animal es expresión elocuente de la importancia de la alimentación de buena calidad biológica. En este caso se enfatiza la deficiencia nutricional, influida por los determinantes económicos, íntimamente ligada a las formas de tenencia de la tierra y a los bajos salarios.

Esta evaluación general de la situación nutricional de la población para la década de los sesenta, describe las características de las condiciones de vida y salud de un amplio sector de la población, y que son captadas por los diversos estudios de crecimiento que se llevan a cabo en distintos grupos sociales y por investigadores con distinta formación entre los que destacan básicamente médicos, nutriólogos, pediatras y antropólogos. Una gran cantidad de información sobre los determinantes económicos y culturales sobre el crecimiento y estado de salud de nuestra población son generados con esta corriente indagadora que surge con la creación de las instituciones de salud. En el curso de las dos décadas (1960-1970) se profundiza en general en la importancia del *stress* y en particular de las deficiencias nutricionales y las infecciones asociadas como causantes de la reducción en el tamaño corporal. Se analizan fundamentalmente los determinantes familiares en el contexto físico geográfico y en parte los determinantes histórico-sociales.

Para este mismo periodo de los sesenta, Cravioto *et. al.*<sup>18</sup> llevaron a cabo un estudio considerado como ecológico; en éste se eligió la nutrición como el centro de interés debido a la preocupación creciente tanto con el estado de salud como con los requerimientos del desarrollo nacional y la política pública. Los hallazgos han indicado que raramente la desnutrición ocurre aislada de otras condiciones tales como enfermedad infecciosa.

A partir de este estudio se discute la importancia de los determinantes familiares entre los que destacan el analfabetismo, los modos tradicionales de crianza de los niños, actitudes hacia la educación formal, ingreso reducido, pobres condiciones de la vivienda y hacinamiento que actúan sinérgicamente en la producción de la malnutrición infantil.

<sup>17</sup> Nelson, *Tratado de pediatría*, Salvat, México, 1981.

<sup>18</sup> J. Cravioto, J. Birch, H. DeLicardie, E. Rosales, y L. Vega, «The Ecology of Growth and Development in an Mexican Preindustrial Community. Methods and Findings from Birth to One Month of Age», en *Monograr. Soc. Res. Child. Dev.*, número 34, 1969, p. 129.

En el diseño de estos estudios se señala la necesidad de distinguir el momento de la vida en el que se ha experimentado la desnutrición y evaluar la relación entre la exposición y la magnitud de los efectos en el sistema nervioso y el desarrollo mental.

En las circunstancias en las cuales existe la desnutrición, el periodo de mayor *stress* excede del tiempo de la ablactación a los años preescolares. Gradualmente, durante este periodo, los niños que sobreviven desarrollan un patrón de alimentación que de manera creciente permite la supervivencia y el crecimiento, y su estado nutricional, aunque inferior al óptimo, ya aparece severamente deprimido como ocurrió en los primeros años de la vida.

La evaluación de las consecuencias en el desarrollo de una desnutrición severa experimentada en la infancia y los años preescolares raramente puede ser evaluada de manera completa al momento de las agresiones; ya que es más tarde cuando puede cuantificarse su alcance en el crecimiento.

A través del enfoque ecológico los autores se propusieron analizar: a) la influencia de condiciones sociales, económicas y familiares sobre el desarrollo de la desnutrición; b) el efecto de la desnutrición sobre el crecimiento y c) la interacción de los factores nutricionales con las enfermedades infecciosas, condiciones familiares y variables sociales sobre el proceso de crecimiento y desarrollo.

Los datos de los escolares de la comunidad elegida para el estudio tenían un patrón de crecimiento que se caracterizaba por: un menor tamaño y peso corporal usando como referencia los datos reportados por Faulhaber y que corresponden a niños del D.F. cuyo crecimiento ocurre entre finales de los cincuenta y principios de los sesenta, periodo en el que las condiciones de vida que prevalecían en el país, están marcadas por una industria dedicada a producir bienes para las minorías ricas y para consumo urbano, y prácticamente no generaba nuevos empleos. Paralelamente se produjeron reformas significativas en los servicios ofrecidos por el Estado con el propósito de mejorar las condiciones sociales de la población, en este sentido se definen los determinantes histórico-sociales.

Considerar las características de crecimiento de los grupos en edad escolar y preescolar en el poblado al momento de iniciar el estudio, sirvió de base para determinar la elegibilidad de la población para conducir el estudio longitudinal. Este grupo denota un patrón de crecimiento más lento que el observado en la serie urbana a las mismas edades cronológicas.

Estos datos nos indican que las condiciones de vida encontradas por los niños del grupo de estudio, al momento de su nacimiento, no son precisamente las que se esperarían para lograr un crecimiento y desarrollo óptimos.

Por otra parte, el estudio de Cravioto,<sup>19</sup> iniciado en 1966, analizó la asociación de factores socioculturales con el desarrollo intrauterino, medido a partir del peso al nacer en un total de 286 nacimientos. Al igual que en todas las series reportadas en el área rural de México, el peso promedio del sexo masculino fue significativamente mayor que el promedio del sexo femenino,  $2977 \pm 394$  g para varones y  $2860 \pm 408$  para mujeres, con igual número de casos por sexo. El peso promedio en esa muestra fue inferior al encontrado por Torregrosa y colaboradores,<sup>20</sup> en un grupo de niños de clase media-alta de la ciudad de México. Además del sexo del recién nacido, el crecimiento intrauterino se estudió en relación con los atributos maternos, los cuales fueron separados en dos grupos de acuerdo con su naturaleza sociocultural y biológica. Los primeros comprendieron educación formal, el contacto con medios de comunicación de masas, la higiene personal y la fuente principal de ingreso económico, además del tamaño y tipo de la familia. La escolaridad formal de la madre considerada en las grandes divisiones analfabetas y alfabetas mostró asociación significativa con el peso al nacimiento, pero sin diferencias entre los grados de escolaridad. Por otra parte, la fuente principal de ingreso familiar mostró una asociación significativa con el peso al nacimiento solamente entre los jornaleros y no el resto de las ocupaciones.

Como era de esperarse, las características biológicas de la madre relativas a su tamaño corporal y al tiempo transcurrido desde su último parto estuvieron estrechamente relacionadas con el peso al nacimiento.

Las influencias ambientales que reducen el crecimiento han estado presentes en esas madres desde su época prenatal e influido por lo tanto en su crecimiento limitando el tamaño que llegarán a alcanzar de adultos. Las influencias ambientales por consiguiente adquieren más importancia cuando su efecto negativo ocurre en el sexo femenino, porque obran entonces de manera intergeneracional, esto es afectando la generación sobre la que actúan y también interfiriendo el crecimiento intrauterino de las generaciones futuras.

En las gráficas 1 y 2 se comparan la estatura reportada para algunos de estos grupos y la curva referida como normas de Iowa, cuyos valores medios están por encima de todos los que se comparan y corresponden a una serie de Estados Unidos, pero ha sido usada para la evaluación diagnóstica del crecimiento en niños de nuestro país. Era de esperarse que la estatura

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> F. L. Torregrosa, V. J. Nieto y G. L. Spíndola, «Crecimiento de peso y talla en el lactante nacido a término», en *Problemas en pediatría*, volumen IV, Edic. Méd. Hosp. Inf, México, 1966.

media de los tres grupos que se comparan, Jiménez Ovando<sup>21</sup> área urbana D.F., Cravioto<sup>22</sup> rural, y Malina<sup>23</sup> también rural, se encontrara por debajo de lo que se esperaría a cada edad cronológica para dichas normas, ya que en todos los casos, los determinantes familiares e histórico-sociales son desfavorables.

A estas gráficas se integran también los valores medios del estudio longitudinal realizado por Faulhaber,<sup>24</sup> ya que éste se inició en 1957 y comprendió aspectos tanto biológicos como socioeconómicos y psicológicos en la muestra de estudio. La serie se integró con niños de clase media, en un primer momento incluyó hijos de maestras de educación primaria y posteriormente se amplió a otros niños hijos de empleados de la Secretaría de Educación Pública. En el grupo de estudio el promedio de ingreso de la familia fue de 2415.47 pesos siendo el menor de 540 pesos y el mayor de 7630 pesos, entre 1957 y 1970.

En una primera fase del estudio se comparan las características de los niños estudiados longitudinalmente por Faulhaber hasta los 6 años, con los de otros estudios nacionales e internacionales. La evaluación del estado de crecimiento de la serie en estudio indica que en relación con los estudios realizados por Torregrosa<sup>25</sup> y Ramos Galván y Luna Jaspe,<sup>26</sup> la serie longitudinal muestra una estatura menor que la de los otros dos grupos a las mismas edades, lo que se explica en función de las diferencias socioeconómicas entre estos. En el caso de las series internacionales se comparó con los estudios de E.U. (Brush y Denver) y con el estudio de Tanner en Inglaterra, se encontró que tanto los niños como las niñas mexicanos tenían una estatura menor que la reportada para todos los estudios anteriores.

Es importante destacar también que las menores diferencias son con la serie de Inglaterra, que también presenta una talla que se mantiene por debajo de la reportada para los dos estudios de Estados Unidos, si bien se trata de un grupo de niños sanos, en quienes se espera un crecimiento si no óptimo por lo menos promedio, los datos generales de crecimiento nos

<sup>21</sup> R. Jiménez Ovando, *Estudio radiológico del carpo como un indicador del desarrollo óseo en niños en edad escolar*, tesis ENAH, México, 1963.

<sup>22</sup> Cravioto, De Licardie, y Birch, «Nutrition, Growth and Neurovegetative Development. An Experimental Ecologic Study», en *Pediatrics*, número 38, 1966, p. 319.

<sup>23</sup> Malina, J. Himes y C. D. Stepick, «Skeletal Maturation of the Hand and Wrist in Oaxaca School Children», en *Annals of Human Biology*, número 3, 1976, pp. 211-219.

<sup>24</sup> J. Faulhaber, *Investigación longitudinal del crecimiento*, Colección Científica número 26, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

<sup>25</sup> Torregrosa, *op. cit.*

<sup>26</sup> R. Ramos Galván y H. Luna-Jaspe, «Somatometría en tres mil niños de la clase media de la Ciudad de México», en *Boletín Médico del Hospital Infantil*, México, 1964, Suplemento 1, pp. 79-87.

muestran una población con crecimiento ligeramente por debajo del promedio reportado para los otros grupos tanto nacionales como internacionales. Esto sería claramente indicativo de que el crecimiento no ha llegado aún a su óptimo y a pesar de encontrarse esta curva por encima de las correspondientes a las otras series que se presentan la distancia es menor.

En la serie de estudio evaluada por Cravioto,<sup>27</sup> las niñas presentan un crecimiento más acelerado que los niños desde los 9 años, edad en la cual las curvas se cruzan, lo que evidencia una maduración temprana que las coloca por encima de los niños a casi todas las edades. A su vez el patrón de crecimiento de este grupo se compara con un grupo de Estados Unidos que fue usado como referencia para presentar un diagnóstico de crecimiento en ese periodo, denominada norma de Iowa.

Como señalamos en párrafos anteriores, para las series urbana y rural analizadas por Chávez<sup>28</sup> se reportó un crecimiento deficiente en escolares y preescolares al compararlos con la norma de Iowa, lo que se explica si se considera la relación entre éstos y la serie de Faulhaber, que tendría condiciones más adecuadas para el crecimiento.

En primer término observamos que para la serie masculina el grupo de referencia de Faulhaber<sup>29</sup> se encuentra ligeramente por debajo de las normas de Iowa y que los otros dos grupos que se comparan, Jiménez Ovando<sup>30</sup> y Cravioto,<sup>31</sup> muestran un retardo en crecimiento en relación con ambos grupos de referencia. En el caso de la muestra analizada por Jiménez Ovando se trata de un grupo marginal, con condiciones deficientes de salud y nutrición, cuyo crecimiento se encuentra afectado de manera importante si se observa en relación con el grupo de Faulhaber que es de clase media, como si lo comparamos con las normas de Iowa; de igual manera, la serie rural de Cravioto indica que el crecimiento se encuentra afectado aún más que el de los niños de la serie urbana marginal.

En el mismo gráfico se incluyen los datos correspondientes a un estudio que se efectuó también durante los sesenta. En este caso nos encontramos con un grupo de niños cuyas condiciones de vida son verdaderamente desfavorables, ya que se reporta un retardo en crecimiento y desnutrición además del retraso en el desarrollo esquelético. Su curva es la

<sup>27</sup> Cravioto y De Licardie, «Crecimiento intrauterino», en *Boletín Médico del Hospital Infantil*, volumen XXIV, número 3, mayo-junio, 1972, pp. 349-359.

<sup>28</sup> Chávez *et al.*, *op. cit.*

<sup>29</sup> Faulhaber, *op. cit.*

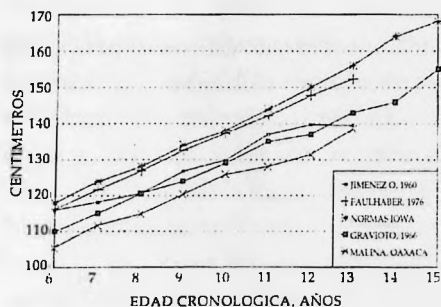
<sup>30</sup> Jiménez Ovando, *op. cit.*

<sup>31</sup> Cravioto *et al.*, «Nutrition, Growth and...»

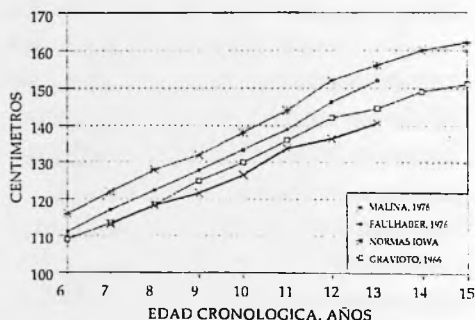
más baja de todas dados los valores deficientes encontrados a todas las edades, esto es, de los 6 a los 13 años de acuerdo con Malina.<sup>32</sup> Para las niñas las mayores diferencias se observan con la norma de Iowa y Faulhaber, mientras que entre series rurales las diferencias se hacen evidentes a partir de los nueve años, cuando las niñas de Oaxaca estudiadas por Malina tienden a un mayor deterioro del crecimiento que la serie reportada por Cravioto. Jiménez Ovando no estudió niñas, es por eso que no se incluye en la gráfica 2.

En el periodo de finales de los setenta y los ochenta, los datos usados como referencia a nivel internacional corresponden a los reportados por Hamill<sup>33</sup> del National Center for Health Statistics (NCHS), que además ha sido adoptado por la OMS y la contraparte nacional está representada aún para la década de los noventa por las referencias elaboradas por Faulhaber<sup>34</sup> y Ramos Galván.

ESTATURA NIÑOS  
SERIES 1960  
GRAFICA N° 1



ESTATURA NIÑAS  
SERIES 1960  
GRAFICA N° 2



En las gráficas 3 y 4 se muestra la posición que ocupan las dos referencias que denominamos nacionales, al compararlas con la serie de Estados Unidos (NCHS), considerando la estatura reportada para las percentilas 50a. y 75a. En la serie femenina los valores obtenidos por Ramos Galván prácticamente se superponen a los de la percentila 50a. de NCHS, mientras que los de Faulhaber son menores que los de Ramos Galván y que la percentila 50a. de NCHS, a todas las edades, lo que habla de patrones de crecimiento algo distintos, entre

<sup>32</sup> Malina *et al.*, «Skeletal Maturation...»

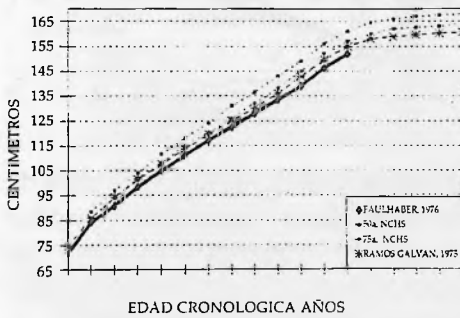
<sup>33</sup> P. V. V. Hamill, T. A. Drizd, C. L. Johnson, R. B. Reed y A. F. Roche, *NCHS Growth Curves of Children Birth-18 Years*, Vital Health Statistics, Series 11, número 165, U.S.A., 1977.

<sup>34</sup> Faulhaber, *op. cit.*; Ramos Galván, «Somatometría pediátrica. Estudio semilongitudinal en niños de la ciudad de México», en *Archivo de Investigación Médica*, número 6, suplemento 1, 1975, pp. 83-346.

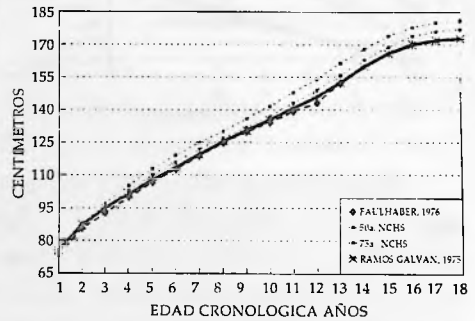


grupos que pertenecen a periodos muy próximos en el tiempo, pero para los cuales es evidente que los determinantes familiares proveen distintas condiciones de desarrollo. No obstante las diferencias aparecen como de menor magnitud en los niños, resultando muy reducidas entre las edades de 1 y 3 años. Las diferencias entre los datos de Faulhaber y Ramos Galván son menores, ya que las curvas prácticamente se superponen.

ESTATURA NIÑAS  
GRUPOS DE REFERENCIA  
GRAFICA N° 3



ESTATURA NIÑOS  
GRUPOS DE REFERENCIA  
GRAFICA N° 4

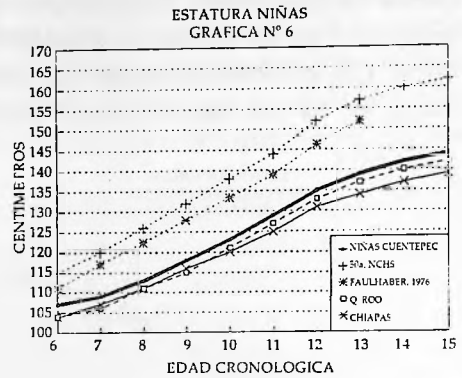
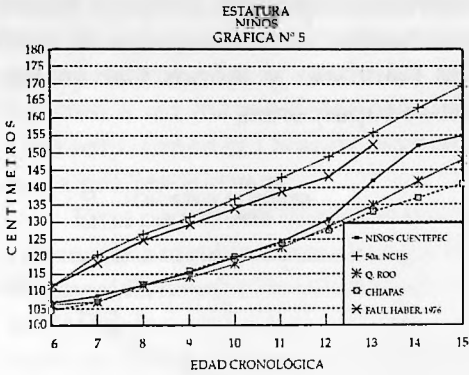


En las gráficas 5 y 6 se presentan las estaturas medias de distintos grupos estudiados en la década de los setenta,<sup>35</sup> que se evalúan tomando como referencia los datos reportados por Faulhaber y la percentila 50a. de NCHS. El deterioro en crecimiento se hace evidente al observar que los patrones de crecimiento difieren de manera considerable, ya que ambos grupos de referencia muestran estatura muy por encima de las encontradas en los grupos rurales. La hipótesis planteada por los autores es la de la existencia de mecanismos de adaptación que permiten a los individuos continuar su desarrollo a pesar de las deficiencias a nivel nutricional.

Se pone el acento en las repercusiones biológicas, es decir, en el efecto más que en el análisis de las interacciones con los determinantes de los procesos, con énfasis en los determinantes histórico-sociales. En este caso lo que llama la atención en primer término es que el patrón de crecimiento de las mujeres es más homogéneo en cuanto a diferencias entre muestras rurales y en segundo término, que el grupo de Cuentepec presenta un

<sup>35</sup> R. Ramos, y C. Serrano, «Cambios en la composición corporal en niños en tres grupos indígenas de México», en Ramos Galván y Ramos Rodríguez, Ed., *Estudios de Antropología Biológica*, México, 1984, pp. 405-426

crecimiento menos afectado en las mujeres, mientras que en los niños las condiciones son mejores sólo después de los 11 años.

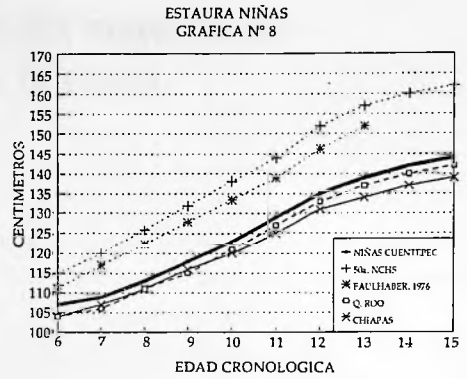
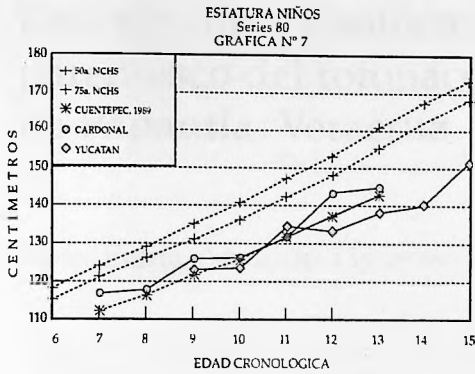


Finalmente en las gráficas 7 y 8 se compara el crecimiento en estatura de algunos grupos estudiados en la década de los ochenta. Elegimos el estudio realizado por Cervantes en Cuentepec, Morelos,<sup>36</sup> Cahuich y Rosado<sup>37</sup> en Cardonal, Hidalgo, y uno de los grupos estudiados por Murguía<sup>38</sup> en Yucatán. Todos ellos comparados con referencia a los datos nacionales de Faulhaber y la percentila 50a. de NCHS. De las tres series rurales, la de Cardonal parece ser la menos afectada en crecimiento, lo que es corroborado por la evaluación del estado de nutrición que hacen las autoras a partir de dieta y estudios bioquímicos, sin embargo no deja de hacerse evidente la respuesta diferencial entre sexos a las condiciones desfavorables, ya que en el caso de todas las muestras rurales las diferencias con los grupos de referencia fueron mayores en las mujeres que en los hombres. Por otra parte, el grupo que muestra un patrón de crecimiento claramente afectado es el de Yucatán que presenta las menores dimensiones, de todos los grupos comparados, en tanto que los niños de Cuentepec estudiados por Cervantes muestran un deterioro en el crecimiento, que aunque es de menor magnitud que el experimentado tanto por los niños como por las niñas de Yucatán, sigue siendo considerado como una respuesta adaptativa a las deficientes condiciones de vida, sacrificando el tamaño corporal ante la insuficiencia de nutrientes.

<sup>36</sup> C. Cervantes, *Estudio de crecimiento y maduración esquelética en una comunidad rural*, tesis ENAH, México, 1989.

<sup>37</sup> M. Cahuich, y E. Rosado, *Los hábitos alimenticios en una comunidad rural del Valle del Mezquital*, tesis ENAH, México, 1989.

<sup>38</sup> R. Murguía, *Diferenciación social de la proporcionalidad corporal*, tesis ENAH, México, 1982.



La elección de datos obtenidos en periodos distintos tenía como propósito el poder ejemplificar cuál es el enfoque a partir del que se analiza el crecimiento y por lo tanto estar en posibilidades de comentar el valor informativo de tales estudios para conocer a la población, ayudarla, o transformarla. A lo largo de la exposición insistimos en la necesidad de desarrollar un modelo de análisis de los procesos de crecimiento y desarrollo que nos permita:

*Primero*, ser capaces de reconocer las transformaciones que estamos cuantificando al medir el crecimiento.

*Segundo*, explicar la naturaleza de los cambios.

*Tercero*, reconocer los factores que contribuyen a la expresión fenotípica del material biológico.

*Cuarto*, ser capaces de explicar las relaciones entre genética y ambiente, a través de los principales determinantes del crecimiento.

Sólo así podremos trascender el nivel descriptivo del crecimiento, para convertirlo en una herramienta de conocimiento del efecto que tienen las estructuras sociales y económicas en la formación de las generaciones que deben reemplazar a los grupos sociales cuyo proceso de envejecimiento empieza tan pronto como se ha completado la madurez en la fase adulta.



# Descripción y clasificación del sistema de parentesco del totonaco de la costa de Papantla, Veracruz

Rosa Elena Anzaldo Figueroa\*

Papantla es uno de los 207 municipios del estado de Veracruz; cuenta con 158 003 habitantes, de los cuales 36 131 hablan totonaco.<sup>1</sup> El presente trabajo estudia el sistema de parentesco del dialecto de la costa de Papantla, Veracruz.

Para internarse en este estudio, es fundamental partir de la propuesta que hizo A.L. Kroeber<sup>2</sup> con objeto de dar su justo sentido a lo que se ha llamado sistemas de parentesco descriptivos, es decir, los que indican diferencias secundarias de las relaciones de parentesco por medio de epítetos descriptivos, y sistemas de parentesco clasificatorios, o sea aquéllos que agrupan diferentes relaciones de parentesco bajo un mismo término, ya que discrepaba de la noción subjetiva que prevalecía, en cuanto a que los pueblos «civilizados» o europeos, describían las relaciones parentales y las sociedades «primitivas» o no europeas, las clasificaban.

Para ello, consideró necesario encontrar los principios o categorías que subyacían a estas relaciones. Observó que son ocho las categorías que se encuentran en las relaciones parentales: 1) diferencia de generación; 2) relaciones lineales o colaterales; 3) la edad dentro de una generación; 4) el sexo del pariente; 5) el sexo del hablante; 6) el sexo de la persona a través de la cual se establece una relación de parentesco; 7) la distinción de parientes de sangre o por conexión matrimonial y 8) la condición de vida de la persona por la cual se establece la relación de parentesco.

<sup>1</sup> Censo General de Población, 1990.

<sup>2</sup> A.L. Kroeber, «Classificatory Systems of Relationship», *The Nature of Culture*, the University of Chicago Press, Londres 1909 y Chicago 1952, pp. 175-181.

Por otra parte, F.G. Lounsbury,<sup>3</sup> propone que con ocho términos de parentesco primarios (P 'padre', M 'madre', Ha 'hermana', Ho 'hermano', ha 'hija'; ho 'hijo', Ea 'esposa', Eo 'esposo') y dos designadores sexuales (femenino, masculino) es posible derivar, por medio de reglas transformacionales, los términos secundarios<sup>4</sup>, terciarios, etcetera., hasta llegar a los parientes más lejanos. Los designadores sexuales se utilizan para distinguir el sexo del hablante cuando éste implica una diferencia. En los casos en que ambos sexos expresan el término de parentesco del mismo modo, entonces no se utiliza el designador sexual.

Como se puede observar, la propuesta de Kroeber y la de Lounsbury se diferencian en que la primera intenta analizar, mientras que la segunda trata de sintetizar.

Teniendo en cuenta lo expuesto, iniciamos el análisis del totonaco de la costa. El material a estudiar procede de la comunidad de Totomoxtle perteneciente al municipio de Papantla. Mediante la elaboración de genealogías se obtuvieron 32 términos. De éstos, se encontraron 11 términos primarios, de los cuales seis son puros:

Tres con designador de la edad relativa del pariente,

1. /t̄ i:/	M
2. /ti:ku/	P
3. /ta:ʔā:t	Ea
4. /ta:qu:lu/	Eo
5. /t̄a:kam/	Ha, Ho
6. /kam/	ha, ho

y dos con designadores del sexo del hablante y de la edad relativa del

7. /pi:pi/	Ha>
8. /tu:t/	Ha<
9. /tuhu/	Ho<

<sup>3</sup>F.G. Lounsbury, «A Formal Account of the Crow and Omaha Type Kinship Terminologies», W.H. Goodenough (Ed.), *Explorations in Cultural Anthropology*, McGraw-Hill, New York, 1964, pp. 212-255.

<sup>4</sup>La síntesis de dos significados primarios genera términos secundarios. Por ejemplo en español, los significados primarios Ha ('hermana') y Eo ('esposo') nos dan dos términos secundarios: HaEo (hermana del esposo, 'cuñada') y EoHa (esposo de la hermana, 'cuñado'); la síntesis de tres significados primarios origina términos terciarios, haHoM (hija del hermano de la madre, 'prima').

pariente,

Hay quince términos secundarios; doce puros,

10. /ka:kč̣i:n/	♀ Ho>
11. /pušku/	♂ Ho>

y tres que son además derivativos,<sup>5</sup>

12. /č̣iyu:na/	MM(P)
13. /papa/	PM(P)
14. /napa/	HaM(P)
15. /kuku/	HoM(P)
16. /tu:č̣i:/	EaP
17. /tu:ti:ku/	EoM
18. /pušnimit/	ha(ho)Ha(Ho)
19. /tu:kam/	ha(ho)Ea(Eo)
20. /ta:nat/	ha(ho)ha(ho)
21. /pu:witi/	Eaho

A estos 13 términos secundarios puros, se añaden dos términos con

22. /pu:witi č̣a:t/	MEa(Eo)
23. /pu:witi qu:lu/	PEa(Eo)
24. /pu:witi q̣awasa/	Eoha

designador sexual del hablante,

Finalmente, tenemos seis términos terciarios puros,

25. /ya:sta/	♂ HaEa, EaHo, HoEa, EoEa ♀ HoEo, EoHa
26. /napaskin/	♀ HaEo, EaHo

<sup>5</sup>Murdock (*Social Structure*, The Free Press, New York, 1965) clasifica lingüísticamente los términos de parentesco en: elementales (los que no se pueden descomponer), derivativos (los compuestos de un término de parentesco y otro elemento que no es de parentesco), descriptivos (consistentes en dos términos de parentesco).

y dos que son préstamos del español,<sup>6</sup>

27. /su:n/	M(P)M(P)M(P) ha(ho)ha(ho)ha(ho)
28. /ta:pušnimit/	ha(ho)Ha(Ho)M(P)
29. /ta:pu:witi/	EaHoEo(Ea) EoHaEo(Ea)
30. /tu:ta:kam/	ha(ho)EoM ha(ho)EaP

Hasta aquí, siguiendo a Lounsbury, de los términos primarios hemos derivado los demás hasta llegar a los terciarios, ya que el totonaco de la costa

25. /ya:sta/	♂ HaEa, EaHo, HoEa, EoEa ♀ HoEo, EoHa
26. /napaskin/	♀ HaEo, EaHo

no presenta términos cuaternarios lineales.<sup>7</sup>

Por otra parte, en el *corpus* anterior están presentes seis de las ocho categorías de Kroeber a saber: 1) generación; 2) lineal/colateral; 3) edad relativa; 4) sexo del pariente; 5) sexo del hablante y 7) consanguíneo/afín. Por su parte, no están representadas: 6) sexo de la persona por la que se da la relación de parentesco y 8) condición de vida de la persona por la cual se establece la relación de parentesco.

En este orden de cosas, considero interesante comparar los sistemas consanguíneos del español, mazahua del estado de México,<sup>8</sup> inglés, skokomish de la costa norte del Pacífico, pawnee de las llanuras centrales, pomo y mohave de California,<sup>9</sup> con el totonaco de la costa, para ver el grado de expresión que cada sistema terminológico da a las categorías:

Kroeber halló que el hecho de que haya un número reducido de categorías expresadas ampliamente permite que el sistema sea más simple, completo y consistente, cosa que cumplen los sistemas europeos. Y concluyó

<sup>6</sup> Estos términos prestados del español además de 'consuegra' y 'consuegro', en el parentesco ritual designan a la 'comadre' y al 'compadre'.

<sup>7</sup> Los términos colaterales, por ejemplo, hohoHoP, hohohoHoP, etcétera, no se consideran términos cuaternarios, quaternarios, etcétera.

<sup>8</sup> Francisco Barriga Puente, «La terminología del parentesco de San Antonio Enchisi», *Coloquio Jakobson. La imaginación y la inteligencia en el lenguaje*, INAH, México, (en prensa).

<sup>9</sup> Kroeber, *op. cit.*



LENGUA	ESPAÑOL	INGLÉS	MAZAHUA	TOTONACO	SKOKOMISH	POMO	PAWNEE	MOHAVE
Nº términos	21	21	19	17	18	27	19	35
1. Generación	21	21	19	17	13	21	11	26
2. Lineal/ colateral	21	21	19	13	11	21	5	28
3. Edad relativa	0	0	0	5	2	4	2	8
4. Sexo pariente	21	20	15	11	2	21	17	22
5. Sexo hablante	0	0	5	2	0	3	4	14
6. Sexo persona que da la relación	0	0	0	0	0	13	2	21
7. Consan- guíneo/afín	21	21	19	17	18	27	17	34
8. Condición de vida persona que da la relación	0	0	0	0	8	0	0	1

De aquí se desprende que:

LENGUA	Nº Términos	Categorías expresadas	Categorías expresadas al 100%
ESPAÑOL	21	4	4
INGLÉS	21	4	3
MAZAHUA	19	5	3
TOTONACO	17	6	2
SKOKOMISH	18	6	1
POMO	27	7	1
PAWNEE	19	7	0
MOHAVE	35	8	0

que en realidad ésta es la diferencia entre los sistemas de las sociedades europeas y los de las sociedades no europeas, ya que, en mayor o menor grado, todos los sistemas de términos de parentesco son clasificatorios y descriptivos.

Los resultados anteriores permiten afirmar que de las lenguas de este grupo, el español y el inglés son las más consistentes. Al comparar el totonaco con las lenguas indígenas de los Estados Unidos de Norteamérica, éste resulta más consistente, ya que expresa las categorías entre el 12% y el 100%, y aquéllas lo hacen entre el 5% y el 95%.

El análisis componencial de W.H. Goodenough,<sup>10</sup> derivado de la propuesta de Kroeber, descompone los términos en un conjunto de rasgos pertinentes que funcionan como variables y cuyos valores verifica en cada uno de los términos de parentesco, de manera que la intersección de los valores define el significado de los lexemas. Los rasgos pertinentes presentes en el totonaco son: generación, línea directa, colateral materno, colateral paterno, afinidad (que puede ser por los parientes del cónyuge, por los cónyuges de los parientes, por los parientes de los cónyuges de los parientes o por los cónyuges de los parientes de los cónyuges), el sexo del hablante y el sexo del pariente.

Tanto Goodenough como J.H. Greenberg,<sup>11</sup> consideran que las categorías propuestas por Kroeber desempeñan el mismo papel en el análisis de la terminología de parentesco que los rasgos distintivos lo hacen en el análisis de los sistemas fonológicos. Esta analogía es la que subyace en el desarrollo del análisis componencial.

Todos estos rasgos quedan plasmados en el siguiente cuadro<sup>12</sup> que permite tener una visión completa del sistema.

<sup>10</sup> Ward H. Goodenough, «Componential Analysis and the Study of Meaning», en *Language* núm. 32, 1956, pp. 195-216.

<sup>11</sup> Joseph H. Greenberg, «Universals of Kinship Terminology», *Language Universals with Special Reference to Feature Hierarchies*, Mouton, The Hague, 1966, pp. 72-87.

<sup>12</sup> Este esquema tiene como base el propuesto por F. Barriga Puente, op. cit. combinado con el formato que me proporcionó el profesor R. Escalante Hernández, lo que le agradezco. Por mi parte, agrego las dos últimas columnas.

Términos de parentesco del totonaco de la costa

G	E G O	Línea Directa		Colateral Materno		Colateral Paterno		Cónyuge Pariente		Pariente Cónyuge		Cónyuge		Pariente Cónyuge Pariente		Cónyuge Pariente Cónyuge		
		♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	
+3	♀ ♂	←-----27*-----→																
+2	♀ ♂	*12	*13	-----→														
+1	♀ ♂	1	2	*14	*15	-----→		16	17	22	23							
0	♀		10					26		26								
		←- 5 -→											31	32				
		←- 7 -→		←-----28*-----→					25		25	3	4	←-30-→		←-29-→		
		←- 8 -→																
		←- 9 -→																
	♂		11					25		25								
-1	♀ ♂	←- 6 -→		←-----18*-----→				21	24	←-19-→								
-2	♀ ♂	←-----20*-----→																
-3	♀ ♂	←-----27*-----→																

\*Los términos lineales 12, 13, 20 y 27 se extienden a todos los colaterales de las generaciones respectivas; los colaterales 14, 15, 18 y 28 también.

El sistema de parentesco totonaco comprende siete generaciones: la de ego ( $G^0$ ), tres ascendentes ( $G^3$ ,  $G^2$ ,  $G^1$ ) y tres descendentes ( $G^{-1}$ ,  $G^{-2}$ ,  $G^{-3}$ ); reconoce parientes hasta el tercer grado tanto patrilaterales como matrilaterales.

Destaca en primer lugar, que las  $G^3$  y  $G^{-3}$ , presentan un término recíproco, el 27, que se extiende a los parientes colaterales, es decir, hay neutralización de lineal/colateral y de sexo del pariente.

Esto se repite en la  $G^2$  en lo que respecta a la neutralización de lineal/colateral, ya que los términos lineales 12 y 13, también se aplican a los colaterales, el primero, a los parientes femeninos y el segundo a los masculinos.

En la  $G^1$  los términos 14 y 15 se dan tanto a los parientes colaterales por línea materna, como a los de línea paterna, y se extienden además a todos los colaterales, es decir, el 14 a las mujeres y el 15 a los hombres, o sea, también se aplica la neutralización de lineal/colateral.

En la  $G^0$  hay dos términos para los cuñados, el 25 designa al cuñado de ambos egos y además a la cuñada del ego masculino, mientras que el término 26 se refiere a la cuñada del ego femenino. En esta generación el término colateral 28 se generaliza al resto de los colaterales.

Esta misma extensión se presenta en la  $G^{-1}$  con el término 18 y la neutralización lineal/colateral, nuevamente se manifiesta en los términos lineales de las  $G^{-2}$  con el término 20 y  $G^{-3}$  con el 27.

Hasta aquí se ha descrito el sistema y lo que procede es clasificarlo. Para ello tendremos en cuenta las propuestas que hacen R.H. Lowie<sup>13</sup> y G.P. Murdock.<sup>14</sup> Lowie, basándose en los tres términos, aplicados a la primera generación ascendente masculina (padre, hermano del padre y hermano de la madre) define cuatro tipos: generacional ( $HoP=P=HoM$ ); fusional bifurcado ( $HoP=P/HoM$ ); colateral bifurcado ( $HoP/P/HoM$ ) y lineal ( $HoP=HoM/P$ ). Murdock aplica un procedimiento análogo, pero se basa en la generación cero femenina (hermana, prima paralela y prima cruzada) y corresponden a los de Lowie, pero los denomina hawaiano, iroqués, sudanés y esquimal respectivamente, agregando dos tipos más: el omaha y el crow. Estos dos últimos tipos designan con el mismo término a hermanos y primos paralelos, y con otro a primos cruzados; presentan además un desnivel en las generaciones porque el omaha agrupa a los primos cruzados maternos con los hermanos de la madre, y a los primos cruzados paternos, con los hijos de la hermana; y el crow lo hace a la inversa, es decir, agrupa a los primos

<sup>13</sup> R.H. Lowie, «Relationship Terms», *Enciclopedia Británica*, 14 ed. vol XIX, Helen Hemingway, Benton Publisher, Chicago (1929) 1946, pp. 84-89.

<sup>14</sup> G. P. Murdock, *Social structure*, The Free Press, New York, 1965.

cruzados maternos con los hijos de la hermana y a los primos cruzados paternos con los hermanos del padre.

De acuerdo con lo anterior, el tipo que encontramos en el totonaco de la costa es el siguiente:

*Lowie*: lineal

G<sup>1</sup> :HoP = HoM (15 = kuku); P (2 = ti:ku)

*Murdock*: esquimal

G<sup>o</sup> : prima / / = primaX (28 = ta:pušnimit); Ha(5 = ta:kam)

Cinco años después de haber publicado su clasificación, en 1970, G.P.Murdock presentó una propuesta tipológica más elaborada. Para ello recopiló cerca de 1000 sistemas de parentesco del mundo y estudió ocho conjuntos de parientes: abuelos, nietos, tíos, tías, sobrinos y sobrinas (ego masculino), hermanos, primos cruzados y cuñados, que corresponden a cinco generaciones (G<sup>2</sup>, G<sup>1</sup>, G<sup>o</sup>, G<sup>-1</sup>, G<sup>-2</sup>).

Aplicando esta última clasificación a la terminología de parentesco del totonaco de la costa obtuve:

- |                |                 |   |
|----------------|-----------------|---|
| G <sup>2</sup> | abuelos         | A Tipo Bisexual<br>Dos términos que se distinguen por sexo:<br>'abuelo' (13 = papa) y 'abuela' (12 = çiyu:na).  |
| G <sup>1</sup> | tíos            | D Tipo Lineal<br>Un término que se puede glosar como 'tío'<br>(15 = kuku) aplicable tanto al HoP como al HoM  |
|                | tías            | C Tipo Lineal<br>Un término que se puede glosar como 'tía' (14 = napa) aplicable tanto a la HaP como a la HaM.  |
| G <sup>o</sup> | hermanos        | E Tipo Kordofaniano<br>Un término indiferenciado (5 = ta:kam).<br>A Tipo Dravidiano<br>4 términos que distinguen el sexo y la edad relativa del pariente que se pueden glosar como 'hermana mayor', 'hermana menor', 'hermano mayor' y 'hermano menor'; aplicando además la variante Aa con dos términos para Ho> (10 = ♀ ka:kçi:n y 11 = ♂ pušku). |
|                | primos cruzados | C Tipo Esquimal<br>Un término diferente del asignado a los hermanos, pero indiferenciado para primos paralelos y primos cruzados (28 = ta:pušnimit)   |

cuñados	Ab Tipo Fusionado El tipo A tiene un término indiferenciado (25 = ya:sta) que considera la variante Ab consistente en un término especial adicional para cuñada, cuando ego es femenino (26 = napaskin)
G <sup>-1</sup> sobrinos	D Tipo Lineal Simple Un único término especial (18 = pušnimit)
G <sup>-2</sup> nietos	A Tipo Fusionado Un único término indiferenciado (20 = ta:nat)

Cabe señalar que entre las lenguas que Murdock estudió en 1970 se encuentra el totonaco, aunque en ese trabajo no indicó de qué dialecto se trataba. No obstante, es interesante señalar que existen diferencias entre los resultados de Murdock y los míos. Tales diferencias son las siguientes:

<i>Tipos Murdock</i>		<i>Tipos Costa</i>	
G <sup>2</sup>	A(Bisexual)	A(Bisexual)	abuelos
G <sup>1</sup>	D(Lineal)	D(Lineal)	tíos
G <sup>1</sup>	C(Lineal)	C(Lineal)	tías
G <sup>0</sup>	Ca(Yoruban)	E(Kordofaniano), A y Aa(Dravidiano)	hermanos
G <sup>0</sup>	C(Esquimal)	C(Esquimal)	primos cruzados
G <sup>0</sup>	B(Simple Bisexual)	Ab(Fusionado)	cuñados
G <sup>-1</sup>	E(Generacional)	D(Lineal Simple)	sobrinos
G <sup>-2</sup>	A(Fusionado)	A(Fusionado)	nietos

Como se puede observar, Murdock encontró para los hermanos el Tipo Yoruban, Ca, consistente en dos términos que distinguen la edad relativa, mayor y menor, y con un término separado para hermana. Por mi parte, como apunto arriba, hallé los tipos Kordofaniano y Dravidiano; para cuñados Murdock propone el Tipo Simple Bisexual, B, que tiene dos términos, diferenciando el sexo y que se glosan como «cuñado» y «cuñada» y yo identifico el tipo Fusionado; para los sobrinos da el Tipo Generacional, E, que los nombra como a los hijos, y yo, el Lineal Simple. De cualquier forma los tipos del totonaco de la costa están dentro de los que tienen mayor presencia en el mundo.

Señala J.H. Greenberg que aplicando la teoría de la marcación a las categorías de Kroeber, se llega a los universales de la terminología del parentesco. El análisis del esquema permite determinar qué universales, del conjunto que propone Greenberg, están presentes en el totonaco de la costa.

A continuación comento cinco que son relevantes para este estudio:

*Universal 1.* Las generaciones más remotas están marcadas con respecto a las menos remotas.

En su trabajo Greenberg<sup>15</sup> ilustra este universal con los pares father/grandfather, son/grandson que corresponden a  $G^1/G^2$  y  $G^{-1}/G^{-2}$  respectivamente, en los cuales se puede apreciar que las generaciones más remotas están marcadas morfológicamente. Este tipo de marcación morfológica no se observa en el totonaco, sin embargo W. Croft<sup>16</sup> basándose en el propio Greenberg<sup>17</sup> señala que además del morfológico existen los criterios conductual y estadístico para este propósito. Con respecto al criterio conductual se afirma que el número de elementos del conjunto marcado debe ser menor o igual al número de elementos del no marcado. En este sentido resulta claro que el totonaco se ajusta a este universal ya que para lineales y colaterales en  $G^3$  hay un solo miembro (27), en  $G^2$  hay dos miembros (12, 13) y en  $G^1$  hay cuatro miembros (1, 2, 14, 15). De igual forma en  $G^{-1}$  hay dos miembros (6, 28) mientras que en  $G^{-2}$  y  $G^{-3}$  hay un solo miembro (20), (27) respectivamente. En consecuencia  $G^3$  es más marcado que  $G^2$ , que a su vez es más marcado que  $G^1$ . Por su parte  $G^{-3}$  y  $G^{-2}$  son más marcados que  $G^{-1}$ . Por lo que toca al tercer criterio, si bien es cierto que no existen conteos en textos que puedan convalidar la aseveración de que los términos marcados son menos frecuentes que los no marcados, también lo es la predicción de que la aparición de los términos será menos frecuente conforme pertenezcan a generaciones más distantes.

*Universal 2.* Hay neutralización de sexo del pariente en las generaciones más remotas.

$G^3$  y  $G^{-3}$  neutralizan el sexo del pariente (27). También lo hace  $G^{-2}$  (20).

*Universal 3.* De dos categorías, la más remota de ego está marcada en relación con la menos remota.

En las generaciones  $G^1$ ,  $G^0$  y  $G^{-1}$  están marcados los términos afines que se refieren a los parientes por segundo matrimonio del padre, de la madre o de ego. Así que madre, padre, hermana/o e hija/o se expresan con los términos 1, 2, 5 y 6 respectivamente; mientras que padrastro, madrastra, hermanastra/o e hijastra/o están marcados por el prefijo tu: como podemos ver en 17, 16, 30 y 19.

<sup>15</sup> Joseph H. Greenberg, «Universals of Kinship...»

<sup>16</sup> William Croft, *Typology and Universals*, Cambridge University press, Cambridge, New York, Part Chester, Melbourne, Sydney, 1990.

<sup>17</sup> Joseph H. Greenberg, *Language Universals with special reference to feature hierarchies*, Janua linguarum, Series Minor, 59, Mouton, The Hague, 166.

*Universal 4.* Las generaciones ascendentes no están marcadas por oposición a las descendentes, de igual distancia genealógica de ego. En la  $G^1$  se indica el sexo del pariente pues hay un término para madre (1) y otro para padre (2); sin embargo en la  $G^{-1}$  existe un único término para hijo e hija (5). La  $G^2$  sólo neutraliza lineal/colateral.

*Universal 5.* Todas las lenguas tienen términos para padre y madre aunque tengan más de un referente.

Como antes se mencionó, hay un término para padre (2) y otro para madre (1). Este es un universal absoluto. Podemos concluir, pues, que el sistema de parentesco del totonaco de la costa, cumple cinco universales de Greenberg. Lo expuesto hasta aquí, es el resultado de un estudio preliminar que requerirá futuras investigaciones para precisar detalles y hacer las rectificaciones pertinentes.



# Benito Juárez: entre el altar cívico y la satanización (la polémica Bulnes-Sierra: un debate historiográfico)

Alberto del Castillo Troncoso

Para Nestor

Pocos personajes en el curso de la historia de México han alcanzado la dimensión y el status de Benito Juárez. Su ascenso vertiginoso de pastorcillo cuidador de ovejas a la Presidencia de la República ha sido capitalizado por la historiografía oficial como uno de sus mitos cívicos preferidos, y sin duda alguna, fundamentales.

A lo largo de más de un siglo, el Benemérito de las Américas ha encendido apasionadas polémicas, que van desde su condena y satanización, a la exaltación suprema a través de la idealización del altar cívico. Si bien es cierto que la leyenda oficial se apuntaló con los gobiernos emanados de la revolución, podemos señalar que ésta comenzó a fraguarse dentro de la misma generación de liberales que participaron en las jornadas históricas de la Reforma.

De esta manera, y contrariamente a lo que pudiera pensarse, Juárez tuvo algunos detractores dentro de su propio bando, los cuales lo cuestionaron a fondo y lo criticaron de frente, argumentando lúcidamente sus discrepancias.<sup>1</sup> Sin embargo, resulta conveniente resaltar que corresponde a la siguiente generación, la de los autodenominados «liberales-conservadores» el mérito de protagonizar el primer combate historiográfico en torno a su figura.

En este contexto, la publicación que desató el escándalo fue el texto de Francisco Bulnes: *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio* en el año de 1904, cuando el autor, con una amplia trayectoria política

<sup>1</sup> Destacan, entre otros, los casos de Ignacio Ramírez y de Ignacio Manuel Altamirano. Al respecto, véase: Daniel Cosío Villegas, (Coord.), *Historia Moderna de México*, Hermes, México, 1956.

liberal, atacó sin la menor consideración a don Benito, tildándolo, entre otras cosas, de apático, sumiso, cobarde, mediocre, inepto e ignorante.<sup>2</sup>

La respuesta no se hizo esperar, y desde todos los ángulos y posiciones, don Francisco Bulnes fue virtualmente fulminado por una amplia lista de políticos, ideólogos y escritores liberales que lo acusaron, entre otras cosas, de apasionado, inquisidor, traidor, torpe y mal intencionado:<sup>3</sup>

[...] apenas anunció El Imparcial que la librería Bouret acababa de sacar, «en elegante impresión», El verdadero Juárez de Bulnes, no pasó una semana para que las novecientas páginas del libro fueran un escándalo. Editoriales, artículos, cartas abiertas, telegramas de provincia, caricaturas, en la prensa, y en las calles y teatros manifestaciones de protesta, treparon a Bulnes al candelero durante septiembre y octubre. El Imparcial sostuvo desde un principio que tocaba a los partidarios de Juárez y a los admiradores de «la obra del gran repúblico» analizar el libro de Bulnes. Pero el mismo periódico, ante la «ola de denuestos» que caía incesantemente sobre Bulnes, también fue el primero en solicitar, aunque en vano, moderación.<sup>4</sup>

No tardó mucho don Francisco en contraatacar a sus múltiples detractores, y lo hizo en forma por demás virulenta, a través de un nuevo texto: *Juárez: las revoluciones de Ayutla y de Reforma*,<sup>5</sup> publicado al año siguiente, en 1905. En esta nueva obra el autor ahondaba en su corrosivo análisis, burlándose de paso de los «caramelos literarios» de sus censores:

<sup>2</sup> Al respecto, véase: Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y la verdad sobre la intervención y el imperio*, Viuda de Bouret, México, 1904.

<sup>3</sup> La lista de detractores es enorme. Entre otras obras cabe destacar las siguientes: Manuel Alegre, *Muchos pájaros con una piedra: reflexiones sugeridas por la lectura del último libro de Don Francisco Bulnes*, La europa de J. Aguilar, México, 1906; Manuel Balbas, *Los detractores de Juárez: refutación a la obra de Francisco Bulnes titulada: Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, Imprenta Victoria, México, 1916; Adalberto Carriedo, *El único Juárez. Refutación a la obra de pretendida crítica histórica que bajo el título de «El verdadero Juárez», escribió Francisco Bulnes*, Julián Soto, Oaxaca, 1904; José del Castillo y R. Juárez, *La intervención y el imperio. Refutación a la obra «El verdadero Juárez»*, México, 1904; Hilarión Frías y Soto, *Juárez glorificado y la intervención y el imperio ante la verdad histórica. Refutando con documentos la obra de Francisco Bulnes intitulada: «El verdadero Juárez»*, Central, México, 1905; Genaro García, *Juárez: refutación a Don Francisco Bulnes*, viuda de Bouret, México, 1904; Fernando Iglesias Calderón, *Tres campañas nacionales y una crítica falaz*, Tipografía económica, México, 1906; Carlos Pereira, *Juárez discutido como dictador y estadista. A propósito de los errores, paradojas y fantasías del Señor Don Francisco Bulnes*, Cámara de Diputados, México, 1972; Ignacio Mariscal, *Juárez y el libro de Bulnes*, Imprenta de Arturo García Cubas, México, 1904.

<sup>4</sup> Justo Sierra, *Juárez-Justo Sierra*, (prólogo de Antonio Saborit), Océano, México, 1988, p. 11.

<sup>5</sup> Al respecto, véase: Francisco Bulnes, *Juárez: las revoluciones de Ayutla y de Reforma*, Murguía, México, 1905.

*Se me ha dicho que la historia tiene fallos inapelables, que Juárez fue ya juzgado, que adquirió el diploma de ser el primer genio del universo y el primer ángel del paraíso, y que estoy obligado a someterme incondicionalmente al fallo de la opinión pública... hay que considerar como tipo de sintéticos imbéciles a las personas que creen en los fallos irrevocables de la historia, en la inviolabilidad de los hombres declarados gloriosos ante el examen crítico...<sup>6</sup>*

De los diversos textos que participaron en esta sugerente polémica, conviene destacar uno que sobresale por la profundidad de su análisis y la lógica coherente de sus argumentaciones. Se trata del libro *Juárez, su obra y su tiempo*, escrito por Justo Sierra en el año de 1905 y publicado al año siguiente, cuando se celebraba el centenario del natalicio del prócer y el propio Sierra ocupaba el Ministerio de Instrucción Pública del régimen porfirista.<sup>7</sup>

De hecho, y como el título lo indica, el autor se aboca a un análisis de la figura de Benito Juárez para vincularlo con su circunstancia histórica concreta. En este sentido, el texto posee una unidad temática precisa, que trasciende los límites de una respuesta específica a Bulnes. Sin embargo, la presencia invisible de éste es constante en el desarrollo de todo el texto, y el propio Sierra dialoga permanentemente con su interlocutor, evidentemente sin nombrarlo:

*La personalidad en torno de la cual esta obra ha cristalizado, como un día cristalizó la disuelta república, ha guardado el don de exhumar pasiones que parecen espectros de rencores muertos. Acaso por su imperturbable actitud moral tan consonante con su fisonomía, tiente aún la irreverencia de los iconoclastas que aspiran sólo a la actitud de los apóstoles que derrumban ídolos, atribuyendo el carácter de idolatría a toda gran creencia popular.<sup>8</sup>*

A casi un siglo de distancia, la polémica Bulnes-Sierra resulta digna de análisis por diversas razones: no sólo marcó dos aproximaciones distintas a un personaje y a un periodo, sino que apuntaló dos modelos diferentes de crítica histórica, los cuales fueron retomados desde diversas posiciones a lo largo de la presente centuria.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 25

<sup>7</sup> Al respecto, véase: Justo Sierra, *Juárez, su obra y su tiempo*, J. Ballezá Sucs., Barcelona, 1905-1906.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 12

Incluso en nuestros días, la obra de Bulnes sigue encontrando detractores, particularmente entre los constructores de la historia oficial. Como botón de muestra:

*...tiempo después, otros historiadores deformaron la realidad del acontecer social, algunos por presiones políticas o de instituciones poderosas a quienes no convenía la veracidad del relato, como sucedió con los cronistas españoles del siglo XVI, que ofrecieron una historia incompleta y tendenciosa de las sociedades indígenas sometidas por los conquistadores. Otros, por el afán de destacar su propia participación en los hechos que se relatan, como lo hicieron Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo, quienes escribieron una versión parcial de la conquista de México, y no faltan quienes, como en el caso de Francisco Bulnes, impulsados por pasiones personales y diferencias ideológicas, se atreven no solamente a deformar la figura señera de nuestra Historia Patria, Benito Juárez, sino que intentan ridiculizar la obra gigantesca del Indio de Guelatao, que es la responsable, quiérase o no, de la integración de nuestra nacionalidad y la organización del Estado Moderno Mexicano.<sup>9</sup>*

Por todo esto, conviene detenernos con más cuidado en la argumentación de ambas propuestas para realizar un balance provisional.

### **De la disidencia lerdista e iglesista al *establishment* porfiriano**

Curiosamente, ni Bulnes ni don Justo estudiaron en la Escuela Nacional Preparatoria, por lo que ninguno puede considerarse discípulo directo de Gabino Barreda. Ambos iniciaron sus estudios antes de la inauguración de dicha institución y se adentraron en el positivismo por su cuenta y riesgo desde caminos diversos: la abogacía y las letras, en el caso de Sierra, y la ingeniería, en el de Bulnes (posteriormente los dos impartieron cursos en la Escuela Nacional Preparatoria y formaron parte del selecto cuerpo de profesores de esta importante institución).

Tanto Bulnes como Sierra se iniciaron en la política durante la década de los setenta, cuando apenas rebasaban los veinte años de edad,<sup>10</sup> y no precisamente dentro de las filas porfiristas. De esta manera, Bulnes simpatizaba con los lerdistas, mientras Sierra apostaba todo en favor de Iglesias en el año clave de 1876, cuando éste se quedó aislado en la ciudad de México. Sin em-

<sup>9</sup> Raúl Bolaños, *Historia de la humanidad. De la antigüedad a la Edad Media*, EPSA, México, 1992, p.7.

<sup>10</sup> Ambos personajes tenían casi la misma edad: Sierra nació en Campeche en el año de 1848 y Bulnes en la ciudad de México en 1849.

bargo, y como señala Cosío Villegas, pronto asimilaría este primer fracaso y extraería adecuadamente las lecciones políticas correspondientes.<sup>11</sup>

En el año de 1878 los encontramos trabajando en el mismo proyecto ideológico, colaborando en el periódico *La Libertad* cuyo director era el propio Sierra, y que se definía paradójicamente como un diario «liberal-conservador», con lo cual retrataba de una manera precisa la postura política de la generación de liberales que sucedió a la de la Reforma, que alejada de toda atmósfera épica incursionó con pragmatismo y efectividad en la nueva etapa económica y política del país, incorporando la herramienta conceptual del positivismo.<sup>12</sup> En torno a *La Libertad* comenzó a gestarse todo un proyecto político que agrupó a varios jóvenes tan ambiciosos como talentosos, los cuales, aprovechando sus contactos con Romero Rubio, Secretario de Gobernación y suegro de Díaz, saltarían a la palestra del escenario político en 1892 con el sobrenombre que los identificaría de ahí en adelante: los «científicos».

Tanto Bulnes como Sierra consolidaron su trabajo político a través de una larga trayectoria en la Cámara de Diputados, donde por lo general los encontramos defendiendo la misma trinchera. Tal es el caso del famoso debate público en torno a la deuda inglesa, que provocó grandes discusiones en el año de 1884. En aquella ocasión ambos se aliaron para enfrentar la furia de algunos liberales de la vieja guardia como Guillermo Prieto, que se oponían al reconocimiento gubernamental de la deuda. Frente a ellos, tanto Bulnes como Sierra defendieron la línea oficial, reclamando cordura y realismo político.

Por otro lado, no está de más señalar un hecho significativo: si bien nuestros dos personajes conocieron de cerca al general Díaz y tuvieron acceso al entorno presidencial, a diferencia de muchos integrantes de los «científicos», nunca utilizaron esta cercanía para incrementar su fortuna personal. De esta manera, hacia finales del siglo pasado los dos compartían un lugar relativamente modesto dentro del grupo que alrededor del ministro Limantour dirigía las finanzas del régimen, y no fue sino hasta la primera década del presente siglo que este largo equilibrio se alteró y Sierra comenzó a desempeñarse en puestos políticos de mayor nivel hasta ocupar la propia Secretaría de Instrucción Pública.

<sup>11</sup> Al respecto, véase: Daniel Cosío Villegas, *Op. cit.* Para un acercamiento biográfico más profundo a la vida de Sierra se puede consultar el excelente trabajo de investigación de Claude Dumas: *Justo Sierra y el México de su tiempo. 1848-1912*, UNAM, México, 1986, 2 vol. Desafortunadamente no podemos decir lo mismo respecto a Bulnes, que todavía está esperando una investigación con alcances parecidos.

<sup>12</sup> Al respecto, véase: William Raat, *El positivismo durante el porfiriato*, SEP setentas, México, 1976.

Finalmente, y para redondear esta brevísima incursión en la trayectoria política de ambos personajes, debemos señalar un aspecto de vital importancia que los hermana: liberales-positivistas cercanos a Díaz, nunca fueron voceros ni apologistas de la dictadura. Por el contrario, sus discursos políticos funcionaron hacia el final del Porfiriato como verdaderos termómetros de la candente situación, como avisos coherentes y razonados de que la reforma política ya no podía posponerse, toda vez que para ambos resultaba claro que el régimen se encaminaría al fracaso si resultaba incapaz de construir las condiciones políticas básicas para la transición al «reino de la libertad» o el «imperio de la ley».

Así concluyó Sierra su gran síntesis de historia patria, titulada *La evolución política del pueblo mexicano*, en el año de 1901:

*...así queda definido el deber: educar quiere decir fortificar. La libertad, médula de leones, sólo ha sido el patriotismo de los fuertes. Los débiles jamás han sido libres. Toda la evolución mexicana habrá sido abortiva y frustránea si no llega a ese fin total: la libertad.<sup>13</sup>*

Así planteaba Bulnes la necesidad de un cambio en un discurso político pronunciado en el año de 1903:

*El país está profundamente penetrado del peligro de su desorganización política[...] El país quiere, ¿sabeis señores lo que verdaderamente quiere este país? Pues bien, quiere que el sucesor del General Díaz se llame... ¡La ley! [...] La paz está en las calles, en los casinos, en los teatros, en los templos, en los caminos políticos, en los cuarteles, en las escuelas, en la diplomacia; pero no existe ya en las conciencias. No existe la tranquilidad inefable de hace algunos años. ¡La nación tiene miedo!<sup>14</sup>*

Paradojas de la historia, la Revolución Mexicana reservaba finales bastante diferentes para ambos: al término de la dictadura, Sierra guardó un prudente silencio. Su trayectoria, sin embargo, fue reconocida por el propio Presidente Madero, que lo nombró ministro en España, donde falleció en el año de 1912. Bulnes, por su parte, sobrevivió hasta 1924 criticando sarcásticamente al movimiento revolucionario, cuya razón de ser nunca quiso ni pudo comprender.

<sup>13</sup> Justo Sierra, *La evolución política del pueblo mexicano*, Ayacucho, Lima, 1967, p. 267.

<sup>14</sup> Francisco Bulnes, *Páginas escogidas*, UNAM, México, 1981, p. 110.

## **Bulnes: la crítica como instrumento de desmantelamiento de la historia oficial**

Francisco Bulnes ubicaba su propio trabajo dentro del terreno de la crítica. Su objetivo no era el de realizar una investigación amplia y exhaustiva, ni un trabajo imparcial, objetivo y sereno, sino que, por el contrario, asumía conscientemente los riesgos de una crítica personal, subjetiva y apasionada. El crítico, señalaba el autor retomando la perspectiva de Taine:

*[...] debe desconfiar de los hombres célebres, de las grandes palabras, del entusiasmo: no debe tomar las aspiraciones y las exigencias de nuestra sensibilidad como pruebas y certidumbres, debe descomponer las leyes de la óptica moral, debe estar muy prevenido contra las ilusiones de la palabra, contra los compromisos de partido, debe investigar y marcar siempre el punto débil de una época en: una nación, en un hombre, en sí mismo.<sup>15</sup>*

Con esta mirada tan precisa, iniciaba su reflexión desechando la posibilidad de llegar a establecer un balance definitivo en torno a la figura de Juárez. Por el contrario, reclamaba modestamente para sus textos la categoría de borradores provisionales, a la espera de las críticas y revaloraciones que tuvieran a bien hacer las siguientes generaciones para hacer avanzar el campo de la interpretación histórica.

A lo largo de su extenso trabajo, Bulnes explora los periodos históricos de la Reforma y la intervención francesa, y se concentra en dos protagonistas de carácter negativo que desde su perspectiva condensarían todos los vicios sociales de los mexicanos.

En primer lugar, señala al grupo de los liberales radicales o jacobinos, intolerantes, autoritarios y, paradójicamente, incansables constructores de mitos democráticos. Por otra parte se hallaría el pueblo, salvaje, idólatra, amante sumiso de las tiranías, producto de la unión de dos raíces «malsanas»: la tradición indígena bárbara, supersticiosa y atrasada, y la cultura hispana, torpe e ignorante.

Todo lo anterior explicaría para el autor el enorme grado de inmadurez del pueblo mexicano y su incapacidad para acceder a la democracia. Desde esta perspectiva, habría sido la conjunción de estos factores lo que facilitó la difusión de héroes y próceres falsos y artificiales como el caso que nos ocupa.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.3.

En este tono, Bulnes desarrolla un seguimiento biográfico de Juárez, rastreando su huella hasta la década de los cuarenta, cuando don Benito ocupaba la gubernatura de Oaxaca, a la cual llegó, nos dice el autor, con una filiación santanista, conservadora y clerical. Por aquel entonces— prosigue su relato Bulnes, implacable— Juárez poseía una instrucción de carácter insignificante, y más que adelantarse a su época, como sugerían sus discípulos y admiradores, la verdad es que se retrasaba, pues carecía de un proyecto liberal moderno para enfrentar los agudos problemas políticos y económicos de la época.

Debido a lo anterior, no resultaba sorprendente que durante la Revolución de Ayutla la figura de Juárez fuese desconocida para la mayoría de los liberales, y es que, para Bulnes, don Benito seguía girando alrededor de la órbita clerical, con la consecuente falta de proyecto y propuestas políticas alternativas para la nación. El dato más significativo de toda esta situación lo constituía el hecho «documentable» de la absoluta falta de participación del prócer en los importantes debates del Congreso Constituyente en el año de 1856.

El punto de vista anterior resulta clave para comprender la perspectiva de análisis del autor: el ingeniero Bulnes no critica a Juárez desde la trinchera conservadora, adoptando sus puntos de vista doctrinales. Por el contrario, y esto es quizás lo que provocó tanta molestia e indignación en los círculos políticos de la época, su argumentación es esencialmente liberal. Por ello defiende en todo momento a la Reforma como un paradigma histórico fundamental del siglo XIX, que permitió la transición de una sociedad fanática, jerárquica y autoritaria, subordinada al clero, a una sociedad con pretensiones modernas y democráticas.

Inmersos en esta lógica —continúa el autor— puede desenmascarse el mito cívico que han construido los liberales jacobinos en torno a Juárez y darse cuenta de que careció de una postura relevante durante la Reforma. Como botón de muestra, puede tomarse la famosa ley juarista de supresión de los fueros eclesiásticos, la cual tenía un carácter extremadamente moderado y no ponía realmente en riesgo los intereses clericales, algo —se burlaba Bulnes con su particular ironía— que han hecho a lo largo de la historia hasta algunos reyes canonizados por Roma.

Una vez que nos adentramos en el análisis de la etapa de la Reforma encontramos las críticas y los ataques más severos del autor. Así, se nos habla de un Juárez cobarde y apático, que expide las Leyes de Reforma demasiado tarde, dando tiempo de sobra al clero para poner a salvo sus bienes. En particular, destaca la cuestión del tratado McLane-Ocampo, que



el autor considera una traición a la patria, ya que ponía a México en el terreno de la servidumbre y la dependencia hacia los Estados Unidos.

Resulta interesante percibir en esos años de guerra civil el tratamiento que hace Bulnes de la figura de Juárez a partir de la comparación con otros personajes que brillan con luz propia y que opacan en todo momento la figura dependiente de don Benito, que pasa entonces a ocupar un modesto segundo plano.

En este sentido, destacan dos comparaciones que tienen un gran peso a lo largo del trabajo. Una de ellas es la dicotomía Juárez-Santos Degollado, en la que el primero representa la ineficiencia y la mediocridad, mientras que el segundo encarna la dignidad de la República:

*[...] cuando Juárez se embarca en Manzanillo para ir a Veracruz y deja a Degollado la tarea inmensa de luchar contra el enemigo todopoderoso [...] Juárez se dirige a una plaza marítima fortificada, en cambio Degollado no cuenta más que con la desorganización [...] Juárez va a la residencia del gobierno y al primer puerto de la República, y Degollado no cuenta más que con la dificultad de vivir sobre un país ya conquistado por el enemigo.<sup>16</sup>*

Tanto peso tuvo la revaloración de la figura de Degollado en el texto de Bulnes, que el mismo Sierra tuvo que reconocer la necesidad de realizar una corrección historiográfica que le hiciera justicia a don Santos y redimensionara el enorme peso que tuvo su participación para la victoria definitiva de los liberales en aquellos difíciles años.

La segunda comparación desventajosa para don Benito es la que se refiere a la figura de Melchor Ocampo, político de talento «extraordinario», ideólogo liberal que toma las decisiones realmente importantes. Para Bulnes, Ocampo constituía la figura más representativa de la Reforma, y señala que sólo a través de un aberrante trabajo de deformación histórica se habían podido tergiversar las cosas de tal manera que el liderazgo liberal recayera en manos de una figura tan mediocre como la de Juárez.

Pasando a la última etapa de revisión de la obra de Bulnes se llega al capítulo crítico de la intervención francesa. Los avatares de Juárez contra los franceses son descritos en forma implacable y devastadora. Así, todo lo que intenta o realiza Juárez es visto desde un tamiz negativo, incluso las cosas que

<sup>16</sup> Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez y ...*, p. 307.

le salieron bien, como es el caso de la victoria liberal de la batalla de Puebla, que, según Bulnes, estuvo mal planteada en términos estratégicos, y si culminó con la victoria de los mexicanos se debió en forma exclusiva al descuido y el exceso de confianza de los franceses, error que no se volvería a repetir.

Paralelamente a las constantes descalificaciones en torno a la figura de Juárez, muchas de ellas viscerales, subjetivas y excesivamente arbitrarias, el autor se da el espacio para esbozar y desarrollar una serie de planteamientos críticos que contrastan con la historiografía oficialista de la época y que apuntan a delinear cuestiones claves que ubican al investigador interesado en el periodo y plantean la posibilidad de una aproximación más rigurosa a los diferentes personajes y su contexto histórico. Tal es el caso de la reacción de Bulnes frente a la leyenda cívica construida en torno al grupo liberal de los sesenta, al cual llegó a caracterizar como un grupo mesiánico de patriotas imbuídos por convicciones democráticas, que guían al pueblo ante el enemigo reaccionario y conservador.

Frente a este cuadro idílico y maniqueo, Bulnes matiza y desmantela las bases reales de apoyo de los liberales, ubicándolas en los cacicazgos regionales, que habían sido fuertemente golpeados por el centralismo conservador. Bulnes se convierte de esta manera en uno de los primeros críticos en plantear que el triunfo liberal tenía que documentarse a partir de este tipo de factores, vinculando además este tipo de procesos internos con el cambio de fuerzas que significó el triunfo del norte industrial en la guerra de secesión norteamericana y el abandono de las tropas francesas en tierras mexicanas.

En este sentido —finaliza Bulnes su análisis— Juárez no salvó a la República en Querétaro, como reza la propaganda oficial, sino que, por el contrario, en 1867 el Imperio como proyecto político ya había naufragado, y en el hipotético caso de que los conservadores hubiesen resultado vencedores, lo que habría resultado de esto hubiese sido una dictadura militar ultrarreaccionaria, ya que para entonces Maximiliano había perdido toda hegemonía y el liderazgo recaía en los sectores conservadores más atrasados.

Estos son algunos de los aspectos más importantes del análisis de Bulnes que, como hemos visto, lo mismo cae en el insulto y el escarnio descalificadores, que introduce importantes elementos de juicio desde una distancia objetiva que le permite desmenuzar sutilmente los mecanismos corrosivos del poder.

### **Sierra: la construcción de la historia Patria**

A diferencia de la obra de Bulnes, Justo Sierra plantea un trabajo de investigación histórica que rescata y reivindica la figura de Juárez, no para trazar una

apología o dictar un panfleto, sino ubicando al personaje dentro de un contexto histórico bastante complejo, en el que la vinculación de Juárez con su circunstancia nos aporta elementos para comprender su ideología y comportamiento político, así como sus acciones y las de la generación de liberales que participaron en la Reforma, con los cuales Sierra, como representante de una nueva generación de liberales-positivistas, mantiene una distancia crítica, si bien esto no le impide rescatar sus méritos y aportaciones.

En busca de la comprensión del ser humano de carne y hueso, el autor traza un perfil psicológico bastante convincente, que comienza con la misma niñez de don Benito. Lejos de repetirnos la leyenda del pastorcito cuidador de ovejas que idolatraba desde pequeño a la patria, Sierra se sitúa en un horizonte cultural más complejo e intenta comprender la influencia y el impacto que dejaron la guerrilla y las campañas militares del general José María Morelos en una vasta zona de la sierra de Oaxaca en los recuerdos de un Juárez adulto, que muchos años más tarde todavía expresaba con reverencia sus imágenes del caudillo insurgente.

En evidente respuesta a Bulnes, Sierra explora la subjetividad de don Benito, señalando que su fortaleza no residía en su inteligencia, sino en su poderosa voluntad y firmeza de carácter, cualidades idóneas para enfrentar y manejar adecuadamente la situación política del momento, que requería ante todo de tenacidad y perseverancia, más que de brillantez o de genio, en obvia alusión a los señalamientos de Bulnes en torno al talento de Melchor Ocampo.

Para Sierra resultaba clave reivindicar la capacidad política de Juárez, dejando en claro que su aparente pasividad no debía ser interpretada como sinónimo de abulia o mediocridad, sino que formaba parte de una herencia indígena milenaria, en la que la reflexión y la introspección ocupaban un papel central:

*...probablemente su temperamento nervioso en lucha con la singular impasibilidad de su espíritu traía como consecuencia un fenómeno neuropsíquico que casi neutralizaba en él las facultades de comunicación, de exteriorización de ideas(...)la impasibilidad de su fisonomía y su silencio habitual lo hacían parecer de obsidiana más que de hueso y carne; esa era una máscara. Allí adentro palpitaba un alma apasionada, entera, toda tramada de energía, de reflejos luminosos de un altísimo ideal de redención social, de patria...<sup>17</sup>*

<sup>17</sup> Justo Sierra, *op.cit.*, p. 123.

Los planteamientos del autor en torno al movimiento de Reforma constituyen otro aspecto interesante. Si bien Sierra perteneció a una generación que había seguido su propio camino respecto al proyecto liberal jacobino, aludiendo a la utopía idealista que limitaba el pensamiento reformista, todo esto no le impedía sentirse su legítimo heredero. De esta manera, para Sierra los jacobinos eran utópicos y negativos en los tiempos de paz, pero resultaban imprescindibles en los tiempos críticos de las guerras civiles, en los momentos de las definiciones reales para la nación.

En este sentido, para Sierra los liberales jacobinos constituían el único grupo político que en la década de los cincuenta poseía la receta adecuada para solucionar los graves problemas nacionales, ya que solamente a través de una república liberal, laica, que suprimiera los privilegios e intereses de la milicia y el clero, se podía pretender transitar hacia etapas y estadios más avanzados, según la creencia generalizada de la época en el progreso como esquema civilizatorio. Didácticamente, Sierra justificaba de esta manera a la generación de Juárez, argumentando que tuvo que enfrentarse a problemas extremadamente graves, por lo que resultaría bastante arbitrario descalificarlos sin revisar y analizar detenidamente el complejo panorama histórico que los envolvió.

Una lectura atenta de la obra de Sierra puede constatar que aunque por momentos el autor invade los terrenos de la apología: «Juárez jamás dudó del triunfo de la República [...] su fuerza moral incontestable le hizo mover montañas»,<sup>18</sup> en términos generales se sostiene bastante bien, hilvanando sus argumentos de una manera muy sólida, y sobre todo, reivindicando de una manera inteligente la construcción de una historia patria a través de un trabajo razonado y argumentado, con una prosa sutil que recoge por primera vez en un historiador mexicano, una buena parte del bagaje cultural del romanticismo.<sup>19</sup>

Para terminar, resulta importante señalar un último comentario en el terreno de la historia de las ideas: si bien la argumentación general de la obra de Sierra responde a su circunstancia histórica y se ubica dentro de las coordenadas del pensamiento de la época, por momentos el autor superó las barreras del positivismo y transgredió sus normas fundamentales para reivindicar el papel de la subjetividad dentro de la historia, privilegiando el papel de la intuición como parte del oficio del historiador, más allá del necesario rigor documental:

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>19</sup> Al respecto, véase la sugerente reflexión historiográfica de David Brading, *Mitos y profecías en la historia de México*, Vuelta, México, 1988.

*Por el carácter de la obra y por mi carácter poco a propósito para minucias que, lo reconozco, son necesarias para fijar las verdades históricas como fijan en sus cartones los alfilleres de los entomologistas a los insectos pocos momentos antes tremulantes de vida, por todo ello, y por ignorancia, habrá que confesarlo aunque me pese, por grave ignorancia, no lleva esta obra aparejada su comprobación documentaria. Sin embargo, cuanto aquí estampo lo he visto vivir en los documentos, en las páginas de la historia y en mis recuerdos, y tal como lo he visto lo he trasladado al papel. Todo ello se mueve y existe en mi espíritu, impresionado por lo que creo la verdad [...] Seguiré contando el cuento que me refiere mi espíritu, escogiendo entre los detalles el significativo, el característico, el que subraya una época.<sup>20</sup>*

### **Balance final: la necesidad de ambos modelos**

Ninguno de nuestros dos autores pretendió haber escrito la última palabra en torno a Juárez y su momento histórico. Ninguno desarrolló una investigación histórica amplia y exhaustiva. Por el contrario, ambas obras constituyen, antes que nada, trabajos de reflexión.

En el caso de Bulnes, éste reivindica para su trabajo el calificativo de crítica. Para ello consultó básicamente correspondencias diplomáticas, como las de Manuel Romero, Payno, Saligny, y obras anteriores, que forman parte de la historiografía liberal, con las que el autor discrepa notablemente, como ya se ha señalado.

En lo que respecta a Sierra, el propio don Justo se encarga de matizar su trabajo, confesando explícitamente una falta de rigor en la documentación, si bien ha suplido ésta con la experiencia directa. De esta manera, el historiador apela constantemente a los recuerdos personales de Benito Juárez, al cual conoció en su época de estudiante y, sobre todo, obtiene información de primera mano a través de la generación de liberales que participaron en la Reforma y la resistencia contra el imperio, muchos de ellos amigos entrañables y compañeros de ruta, o grandes maestros, como es el caso de Ignacio Manuel Altamirano.

Ambos autores realizaron una labor de interpretación histórica en torno a un periodo muy cercano, del cual narran al lector acontecimientos que les concernieron muy directamente. En cierto sentido, la generación de Bulnes y Sierra fue la heredera de la labor juarista, de la que recibieron huellas e impactos fundamentales, por lo que también a ellos les tocó de una manera casi natural evaluarla y señalar sus límites y alcances. Ambos realizaron esta sugerente

<sup>20</sup> Justo Sierra, *op.cit.*, p. 345.

reflexión con una distancia crítica de casi tres décadas, caracterizadas por un periodo de paz y estabilidad política inéditas en la historia independiente del país, que, como ambos intuyeron, estaba viviendo sus últimos momentos.

Resulta muy importante destacar que tanto Bulnes como Sierra dirigieron su mirada hacia la figura de Benito Juárez a principios del siglo XX, cuando el régimen porfiriano comenzaba a mostrar signos evidentes de descomposición social, económica y política. Ambos analistas, integrados, pero no cooptados por el régimen, sintieron la imperiosa necesidad de evaluar su situación presente a partir del diagnóstico de los logros y defectos de la Reforma, y muy particularmente, de sus repercusiones en el corto y mediano plazos. Este es el trasfondo que subyace en la prosa crítica y sugerente de ambos historiadores.

En el caso de Bulnes, el acento está puesto en la negación. En su versión de las cosas, Juárez nunca fue importante, su leyenda fue el resultado de las invenciones demagógicas de los jacobinos, pero en realidad la figura de don Benito pasaba a un segundo plano si se le comparaba con Porfirio Díaz. El verdadero triunfo de Juárez hubiera sido, desde la perspectiva de Bulnes, haberse convertido en dictador, pero no pudo hacerlo porque no estaba capacitado para ello, ya que le faltaban la inteligencia y la intuición de Díaz.

Desde una perspectiva diferente, Sierra se abocó a la recuperación de la figura pública del benemérito, resaltando su lucha por la legalidad y el orden republicanos. Político de lealtades institucionales, Sierra se asumía conscientemente como un heredero del movimiento liberal de los sesenta, y aunque había sostenido con ellos diversas discrepancias, nunca cuestionó su patriotismo y su honestidad, valores centrales para don Justo en la tarea de crear y definir una estructura cívica para las generaciones posteriores de mexicanos.

Ambos historiadores formaban parte de una generación diferente, pragmática y realista, que había tomado una gran distancia respecto de los liberales románticos y utópicos de la Constitución de 1857. Sin embargo, tanto Bulnes como Sierra llegaron a conclusiones muy diferentes a partir de la elaboración de sus respectivos presupuestos historiográficos.

Para Bulnes la historia sólo podía caminar si destruía todos los mitos, y ponía en tela de juicio las acciones supuestamente heroicas de los protagonistas. De esta manera, la interpretación histórica sólo avanzaba a partir de la negación constante del pasado. Nada más alejado de la postura de don Justo, el constructor cívico por excelencia, para el cual sólo se lograba avanzar hacia el futuro integrando el pasado al presente, asimilándolo a una

cultura cívica del respeto. En este contexto, no resulta casual que mientras para Sierra el atraso indígena se explicaba por razones sociales y la base del futuro de la nación residía en su conciencia mestiza, desde la perspectiva de Bulnes el país estaba fatalmente condenado al fracaso por su doble pasado indígena y español, que marcaba al pueblo mexicano con una predisposición natural hacia las tiranías.<sup>21</sup>

Sierra, como ya se señaló, se encontraba rozando los límites del positivismo, en diálogo con otras posturas y corrientes políticas e intelectuales, mientras que Bulnes quedó atrapado en los bordes de un determinismo evolucionista, que limitó muchos de sus planteamientos. Insolente y arbitrario, la mayor parte de las veces él mismo resultaba su peor enemigo: diluía su talento en detalles secundarios y viscerales, y sin embargo, sin estos arranques de ira, la obra misma de Bulnes carecería de sentido, ni siquiera podría ser imaginable.

Finalmente, podemos concluir que ambos modelos resultan absolutamente necesarios para la construcción de una historia nacional equilibrada y crítica. Sin modelos como los que propuso y desarrolló Justo Sierra, nuestra interpretación de la historia nunca avanzaría, se estancaría, pero sin trabajos como el de Francisco Bulnes nos sucedería algo quizá peor: quedaríamos atrapados en el regodeo mezquino y conformista de la autocomplacencia.

<sup>21</sup> En este punto Bulnes no está solo. Por el contrario, sus planteamientos se inscriben en toda una línea historiográfica liberal de interpretación de los periodos indígena y colonial. Al respecto, véanse los interesantes planteamientos del historiador Enrique Krauze, *Siglo de caudillos. Biografía política de México (1810-1910)*, Tusquets, Barcelona, 1994.





## El México bárbaro del norte\*

Eugenia Meyer\*\*

La historiografía de la Conquista y colonización de México se detiene y expresa ciertos reparos cuando trata de estudiar y analizar el llamado *territorio bárbaro*. Pareciera que el afán por entender el proceso *civilizatorio* de la enorme y vasta comarca del norte, conllevaba casi tantos problemas como esfuerzos se dieron, ya bien sentada la vida colonial novohispana, para apropiarse de esas inmensas tierras que se antojaban inaccesibles.

Casi como una especie de sortilegio, los estigmas y los augurios habrían de perpetuarse no sólo a lo largo de la vida independiente, sino incluso hasta nuestro siglo. Por ello resulta sorprendente y extraño que, asumiendo la Revolución mexicana como un movimiento que se genera y desarrolla del norte hacia el centro, aquella parte del territorio fuese poco atendida y mal comprendida.

Ciertamente los hombres de Coahuila y Sonora mostraron una cara sustantiva de la gesta revolucionaria, pero ahí no queda todo. Otras franjas del territorio norte, empezando por Chihuahua, tan próxima a los Estados Unidos y tan lejos del centro, de la capital, de los intereses de políticos y militares, impidieron una mejor comprensión del acontecer cotidiano de esta zona.

La sorpresa y quizá también el desconcierto frente a la imagen de una nación próspera, impidieron en un principio reacciones cautelosas y reflexiones sensatas. Con el arranque de la lucha revolucionaria, se destrozaba de tajo la visión de una sociedad mexicana en apariencia idílica, en la que la *paz* y el *progreso* habían extirpado el desorden, el caos y la inestabilidad que caracterizaron al siglo XIX, la centuria por excelencia de la conformación de nuestro Estado nacional.

\*Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional sobre Francisco Villa y la Revolución en el estado de Durango, Durango, Dgo., 6 de junio de 1994.

\*\*INAH/UNAM

No podemos soslayar los vaticinios y premoniciones; las primeras advertencias y también las acertadas sentencias. Algunos mexicanos, como otros tantos extranjeros, pronosticaron una erupción violenta, y hasta una revolución, sin vislumbrar, claro está, los alcances de la misma.

No era nuevo para nosotros, como para tantos otros pueblos hermanos de América Latina, el asunto de las *revoluciones*, que permitían manifestar una serie de conflictos internos. Sin embargo, la que sería la primera gran revolución del siglo XX, la mexicana, habría de darse en un marco particular, en el cual las contradicciones se habían agudizado y en donde las ansias de democracia y luego de justicia social generarían la erupción violenta que la caracterizaría. Cabe advertir, sin embargo, que la Revolución ni fue una, ni simultánea, en todas las regiones del país. No podía serlo, los problemas políticos se expresaban como malestar eminentemente central; era en la ciudad de México en donde se resolvían los grandes cambios, o donde se manifestaba «el quietismo» porfiriano. Luego de 1913, con el arranque real de la lucha popular y la expresión de las demandas sociales el país habría de tomar en cuenta la pluralidad de conflictos y la heterogeneidad de circunstancias. Los despojados del sur y los desarraigados del norte ambicionaban algo común, la tierra, pero a partir de planteamientos diferentes y, naturalmente, de soluciones diversas.

Los reclamos de democracia e igualdad de oportunidades políticas se manifiestan con mayor ímpetu en el norte, en tanto que las primeras protestas, las primeras voces disidentes vendrán del sur, o del sur-centro.

Para el primer caso, hay que insistir en la proximidad con nuestro inefable vecino y concluir que la Revolución se gestó, fraguó, financió y evolucionó como un fenómeno del norte hacia el centro. Fue allá, querámoslo o no, donde se cocinó parte del asunto. Allá, en territorio hostil, a veces mustio, fueron a dar todos los revolucionarios, bien vigilados por agentes de la dictadura. Así, los Flores Magón y la cabeza del magonismo, pese a arrestos y prisiones, desarrollaron su Plan y Programa del Partido Liberal Mexicano; allá, arrancaron la revolución maderista con el Plan de San Luis, signado en San Antonio, Texas; allá se pertrecharon los ejércitos de las grandes hazañas; allá se refugiaron alternativamente revolucionarios y contrarrevolucionarios y finalmente de allá nos vino la serie de intervenciones armadas y de violaciones al territorio nacional; un elemento más con el cual lidiar durante la de por sí compleja década revolucionaria.

Fue precisamente en Estados Unidos donde el periodista John Kenneth Turner, incrédulo y fascinado, escuchó las versiones de los magonistas sobre

las injusticias en que vivía la mayoría de los mexicanos.<sup>1</sup>

Turner llegó a México en 1908, como polizón en un vagón de carga desde El Paso, Texas, junto con Lázaro Gutiérrez de Lara. Esgrimió el pretexto de ser un empresario neoyorquino dedicado a la importación y exportación de mercancías, que acompañado de su intérprete venía en busca de nuevos horizontes. De la capital, se fueron a Valle Nacional, en Oaxaca, en donde tiempo atrás John Murray —otro estadounidense próximo a los problemas nacionales— había intentado sin éxito, ingresar. Turner fue más afortunado: no sólo se compenetró de las circunstancias infrahumanas del trabajo en Valle Nacional, Oaxaca, sino también en los campos henequeneros de Yucatán, para así conformar su imagen de la infamia social que vivía México.<sup>2</sup>

Volvió a los Estados Unidos y en la navidad de 1908 estaba ya listo para presentar sus primeros artículos. Ello sería hasta octubre del siguiente año, cuando aparecieron en el *American Magazine*, la serie de escritos que, con el rubro de «México bárbaro», daba cuenta de la ignominia de Díaz y sus secuaces. La respuesta no se hizo esperar: textos contestatarios, desmentidos oficiales, amenazas, etcétera. Poco a poco Turner se hacía presente en el escenario nacional. Así como denunció los abusos de la dictadura porfiriana, habría de hacerlo con las violaciones e intromisiones de los Estados Unidos en la vida mexicana. Sería él quien en el extranjero, tal y como lo hiciera en otros espacios un periodista y político nuestro, y en circunstancias diferentes, Luis Cabrera,<sup>3</sup> vaticinaría una gran conmoción social, y la intervención armada de los Estados Unidos de América.

Turner pudo describir lo que pasaba en el sureste mexicano, con precisión y valor que aún conmueven. Su presencia y acciones en favor de

<sup>1</sup> Casi al mismo tiempo otro periodista estadounidense John Reed, se aprestaba a conocer y entender este país convulsionado por la guerra civil. Con formación y trayectoria diferentes, Reed, periodista del *Metropolitan* llegaría en 1911 al norte mexicano para vivir la aventura perturbadora y legarnos, en consecuencia, algunas de las más lúcidas y emotivas páginas de esa historia. El hombre que años más tarde conmovería al mundo con su relato de la revolución bolchevique, tuvo la sensibilidad y el interés de escuchar a esos bárbaros del norte, contar su versión y su parte de la historia. Fue un espectador atemperado y paciente, que captó el diario bregar y la profundidad de los grandes acontecimientos que los ejércitos del norte vivieron en su proceso para cambiar el rumbo de la nación. Quizá nadie como él ha descrito la cotidianidad, el sentido comunitario, el de liderazgo, dimensión, valor y coraje de la lucha villista. Al volver se abocó a un trabajo intenso en la revista socialista *The Masses* y no sería sino luego de tres años cuando finalmente, aparece publicado su *Insurgent Mexico*, D. Appleton and Company, New York and London, 1914. Cf. John Reed, *Villa y la Revolución Mexicana*, Nueva Imagen, México, 1983; y Jorge Rufinelli, «John Reed en la Revolución Mexicana», en *op. cit.*, pp. 11-106.

<sup>2</sup> John Kenneth Turner, *Barbarous Mexico*, C.H. Kerr Higgins, Chicago, 1911.

<sup>3</sup> Véanse los diferentes artículos de Luis Cabrera reunidos en «Obras Políticas del Licenciado Blas Urrea», *Luis Cabrera. Obras Completas. Obra Política*, Edición preparada por Eugenia Meyer, , Oasis, México, 1975, Vol. III.

la Revolución acompañaron la lucha armada y después encontraron en él a un crítico agudo y un testigo interesado en los avatares y devenires de la reconstrucción.<sup>4</sup>

Sin embargo, el Turner que denunció, el que compartió y defendió la causa de la Revolución, no entendió a esos hombres del norte, y su *México bárbaro* decanta en un clarísimo común denominador, que condena y desprecia la *barbarie* de Villa y de sus seguidores.

Uno y otro, Turner y Reed, legaron valiosos testimonios de lo que era México al inicio de la Revolución. Sin embargo, y dejando de lado el caudal de fuentes, testimonios, experiencias y versiones múltiples que la historiografía de la época ha generado, quisiera concentrarme precisamente, en parte por contradictorio y hasta incomprensible, en uno de los textos que insisten en expresar una visión negativa de esos bárbaros del norte, encarnados en Pancho Villa. Por extraño que parezca, este texto, el de John Kenneth Turner, es el mismo que con su *México bárbaro* prendió la mecha de la opinión pública en el extranjero, como denuncia de una cruel situación del feudalismo servil, en que vivían los indígenas en Valle Nacional y en Yucatán.

Nadie puede restarle mérito al periodista Turner, que se convirtió, sin duda, en el periodista de México y de su revolución. Turner estuvo presente durante buena parte del proceso de lucha armada; siguió escribiendo sobre México en los años posteriores; fue sin duda defensor de la causa revolucionaria y tenaz acusador de la política intervencionista de los Estados Unidos; fue también el hombre que en el periódico socialista *Appeal to Reason* (*Llamado a la razón*), continuó en los veinte machacando sobre su tema, México, y su bandera de no intervención y en defensa de lo nuestro.

Sin embargo, esa misma pluma es la que plasmó, en tres artículos publicados en 1915, imágenes por demás negativas de Pancho Villa. El primero, aparecido en *The Sun* el 21 de marzo de 1915, con el título de «El perro en el pesebre»; un segundo, en el periódico *Appeal to Reason*, del 3 de abril que denunciaba, «Villa se vende a Wall Street»; y finalmente, días después: «Villa como estadista», aparecido en el *Metropolitan*.<sup>5</sup>

Como Turner no era un neófito en asuntos mexicanos, hay que rastrear muy profundo para entender su discurso crítico y casi apocalíptico del

<sup>4</sup> Otros textos de Turner como *Shall it be Again?*, B.W. Heusch, New York, 1917, y *Hands off Mexico*, The Rand School of Social Studies, New York, 1920, hacen referencia a la situación mexicana durante la Revolución.

<sup>5</sup> De inmediato los dos primeros artículos fueron publicados en español bajo el título de: *Quién es Francisco Villa*, Imprenta «El paso del norte», El Paso, Texas, 1915.

México bárbaro del norte. Apenas el 5 de abril de 1913, había publicado en *Collier's*, *The National Weekly*, un artículo que, con el atractivo y sugerente título de «Los bandidos de México», insistía en señalar que:

*Los llamados bandidos de México no son bandidos, sino patriotas. Me refiero a Zapata, Salazar, Campos, Genovevo de la O, Orozco, Campa, Almazán y sus seguidores. Al decir esto, sé que de cada veinte americanos que conocen el nombre de, digamos, Emiliano Zapata, 19 de ellos están convencidos de que es uno de los peores bandidos. Sé que sería temerario de mi parte presentar a Zapata como un patriota, a menos que estuviera seguro de lo que digo.*

*La impresión de que Zapata y sus amigos son bandidos se debe al constante uso de esta descripción en los periódicos. Mi sentimiento de que son patriotas se debe a mi conocimiento de los hombres y de sus condiciones. Los he conocido en su formación y en su disolución. Los he conocido antes de que empuñaran un arma, y también como bandidos. Los he visto, hacia el fin, colgados de los postes de telégrafo.*

*Si fuera dinero en efectivo lo único que buscan, los jefes por lo menos, se habrían retirado hace tiempo a una vida de molicie, porque fue política del gobierno de Madero ofrecerles más dinero del que jamás podrían reunir siendo bandidos, para que dejaran de serlo. Ninguno de los jefes más prominentes ha sucumbido a la tentación hasta ahora.*

*Es cierto que los bandidos de México viven del país. Pero eso mismo harían si fueran revolucionarios. Los revolucionarios no tienen tesoro público que los sostenga. Rara vez tienen medios financieros propios... Hasta que no llegue el día en que ya no se justifique una revolución en ningún país, vivir de él será prerrogativa del revolucionario.*

*Los bandidos de México luchan por la libertad —no por una libertad quimérica o una libertad mental y lejana, ni por una libertad tan inmaterial, aunque tan universalmente deseada como es la libertad política, pero por una cosa concreta, tangible, que significa para ellos no sólo la libertad más amplia de la mente, sino las necesidades más urgentes del cuerpo. Los bandidos luchan por tierra donde reposar...*

*No tengo deseos de ser fiador de la impecabilidad eterna de estos hombres. La gente es incierta. Pero estoy seguro de las masas. Las masas están luchando por la libertad. Para cada uno de estos mexicanos campesinos, la libertad significa antes que nada, un pedazo de tierra en donde se pueda depositar él, su familia y sus bienes domésticos; un pedazo de tierra que pue-*

*da rascar para producir maíz y frijoles; un pedazo de tierra del que no pueda ser arrancado por la fuerza para servir a otro hombre; en miles de casos cierto pedazo de tierra, del que una vez fuera dueño y que ha sido recientemente arrebatado por la fuerza o por fraude para ser incorporado a una de esas gigantescas haciendas tan típicas del México agrícola.*

*El pueblo de México está luchando a través de mares de sangre por su regreso a la tierra. El feudalismo no es el problema. El feudalismo ha durado un siglo de más en México. Tarda en morir pero se está muriendo. La lucha es necesaria. El éxito inevitable. Quien levante una mano en contra, no causa más que una mayor pérdida de sangre humana. Los llamados bandidos de México no lo son; son patriotas. Los auténticos bandidos de México son los que nuestro embajador ha recomendado para ser reconocidos como los gobernantes legales del país.<sup>6</sup>*

Sin duda alguna se refería a Henry Lane Wilson, de triste memoria. Esto sucedía casi de inmediato a la Decena Trágica, y al desenlace que tan cerca viviera Turner. Hay que insistir que, para este momento, ya Venustiano Carranza había emitido su Plan de Guadalupe y la lucha popular estaba en pleno apogeo.

De alguna forma, Turner siguió pendiente de las condiciones y del desarrollo de la Revolución. Por ello mismo resulta menos comprensible, o quizá más dudoso, el contenido de los subsecuentes artículos, específicamente dedicados al Centauro del Norte, que vieron la luz, casualmente, al tiempo que la Convención de Aguascalientes ya había expresado sus mejores causas y sus más inspirados debates. Era una etapa de retirada para la División del Norte, era también cuando el primer jefe de la Revolución Constitucionalista ya había emitido sus adiciones en Veracruz, el 4 de diciembre de 1914, y la muy significativa ley del 6 de enero de 1915, que daba inicio a la verdadera transformación de la legislativa en materia agraria. Podemos suponer entonces, que la posición de Turner se orientaba más hacia el lado de los constitucionalistas en franco debatir con Villa y Zapata.

Veamos: en el primero de sus artículos de desprestigio a Villa, señala que contará la real historia de la carrera del hombre que se opone a la paz en México; hace una descripción de su físico; advierte que la supuesta fidelidad

<sup>6</sup> Las redondas son del autor. La traducción de los textos es de Thelma Santamaría. Junto con otros, constituyen la parte antológica de un ensayo que reunirá los diferentes artículos de Turner no conocidos hasta ahora en español, cf. Eugenia Meyer, *John Kenneth Turner, el periodista de México, en preparación.*

de Villa es un mito; elabora un pormenorizado recuento de sus «primeros crímenes», para calificarlo de vulgar delincuente; luego analiza los otros crímenes como «revolucionarios» y su supuesta insubordinación en contra del presidente Madero para concluir que:

*Francisco Villa ha subido simplemente al poder, por medio del crimen. Valor brutal, fuerza física e incansable, un innegable magnetismo personal y una inteligencia siempre alerta, son sus cualidades como jefe militar. Por otra parte, él tiene todos los peores defectos que popularmente —pero también erróneamente— se cree que son los atributos de «el carácter mexicano».*

*Los verdaderos patriotas mexicanos no han querido nunca asociarse con el bandido. La elevación de Villa a la jefatura de la División del Norte, no se debió a nombramiento del señor Carranza, sino a la elección entre los generales cuyos cuerpos forjaron la división. Desde el principio, el señor Carranza se oponía al encumbramiento de Villa, pero al mismo tiempo no quería que se perjudicaran las operaciones militares contra Huerta...*

*Ya Villa ha dejado bien comprobado que si él ganara el control de México, su gobierno sería un gobierno de asesinatos infinitamente peor que el de Díaz, y aún peor que el de Huerta.*

*Pero Villa no dominará México. México nunca estará de parte del bandido Villa. México no quiere mandatarios que ordenen fusilamientos con la misma serenidad y el mismo apetito con que se ordena una comida.*

*El rudo y falso Napoleón nunca podrá establecer la paz en México...*

*Pero él peleará. Parece que él no correrá. Lo más probable es que el teatral Pancho Villa, pase a la historia, teatralmente, con sus botas puestas.<sup>7</sup>*

Para Turner, la personalidad de Villa lo lleva a juicios a contrapelo con su visión de México y los mexicanos. Considera que el Centauro del Norte es tan sólo un ser primitivo, brutal, cruel, repugnante. Vio su rivalidad con Carranza como algo personal, por ello quizá rehuye la situación surgida de las conferencias de Torreón, la necesidad y el desarrollo de la Soberana Convención Revolucionaria y el papel trascendente de esta última como catalizador de las demandas populares que habrían de culminar en el Constituyente de 1916-1917.

Apenas aparecido este primer artículo, Turner, que permanecía en México observando los acontecimientos, insistió ante sus editores del *Appeal to Reason*, para que revelaran la verdad sobre Villa como materia de impor-

<sup>7</sup> John Kenneth Turner, *Quién es Francisco Villa...*, pp. 16-17.

tancia. De hecho advertía que detrás de este bandido estaba William R. Hearst, el editor oculto tras los poderosos intereses de Wall Street, quien había logrado que Villa se desenmascarara y finalmente declarara que «había sido obligado a asumir la autoridad política».

Según Turner, el obstáculo para lograr la paz de México era un hombre:

*...fornido y huesoso, cabeza de tipo primitivo o primate, ancha hacia los oídos y angosta hacia la corona, la frente inclinada suavemente hacia la corona. La mandíbula enorme y brutal, los ojos pequeños, vidriosos y sospechosos. Cuando su cuerpo está en reposo, los ojos parecen adormilados como los de un paquidermo; y la enorme y sensual boca cuelga, ligeramente abierta, impartiendo a la cara una vacuidad y aspecto repugnante.*

*Este hombre apenas escribe con dificultad su propio nombre. Es incapaz de descifrar o entender un sólo párrafo ordinario de cualquier periódico común y corriente...*

*Es polígamo. Sus gustos principales lo inclinan hacia la plaza de gallos, el coso de la plaza de toros, y la mesa de los albureros. Sobre todas las cosas, ama la lucha —el derramamiento de sangre humana. Su verdadero nombre es Doroteo Arango. El mundo lo conoce con el de Francisco Villa.<sup>8</sup>*

Como quien dice, el vívido retrato del *macho mexicano*, mujeriego, pendenciero y jugador, que en este caso no es apreciado ni comprendido por el periodista Turner.

Dejando de lado la trivialidad con que retrata al personaje, resulta sorprendente que el norteamericano conociera tan poco y tan mal a Villa, o que recurriera a imágenes generalizadoras de un «norte bárbaro» caracterizado en el norteño Villa de acuerdo con muchos escritores de la época. En ningún caso menciona sus habilidades militares natas, o su actitud y actividad durante el breve periodo en que gobernó Chihuahua. Asimismo ignora, o pretende borrar del panorama, la importancia de la Segunda División del Norte como fuerza sustantiva en el proceso revolucionario y en el derrocamiento del ejército federal de Huerta.

Dice, sin embargo:

*No se ha conocido por el público en general, el hecho de que Villa fue el dictador absoluto del estado de Durango, por un año completo, y de*

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. 2.



*Chihuahua por diecisiete meses. Puede inferirse casi con precisión lo que Villa hará en México, teniendo presente lo que ha hecho con Chihuahua y Durango.*<sup>9</sup>

Hay pues una clara intención de desprestigiar a Villa y a los villistas: de ese ejército popular que atravesó el país; de esos hombres que, como nadie antes, desarrollaron la más extraordinaria campaña militar, en tren, a caballo, a pie, para conquistar el territorio nacional, a partir de un ideal, de la promesa de una eventual justicia social, y del reparto de tierras al final de la lucha.

Al respecto se pregunta ¿para qué quiere Pancho Villa apoderarse del poder?

*Se dice que no es, en primer lugar, para devolver las tierras a su legítimos dueños, ni para realizar reforma popular alguna, ningunas reformas populares, porque ningún hombre de Estado, movido por el deseo de implantar la verdadera democracia, ha empleado nunca los métodos autocráticos para llegar a aquellos fines.*<sup>10</sup>

Turner no entendió o tal vez no quiso acercarse al hombre real, al de carne y hueso, ni comprendería su forma de pensar o las causas de su rebeldía.

Según advierte, el prestigio de Villa le venía precisamente de los Estados Unidos, ya que:

*Son los norteamericanos de mediana inteligencia, los que al principio pensaron bien de Francisco Villa. Esto se debe a que Villa apareció como un vengador, levantado del polvo para castigar a un asesino que había asestado el golpe terrible al corazón del pueblo. Villa, de origen humilde, se elevó hasta la altura de un héroe, porque simbolizaba las esperanzas de la Nación. Pero con la derrota y huída de Huerta el asesino, la misión de Villa como revolucionario militar había terminado. Quiso deslumbrar sin embargo, desempeñando un papel diferente. Al retener el mando de las fuerzas, asumió principalmente el carácter de hombre de Estado.*<sup>11</sup>

Cree entender las diferencias entre Villa y Carranza y ahí quizá un lector acucioso encuentre el punto de referencia y la *inspiración* del periodista Turner:

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 17.

*Superficialmente, la cuestión aparece meramente personal —Villa contra Carranza. No se encontraban diferencias respecto a las reformas fundamentales. Durante el gobierno del señor Madero, no hubo sino un sólo hombre en el que el Congreso Nacional levantara su voz, pidiendo la resolución del problema agrario o la distribución de las tierras. Hoy ningún mexicano puede hablar abiertamente contra la cuestión agraria sin ser expulsado del país. Villa ha hablado siempre de la reforma agraria y Carranza ha publicado un decreto sobre el asunto, que trajo una lluvia de protestas y execraciones sobre su cabeza, de parte de todos los terratenientes o dueños de grandes predios.*

*En el fondo, la cuestión es mucho más personal. El secreto de ello se encontrará en lo que yo llamaré la política de Villa, o Villa como estadista... que se fue ensanchando y profundizando con caracteres más definidos a medida que el poder de Villa se extendía.*

*La cuestión era causa de más seria atención aun cuando el señor Carranza defendía públicamente los actos de Villa, y cuando éste protestaba lealtad al Primer Jefe.*

*Por «política» de Villa entendemos los arreglos civiles y políticos incluyendo promesas internacionales... arreglos y promesas por las que Villa ambicionó el supremo poder.<sup>12</sup>*

El secreto de su popularidad está en que como capitán de bandidos:

*tiene generosidad para repartir los despojos o el producto de los latrocinios, entre los bandidos más pequeños. Verdaderamente, ser bandido en tiempo de Villa no parecía ser un gran crimen. Pero Villa ha sido bandido durante veinte años.*

*Cuando como jefe revolucionario, Villa se apodera de una población, no deja nada de valor, pues todo ello se lo incauta sin el menor escrúpulo. Diamantes, joyas, vajillas, pedrería y, en general, toda clase de objetos de valor, no van a parar al fondo general, sino que son distribuidos entre sus oficiales. El general Tomás Urbina, segundo de Villa, muestra con gran orgullo sus vellosas manos, casi cubiertas con anillos de diamantes, he contado trece, que debe ser lo mejorcito en dos años de rapiña.*

*Cuando los bandidos se apoderan de una hacienda, las mujeres son consideradas como parte del botín...*

*Se asegura que Villa mismo busca siempre una nueva consorte en cada*

<sup>12</sup> *Ibidem* pp. 18-19.

*ciudad que visita... Villa se ha casado tres veces por la Iglesia Católica. Dos de estas esposas viven en Chihuahua, en casas separadas que han sido confiscadas a ricos de aquel lugar, que han emigrado del país.*

*Mi conclusión es que Francisco Villa, jefe del mal llamado Gobierno Convencionista, es aún Doroteo Arango, alias Doroteo Castañeda, alias Pancho Villa. Bandido.*

*Villa no ha desarrollado o expuesto ningunas ideas sociales o una conciencia social. Su sistema es el sistema de Díaz elevado a la N Potencia. Latrocinio, terror. Dos palabras que lo explican todo. La teoría de Villa es que el Estado existe para él y sus amigos.*

*Algunos norteamericanos dirán que ésta es la historia aceptada por todos los políticos mexicanos. Esto no es la verdad. Conozco mexicanos que son tan sinceros, tan valientes, tan eficientes y están tan bien ilustrados como cualquier norteamericano. Y algunos de éstos, están al frente en la presente lucha.<sup>13</sup>*

En conclusión, el claro rechazo de Villa a la causa de los magonistas, la falta de comunicación y quizá también de comprensión a la plataforma política del Partido Liberal Mexicano y, menos aún, a la aventura anarquista en territorio de Baja California, se significaron como elementos definitorios para que Turner, tan cerca de los Flores Magón, asumiera una posición adversa frente al Centauro del Norte.

No podemos soslayar, en consecuencia, la animadversión de la División del Norte ante las acciones de los magonistas en los Estados Unidos. Parecería que la incapacidad de comunicación, las distancias ideológicas y las diferentes estrategias marcaron rutas irreconciliables para los dos grupos de revolucionarios.

Entre Ricardo Flores Magón y Francisco Villa se tendieron abismos insuperables que el periodista Turner no pudo comprender y, por ende, optó por tomar partido<sup>14</sup> en favor de la causa magonista que conocía bien y por la que tantas lanzas esgrimió. Con ello, y quizá en forma poco consciente, aunque no exenta de compromiso, contribuyó a la corriente de desprestigio y de condena que se fue tramando para marginar al Centauro del Norte.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>14</sup> Se ha dicho con insistencia que los artículos aquí analizados, responden a un encargo específico, por el cual Turner recibió la suma de mil dólares. Esta información permanece como supuesto, ya que no he encontrado documentos que la confirmen o nieguen.

Los escritos de Turner corresponden sin duda a la etapa de la guerrilla villista. No puede soslayarse que para 1915 es cuando la Convención Revolucionaria ha fracasado y al gobierno constitucionalista le interesa generar opiniones negativas sobre Villa. Ello no sorprende al revisar la literatura de la época aparecida especialmente en el norte. Queda la duda de si Turner estuvo alguna vez en territorio rebelde y sobre todo, si llegó a conocer personalmente al protagonista de aquellas historias. De lo contrario habría que concluir que sus fuentes de información resultan dispersas, parciales y poco confiables.

Turner, como lo hiciera Reed, *presentó* su visión de Villa y los revolucionarios del norte. Uno y otro, movidos por diferentes prismas e intereses, delinearon un retrato de esos actores sociales, tan lejos del entorno oficialista y sobre todo tan distantes de los controles de poder.

Como derrotados, los villas y los zapatas finalmente fueron receptores de críticas adversas, de juicios críticos a veces despiadados. Es evidente que, la historiografía de la época habría de empeñarse y ensañarse con ciertos personajes y con ciertas etapas. No cabe duda que es ahora cuando la historia del norte mexicano durante la Revolución empieza a traslucir su dejo de madurez y de verdad.

Ciertamente el personaje central de ese México bronco, de ese *México bárbaro* del norte, se expresa en la figura de Villa. Muchos años pasarían antes de que el protagonista por excelencia de esa otra parte de la historia revolucionaria tuviera un trato diferente, dentro y fuera de nuestras fronteras. Quizá ahora, al estar tan cercano el centenario de la gesta revolucionaria de 1910, hayamos alcanzado distancia y ecuanimidad para estudiar el proceso en forma más objetiva e imparcial.

En ello se ha empeñado la nueva historia, la que vislumbra la desmitificación de hombres y procesos; la que busca entender las particularidades y las individualidades antes que las generalidades. La que reconoce en las partes, en las historias regionales una fuente insustituible de información y también de luz; la que nos obliga a ver con mayor detalle, temple y coraje, otro tipo de historia, menos institucionalizada, menos maniquea, quizá también más humana.

El Villa de entonces, el de ahora, el que recordaban sus compañeros de armas, el que nos dejan ver las varias y múltiples versiones de testigos y cronistas; el de los periódicos sensacionalistas, el de las fotografías y películas hollywoodescas, confeccionadas como producto de exportación; el de los historiadores y científicos sociales, es, finalmente, como lo fueron todos los revolucionarios, los sobresalientes, los del montón, un hombre de carne y hueso.

# Dos voces de la derecha durante el régimen de Gustavo Díaz Ordaz: Jesús Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens

Ricardo Pérez Montfort\*

El sexenio durante el cual el licenciado Gustavo Díaz Ordaz ocupara la presidencia de la República Mexicana, alberga una fecha y una crisis social y política que es referencia obligatoria en la historia contemporánea del país: 1968. Una buena cantidad de manuales sobre los acontecimientos políticos, económicos y sociales del presente siglo en México se refieren al 68 como el momento que desenmascaró, no sólo al régimen de Díaz Ordaz, sino también al fin de «el milagro mexicano».<sup>1</sup>

Aún cuando el 68 sea, en gran medida, la clave para desentrañar el complicado enredo político y económico que diera fin a una etapa del desarrollo nacional, el sexenio de 1964-70 tuvo otra serie de características que de no considerarse difícilmente se comprendería este proceso.

Hacia finales del periodo presidencial de Adolfo López Mateos el país experimentó un viraje político que atacó cuatro grandes rubros: se redujeron las concesiones económicas hacia los sectores populares, aun cuando hubo «un crecimiento sin precedentes a costa de las alianzas entre el capital exterior y el nacional»;<sup>2</sup> se reprimió con severidad a los disidentes; se entibió el apoyo a Cuba, dado el crecimiento de la dependencia con los Estados Unidos; y se abrieron nuevamente las puertas a las empresas transnacionales.<sup>3</sup>

Estando conscientes de que partimos de un parámetro un tanto esquemático y muy general, podríamos resumir el modelo de desarrollo de fines de aquel sexenio en la siguiente frase: beneficios económicos a costa de un

<sup>1</sup> Francisco José Paoli, *Estado y Sociedad en México 1917-1984*, Océano, México, 1985; Héctor Aguilar Camín, *Después del milagro*, Cal y Arena, México, 1988.

<sup>2</sup> Bertha Lerner de Sheinbaum, y Susana Ralsky de Cimmet, *El Poder de los presidentes*, IMEP, México, 1976, p. 368.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

\*CIESAS-México.

estricto control político. El crecimiento incidió en un restablecimiento de la actividad económica, de la que el Secretario de Hacienda, Antonio Ortiz Mena, afirmaba en el año de 1964, había aumentado un 10 % en el producto nacional bruto.<sup>4</sup> En la bolsa de valores se registraron tasas de crecimiento altísimas y las buenas relaciones con Estados Unidos tranquilizaron a los sectores empresariales, quienes reinvirtieron en el país en un momento en el que, por tradición, se daba la fuga de capitales —la sucesión presidencial.<sup>5</sup>

En materia política, la recuperación económica y la «mano dura» repercutieron en una escasa movilización popular. Organizaciones muy activas durante el sexenio de López Mateos como el Movimiento de Liberación Nacional, el Movimiento Revolucionario del Magisterio, el Consejo Nacional Ferrocarrilero y la Central Campesina Independiente fueron perdiendo fuerza hacia 1963-64, tanto por presiones externas como por divisiones internas. Las izquierdas y las derechas vivieron un momento de relativa marginación. En sus manifestaciones extremas ambas se quedaron fuera de la contienda electoral. Las primeras, representadas por el Frente Electoral del Pueblo, al cual pertenecían la CCI y el Partido Comunista no obtuvieron el registro. Y las segundas seguían debatiendo los problemas suscitados por el divisionismo que caracterizó la reestructuración del sinarquismo en el Bajío.<sup>6</sup>

La actividad de las otras organizaciones más «cercanas» al poder, como el PPS o el PARM, se hermanó con la del partido oficial, y sólo el PAN presentó un candidato un tanto menor para las elecciones presidenciales —José González Torres. Sin embargo su campaña, que a duras penas podría considerarse como una «movilización», fuera ésta popular o de élites, le produjo poco más del 10% del total de los votos computados, en comparación con el 88% que obtuvo el PRI.<sup>7</sup>

Las fallidas experiencias ferrocarrileras y mineras que tuvieron lugar durante ese régimen que terminaba, tal vez atenuaron las fuerzas que desafiaban la autoridad gubernamental reivindicando mejoras económicas y sociales. Estas fuerzas se trasladarían entonces a los sectores medios quienes serían los encargados de protagonizar los principales conflictos sociales del régimen de Díaz Ordaz.

<sup>4</sup> *Excelsior*, 26 de marzo 1965

<sup>5</sup> Lerner de Sheinbaum, *op. cit.*, p. 369.

<sup>6</sup> Roger Bartra, «Al fondo a la derecha» en *Nexos* 64, México,

<sup>7</sup> Carlos Martínez Assad, (comp.) *La sucesión presidencial en México*, UNAM, Nueva Imagen, México, 1981, p.16-17.

No son pocos los autores que atribuyen dichos conflictos a la confrontación del autoritarismo del gobierno con una clase media en pleno despertar político. Pero el autoritarismo no debió haber sido una sorpresa, ya que al inicio de aquel sexenio la promesa gubernamental era la continuación de la política lopezmateísta: desarrollo económico con un orden político estricto.<sup>8</sup>

A partir del modelo que concebía ese desarrollo a través del endeudamiento moderado, la inversión extranjera y los créditos nacionales, los recursos del país debían aprovecharse mejor. Esto se pretendía hacer a través de la tecnocratización y de la buena administración. De ahí que el gobierno insistiera en ejercer un control más estricto de sus empresas tanto económicas como políticas.<sup>9</sup>

La respuesta del régimen hacia las diversas agitaciones, tanto en la élite política como en la sociedad civil, mostró una clara intolerancia. Los casos de remociones en la «clase política» como la de Carlos Madrazo en el partido oficial, de Ernesto P. Uruchurtu en el Departamento del Distrito Federal y de Ignacio Chávez en la Universidad Nacional Autónoma de México —las tres debidas a muy distintas razones—, fueron en gran medida muestras del autoritarismo imperante entre 1964 y 1970. Una clara incapacidad para negociar y conciliar estuvo presente en la mayoría de los conflictos internos de aquella «clase política», misma que se encontraba nuevamente entre dos fuegos: el de la satisfacción de sus propias demandas con ciertas exigencias populares, y el del fortalecimiento del sistema presidencialista. Quien hacía más caso a las primeras, no tuvo lugar en el régimen de Díaz Ordaz.

Pero ese régimen tampoco se acomodó a la búsqueda de apertura y participación política de los sectores medios, y respondió con abusos de autoridad y una gran falta de sensibilidad hacia sus interlocutores. El autoritarismo, pues, fue el signo que marcó la acción del gobierno hacia estas demandas.<sup>10</sup> Los dos clásicos ejemplos fueron el movimiento de los médicos en 1965 y del movimiento estudiantil de 1968.

En la tradicional alianza de los sectores empresariales con los regímenes poscardenistas, el gobierno de Díaz Ordaz también tuvo cierta crisis de autoridad. Una política de apertura hacia los empresarios extranjeros y un sangrado del 20% en el presupuesto federal que se dedicaba al pago de la

<sup>8</sup> Lerner de Sheinbaum, *op. cit.*, p. 377.

<sup>9</sup> *Ibidem*. Estas autoras citan un párrafo del «Ideario Político de Gustavo Díaz Ordaz» que me parece a cual más sugerente. Dice «El gobierno no es una entidad todopoderosa y diferente del pueblo, dotada de recursos propios e inagotables, para resolverle a éste sus problemas, sino que sólo es un administrador, un representante, un organizador, un ejecutor...».

<sup>10</sup> Paoli, *op. cit.*, p. 70.

deuda pública, también distanció al régimen de los empresarios pequeños y medianos que formaban la CANACINTRA. Pero el autoritarismo diazordazista no tuvo en ese distanciamiento una manifestación tan violenta como sí lo hizo con los sectores medios. Más bien terminó reconciliándose promoviendo una política de inversiones directas y de estímulos fiscales para el sector empresarial nacional quien a su vez avaló el modelo del régimen desde 1965 hasta 1970.<sup>11</sup>

Por otra parte, el gobierno de Díaz Ordaz no estuvo expuesto a grandes movilizaciones obreras y campesinas, por lo que sus métodos no fueron tan evidentes en estas áreas. Cierto es que ambos sectores, controlados por el mismo sistema de alianza entre gobierno y centrales, tuvieron fricciones importantes con el régimen. Sin embargo a través de una combinación de reformas —reparto agrario, concesiones y reubicación política— y represiones —los transportistas y los copreros—, que al parecer se complementaban tanto en materia de control como de legitimación política, los movimientos obrero y campesino se mantuvieron relativamente tranquilos durante aquel período de 1964 a 1970.<sup>12</sup> Tal vez pueda utilizarse como prueba de lo anterior la ausencia de vínculos entre la movilización de los sectores medios y los otros dos.

En materia de relaciones internacionales, el régimen de Díaz Ordaz aprovechó la diversificación de financiamientos extranjeros promovida por su antecesor, aunque favoreció los provenientes de los Estados Unidos. La apertura hacia los empresarios externos fue considerable. En 1970 la inversión externa en el país se elevó a 2 000 millones de dólares mientras que en 1965 había sido de 1 750 millones.<sup>13</sup>

En medio de esta complicada situación dos figuras importantes del pensamiento de derecha mexicano exhibieron sus puntos de vista, no siempre con la claridad deseada. Partiendo de experiencias muy distintas, Jesús Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens, mantuvieron una posición semejante frente a los acontecimientos de aquel sexenio. Sin embargo cada uno tuvo su versión del momento y por lo tanto su propia crítica.

Varios antecedentes del pensamiento de la derecha podrían remontarse hasta las primeras dos décadas del México posrevolucionario, es decir: a los años de 1920-40. Es entonces cuando, claramente inmersos en las corrien-

<sup>11</sup> Marco Antonio Alcázar, *Las agrupaciones patronales en México*, COLMEX, México, 1977, p. 53.

<sup>12</sup> Moisés González Navarro, *La Confederación Nacional Campesina*, Costa-Amic, México, 1968 p. 269-293; Paulina Fernández Christlieb y Octavio Rodríguez Araujo, *En el sexenio de Tlatelolco (1964-1970)*, Vol. 13 de *La Clase Obrera en la Historia de México, Siglo XXI Editores*, México, 1985, p. 273-364.

<sup>13</sup> Lerner de Sheinbaum, *op. cit.*, p. 400.



tes nacionalistas y fascistas en boga, los avatares de dicho pensamiento encuentran sus manifestaciones más visibles. Desde la formación misma del Partido Fascista Mexicano en 1923, hasta el surgimiento de la Unión Nacional Sinarquista en 1937 y el Partido de Acción Nacional en 1939, son muchas las organizaciones que enarbolan los principios derechistas.<sup>14</sup> Destacan entre ellas: la Confederación de la Clase Media, los «Camisas Doradas» también conocidos como la Acción Revolucionaria Mexicanista, la Unión Nacional de Veteranos de la Revolución y El Comité Pro-Raza. Las características generales del discurso inicial de estas organizaciones parecen tener una curiosa continuidad hasta los años sesenta, cuando algunos actores de aquellos movimientos de derecha de los años veinte y treinta reaparecen en la discusión política.

Así durante la década de los sesenta convivieron varios importantes pensadores y activistas de derecha de épocas pasadas tales como Alfonso Junco, Salvador Borrego, Salvador Abascal y René Capistrán Garza. Los dos escogidos para este ensayo, también se perfilan como representativos de ciertas líneas paralelas dentro de su propia corriente, con claros antecedentes en movimientos reaccionarios de décadas anteriores.

Mientras Guisa y Azevedo representaba a una derecha «ilustrada» independiente, aunque bastante bien identificada con los intereses de la iglesia católica, Prieto Laurens formaba parte de aquellos grupos sumamente resentidos con los resultados de la Revolución Mexicana, que con una actividad política mucho más intensa y un tanto menos «intelectual», sustentaban gran parte de sus principios en el anti-comunismo.

Como características generales del pensamiento de derecha vigente durante el sexenio de Díaz Ordaz —y tal vez de muchas otras épocas— se encontraban: el uso irrestricto de categorías como la propiedad, la familia, la Patria, el honor, la dignidad, el orden, la autoridad, el hispanismo y la reivindicación de los valores cristianos. Aun cuando se trata de categorías que corresponden a espacios diversos, tanto de la actividad política como del pensamiento de derecha, éstas se pueden identificar como elementos imprescindibles en su discurso, tanto en ese como en tiempos anteriores.<sup>15</sup>

Otro elemento fundamental en dicho discurso es su llamado «anti». Por lo general, la reacción se sustenta en la negación de aquello que considera

<sup>14</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Por la patria y por la raza; el discurso nacionalista de la derecha secular durante el sexenio del general Lázaro Cárdenas*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993.

<sup>15</sup> Gastón García Cantú, *El Pensamiento de la reacción mexicana*, Tomo II, UNAM, México, 1987; Hugh G. Campbell, *La derecha radical en México, 1929-1949*, Sep-Setentas, México, 1976.

hostil a su principios. Más que afirmar estos últimos, dedica un enorme esfuerzo en desautorizar a quienes considera sus detractores. Los planteamientos anti-indigenistas, anti-gobiernistas, anti-comunistas, etcétera, son particularmente caros para los radicales de derecha. Sin embargo, en la medida en que se eleva el nivel del discurso, estos «antis» se disimulan y diluyen para dar pie a proposiciones un tanto más positivas.

Aún así, hay varias cuestiones más que permean el pensamiento de la derecha. La fe y la convicción de la existencia de una «verdad», hacen de su concepción —de la naturaleza y de la vida en general— un asunto bastante rígido e intolerante. Por otra parte, una visión muy maniquea del mundo contribuye a las constantes referencias morales y éticas, tanto en actividades como en proyectos. De ahí que invariablemente establezcan parámetros de razonamiento basados en «el bien» y «el mal». Su hispanismo, fundado en el cristianismo más rígido, deriva por lo general, en una concepción histórica sumamente eurocentrista y anti-revolucionaria, que contrasta con su particular nacionalismo.<sup>16</sup>

Pero intentemos dejar el terreno de la generalidades para caracterizar con mayor precisión el pensamiento y la acción de Jesús Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens durante el sexenio de Gustavo Díaz Ordaz, para después revisar sus opiniones concretas sobre los sucesos de 1968.

Jesús Guisa y Azevedo nació en Salvatierra, Guanajuato en 1900 y murió en el D.F. en 1986. Fue bisnieto directo de José María Izazaga, quien luchó junto con Hidalgo y Allende durante la Independencia de México. Guisa estudió en el Seminario de Morelia, Michoacán. Durante el periodo revolucionario de 1910-1920 salió del país, estableciéndose en Bélgica. En 1923 se doctoró en la Universidad de Lovaina con una tesis titulada *Análisis y crítica de la doctrina política de la reacción* que en 1941 publicó en su propia editorial «Polis». Estuvo en España desde aquel 1923 hasta 1925, año en que regresó a México a trabajar como editorialista y redactor del periódico *Excelsior*. Sus severas críticas al régimen del general Plutarco Elías Calles, pero sobre todo por su catolicismo militante y agresivo, lo llevaron a enfrentar al régimen posrevolucionario en plena guerra cristera. En 1927 junto con Victoriano Salado Alvarez y José Elguero fue desterrado del país. Cercano a José Vasconcelos, intentó regresar a México en 1929, sin embargo

<sup>16</sup> Pérez Montfort, *Por la patria y por la raza...*

fue hasta 1934 cuando se le vio nuevamente en la Ciudad de México. En ese mismo año dictó la cátedra de filosofía tomista en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin embargo su intolerancia lo llevó a constantes enfrentamientos con estudiantes y demás profesores, hasta que en 1936 fue expulsado de la institución. En ese mismo año fundó la Editorial «Polis» en donde publicaría la mayor parte de sus obras, pero sobre todo la revista *Lectura, Libros e Ideas*, que siguió publicando desde 1937 hasta 1986. De 1938 a 1956 colaboró en *Novedades* y poco a poco se fue integrando a la «élite intelectual» y artística del país. Aun cuando su posición política era sumamente reaccionaria se relacionó con figuras que militaban en el ámbito de las izquierdas como Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros. En 1956 ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua, de la que se retiró escandalosamente en 1980.

Jesús Guisa y Azevedo fundó una librería que estaba en el pasaje Iturbide y que se llamaba «Taberna Libraria». Ahí vendía los libros y revistas editados por «Polis» y eran célebres sus charlas y discusiones a las que se exponían los transeuntes menos interesados. Aunque, al parecer, hubo mucha gente que lo buscó y siguió hasta su muerte.<sup>17</sup>

Escribió más de una docena de libros entre los que destacan: *El tomismo de Balmes en su tratado de la certeza* (1924), *Lovaina de donde vengo* (1937), *Chesterton, tres ensayos* (1937), *Doctrina política de la reacción* (1941), *Hispanidad y germanismo* (1946), *Los católicos y la política* (1952), *Estado y ciudadanía* (1957) *Me lo dijo Vasconcelos* (1965), *Acción Nacional es un equívoco* (1966), *Elogio del vino* (1971) y *Don Quijote y Sancho* (1984).

Ya en un ámbito un tanto más filosófico don Jesús Guisa y Azevedo se definía a sí mismo como «neo-escolasticista». Sin embargo se ubicó más bien dentro de un catolicismo militante que podía derivarse hacia distintas líneas del pensamiento de la derecha. En su libro *Me lo dijo Vasconcelos*, escrito y publicado durante el sexenio de Díaz Ordaz, Guisa expuso muchos de sus principios ideológicos. Se consideraba humanista en función del siguiente razonamiento:

*El hombre, y para ser precisos y ampliamente verdaderos, el Hombre Dios, es la medida del universo. El nos da la inclinación de ir a lo cumplidamente humano, que es lo divino. El nos mueve a buscar el orden y nos coloca y mantiene en él. Estimula la inteligencia y la alumbra; robustece la voluntad y la guía; suministra salud y vigor al cuerpo*<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Excelsior*, 23 de julio de 1990.

<sup>18</sup> Jesús Guisa y Azevedo, *Me lo dijo Vasconcelos*, Polis, México, 1965, p. 78.

El conocimiento de ese Hombre-Dios «...esto es, ni más ni menos, que descubrir la esencia del hombre...» era la meta del humanismo de Guisa. Para ello había que reivindicar ciertos principios, como todo lo referente a la doctrina cris-tiana, y desechar otros, como todo aquello que se le opusiera. Como buen pensador de derecha no dejó de lanzar sus dardos en contra de lo que no iba con su concepción de humanismo. Fervientemente anti-comunista don Jesús deturpaba a los seguidores de —«aquel par de malhechores»— Marx y Freud de la siguiente manera:

*...Y los comunistas hablan de humanismo. Dicen amar al hombre y pretenden probar su dicho matando al hombre. El progreso continuo, la fatalidad del advenimiento de la sociedad sin clases, la perfecta igualdad consistente en darle a cada quien según sus necesidades y en hacer imposible por inútil la autoridad del Estado, son cosas que, no por inexorables, los exime a ellos de apresurarlas. Por esto falsifican monedas, enamoran a las mujeres perdidas para robarles sus ganancias de tratantes de torpezas y cultivadoras de vicios, fomentan la infidelidad a la patria, prometen, se obligan, declaran, firman documentos, pero para no cumplir y hacer mofa de su misma palabra. El humanismo de ellos consiste en borrar los rasgos divinos de nuestra faz...<sup>19</sup>*

Pero fiel a los principios cristianos, don Jesús —muy en contra suya— también se acercaba a los lineamientos del socialismo utópico. Aun cuando defendía la propiedad privada como uno de los puntos «sagrados» de su doctrina, al comentar la *Encíclica Rerum Novarum* de León XIII revitalizada en la *Mater et Magistra* de Juan XXIII, afirmaba:

*...La propiedad tiene una función social. Todos los bienes de la tierra son para todos los hombres. El hombre en lo individual, y los poderes públicos como órganos del bien común, tienen que fincar sus acciones en la libertad. Y los que más tienen, se trate de bienes materiales o espirituales, están obligados a dar más...<sup>20</sup>*

Independientemente de sus posibles contradicciones, los puntos de vista de Guisa y Azevedo eran una clara muestra de esa continuidad que caracteriza al pensamiento de la derecha mexicana desde fines del siglo

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 79 y 80.

<sup>20</sup> *Lectura, Libros e Ideas*, 15 de agosto de 1961, pp. 102 y 103.

pasado hasta el presente. Su catolicismo se convertía constantemente en un hispanismo recalcitrante, que lo mismo enfrentaba al indigenismo que afirmaba su concepción jerárquica de la sociedad y la cultura. En párrafos como el siguiente dicho pensamiento afloraba de la forma más prístina:

*...Los misioneros son los antepasados espirituales de los maestros de hoy. El gobierno debería estar patrióticamente interesado no sólo en mantener el catolicismo, sino en fomentarlo. Es, ese catolicismo, lo único que le da fisonomía a México. El indigenismo, dejado solo, como quieren algunos, los más necios, es hacer caso omiso de más de cuatro siglos de obra altamente humana. La lengua castellana es un elemento de una eficacia bien probada, de conciencia de unidad y de superioridad...<sup>21</sup>*

Concibiendo a la patria como un bien privado, esto es: asegurando su capacidad de garantizar la propiedad privada, la protección de los individuos, y las libertades para quienes se identifican con ella, el nacionalismo de Guisa permitía la identificación de la figura materna como la generadora de la conciencia nacional. Como pilar de la estructura nuclear y «sagrada» de la familia, la madre era el signo de la nacionalidad, mientras que el padre era el símbolo de la autoridad. A ambos la tradición les daba los elementos para guiar a sus hijos, y por lo tanto su conservadurismo no era otra cosa más que el afán de preservar la autenticidad de «lo mexicano». Al respecto, Guisa, escribió: «...Por su apego, por su fidelidad a la fe de nuestros padres y a los modos que tuvieron éstos de entender y practicar la vida, la madre mexicana es la conservadora y transmisora de las excelencias de la nacionalidad...»<sup>22</sup>

Pero haciendo a un lado estas preocupaciones de orden teórico y general —lo cual es muy difícil ya que don Jesús era ante todo un «hombre de ideas»—, veamos las opiniones fundamentales que tuvo sobre el México de Díaz Ordaz.

En primer término es necesario asentar que el presidencialismo era parte integral de la concepción de Guisa sobre este país. Decía:

*...México sigue siendo el país de un hombre... Y esto es decir que los presidentes de la República son eso no sólo porque son presidentes, sino porque lo son de México...<sup>23</sup>*

<sup>21</sup> Guisa y Azevedo, *op. cit.*, pp. 161-162.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>23</sup> *Lectura* 1 de diciembre de 1968, p. 69.

Y esto, que se debía a razones históricas y espirituales, hacía difícil la transformación entre lo «tradicional» y lo «moderno». Como buen conservador, Guisa se inclinaba más por lo tradicional, pero entendía las necesidades de la tecnocratización. Pero esta transformación, cuya responsabilidad era materia fundamental de la política, debía hacerse con equilibrio, y su encargado era antes que nadie, el presidente de la República.

Después de los acontecimientos de 1968, que se verán más adelante, Guisa intentó justificar al régimen de Díaz Ordaz a partir de las dificultades políticas que las transformaciones del país traían consigo. Aun cuando afirmaba que «...la política mexicana tiene que contar con el mexicano...» ésta debía adecuarse a los tiempos modernos, «a las novedades». De esta manera los «posibles errores» del régimen quedaban justificados. A fines de aquel año de 1968 don Jesús afirmó:

*...Las fuerzas económicas ahora, más que nunca, y debido al despertar de todos los hombres para ver y desear las comodidades de la era industrial, lo cual, por otra parte, es justicia, se ha impuesto, claro que por la cuenta que les reporta, y se hace presente en todas partes. Y esto forzosamente supone una política, la cual, además manejando, como es debido, hombres libres, esto es, ciudadanos, tiene que establecer un concierto entre libertad y conveniencias, entre la técnica y el espíritu humano, entre los gustos, las costumbres y aún los prejuicios de una parte, y las ventajas de una vida civilizada de otra. Y si a esto se agrega esa carrera, a veces desahogada entre los requerimientos de bienestar y las posibilidades reales e inmediatas de dar satisfacción, que es justamente en lo que estamos en México, se verá que no es fácil la política...<sup>24</sup>*

Así, don Jesús Guisa y Azevedo manteniendo cierta actitud crítica ante el gobierno de Díaz Ordaz —ya que no olvidaba que formaba parte de los regímenes «semanados de la Revolución» y por lo tanto fuente de las principales corruptelas del poder contemporáneo mexicano— terminó justificando, en función de la dificultad de la actividad política en aquellos tiempos, el autoritarismo y el estilo de aquel presidente. Su crítica, por lo tanto, quedaba como una aliada, un tanto lejana pero una aliada al fin, del régimen de Díaz Ordaz.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 71.

\*

Jorge Prieto Laurens nació en San Luis Potosí en 1895. Miembro de una familia notable por su «opinión y participación política», Jorge fue el cuarto varón de una familia de siete hombres y tres mujeres. Mientras estudiaba la carrera de derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia dio inicio la Revolución de 1910. Afiliándose inicialmente al zapatismo se ligó al quehacer militar y terminó como miembro del Estado Mayor del general Enrique Estrada. Hacia fines de la Revolución ocupó el cargo de regidor de la ciudad de México y fue miembro fundador del Partido Nacional Cooperativista, que pronto se aliara con los sonorenses antes de la caída del régimen de Venustiano Carranza. Durante los periodos de 1920-22 y 22-23 ocupó una curul en el Congreso de la Nación. En ese mismo años de 1923, Prieto Laurens no sólo fue gobernador interino de San Luis Potosí y presidente municipal de la Ciudad de México, sino que formó parte central en los trabajos de la candidatura de Adolfo de la Huerta. A partir de este momento su actividad política invariablemente la hizo desde la oposición. Por participar activamente en la rebelión delahuertista fue condenado al exilio durante casi 10 años, de 1924 a 1933. Con su familia, don Jorge se estableció en Houston, Texas, en donde dirigió el periódico *La Tribuna* con el que también tuvo problemas por criticar la política norteamericana durante la crisis del 29. Ese mismo año también fue activo propagandista de la campaña de José Vasconcelos desde los Estados Unidos. Al regresar a México en 1933 formó parte en la fundación de otro partido de oposición: el Partido Social Demócrata. Su buen amigo, el general Francisco J. Mújica le dio un puesto en la Secretaría de Comunicaciones en 1935, como director de *la Revista de Economía y Estadística*. Sin embargo su afición por el totalitarismo, concretamente su constante propaganda a favor de la Italia fascista y la Alemania nazi, así como sus posibles vínculos con la rebelión cedillista, lo distanciaron de los principales miembros del gabinete cardenista. En 1939 reestructuró el Partido Social Demócrata, cambiándole el nombre a Partido Revolucionario Anticomunista, y se afilió a la campaña de Juan Andrew Almazán, de la cual fue activo militante. Durante la segunda guerra mundial sufrió un viraje importante en sus convicciones políticas: de pro-nazi se convirtió en pronorteamericano. A principios de los años cuarenta fue secretario de la Confederación Interamericana de Defensa del Continente y desde entonces presidió —hasta su muerte en 1988— el Frente Popular Anticomunista. Sin embargo se mantuvo en la oposición y fue activista en la candidatura de Ezequiel Padilla en 1946. Por aquellas fechas los miembros del Partido de

Acción Nacional lo invitaron a participar con ellos en campañas y trabajos políticos. Pero don Jorge les respondió negativamente. El mismo contaba:

*... A los mismos de Acción Nacional les dije: «No yo con ustedes no puedo ir, porque ustedes son un partido independiente, tibio; y para ser de oposición, hay que ser de veras de oposición, ir al extremo necesario, pero no a medias tintas, a mitad con el gobierno y mitad en contra, eso no puede ser». Como yo era amigo y compañero de Manuel Gómez Morín, desde la Escuela de Jurisprudencia, él me dijo: «No, yo te entiendo muy bien Jorge; tú no aceptas esta política nuestra, porque no te das cuenta que es necesario conciliar». «Sí —le dije—, un partido de oposición conciliador, pues no es partido de oposición, mejor ingresen al PRI, eso es lo debido y lo correcto, ahí desarrollen su actitud conciliadora...»<sup>25</sup>*

Así, radicalizándose cada vez más, Jorge Prieto Laurens se negó a participar con otras agrupaciones de derecha, como el Sinarquismo y el posterior Partido Demócrata Mexicano. Sus convicciones lo encerraron en el periodismo y en ese extraño fantasma que él mismo creó y que hasta los años setenta seguía publicando cuadernillos: el Frente Popular Anticomunista Mexicano.

Como periodista publicó semanalmente una columna en la revista *Impacto* desde su fundación en 1949. Y fue autor de cerca de 15 volúmenes, entre los que se cuentan *La república cooperativa* (1933), *Balance moral y político de la XXX Legislatura* (1935), *El problema de La Laguna* (1937), *Por los fueros de la verdad* (1938) *El libro negro del comunismo en Guatemala* (1954), *Cincuenta años de política mexicana. Memorias políticas* (1968), *Antonio Díaz Soto y Gama, precursor de la revolución, ideólogo del agrarismo* (1971) y *Anécdotas Históricas* (1977).

A diferencia de Jesús Guisa y Azevedo, Jorge Prieto Laurens fue más práctico que teórico. Si bien Prieto utilizó muy frecuentemente las razones, categorías y desmesuras del clásico discurso de la derecha mexicana, sus textos, por lo general, se enfocaban en contra de situaciones muy concretas. Menos preocupado por la hispanidad y el orden espiritual, en sus memorias definió tres rubros centrales que lo preocuparon y que activaron su reacción opositora: la insuficiencia y corrupción en el reparto agrario, el acaparamiento del poder por un solo partido y la «amenaza» comunista.

Al respecto del primer rubro afirmaba:

<sup>25</sup> Luis Prieto R., Guillermo Ramos y Salvador Rueda, (compiladores), *Un México a través de los Prieto. Cien años de opinión y participación política*, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana «Lázaro Cárdenas» A. C. Jiquilpan, Michoacán, 1987, p. 496.



*Yo creo que era indispensable acabar con los latifundios; claro que puede llegar un momento en que los pequeños agricultores se asocien en forma de consorcios o de cooperativas para que produzcan en común, y obtengan en común los bienes necesarios, la maquinaria, todos los insumos necesarios para poder producir más, ese es un problema técnico, de producción, de productividad... Lo malo es que se resolvió el problema agrario desordenadamente, repartiendo tierras sin ton ni son, tierras a gentes impreparadas, a gentes sin elementos económicos, carentes de medios económicos... Cárdenas les dio muchos millones de pesos a los bancos ejidales para que se los hicieran llegar a los campesinos; les llegó la décima parte o la milésima parte a los campesinos, lo demás se quedó entre los funcionarios. Ahí empezó la corrupción...<sup>26</sup>*

Y esa corrupción, según Prieto Laurens, tenía su origen en el uso exclusivo del poder. Uno de los creadores del sistema político mexicano contemporáneo, el general Plutarco Elías Calles, fue enemigo acérrimo de Prieto, y según él, don Plutarco fue el artífice de esta «máxima corrupción» personificada en el Partido Nacional Revolucionario. Como «partido oficial» y antecedente de los otros dos «partidos oficiales» del periodo pos-revolucionario, ese fue el factor decisivo de la «antidemocracia» mexicana.

*...El servilismo, la sumisión, la adoración, implantados por Calles entre los aborregados del Partido Oficial y Unico, el PNR, al que pertenecían obligatoriamente todos los funcionarios y empleados federales, estatales y municipales ha sido el mal mayor de la política mexicana... Por eso es un honor llevar el título de opositor...<sup>27</sup>*

Pero quizá la bandera más representativa de la actividad política y del discurso de Prieto Laurens, desde los años cuarenta hasta su muerte, fue el anticomunismo. A través de aquel maniqueísmo característico del pensamiento de la derecha, el mal, «lo satánico», «lo diabólico», estaba plenamente identificado, según Prieto, con el comunismo. Mucho más elementales que los «saltos teóricos» de Guisa y Azevedo, las detracciones de don Jorge sobre el comunismo podrían perfectamente pertenecer al diccionario de la hipérbole y la exageración. Un sólo ejemplo basta. En 1969 escribía:

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>27</sup> Jorge Prieto Laurens, *Anécdotas Históricas*, Costa-Amic, México, 1977, p. 169.

*...El mayor ideal que puede dársele a la juventud moderna es luchar contra el comunismo en todas sus expresiones que pueden ser cinco:*

*a) En su expresión brutalmente materialista que disminuye la dignidad humana, considera a la materia como el centro de su filosofía y elimina lo espiritual.*

*b) Combatiendo al comunismo como doctrina política basada en la guerra, la agresión, la tortura, el espionaje, la dictadura más feroz que se haya conocido jamás y la supresión de todas las libertades, etc.*

*c) La juventud debe combatir también el aspecto económico del comunismo, de una economía destinada casi totalmente a propósitos guerreros y no a elevar el nivel de vida de los habitantes y hacerlos más felices de alguna manera, sino la constante creación de armas de destrucción con objeto de dominar al mundo.*

*d) La juventud debe dedicarse al regreso hacia Dios, luchando con todas sus fuerzas contra el ateísmo comunista que niega no sólo a la espiritualidad, sino a cualquier principio filosófico de todas las cosas y que persigue con saña todas las religiones, atentando contra la personalidad humana que aspira por alguna religión trascendente, es decir, más allá de la materialidad de esta vida.*

*e) Finalmente, la juventud debe combatir al comunismo en sus aspectos sociales, tratando de convertir su técnica de lucha de clases, de odio entre grupos sociales y económicos, en amor, en comprensión y entendimiento entre ellos, exactamente como la juventud manifiesta que lo desea...<sup>28</sup>*

Para Prieto Laurens, al igual que para muchos otros representantes del pensamiento de derecha, la amenaza del comunismo era un hecho real y vigente. Siguiendo lineamientos, en cierta medida emparentados con la paranoia, el discurso de Prieto veía comunistas en todo ámbito que oliera a agitación. Usando recursos que parecían ligarlo más con el macartismo y la «caza de brujas» norteamericana de los años cincuenta, sus argumentos se basaban en toda clase de predicciones catastrofistas en caso de que el comunismo «tomara por asalto a la nación mexicana». La cercanía del «comunismo» en la Guatemala de Jacobo Arbenz en los años cincuenta y la posibilidad de un «contagio cubano» en los años sesenta, lo hicieron escribir una larga serie de artículos y organizar un número enorme de mítines y

<sup>28</sup> Jorge Prieto Laurens, «Proposición concreta a la Juventud» en *Publicaciones del F.P.A.C.M. de Divulgación Histórica, Orientación y Propaganda*, vol. 4, México, 1969, p. 14.

reuniones, que lo convirtieron en el paladín del anticomunismo mexicano. Durante esos años, con la representación del Frente Popular Anticomunista Mexicano, recorrió gran parte de la república denunciando aquella «amenaza», y en varios lugares como Guadalajara, Morelia, Monterrey, Saltillo y Querétaro, tuvo, al parecer, una buena cantidad de seguidores.<sup>29</sup>

La relación de Prieto Laurens con el régimen de Díaz Ordaz estuvo marcada por este anticomunismo. Si bien desde 1964 sus artículos en la revista *Impacto* contenían los detalles de sus *Memorias Políticas*, publicadas en un gran tomo en 1968, sus ocasionales textos editoriales no-históricos, se referían fundamentalmente a las posibles «infiltraciones comunistas» en este país. Por lo general no atacó al gobierno diazordazista, pero tampoco lo justificó en demasía. Sus aires opositoristas lo hicieron mantenerse críticamente al margen hasta 1968, en que los escritos sobre sus «acciones revolucionarias» fueron interrumpidos para opinar sobre el gobierno y el movimiento estudiantil.

\*

Los acontecimientos de 1968 fueron tratados por Jesús Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens en forma bastante disímbola. Desde tribunas muy distintas —la revista *Lectura, Libros e Ideas* y el semanario *Impacto*— ambos se refirieron al movimiento estudiantil reciclando muchos de los clásicos recursos de la retórica derechista, pero también —sobre todo Guisa— intentando una comprensión muy particular de los acontecimientos. Prieto, por su parte, aprovechó para dar rienda suelta a sus furias anticomunistas, no sin dar unas cuantas «lecciones» sobre las obligaciones de los estudiantes y el gobierno.

Desde los primeros días de julio, Jesús Guisa y Azevedo pareció prever la agitación estudiantil. En una reflexión que tituló «Los viejos y los jóvenes de ahora. Generaciones en conflicto» afirmaba:

*...Son los jóvenes y señaladamente los que estudian...en las universidades, los que con más decidida voluntad quieren caminar muy de prisa y llegar lo antes posible a un término, el previamente deseado... Y volvemos en esto del término deseado, a la vaguedad, a las palabras llamativas... En la prisa con que vivimos ahora y en esto de la velocidad, que es mayor en la generación joven que en la generación adulta, radica el conflicto entre una y otra... No hay que desdeñar los inventos, ni logros de la técnica, pero hay que exaltar los valores humanos superiores, el concierto del hombre consigo mismo, por ejemplo...<sup>30</sup>*

<sup>29</sup> *Impacto*, 16 de febrero de 1966.

<sup>30</sup> *Lectura, Libros e Ideas*, 1 de julio de 1968 p.6.

Para Guisa y Azevedo esa prisa juvenil no era más que falta de madurez, falta de reflexión. Las inquietudes mostradas en acciones de grupos juveniles que pretendían seguir las modas musicales y de vestido provenientes del extranjero, eran producto de esa prisa y de esa falta de pensamiento individual, y que contradecían «los valores humanos superiores». A los quince días de publicadas las reflexiones anteriores, Guisa volvió sobre el asunto diciendo: «...A esta generación, más que a las pasadas, le falta soledad, la cual es meditación. Y ella, sólo ella puede darle madurez...».<sup>31</sup>

Al desatarse el movimiento estudiantil, sin embargo, Guisa y Azevedo, más que ponerse del lado del gobierno, pretendió reflexionar sobre el autoritarismo. Con una posición un tanto contradictoria, por una parte veía cierta falta de firmeza en la actitud represiva gubernamental, pero por otra alertaba sobre los posibles excesos de la misma. Decía:

*...con todo y existir corrientes varias de anarquía y prácticas de descrédito de la autoridad, religiosa, política o simplemente paternal, ha habido insuficiencia de esta. Y esta insuficiencia es la que fomenta, provoca, refuerza y vigoriza, con más prontitud y más ampliamente las embestidas de la autoridad...»<sup>32</sup>*

En los primeros días de septiembre, cuando la confrontación entre el régimen de Díaz Ordaz y el movimiento estudiantil estaba alcanzando sus puntos más tensos, Guisa intentó mantenerse al margen de compromisos con un artículo titulado «Díaz Ordaz tiene razón, los estudiantes en sus protestas tienen razón, la sociedad en sus demandas de tranquilidad tiene razón. ¿Por qué el enfrentamiento?». A través de un discurso en donde abundaban las referencias históricas, desde el tlatoani hasta el «misterio de la presidencia», el articulista justificaba a Díaz Ordaz puesto que quería «...ser el representante adecuado de la autoridad...», tratando de mantener la calma; pero también daba la razón a los estudiantes por «...oponerse a las represalias brutales de la policía y del ejército...». Sin embargo, más que buscar en el conflicto mismo la respuesta a su pregunta de ¿por qué el enfrentamiento? su texto se perdía en reflexiones sobre «...la democracia de los usos indígenas y de las tradiciones españolas...».<sup>33</sup>

Jorge Prieto Laurens en cambio, se lanzó en contra del movimiento

<sup>31</sup> *Ibidem*, 15 de julio de 1968 p. 36.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 15 de agosto de 1968, p. 103.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 1 de septiembre de 1968, p. 37.

estudiantil en un artículo titulado «¿Que pretenden?» Comentando la solicitud de diálogo con el gobierno que hiciera el Comité Nacional de Huelga, el anticomunista afirmaba que los estudiantes «... no comprenden que las autoridades no pueden entregarse al capricho de una masa irresponsable e inconsciente, donde siempre abundan los insultos y las intemperancias...La rebeldía es injustificada y anti-mexicana y eso es lo que caracteriza al "Comité de Huelga"..."»<sup>34</sup>

Prieto reconocía también que la policía y el ejército habían reprimido en exceso. Sin embargo justificaba la acción del gobierno, ya que veía detrás del movimiento una maquinación de agitadores profesionales. Si bien en este primer artículo no hizo referencia directa al comunismo, en el de la siguiente semana abundó sobre el tema. El conflicto estudiantil se debía, según él, a los agitadores comunistas que celebraron su aniversario el 26 de julio mezclándose con los estudiantes, generando «...una tremenda y confusa agitación política, francamente subversiva...». Afirmaba que los «...inconfundibles actos de adhesión y simpatía a los jefes del comunismo internacional, como fueron las efigies del Che Guevara, de Mao Tse Tung y de Castro Ruz, las banderas rojas... y el trapo rojinegro que se atrevieron a colocar en el mástil destinado a la bandera de la patria..» eran claras muestras de la infiltración de los agentes del comunismo internacional en el movimiento estudiantil. Su «paranoia» incluso lo hacía comprobar lo dicho refiriéndose a que en la Conferencia Tricontinental de la Habana del año anterior «...se resolvió provocar subversiones comunistas con la finalidad de extender la Revolución Castro-Comunista e implantar gobiernos similares al de Cuba...» en todo el mundo.<sup>35</sup>

El anticomunismo también se sintió en los textos quincenales de Guisa y Azevedo. Tratando de apartarse un poco del tema del momento, el primero de octubre don Jesús se preguntaba «¿Qué es lo que lee el pueblo mexicano?». Y afirmaba:

*...Los estudiantes... en mayor cantidad cada año, son los que leen más. Desgraciadamente y fuerza es reconocer que por la carencia de los profesores... leen las rebabas, los desperdicios, los desechos, las sobras, la basura de la especulación de Occidente, que no es otra cosa que el marxismo*<sup>36</sup>

<sup>34</sup> *Impacto*, 4 de septiembre de 1968, p. 5.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 11 de septiembre de 1968, p. 45.

<sup>36</sup> *Lectura, Libros e Ideas*, 1 de octubre de 1968, p. 69.

Pero la brutal represión de Tlatelolco nuevamente separó los puntos de vista de Guisa y Azevedo y Prieto Laurens. Si bien ambos se inclinaron por censurar a los comunistas, Guisa mantuvo una posición una tanto más crítica al escribir sobre la falta de información que imperó en aquel momento. Partiendo de los encabezados periodísticos que atribuían la matanza a los agitadores comunistas y éstos al gobierno, en las páginas de *Lectura* decía:

*...Nunca como ahora, la autoridad ha estado sola, sola con informaciones deformadas...haciéndolas instrumento de villanos...Y los que hacen ruido y gritan con la intención... de confundir y hacer más oscura la verdad...son los comunistas... Cobardía, torpeza, retrainimiento, silencio, indiferencia, en los que «profesan amor a la inteligencia» son cosas que han favorecido las andanadas, confundidas con el insulto y las vías de hecho, cuyos resultados los tenemos en Tlatelolco. Y una vez más habría que repetir el dicho de San Juan en su Evangelio: veritas liberabit vos, la verdad os hará libres...<sup>37</sup>*

En cambio Prieto Laurens insistió en la responsabilidad de los comunistas en la tragedia de Tlatelolco. En un artículo titulado «El principio del fin» comentaba que la matanza sucedió «para calar al pueblo y a la opinión pública» en el intento de crear un gran partido de izquierda... «que lleve como vanguardias y comandos de choque a los más aguerridos jóvenes estudiantes...» Aprovechaba también para desacreditar a la mayoría de los partidos políticos mexicanos por su incapacidad a la hora de retener esta «marejada roja», y lanzaba una vez más sus ímpetus opositoristas con el afán de crear un nuevo partido que

*...agrupe a los mexicanos de todas clases, que enarbole un programa concreto de legítimas aspiraciones, que garantice la justicia y el orden, que desenmascare a los falsos revolucionarios, que garantice el funcionamiento genuino de la democracia y que aborde la resolución de todos los problemas nacionales de acuerdo con la legislación vigente o con el estudio, la revisión y las reformas legales indispensables. De lo contrario preparémonos para contemplar la instauración de un régimen extremista de tipo ruso, asiático o antillano, adaptado a México...<sup>38</sup>*

<sup>37</sup> *Lectura, Libros e Ideas*, 15 de octubre de 1968, p. 102.

<sup>38</sup> *Impacto*, 16 de octubre de 1968, pp. 48-49.

Con este texto, tan cercano a la demagogia más ramplona del momento, Prieto Laurens concluyó sus referencias al movimiento de 1968 y siguió publicando sus artículos sobre historia reciente en los que abundaban la autocomplacencia y la oposición irracional.

Guisa, en cambio volvió en varias ocasiones al tema estudiantil insistiendo en lo cambiante del mundo moderno y la responsabilidad que esto significaba para los universitarios. Si bien mantuvo su ofensiva en contra del marxismo, llegó a justificar al movimiento del 68 a raíz de

*...la desazón en que se mueve el mundo de hoy... Y que hayan obrado como obraron, y que hayan llegado a los extremos de violencia a que llegaron, no es sino el modo nuestro de hacer las cosas y la reacción a la que estaban moralmente obligados, dado que somos el país de Villa y de Zapata, oficialmente ensalzados...<sup>39</sup>*

Como puede constatarse tampoco fue una justificación sin un mensaje específico, propio de un pensador de derecha. Sin embargo, después de la revuelta quedaba una lección, la del respeto a los derechos y deberes de los estudiantes. Los primeros debían ser considerados y atendidos por el Estado, y los segundos cumplidos por los mismos estudiantes. El humanismo, un tanto patrioter y sentimental de Guisa afloraba en su último mensaje del año de 1968:

*...Y puesto que han vuelto a clases, signo es de que tienen conciencia del deber, de que su condición de estudiantes los fuerza a mantenerse como tales, a ser, de verdad y cumplidamente, estudiantes, atentos, por consiguiente, a las enseñanzas, dispuestos a asimilar la ciencia y a madurar su espíritu, empeñados en perfeccionar su calidad de hombres y prontos a ejercer sus derechos de ciudadanos mexicanos, obreros diligentes en la empresa de enriquecer a México con las riquezas de más valía, las de crecimiento constante, y, a un tiempo, las de permanencia continua, a saber, las riquezas propiamente humanas...<sup>40</sup>*

Así, estas dos vertientes del pensamiento de la derecha mexicana —una agresiva y arrebatada, y la otra más reflexiva aunque igual de rígida— se separaron a la hora de tratar los sucesos del 68. Cada una respondió

<sup>39</sup> *Lectura, Libros e Ideas*, 15 de noviembre de 1969, p. 38.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 39.

conforme con sus propios métodos a dichos acontecimientos, aunque en el fondo ninguno vaciló a la hora de tomar partido. Independientes, al parecer, de los designios del gobierno de Díaz Ordaz, estas derechas rechazaron el posible liderazgo que la izquierda pretendió ejercer en el movimiento estudiantil, clamaron a favor de la autoridad y regresaron a sus actividades de oposición y crítica marginales, una vez concluido el conflicto. Como voces de la derecha las dos dejaron estas constancias, que bien pueden servir como testimonio de la diversidad que conforma el pensamiento reaccionario mexicano.



## Reseñas



José Antonio Ferrer Benimeli, (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación, 1985.

**E**n 1750, en Barcelona, denunciados ante la Inquisición, varios individuos decidieron presentarse voluntariamente a fin de confesar haber participado en una logia masónica. Uno de ellos había sido acusado de «hablar con poco respeto del Papa y de francmasón», otro, de «hablar contra la confesión, de mujerigo y francmasón», y un tercero, de bigamia y ser masón. La lista así continuaba.

José Martínez Millán, estudioso de estos temas de la Universidad Autónoma de Madrid, narra este hecho y apunta más adelante que, habiendo sido reprendidos, estos sujetos reafirmaron su ferviente fe católica y prometieron no volver a lo que señalaron como «secta». A continuación, fueron liberados.

Estas expresiones dan una idea de la imagen que se fue elaborando alrededor de la masonería y que se extendió por sectores amplios de la sociedad española a partir de aquellos años: los masones se reúnen secretamente para realizar actos macabros y contra la fe. Desde finales del siglo XVIII, sobre todo a raíz de la Revolución Francesa, los masones fueron considerados por sectores conservadores como centro de una vasta conjura que explicaba las revoluciones y la desestabilización en Europa. En pleno siglo XX, el régimen franquista español se sumó a esta visión identificando la masonería con el comunismo, sus dos enemigos. Pero, años antes, en 1921, la Tercera Internacional había prohibido a los comunistas participar en la masonería, a la que consideraba una organización política de la burguesía y a sus adherentes agentes del capitalismo. Esta situación cambió hasta 1945. Desde entonces, debido a que la Resistencia Francesa los había aceptado en sus filas, los masones fueron admitidos, bajo ciertas condiciones, en el Partido Comunista.<sup>1</sup>

Lo anterior viene a cuento puesto que constituye el trasfondo de la historiografía española sobre las logias. A las distintas versiones sobre la conjura masónica, los propios masones respondieron con obras que exaltaban su labor educativa y liberadora. De aquí parte la primera de varias consta-

<sup>1</sup> El asunto ha sido tratado en un libro anterior de Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea*, 2 volúmenes, Siglo XXI de España, Madrid, 1980, Véase volumen II, pp. 175-180.

taciones de uno de los más destacados investigadores acerca del tema, José Antonio Ferrer Benimeli. Básicamente han habido dos interpretaciones sobre el fenómeno. A los detractores que postulan la conjura masónica han replicado los apologistas. Ambos han producido una bibliografía muy vasta, apasionante y... poco analítica.

Durante los años setenta de este siglo fue cuando el divorcio entre la historiografía universitaria y el tema de la masonería llegó a su término en España. Para la siguiente década, apunta Ferrer, la bibliografía sobre las logias ha ocupado un espacio cada vez mayor entre las tesis y las revistas científicas y universitarias.

Precisamente a raíz del creciente interés por el tema se organizó el I Simposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española, en Zaragoza, en el verano de 1983. Allí, medio centenar de especialistas universitarios, que no pertenecían a logia alguna, discutieron las veinticinco ponencias que, coordinadas por Ferrer Benimeli, han sido publicadas en este volumen.

El libro consta de tres apartados. El primero trata acerca de varios aspectos sociopolíticos de la masonería, el segundo agrupa varios estudios de carácter regional, y el tercero está dedicado a las fuentes sobre el tema. En general, está conformado por investigaciones en curso, las cuales no han llegado aún a la elaboración de nuevas interpretaciones, pues se necesita una indagación mayor. Sin embargo, son muy interesantes y sugerentes para el estudio de la masonería no sólo en España sino también en América Latina. El caso de México motiva preguntarse el porqué del divorcio del cual habla el autor. Sin duda, aquí la situación es diferente. La masonería no ha sido hostigada, ya que hemos sido gobernados a partir de la Reforma por regímenes que han reclamado la herencia liberal, lo que paradójicamente ha resultado en que no hayan acervos como los españoles o los franceses, los cuales son producto de la persecución a que fueron objeto por el franquismo y el régimen de Pétain.

Por falta de espacio es imposible sintetizar todo cuanto me parece sugerente en estos ensayos. Destaca el presentado por Martínez Millán, citado más arriba, titulado «Sociología de los masones españoles a través de las relaciones de causas inquisitoriales». Señala el investigador el escaso arraigo de las logias en la sociedad española del periodo estudiado (1790-1820), si bien su importancia creció tras la invasión napoleónica. Establece, hasta donde le es posible, el origen social de los masones. Formaban parte de las élites culturales y a menudo económicas: oficiales del ejército, comerciantes y clérigos integran las tres cuartas partes de los casos que estudia. Sólo los presbíteros superan el diez por ciento del *corpus* documental.

Françoise Randouyer, de la Universidad de París-Sorbonne, sigue la pista a los diputados masones a las Cortes durante el periodo 1869-1876, y constata, a contrapelo de la historiografía tradicional, que los masones españoles estuvieron lejos de haber actuado como un bloque político revolucionario. De hecho pertenecieron a partidos políticos diferentes y, la mayoría de ellos ¡era monárquica!

Enric Olive Serret, de la Universidad de Barcelona, es autor de uno de los textos más interesantes del volumen, «El movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia «Los hijos del trabajo». Analiza el corto periodo cuando una vía novedosa — y finalmente fracasada— estableció una labor conjunta entre los militantes anarquistas y los masones y librepensadores. Ello implicó el surgimiento de proyectos, como el de Anselmo Lorenzo, que intentaban comprometer a la masonería con lo que Olive Serret llama «un cierto colectivismo antiestatista». El análisis de estos proyectos puede enriquecer, indudablemente, el estudio de la diversidad tanto de los anarquismos como el de las masonerías, pues es aún poco lo que se conoce al respecto.

En fin, en algunos casos, como el de Martínez Millán, se confirman ciertos planteamientos hallados en la reciente historiografía francesa, los cuales, desde los trabajos de François Furet, consideran a la masonería una forma de sociabilidad moderna que agrupa a las élites ilustradas en estas *sociétés de pensée*, claves en la elaboración de la opinión pública. Algo similar diríamos del ensayo de Juan C. Gay sobre la masonería en Jaén entre 1879 y 1903.

Aunque curiosamente en ninguno de estos trabajos hay un diálogo con esta corriente historiográfica francesa, en otros, como el de Randouyer, es notable la extraordinaria diversidad al interior de la masonería, lo que lleva a tomar con pinzas cualquier generalización y lugar común en torno a su militancia republicana.

Alejandro Pinet  
ENAH-INAH

Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las Cañadas*, Cal y Arena, México, 1995.

*A la memoria del Dr. Julio Glockner*

El 1º de enero de 1994, una rebelión armada, predominantemente de indígenas de la Selva Lacandona, en Chiapas, sacudió al país de su modorra existencial. Pronto, la noticia circuló por Internet y dio la vuelta al mundo en ochenta segundos. Hasta ese momento, el prestigio del gobierno del presidente Salinas de Gortari parecía incontrastable. Había elegido, sin contratiempos, a su sucesor en la silla presidencial y estrenaba el Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos de América. Pero los rebeldes chiapanecos hicieron de aguafiestas. La insurrección armada duró sólo 10 días, así que se trata del movimiento guerrillero más pacífico de Latinoamérica. La negociación entablada entre el gobierno de la República y los comandantes indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), no llega todavía a un acuerdo satisfactorio y no hay oráculo que arriesgue un pronóstico sobre su desenlace. Aparte de la crisis financiera que vive el país, actualmente hay una situación de incertidumbre principalmente por su enorme vacío teórico-intelectual y abulia política. En esta coyuntura y cuando el hastío parece insoportable, sale a la luz el segundo libro de Carlos Tello Díaz *La rebelión de las Cañadas*.<sup>1</sup> Como sacado de un guión cinematográfico, un bisnieto del dictador republicano Porfirio Díaz, escribe una historia sobre la rebelión indígena chiapaneca. Se trata sobre todo de una ironía, porque si hay un estado porfirista que sobrevivió a los avatares del reparto agrario revolucionario ese fue Chiapas. El autor tiene el ánimo de «comprender, no de juzgar», la historia de las comunidades que protagonizaron, a partir de 1994, «la rebelión de las Cañadas». La investigación de Tello se basa principalmente en información hemerográfica, testimonios orales y algunos documentos relacionados con la dirigencia del EZLN.

Tello no emprendió una tarea sencilla, no lo puede ser en modo alguno narrar la historia de lo inmediato desafiando los valores más caros de la historiografía: la historia se escribe desde el futuro del pasado; desde una

<sup>1</sup> Su primer libro fue *El exilio: un relato de familia*, Cal y Arena, México, 1993. en esta obra el autor intenta reconstruir la vida de su bisabuelo Porfirio Díaz, durante su exilio europeo.

lejanía llamada presente en la que el pasado emerge como «el otro», «la diferencia»<sup>2</sup> Tello revive la tradición de Heródoto y Tucídides para los que sólo hay historia contemporánea. La tradición greco-latina concibe al historiador como testigo de los acontecimientos, valida la fuente inmediata, en este caso, el testimonio oral y los informes de prensa los que parten del principio de ver y oír para contar.<sup>3</sup> Me pregunto, como en el siglo XVI, ¿acaso no pueden engañarnos nuestros sentidos? ¿La percepción de los hechos constituye un criterio único de verdad? Dado que nuestra percepción nos engaña y lo que nos cuentan puede ser falso, la historiografía moderna se ha ocupado, en los dos últimos siglos, de instaurar los controles indispensables para comprender un texto más allá del capricho, la empatía o los intereses extracientíficos.<sup>4</sup> ¿Cómo resuelve Tello la cuestión de sus fuentes orales? ¿Su comprensión de los hechos es diferente de la guerrillera, la policiaca u otras? ¿En qué radica su aportación a la comprensión histórica de la rebelión chiapaneca? Para responder a estas preguntas expondré esta reseña en tres partes: haré primero una síntesis del libro destacando sus argumentos centrales; después haré un análisis de sus fuentes y, por último, daré mis conclusiones.

Los primeros dos capítulos del libro están orientados a demostrar que el levantamiento militar iniciado en la Selva Lacandona no fue una insurrección indígena espontánea, sino el resultado de la combinación de los problemas agrarios de los habitantes de la región y la labor de una organización político-militar. Con buena prosa, reconstruye la vida de los peones de la finca El Porvenir, al sur del primer valle de Ocosingo, para corroborar lo que Thomas Benjamin, Jan De Vos y Antonio García de León han demostrado: la Revolución Mexicana no pasó por Chiapas.<sup>5</sup> La vida en la finca sirve de

<sup>2</sup> Véase al respecto a Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*. Columbia University Press, New York, 1985. Hayden White, *Metahistoria*. FCE, México, 1992. Michel de Certeau. «La operación historiográfica», en *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, México, 1994. Pp. 67-120.

<sup>3</sup> Véase Jorge Lozano, «Sobre la observación histórica», en *El discurso de la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1987, pp. 15-58. Lozano hace una reconstrucción muy sugerente sobre cómo evoluciona la concepción occidental del conocimiento histórico, desde la tradición grecolatina hasta nuestros días.

<sup>4</sup> En ello consiste la tarea de la neohermética de Gadamer, ese «arte de comprender los textos». Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, S. A., Salamanca, España, 1991.

<sup>5</sup> Thomas Benjamin, *A rich land, a poor people: politics and society in modern chiapas*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; *Camino a Leviatán, Chiapas y el Estado Mexicano, 1891-1947*, CNCA, México, 1990; Jan De Vos, *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona por los españoles, 1525-1821*. Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1980. *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, INI, México, 1994; Antonio García de León, *Resistencia y Utopía*, 2 volúmenes, ERA, México, 1985.

metáfora para ilustrar ese «mundo cerrado sobre sí mismo, rígido y paternalista, normado por las costumbres del feudalismo más primitivo» Según Tello, entre los años 50 y 60, el gobierno promovió la colonización de la Selva, no tanto porque hubiese acaparamiento de la tierra sino por el desmesurado crecimiento de la población.<sup>6</sup> Los pobres entre los pobres de México vivieron la hazaña del éxodo a la Selva como su salvación. Sus pobladores hablaban toda clase de lenguas, entre las que predominaba el tzetzal: «La Selva Lacandona, el refugio de los condenados, parecía de veras una Torre de Babel».<sup>7</sup> En ese camino de levantar comunidades, contaron con el acompañamiento y apoyo de la Iglesia, especialmente de los dominicos. Ellos vinieron a llenar el vacío dejado por las instituciones gubernamentales, por lo que la religión se convirtió en un elemento fundamental de cohesión de las comunidades. Con base en la reconstrucción de la vida de los habitantes del ejido La Sultana, en la región de las Cañadas, Tello narra cómo durante los años 60, los dominicos emprendieron nuevamente una labor occidentalizante, evangelizadora: no sólo enseñaron el castellano y los pasajes más representativos del Evangelio a los indígenas, sino que les restauraron su dignidad como personas. Tello enmarca la labor de la Iglesia dentro de las ideas de la Teología de la Liberación, muy de moda en aquellos años, y el destacado papel del obispo Samuel Ruiz por irradiar su influencia en decenas de ejidos de las Cañadas. El segundo factor de cohesión de los habitantes de la Selva fue la combinación de la lucha por la regularización de la tenencia de la tierra y la introducción de servicios básicos. El detonante de una rápida politización lo dio el presidente Echeverría que, en 1972, promulgó un decreto mediante el cual otorgaba la propiedad de 614 321 hectáreas a 66 familias «de la tribu de los lacandones». Más de cuatro mil familias, organizadas en 37 comunidades, fueron amenazadas de golpe con ser desalojadas. Lo peor de todo es que el Decreto de la Comunidad Lacandona, que pretendía un acto de justicia indigenista, en realidad comprometía a los lacandones a entregar 35 mil metros cúbicos de madera anuales, por un plazo de diez años y sin fijar precio. Demagogia pura y negocio redondo de

<sup>6</sup> De todos modos, no puede descartarse que la burocracia agraria promoviera la colonización ante la imposibilidad de dividir la gran propiedad finquera. Además, si aceptamos la tesis del «feudalismo chiapaneco», menos aún puede aislarse el incremento demográfico de los problemas de concentración de la propiedad rural, según nos han demostrado los historiadores de la Independencia de 1810-1821, y la Revolución de 1910. Véanse los estudios de Eric Van Young, *La crisis del orden colonial*, Alianza Editorial, México, 1992. Friedrich Katz, «Las rebeliones rurales a partir de 1810», en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. Tomo 2, ERA, México, 1990, pp. 177-213.

<sup>7</sup> P. 46.



la burocracia política que acabó con la competencia de las compañías que operaban en la Selva. El capítulo II, finaliza con un intento por reconstruir las tendencias ideológicas y políticas que prevalecieron en las organizaciones campesinas de los años 70 y 80. Al parecer, fueron dos las posturas dominantes que con el tiempo se hicieron irreconciliables, antagónicas: una, proponía impulsar la formación de organizaciones democráticas de defensa de las comunidades y promovía la autogestión campesina; la otra, consideraba insuficiente ese paso por lo que planteaba la vía armada para solucionar no sólo los problemas campesinos, sino del país. Según Tello, ambas líneas se autorreconocían como maoísta y guevarista, respectivamente, confluyendo en una primera agrupación denominada Unión del Pueblo. Al mismo tiempo, ambas posturas tenían elementos en común, entre los que destacaba su alejamiento de los partidos políticos y las instituciones, y su acción práctica con las masas. La tendencia maoísta tuvo éxito con los catequistas y fue Samuel Ruiz su principal interlocutor. La creciente politización tuvo como resultado la creación, en 1980, de la organización campesina más importante de la región, la Unión de Uniones Ejidales y el bastión social más importante del futuro EZLN. Pero, al mismo tiempo, esa politización comenzó a rebasar la labor pastoral de la Iglesia, motivo por el cual ésta tuvo una relación cada vez más tensa con las organizaciones políticas. La Unión de Uniones se distinguía de otras organizaciones campesinas progresistas, como la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), principalmente porque propugnaba por mejorar la productividad, la autogestión y la creación de uniones de crédito. En 1983, nuevas divisiones y pugnas fracturan la Unión de Uniones, saliendo de ella Adolfo Orive, cabeza de los maoístas de Línea Proletaria. Según las fuentes de Tello, es el momento en que hacen acto de presencia los antiguos guerrilleros y militantes del regiomontano Frente de Liberación Nacional (FLN), organización que data de comienzos de los años 70.

Los capítulos III y IV, los dedica el autor a explicar cómo fue que la vía armada, guevarista, acabó ganando terreno en las principales organizaciones políticas del campo chiapaneco. En 1988, la Unión de Uniones sufre una nueva fragmentación que da origen a la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), organización que también será permeada posteriormente por la facción guerrillera. Irónicamente, en 1989, el gobierno de Salinas resuelve el conflicto generado por el Decreto de la Comunidad Lacandona, al regularizar la tenencia de la tierra de los ejidos afectados por dicho decreto. Dice

Tello: «además de la resolución de tierra, muchas de las obras más importantes de La Sultana—la tienda del ejido, la cancha de basquetbol, la casa de salud, el programa de transporte, el sistema de agua potable— fueron a final de cuentas materializadas en tiempos de Salinas».<sup>8</sup> Entonces cabe preguntarse ¿por qué no quedaron ahí resueltos sus problemas agrarios? Tello ofrece diversas explicaciones. Un elemento de inestabilidad social fue, sin duda, la cerrazón de los gobiernos locales ante las demandas de los pobladores de las Cañadas y otras regiones de Chiapas. Todo ello en medio de un clima de discriminación racial y una política sistemáticamente represiva, especialmente durante los gobiernos de Absalón Castellanos y Patrocinio González (de 1983 a 1993). Otro elemento que coadyuvó a la vía armada fue la crisis económica, especialmente en los cuatro productos más importantes generados en la región: la madera, el café, el ganado y el maíz. El rápido empobrecimiento y la violencia inaudita de caciques y finqueros, debilitaron las posturas autogestionarias y pacíficas: los habitantes de la Sultana, después de varias décadas de lucha no podían aún vivir con dignidad. Las reformas salinistas al artículo 27 constitucional y, en menor grado, las negociaciones del TLC. Fueron un último elemento detonante. Las reformas al 27 anunciaban el fin del reparto agrario. Si este de por sí no había llegado a Chiapas, ahora menos que nunca: «No quedaban ya más tierras que repartir, alegaban en el gobierno»<sup>9</sup>. Al mismo tiempo, Tello se empeña en endilgar la paternidad del EZLN a las FLN, razón por la que ofrece datos pormenorizados de su organización interior y planteamientos doctrinarios, además de los perfiles biográficos de sus principales dirigentes y militantes. Para Tello, el proyecto político-militar enraizado en la región desde los 70, no sólo es resultado de un trabajo tenaz y disciplinado, sincrético y eficaz con las comunidades, sino sobre todo de una concepción socialista dogmática, autoritaria y, sobre todo, anacrónica después del derrumbe socialista de 1992. El texto de Tello es reiterativo en resaltar las concepciones ortodoxas de los guerrilleros, en particular, las actitudes sectarias del subcomandante Marcos: «Sus prácticas eran muy autoritarias. «Ahí no puedes participar», decían unos, resentidos con Marcos. «Lo que él dice es lo que se va a hacer» (dice Tello que le dijeron).<sup>10</sup>

El capítulo V está dedicado a narrar cómo ingresa a la historia nacional el ezln y abunda en detalles desmitificadores sobre Marcos y demás compañeros

<sup>8</sup> P. 22.

<sup>9</sup> P. 138.

<sup>10</sup> P. 122.

de armas. La reconstrucción del año 1993 esclarece dos cuestiones sobre las que la prensa del 94 especuló mucho: que Samuel Ruiz no apoyó el método violento del EZLN, y que fueron las propias comunidades involucradas en el movimiento las que financiaron la guerrilla. No hubo pues métodos ilegales, ni una complicidad hipócrita del obispo de San Cristóbal. Con relación al acopio de armas, al parecer Marcos no fue muy honesto: «Marcos las vendía a los milicianos y las daba a cargo a los insurgentes. Las vendía mucho más caras de lo que le costaban». <sup>11</sup> Además, conforme el tiempo de la rebelión se avecinaba, Marcos daba muestras de intolerancia: «Nadie podía dejar el movimiento sin antes solicitar, y luego recibir, el permiso de su mando. Y nadie podía cuestionar, por supuesto, la autoridad de Marcos. «El que se atravesase en la vía del tren», solía decir el jefe de los zapatistas, «se lo va a llevar la verga» dice Tello que le dijeron. <sup>12</sup> Esa madrugada del 1º de enero de 1994, hubo muchos equívocos, errores y azares. Las cosas no salieron como se habían planeado, pero al mismo tiempo salieron mejor que nunca. Ningún movimiento guerrillero en el país, probablemente desde los zapatistas de Morelos, había tenido tanto éxito.

El libro cierra con un Epílogo donde el autor aventura sus propias conclusiones. Según él, la victoria del EZLN hizo crecer el apoyo de la diócesis de San Cristóbal al movimiento guerrillero. Concluye también que los dirigentes neozapatistas engañaron a sus seguidores al no mostrar en público las obsoletas ideas que defendían en la clandestinidad, es decir, su defensa del socialismo. Estas ideas estaban inscritas en el Reglamento Insurgente del ezln, donde dice que «no suspenderá la lucha hasta instaurar en nuestra patria un régimen político, económico y social de tipo socialista». <sup>13</sup> Hacia dentro, los zapatistas eran socialistas y hacia afuera demócratas. Este aspecto digno de ser analizado en profundidad para entender al neozapatismo y sus contradicciones, es desaprovechado por Tello quien se apresura a afirmar: «Pero el socialismo y la democracia, como sistemas de gobierno, no nada más son diferentes: son, también, incompatibles». <sup>14</sup> La hipocresía de los dirigentes neozapatistas, resulta inadmisiblesi lo que se busca es la construcción de un México democrático: «Jamás afirmaron en público —sigue Tello— lo que manifestaban en privado: que luchaban por «la dictadura del proletariado». Eran, después de todo, una guerrilla postcomunista. En su lugar destacaron la matriz indígena del EZLN». <sup>15</sup>

<sup>11</sup> P. 174.

<sup>12</sup> P. 186.

<sup>13</sup> P. 206.

<sup>14</sup> P. 206.

¿Manipulación pura de indígenas ingenuos? Para Tello, el balance sobre la rebelión de las Cañadas es contrastante. Puso sobre la mesa triunfalista del gobierno los grandes problemas nacionales de la marginación, la pobreza y la democracia. Sin embargo, no hay forma todavía de vislumbrar el fin de esta historia que dividió a familias, militarizó Chiapas y aumentó los problemas sociales de las comunidades de las Cañadas.

*La rebelión de las Cañadas*, está llamada a ser una obra polémica, no sólo por su interpretación del movimiento neozapatista, sino también por sus fuentes de información. Quizá ese es el aspecto más espinoso de toda historia contemporánea, en la que no sólo los protagonistas aún viven, sino que hay demasiados puntos de vista distintos.<sup>16</sup> Pero el problema esencial del libro de Tello es más de orden metodológico que ideológico. Está basado en 37 relatos orales diferentes los cuales realizó, en su mayoría, durante los meses de abril 20 y agosto 6 de 1994, y febrero 6 de 1995. Este conjunto de información suma un total de 84 notas, las que en su mayoría 48 están basadas en los relatos de 10 personas, o sea, en una cuarta parte de la muestra. Además, el 80% de dichos relatos pertenece a disidentes, rivales políticos, o no simpatizantes del ezln. Es decir, casi toda «la mirada» y «la voz» de los testimonios recabados provienen de versiones disidentes, cuyo punto de vista no es comparado con otros, tal y como hacía Heródoto con las leyendas persas. La investigación oral, deliberadamente parcial en su aversión al neozapatismo, recoge, hay que reconocer, un punto de vista crítico al ezln. Oxigena, de cierta manera, las toneladas de tinta apologética de no pocos militantes de izquierda y escritores fascinados con la guerrilla... desde sus escritorios o su curul. No cabe duda de que el autor pretende eso: hacer otra lectura separando el barullo ideológico de los toscos hechos. Pero yerra como historiador, porque nunca justifica la jerarquización de sus fuentes, ni menos hace un examen crítico de las mismas. Otro ejemplo nos lo da su manejo de la información hemerográfica que, en realidad, constituye el grueso de sus fuentes (unas 132 notas). La hemerografía lejos de relativizar a los «informantes» ratifica, incondicionalmente, sus opiniones. Tello enfoca sus recortes periodísticos para responderse una sola pregunta: ¿quiénes encabezan al EZLN? Y muchas de sus respuestas son discutibles, porque sus recortes o fotocopias son sospechosísimos. Por ejemplo, la nota 18, del capítulo II, recoge una supuesta confesión de Gloria Benavides, alias Elisa, publicada por Excélsior el 21 de febrero de 1974. Lo mismo ocurre con la nota

<sup>15</sup> P. 208.

<sup>16</sup> Al respecto véase la polémica desatada en la revista *Proceso*, números 977 y 978.

20, del mismo capítulo, y la nota 62 del capítulo IV, en que recoge la declaración ministerial de Benavides ante ¡la PGR! Es decir, sus fuentes son boletines policiacos, por decir lo menos. Y así, por el estilo, pega de aquí y de allá distintas notas no confiables a primera vista. Más aún si se trata de versiones policiacas o, inclusive, de ex-militantes resentidos o ex-guerrilleros. El caso más obvio del método acrítico de Tello lo constituye su información acerca del famosísimo Marcos, alias Rafael Guillén. Lo que sabemos de él es por los boletines ampliamente difundidos de la PGR, versiones validadas por Tello, pero sin nota a pie de página. En síntesis, la hemerografía sirve para una reconstrucción parcial y superficial de las filiaciones ideológicas de la dirigencia neozapatista, pero deja por completo oscurecidas la historia de las diversas organizaciones campesinas y populares del campo chiapaneco y, en general, del país. Tal descontextualización deja la impresión de que, en efecto, el EZLN sólo es producto de la táctica «malosa» del foquismo guerrillero. Ello también conduce a otra distorsión: pareciera que la dirigencia es monolítica, sin contradicciones. Da cuenta sólo de un sector del EZLN, pero ignora por completo la parte indígena. Cierto, Tello no propone un trabajo antropológico, pero su miopía hermenéutica tampoco se justifica. Si fue posible recoger testimonios de abril y agosto del 94, ¿por qué no consiguió una sola entrevista con Marcos, o con algún comandante indígena del propio EZLN? Este vacío pretende llenarlo con panfletos y folletería no muy diversa sobre las FLN, cuya autenticidad nunca pone en duda. Son unos ocho documentos de este tipo los que avalan las afirmaciones categóricas de Tello sobre la doble cara de los dirigentes neozapatistas. Tampoco hace un análisis riguroso de los comunicados guerrilleros, de su lenguaje, ni menos aún del propio Marcos, cuya prosa considera «ágil, lúdica, moderna, a veces cursi, a menudo demagógica, pero muy eficaz».<sup>17</sup>

Por todas estas razones la obra de Tello es endeble, aunque algunos de sus argumentos parezcan convincentes. No hay duda de que ofrece una síntesis sobre las posibles causas estructurales del movimiento, aunque justo es decir que tampoco aporta algo nuevo.<sup>18</sup> La novedad del libro radica, entonces, en que se atreve a disentir de los monopolios de la Verdad que no pocos escritores dizque progresistas detentan en diversos medios de la prensa no oficialista. Pero disiente equivocando el género narrativo:

<sup>17</sup> P. 206.

<sup>18</sup> El lector podrá comprobarlo con la lectura de una compilación de ensayos publicados en diversas revistas y periódicos realizada por Raúl Trejo Delarbre (comp.), *Chiapas, la guerra de las ideas*. DIANA, México, 1994.

si su obra fuera una novela, o un ensayo periodístico podría escribir hasta donde su imaginación quisiera. Pero tratándose de una investigación histórica es otro asunto. Recientemente, el escritor Carlos Montemayor opinó en una entrevista que le asombraba la rapidez con que Tello había recolectado tanta información, con candidez, Montemayor agregó: «Me asombra la rapidez, porque el campesino y el indio no pueden dar tan espontáneamente a un desconocido una información de este calibre»<sup>19</sup> El problema no es de rapidez, sino de precisión. *La rebelión de las Cañadas* representa una obra inmadura, con apenas un año de investigación y sin un verdadero trabajo de campo.

Luis Gerardo Morales Moreno  
ENAH-INAH

<sup>19</sup> *Proceso*, 24 de julio de 1995, número 977, p. 6.

Mons, Alain *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión, 1994. 266 pp.

En el contexto de mediatización generalizada de la comunicación en las grandes urbes, parece cada vez más limitado comprender a los medios dentro de la perspectiva estrecha del esquema Emisor-Mensaje-Receptor de la llamada «teoría conspiradora de la media». Mirar televisión o video, escuchar radio o música; constituyen situaciones que involucran una multiplicidad de prácticas y experiencias situadas en el contexto urbano y familiar. En ese sentido, cualquier investigación acerca del papel de los medios en la vida cotidiana nos llevaría inevitablemente a reflexionar acerca de los rasgos de la vida contemporánea en las sociedades de fin de siglo.

Desde la perspectiva planteada, una de las mayores novedades en el campo de los estudios urbanos esta dada por el enfoque que propone la antropología simbólica para el estudio de los procesos de comunicación en las grandes ciudades contemporáneas.

El libro de Alain Mons representa un interesante aporte en ese sentido, al plantear un estudio de «las formas modernas del intercambio social» (p. 17) en el marco de mediatización generalizada del espacio público. En ese contexto, la fluidez de los sistemas, la circulación rápida de los bienes, los cuerpos y los objetos, los juegos de remisión, de conexión, de interpenetración que se despliegan a través de las imágenes y los desplazamientos de sentido; inducen una marcada tendencia a la «metaforización de las señales» (p. 9). El autor refiere que dicho *proceso metafórico* presente en la sociedad se organiza alrededor de tres ejes: imagen, territorio, comunicación. Estos tres indicadores genéricos de la «modernidad», se manifiestan en un cierto número de *metáforas visibles*: imaginiería urbana, fotografía, espacio de las imágenes publicitarias, espectacularización de los acontecimientos, puesta en escena del hombre político local, arquitectura, pintura, grafitti, etc. En ellas participan prácticas que en sí mismas se transforman en metafóricas: vínculos singulares con el territorio urbano, con la televisión, con el cuerpo metropolitano, con la plaza pública, con el viaje, con el itinerario en la modernidad (p. 13).

De ahí que la *cuestión de la ciudad* que atraviesa el estudio, sea el eje central para comprender fenómenos que se inscriben en lo que podría denominarse una *Cultura de la Imagen*, (p. 9) es decir una transmisión inmediata de los mensajes en el tiempo y el espacio a través de la impresionante cobertura tecnológica de los medios. La constitución metafórica de la imagen urbana tiene efectos importantes sobre la significación de la ciudad. Según Mons, «la esencia de una metáfora es que permite comprender cualquier cosa (y experimentarla) en términos de cualquier otra», por consiguiente consiste principalmente en una *transfiguración* del sentido, (p. 15). En esta dirección, la aceleración de las imágenes mediáticas termina por constituir, en cierta forma, una segunda ciudad que se superpone ostensiblemente a la ciudad «real», vívida, material, espacial: una ciudad imaginaria que el poder local propone a los empresarios, a los electores, o a los habitantes. Esto puede advertirse en las imágenes publicitarias y en las estrategias de presentación que utilizan las instituciones: «Con ello el acontecimiento, cualquiera sea su naturaleza (cultural, deportiva, comunicativa, arquitectónica, conmemorativa..) se convierte en una pieza maestra del fenómeno de legitimidad publicitaria de la ciudad moderna» (p. 33). La nueva legitimidad es otorgada por las formas mediáticas y, sobre todo, por la imagen en el sentido amplio del término. En esa perspectiva se entiende que los acontecimientos sociales, políticos, culturales, etc. no son reflejados por los medios según su lógica de producción real, sino que existen en la medida en que éstos les dan forma. Efectivamente, «la máquina mediática produce una jerarquización de los acontecimientos, según cierto número de criterios efectivos, de rentabilidad, de prioridad, etc. Salvando las distancias ocurre el mismo montaje en la comunicación urbana, cierto número de acontecimientos locales son especialmente mediatizados, mientras que otros permanecen en la sombra» (p. 75).

En el tercer capítulo se explica este fenómeno asociado a la descentralización del Estado que ha producido una transferencia de poder. En ciertas regiones de Francia, se observa una «guerra de ciudades» para obtener el liderazgo territorial, donde el alcalde se presenta como un jefe de empresa, cargando con todos los signos de la modernidad. En esa dirección, el fenómeno de mediatización urbana participa plenamente de una reforma del espacio público; «puesto que se trata de promover la ciudad mediante las imágenes de marca que constituyen el armazón de estrategias de distinción» (p. 62).



Del conjunto de fenómenos territoriales y mediáticos que el autor analiza, hemos seleccionado el capítulo referido a la televisión, por considerarlo ilustrativo del sentido general de la obra. El autor propone un análisis de la televisión en tanto objeto frontera sostenido por prácticas que siempre están en el límite de lo íntimo y lo público, tanto en los contornos difundidos como en los modos de recepción.

La introducción de la televisión en las viviendas a partir de los años sesenta, modificó substancialmente la relación del adentro y el afuera: «el «mundo, a través de sus representaciones mediáticas, y el espacio íntimo, con la casa como lugar de residencia, se superponen para formar una extraña configuración» (p. 131). El nuevo vínculo garantiza, por una parte, la apropiación del mundo; y por la otra, un refugio en el espacio privado: «La complejidad de las apuestas mundiales más mediatizadas no puede sino intensificar el sentimiento de seguridad del territorio cercano (vivienda, calle, barrio), donde las señales son aún visibles, accesibles, humanas. Esa es la razón por la cual, en vez de anonadar las identidades y de volver esquizofrenicas a las poblaciones, el efecto televisivo puede además hacernos tomar conciencia de los límites de nuestro territorio cercano, subjetivo o real» (p. 134)

En efecto, puede decirse que, simultáneamente, el espacio privado ha sido colonizado por el espacio público a través de la publicidad que pone en escena los códigos de lo íntimo, pero que la vida privada como referente en última instancia, nunca fue tan trascendente. Sin duda, dice el autor, esto se explica por lo anterior: «hoy en día se produce una implosión de las dos esferas: lo público se desvanece en la atracción ejercida por lo íntimo pero, al mismo tiempo lo privado es todo afuera y se convierte en público, por ser valorizado, exhibido, extirpado de su espacio por las imágenes» (p. 136). En dicha perspectiva, la frontera clásica que separaba «la persona privada» de la «persona pública» se vuelve borrosa y la oposición clásica entre «lo público» y «lo privado» pierde todo sentido (p. 72).

En otro orden de cosas, también refiere que en las ciudades la televisión se transforma «en un objeto totémico, un referente mayor cuyas hazañas y narraciones se relatarán en los patios de recreo de las escuelas, en los talleres fabriles, en las oficinas»; con la particularidad, que estas narraciones de los eventos televisivos, no pueden constituir un reflejo fiel de lo visto; siempre habrá «deformación, bifurcación, desvío de lo imaginario, reapropiación de la memoria televisiva», profundizando la distancia entre la intencionalidad del emisor y lo que hace el receptor del mensaje percibido; «siendo con frecuencia misteriosa la distinción de la información difundida por el canal» (p. 134).

Por último, quisiera destacar la importancia asignada al método de análisis: «Se trata, [...] de un enfoque en el que las representaciones, las prácticas sociales y los imaginarios forman una «cultura» (p. 18), donde es necesario estudiar cómo el vínculo social cristaliza en esta situación, cómo se «teje y se deconstruye en lo cotidiano saturado de máquinas de comunicar»; y de cómo, también, «la *creación cotidiana* puede escapar a su institucionalización estricta». Tal enfoque, señala el autor, implica una «transversalidad de los campos de investigación» y una «encrucijada metodológica» que es necesario resolver en el cruce de una antropología de las representaciones; el análisis sociofigurativo de las estéticas sociales; una perspectiva comunicacional que ponga de relieve la importancia de los medios, de las redes, de las imágenes para la construcción de lo real; y una sociología fenoménica que, por una parte nos permita analizar los fenómenos aparentes o implícitos, impalpables, residuales; y por la otra, tome en consideración los aspectos subjetivos en el proceso objetivo global, (p. 20).

Rosalía Winocur  
FLACSO México

# Cuicuilco

## Normas para la presentación de originales

### *Originales*

Las colaboraciones (un original y una copia) deberán remitirse al Departamento de Publicaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, C.P. 14030, Delegación Tlalpan, México, D.F., adjuntando la dirección y el número telefónico del autor.

El original deberá estar escrito a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una en papel tamaño carta.

Los originales escritos en otro idioma serán aceptados y enviados a dictaminación, pero si ésta resulta positiva, la traducción será responsabilidad del autor.

### *Notas*

Deberán estar numeradas y escritas a doble espacio y se recomienda el envío de las mismas al final del texto.

### *Referencias bibliográficas*

Deberán contener los siguientes datos en este mismo orden: nombre y apellidos del autor, título de la obra, editorial, lugar de edición, año de edición, número de páginas. En el caso de artículos o capítulos de libros deberá colocarse entre comillas el título y posteriormente los datos antes citados.

### *Abreviaturas*

Cuando se usen abreviaturas deberá escribirse la primera vez el nombre completo y entre paréntesis la abreviatura usual o la escogida.

### *Ilustraciones*

Deberán ser enviadas en páginas aparte, numeradas y acompañadas de las notas y fuentes utilizadas, indicándose en el texto el lugar preciso en el que se ubicarán.

En lo que se refiere a figuras y mapas, deberán ser entregadas cada uno por separado en papel albanene tamaño carta y dibujados con tinta china. En cuanto a fotografías, se entregarán en papel tamaño postal y en blanco y negro.

### *Dictámenes*

El editor acusará recibo de originales remitiéndolos a dos dictaminadores anónimos que evaluarán cada colaboración. Una vez dictaminados, el editor comunicará el resultado y, en el caso de ser positivo, se solicitará a los autores, de ser posible, el envío del diskette donde fue capturado. En ningún caso se devolverán originales.

# Cuicuilco

## Territorios de lo imaginario: Jean Duvignaud

### Presentación

*Sergio Raúl Arroyo* 5

### Azares y elecciones

*Jean Duvignaud* 7

### Las «afinidades electivas» (esbozo de una moral provisional)

*Jean Duvignaud* 11

### El teatro y Jean Duvignaud

*Henri Lefebvre* 21

### Jean Duvignaud, la apertura hacia lo intangible

*Julio Amador Bech* 27

### Jean Duvignaud: el sueño de una sombra

*Sergio Raúl Arroyo* 39

## Reflexión antropológica

### El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas

*Maurice Godelier* 59

## Miscelánea

### El simbolismo de la cueva y el simbolismo solar en la iconografía olmeca, México

*Caterina Magni* 89

### Antropología física y salud. La importancia de los estudios de crecimiento

*Ma. Eugenia Peña Reyes*

*Eyra Cárdenas Barahona* 127

### Descripción y clasificación del sistema de parentesco del totonaco de la costa de Papantla, Veracruz

*Rosa Elena Anzaldo Figueroa* 147

### Benito Juárez: entre el altar cívico y la satanización (la polémica Bulnes-Sierra: un debate historiográfico)

*Alberto Del Castillo Troncoso* 159

### El México bárbaro del norte

*Eugenia Meyer* 175

### Dos voces de la derecha durante el régimen de Gustavo Díaz Ordaz: Jesús Guisa y Azevedo y Jorge Prieto Laurens

*Ricardo Pérez Montfort* 187

## Reseñas

