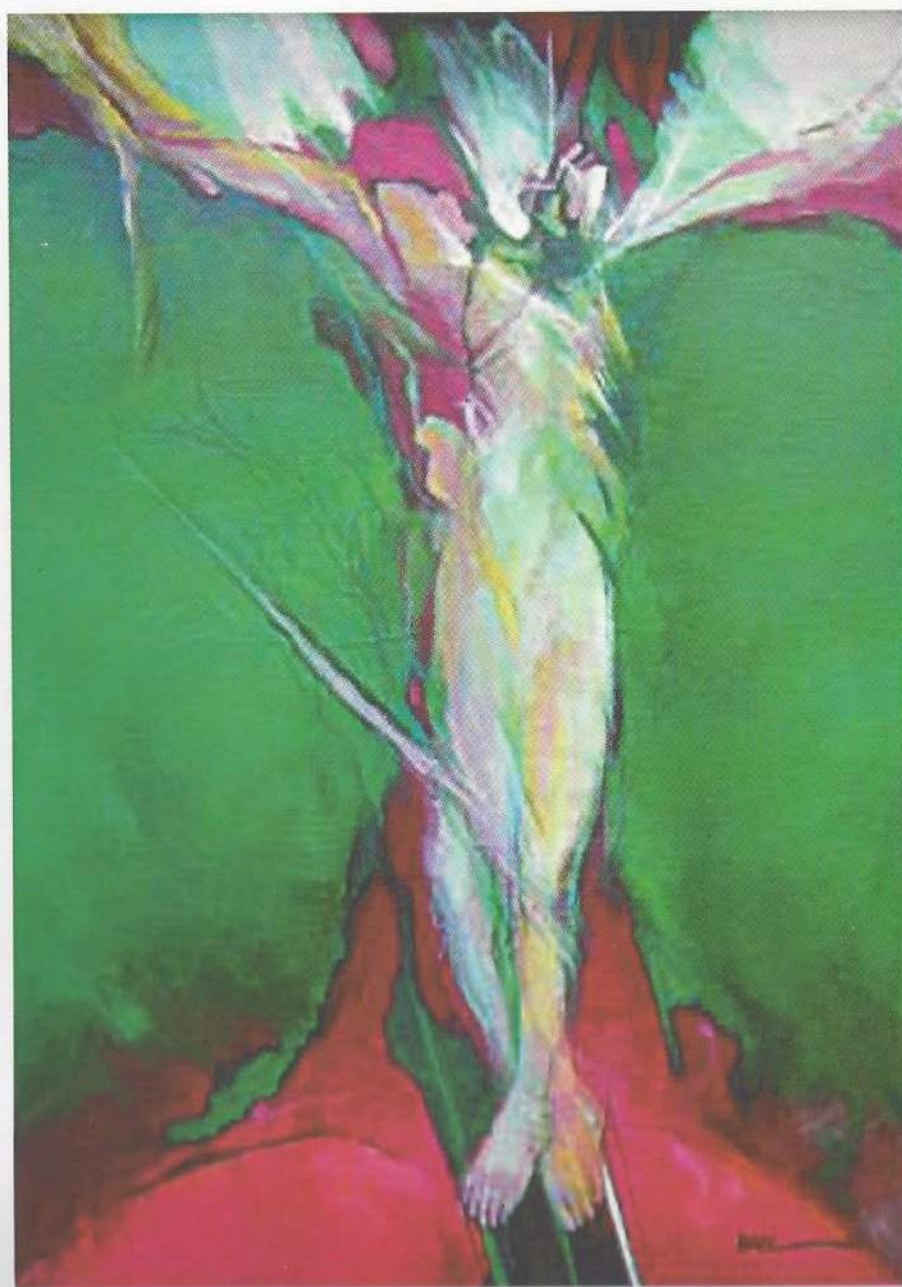


# Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades  
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 12 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2007

*Contribuciones desde*



ISSN-1870-0365

*Contribuciones desde*  
**Coatepec**





## **Universidad Autónoma del Estado de México**

**Dr. en A.P. José Martínez Vilchis**  
Rector

**M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico**  
Secretario de Docencia

**Dr. en Cs. Agr. Carlos M. Arriaga Jordán**  
Secretario de Investigación  
y Estudios Avanzados

**M. en C. Eduardo Gasca Pliego**  
Secretario de Rectoría

**Dra. en Ed. Lucila Cárdenas Becerril**  
Secretaria de Difusión Cultural

**M. en E.P.D. Guillermina Díaz Pérez**  
Secretaria de Extensión y Vinculación

**Ing. Manuel Becerril Colín**  
Secretario de Administración

**M.A.S.S. Felipe González Solano**  
Secretario de Planeación  
y Desarrollo Institucional

**Lic. Francisco Márquez Vázquez**  
Director General de Educación Continua  
y a Distancia

**M. en D. Jorge Olvera García**  
Abogado General

**L. en Com. Ricardo Joya Cepeda**  
Director General de Comunicación Universitaria

**Profr. Inocente Peñaloza García**  
Cronista

**C.P. Alfonso Caicedo Díaz**  
Contralor



## **Facultad de Humanidades**

**Mtra. Ángeles María del Rosario  
Pérez Bernal**  
Directora

**Lic. Magdalena Pacheco Régules**  
Subdirectora Académica

**Lic. Josefina García González**  
Subdirectora Administrativa

**Dra. María del Carmen Álvarez Lobato**  
Coordinadora de Posgrado

**Dra. Ana Lidia García Peña**  
Coordinadora de Investigación

**Dra. María Luisa Bacarlett Pérez**  
Coordinadora de Vinculación

**Lic. Ariel Sánchez Espinoza**  
Jefe del Departamento de Planeación

**Lic. Rosa María Camacho Quiroz**  
Coordinadora de Difusión Cultural y Extensión

**Lic. Raquel Jiménez Valadez**  
Jefa del Departamento de Servicio Social

**Lic. Federico Malaquías Rodríguez**  
Jefe del Departamento de Control Escolar



## **Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades**

**Dr. Francisco Lizcano Fernández**  
Coordinador

**Dr. José María Aranda Sánchez**  
Líder del Cuerpo Académico  
Investigación en Ciencias Sociales  
y Humanidades

**Lic. Leticia Peñaloza Alvarado**  
Secretaria Administrativa

# *Contribuciones desde* **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades  
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año VI, número 12, Toluca, México, enero-junio de 2007

**Revista incluida en el índice**

**REDALyC**

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

**y en las siguientes bases de datos:**

**LATINDEX-Catálogo**

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas  
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

**CLASE**

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)  
de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México



**Universidad Autónoma del Estado de México**



# Contribuciones desde **Coatepec**

## Comité Editorial

### Directora

Dra. Gloria Camacho Pichardo

### Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

### Filosofía:

Dr. Mijaíl Malishev

### Estudios Lingüísticos y Literarios:

Mtro. Gerardo Meza García

### Estudios Latinoamericanos:

Dr. Juan Monroy García

### Historia:

Mtra. Gloria Pedrero Nieto

### C. de la Información Documental:

Mtro. Evaristo Hernández Carmona

### Creación:

Mtro. Humberto Florencia Zaldívar

### Ciencias Sociales:

Dr. José María Aranda Sánchez

Centro Universitario UAEM,

Amecameca

Mtro. Lino Martínez Rebollar

### Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

## Consejo de Redacción

Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza

Mtro. F. Javier Beltrán Cabrera

Lic. Rogerio Ramírez Gil

**Consejo Editorial Internacional:** Mauricio Beuchot (UNAM); Boris Emélianov (Universidad de los Montes Urales, Rusia); María Rosa Palazón Mayoral (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Leopoldo Zea† (UNAM); Brian Connaughton (UAM-Iztapalapa); Bernardo García Martínez (El Colegio de México); Jurandir Malerba (Universidad Estadual de Maringá, Paraná, Brasil); Massimo Mastrogregori (Univ. de Roma "La Sapienza"/*Rivista Storiografia*); José Luis Petruccelli (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); Óscar Zanetti Lecuona (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); Arturo Andrés Roig (Universidad de Mendoza, Argentina); Tomás Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid, España); Antonio Colomer Viadel (Universitat de València, España); Ricardo Melgar Bao (ENAH/INAH, México); José Luis Rubio Cerdón (Universidad Complutense de Madrid, España); Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar (AIETI, España); Francisco Albizúrez Palma (Universidad de San Carlos, Guatemala); Lancelot Cowie (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); Martin Lienhard (Universidad de Zurich, Suiza); Gerald Martin (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); Françoise Perus (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Alfredo Torero Fernández de Córdova† (Universidad de Leiden, Holanda); Wilebaldo López (Sociedad General de Escritores de México); Felipe Reyes Palacios (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Miguel Ángel Tenorio (Sociedad General de Escritores de México); Raúl Zermeno (UAEM); Jorge Cabrera Bohórquez (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); Stéphane Ipert (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); Marie-Thérèse Varlamoff (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); Alejandro Tortolero (UAM-Iztapalapa).

**Coordinador editorial:** Ignacio Bárcenas Monroy • **Coordinador de producción:** Rogerio Ramírez Gil • **Diseño y producción:** Liliana Rivera Cuevas, Maira G. Rueda Vázquez y Patricia Carreño Ovando • **Corrección de estilo:** Rafael Martínez Cruz y Jesús Miguel Dávila Dávila • **Traducción:** Luisa Hened Abraham Frangie • **Portada:** Daniel Báez Bonorat, *Cristo cósmico*, acrílico/tela, 1990, 1.20 m x 0.90 m, Facultad de Humanidades de la UAEM.

*Contribuciones desde Coatepec* es una publicación semestral coeditada por la Facultad de Humanidades y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, organismos de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales. También da cabida a la creación artística. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: Edificio Explanetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, tel. y fax 52 (722) 213 27 28. Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. Correo electrónico: [concoatepec@uaemex.mx](mailto:concoatepec@uaemex.mx). Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública: 04-2005-121917061900-102; Certificado de Licitud de Título número 11160 y Certificado de Licitud de Contenido número 7789, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Tiraje: 500 ejemplares.

Precio del ejemplar \$75.00; Suscripción anual \$150.00 más gastos de envío. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>.



# Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades  
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 12 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2007

|                                                                                                                                                                                     |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Presentación</b>                                                                                                                                                                 | 9   |
| <b>Filosofía</b>                                                                                                                                                                    |     |
| <i>Entre lo histórico y lo filosófico. Reflexiones sobre la historia natural en Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire</i><br>María Luisa Bacarlett Pérez                                  | 11  |
| <b>Estudios lingüísticos y literarios</b>                                                                                                                                           |     |
| <i>Mutación semiótica de un texto: tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj</i><br>Juan José Barreto González                                                                        | 39  |
| <i>De la A a la U, todas son...</i><br>Martha Elia Arizmendi,<br>Jesús Humberto Florencia,<br>Gerardo Meza García                                                                   | 51  |
| <i>La danza de las tijeras en El Sexto, de José María Arguedas</i><br>Janeth Álvarez González                                                                                       | 61  |
| <b>Estudios latinoamericanos</b>                                                                                                                                                    |     |
| <i>La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)</i><br>Juan Monroy García                                                                               | 85  |
| <b>Ciencias de la información documental</b>                                                                                                                                        |     |
| <i>Presencia de instituciones culturales francesas e inglesas en los servicios de información mexicanos durante la primera mitad del siglo xx</i><br>Estela Mercedes Morales Campos | 107 |

# Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades  
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 12 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2007

## Ciencias de sociales

*Direito Fraternal na sociedade cosmopolita*

Sandra Regina Martini Vial

123

## Reseñas, documentos y traducciones

*Hermenéutica de la pasión*

Rafael Garza Mendoza

139

*El aforismo como terapia de la razón*

Juvenal Vargas Muñoz

143

*Iberoamérica: un área cultural heterogénea*

Fernando Díaz Ortega

147

*Nietzsche en carne y hueso*

Ignacio Bárcenas Monroy

153

Contribuciones desde



# Presentación

**E**l nuevo número de *Contribuciones desde Coatepec* se compone con un texto de filosofía, tres artículos de estudios lingüísticos y literarios, uno de estudios latinoamericanos, otro de ciencias de la información documental; uno más de ciencias sociales, y por último cuatro reseñas.

En el texto “Entre lo histórico y lo filosófico. Reflexiones sobre la historia natural en Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire”, María Luisa Bacarlett Pérez analiza la tensión entre “lo histórico” y “lo filosófico” —distinción foucaultiana— en dos de las obras más representativas de los siglos XVIII y XIX; pues, en un intento de dar orden y sentido al mundo natural, ambas expresan la necesidad de introducir lo filosófico en un conocimiento en términos puramente descriptivos e históricos.

Dentro de la sección de estudios lingüísticos literarios, el primer artículo, “Mutación semiótica de un texto: tensión entre el *Popol Vuh* y el *Pop Wuj*” de Juan José Barreto González, explora el proceso de traducciones con distintas direcciones del que ha sido objeto la “antigua” historia de los maya-kiché. Mientras, Martha Arizmendi, Humberto Florencia y Gerardo Meza en “De la A a la U, todas son...” muestran de qué manera Óscar de la Borbolla utiliza como técnica de escritura las figuras retóricas que determinan y hacen posible su creación, en especial *Las vocales malditas*, y su incidencia en la narrativa actual. En tanto, en “La danza de las tijeras en *El Sexto*, de José María Arguedas”, Janeth Álvarez González divide en tres niveles el texto de Arguedas: el del *acontecimiento* y el del *habla de los personajes* y el del *habla del narrador-personaje*, y busca con ello hacer una lectura nueva de esta novela.

Dentro de la sección de estudios latinoamericanos tenemos “La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)” de Juan Monroy García, donde se analiza la influencia de la teología de la liberación en Nicaragua y la participación de los católicos en el proceso de transformación radical de la sociedad; propone una nueva forma de abordar el fenómeno religioso y contempla los cambios en la jerarquía católica.



“Presencia de instituciones culturales francesas e inglesas en los servicios de información mexicanos durante la primera mitad del siglo xx”, texto de Estela Mercedes Morales Campos, expone las actividades y objetivos de la Alianza Francesa, el Instituto Francés de América Latina y el Consejo Británico, su presencia en la cultura mexicana y su función como proveedores de información para los mexicanos.

En ciencias sociales contamos un artículo en portugués, “Direito fraterno na sociedade cosmopolita” de Sandra Martini, en el que se busca discutir la aplicabilidad de la metateoría del Derecho fraterno, especialmente el problema de la complejidad de la sociedad cosmopolita, de la importancia y la ambivalencia técnica, en las posibilidades de un derecho no-violento, inclusivo y universal.

Por último, “Hermenéutica de la pasión” de Rafael García Mendoza; “Aforismo como terapia de la razón” de Juvenal Vargas Muñoz, “Iberoamérica: un área cultural heterogénea” de Fernando Díaz Ortega, y “Nietzsche en carne y hueso” de Ignacio Bárcenas Monroy, son las cuatro reseñas con las que concluye esta publicación.





Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Bacarlett Pérez, María Luisa

Entre lo histórico y lo filosófico. Reflexiones sobre la historia natural en Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 11-37

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101201>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Entre lo histórico y lo filosófico. Reflexiones sobre la historia natural en Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire

Something between the historical  
and philosophical. Reflexions  
above the Natural History  
at Buffon and Geoffroy Saint-Hilaire

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ<sup>1</sup>

**Resumen.** Partiendo de la distinción foucaultiana entre “lo histórico” y “lo filosófico”, se analiza la tensión entre ambos órdenes de conocimiento en dos de las obras más representativas de la historia natural francesa de los siglos XVIII y XIX: la de Georges Louis Leclerc Buffon (1707-1788) y la de Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). En dichas obras se hace patente un cuestionamiento sobre los alcances del conocimiento del mundo natural en términos puramente descriptivos e históricos, a la vez que se expresa la necesidad de introducir lo filosófico, la especulación, las ideas no empíricas, en todo intento de dar orden y sentido al mundo natural.

**Palabras clave:** Historia natural, prototipo, clasificación, Buffon, Geoffroy Saint-Hilaire.

**Abstract.** Starting with the Foucaultian distinction between the “historical” and the “philosophical”, the tension present between both trees of knowledge is analyzed in two of the most representative of the eighteenth and nineteenth century French works dealing with natural history—written by Georges Louise Lecrec Buffon (1707-1788) and by Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844). These works bring forward questions concerning the level of knowledge about the natural world in purely descriptive and historical terms, at the same time expressing the need to introduce philosophy, speculation, and non-empirical ideas, all in an attempt to give order to, and make sense of the natural world.

**Keywords:** Natural History, Prototype, Classification, Buffon, Geoffroy Saint-Hilaire.

<sup>1</sup> Profesora investigadora de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [cioran6472@yahoo.com](mailto:cioran6472@yahoo.com).



Le grave erreur des purs stylistes, c'est de croire que la parole est un zéphyr qui recourt légèrement à la surface des choses, qui les effleure sans les altérer. Et que le parleur est un pur témoin qui résume par un mot sa contemplation inoffensive. Parler, c'est agir: toute chose qu'on nomme n'est déjà plus tout à fait la même... Jean-Paul Sartre, *¿Qu'est-ce que la littérature?*

## Introducción: lo histórico y lo filosófico

En *Naissance de la clinique* (1997), Michel Foucault entabla una diferencia fundamental entre lo que podríamos llamar dos órdenes de conocimiento: “lo histórico” y “lo filosófico”. El primero apela a lo empíricamente perceptible, a todo aquello que cae bajo el imperio de la mirada; el segundo deja en lugar secundario lo visto, lo percibido, y da mayor peso al sentido, a la coherencia que pueda tener una experiencia dentro de un espacio de ideas e intuiciones. Lo filosófico permite, pues, la especulación, la hegemonía de las ideas, el primado de las esencias; mientras que lo histórico da preeminencia a lo visto, al dato positivo y de superficie.

L'historique rassemble tout ce qui, en fait ou en droit, tôt ou tard, de plein fouet ou indirectement eut être donné au regard. Une cause que se voit, une symptôme qui peu à peu se découvre, un principe lisible dès sa racine ne sont pas de l'ordre du savoir “philosophique”... (Foucault, 1997: 4).

La distinción entre ambos órdenes de conocimiento permite a Foucault ubicar los términos que distancian a la medicina antigua de la medicina moderna: mientras la medicina moderna emerge de una base “histórica” de conocimiento; es decir, del síntoma perceptible, positivo; la medicina antigua tiene una base filosófica donde la preeminencia está de lado de las ideas, del cuadro de las esencias; es decir, es primero la esencia y sólo después de ello lo visto tiene sentido; hay, pues, una idea primero, luego una experiencia que tiene sentido gracias a esa idea. La medicina antigua es, en este contexto, filosófica, esencializa la enfermedad, antes que reducirla a síntoma hace de aquella la expresión de una esencia que, incluso, el enfermo puede desvirtuar. Respecto a las enfermedades...

Il s'agit d'espèces à la fois naturelles et idéales. Naturelles puisque les maladies y énoncent leurs vérités essentielles; idéales dans la mesure où elles ne sont jamais données dans l'expérience sans altération ni trouble (Foucault, 1997: 6).

Así, si lo histórico privilegia lo visto, lo positivo; lo filosófico privilegia las ideas, las esencias, lo no inmediatamente perceptible. La historia natural, tema central de este trabajo, por haber sido la perspectiva a través de la cual se privilegió el estudio de la naturaleza en la Época clásica, lleva en su propio nombre lo que parece ser un acercamiento exclusivamente histórico de la naturaleza; es decir, sería una perspectiva que privilegiaría la mirada, el dato, lo positivamente recogido. Con todo, la tesis principal de este trabajo reflexiona sobre el hecho de que, en lo que respecta a la historia natural desarrollada entre los siglos XVIII y XIX —particularmente en las obras de Georges Louis- Leclerc de Buffon (1707-1788) y de Etienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844)— la actividad de descripción y de clasificación de los naturalistas de estos siglos hizo evidente una constante tensión entre lo histórico y lo filosófico; es decir, en la médula de las obras de estos naturalistas se encontraba la imposibilidad de describir y dar orden al mundo natural desde una perspectiva puramente histórica; por ende, un acercamiento filosófico resultaba necesario en todo intento por dar algún tipo de arreglo al mundo natural. En otros términos, con estos naturalistas se hizo patente que un acercamiento meramente descriptivo y positivo de la naturaleza resultaba siempre insuficiente y que se hacía necesario algún tipo de idea, de modelo ideal o abstracto que diera significado y sentido a aquello que se describía y ordenaba.

Sin embargo, la historia natural, como cierta manera de acercarse a la naturaleza con miras, entre otras cosas, a nombrarla y describirla, resulta un capítulo importante no sólo de la historia de las ciencias de la Época clásica, sino en buena parte de la historia de las distintas formas del conocimiento de la naturaleza en Occidente. Desde la *Historia de los animales* de Aristóteles, pasando por la *Historia natural* de Plinio el Viejo, llegando a la época de oro de los acercamientos naturalistas entre los siglos XVIII y XIX —con los trabajos de Linneo y de Buffon,<sup>2</sup> de Cuvier y de Geoffroy Saint-Hilaire, entre otros—, la historia natural ha dibujado un mapa muy variado en la manera de entender y estudiar la naturaleza; sin embargo, existe un núcleo común, un cierto aire de familia que ha marcado su proceder desde la antigüedad hasta nuestros días. Tal elemento común implica un acercamiento “directo” a la naturaleza, un conocer estando inmersos en la naturaleza misma, lo cual conlleva al despliegue de una mirada “histórica”; es decir, una mirada que a partir de lo observado a primera mano construye descripciones minuciosas, entabla ciertas comparaciones, construye una nomenclatura mínima para

<sup>2</sup> Habría que hacer notar que los esquemas clasificatorios de Linneo y de Buffon son enormemente distintos, al punto de considerarse antitéticos, ya que mientras el primero apostaba por un método arbitrario, el segundo optaba por un “método natural” de clasificación.



dar sentido a las diferencias que se desprenden del trabajo comparativo y, a partir de ahí, establecer una clasificación de lo observado, todo con un afán de totalidad, de dibujar un mapa total del orden y de la continuidad en el mundo natural.

En buena medida, el trabajo del naturalista, al menos metodológicamente, comprende la descripción, la comparación y la clasificación del mundo natural; con todo, especialmente entre los siglos XVIII y XIX, tal forma de proceder ha tenido en ocasiones que hacer frente a variadas preguntas de orden epistemológico, por ejemplo: ¿qué supuesto subyace a tal empresa de descripción y clasificación? ¿Tales procedimientos desentrañan el verdadero orden de la naturaleza o se reconocen como instrumentos artificiales? ¿Basta con describir o clasificar o es permisible ir más allá de lo meramente observado y buscar planes abstractos o ideales de organización de las estructuras orgánicas? Es decir, ¿hasta qué punto la historia natural se podría circunscribir a la mera descripción de lo observado o, más bien, puede ir en busca de una idea que más allá de lo empírico dé razón del orden y continuidad del mundo natural? Precisamente dentro de estas cuestiones, la historia natural de los siglos XVIII y XIX encontró algunos de sus principales dilemas, entre ellos —tema central de este artículo— el problema de saber si esta perspectiva sobre la naturaleza debía conformarse con descripciones o si tendría que apostar por la especulación, en dar con un modelo rector o idea filosófica que diera mostrara todas las formas y estructuras orgánicas que empíricamente son perceptibles.

Desde la perspectiva clásica (siglos XVII y XVIII), la idea de historia natural hace énfasis en la descripción y en la clasificación, en lo histórico, a pesar que desde Aristóteles lo histórico no obliga necesariamente a quedarnos en el mero evento descriptivo, ya que una visión histórica permite al menos dos cosas: encontrar relaciones, semejanzas, continuidades entre aquello que se describe, sean espaciales o temporales y, a partir de estas continuidades y semejanzas, dar cabida a lo filosófico; es decir, proponer ideas y modelos no siempre empíricamente sustentables, pero que pueden ordenar y dar sentido a dichas continuidades y analogías encontradas.

### La historia natural en la antigüedad

Desde las ya citadas obras de Aristóteles y de Plinio el Viejo, escrita ésta en el primer siglo de nuestra era, pasando por la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta hasta llegar a la *Historia natural* de Buffon, las obras que han utilizado el término “historia natural”, para referirse al trabajo de descripción y de clasificación de la naturaleza, se han encontrado en medio de una especie de

paradoja debido a la amplitud de cosas que parecen abarcar. Por ejemplo, basta con revisar la *Historia natural* de Plinio para darnos cuenta de la distancia que guarda nuestra idea de lo natural con la propia del romano. La obra está conformada por 37 libros, de los cuales el primero funciona de introducción, el segundo versa sobre astronomía y la meteorología; los capítulos que van del III al VI tratan sobre geo-grafía; el capítulo VII habla de antropología y de fisiología humana; los capítulos VIII al XI abordan la zoología; del XII al XXVII se expone todo lo relacionado con la botánica, la arboricultura, la jardinería, la herboristería, la floricultura y lo conectado con las propiedades medicinales de las plantas; los capítulos XXVIII al XXXII tratan sobre las propiedades medicinales de los productos animales; finalmente, los últimos cinco capítulos se ocupan de mineralogía. Desde el punto de vista de sus contenidos, la *Historia natural* parece perfectamente coherente: se trata de un estudio detallado de la naturaleza; sin embargo, el propio autor establece el objeto de la historia natural como la “*descripción* general de todo lo que se sabe que existe sobre la tierra”, lo cual hace que tal conjunción de términos se vuelva demasiado amplia y vaga; claro, ello desde el punto de vista de un observador contemporáneo. De hecho, Plinio no escatima recursos para hablar de las costumbres de un determinado pueblo, de su arte, de los monumentos que ha encontrado en cada ciudad, de los personajes y artistas que destacan en cada lugar, así como de sus obras y técnicas. Por ejemplo, en el libro XXXVI, dedicado a “Las piedras”, Plinio hace referencia a los grandes escultores de Grecia: “Les premiers de tous qui se distinguèrent en sculptant le marbre furent Dipoenus et Scyllis, nés dans l’île de Crète...” (Plinio, 1999: 367). Plinio parece desplazarse, desde nuestra perspectiva, de la naturaleza a la cultura de manera indistinta.

Quizá para entender mejor a lo que se refiere este naturalista con el término *historia natural* habría que dejar de dar tanto peso a lo *natural* y fijar un poco más nuestra atención en la *historia*. Al hablar de historia natural tiene tanto peso la palabra *natural* —que nos indica el estudio de la naturaleza (reconociendo ya la dificultad de definir este término)—, como la palabra *historia*. Si vamos un poco más allá de Plinio nos encontramos con que el término *historia* está ya presente en la obra de Heródoto (484-425 a. C.) y, poco después, en la *Historia de los animales* de Aristóteles, en Heródoto la historia se vincula con el análisis, con la descripción minuciosa de los eventos que constituyen el pasado de un pueblo, en particular de las costumbres y el modo de vida de los griegos y de los pueblos que los rodeaban, así como de los animales que les eran familiares y extraños. En la *Historia de los animales* de Aristóteles el término “historia” sirve también para designar la “investigación”, a modo de inventario, del mundo humano y natural donde todos los miembros son contemporáneos unos a otros. Algunos comenta-



ristas de la obra de Aristóteles han subrayado que es precisamente en su trabajo de cariz biológico<sup>3</sup> donde el filósofo destaca por su dedicación a la observación y su apego a lo empírico, muy a diferencia de su trabajo en la Física, donde predomina propiamente la perspectiva deductiva.

La *Historia de los animales* de Aristóteles es un catálogo de todos los animales que conforman el mundo natural. Dicho catálogo intenta ser una descripción exhaustiva de los animales, empezando por el hombre, de sus miembros externos, de sus órganos internos, su forma de reproducción, las enfermedades que los caracterizan y las costumbres y caracteres que los distinguen (alimentación, temperamento, formas de comunicación, amistades y enemistades, etc.). En suma, para Aristóteles, la historia de los animales remite tanto a una descripción de la morfología interna y externa de los mismos, como a un intento por clasificar su diversidad con base en criterios generales (de hecho, divide a los animales en *sanguínea* y *exsanguínea*), tal empresa descriptiva implica la necesidad de entablar analogías y comparaciones entre los especímenes, la cual lo lleva a pensar en una “cadena” que une a todos los seres vivos y los integra en un continuo.<sup>4</sup> De igual forma, la empresa descriptiva que emprende Aristóteles también da cuenta de todo aquello que ocurre en el lapso de vida de un ser vivo —nacer, crecer, nutrirse, reproducirse, enfermarse, morir—, es sobre las particularidades de cada uno de estos elementos que pueden distinguirse las distintas especies.

En este sentido, podemos decir que, en lo que concierne a la *Historia de los animales*, es posible encontrar al menos tres sentidos que toma la palabra “historia”:

1. Hablar de “historia de los animales” subraya la continuidad, la “cadena del ser” que subyace a los seres individuales, un sistema de conexiones de animal con animal que indica continuidad en el mundo natural y que sirve también para dar orden y sentido a aquello que se observa.
2. Lo histórico también designa la naturaleza “dinámica” y “temporal”<sup>5</sup> de los seres vivientes, de su devenir particular. En Aristóteles, lo característico de

<sup>3</sup> En realidad, el término “biología” aparece en 1800 en un tratado médico del alemán Karl Friedrich Burdach, aunque será entre 1801 y 1802 que tomará el sentido de ciencia general de la vida, concretamente en las obras de Bichat, Treviranus y Lamarck.

<sup>4</sup> En Aristóteles, ese continuo está determinado por un criterio de perfección; es decir, los seres vivos están integrados en una cadena que va de la menor a la mayor perfección. En relación al concepto de “cadena del ser”, ver Lovejoy (2005).

<sup>5</sup> Cabe aclarar que lo “temporal” no hace referencia a un proceso de evolución o de transformación de las especies, sino a aquello que realiza cada animal a lo largo de su vida. En realidad, el aspecto temporal, en un sentido más amplio —como evolución de las especies—, sólo llegará cabalmente con la obra de Darwin, en la que efectivamente sólo podemos tener una idea completa de un ser vivo si lo remitimos a su especie y por ende a sus antecedentes evolutivos.

un ser vivo es que “contiene su principio de cambio en sí mismo”, por ello a cada instante actualiza algo de sí mismo; en otros términos, lo histórico remite al hecho de que todo ser vivo siempre parte de un estado inicial y de ahí realiza un número de actividades —alimentarse, nutrirse, reproducirse, etc.— que le permiten actualizar ciertas potencialidades. Desde esta perspectiva, la vida tiene historia.

3. Lo histórico también remite a una forma de ver, de acercarse a la naturaleza directamente, inmersos en ella misma, por medio de la observación y subsiguiente descripción detallada de aquello que se presenta al espectador, lo cual puede implicar también un esfuerzo de clasificación de aquello que se describe.

### La historia natural de los siglos XVIII y XIX, algunas características y problemas

El siglo XVIII y el principio del siglo XIX marcan en muchos aspectos la época de oro de la historia natural: es precisamente en este periodo donde el afán por describir y dar orden a la naturaleza experimenta no sólo uno de sus mayores auges, sino también se convierte en escenario de algunos de los debates más interesantes y ríspidos en torno a los alcances y límites de la clasificación de la naturaleza. Este periodo es, en muchos sentidos, la etapa más pujante de la investigación naturalista, en ello coinciden factores científico-filosóficos, pero también políticos y sociales. No hay que olvidar que los momentos más álgidos de la historia natural coinciden, y en gran medida se deben, a la expansión colonial europea. La creciente expansión colonial de Europa trajo consigo un enorme caudal de animales, plantas y recursos nunca antes vistos, cuya utilidad y explotación requería ante todo un buen conocimiento de sus características y posibilidades. Como lo expone Alan Bewell (2004): la historia natural es la ciencia colonial por excelencia.

Natural history was often a contradictory science, whose knowledge shaped the societies of colonizers as much as the colonized. Less an ideology than a field of knowledge where ideologies were brought into play, it was the colonial science *par excellence*, the science fundamentally orientated towards making sense of the colonial world (Bewell, 2004: 11).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Otros textos donde se trabaja de manera amplia y crítica la relación entre historia natural y expansión colonial son Miller y Reill (1996) y Pratt (1992).

Ciencia colonial, ciencia del orden, ímpetu por clasificar aquello que resulta caótico y desconocido, la historia natural nació con un caudal de interrogantes y de matices epistemológicos que cuestionaban la misma posibilidad de su empresa cognitiva; entre tales cuestiones, la clasificación es sin duda una de las problemáticas que históricamente ha resultado más debatida. Clasificar nunca ha sido una cuestión ni obvia ni simple; trátase de documentos, conceptos o cualquier otro elemento, siempre será problemático saber cómo ordenar un cierto universo de cosas, a partir de qué índice o de qué punto de inicio; pero cuando se trata de clasificar entes naturales, las cosas no suelen ser más sencillas, sobre todo —como ya lo había notado Giambattista Vico en pleno siglo XVIII—<sup>7</sup> si tomamos en cuenta que nosotros no somos la causa de la naturaleza, dar con un orden que no desvirtúe su verdadera complejidad siempre ha resultado difícil. En este sentido, la empresa clasificatoria del siglo XVIII y de la primera mitad del siglo XIX resultó compleja porque tenía que dar cuenta al menos de cinco cosas:

- En primer lugar, ¿cómo reducir a un conjunto limitado de familias la asombrosa variedad de plantas y animales tanto existentes como aquellos que se siguen descubriendo en tierras remotas? ¿Tal reducción podrá dar cuenta de esta inmensa variedad natural?
- En segundo lugar, y profundamente ligado con el anterior, está el hecho de que todo intento clasificatorio tiene que comenzar por algún lado. Aquel que se dispone a clasificar tiene que elegir un índice a partir del cual pueda dar paso al orden; por ejemplo, para Joseph Pitton de Tournefort (1656 - 1708), el índice a partir del cual debían clasificarse las plantas eran los pétalos (si los poseían o no, su número, color y distribución); para Linneo (Carl von Linné, 1707-1778), el índice apropiado eran los estambres y su relación con el pistilo (Dagognet, 1970). La cuestión del criterio a partir del cual debía despegar el orden resultó ser uno de los episodios más problemáticos del siglo XVIII, sobre todo porque los naturalistas se preguntaban si dicho índice debía ser arbitrario; es decir, si debía responder a nuestra necesidad de comodidad y simplificación; o bien, si debía ser fiel a los auténticos trazos de la naturaleza. La empresa clasificadora se encontró, pues, con el problema de saber qué clasificación era la mejor para describir a la naturaleza; en este punto, el debate osciló entre los que pensaban que habría que dar con un sistema

<sup>7</sup> Vico desarrolla esta idea particularmente en “Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos” (2002), obra que data de 1710; ahí el autor expone la teoría del *verum factum*, según la cual sólo Dios es la causa de la naturaleza; por tanto, sólo él puede conocerla, los seres humanos no, a éstos sólo les compete conocer lo que ellos mismos hacen; es decir, el mundo humano, la historia.



de clasificación que tratará de acercarse fielmente a la naturaleza; sin embargo, por otro lado, estaban los que apostaban por un sistema arbitrario en tanto el pensamiento debía in-formar aquello carente de orden y lógica. En este segundo grupo se encontraba, sin duda, Linneo, quien en un gesto kantiano parecía estar de acuerdo con la idea de que el naturalista sólo encuentra en la naturaleza lo que previamente ha puesto en ella: “Linné pourrait très bien illustrer une théorie kantienne de la connaissance, en ce sens que le savoir des choses se met à dépendre moins de celles-ci que notre capacité d’ordonner et de resserrer” (Dagognet, 1970: 55).

- En tercer lugar, y con ello agregamos un problema más a este complicado panorama, todo sistema de clasificación debía permitir entablar analogías entre los especímenes; es decir, toda familia debía circunscribir ciertas características que delimitarán todas las posibles variaciones dentro de la misma, de tal manera que aunque no conociéramos en este momento a la totalidad de miembros que integran una familia —de plantas o animales— el solo hecho de conocer las características de cada familia nos permitiría conocer de antemano las características de sus integrantes ya descubiertos y aun por descubrir. Este punto resulta sin duda uno de los más ambiciosos de la empresa naturalista, sobre todo si atendemos a que una buena tabla clasificatoria no sólo debía prever los especímenes no conocidos o por conocer, sino también aquellos que no pueden predecirse del todo: los monstruos, los seres anormales a los cuales es poco probable anteponer una forma o razón.<sup>8</sup>
- Un cuarto problema, no menos importante, resulta ser la cuestión del lenguaje: clasificar implicaba ante todo nombrar y nombrar correctamente conlleva a la posibilidad de dar con una economía lingüística que a partir de pocas palabras pueda darnos tanta información como fuera posible acerca de un ser vivo. Con el nombrar también aparece el problema de la comunicación; es decir, ¿cómo pretender fundar una ciencia de las plantas y los animales si cada país y cada estudioso nombra de distinta manera un mismo espécimen? Sobre este punto fue Linneo uno de los principales impulsores del afán de sistematización y economía en el nombrar, utilizando sólo dos palabras en latín —la nomenclatura binominal—, el botanista debía dar cuenta del género y la especie de una planta o animal y con ello proporcionar la mayor información posible sobre el mismo. Nombrar de esta manera continúa, en cierta

<sup>8</sup> Aunque, como veremos más adelante, naturalistas como Etienne Geoffroy Saint-Hilaire apostaron por una clasificación de las monstruosidades humanas atendiendo a principios de analogía y a la existencia de un plan común para todos los seres vivos.

medida, la idea de “historia” propia del espíritu aristotélico, nombrar implica ubicar y describir a la vez, tal empresa de descripción y ubicación “liga” al espécimen nombrado al universo de seres vivos al cual pertenece, dándole un lugar y unas coordenadas precisas.

Le néologisme, en réalité, doit permettre moins d'annoncer que d'annoncer à l'avance les aspects et propriétés inhérents à l'espèce. Il autorise moins la reconnaissance d'un végétal que sa connaissance même (Dagognet, 1970: 46).

- Finalmente, un quinto problema sobre el cual nos extenderemos y que está estrechamente ligado con el segundo punto, pues ya no se trata de saber qué deberá tomarse como índice para clasificar, sino en saber si tal esfuerzo clasificatorio se detendrá a comparar lo empíricamente aprehendido o permitirá la guía de supuestos filosóficos, valga decir metafísicos, que indiquen las posibles filiaciones, las posibles analogías. En otros términos, la historia natural no consistió tan sólo en describir, sino también en formar grupos, familias, géneros que permitieran la clasificación de los mismos en tablas taxonómicas; tal empresa requería, como ya apuntamos, tratar de encontrar puntos de concordancia, semejanzas entre los individuos; pero es precisamente en este punto donde empieza el problema: ¿hasta dónde debe llegar nuestra búsqueda de semejanzas? Si encontramos semejanzas entre especímenes que no pertenecen a la misma familia, que ni siquiera se acercan remotamente ¿debemos suponer que los órganos y las partes que observamos nos indican un diseño común para especies distintas? ¿Habremos de pensar que hay un diseño que antecede a esos órganos y partes concretos? ¿La actividad clasificatoria permite hacer conjeturas filosóficas u obliga a quedarnos en aquello que podemos inducir a partir de los datos duros? Sobre estos tópicos la historia natural llegó a uno de sus puntos críticos, y precisamente sobre estas cuestiones, obras como las de Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire encuentran sus principales temas de debate. Ambos naturalistas se negaron a hacer de la historia natural una simple empresa descriptiva sujeta a operaciones lógicas.

La historia natural del siglo XVIII e inicios del siglo XIX hizo frente a estos y otros problemas no menos críticos. Como lo expresa Paul Lawrence Farber (2000), nombrar y categorizar la naturaleza es una práctica que ha acompañado a la humanidad desde la antigüedad; sin embargo, a partir del siglo XVIII dicha práctica se convierte en una actividad sistemática, racional y guiada por un intento de dar con categorías de organización universales y sustentados en el dato positivo. Cier-

tamente, el espíritu aristotélico sigue estando presente en gran medida en esta empresa, aunque la historia natural de la época clásica introduce su propia lectura de la historicidad del mundo natural.

### La historia natural en la obra de Buffon (1707-1788)

Quizá nadie mejor que Buffon supo comprender el espíritu aristotélico de la historia natural, al considerar que tal mirada implicaba un acercamiento descriptivo y minucioso a la naturaleza, a su vez que sensibilidad al hecho de que ningún ser vivo existía aisladamente, sino siempre en una “cadena” de seres ligados entre sí a través de medio ambiente y del tiempo. De igual forma, para Buffon lo histórico también tiene que ver con lo que ocurre en el lapso de vida de un ser vivo, con las actividades y las funciones que realiza y que le dan sus notas distintivas; así, la labor del naturalista consiste en “savoir tout ce qui a rapport à la naissance, la production, l’organisation, les usages, en un mot à l’histoire de chaque chose en particulier” (Buffon, 1984: 39).

“Historia”, si bien significa observación y descripción, estos movimientos sólo tienen sentido, en el caso de Buffon, si se asume una mirada de la naturaleza como relación: relación de individuos entre sí y de estos con su ambiente. Claro que dicha relación no es sólo espacial, sino también temporal, de ahí la importancia del término “especie” en la obra de Buffon, la cual puede ser definida como “una cadena de sucesiva existencia de individuos, que se reproducen y entrecruzan entre ellos”. Lo interesante de la propuesta de Buffon es que, en buena medida, va en contra de lo que la historia natural significaba para muchos naturalistas de su época (pensemos en Linneo y después en Cuvier); es decir, Buffon retoma en buena medida el esquema aristotélico —el cual conjunta observación y descripción minuciosa con una visión de la naturaleza que implica continuidad, cadena, serie y armonía—, algo que ciertamente se muestra contrario al espíritu mecanicista y matemático a través del cual intentan esclarecerse los secretos de la naturaleza, sobre todo en el siglo XVIII y a partir del modelo de la física newtoniana. Efectivamente, para Buffon, la historia natural no podía reducirse a la descripción de rasgos externos, había que voltear la mirada y la sensibilidad al “orden interno” que conectaba a la naturaleza como un todo y que se expresaba, siempre de manera incompleta, a través de los caracteres externos. Había, pues, que buscar lo que se expresaba más allá de lo obvio y perceptible, ya que la naturaleza no podía reducirse a un conjunto de principios simples, evidentes y abstractos que darían cuenta de todo; porque, si bien es posible reconocer la existencia de principios y fuerzas no visibles que dan lugar al orden y la complejidad de lo visible, estos no



son simples ni abstractos y mucho menos pueden ser obvios, puesto que, el intelecto humano no puede llegar a develar del todo ni la forma ni el proceder de tales principios. Hay en Buffon un esfuerzo por trascender una aprehensión meramente mecanicista de la historia natural y de introducir una visión vitalista que resarciera la complejidad y riqueza del mundo natural, que pudiera conjugar, a su vez, la aceptación de leyes generales con la existencia de diferencias y particularidades individuales; es decir, el hecho de que las cosas vivas son similares y diferentes al mismo tiempo.

De igual forma, Buffon está consciente de los límites de la inteligencia humana; no apuesta, por tanto, a que el naturalista pueda dar con un orden absoluto y permanente de la naturaleza, sino en construir sistemas siempre precarios e imperfectos. Tal imperfección se debe también a lo vasto del mundo natural, a la inmensidad de seres vivos que lo constituyen y a las diferencias, enormes y sutiles, de que hace gala tal universo; por ello, nuestros sistemas no pueden más que ser imperfectos: “...on voit clairement qu’il est impossible de donner un système général, une méthode parfaite, non seulement pour l’Histoire naturelle entière, mais même pour une seule de ses branches” (Buffon, 1984: 166). De ahí la necesidad de completar la perspectiva histórica con un acercamiento filosófico, ya que para Buffon, si el orden de la naturaleza no es ni simple ni obvio, habrá entonces que echar mano de un cierto elemento especulativo, filosófico.

Quizá es en este punto donde aparece una de las principales tensiones de la historia natural clásica, sabiendo que, metodológicamente hablando, ella implica ante todo descripción y observación minuciosa. Tales procedimientos siempre se realizan con un principio rector que actúa como punto de partida; es decir—como lo apuntó Popper (1982, 1983) y el mismo Feyerabend (1974)—, no hay observaciones inocentes. En el caso de Buffon, una aprehensión histórica de la naturaleza implicaba no solamente observar y describir minuciosamente seres individuales, incluso, no sólo mostrar cómo están conectados, sino observar y describir la cadena de los individuos vivos, suponiendo un orden oculto el cual no podemos esclarecer totalmente, pero que se expresa en forma de armonía y continuidad en el mundo natural, donde cada cosa está ligada con el todo y viceversa y donde el hecho de que existan diferencias no excluye la existencia de semejanzas ni de principios comunes. En pocas palabras, mientras Buffon trataba de resarcir la complejidad al mundo natural, lo cual implicaba trascender lo meramente empírico, otros naturalistas, como después lo hará Cuvier, tratarán de reducir a la naturaleza a lo que positivamente podía aprehenderse de ella, permitiéndose acaso subsumir tales observaciones a principios abstractos de clasificación.

En el fondo, el debate epistemológico entre Buffon y Linneo, sobre cuál era la mejor manera de describir y clasificar la naturaleza: a partir de un marco positivo y artificial o de un marco natural, es decir, tratando de ser sensibles a la verdadera complejidad del mundo natural; en realidad es un debate cuyas principales consecuencias son de orden ontológico; es decir, en la manera como puede concebirse el mundo natural: como simple, lógico y sujeto a un orden abstracto, o bien, como realidad compleja, no sujeta a reducciones lógicas ni a la aprehensión de lo meramente empírico. Así, mientras para Linneo la aprehensión de la naturaleza debía circunscribirse a esquemas lógicos, para Buffon tal aprehensión no entra en contradicción con el libre juego del pensamiento, con el intento de encontrar un sentido, no del todo inteligible, en la naturaleza; recordemos que para Buffon no hay separación tajante entre pensamiento y naturaleza, por lo que es posible apostar por un lenguaje que intente acercarse a la complejidad de la misma, más allá de esquemas artificiales. En suma, la empresa de Buffon fue un llamado a no conformarse con observar, describir y clasificar, sino a intentar dibujar el sentido de la naturaleza e intuir el principio que conecta todas las cosas, sentido que no es ni matemático ni abstracto, sino complejo y variable, que trasciende incluso el principio de contradicción (Reill, 2005).<sup>9</sup>

En este sentido, la *Historia natural general y particular* de Buffon hace honor a la idea de historia que ya se plasma desde la *Historia de los animales* de Aristóteles: ver en la naturaleza no un orden discreto de seres independientes entre sí, sino una procesión de seres ligados entre sí en el espacio y en el tiempo, sujetos a fuerzas que no son del todo empíricamente sustentables. Esta visión choca claramente con aquella visión de la historia como una empresa puramente descriptiva y clasificatoria. Recordemos que en los siglos xvii y xviii la historia designa fundamentalmente la descripción de lo que se ha visto. Por ejemplo, en una definición que expone Antoine Furetière, en una obra de finales del siglo xvii, lo histórico designa todo conocimiento que se expresa en forma de narración y descripción a partir de lo que se ha visto: exposición de las cosas de las cuales hemos sido espectadores, ya que *historiador* significa precisamente conocer, saber una cosa habiéndola visto (Furetière, 1690). En sus investigaciones sobre la lengua indo-europea, Émile Benveniste observa que la etimología *istor* refiere a un testimonio “en tanto que se sabe, pero sobre todo, en tanto que se ve” (Benveniste, 1980). Desde este punto de vista, la historia implica una actividad de

<sup>9</sup> Por ejemplo, para Buffon la unidad no está en contraposición con la variedad: la repetición de una forma o molde general en cada especie, no excluye que ésta se presente diferenciadamente en los especímenes concretos.

conocimiento, de saber, que se logra sólo a través de lo que se ha visto, del testimonio directo. Esta acepción de la historia tiene cabal derecho de ciudadanía dentro de la actividad propia de la historia natural, implica ante todo describir y clasificar después de una observación minuciosa. Por ejemplo, la *Enciclopedia Británica*, en su edición de 1771, define la historia natural como “la ciencia que no solamente da una descripción completa de las descripciones naturales en general, sino que también enseña el método implicado en ello”.

Recurriendo a un colaborador del propio Buffon, Louis Jean Marie Daubenton (1716-1799), en pleno siglo XVIII, se subraya el carácter descriptivo de la historia natural, se hace énfasis en que sobre todo la observación y la descripción pueden proporcionar algún tipo de conocimiento del mundo natural.

La description est une des principales parties de l'Histoire naturelle des animaux, puisque les autres en dépendent pour la certitude et pour l'intelligence des faits; car ce n'est qu'après avoir bien observé chaque animal, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur, que l'on peut découvrir la mécanique de ses organes, et comprendre ses différentes opérations. [...] L'observation et la description sont donc les meilleurs moyens que nous ayons pour acquérir des connaissances en Histoire naturelle (Daubenton, 2003: 121).

Efectivamente, en pleno siglo XVIII, existe una enorme tendencia en ver a la historia natural como una actividad primordialmente descriptiva, pero como puede apreciarse en la definición que da el propio Daubenton, ello es sólo el índice a partir del cual puede comenzar otro tipo de trabajo que amplía lo histórico y da cabida a lo filosófico. Como ya hemos dicho, desde Aristóteles se hace patente que la actividad descriptiva y clasificatoria no excluye la posibilidad de encontrar una cierta continuidad entre aquello que se observa y describe, una cierta cadena del ser que une los especímenes observados y los hace formar parte de un universo mucho más amplio de seres vivos unidos espacial y temporalmente. Cuando ampliamos la idea de historia, más allá de sus componentes descriptivos y ligados a “lo visto”, reconocemos la posibilidad de que aquello que observamos y describimos dibuja un mapa de ligas y relaciones a través del espacio y del tiempo, es precisamente aquí cuando lo histórico puede tornarse filosófico y nos permite buscar un sentido, una idea directriz, un marco común que da significado a lo visto y descrito. Esta es la empresa en la que se enfrascó Buffon, al rechazar que la historia natural fuera simplemente un proceso mecánico de observación y clasificación y al tratar de buscar un cierto sentido en la naturaleza, una cadena que une las distintas familias, postulando la existencia de una fuerza interna que daba

razón de las formas y relaciones entre los seres vivos, así como de la historia, del proceso temporal en el cual estos se transforman. Desde este punto de vista, la historia natural de Buffon es a su vez histórica y filosófica.

Efectivamente, para Buffon, la vida no puede reducirse a un sistema discreto y abstracto de clasificación que se agota en lo descriptivo; ya que apuesta por algo que empíricamente no es evidente, por la existencia de una fuerza interna que en cada ser vivo le dicta su forma sustancial, al mismo tiempo que le facilita la posibilidad de transformarse. Buffon llamó a esa fuerza “*moule intérieur*”, ésta es responsable de que los integrantes de una especie conserven una cierta forma común, asimismo que desarrollen una capacidad de transformación frente a los cambios del medio. El *moule intérieur* es una especie de molécula vital que permite a los seres vivos conservar un patrón “original”, así como expandirse geográficamente y transformarse en virtud de los cambios del ambiente. Es gracias a este *moule intérieur* que los seres vivos se encuentran ligados unos a otros, tanto geográfica como temporalmente; gracias a esta fuerza, los animales pueden transformarse y conservar, a su vez, un patrón original. Dicha fuerza interior permite, así, la transformación de los seres vivos en el tiempo, introduciendo un elemento histórico-temporal (transformista) que, por ejemplo, la historia natural de Linneo y Cuvier rechazan.

Lorsque l'on compare ces anciens monuments du premier âge de la Nature vivante avec ses productions actuelles, on voit évidemment que la forme constitutive de chaque animal s'est conservée la même et sans altération dans ses principales parties: le type de chaque espèce n'a point changé; le moule intérieur a conservé sa forme et n'a point varié (Buffon, 1984: 253).

Es sabido que estas ideas ligaron a Buffon al transformismo, teoría considerada como uno de los antecedentes de la evolución darwiniana. Pero, desde nuestro punto de vista, el transformismo de Buffon sólo fue posible gracias a una percepción tanto histórica como filosófica de la vida; es decir, no solamente cultivó la historia natural como una empresa dedicada a describir y clasificar, sino que, a partir de ello, intentó buscar un sentido en los fenómenos de la vida, una matriz espacial y temporal que estableciera un orden y continuidad entre los seres vivos. Está claro que para dar con dicha trama de la vida, Buffon tenía que partir de lo histórico, de lo visto, de la descripción y de la clasificación; pero no bastaba con ello, había que dar un paso más allá, un paso filosófico y aventurarse allende lo visto, de lo empíricamente perceptible. La idea de *moule intérieur* y el propio transformismo son prueba de ello. Pero, aún más, Buffon —al igual que Leibniz,



Kant, Herder, Kilmeyer, Goethe, Alexander von Humboldt, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, entre otros— defenderá la idea del “arquetipo”; es decir, de la existencia de un “diseño original” para cada especie —e incluso para todas las especies— a partir del cual cada individuo es modelado. Para Buffon, tal arquetipo ya está plasmado en el *moule intérieur* y, aunque cada individuo tiene la capacidad de modificarse por la acción del medio y dar lugar a distintas variaciones morfológicas, su modelo original queda intacto. Es decir, el *moule* permite la diferencia y la repetición sin contradicción alguna. Buffon se aventura a decir, por ejemplo, que un caballo, por muy distinto que pueda ser a los individuos de su especie, contiene en su interior el *moule intérieur* o prototipo común a todo caballo; es decir, el diseño exterior varía, el modelo interior es el mismo para todos.

Il y a dans la Nature un prototype général dans chaque espèce sur lequel chaque individu est modelé, mais qui semble, en se réalisant, s’altérer ou se perfectionner par les circonstances; en sorte que, relativement à de certaines qualités, il y a une variation bizarre en apparence dans la succession des individus, et en même temps une constante qui paraît admirable dans l’espèce entière... (Buffon, 1984: 188).

Obviamente Buffon estaba apelando a elementos no visibles, pero cuyos efectos exteriores son aprehensibles. El mundo natural puede ser explicado, clasificado, aunque no pueda ser subsumido a la observación, al dato positivo en su totalidad. En Buffon lo filosófico complementa lo histórico, las hipótesis filosóficas —el *moule intérieur*, el arquetipo— son ideas, especulaciones que bien pueden derivarse de observaciones, pero que no se agotan en lo observado y que, sin embargo, dan sentido a lo observado, conforman un panorama más amplio de significado en el que, por ejemplo, la vida, lejos de ser un universo de entidades discretas, se constituye como universo relacional, hecho de continuidades espaciales y temporales, donde las transformaciones y los cambios terminan de dar forma a lo histórico. Tal parece que la necesidad de lo filosófico, al momento de pensar la vida, se hace inevitable en tanto ésta, lejos de subsumirse a mediciones precisas y a causas únicas, demuestra ser un espacio plural, multi-causal y ajeno a toda ley absoluta.

Or, dans la Nature, la plupart des effets dépendent de plusieurs causes différemment combinées, des causes dont l’action varie, de causes dont les degrés d’activité ne semblent suivre aucune règle, aucune loi constante, et que nous ne pouvons pour conséquent ni mesurer, ni même estimer que comme on estime des probabilités, en tâchant d’approcher de la vérité par le moyen des vraisemblances (Buffon, 2003: 33).

## La historia natural en la obra de Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844)

La obra de Buffon ha dejado una insignia innegable en los trabajos de una buena parte de los naturalistas del último cuarto del siglo XVIII y del siglo XIX —Daubenton, Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829) y el propio Charles Darwin (1809-1882)—, pero quizá es Etienne Geoffroy Saint-Hilaire quien asumió y siguió con mayor entusiasmo el legado de Buffon. Ambos personajes forman un capítulo central tanto de la historia natural francesa, como en la historia más particular del *Jardin des plantes* de París. Creado en 1626, bajo el reinado de Luis XIII, en sus inicios fue conocido como “Jardín Real de plantas medicinales” o simplemente “Jardín del Rey”; su función original fue ser el centro de abastecimiento herbolario del rey, así como ser una alternativa a la rígida y anticuada educación que se impartía entonces en la Facultad de medicina de París. A principios del siglo XVIII, el lugar empieza a desligarse de los intereses puramente médicos y se dirige gradualmente hacia cuestiones relacionadas con las ciencias de la naturaleza en general, dando un lugar privilegiado a la historia natural; es decir, el lugar pronto se convertirá en espacio de enseñanza, estudio, descripción y clasificación no sólo del mundo vegetal sino también animal. Con Buffon, el Jardín del Rey toma uno de sus mayores impulsos, convirtiéndose en el siglo XVIII en un centro de notoriedad internacional debido a la envergadura y vanguardia de las investigaciones que ahí se realizaban. Fue precisamente entre los muros y los jardines de este lugar donde la historia natural encontró su escenario más propicio, es aquí donde el ideal de la *mathesis universalis*, de la que nos habla Foucault en *Les mots et les choses* (1966), se despliega con la mayor fuerza, donde el sueño de hacer finita a la naturaleza en gabinetes y tablas de clasificación alcanza su expresión más enérgica, a la vez que más sublime.<sup>10</sup> Es ahí también donde la nueva ciencia del orden de la naturaleza encuentra uno de sus puntos críticos, donde los histórico y lo filosófico se vinculan en una tensión de la que somos herederos hasta hoy.

Será bajo el “reinado” de 50 años de Buffon al frente del Jardín del Rey que la historia natural tomará uno de sus mayores impulsos. En tanto empresa de

<sup>10</sup> Habría, sin embargo, que resaltar que Buffon nunca mostró un gran entusiasmo por las matemáticas, las cuales consideraba desvirtuaban la verdadera complejidad de los fenómenos naturales. Para una estudiosa de su obra como Amor Cherni, Buffon fue refractario al proyecto de la *mathesis universalis*, la cual quiso sustituir por una *philosophia naturalis*: “a une pensée des rapports formels entre les figures, il a voulu substituer une science des relations réelles entre choses; à une philosophie des idées claires et distinctes, il a voulu substituer une science des réalités concrètes, observables et décomposables” (1998: 16).

descripción exhaustiva del mundo natural, el jardín se convierte en un centro de acopio de plantas y animales exóticos, con el objeto tanto de estudiarlos en vida, como de disecarlos y de estudiar sus partes para luego integrarlos a los inmensos gabinetes que se construyeron bajo la administración de Buffon: éste no sólo trajo especímenes de casi todo el mundo, también envió semillas y plantas a diversos países. La historia natural, como proyecto de conocimiento total, mostró en el Jardín del Rey una de sus marcas distintivas: exhaustividad y minuciosidad, habría por tanto que engrosar las colecciones, llenar los gabinetes con la mayor cantidad de especímenes posibles, sólo así podría el hombre acercarse a una descripción completa de la naturaleza.

La hegemonía de Buffon al frente del Jardín del Rey terminó con su muerte en 1788; un año después sobreviene la Revolución francesa y con ello una amplia reorganización del lugar. Su nombre cambia en 1793 a “Museo de Historia Natural”, su objetivo es ahora la enseñanza pública de la Historia natural, mientras que todos los funcionarios del Museo se convertirán en “profesores”. Frente al Museo queda Daubenton, quien crea 12 nuevas cátedras, una de las cuales será para un naturalista de sólo 21 años, Geoffroy Saint-Hilaire, la de Zoología, misma que compartirá con Lamarck. Georges Cuvier ingresará en 1795 al Museo, tomando la cátedra de Anatomía comparada (Muséum national d’histoire naturelle, 2004).

El Museo de Historia Natural de París es, a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la meca de la actividad naturalista en Europa, es en este espacio donde la Historia natural encuentra su mayor expresión y donde su empresa —la descripción minuciosa de la naturaleza, análisis y clasificación de la misma, constitución de una *mathesis* que diera orden y sentido al mundo animal y vegetal, construcción de interminables gabinetes donde pueda hacerse material y visible dicho orden, etc.— encontrará el caldo de cultivo para institucionalizarse y convertirse en el modelo de conocimiento de la naturaleza del occidente decimonónico. Será en este ambiente donde Etienne Geoffroy Saint-Hilaire dará a conocer sus más representativas ideas —la “Filosofía anatómica” y la “unidad del plan”, principalmente—, las cuales lo llevarán a confrontarse abiertamente con otro de los grandes naturalistas de la época, Georges Cuvier (1769-1832). Ambos personajes tienen intereses comunes, ambos están enrolados en la empresa de la historia natural, en la descripción, disección y clasificación de animales; sin embargo, ambos ven la vida, la carne, los huesos, así como la manera de explicarlos, de manera distinta. Mientras que en Cuvier la actividad del naturalista debe terminar en la descripción de los datos duros, sin mezclar especulaciones ni desvaríos metafísicos; para Geoffroy Saint-Hilaire el naturalista debe ir más allá, debe introducir plenamente el sentido, las ideas, la filosofía dentro de la vida misma, debe

buscar el principio de inteligibilidad que hace que los fenómenos de la vida se nos presenten con tal elocuencia, con tal orden; en suma, para Geoffroy no basta con mirar, hay que encontrar la guía, el diseño que subyace a las formas, el modelo abstracto que permite generalizar sobre los casos aislados. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, hijo de Etienne, leerá el conflicto entre su padre y Cuvier de la siguiente manera:

... as primarily a confrontation of two great school of scientific methodology: the “school of facts” and the “school of ideas”. [...] The school of Cuvier, according to Isidore Geoffroy, could be characterized by “almost exclusive research of observable facts”, while that of Geoffroy was marked “by its constant tendency toward generalization” (Appel, 1987: 209).

En suma, para Geoffroy lo fundamental son las ideas, sólo ellas pueden dar sentido a los hechos; para Cuvier, por el contrario, lo fundamental son los hechos; por tanto, el naturalista debe remitirse a ordenarlos y clasificarlos, sin aspirar a nada más. Se pensará con justa razón que ordenar y clasificar llevan por delante una idea, lo cual es indudablemente cierto, pero la crítica de Cuvier se dirigía contra el alcance de las especulaciones de Geoffroy, contra lo que parecía un exceso de metafísica en su concepción del mundo natural. Veamos pues en qué consistían tales ideas.

Geoffroy retoma con entusiasmo, algo que Cuvier rechaza tajantemente, la idea del “arquetipo” expresada por Buffon, pero le da su propia expresión al llamarla “unidad del plan”, que es precisamente la idea de que todos los seres vivos responden a un mismo plan o diseño, en tanto que todos cuentan más o menos con las mismas partes, sólo que de una especie a otra dichas partes pueden cambiar de función e incluso de forma, dejando constante la relación que guardan con los elementos que las rodean. Si bien hay elementos que pueden desaparecer, siempre dejan algún tipo de huella de su existencia. Por ejemplo, formando parte de la mandíbula inferior de los pescados y de los reptiles, se encuentra un hueso de forma cuadrada llamado por Geoffroy “*os carré*”, éste también se encuentra en los mamíferos, solamente que su tamaño ha disminuido considerablemente y su función ha cambiado, ahora forma parte de los huesos del oído medio; de acuerdo con Geoffroy, a pesar de estas transformaciones el “hueso cuadrado” conserva las mismas conexiones con los huesos vecinos. Lo mismo ocurre con las vértebras, las cuáles en los mamíferos se encuentran tan sólo recubriendo la médula, mientras que en los insectos cubren todo el cuerpo (lo que constituye su capa externa o exoesqueleto), por lo cual Geoffroy los integraría a los vertebrados. En este



sentido, todo animal, independientemente de su tipo, responde al mismo patrón estructural.

La nature emploie constamment les mêmes matériaux et n'est ingénieuse qu'à en varier les formes. Comme si en effet, elle était soumise à des premières donnes, on la voit tendre toujours à faire reparaître les mêmes éléments, en même nombre, dans les mêmes circonstances, avec les mêmes connexions (Geoffroy Saint-Hilaire, 1818: 18).

Geoffroy negará, en tanto todos los seres vivos responden a un mismo plan abstracto de organización, la existencia de los famosos cuatro tipos o *embranchements* de Cuvier. De acuerdo con Cuvier, los animales se dividen en cuatro grandes grupos: vertebrados, moluscos, articulados (insectos) y radiados. Cada tipo es independiente y fue creado por Dios con sus propias características y con las funciones pertinentes para alimentarse, reproducirse y desplazarse. La economía divina no permite la confusión entre las formas y funciones de cada grupo: cada uno ha sido creado con sus propias especificidades y ello no admite saltos de un tipo a otro; es decir, el plan de los vertebrados es único y no puede confundirse ni traslaparse con el plan propio de los moluscos. Geoffroy negará que la naturaleza responde a esquemas tan rígidos y apostará a que todas las especies responden a un mismo plan de organización, cuyas expresiones particulares han ido variando a través del tiempo, pero cuyo esquema primitivo permanece; con este elemento Geoffroy da vida a un elemento de plasticidad y creatividad que los rígidos esquemas de Cuvier le niegan. De igual forma, el esquema de Geoffroy permitiría el salto de un tipo a otro, especies intermedias y monstruosidades que funcionan como puentes, debilitando la rigidez de casillas geométricamente establecidas y admitiendo la transformación de las especies en el tiempo por efectos del medio, algo que Cuvier también rechazaría. La intención de Geoffroy era...

...to show that despite obvious differences in appearance and milieu, the "same" structures were present in the fishes as were found in reptiles, birds, and mammals (Appel, 1987: 85).

Para sostener el principio de la "unidad del plan", Geoffroy recurre a otros cuatro principios que resultan capitales para entender el primero:

- a) Principio de los análogos: lo que Geoffroy llamaba "analogía", será después conocido como "homología", sobre todo a partir de la definición de

Richard Owen.<sup>11</sup> Para Owen son “análogas” dos partes en dos animales distintos que cumplen la misma función, aunque su forma y disposición sea diferente, pero a Geoffroy no le interesan ni las formas ni las funciones, sino las estructuras que conforman un conjunto de partes conectadas entre sí. En cambio, son “homólogas” dos partes en dos animales distintos que pueden tener forma y función diferentes, pero que se encuentran en una misma relación con las partes que las rodean (por ejemplo, la columna de los vertebrados y el exoesqueleto de los insectos).<sup>12</sup>

- b) Principio de conexiones: a Geoffroy no le interesa ni la función (como sería el caso de Cuvier) ni la forma, sino las conexiones que guardan un conjunto de partes entre sí. Tampoco le preocupa la morfología exterior de los animales, sino la estructura interna de los mismos. El principio de conexiones resalta precisamente que, para determinar la homología entre dos partes, es necesario que tengan las mismas relaciones con los elementos aledaños; así, la columna vertebral de los mamíferos es homóloga a la cubierta dura de los insectos, porque ambas se encuentran conectadas de manera equivalente con las extremidades.
- c) Principio de balance de órganos: derivado de lo anterior, cuando una parte desaparece o disminuye en tamaño, otra con la que se encuentra conectada aumentará de dimensiones, balanceando el elemento perdido o reducido. Este principio también puede enunciarse como sigue: “un órgano puede aumentar en dimensiones, sólo a expensas de los otros órganos con los que está conectado”.<sup>13</sup>
- d) Principio de recapitulación: esta idea, que será vinculada principalmente a Ernst Haeckel (1834-1919),<sup>14</sup> expone que el hecho de que todos los animales partan de un mismo plan de organización queda evidenciado cuando se

<sup>11</sup> Richard Owen (1804-1892), biólogo inglés dedicado fundamentalmente a la paleontología y a la anatomía comparada. En *Archetype and Homologies of the Vertebrate Skeleton* (1848), Owen describe la estructura de los vertebrados como si estuviera basada en una serie de segmentos fundamentales iguales, cada uno modificado por su posición y su función.

<sup>12</sup> Desde Aristóteles, la necesidad de establecer analogías entre los animales ha sido una constante en la búsqueda de una clasificación que dé cuenta de las semejanzas entre los mismos.

<sup>13</sup> Curiosamente este mismo principio ya puede encontrarse, aunque incipientemente, en la *Crítica del juicio* de Kant, donde se concibe al organismo como un todo donde “cada parte es recíproca con el resto”, (Kant, 1978).

<sup>14</sup> Biólogo alemán, cuyas mayores aportaciones se debieron al estudio de los invertebrados (medusas, radiolarios, sifonóforos, esponjas calcáreas, principalmente). Fue también el primero en distinguir entre seres unicelulares y pluricelulares, protozoos y metazoos. Hoy es identificado como el principal representante de la teoría de la recapitulación.

observa que el embrión, en sus diversas fases de desarrollo individual, recapitula las formas de vida más primitivas. De ahí que, por ejemplo, los seres monstruosos sean explicados por el principio de “interrupción del desarrollo”; es decir, un feto deforme es producto de la detención de su desarrollo y su fijación en una forma más primitiva. Este principio más tarde será resumido bajo la fórmula: “la ontogenia recapitula la filogenia”.

Estos cuatro principios vienen a apuntalar el principio de Unidad del plan, el cual será expuesto por vez primera en 1818 en la obra más reconocida de Geoffroy, *Philosophie Anatomique*. Pero fue en 1830 cuando tal idea hizo efervescencia, fue en una de las juntas públicas del *Jardin des plantes* donde comienza el revuelo y la tormenta de confrontaciones, sobre todo entre Cuvier y Geoffroy. Por ejemplo, se cuenta que en agosto de ese año Goethe encontró en Ginebra a un amigo, Frédéric Soret,<sup>15</sup> al cual interrogó: “¿Qué opina del gran evento que ha ocurrido en París?”. A lo cual Soret responde: “Asombrosa historia, pero era de esperarse que la familia real fuera expulsada”. A aquello que se refería Soret era a la reciente caída de Carlos X del trono francés, por esta razón Goethe contesta: “I am not speaking of those people at all, but something entirely different. I am speaking of the contest, of the highest importance for science, between Cuvier and Geoffroy Saint-Hilaire, which has come to an open rupture in the Academy” (Soret, en Appel, 1987: 1).

La reacción de Cuvier frente a las ideas de Geoffroy fue, sin duda, airada, le parecía escandaloso pensar que toda la diversidad animal pudiera reducirse a un mismo plan de organización, pero sobre todo lo que más irritaba a Cuvier era el talante especulativo y filosófico, poco sustentado en hechos, del que hacía gala tal idea. La organización de los seres vivos no dependía de su correspondencia a un plan abstracto y unitario, sino a sus concretas “condiciones de existencia” que les imprimían tanto su forma como sus funciones. En este sentido, mientras el esquema de Cuvier subsume la forma y funciones de los seres vivos a sus condiciones de existencia, Geoffroy hace de cada ser vivo una entidad que ha podido diferenciarse creativamente a partir de un plan único, la vida se muestra entonces como un inagotable proceso de combinación y de recombinación de lo mismo que da lugar a lo diferente, haciendo de cada ser vivo una creación singular de sí mismo. A partir de este carácter de creación de lo diferente, Deleuze expresa cierta simpatía por la obra de Geoffroy Saint-Hilaire, algo que se hace evidente en *Différence et répétition* (1968). De acuerdo con Deleuze, lo que a ojos de Geoffroy

<sup>15</sup> Científico suizo que vivió de 1795 a 1865.

define a cada ser vivo es la forma en que actualiza las posibles combinaciones de un enorme abanico de elementos diferenciales.

Un organisme est un ensemble de termes et de relations réelles (dimension, position, nombre) qui actualise pour son compte, à tel ou tel degré de développement, les rapports entre éléments différentiels (Deleuze, 1968: 239).

Contrario a Geoffroy, Cuvier subsume totalmente al ser vivo al imperio de la necesidad, de lo externo. Lo externo remite a las “condiciones de existencia” de cada animal; así, el exoesqueleto de los insectos tiene un diseño preciso para cumplir igualmente funciones precisas, que tienen que ver con las condiciones de vida de los insectos; por ende, es incomparable con la columna vertebral de los vertebrados, en tanto tiene un diseño propio y cumple funciones que sólo tienen que ver con las condiciones de vida de los vertebrados. Uno no puede reducirse al otro. En otros términos, para Cuvier, Geoffroy está especulando, está dando razones filosóficas, ahí donde sólo caben explicaciones funcionales, concretas, ligadas a las condiciones de existencia. Cuvier demandaba apegarse a los hechos, circunscribirse a lo que puede aprehenderse empíricamente; por su parte Geoffroy apuesta a dar un paso más allá, llama a introducir la idea en lo observado, a ligar lo empírico con lo filosófico, de ahí que su propio método fuera conocido como “filosofía anatómica”.

L’anatomie est philosophique et transcendante: elle va à la racine cachée des organismes, des organisations; surtout ne s’arrête pas à ces dernières (Dagognet, 1970: 138).

Desde otra perspectiva, la discusión entre Geoffroy y Cuvier podría leerse como una de las formas en que puede expresarse el llamado “problema de la inducción”; es decir, si aceptamos que el método de la ciencia es aquel que comienza por observaciones ¿podemos decir que toda observación comienza desde sí misma, que no hay nada detrás de ella, en otros términos, que toda observación es inocente, carente de supuestos e ideas previas? Aún más, podríamos preguntarnos ¿la actividad del conocimiento termina en lo observado? Los críticos de la inducción —como Popper y Feyerabend—<sup>16</sup> argumentan precisamente que no hay

<sup>16</sup> En el caso particular de Paul K. Feyerabend es principalmente en *Contra el método* (1974) donde puede encontrarse esta crítica a la inducción. En Popper se trata de un tópico recurrente que se encuentra, entre otras obras, en *Conjeturas y refutaciones* (1983) y *La lógica de la investigación científica* (1982).

observaciones inocentes, que cada vez que hablamos de aprehender el «dato duro» es porque previamente lo hemos comprendido, introducido en un cierto sentido. Volviendo a Cuvier y Geoffroy, tal parece que las reticencias del segundo en aceptar la visión “empirista” del primero estriban precisamente en negar que nuestras observaciones sean la simple correspondencia con los hechos, con “la cosa en sí”, tal parece que Geoffroy está subrayando la carga teórica y filosófica de nuestras observaciones, algo que Cuvier se niega a reconocer. Sin embargo, la apuesta de Geoffroy va más allá, pues más que parecer una crítica a lo que podríamos llamar el “empirismo inocente” de Cuvier, se acerca más a una consigna que demanda la necesidad de no sólo aceptar lo especulativo y filosófico como previo a lo observado, sino también como algo que se requiere desplegar después de lo observado.

En muchos sentidos, Geoffroy expone los límites de la mirada histórica en la naturaleza: no basta con describir y observar, tampoco basta con clasificar. En el siglo que verá emerger el canon positivista, del cual Cuvier anticipa algunos de sus principales rasgos, Geoffroy reclama los derechos del pensamiento, de lo filosófico como creador de sentido, de que la naturaleza es inerte sin una idea mínima que le dé sentido y que esta intrusión lejos de ser tímida debe ser la piedra de toque de toda forma de conocimiento.

*S'en tenir aux seuls faits observables, ne les vouloir comparer que dans le cercle de quelques groupes ou petites familles à part, c'est renoncer à de hautes révélations qu'une étude plus générale et plus philosophique de la constitution des organes peut amener (Geoffroy Saint-Hilaire, 1830: 21).*

En suma, de igual forma que como ya es visible en Buffon, la historia natural en Geoffroy Saint-Hilaire es una apuesta por trascender lo histórico y dar cabida a lo filosófico, pero tal trascendencia no es una eliminación de lo histórico, al contrario, parte de lo histórico para dar lugar a un sentido más amplio, un sentido filosófico. La Unidad del plan y el arquetipo son precisamente los conceptos que expresan esta búsqueda de sentido que supera lo meramente histórico, el prototipo actúa como la idea que organiza y da sentido a la inmensa variedad de seres vivos, quizá nunca haya existido tal espécimen que reúna en potencia todas las características de los demás, pero como modelo e idea es la piedra de toque tanto de la explicación como de la comprensión de los fenómenos de la vida. La genialidad de la obra de Geoffroy Saint-Hilaire estriba en que, entre otras cosas, hizo evidentes los límites de la historia natural en cuanto conocimiento puramente histórico; es decir, hizo evidente que las ciencias de la vida podían explicar



muy poco de los fenómenos de la vida si su método se ajustaba inflexiblemente a lo visto, a lo empíricamente aprehensible, al dato positivo; es decir, si no trascendía esta especie de “primer realismo”.

## Conclusiones

En muchos sentidos, el siglo XVIII y la primera mitad del XIX significaron la época de oro de la historia natural francesa; sin embargo, lejos de que el pensamiento naturalista de tal periodo pueda reducirse a un conjunto homogéneo y unívoco de desarrollos teóricos, las obras de Buffon y de Geoffroy Saint-Hilaire hicieron patentes las tensiones del pensamiento naturalista, mismo que no puede reducirse a un bloque indiferenciado de teorías. En las obras de estos naturalistas se hizo evidente una de las mayores tensiones de la historia natural; a saber, la tensión entre lo histórico y lo filosófico como órdenes de conocimiento.

Tanto en la obra de Buffon como la de Geoffroy se hizo patente la imposibilidad de reducir la empresa naturalista a la mera descripción y clasificación, apostando por introducir lo filosófico —el *moule intérieur*, el arquetipo, la unidad del plan, entre otros conceptos— como fuente de sentido y de inteligibilidad del mundo natural, mismo que no podía reducirse a mera observación y descripción. Esta forma de concebir la historia natural tuvo consecuencias en la idea misma de la clasificación —piedra angular del pensamiento naturalista—, en tanto, las clasificaciones rígidas y demasiado formales, como los cuatro *embranchements* de Cuvier, parecían no plasmar uno de los principales componentes de la vida desde las perspectivas de Geoffroy y de Buffon: la plasticidad y capacidad de transformación de los seres vivos. Desde esta perspectiva, una clasificación que permitiera tal flexibilidad, permitiría también los saltos entre casillas, entre especies, la existencia de monstruos que expresan estadios intermedios, que “saltan por arriba” de las barreras de las casillas clasificatorias. En este sentido, la idea de clasificación, tanto en Buffon como en Geoffroy, nos remite a aquello que Deleuze llama “distribución demoníaca” (*versus* una “distribución divina” como la de Cuvier); es decir, una forma de clasificación flexible que permite los saltos, los “entre”, la existencia en los intervalos.

Une telle distribution est démoniaque plutôt que divine; car la particularité des démons, c’est d’opérer dans les intervalles entre les champs d’action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés (Deleuze, 1968: 54).

La que introdujo conceptos filosóficos como el “*moule intérior*” o el de “unidad del plan” fue la posibilidad de pensar la vida como espacio de cambio, de transformación; no como una pauta rígida y eterna, sino como una realidad plástica y espontánea. La propia rigidez de las casillas clasificatorias estalla ante tal plasticidad, porque lejos de pensar en especies herméticamente cerradas, se hace factible pensar en formas de transición, en especímenes que pueden saltar de una casilla a otra o que sirven de puente entre especies de las cuales estábamos lejos de sospechar parentesco alguno. Es sólo trascendiendo lo meramente histórico y arribando a lo filosófico que la vida puede mostrar toda su fuerza creativa, toda su espontaneidad y capacidad inventiva; o como diría François Jacob: es sólo desde ahí que la vida puede mostrarse como el “juego de lo posible”.

## Bibliografía

- Appel, Toby A (1987), *The Cuvier-Geoffroy Debate. French Biology in the Decades before Darwin*, New York, Oxford University Press.
- Aristóteles (1994), *Histoire des animaux*, Paris, Folio.
- Benveniste, Émile (1980), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit.
- Bewell, Alan (2004), “Romanticism and Colonial Natural History”, *Studies in Romanticism*, vol. 43, núm. 4, Universidad de Boston.
- Buffon, Georges-Louis Leclerc (1984), *Histoire naturelle* (compendio), Paris, Folio.
- (2003), *Discours sur la nature des animaux*, Paris, Rivages.
- Cahn, Théophile (1962), *La vie et l'œuvre d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, Puf.
- Cherni, Amor (1998), *Buffon. La nature et son histoire*, Paris, Puf.
- Dagognet, François (1970), *Le catalogue de la vie*, Paris, Puf.
- Daubenton, Louis Jean-Marie (2003), *De la description des animaux*, Paris, Rivages.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Paris, Puf.
- Farber, Paul Lawrence (2000), *Finding order in nature. The naturalist tradition from Linnaeus to E. O. Wilson*, Maryland, The Johns Hopkins University Press.
- Feyerabend, Paul K (1974), *Contra el método*, México, Ariel.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- (1997), *La naissance de la clinique*, Paris, Puf.
- Furetière, Antoine (1690), *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, (Les Termes de toutes les sciences et des arts)*, La Haye-Rotterdam, Arnout & Renier Leers.
- Geoffroy Saint-Hilaire, Etienne (1818), *Philosophie anatomique*, Paris, Méquignon-Marvis.
- (1830), *Principes de philosophie zoologique, discutés en mars de 1830*, Paris, Pichon et Didier-Rousseau.
- Kant, Immanuel (1978), *The Critique of Judgment*, Oxford, Oxford University Press.
- Le Guyader, Hervé (1998), *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*. Paris, Belin.
- Lovejoy, Arthur O. (2005), *The Great Chain of Being: a Study of the History of an Idea*, Harvard, Harvard University Press.
- Miller, David Philip y Peter Hans Reill (eds.) (1996), *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature*, New York, Cambridge University Press.

- Muséum national d'histoire naturelle (2004), *Le jardin des plantes et le Muséum national d'histoire naturelle*, Paris, Monum.
- Plinio (el Viejo) (1999), *Histoire naturelle*, Paris, Folio.
- Popper, Karl (1982), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Paidós.
- (1983), *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós.
- Pratt, Mary Louise (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, New York, Routledge.
- Reill, Peter Hans (2005), *Vitalizing Nature in the Enlightenment*, Berkeley, University of California Press.
- Roger, Jacques (1989), *Buffon*, Paris, Fayard.
- Vico, Giambattista (2002), "Sobre la revelación de la antiquísima sabiduría de los italianos", en *Obras*, Barcelona, Anthropos.

**Recibido: 16 de abril de 2006**

**Aceptado: 6 de marzo de 2007**

**María Luisa Bacarlett Pérez** es Doctora en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana, tiene estudios de doctorado en Epistemología e Historia de las ciencias en la Universidad París 7, Denis Diderot, Francia; y en Historia de la ciencia y enseñanza en la Univesidad de Alicante, España. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesora investigadores de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones recientes están su libro *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*; y varios artículos en revistas especializadas. Sus dos principales líneas de investigación son Epistemología e Historia de la ciencia.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Barreto González, Juan José

Mutación semiótica de un texto: tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 39-50

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101202>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Mutación semiótica de un texto: tensión entre el *Popol Vuh* y el *Pop Wuj*

## Semiotic Mutation of a text: Strain between Popol Vuh and Pop Wuj

JUAN JOSÉ BARRETO GONZÁLEZ<sup>1</sup>

**Resumen.** Fundamentalmente, desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotman, se promueve un modelo de descripción inicial para explicar la mutación semiótica o de sentido de un texto que ha atravesado distintas esferas culturales como parte de su ubicación histórica y cultural permitiendo la recuperación de la alteridad negada o la visión diversa de la realidad a través de la lengua, otorgando un modelo diferente de realidad. Se explora la mutación semiótica del *Popol Vuh* al *Pop Wuj* donde se configura una suerte de tensiones que conducen a un proceso de traducciones con distintas direcciones que se identifican en el modelo de descripción propuesto.

**Palabras clave:** frontera semiótica, semiosfera, traducción, auditorio, alteridad, mutación semiótica.

**Abstract.** Taking into account the semiotic of culture proposed by Iuri Lotman, we want to promote an initial description model which might explain what we consider semiotic mutation or the sense of a text which has undergone different cultural spheres as part of its historic and cultural location, allowing the recovering of the denied alterability or the diverse vision of the reality through language granting a model different from reality. Semiotic mutation is explored from Popol Vuh to Pop Wuj in which a sort of strain is present, and it leads to a process of translations which aim at different directions which could be identified in the proposed model.

**Key words:** semiotic frontier, semiosphere, translation, semiotic mutation, auditorium, alterability.

### Introducción

Hace muchos años escuché hablar del *Popol Vuh*. Hasta lo leí en el bachillerato. Se trataba de la “antigua” historia de los maya-kiché. Después de aquella lejana lectura, “recortada” e incomprensible por todo lo que el

<sup>1</sup> Profesor titular, Director del Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño Irigorry, Universidad de los Andes, Trujillo, Venezuela. Correo electrónico: [jujoba@ula.ve](mailto:jujoba@ula.ve).

libro “que ya no se ve” trataba de decir, en la otra orilla del tiempo, hace tres años llega a mis manos el *Pop Wuj*, traducido por el maestro maya Adrián Inés Chávez. Las palabras *mutación* y *tensión* presentes en el título no son para nada inocentes; están allí como paratexto que, entre otras cosas del sentido, va a significar un proceso que alcanza la diacronía de los textos, es decir, siguiendo a Genette (1999), dan razón en nuestro caso de una extraordinaria transtextualidad que vincula en tal proceso dos textos distintos que a simple vista parecieran el mismo texto. Podríamos pensar de entrada que el *Pop Wuj* es una traducción más del libro aquél que tradujera al castellano Fray Francisco Jiménez en 1703.

En este trabajo hacemos algunas reflexiones necesarias para promover un modelo de descripción inicial que nos acerque a interpretar la dinámica del texto cultural en dos ejemplos significativos. Pues bien, el presente artículo tiene como horizonte tratar el proceso semiótico entre tales textos, considerando, por supuesto, nuestra condición de observadores<sup>2</sup> y estudiosos de los procesos textuales como parte de las lecturas que podemos hacerle al mundo y sus signos, al hombre y sus culturas.

Estos textos, el *Popol Vuh* (pv) y el *Pop Wuj* (pw) se sitúan histórica y culturalmente en una frontera semiótica (Lotman, 1996: 24ss) que va a especificar singularidades para evidenciarlos como libros de estructuras nucleares diferentes. Necesariamente, para estudiar estas correspondencias necesitamos de un “otro”, recuperar la alteridad que se había perdido, que no se veía, donde cada texto o libro, o cada “otro” otorga un modelo distinto de cada realidad (Lotman, 1998) puesto que corresponden, al mismo tiempo, a un lenguaje distinto.

### Algo tenso en el extenso

Para considerar el proceso de mutación y de tensión semiótica es preciso aclarar, con ayuda de Lotman, el concepto de frontera semiótica que (al igual que el de semiosfera)<sup>3</sup> va a funcionar como piso semántico de esta propuesta:

Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos perteneciente simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de traductores “filtros” bilingües pasando a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada.

<sup>2</sup> Lotman expresa que la descripción de un observador externo es la que se hace “en categorías de otro sistema” (1999).

<sup>3</sup> “La semiosfera —indica Lotman— es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (1996: 24).



El “carácter cerrado” de la semiosfera se manifiesta en que no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de sus lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no semióticos (Lotman, 1996: 24).

Ahora tratemos de ir aclarando el panorama de la tensión semiótica, la historia de las traducciones del *Popol Vuh* (como se le había llamado hasta que “aparece” [regresa] el *pw*). Para nadie es un secreto la altísima y diversa violencia que generó el proceso de invasión, conquista y colonización a estas tierras que no se hallaban vacías ni tampoco correspondían a la geografía fantástica imaginada tradicionalmente por los europeos. En 1690, llega a manos del padre Francisco Jiménez, en lo que es hoy la actual Chichicastenango, un viejo manuscrito hecho<sup>4</sup> por un miembro del linaje *Kavek* más o menos entre 1550-1555 y que se había salvado de los inquisidores actos de fe practicados por la iglesia en contra de las “falsedades del demonio”.<sup>5</sup> A este manuscrito se refiere Francisco Jiménez en el “prólogo” que hace en su *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala* (1929: 5). Pero tal manuscrito original “se pierde” y sólo quedó la traducción-copia hecha por Jiménez que sirve para todas las traducciones posteriores, convirtiéndose en una especie de copia del original ausente no del todo fidedigna. La primera traducción contiene —nos dice Adolfo Colombres en la Nota preliminar al *pw*— las siguientes características:

Adrián Inés Chávez prefiere no criticar el trabajo del padre Jiménez (puesto que gracias a él el libro se salvó), pero puntualiza, además de la falta de informantes idóneos, sus limitaciones como traductor: su condición de cristiano interesado en imponer su fe, y de hablante de un idioma que, amén de poseer una estructura muy diferente, carencia de signos para representar algunas consonantes indígenas que no son más que ruidos vocales (a diferencia de las del alfabeto castellano, que siempre representa sonidos), causa por la que muchos conceptos se malversaron (1987: 8).

<sup>4</sup> Debemos indicar que entre los mayas, el origen de la escritura se le atribuye a un dios celeste (Itzama) y también lo tiene la cultura náhuatl (Quetzacóatl).

<sup>5</sup> Por “altericidas” son tristemente famosas las palabras de Fray Diego de Landa: “Hallámosle gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no hubiese supersticiones y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena” (1966: 105). Tomo el concepto “altericida” de Fernando Andacht (2006).

Se activan los filtros de una frontera semiótica, tal como la identificamos con Lotman en su semiosfera. El manuscrito perdido (1550-1555) apunta hacia dos direcciones en tensión semiótica; hacia su lugar de origen, que va a ser la parte alosemiótica de la esfera castellana, de la alteridad negada, o de la alteridad silenciada, puesto que permaneció oculto por casi 150 años (1550-1690), y hacia el lugar de las traducciones<sup>6</sup> del “copia-manuscrito” ya escrito “bajo la ley del cristianismo” que forma parte de textos alosemióticos de la esfera ki-ché:

Esto lo escribiremos ya dentro de la ley de Dios, en el Cristianismo; lo sacaremos a la luz porque ya no se ve el Popol Vuh... (pv)

Y si aquí escribimos ya con letra castellana, ya en cristianismo, en esta forma lo divulgaremos porque ya no se verá nada del Pop Wuj... (pw)

La primera traducción de la copia es la de Francisco Jiménez,<sup>7</sup> la última es de Adrián Inés Chávez que, definitivamente deben ser considerados textos mutantes y diferentes. Pero antes de establecer nuestros criterios para caracterizar los filtros de las traducciones y el paso de una esfera a otra de la semiosfera planteada, veamos gráficamente la relación diacrónica de estas traducciones:

→ 1550-1555, se escribe el manuscrito → 1701-1703, copia Chichicastenango-traducción castellana, Francisco Jiménez → 1857, Carl Scherzer → 1861, Etienne Brasseur de Bourbourg (una vez obtenido el manuscrito de Chichicastenango y la traducción castellana de Jiménez) lo publica en francés con el nombre *Popol Vuh* (señala algunos errores en que incurrió Jiménez y ofrece su propia versión, lo divide en cuatro partes y acomoda la fonética a las necesidades del francés). II modificación (esta versión se convirtió en modelo de nuevas versiones-interpretaciones-traducciones: → 1927, José Antonio Villacorta y Flavio Rodas (Guatemala), manuscrito de Chichicastenango (*Popol Buj*) Estudio sobre las antiguas tradiciones del pueblo quiché → 1972, José Luís Arriola (Guatemala), traducción del francés al español.

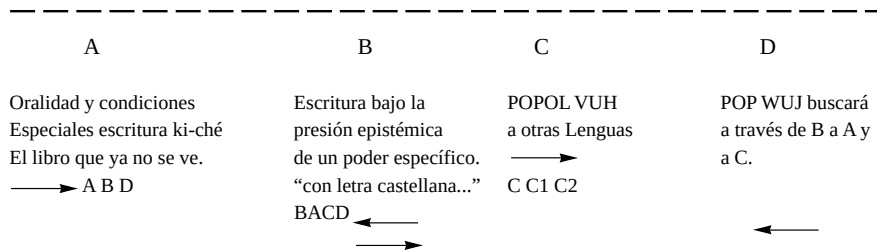
<sup>6</sup> A excepción de la última traducción (1981), que es la que realiza Adrián I. Chávez que, como explicaremos luego, es una vuelta a la esfera-frontera maya-ki-ché, según trataremos de corroborar más adelante.

<sup>7</sup> *Arte de las tres lenguas, Cacchiquel, Quiché y Tzutuhil compuesto a principios del siglo XVIII por Fray Francisco Jiménez*. En este manuscrito en 112 folios estaba escrito a dos columnas el conocido como *Popol Vuh* con el título *Empiezan las historias del origen de los Indios de esta provincia de Guatemala, traducido de la lengua quiché en la castellana para más comodidad de los Ministros del Sto. Evangelio, por el R. P. F. Francisco Jiménez. Cura doctrinero por el Real Patronato del Pueblo de Sto. Tomás Chuilá*.

→ 1947, Andrés Recinos, traducción del documento ki-ché, Popol Vuh, la que ha tenido más difusión y la que nosotros conocimos en nuestra segunda escolaridad. Con base en la copia de Francisco Jiménez de la colección de Brasseur (obtenida en 1861), que después de un largo periplo terminó en la Biblioteca Newberry de Chicago.

Todos los traductores, en este recorrido semiótico, han tratado de aclarar y corregir “imperfecciones” o adaptar “el manuscrito” a otra lengua. Se trata de considerar la tensión interlingual en la traducción de bienes simbólicos de una escritura (cultura) considerablemente perseguida, por otra lengua que ha sido organizada, como lo decía el propio Nebrija, como compañera del imperio. Segregada la escritura ki-ché como cosa del demonio, el conquistador material y espiritual organiza tajantemente su esfera, donde sus “estructuras nucleares” no sólo dominan sino que, además, en sus metalenguajes se describe a sí misma y al espacio periférico ocupado por la otrora esfera cultural maya-ki-ché. Al manifestarse la *explosión* producida por la conquista que se materializa en la tensión entre dos esferas, la semiosfera se constituye con formaciones de ambos lados, recibiendo asimétricamente presiones de tres tipos (1, 2, 3) que, muy a pesar de que las coloquemos de esta manera, se recombinan incesantemente en el proceso semiótico dentro del creemos que participa:

Figura 1



1. En la actualidad, la escritura indígena ha construido caminos propios. Existió y existe. A es pasado y presente a pesar de B y C. En la comunicación de esferas A ha resistido de manera admirable (Montemayor, 1993).

2. “El libro que ya no se ve” fue escrito bajo otra esfera donde el indígena y su mundo eran el “otro” perseguido, en proceso de conversión bajo tal presión de las estructuras nucleares de la nueva dominación colonizadora. Aquí aparece textualmente “el hecho mismo de la presencia de una frontera” (Lotman, 1996: 29)

entre un conjunto de formaciones semióticas que van a manifestarse en la no homogeneidad estructural. El concepto de frontera es correlativo al de individualidad semiótica. El mundo de la comunicación está dividido en dos espacios o individualidades semióticas. El que tendía a desaparecer por la imposición del que tiende a emerger con sus estructuras nucleares vinculando religión y lengua en la conquista material y espiritual. La esfera del “castellano” se fue apropiando a través de la misión religiosa de estos idiomas y fue alejando a sus usuarios naturales de los textos que pasan al silencio o la clandestinidad. Los “nuevos textos” son dotados de una forma alfabética distanciada de la cultura de A. La escritura de las lenguas indígenas pasó a ser patrimonio de la Iglesia, como indica el paratexto de la copia manuscrita del padre Jiménez: *para más comodidad de los Ministros del Sto. Evangelio*. El manuscrito copiado por el Padre Francisco Jiménez permaneció “en el silencio de los archivos” casi 150 años y, por supuesto, distanciado del usuario indígena.

3. Antes de aparecer el *Pop Wuj* (1981)<sup>8</sup> traducción hecha por Adrián Inés Chávez, maestro maya, en el largo proceso de mutación desde B, se han realizado tres traducciones: dos al español y una al francés como lo indicamos atrás: la de Jiménez es la primera (C), la de Recinos es la segunda al español (C1), y la tercera es al francés (C2) por Brasseur de Bourbourg. Tres traductores que “tienen un común denominador, a saber: la condición de extranjeros de los autores con respecto al pueblo y a la lengua ki-ché”. Esta condición, expresada por Guzmán Bockler en el prólogo del *Pop Wuj* (1987: 21), sin duda alcanza una modalidad expresa: la manipulación del original (sobre traducción, Bradford, 1997).

El auditorio<sup>9</sup> inicial del texto-manuscrito original se disuelve al desaparecer este último. El manuscrito se disuelve en tanto que sólo existe como “oralidad” en la cultura maya que pierde la escritura por la presión altericida del ego-conquista (Dussel, 1994), cultura oral capaz de conservar en su memoria los códigos y símbolos que muestran como “auditorio seleccionado” al propio pueblo maya. Por tal razón, nos negamos a pensar que esto sea cuestión del pasado, es más bien parte de un proceso semiótico y por lo tanto histórico que hace que *el signo se mueva en la historia*. La copia a tal manuscrito la hace Francisco Jiménez, y es aquí donde realmente comienza lo que llamamos la *mutación semiótica* de un texto que se dice hipotexto de un texto perdido, mutación básicamente expresada en el cambio de códigos y el manifiesto límite en expresar en otras lenguas la

<sup>8</sup> Impreso por primera vez este año en Guatemala, en número limitado de copias.

<sup>9</sup> Trabajamos este concepto a partir de Iuri Lotman en *Semiosfera I*, básicamente en “El texto y la estructura del auditorio” (1996: 110-117).

simbología cultural maya, además de que lo que se vierte en las traducciones<sup>10</sup> es el texto-copia elaborado por Francisco Jiménez bajo condiciones de trabajo de traducción específicas, ya señaladas por el propio Adrián I. Chávez. El texto traducido por Andrés Recinos ha sido deformado doblemente para nosotros: primero, por no manejar como receptores los códigos de la cultura de origen (“no coinciden los códigos del remitente y el destinatario” [Lotman, 1996]) y, segundo, por la mutación de los contenidos textuales que han generado las traducciones al español.

Por ello, el texto de Francisco Jiménez y el de Adrián I. Chávez van a activarse en nuestra *memoria común* como dos textos dialógicos colocados en lugares diferentes de la frontera semiótica.

El “*Pop Wuj* original” desaparece al desaparecer la escritura y los libros “del demonio”. La cualidad derivada de la escritura con respecto al habla ha sido planteada desde Aristóteles. En todo caso, “las lenguas orales no son “imprecisas y desordenadas”, como creían los primeros gramáticos; todas las lenguas humanas tienen una rica estructura lexical y gramatical que es capaz de expresar, al menos potencialmente, todo el espectro de significados” (Olson, 1998: 28). Allí está el “libro que ya no se ve”, mencionado en las primeras líneas del texto-copia elaborado por Francisco Jiménez. (Esta reescritura se hace ya bajo el alfabeto fonético y en las condiciones que ya hemos señalado, condiciones elaboradas en la esfera nuclear de la semiosfera constituida a partir de la conquista española.) El último traductor, Adrián I. Chávez, intenta regresar al original a través de una ardua, larga y paciente tarea. Es el primer traductor maya que va al texto-copia de Francisco Jiménez. Trabaja con una copia fotostática obtenida de este documento, allí donde también la encontró Recinos: en la Biblioteca Newberry. Intenta recuperar la escritura perdida, y descolonizar un texto.<sup>11</sup> Todo ello nos hace pensar ciertamente que la traducción busca recuperar el original: lengua y texto perdidos. ¿Qué es lo que hace este último y singular traductor maya de un texto que nos habla de los mayas, en una lengua que no es maya...? ¿Cómo lo hace descifrible para ellos y para nosotros?

<sup>10</sup> “La traducción no es un problema de lenguas sino de culturas”, expresa Miguel Angel Montezanti, y más adelante indica: “Vienen a la mente las observaciones pioneras de Nida, que se preguntaba como traducir la parábola del sembrador a un pueblo cuyo modo agrícola consiste en hacer un hoyo para cada semilla, o qué valor tiene el pan (en la oración del Padre nuestro) para una cultura que tiene como alimento central la tapioca o la tortilla” (Bradford, 1997: 157).

<sup>11</sup> Consideramos valiosísima la información que nos entregan Guzmán Böckler y Colombres, responsables del prólogo, nota preliminar y revisión, respectivamente, donde se incluyen opiniones del traductor maya Adrián I. Chávez. Todas ellas nos han servido de guía para elaborar esta propuesta de tensión y mutación entre tales textos.

Aquí sin duda interviene la semiótica de la cultura. Lotman nos dice que ella “consiste no sólo en que la cultura funcione como un sistema sígnico. Es importante subrayar que la propia *relación con el signo y la signicidad* constituye una de las caracterizaciones tipológicas fundamentales de la cultura” (2000: 176). El texto de Chávez buscaría así el orden correcto de un texto falseado significativamente por las traducciones de un modelo cultural considerablemente incapaz de comprender al otro diferente. El texto traducido por Recinos había *normado* la lectura fuera de la esfera maya, fundamentalmente conducida a la expresión, mientras que este otro texto *descolonizado* en su signicidad se orientaría a su contenido, en tanto que trabaja la lengua maya culturalmente desde su esfera sociosemiótica. La traducción busca el contenido del original. Veamos en extenso lo que nos dice Colombres:

Aunque Adrián I. Chávez es ki-ché y aprendió dicha lengua antes que el castellano, comprendió que no bastaba esto, y ni siquiera su formación y larga experiencia como maestro indígena, para acometer la ardua empresa de descolonizar el texto. El abate Brasseur de Bourbourg, que conocía varias lenguas, escribió que el ki-ché era no sólo el idioma más perfecto de Guatemala, sino también uno de los más perfectos del mundo, por su rara belleza y armonía, y eso que le tocó estudiarlo después de varios siglos de dominación cultural. Como ya el tiempo pasado era mayor, y también el deterioro de dicha lengua, se imponía un serio trabajo científico a fin de rescatar su integridad prístina, la fuerza de su edad clásica. Para reconstruir sus bases era preciso preparar un alfabeto fonético propio y exacto, que tuviera una sola letra para un solo sonido, y un solo sonido para una sola letra, pues todo error o insuficiencia en el registro gráfico del sonido alterará el sentido del discurso (Chávez, 1987: 9).

Así, en el proceso semiótico y de mutación sistémica de la memoria, de renovación de la misma, donde se desautomatizan sus eslabones, este texto tensa lo que había sido estatizado por los mecanismos de la memoria de las estructuras nucleares del sistema de organización dominante (Lotman, 2000: 187ss). Chávez resuelve la traducción en cuatro columnas, y en esto seguimos nuevamente a Colombres (Chávez, 1987: 10):

1. La primera es una transcripción literal del texto ki-ché, conforme a la copia del padre Jiménez, es decir, tal como fue hecha por éste, con sus tachones, traslaciones y enmiendas.
2. Es en la segunda columna donde despliega Chávez su nuevo alfabeto, que al registrar con precisión todos los sonidos permite recuperar los significados



perdidos. No añade palabras al original: se limita a corregir grafías, lo que en muchos casos transforma el significado de las palabras y las frases.

3. La tercera columna es una traducción literal al castellano, vocablo por vocablo, de la segunda, lo que sirve para mostrarnos no sólo hasta qué punto difieren las estructuras gramaticales de ambas lenguas...
4. La cuarta columna constituye “una base material, cierta, desde la que deberá partir todo intento de ordenar el texto en castellano, tarea que realiza en la cuarta columna...”

Podríamos decir que no sólo estamos ante cuatro columnas, sino que estamos frente a cuatro textos en el sentido del “texto dentro del texto” que nos facilita Lotman, en tanto que nos muestra “la diferencia de codificación de las variadas partes del texto se vuelve un factor evidenciado de la construcción del texto del parte del autor, y de su percepción de parte del lector. El pasaje de un sistema de comprensión semiótica del texto a otro en un límite estructural cualquiera constituye, en este caso, la base de la generación de sentido” (1999: 101). Esta traducción va más allá de ella, trata de alcanzar una originalidad perdida. Éste se convierte en un texto frontera que avanza hacia la heterogeneidad semiótica, siendo lo ideal que podamos conocer estos “cuatro textos” que nos traen al texto perdido, en ellos, dueños de una ancestralidad que resiste y, en nosotros, participantes de una memoria no hereditaria que se alimenta de la “irregularidad de lo periférico” que logra activar en los procesos dinámicos de la cultura de la semiosfera que, como el sentido, se mueve en la historia.<sup>12</sup> Así quedaría explicada la etapa D de la figura 1.

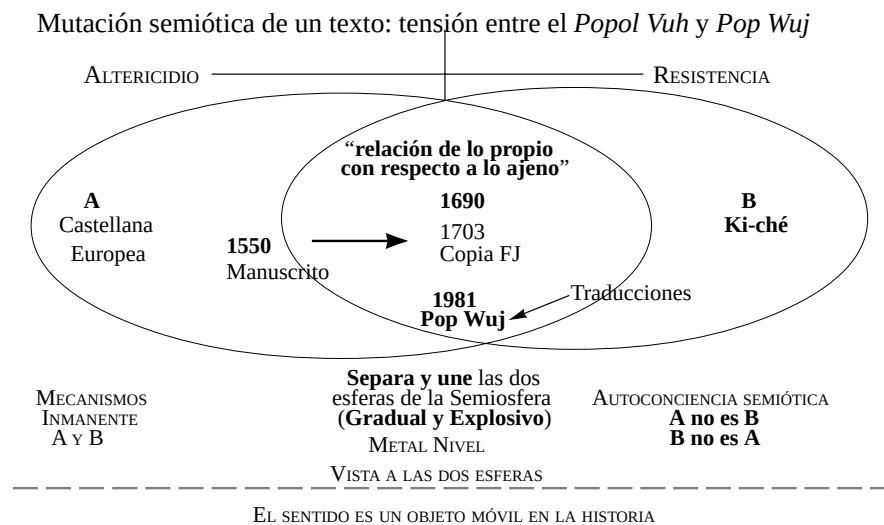
### A manera de conclusión

Todos los elementos dentro de la semiosfera como *continuum* semiótico trabajan relacionamente, incluso con lo que queda fuera de esa relación. Ésta es la esencia del mecanismo semiótico de la cultura, en su relación interna y externa. “Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad para trabajar” (Lotman, 1996: 22). A y B son esferas que se interceptan: “En una situación de no intersección

<sup>12</sup> Debemos destacar que, para la concepción transpositiva, el sentido no está adherido a los signos de manera exclusiva, están conectados “con una continua actividad de inferencia y de proyección por parte del sujeto de la semiosis, de modo que captar el sentido es articular los signos presentes con los signos ausentes, en un movimiento ininterrumpido de trascendencia, dentro y fuera del texto” porque “no hay sentido interno al texto que pueda mantenerse al margen de los procesos discursivos, ni que los proceda” (González, 2002: 41).

la comunicación se presupone imposible, mientras que una total identidad de A y B la vuelve carente de contenido". (A y B en nuestro caso corresponde a dos espacios culturales [esferas] que en sí mismas no son homogéneas, puesto que dos de las características de cada cultura son su carácter delimitado y su irregularidad semiótica.) Al aceptar la intersección de estos espacios, se admite al mismo tiempo la de dos tendencias contradictorias, comprensión y contradicción en el mismo lugar. Ampliar el campo de intersección facilita la comprensión, mientras que "la tendencia a ampliar cada vez más las diferencias entre A y B" (Lotman, 1999: 17) aspira a acrecentar el valor del mensaje. Propone Lotman, entonces, que hay que introducir en la comunicación lingüística normal el concepto de tensión, "cierta resistencia de fuerzas que los espacios A y B oponen uno al otro". Usualmente, el espacio de intersección se convierte en el espacio natural de la comunicación mientras que la no intersección es excluida del diálogo. Habla Lotman de una contradicción porque el intercambio de información dentro de los límites de la intersección sigue siendo trivial: "El valor del diálogo resulta unido no a la parte que se intercepta, sino a la transmisión de información entre las partes que no se interceptan". Destaca que lo que vuelve "precioso" al hecho comunicativo es esta "comunicación paradójica" (Lotman, 1999: 17). Podemos intentar graficar este continuum cultural de la siguiente manera:

Figura 2



Los textos se mueven así en una profundidad diacrónica, recorren el tiempo. El hecho mismo de que en ambos textos cambie la denominación de los personajes o el tratamiento a Dios de “tú” o “usted” (los dos nombres para un mismo ser en el *pw* han sido considerados como dos seres distintos o “en pareja” en el *pv*) a efectos de la traducción del cual son resultado, en diferentes condiciones de sociedad, de lengua y de historia, va a implicar una atención diferenciada por parte del auditorio. La cultura los lleva a la tensión a través del “arte transmisor que se halla en el apogeo de su actividad” (Lotman, 1996: 34). Éste es un importante ejercicio de la semiosfera, el intercambio dialógico de los textos y su ininterrumpido acomodo en los anales de la memoria. El texto como signo se mueve en la historia. Una lectura *procesal* nos permitiría reconocer esta tensión semiótica, ese movimiento ininterrumpido y trascendente dentro y fuera del texto y del signo, la cual podemos desarrollar sustentándonos en un modelo inicial de descripción que la plantea como necesidad, esencia que nos permite reconocer el “arte transmisor” de aquellos textos que jamás han dejado de moverse, a pesar de condiciones particulares de producción o lectura que los colocan en situaciones fronterizas o de alteridad, condiciones que los vuelven atractivos para explorar sus cambios a lo largo de su historia y la historia de la cultura que, en definitiva, son inseparables.

## Bibliografía

- Andacht, Fernando (2006), *Signos de identidad, alteridad y cambio. La representación de lo real y de lo imaginario en la cultura contemporánea [Curso de doctorado]*, LUZ, Maracaibo, junio.
- Bradford, Lisa (comp.) (1997), *Traducción como cultura*, España, Beatriz Viterbo Editora, 189 pp.
- Chávez, Adrián Inés (trad.) (1987), *POP WUJ-Libro del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol [Carlos Guzmán B., prólogo; Adolfo Colombres, nota preliminar y revisión], 175 pp.
- Dussel, Enrique (1994), *1492, el encubrimiento del Otro*, La Paz, Plural Editores, 187 pp.
- Genette, Gerard (1989), *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*, Madrid, Taurus, 519 pp.
- González de Ávila, Manuel (2002), *Semiótica crítica y crítica de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 285 pp.
- Landa, Diego de (1966), *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.
- Lotman, Iuri (1996), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. I, 267 pp.
- (1998), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. II, 254 pp.
- (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa, 238 pp.
- (2000), *La semiosfera*, Madrid, Cátedra, vol. III, 300 pp.
- Montemayor, Carlos (comp.) (1993), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, México, Conaculta, 196 pp.
- Montezanti, Miguel Ángel (1997), “Traducción y pluralismo cultural”, en Bradford, Lisa (comp.) (1997), *Traducción como cultura*, España, Beatriz Viterbo Editora.
- Olson, David (1998), *El mundo sobre el papel*, Barcelona, Gedisa, 349 pp.
- Recinos, Adrián (trad.) (1992), “Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché”, en *Literatura Maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 445 pp.

**Recibido: 30 de octubre de 2006**

**Aceptado: 17 de mayo de 2007**

**Juan José Barreto González** es profesor titular en la Universidad de Los Andes; *Magister* en Literatura Latinoamericana y candidato a doctor en Ciencias Humanas por la Universidad de Zulia, Venezuela. Entre sus publicaciones están los libros *Región poética* (Arturo Cardozo, Trujillo, 2003) y *Espero, igual espero* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 2004), así como diversos artículos en las revistas *Voz y Escritura*, *Cifra Nueva*, *Educere* y *Zona Tórrida, Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* y *Contribuciones desde Coatepec* (número 7). Ha sido ponente en varios congresos nacionales e internacionales; fue coordinador del Programa Maestría en Literatura Latinoamericana del NURR-ULA y actualmente se desempeña como Director del Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño Iragorri, Trujillo-Venezuela, Universidad de Los Andes, NURR-ULA. Entre sus líneas de investigación están el pensamiento, la cultura y la literatura latinoamericana.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Arizmendi Domínguez, Martha E.; Florencia Saldívar, J. Humberto; Meza García, Gerardo  
De la A a la U, todas son...

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 51-60

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101203>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# De la A a la U, todas son...

Since the vowel A to the vowel U, all are...

MARTHA E. ARIZMENDI DOMÍNGUEZ, J. HUMBERTO FLORENCIA SALDÍVAR  
Y GERARDO MEZA GARCÍA<sup>1</sup>

Para Esvón, indiscutible conocedor de las  
“malditas”

**Resumen.** Conocer la producción literaria de un escritor es una de las actividades que debemos realizar quienes nos dedicamos al estudio de la literatura. Y es justamente lo que se pretende realizar, además de especificar las formas de escritura que emplea en una de sus obras.

Óscar de la Borbolla en *Las vocales malditas* demuestra su conocimiento literario y nos invita a reflexionar a propósito de los temas desarrollados en la obra, así como el tratamiento que da a cada uno, utilizando para ello una técnica de escritura con figuras retóricas que la determinan y hacen posible.

Por tanto, la intención de este texto es mostrar de qué manera el autor y, en especial la obra mencionada, incide en la narrativa actual como indicio para dar paso a la creación.

**Palabras clave:** vocales, malditas, lipograma, paráfrasis, descripción.

**Abstract.** The knowledge's writer literary production is an activity we have to know when we study literature, and it is just the way we will do with this author, specifically to show his literary compositions in one of his texts.

Óscar de la Borbolla in "*Las vocales malditas*" shows us his literary form and he invite to do reflections about his jobtopics and the treatment of each one, using a great techniques on his writing and rethoric figures that it has and can be possible.

The intention in this writing is to show the way in which the author expose in the nowadays narrative like the basement to give course to creation.

**Keywords:** vocals, danmed, figure (liphogram), paraphrases, description.

La vida literaria de un autor se manifiesta en la calidad y cantidad de obras que produce, las cuales conocemos de manera directa o indirecta; es decir, a través de la lectura atenta de cada una, o gracias a los tres elementos

<sup>1</sup> Profesores investigadores de la Facultad de Humanidades de la UAEM. Correos electrónicos: marthamza@prodigy.net.mx, firennez@yahoo.com y gerardomza@prodigy.net.mx.

constitutivos de los estudios literarios: la crítica, la teoría y la historia de la literatura del país o del mundo.

Por medio de la primera, la lectura, nos hacemos cómplices del autor, nos asumimos como él, adoptamos un papel de co-autores y establecemos estrictos convenios mediados por la obra, en su calidad de mensaje artístico, tales son los planteamientos de la Estética o Teoría de la recepción. La crítica y la teoría dan cuenta del efecto y la recepción de ésta, en cuanto el público da respuesta a la lectura del texto que tiene en sus manos. Por su parte, la historia de la literatura nos brinda la oportunidad de conocer la presencia de la obra en el entorno de las producciones nacionales.

Los lectores tenemos la necesidad de compartir nuestra lectura con los demás, con la finalidad de enriquecerla, modificarla o darle un enfoque distinto, de acuerdo con el horizonte propio y el de los otros.<sup>2</sup> Ésta es la condición primigenia para concretar el círculo de la comunicación literaria, un autor o emisor, una obra o mensaje y un receptor o lector.

Ante la presencia de esta función tripartita hacemos patente la actualización<sup>3</sup> del texto y la asumimos como parte nuestra para mostrar la contemplación que de él tenemos, mediante la intervención de su autor, con quien compartimos las perspectivas esquemáticas<sup>4</sup> que quiso imponer en la obra.

Así, durante nuestro diálogo con el texto también lo hacemos con el autor, pues éste se compenetra de tal manera que su presencia está en la obra como instancia textual concreta y abstracta a la vez, concreta porque existe real y empíricamente en el contexto, ya que es la figura que firma y aparece públicamente para ponderar su texto; abstracto porque se sitúa dentro de éste y ejerce funciones concretas ya como narrador, ya como personaje (Vital, 1994: 75).

El autor al que nos referiremos ahora es Óscar de la Borbolla, escritor mexicano situado en un lugar privilegiado dentro de la narrativa mexicana actual, dada la calidad de su obra, muy apreciada por los jóvenes lectores. Un ejemplo de esta aceptación es el llamado Proyecto Borbolla —llevado a cabo en la Preparatoria 8 “Miguel E. Schulz”, de la Escuela Nacional Preparatoria—, el cual, a través del desarrollo de “proyectos”, pretendía integrar cuatro figuras: alumno, profesor,

<sup>2</sup> “La función del lector consiste en someterse a las sugerencias y directivas que parten de la obra y en actualizar no cualquier perspectiva arbitraria, sino las sugeridas por la obra” (Ingarden, 1993: 39).

<sup>3</sup> “Por tanto, [se actualiza] sólo mediante actividades de una conciencia que lo recibe, de manera que la obra adquiere su carácter procesual, sólo en el proceso de su lectura” (Iser, 1989: 149).

<sup>4</sup> Se refiere a la capa de la obra literaria que contiene los puntos de indeterminación, los cuales son eliminados por el llenado o concretización que hace el lector (Iser, 1989: 38).



escritor, redacción grupal, con la finalidad de que el alumno, además de leer la obra, tenga frente a sí la figura del escritor, cuya presencia ejerce influencia positiva en él como lector real (Paredes, 2004: 46).

En el presente artículo echaremos mano, para realizar una adecuada interpretación de la obra motivo de análisis, de teorías y posturas teóricas que faciliten esa tarea, pues no por ser diferentes llevan a lados opuestos, sino, y ésta es nuestra línea de estudio, que conducen por caminos semejantes, los cuales permiten realizar una interpretación validable, en la medida que no abandonamos el texto y no forzamos su lectura a la aplicación de métodos únicos que develarán lecturas lineales y sin actualizaciones concretas, dejando más espacios vacíos que los que el texto fictivo postula; por tanto, la Teoría o Estética de la recepción, el simbolismo e interpretación de objetos y nombres propios, enmarcados por el uso de figuras retóricas, serán el eje conductor de la escritura que aquí presentamos.

Tres han sido, a nuestro juicio, los temas que forman parte de la estética de este autor: por un lado, 1) la constante referencia a historias bíblicas lo proyecta como un indiscutible conocedor de la palabra divina; por otro, 2) en su obra detectamos, asimismo, el gusto por la ciudad, por sus historias, su gente, sus costumbres y su dolor —de tal suerte que con esto lo colocamos al lado de otro grande, Carlos Fuentes, con quien comparte el escenario urbano y las estructuras textuales que rompen con el código estético establecido, tal como sucede en “Dios sí juega a los dados”, texto que da título a la colección del mismo nombre. Allí el autor muestra su condición de ser perdido en las deambulatorias y caóticas calles de la ciudad, basándose en teorías científicas al proponer novedosas técnicas narrativas en las que deposita su concepción urbanista—; y por último, no por ser menos importante, 3) el sentido de ontofobia, el cual lo lleva a proponer un mundo nuevo, la ucronía.

Una larga lista de títulos conforman la totalidad de la obra de Óscar de la Borbolla, mencionaremos: *Un recuerdo no se le niega a nadie*, *Todo está permitido*, *Nada es para tanto*, *Manual de creación literaria*, *Las vocales malditas*, *La vida de un muerto*, *La risa en el abismo*, *La rebeldía de pensar*, *Instrucciones para destruir la realidad*, *Filosofía para inconformes*, *Dios sí juega a los dados*, *Asalto al infierno y otras aventuras ucrónicas*; empero, sólo nos remitiremos a una, *Las vocales malditas* (2003).<sup>5</sup>

Con *Las vocales malditas*, Óscar de la Borbolla intenta mostrar un mundo, por un lado caótico y, por otro, lleno de fantasías que deambulan por el terreno

<sup>5</sup> Ésta es la edición que se utilizará para el análisis; en lo sucesivo sólo se anotará el número de página después de cada cita.

celestial. Esta obra está integrada por cinco narraciones, cada una escrita con una misma vocal, sólo una. La dificultad que ofrece este tipo de técnica o forma de escritura no es obstáculo para que el autor logre redondear los textos y presentar historias cargadas de ironía y sátira existencial, social y en ocasiones política, todo mediante el lipograma, licencia que remite a otras dos figuras retóricas, redondeando aún más la historia, como veremos ahora.

El lipograma es una figura retórica “(literalmente: “pérdida de letra”), es el nombre de ciertas composiciones literarias que prescinden de una letra, en una especie de juego” (Beristáin, 2003: 303). Como podemos apreciar, Óscar de la Borbolla desecha en cada relato cuatro de las vocales; así, a partir de los títulos vamos entendiendo el juego que el autor efectúa en cada historia: “Cantata a Satanás” sólo utiliza la A; “El hereje rebelde”, sólo la E; “Mimí sin bikini”, sólo la I; “Los locos somos otro cosmos”, sólo la O y “Un gurú vudú”, sólo la U; aquí solamente analizaremos los dos primeros.

Esto es un juego y un poder de ejercicio de la palabra que, sin embargo, está lleno de otros sentidos logrados por el efecto del texto y el asumido por el receptor; por ejemplo, leemos “los locos somos sólo otro cosmos, con otros otoños, con otro sol” (De la Borbolla, 2003: 48), parte en la que el autor, además de desdeñar cuatro vocales, remite tanto a la descripción como a la definición, figuras que anunciamos líneas atrás.

Al buscar el significado de *definición*, encontramos que

Como figura retórica\* de pensamiento, en la tradición, tiene la finalidad de aclarar el significado\* del cuerpo léxico que ha sufrido una desfiguración a través del tiempo, restableciendo así el primitivo significado etimológico; es decir, a partir de la palabra\*, preguntar su significado y atribuírselo (Beristáin, 2003: 129).

Es fácil determinar que la obra aludida es producto del ingenio de su autor, como también lo es de su empleo del lenguaje y del conocimiento retórico que posee, pues reconoce que la definición, además de aclarar, define conceptos, situación que conlleva a otro sentido, la descripción; ésta se caracteriza por presentar los rasgos físicos de una persona, prosopografía; su carácter o sentimientos, etopeya; el modo de ser de un personaje, carácter; las semejanzas y diferencias entre personajes, paralelo; la presencia de lugares reales, topografía; o la de lugares imaginarios, toposesía; la presencia de una época, cronografía; esta figura, la descripción, da origen a otra, la definición.

Vemos, así, en “Cantata a Satanás” cómo el autor utiliza la descripción de un personaje, además de su caracterización: “Sara ajada, más flaca cada mañana,

lavaba la casa: arrancaba a las sábanas manchas, canas, caspa; al alzar la sala hallaba cáscaras, naranjas, tazas rajadas, latas achatadas” (18), además de generar otra, la cual es considerada paráfrasis.

La *paráfrasis* es un

Enunciado\* que describe el significado\* de otro enunciado, es decir, es un desarrollo explicativo, producto de la comprensión o interpretación; una especie de traducción de la lengua\* a la misma lengua, pues el significado es equivalente pero se manifiesta mediante un significante\* distinto, mediante un sinónimo, ya que la paráfrasis no agrega nada al contenido\* del enunciado que es su objeto. Toda paráfrasis es metalingüística [...] En otra acepción, paráfrasis es la interpretación libre y generalmente amplificada de un texto\*. Puede realizarse a partir de obras escritas en la misma lengua o en otras. Puede tener propósito didáctico o literario (Beristáin, 2003: 388).

En el mismo relato encontramos: “Rodolfo monologó con honroso modo: probó, comprobó, cómo los locos sólo son otro. Otto, sordo como todo ortodoxo, no lo oyó, lo tomó por tonto; trocó todos los pros, los borró; sólo lo soportó por folló: obró con dolo” (49).

Al leer con detenimiento las líneas anteriores nos damos cuenta de que la técnica desarrollada en *Las vocales malditas* tiene un carácter eminentemente lúdico, pues De la Borbolla recrea el lenguaje con elasticidad y, de principio, con el sentido de juego que sólo los niños poseen, pero si vamos más allá, encontramos una creación nueva, fresca y con alto valor semántico y sintáctico, ya que al recorrer las páginas hallamos mundos fantásticos tan bien elaborados que mucho se parecen a la realidad nuestra.

Si el juego nos remite a la niñez es porque son los infantes quienes mejor lo ejercitan; los adultos pensamos, algunas veces, que jugar es perder el tiempo, pero en otros momentos estamos conscientes de que el jugar presupone mundos mágicos que ofrecen maravillas insospechadas.

Al pensar en el juego creador, el que proporciona placer a quien lo ejecuta, aceptamos que en él no hay yugo ni sometimiento, sino que aparece de manera casi natural y su resultado equivale a la aceptación de una personalidad bien fincada.

Todos los hombres juegan, unos con las creencias y costumbres propias y ajenas, otros con las instituciones, pero, a fin de cuentas, su actividad lúdica los inviste de una especie de caparazón que los protege de ataques externos.

El adulto que mejor juega es el poeta, su material lúdico es el lenguaje, el cual adquiere desde pequeño, cuando rompe con las reglas y el orden de las pala-

bras en el discurso que balbucea, para crear infinidad de sonidos a los que da un significado especial. Cuando el poeta crea sonidos y formas armoniosas propone un juego lingüístico en el que las imágenes se desorbitan y las palabras se tornan mariposas, pues

¿Qué otra cosa hacen los poetas sino prolongar más allá de la infancia el poder de cambiar el orden de las palabras y alterar la sintaxis? ¿No consideramos locos a quienes se entregan a esa actividad fuera de las reglas impuestas por el estatuto literario? (Duvignaud, 1982: 33).

Esa concepción del poeta/jugador es la que rescatamos para hablar de Óscar de la Borbolla, un jugador empedernido del lenguaje, un poeta “maldito”, no de aquellos de antaño generación, sino uno del aquí y ahora, pues su juego lingüístico, su creación de palabras malditas, no sólo apunta a romper con la rigidez de lo establecido, sino enriquece y da brillo al texto.

Asimismo, en la escritura advertimos un dejo de re-creación que da cuenta de la anterioridad de una obra; es decir, el autor presenta, a manera de relato literario, la interpretación de algunas historias de la Sagrada Escritura, las cuales encierran la concepción de Óscar de la Borbolla ante aquéllas.

En “Cantata a Satanás”, relato que da inicio a la obra, el autor presenta la historia de la primera vocal, inventando a Sara, Abraham, Baltasar y Satanás, a quienes involucra en la narración para dar vida a personajes que participaron en la creación del mundo, según la tradición judeocristiana. Así, Sara proviene de *Sarah*, la dominadora, y a la vez del verbo *sarah* que significa ‘dominar’. Abraham es el padre alto y excelso; es padre de las multitudes. Baltasar es el rey negro, proviene del fenicio *Bel* y *Baal*, cuyo significado es ‘señor’, y Satanás es el ángel caído, pero el vencedor.

Al realizar nuestra interpretación sabemos que Sara es la dadora de vida, la esposa del patriarca Abraham, a quien los católicos consideraban santa por su arrojo y valor y por ser quien inicia la tradición mencionada; contrariamente a lo dicho en la Escritura, Abraham no es dominador, sino dominado por Sara. Baltasar, pese a su color, es el blanco de ataque de ambos.

De esta manera:

SARA = VIDA

ABRAHAM = PROTECCIÓN

BALTASAR = MUERTE

SATANÁS = VENCEDOR

Si Satanás es el ángel caído, debería ser el vencido, Baltasar el ileso, Sara la protegida y Abraham el vencedor, pero lo vemos al contrario, pues es justamente la interpretación que da el autor de un texto a otro, un cambio a nivel tanto sintáctico como semántico de carácter netamente literario.

Aunque también diríamos, de acuerdo con la estructura del relato, que existe dualidad en los personajes, un desdoblamiento que los conduce de un actuar a otro: Sara es muerte o provoca la muerte; Baltasar es el alba que anuncia el nuevo día, el renacer, es la vida; Abraham es vencedor porque, a fin de cuentas, en su condición de patriarca es quien ejerce el poder y, Satanás es el protector, pues con su manto de ángel, caído, pero ángel, protege y alivia a los demás. Por otro lado, Sara ejerce el poder, el mando, se sitúa como la divinidad: “Anda haragán, a trabajar para ganar la plata” (16). Ésta es la condición parafrasística que devela De la Borbolla en “Cantata a Satanás”.

En el segundo relato, “El hereje rebelde”, leemos “En el verde césped del edén, célebre sede de creyentes, el decente Efrén se estremece” (27). Efrén es el doblemente fructífero, su raíz hebrea lo determina como muy fructífero, como el jefe y patrono de una tribu con el mismo nombre. Esther, “variante de *Ishtar*, la Venus babilonia. En el libro bíblico de Esther (2, 7) este nombre se indica como el equivalente persa del hebreo *Hadaza*, ‘mirto’; aunque se considere más bien derivado, al igual que Astarté, del asirio *sitarch* o del persa *satarah*, ‘estrella’ (en particular el planeta Venus)” (Tibón, 2005: 91).

En este relato, el autor plantea una situación ya conocida: hay un jefe que dicta leyes difíciles de realizar, las cuales son rechazadas por quienes habitan el lugar; algunos son herejes y están en contra del Jefe Celeste; otros son rehenes que carecen de alimentos y padecen enfermedades que los conducen a la muerte. La historia se nos presenta a través de un narrador que da cuenta de las acciones de los personajes. “Desde el estrés del Jefe el edén decrece, el excedente le pertenece, se ejercen leyes dementes, se debe beber detergente en vez de leche” (28).

El Jefe Celeste es quien decreta deberes y medidas de represión en contra de los habitantes, especialmente del hereje.

¡Ejem! ¡Dejen de entenebrecerme, seres febles! ¡Vermes! Refléjenme, venérenme, échense, desesperen. Les generé de heces en el retrete del desdén. Les presté el verde edén. Les exenté de fenecer. Les estrellé el éter. Les enderecé el pesebre. Les enseñé el deber...! Me entenebrecen, seres herejes, les perderé! (31-32).

Esther y Efrén tienen relaciones instigados por el Rebelde, el Jefe los descubre y los castiga arrojándolos del edén; desde ese momento el fructífero Efrén

trabaja la tierra con esfuerzo y Esther, la estrella, pare a sus hijos con dolor. El Rebelde les hace creer que pueden ser felices en su nueva vida, pues no quiere perder el poder y la influencia que ejerce sobre ellos.

Efrén posee un carácter mutable, siempre en constante cambio; su actitud evoluciona al ritmo de las acciones del relato. Esther es la estrella que guía los pasos de los demás personajes, ella tiene un carácter estable, su modo de ser y de actuar siempre es el mismo.

El Jefe Celeste, por su parte, presenta un carácter irascible, iracundo en algunos momentos; es un ser despiadado y exigente que priva a los habitantes del edén de las condiciones necesarias para vivir de manera digna.

El Rebelde es la otra parte de la historia; es irreverente e independiente de la directriz del Jefe Celeste; representa al ser que sale ileso de todas las vicisitudes de la vida; por tanto, es el héroe de la historia narrada. Curiosamente encontramos aquí una extensión del Rebelde, pues aun siendo “hereje”, es héroe; la rebeldía acentúa su insolente condición y lo eleva a formar parte de la casta divina.

Encontramos, así, la presencia de un Jefe que impone las condiciones de vida y dicta las leyes que han de acatarse; ante la desobediencia de sus dictados reacciona enérgicamente, pues castiga a quienes infringen las leyes y los expulsa del edén. Lo anterior indica que el Jefe Celeste es Dios, Efrén es Adán, Esther es Eva y el Hereje rebelde es la serpiente.

En “El hereje rebelde”, se aprecia la presencia de un texto anterior: el *Génesis*; sin embargo, en el primero existe gran diferencia con respecto de la función del segundo, pues en la historia bíblica sabemos que Dios es bondadoso, ejerce su poder ante Eva y Adán por desobedecerlo y los castiga arrojándolos del paraíso, pero su carácter continúa siendo el mismo; en el texto analizado el Jefe posee un carácter diferente; es un ser despiadado. Efrén representa la desobediencia y, por tanto, su carácter es ambivalente; Esther no cambia, siempre es igual; mientras que el Rebelde es el único personaje que dirige sus acciones a ser él mismo y, por tanto, semejante a Dios.

Óscar de la Borbolla con este texto nos introduce en un mundo imaginario; nos presenta un génesis al revés, dado por las acciones de los personajes; utiliza la etopeya como estrategia discursiva para evidenciar el desdoblamiento citado.

De la Borbolla se sitúa, con estas concretizaciones, como co-autor, en la medida en que hace suya la idea de participar activamente en la extracción de sentido de un texto, del cual crea otro como muestra, ya de aceptación, ya de alejamiento de uno anterior.

Es evidente que el tema de “El hereje rebelde” es la expulsión del ser humano del paraíso, así como el de “Cantata a Satanás” es el de la creación del mundo.

En ambos escritos el autor presenta su lectura del texto bíblico, lo actualiza y utiliza para ello un procedimiento de escritura diferente, libre, no sujeto a las reglas o cánones de un género, de una época o de una corriente en particular, el lipograma, sino que se inclina por exponer una escritura renovada, nueva, en la que da cuenta de su conocimiento de las estructuras literarias a propósito de obras anteriores; de esta manera, despliega la paráfrasis como técnica de escritura para dar paso, una a una, una sin cuatro, cinco sin una, a las malditas; por eso, de la A a la U, todas son... historias antiguas, modernizadas.

## Bibliografía

- Acosta, Luis A. (1999), *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria*, Madrid, Gredos.
- Beristáin, Helena (2003), *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- De la Borbolla, Óscar (2003), *Las vocales malditas*, México, Nueva imagen.
- Duvignaud, Jean (1982), *El juego del juego*, México, Fondo de Cultura Económica [Jorge Ferreiro Santana (trad.)].
- Ingarden, Roman (1993), "Concretización y reconstrucción", en Dietrich Rall (comp.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México [Sandra Franco y otros (trads.)], pp. 31-54.
- Iser, Wolfgang (1989), *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus [Manuel Barbeito (trad.)].
- Paredes Chavaría, Elia Acacia y Carmina Paredes Neira (2004), "Proyecto Borbolla", *Didáctica XXI*, Revista de la Asociación mexicana de Profesores de Lengua y Literatura, época I, núm. 7, agosto, pp. 46-48.
- Tibón, Gutierre (2005), *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Vital, Alberto (1994), *El arriero en el Danubio. Recepción de Rulfo en el ámbito de la lengua alemana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Warning, Rainer (ed.) (1989), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor.

**Recibido: 13 de diciembre de 2006**  
**Aceptado: 8 de junio de 2007**

**Martha Elia Arizmendi Domínguez** es Doctora en Letras por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesora investigadora de tiempo completo en licenciatura y posgrado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones recientes están los artículos "Una lectura sincrónica de César Vallejo: estudios de poética" (*Contribuciones desde Coatepec*, núm. 10, enero-junio 2006), "La ternura de la

muerte. Constantes en *El llano en llamas de Juan Rulfo*” (Memoria del Coloquio de Investigación, UAEM, mayo/abril 2006) y “Anatomía de un texto de redacción” (*Espéculo*, núm. 34, Universidad Complutense de Madrid).

**Jesús Humberto Florencia Zaldívar** es Licenciado en Literatura Dramática por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor-investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones recientes está el libro *Todos Santos* (UAEM, 2006).

**Gerardo Meza García** es Maestro en Estudios Literarios por la Universidad Autónoma del Estado de México y profesor-investigador de tiempo completo en licenciatura y posgrado de la Facultad de Humanidades de la UAEM. Entre sus publicaciones recientes están los artículos “La ternura de la muerte” (*La Colmena*, núms., 51-52, julio-diciembre 2006, UAEM) y “La ternura de la muerte. Constantes en *El llano en llamas de Juan Rulfo*” (Memoria del Coloquio de Investigación, UAEM, mayo/abril 2006).





Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Álvarez González, Janeth

La danza de las tijeras en El Sexto, de José María Arguedas

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 61-84

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101204>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La danza de las tijeras en *El Sexto*, de José María Arguedas

The the scissors' dance into *El Sexto*,  
by José María Arguedas

JANETH ÁLVAREZ GONZÁLEZ<sup>1</sup>

**Resumen.** El presente artículo tiene como finalidad hacer una nueva lectura a una de las novelas de Arguedas más menospreciada: *El Sexto*, ya que la crítica la ha considerado una novela menor e incluso un relato. A través de esta lectura se podrá observar que el autor se mueve por un camino muy distinto al de tratar de conservar una cultura intacta: arcaica —ya sea la antigua poblada de indios o una modificada—, o de buscar regresar a ella: utopía. Para lograrlo he dividido la novela en una serie de niveles: el nivel del *acontecimiento representado*, el del *habla de los personajes* y el del *habla del narrador-personaje* dirigido primero hacia los otros personajes y después hacia sí mismo.

**Palabras clave:** novela, crítica, danza de tijeras, poética.

**Abstract.** The following article purpose is to present a new way of reading the most underestimate Arguedas' novel: *The Sexto*, since the critic has considered it as a minor novel and even a story. From the new reading it will be possible to observe the author moves through a very different way from the one based on trying to conserve an intact culture: archaic —or the old one populated with Indians or the one modified—, or to look for returning to that one: utopia. In order to obtain it I have divided the novel in a series of levels: the level of the represented event, the one of the characters' speech and the one of the narrator-character speech directed first towards the others and later towards himself.

**Keywords:** novel, critic, scissors dance, poetic.

*¡Si quieres entender, escucha!*

Comenzaré por decir que en la actualidad existen muy pocos estudios sobre la obra de *El Sexto* de José María Arguedas y los realizados se han centrado en otras obras del mismo autor: *Yawar Fiesta*, *Los ríos profundos* o *El*

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades de la UAEM. Correo electrónico: [janalvg@yahoo.it](mailto:janalvg@yahoo.it).

*zorro de arriba y el zorro de abajo*, efectuados, entre otros, por Cornejo Polar, Lienhard y Vargas Llosa. Incluso, en muchas biografías de José María Arguedas, a *El Sexto* se le clasifica como relato, junto con *La agonía de Rasu-Ñiti*, *El sueño del pongo*, y *Amor mundo*.

Las lecturas que hasta la fecha se han efectuado sobre *El Sexto* suelen centrarse en problemas del contexto social vivido en Perú en los años treinta, en donde los partidos políticos —PPC (Partido Popular Comunista) y APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana)— pugnaban por el poder. De hecho, autores como Antonio Melis y William Rowe afirman que toda la obra arguediana contiene un profundo sentido político. Vargas Llosa dice en *La utopía arcaica*:

“*El Sexto*, la tercera novela de Arguedas, es la ficción más explícitamente política de las que había escrito hasta entonces [...]. A primera vista, se trata de un libro-testimonio, que denuncia el horror carcelario y las iniquidades sociales y toma partido frente a los grandes problemas nacionales del momento, como la dictadura y la rivalidad ideo-lógica que opone a sus dos principales adversarios: el aprismo y el comunismo” (1974).

Con base en esto, se extrajeron los diálogos políticos de *El Sexto* y se los analizó desde el *contexto* histórico peruano y no desde el *contexto* poético en el que están articulados en la novela.

Sin embargo, otros tantos se dirigen hacia la defensa de los indígenas —analizando la obra a través de la concepción indigenista—, como lo señala José Carlos Rovira: “Arguedas ubicado en el indigenismo representa una particular introspección en el mundo indio” (Educare, 2006), o como asegura Alberto Escobar: Arguedas “codifica en símbolos verbales, vigorosamente, la percepción ahora mucho más ambiciosa y lúcida del conflicto humano y social, ético y étnico” (Escobar, 1999). Este tipo de clasificaciones pierde de vista el valor que tienen en la propia novela, adjudicándole un valor histórico, social e incluso político, que si bien es válido en sí mismo, no lo es desde la perspectiva composicional del texto, esto es, de acuerdo con la posición desde que el autor-narrador configura lo que vemos y oímos, en función del acontecimiento representado y del habla de los personajes (Solé, 2006b).

Pero las cosas se llevan hasta sus últimas consecuencias en el caso de Vargas Llosa (1996), pues considera que en la obra literaria de José María Arguedas hay, a la vez que un anhelo de reivindicación campesina arcaica, un proyecto utópico. Dicho proyecto consistiría en querer establecer un Perú antiguo de tipo colectivista, tradicional, rural y mágico-religioso en la actualidad. Así, las obras de Arguedas, según este escritor, formarían parte de una tendencia reaccionaria en la corriente indigenista de la literatura.

Por lo anterior, creo que es muy importante guardar una distancia frente al texto y separar la historia, la vida del autor y su obra. Es necesario primero entender qué es lo que sucede en el texto, cuál es su configuración para, en función de ello, articular su relación con el contexto sociocultural, con las ideas de los personajes, del narrador y de Arguedas, y no al revés.<sup>2</sup>

Así, a partir de lo dicho, por medio de este trabajo trataré de brindarles una lectura distinta a las anteriormente mencionadas. A través de ella se podrá observar que el autor se mueve por un camino muy distinto al de tratar de conservar una cultura intacta: arcaica —ya sea la antigua poblada de indios o una modificada—, o de buscar regresar a ella: utopía. Diré que *El Sexto* trata de dar cuenta de aquello que el mismo Arguedas dijo en alguna ocasión: “hay un hecho capital que decide el destino del país en todos los aspectos de la actividad humana: la división del país en dos universos, dos mundos, totalmente diferentes” (1950: 230). Y es precisamente así como se divide, simbólicamente, la cárcel del Sexto: el piso de arriba y el piso de abajo, ya que el de en medio pareciera estar configurado por una mezcla de ambos.

El primer piso es aquél donde están los presos más avezados: negros asesinos, traficantes, ladrones, además de vagos y homosexuales, como lo definiría Cármac al principio de la novela: lo *peor* de la sociedad. En el tercer piso viven los presos políticos, apristas y comunistas: lo *mejor* de la sociedad. Finalmente, el segundo está habitado por los presos *comunes*. El problema surge, precisamente, cuando Arguedas hace que estos dos mundos, tan heterogéneos, tan diferentes e inalcanzables, se toquen. Es aquí cuando pone el dedo en la llaga a través de Gabriel, zorro dansaq, quien logra que quienes están en el primer piso —ocupados en traficar—, llamen la atención de los de arriba, los del tercer piso —inmersos en sus teorías políticas—, y viceversa: los pone en la picota, los obliga a desnudarse, a mirarse unos a otros.

Nos encontramos frente a un Perú, a un Sexto —y me atrevo a decir, frente a cualquier lugar heterogéneo—, donde todas las sangres se encuentran y se confrontan, y en el que, dadas sus diversas naturalezas y su intolerancia, pretenden convivir, sin lograrlo. Espacio donde, de no estar embrutecidos por el egoísmo, vivirían felices todas las patrias, sin importar las cuatro paredes, —más que físicas, mentales— que los cercan; cerco que sólo se logrará destruir, según palabras del propio Arguedas, con la *unión* de todos los hombres: “Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de

<sup>2</sup> Se comete el típico error metodológico: se pasa directamente de la realidad o de la visión del mundo del autor, al contenido de sus obras, eludiendo la forma, es decir, la *configuración* que da *sentido* a esos dos mundos (Bajtín, 1963: 23; Solé, 2006b).

universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores [...] El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir” (1950: 230).

Por lo dicho, se puede concluir que Arguedas, a través de las páginas de *El Sexto*, nos obliga a observar lo que muchas veces creemos, fingimos, aceptamos ver y oír, pero sin tomar en cuenta al ser humano vivo que nos rodea, sea cual fuese su condición: lo que lo hace diferente. Por supuesto, dentro de la novela no vamos a ver al ser humano en sí, sino las imágenes que el kipukamayoc del Sexto, Gabriel, configura en función de su espacio de experiencias y su horizonte de expectativas socioculturales, de su presente histórico (1961), como resultado del recuerdo que tiene al respecto y que utiliza para dar cuenta de él.

De esta forma, *El Sexto* no es exactamente una representación autobiográfica de las propias vivencias de Arguedas. Se trata de una conformación del individuo, como personalidad y ser sociocultural, el cual, gracias al diálogo de sus experiencias pasadas y actuales, logra dar cuenta de los otros; mirarse a través del otro, y así, reconocerse a sí mismo (“yo-para-mí”, “yo-para-el-otro”, “el-otro-para-mí”), y ello en el preciso momento que permite que sus horizontes se encuentren, choquen y se enfrenten —dialoguen—, proporcionando con ello, no sólo una muestra de ese país heterogéneo en el que viven, sino también la variedad de lo que son por dentro y por fuera, dadas sus características heterogéneas y gracias a su dinámico proceso de transfiguración transculturante (Solé, 2006b; 2006a).

Así, a través de un análisis que surja de la obra misma, desde su interior y no desde el exterior —ya sea que se considere el contexto histórico, la realidad, el biográfico, el simbólico, o cualquier otro, sin que por ello dejemos de tomarlos en cuenta—, se puede alcanzar este propósito. Sólo por medio de la comprensión de la poética de la obra es que se puede comprender y explicar la gran riqueza literaria de *El Sexto*. Y esto como resultado de tratar de vivenciar la novela como si se tratara de nuestra propia realidad; de vivenciar todas las patrias y todas las sangres que habitan en ella. Justamente esto es lo que nos permitirá, no sólo reconfigurar la obra, sino también que refiguremos nuestra propia prefiguración al respecto.

Ahora bien, para enfrentar los problemas mencionados, he dividido la novela en una serie de niveles: el nivel del *acontecimiento representado*, el del *habla de los personajes* y el del *habla del narrador-personaje*, dirigido primero hacia los otros personajes y después hacia sí mismo, por cuanto se trata del relator de la novela, nivel que precisamente unifica a los dos primeros. Y dado que la obra se compone de nueve capítulos, consideraré a cada uno como un círculo, puesto que individualmente poseen una configuración particular, acabada y relativamente cerrada en sí misma.

## El acontecimiento representado en la novela

Éste consiste en observar el lugar donde suceden los acontecimientos: el espacio en que se desarrolla la historia. Este lugar se caracteriza por ser un espacio donde se dan cita las más variadas sangres del Perú, se confrontan personas de todos tipos y clases, individuos que difícilmente podrían reunirse en otras condiciones o en otro contexto. Y es justamente en la cárcel del Sexto donde se logran manifestar con fehaciente claridad. De aquí la importancia de que en esta novela todo suceda en una de las prisiones peruanas más famosas de los años treinta: el Sexto, el cual da título a la misma, ya que justamente allí se pueden dar cita sujetos con diversas creencias, razas, estratos sociales, lenguas y enfrentarse entre sí, permitiéndonos observar la diversidad de cosmovisiones que se manifiestan en ese lugar, resultado de la heterogeneidad sociocultural de ese país andino.

El relato nos muestra el lugar en el que se realiza la historia, espacio donde se confrontan los heterogéneos y complejos sujetos, quienes al *encontrarse*, *chocar* y *enfrentarse* consigo mismo y con los otros, se modifican inevitablemente.<sup>3</sup> Esto es lo que permite observar la *heterogeneidad sociocultural* externa de los personajes. Y si esto es posible, es gracias a que Gabriel nos va permitiendo conocer, aunque todavía no comprender, quiénes habitan cada uno de los tres pisos del Sexto, producto de las *subidas* y *bajadas* de él y de los otros presos, así como de las diversas muertes que se van *produciendo* y *provocando* a través de la obra. Así, las estructuras de poder en la prisión se perciben a través de los accesos o restricciones que tienen algunos presos para ir de arriba hacia abajo y viceversa, así como para mantener o no relaciones con diferentes miembros de cada uno de los pisos. Este tipo de *confrontaciones* nos las va ir mostrando Gabriel al momento de *chocar* y *enfrentarse* a ellos, así como al ir reflexionando sobre tan compleja problemática, lo que va a producir que él también se vaya modificando.

A través de ese complejo cronotopo de cronotopos, los *tiempos* y *espacios* socioculturales de cada uno de ellos representa se van evidenciando dinámicamente, como producto de las *imágenes* que el Kipucamayok va conformando al respecto: en sí mismas; de acuerdo con su relación; y en función del relato que hace de ellas, es decir, tanto del *camino* y de los *encuentros* que Gabriel tiene con los otros personajes y lo que esto va produciendo, como de la manera que, al recordarlo, lo va configurando. Esto es lo que nos permitirá irnos refigurando al ir reconfigurando lo que él nos comunica.

<sup>3</sup> Lo que para Bajtín implicaría el *cronotopo* del *camino* y del *encuentro* (1937-1938: 237-410).

## El habla de los personajes [plurilingüismo]

Dado que los personajes se expresan desde una posición y perspectiva sociocultural diversas, cada una transculturada, es necesario después de verlos, oírlos. Esto nos permitirá, no sólo complementar su imagen externa, sino también su profunda heterogeneidad interna y ayudará a terminar de comprender tanto las complejas *confrontaciones* que Gabriel mantiene con ellos, o ellos entre sí, producto de sus subidas y bajadas, como también las profundas transformaciones que esto va provocando en todos, sin excepción.

Al respecto, vale la pena citar algunos autores que han abordado el tema. Comencemos por Vargas Llosa, quien menciona que “en *El Sexto* hay muchos personajes que resultan borrosos y la historia transcurre sin soltura, pues el tiempo narrativo no está bien estructurado” (1996: 231-232). Alberto Escobar considera que en “la tabulación de las costumbres carcelarias, de la conducta de los reclusos, de las amistades y los odios, entran en juego un conjunto de apreciaciones y sentimientos pertinazmente serranos. Estas ideas a favor del inmovilismo social y económico para salvar la integridad del espíritu indígena en *El Sexto* figuran de manera más explícita, en discursos de aliento misionero pronunciados a veces por Gabriel y a veces por Cámac” (1965: 285-287).

Estos comentarios demuestran claramente que ninguno de estos críticos ha comprendido adecuadamente la novela al no considerar la poética de la obra, pues ni los personajes son borrosos, ni la novela está mal estructurada, como tampoco se trata ni de mostrar el inmovilismo, ni defender posiciones puramente serranas. Estamos frente a un gran y complejo plurilingüismo (plurivocal y pluriestilístico), pues cada uno de los personajes tiene un lenguaje “ideológico” propio; manifiesta una cosmovisión heterogénea particular, que es la que pone en evidencia Gabriel en sus andanzas por la cárcel y con las que el narrador dialoga al irlo relatando, al tiempo que lo va complementando con otras escenas, aparentemente desarticuladas del conjunto, para su mejor comprensión. Si bien es cierto que la orientación de la valoración general del narrador es, indudablemente, la quechua.

Es necesario, sin embargo, hacer notar que habrá personajes que se distingan más por sus acciones que por su habla concreta, como los del primer piso, por lo que su lenguaje será más gestual. Si bien será justamente esto lo que repercutirá y de alguna manera determinará precisamente el discurso de los del primer piso. Podría decirse, entonces, que muchas de las acciones de estos presos son el pretexto, o la causa, del cambio de actitud de los demás internos.

Así, podemos oír el gran plurilingüismo y plurivocalismo de cada personaje. Si se quiere entender lo que allí sucede, es importante escuchar lo que allí se

dice. El *lenguaje* de los presos políticos —tercer piso— influye grandemente en las acciones de los habitantes de los demás pisos, aunque, posteriormente, también las *acciones* de los asesinos del primer piso, repercutirán en el resto de los miembros de esta dispersa y contradictoria comunidad. La heterogeneidad sociocultural expresiva, ya sea de Cámac, Pedro, Luis, Mok'ontullo, etc., va enriqueciendo indudablemente la forma de ver el mundo de los otros con los que se enfrentan y confrontan, así como de quienes los escuchan o que tan sólo los ven actuar de tal o cual manera, produciendo con ello cambios tanto en su posición vital como en su perspectiva, en su cosmovisión del mundo, en su forma de actuar ante sí y con los otros.

Tal el caso de la ayuda que Gabriel y Mok'ontullo dan al estudiante de piano cuando éste está ya agonizando, o el gran homenaje mortuario de Cámac, donde casi todos los presos y algunos miembros externos participan activamente. Estos cambios se ven *reflejados* en los complejos diálogos que van manteniendo los personajes, diálogos cargados de esta heterogeneidad sociocultural expresiva —*dialógica*— que no coincide necesariamente con la heterogeneidad sociocultural correspondiente al nivel de imagen externa —*tipológica*—, la que se ve modificada a medida que cada uno interactúa actoral y expresivamente —*interacción discursiva*— con los otros.

### La reconfiguración de la imagen de los personajes

A partir de lo señalando y tomando en cuenta la poética de *El Sexto*, tal y como aquí la entendemos, puesto que el problema es mucho más complejo, en esta parte trataré de mostrar la función de Gabriel como provocador y causante de la confrontación entre los personajes, confrontación que causará la reconfiguración de su imagen. Lo que interesa aquí es dejar constancia de que el *dansaq* —danzante de tijeras—, Gabriel, el *zorro*, es quien provoca los cambios de gran alcance que acontecen en el Sexto, especialmente en los personajes con los que habita y cohabita, con quienes se relaciona directa o indirectamente.

Para ello, retomaré lo dicho por Cornejo Polar sobre la *mimesis*, ya que será parte esencial de este capítulo:

[...] el sujeto, ya sea individual o colectivo, no se construye en sí y para sí; se hace casi literalmente, en relación con otros sujetos, pero también (y decisivamente) por y en su relación con el mundo. En este sentido, la *mimesis* no se enclaustra en su función representativa de la realidad del mundo [...]; más bien, en cuanto construcción discursiva de lo real, en la *mimesis* el sujeto se define en



la misma medida en que propone como mundo objetivo un orden de cosas que evoca en *términos* de realidad independiente del sujeto y que, sin embargo, no existe más que como el sujeto la dice. Espero que quede claro que no postulo en absoluto que la realidad no exista, sino que, en cuanto materia de un discurso (y la realidad lamentablemente no habla por sí misma), es una rípida encrucijada entre lo que es y el modo según el cual el sujeto la construye [...]. En otras palabras, no hay mimesis sin sujeto, pero no hay sujeto que se constituya al margen de la mimesis del mundo (1994: 15).

Sin olvidar, por ello, como nos dice Perus, que no hay pasado sino para un presente, ni un presente que no sea histórico (Perus, 1998), al cual podemos llamar, de acuerdo con Ricoeur, como presente histórico, lugar desde donde nos vamos configurando como sujetos al irnos moviendo en el tiempo y el espacio y al irnos confrontando con los heterogéneos tiempos y espacios socioculturales (cronotopos) de aquellos con los que nos encontramos y nos enfrentamos.

Al igual que Ernesto en *Los ríos profundos*, que Rendón Willka en *Todas las sangres*, o que los propios zorros, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Gabriel en *El Sexto* deja de ser un personaje más para convertirse en continuador, bajo un nuevo nombre, del papel que realizan los anteriores y que plasmarán con más complejidad los posteriores: el que cada uno se vea a sí mismo y a los demás, haciéndolos que cambien, al mismo tiempo provoca que el lector —en especial, el de origen peruano, pero no exclusivamente— se vea a sí mismo. Así, Arguedas muestra una nueva forma de concebir el personaje novelesco y, por consiguiente, el quehacer novelístico en general, ya que lo hace desde una posición y una perspectiva básicamente quechuas.

Trataré de explicar este rasgo particular, que considero básico —sin que por ello sea el único, ni el más importante— para una mejor comprensión de la obra. Como lo ha dicho Martín Lienhard (1981), uno de los recursos más frecuentes en los trabajos de Arguedas es el uso de la danza y del danzante de tijeras.<sup>4</sup> Arguedas

<sup>4</sup> “Un baile masculino en el que dos bailarines, acompañados por sus respectivas orquestas de violín y arpa, danzan en turnos que forman parte de una competencia dancística. Cuando le toca el turno a un bailarín, este no sólo repite los pasos de su competidor, sino también crea pasos y figuras más complicados que deben ser superados en el siguiente turno por el otro bailarín. Para complicar más la danza, los danzantes manipulan en una de sus manos dos piezas sueltas de tijeras mientras bailan. El choque interrumpido de las dos partes de las tijeras produce sonidos parecidos a los de las campanas pequeñas. La indumentaria del personaje revela una procedencia española como la manifiestan también las ‘tijeras’, dos hojas pesadas de hierro en forma de tijeras (muy poco se conocen en las aldeas lucaninas [Departamento de Ayacucho] las tijeras como instrumento cortante)” (Villegas, 1998).

mostraba un interés especial en ello, a tal grado que pidió en una carta, como testamento —incluida en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*—, que en su propio sepelio, el violinista Máximo Damián, uno de los intérpretes de la época de la música serrana, tocara “La agonía”, uno de los complejos pasos de esa danza.

Se puede decir que la obra arguediana está repleta de referencias e incorporaciones de formas culturales orales quechuas, entre ellas, la *danza de las tijeras*. De aquí que varios personajes realicen *acciones* similares a las que hacen los bailarines durante esta danza de competencia, cuestión particularmente presente en sus tres últimas novelas: *El Sexto*, *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, si bien ya se vislumbra, cuando menos, desde la anterior: *Los ríos profundos*.

Muchos críticos, entre ellos Lienhard y Cornejo Polar, consideran que la *danza de tijeras* en Arguedas está presente en varias de sus novelas. Es patente que lo hacen considerando tan sólo su alusión directa, sea que el narrador hable de ella, tal como sucede, por ejemplo, en *Yawar Fiesta*, o que se los vea danzar como en *Los ríos profundos* —el soldado en la chichería de doña Felipa—, en el cuento *La agonía del Rasu-Ñiti* —danzante protagonista del cuento—, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo* —el zorro de arriba—, entre otros. De acuerdo con Martín Lienhard, hay diferencias evidentes e importantes, incluso fundamentales, en los tres casos. Según su estudio sobre *Los zorros*, resalta la cambiante participación del danzante de tijeras en las tres obras de Arguedas: en *Yawar Fiesta* el danzante queda, al igual que la cultura quechua, marginado y subordinado al acontecimiento representado; en *La agonía de Rasu-Ñiti*, los elementos narrativos asimilan las formas narrativas quechuas; en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, la función de los danzantes es mayormente indígena, donde sólo aquel lector pendiente de lo que sucede con don Diego puede percibir al zorro disfrazado de *dansaq*, al caballero delgado, de bigotes largos y ralos, quien, durante su baile en la oficina del ejecutivo industrial de la fábrica harinera, en compañía de la mosca *onquray-onquray*, obliga al ejecutivo a *confesarse*, a *traicionar* a los industriales harineros, “revelando la ‘verdad oculta’ sobre chimbote”. Lo que Lienhard ha mostrado es cómo se ha ido transformando la función del zorro en cada una de estas tres obras.

Como fuese, curiosamente se considera que *El Sexto*, por ser una novela citadina, —dado que los *acontecimientos* suceden en Lima, en la cárcel del Sexto—, el rasgo correspondiente a la danza de las tijeras está claramente ausente: tampoco aparece como tema o referente, ni como referente e instancia narrativa ambigua, ni como un instrumento subversivo de una instancia productora dialéctica.

En estas líneas, no sólo trataré de mostrar que el (los) *dansaq* está(n) presente(s) en *El Sexto*, sino que forma(n) parte de la propia *poética* del texto; de la manera en que el narrador organiza la representación. Aclaro, sin embargo, que me refiero a una danza de tijeras de tipo verbal, dialógico, donde los personajes se van transformando al relacionarse y competir entre sí, directa o indirectamente, como seres profundamente heterogéneos —social, cultural, ideológica e, incluso, *racialmente*—. Esto es lo que Bajtín (1963) nombraría como la *triple orientación del discurso*: el discurso dirigido hacia su objeto, hacia la palabra propia y hacia la palabra ajena. Si bien en la novela se complejiza debido a los diferentes niveles que se presentan. En este caso encontramos el *discurso orientado hacia su objeto*, como expresión de la última instancia interpretativa del hablante; el *discurso representado u objetivado*: el discurso de un personaje representado, y el *discurso orientado hacia el discurso ajeno* o palabra bivocal, que puede aparecer en cualquiera de los otros dos casos, así como en los géneros intercalados o inter-textos.

Con ayuda de estos discursos bivocales nos situamos frente a una compleja competencia dialógico-cronotópica, esto es, en el cronotopo del *camino* —movimientos en cada piso y de subidas y bajadas entre los pisos, como producto del acontecimiento representado en el relato—, de manera que los habitantes de los tres niveles se encuentran y se confrontan. Y todo ello como producto del encuentro —directo o indirecto— de Gabriel con los otros personajes y de estos entre sí, lo que hace que se confronten gestual, actoral y verbalmente. Esto les va produciendo cambios en su manera de percibir y entender la realidad; en la forma de comprender a los otros, a sí mismos y al mundo que los rodea.

En los dos apartados anteriores he intentado señalar estos dos primeros planos. Es momento de ver cómo el *dansaq* Gabriel, el *zorro de arriba*, moviliza y produce que se *transformen* tanto los “zorros de arriba” como los “zorros de abajo”, todos ellos *dansaq* a fuerza, resultado de sus *encuentros* en el *camino*. Cabe mencionar que entre ellos se encuentran otros dos *zorros serranos*, *dansaq natos*: Cámac y Mok’ontullo, un tanto transculturados ya por su contacto con la gente de la costa y en especial con la gente de los partidos políticos y sus ideales: los comunistas y los apristas, respectivamente, quienes serán recuperados por el *dansaq mayor*, el Kipucamayoc del Sexto y narrador del relato.

Con todo, de entrada se puede decir que el *dansaq mayor*, Gabriel, es discípulo de otro *dansaq* de mayor edad: Cámac, quien, a su muerte, es suplantado por el primero. Es, pues, el disparador de la competencia entre los personajes —danzantes— del Sexto. La actitud del *dansaq* Gabriel consiste, por tanto, en la provocación: danza cara a cara frente a su adversario, obligándolo a que se confronte con él y con los otros.

En esta novela, será Gabriel, el personaje-narrador, quien confronte a los *reos* —políticos o no— que viven en cada uno de los tres pisos. Más aún, danzando, Gabriel confrontará los pisos de la cárcel, para romper lo que hasta su llegada era su *statu quo*: tres pisos separados para que existiera el orden en la prisión, sin el cual, según eso, no podrían mantener su propio orden en cada piso. El estudiante será, así, el causante —directo o indirecto— de los cambios, de las transformaciones, de los personajes presentados someramente en el capítulo anterior.

Como lo ha observado el propio Arguedas, los danzantes reales representan a los *Wamanis* —*Apus* o *Aukis*—, esto es, a los cerros en tanto que *divinidades*, por cuanto tienen el poder y son los poseedores de las venas de la tierra, ya que los ríos dispensan el agua para las chacras.<sup>5</sup>

Aquí, en el Sexto, en cambio, representan, en principio, a los *dioses* de ciertas *ideologías*, de ciertos modelos del mundo —tercer y de algún modo, segundo piso—, por un lado, y de ciertos *dioses* que controlan las *dinámicas de poder* —tercer y primer piso, y, de cierta manera, también el segundo—, por el otro. Y el *encuentro* que, en la vida real, se da debajo de una ramada de eucalipto o en una plaza, en este caso se inicia en el patio central del Sexto, donde ingresan los presos que pasan de la Intendencia al Sexto, con el fondo musical de la Marsellesa y la Internacional, y continúa a través de toda la novela en los diferentes pisos de la misma, incluyendo en ellos las *muertes necesarias* para que los otros *renazcan* —una vez más, *La Agonía del Rasu-Nñiti*. Con esa entrada de Gabriel y los otros, comenzará, pues, el *enfrentamiento*: la competencia múltiple.

Cada preso va acompañado por sus músicos —quienes interpretarán himnos, huaynos, rumbas, tangos, valsos, marineras o mulitzas— y protegido por su *Wamani* —su ideología, su fuerza, su poder—. A partir de aquí comienza el desafío al otro, inicialmente en el terreno de la *agilidad*, la *gracia* y la *resistencia física*. En este caso, se desafían en su terreno: en los pisos en los que habita el contrincante. Así, el conjunto dancístico estará conformado, básicamente, por un negro, un indígena, un cholo, un vago, un estudiante universitario, o un político, lo que hará de cada encuentro una franca *provocación* a su oponente: Luis vs. Pedro (políticos), Puñalada vs. Maraví (negros), Torralba vs. Gabriel (estudiantes), Cámac vs. Torralba (comunistas), Prieto vs. Mok'ontullo (apristas), Pianista vs. Japonés (vagos), etcétera.

<sup>5</sup> “Aunque las creencias varían de una región a otra, tales variaciones no son fundamentales sino de detalle. Los indios mayores [...] consideran a las montañas (*Apus* y *Wamanis*, en la región del centro y del sur, *Aukish* en Huánuco y Ancash) como dioses principales. La montaña es dios porque de ella brota el agua, la Vena que vivifica a la tierra y hace que produzca los alimentos que nutren al ser humano y a todos los seres vivientes que se alimentan unos de otros” (Arguedas, 1966: 208).

Parafraseando a Bajtín, se podría decir que estamos frente a un mundo “polifónico”, en donde no existe el “yo” individualista y privado, sino un “yo” esencialmente social y cultural. Cada ser, cada individuo, se constituye como el producto de numerosos “yos” socioculturales que lo convierten en un ser heterogéneo y transculturado. Estos “yos” se manifestarán, por supuesto, en su discurso: en los lenguajes, en las voces utilizadas de los otros, en sus múltiples estilos, los cuales pertenecen a *fuentes* socioculturales distintas y diversas, a variados “modelos del mundo”, los cuales conviven y se juxtaponen en su conciencia, de acuerdo con su lugar de origen: abajo —ciudad, puerto, modernidad— o arriba —pueblo, sierra, regionalismo—. Y será justamente Gabriel quien haga que estas múltiples voces de arriba y de abajo se enfrenten. Estas voces son, pues, además de palabras, un conjunto interrelacionado de creencias y normas, al cual podemos denominar ideología. Por lo tanto, es el sujeto sociocultural el que produce el texto, que es, justamente, el *espacio* de cruce entre los sistemas ideológicos socioculturales y el sistema lingüístico.

Para mayor claridad, resumiré los pasos dancístico-dialógico-actuales de competencia de Gabriel, el zorro *dansaq* del *Sexto*.

#### **Círculo I**

##### **• Limpia Cancha<sup>6</sup>**

El primer encuentro sucede al segundo día de la llegada de Gabriel al *Sexto dansaq*: confronta al carpintero con su idea sobre los homosexuales. Para ello, el estudiante pondrá a Cámac ante la realidad del primer piso, al incitarlo a bajar a su lado.

#### **Círculo II**

En el segundo círculo, nuevamente, será Gabriel —el nuevo— quien interviendrá para desatar la discusión entre un preso político, Prieto y Mok’ontullo.

#### **Círculo III**

Puñalada desafía al Sargento al subir al segundo piso. El público comienza a reunirse y varios presos políticos bajan al segundo piso para ver de cerca la *lucha*. Gabriel aprovecha para enfrentar al carpintero ante este espectáculo, llamándolo

<sup>6</sup> “*Limpia Cancha*: consiste en conocer el estado del terreno donde se tiene que danzar. Familiarizarse con el público. Sirve como saludo. Algunas veces la Limpia Cancha se da inicio con tonadas de pasacalle, pero los estilos que mayormente se utilizan son: Ensayo, tres estilos empaquetados con pukllas, Puklla (juego) 1 tonada, Contra danza o 1 tonada de choladas” (Starmedia, 2006).

hacia el barandal. Así, Cámac será testigo del ofrecimiento que hace Maraví de un joven negro —el Clavel— para el Puñalada. Ya en su celda, nuevamente el dansaq será causante, con sus palabras y acciones, de una disputa entre el carpintero y el líder obrero. Entra Mok'ontullo, haciendo frente a los ataques de Pedro. Posteriormente, Juan seguirá al dansaq. Todo esto sucede al ritmo de la Marsellesa, que se oye a sus espaldas, mientras los vagos cantan marineras y valsos.

El zorro dansaq convencerá ahora a Mok'ontullo para bajar al primer piso. Terminada su rutina, suben ambos al tercer piso, acompañados con los acordes de la Marsellesa, interpretada entre dientes por Juan.

Los pasos de Gabriel harán, así, que tanto apristas como comunistas se *tambaleen*. Se escuchan las notas de la canción que entona Cámac, canción que es opacada por la del limeño, quien hace que toda la prisión quede en silencio.

#### **Círculo iv**

##### **• Atipanacuy<sup>7</sup>**

Bajo el impulso del dansaq, ahora es Don Policarpo quien enfrenta al Sargento. En la celda de Cámac volverán a enfrentarse el líder obrero y el carpintero, a la voz *danzante* de Gabriel. Los apristas llaman al estudiante hacia la celda de Luis, en donde ya lo esperan Ferrés, el estudiante aprista, Mok'ontullo y el mismo líder aprista. Es aquí que el nuevo creará una controversia entre Juan y su líder partidista, finalizando con ello el cuarto círculo.

#### **Círculo v**

##### **• Pruebas<sup>8</sup>**

La prostitución del Clavel será el pretexto para que en el primer piso se unan el Puñalada y Maraví, y que en el tercero Pedro y Luis estén por primera vez unidos. En la celda del carpintero se reunirán el líder aprista, el líder comunista, Cámac y el estudiante, Gabriel, quienes después de firmar el edicto, bajarán al primer piso. Ya de regreso, don Policarpo será desafiado ahora por el Rosita.

<sup>7</sup> “Atipanacuy (competición) es la etapa donde se observa la capacidad de los danzantes en realidad osados movimientos corporales, habilidades creativas. En esta etapa es importante la relación: expresión corporal, Manejo de tijeras, Compás de la música. Existe un dicho: ‘La respuesta debe ser más fuerte que la pregunta’”. (Starmedia, 2006).

<sup>8</sup> Las Pruebas son lo más impresionante de la danza de las tijeras. “El danzante tiene que poseer una preparación aparte de lo físico, un dominio mental. Saber empezar con lo más simple y poder terminar con lo más complejo sin problemas. Muchas veces se sonríe y se juega con la muerte” (Starmedia, 2006).

## Círculo vi

### • Prueba de cuerpo<sup>9</sup>

Inicia la batalla con el descenso de Luis, Pedro y Gabriel a la oficina del Comisario —primer piso. Las palabras mordaces del dansaq harán que ambos líderes se vean envueltos en una discusión. En la oficina, el estudiante incita ahora al Comisario, quien responderá pateándolos y escupiéndolos. Se escucha el canto del Clavel, quien por primera vez entona unos huaynos, mezclados con letras de tangos y rumbas. Maraví confronta estos cantos, aunque terminará dándole paso a la voz del guardia del Clavel.

Cámac —danzante poseso—<sup>10</sup> danza su última y agónica danza, mientras que su discípulo y sucesor, Gabriel, el nuevo *dansaq*,<sup>11</sup> continuará de aquí en adelante con los pasos de la danza. Su primer atrevido y arriesgado paso sin Cámac será reunir tanto a los comunistas como apristas en el lecho de muerte del carpintero, logrando que incluso Luis vaya a dar el pésame a los comunistas.

## Círculo vii

### • Prueba de pasta o magia menor<sup>12</sup>

Gabriel vuelve con sus palabras a desafiar a Pedro después de haber salido Mok'ontullo de la celda del carpintero. En el patio principal del penal los dos bandos políticos: apristas y comunistas, y hasta los vagos, se reunirán cantando la Internacional. El dansaq estará presente instigando verbalmente al líder comunista.

<sup>9</sup> “El danzante muestra habilidades físicas que pueden ir relacionados con los elementos naturales, expresiones corporales de animales andinos y movimientos físicos combinados con la gimnasia” (Starmedia, 2006).

<sup>10</sup> Los danzantes posesos son quienes hacen pasar la danza a un sucesor (Starmedia, 2006).

<sup>11</sup> Como sucede en Rasu-Niti en donde Arguedas narra un hecho similar al que vivirá Gabriel con la muerte de Cámac:

‘Rasu-Ñiti’ cerró los ojos. Grande se veía su cuerpo. La montera le alumbraba con sus espejos. ‘Atok’-sayku’ saltó junto al cadáver. Se elevó ahí mismo, danzando; tocó las tijeras que brillaban. Sus pies volaban. Todos lo estaban mirando. Lurucha tocó el lucero kanchi (alumbrar de la estrella), del wallpa wak’ay (canto del gallo) con que empezaban las competencias de los dansak’, a la medianoche.

— ¡El Wamani aquí! ¡En mi cabeza! ¡En mi pecho, aleteando! —dijo el nuevo dansak’.

Nadie se movió.

Era él, el padre ‘Rasu-Ñiti’, renacido, con tendones de bestia tierna y el fuego del Wamani, su corriente de siglos aleteando” (Arguedas, 1983d: 209).

<sup>12</sup> En la prueba de pasta o magia menor “se demuestra conocimientos sobre el manejo de la magia en dimensiones pequeños como, sacar palomas de la montera, convertir papeles en dinero, etc.” (Starmedia, 2006).

### Círculo VIII

#### • *Prueba de sangre*<sup>13</sup>

Los apristas bajan con el estudiante al primer piso para despedir a Ferrés, quien silva agonizante una mulitza. Entonces, un nuevo elemento entrará a la danza: el joven Libio, de tan sólo catorce años de edad, quien es entregado a los asesinos del primer piso. El dansaq, en franca provocación, se interpone entre el Cabo y el muchacho. Al siguiente día, al escucharlo llorar, hace más evidente su afrenta, bajando por él al primer piso y haciéndolo que suba junto con él a su celda, en el tercer piso, todo, sin consentimiento del Cabo.

### Círculo IX

#### • *Yawar mayu (río de sangre)*<sup>14</sup>

El noveno círculo inicia con las suertes dancísticas del Piurano. El de Piura baja al primer piso para oponer al llamador, poniéndose frente a él sin ningún temor. A partir de este momento, se disparan diversas muertes entre los danzantes: Francisco Estremaydoro se suicida, aventándose desde el tercer piso, y el llamador del Sexto es apuñalado por un bailarín negro que muestra su miembro. Estos acontecimientos, como parte de la danza, serán la última intervención del dansaq, quien, al lado de don Policarpo, confrontará al líder mayor del Sexto: al Pato.

De regreso a sus celdas, se escuchan los himnos de la Marsellesa y la Internacional. Don Policarpo, con el dansaq a su lado, degüella al Pato. De este modo, finalmente el danzante más vitoreado de aquella noche lo es el Piurano, quien recibe los vítores primero del estudiante, después del líder aprista y por último del líder obrero, ambos con sus respectivos grupos danzantes.

He, pues, aquí la danza que el zorro dansaq Gabriel ha ejecutado, aquella danza con la que, no sólo enfrentó y confrontó a los diferentes presos, sino también a sí mismo, de tal manera que se convirtió en el causante del *cambio* que todos sufrieron en el capítulo anterior, la cual comienza a manifestarse desde el principio de la misma. Todo ello por medio de la Danza Mayor y al ritmo de los

<sup>13</sup> “La prueba de sangre es la atracción y suspenso de la danza de las tijeras. El danzante como el público pausan su sorpresa. El danzante muchas veces acaricia a la muerte, danzando ambos. Una desconcentración mental puede ser fatal. Pueden ser: Tirar un barreno de 10 kilos con los dientes para atrás, bailar sobre un arpa, hacer aspas de molino tocando un violín. Subir con una mano agarrando a una sogá a la torre de una Iglesia, comerse batracios vivos, etc.” (Starmedia, 2006).

<sup>14</sup> En el yawar mayu o río de sangre “participan los danzantes que tienen la madurez en el manejo y dominio mental. Como: bailar sobre vidrios rotos desnudo, crucificarse, etc. La música que sirven para realizar las pruebas tienen el mismo título. En otros lugares comienzan con la tonada del ayapampa” (Starmedia, 2006).



cantos de Cámac, Ferrés, el Clavel, el Rosita y hasta del propio Gabriel. Así, el zorro dansaq fue de un piso al otro del Sexto llevando consigo a diferentes presos. El uso que hizo, como un zorro astuto, del *diálogo socrático*, en un tiempo *carnavalesco* —todo sucede en escasos 18 días—, provocó que los personajes hablaran, actuaran, se *desenmascararan* y se *traicionaran*, a la vez que se nos permitió *ver* y *escuchar* todo este complejo proceso.

De este modo, pudimos observar, entre otras muchas cosas, que cada vez que los danzantes pretendían encerrarse en sus teorías políticas, el dansaq, con su diálogo *penetrante*,<sup>15</sup> los hacía tambalearse y reconsiderar su propio discurso. Pero no sólo eso, sino que al ir cambiando las *relaciones* entre estos, va obligando que cambien todas las *relaciones* existentes entre todos los habitantes, externos o internos, de la cárcel. Estamos, pues, en presencia de un profundo *pachacuti*,<sup>16</sup> el cual termina en una impactante *yawar mayu* (río de sangre).<sup>17</sup>

En las anteriores líneas observamos la *yuxtaposición* de lo solemne y de lo grotesco, es decir, lo que se llama *sátira menipea* (Bajtín, 1963: 159-167), la cual, en este caso, se convertiría en una “sátira runa” (Solé, 2006a), en la que el zorro-dansaq Gabriel, gracias a cada intervención de su agudo y profundo *dialogismo*, hace reaccionar a los diversos presos, e incluso los hace enfrentarse entre sí. A través de este apartado hemos descubierto a un Gabriel dansaq preocupado por el otro y capaz de *mover* a los otros, hasta lograr que tengan otra visión de la vida. Esto contradice una vez más lo que dice Vargas Llosa en su *Utopía Arcaica*, puesto que describe a Gabriel como “un individualista acérrimo” (1974), lo que, con toda evidencia, no es.

Lo fundamental es que estas confrontaciones dialógico-heterogéneas provocadas por el dansaq Gabriel provocarán la *transformación transculturante* de cada personaje. Me refiero evidentemente al *cambio* en la manera de percibir a los otros y de percibirse a sí mismo, al ser confrontados con personas tan diferen-

<sup>15</sup> El ser representante del “discurso penetrante” implica el decir de una palabra capaz de inmiscuirse activa y seguramente en el diálogo interno del otro ayudándolo a reconocer su propia voz (Bajtín, 1963: 341).

<sup>16</sup> “En la tradición andina, el acabamiento de un Mundo se denomina Pachakútij o sea, literalmente, ‘El Mundo se da vuelta’ [...] Para Garcilaso, Valera o Las Casas, es un personaje. Pero para otros, quizá más próximos al mundo indígena, Huamán Poma por ejemplo, es una *fuera telúrica*, especie de cataclismo, nuevo tiempo y castigo a la vez. Para el investigador argentino Imbelloni [...] etimológicamente el término *pachacuti* quiere decir ‘transformarse la tierra’. El paso de un ciclo a otro. [...]”, (tekumumán y Flores Galindo, citado en Solé 2006a: 87).

<sup>17</sup> “Los indios llaman ‘yawar mayu’ a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman ‘yawar mayu’ al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan” (Arguedas, 1983b: 14; Solé, 2006a).

tes —en cuanto a sus creencias, razas, partidos políticos, etc.—, amigas y enemigas, y a la vez con las mismas necesidades —comprensión—, sean propias o ajenas.

Con lo anterior, podemos contrastar ya las palabras propuestas por Vargas Llosa sobre Gabriel, para tratar de observar qué tan pertinente pueden llegar a ser. Dejo que el lector tome su propia posición y perspectiva al respecto: “Gabriel es un ser sensible, extremadamente apto para percibir la violencia agazapada en todas las formas de la vida y al mismo tiempo, furiosamente inepto para aceptar que la realidad está hecha así y acomodarse a ella [...]. Esta aptitud o inaptitud han hecho de él un ser distinto [...]. En un sentido, una víctima; en otro, un ser superior a los demás” (1996).

Lo anterior puede demostrar que *El Sexto* no es una novela estática, tal y como las palabras de Vargas Llosa lo expresan: “Lo mejor es la parte estática del libro, el ambiente de rutina, embrutecedora, envilecimiento y podredumbre que sirve de marco a la acción” (1996). Por el contrario, Gabriel, el *dansaq*, ha dinamizado el proceso de la cárcel, a la vez que ha hecho danzar a los demás hacia un conocimiento propio, de los demás presos y del mundo que los rodea.

### La construcción de la heterogeneidad sociocultural e ideológica de Gabriel

La obra arguediana no sólo registra el universo cultural y oral quechua, sino también las estructuras de este universo, que modifican la escritura al yuxtaponer dos tipos de concepción de la memoria: una “occidental” y la otra “andina”. Por tanto, no se trata sólo de los cambios o transformaciones que sufren los personajes y el narrador, sino de la manera que éste tiene de recordar esos hechos, de acuerdo con su memoria oral. Se convierte pues, en un *kipukamayoc*, en un sabio que almacena y organiza la sabiduría personal, articulándola con la de todo un pueblo, con la de la cultura quechua, de la cual él fue activo participante durante su niñez.

*El Sexto* es, pues, una novela basada en los recuerdos de Gabriel, quien se convierte en el *kipukamayoc* de esta historia, ya que es él quien, a través de la oralidad quechua, nos muestra la heterogeneidad sociocultural peruana y la forma de concebirla desde una perspectiva runa; es decir, como lo harían (o lo podrían hacer) de alguna manera, a partir de sus propias experiencias colectivas personales, los habitantes campesinos de la sierra sur andina: Cuzco, Ayacucho y Apurímac (cuando menos).

Dan muestras de esto último las *estructuras* quechuas, herramienta que el narrador utiliza para guiarnos específicamente en aquellas cuestiones que marca-

ron su *camino* y, sobre todo, el cómo fue concibiéndolos a través de su paso por él. Con esto nos permite ir dando cuenta de la forma en que va entretejiendo los *acontecimientos* (actuados y verbales) en forma de círculos que van uniendo una y otra historia; va articulado, como en el caso de los tejidos de Paracas, los nueve círculos entre sí, hasta formar sólo un gran círculo novelesco, producto de su relato. Y con ello da cuenta de *la solución artística*, de la poética, con la que alcanzó sus propósitos: mostrar y explicarnos un mundo tan complejo como aquél que se manifiesta entre los habitantes de ese espacio carcelario, llamado el Sexto, que no es más que un microcosmos, una *puesta en abismo*, de ese otro que llamamos Perú, y el cual podemos extender, con las variantes y complejidades necesarias, a aquel llamado América Latina.

Esto basta para demostrar que las palabras de Vargas Llosa no se ajustan a la obra: “Por lo que se refiere a la anécdota, hay demasiados cabos sueltos, episodios que carecen de poder de persuasión o que no armonizan con el contexto, o momentos que debieron ser de gran dramatismo, pero no lo son por estar mal resueltos, muchos personajes resultan borrosos y la historia transcurre sin soltura, pues el tiempo narrativo no está bien estructurado” (1996). Que esos cabos sueltos mencionados por Vargas Llosa no existen se percibe con gran claridad cuando se ubica el cómo Gabriel, el dansaq-Kipucamayok, va entretejiendo la historia, es decir, cuando se aclara la poética de la obra, lo que produce que cada escena tome su lugar, que tenga un claro sentido en su totalidad y que se organice en un conjunto plenamente estructurado.

Pero así como hemos visto que el problema medular de la obra no está centrado en un *contexto ajeno* a la Poética del texto, a la propia *solución artística* dada por el autor, como podría serlo en relación con el contexto histórico peruano, es decir, la realidad misma, entendida como aquello que está fuera de nuestra conciencia en sí y para sí. Tal y como lo hemos podido constatar, el problema está articulado a partir de la misma novela, de la manera en que el narrador resuelve la forma de relatar —expresar y representar— todo aquello que vemos y oímos en el texto. El análisis y la posterior articulación de cada uno de los niveles de la obra nos han permitido constatar la profunda unidad poética de la novela, su compleja organización interna, la cual depende de Gabriel, primero como *dansaq* —personaje— y después como *kipukamayoc* —narrador. Al mismo tiempo, también me ha permitido dar mínima cuenta del problema de la heterogeneidad sociocultural del Sexto y del Perú, referida tanto a la *imagen* dinámica de los hombres, como aquello de lo que están conformados interiormente.

A diferencia de esta descripción obtenida de *la Utopía Arcaica* de Vargas Llosa, presentaré a un Gabriel que recuerda los acontecimientos que vivió en el

Sexto y los teje de tal manera que lo va comprendiendo dialógicamente desde su doble presente: desde donde recuerda (aquí y ahora) y desde el recuerdo mismo (allá y entonces).<sup>18</sup> Así, nuestro narrador salta constantemente entre el pensamiento occidental (lineal) y el quechua (circular),<sup>19</sup> si bien la dirección y el sentido de la valoración general sea siempre la runa, obteniéndose con ello la magnífica obra que es *El Sexto*.

Pero eso no es todo. Gabriel, al relatar cómo concibe las cosas que suceden a su alrededor en ese entonces (1939), sobre todo el cómo percibía a las personas con las que se encontró en el penal, en función del contexto en que las vivió: *El Sexto*, va confrontando, simultáneamente, lo que (re)vive en la cárcel, con lo que vivió en su niñez (recuerdos de la tradición quechua), de manera que comprende su pasado anterior (1920-1930) y reconfigura su presente recordado (1939), desde su presente histórico (1957-1961), y todo ello, desde una perspectiva quechua.

De esta forma, se va modificando no sólo la percepción que tenía de los otros: blancos, mestizos, indios y negros, alcanzando así un complejísimo diálogo con sus respectivas imágenes, resultado de las acciones y el habla de los personajes que viven en el acontecimiento representado (producto de su relato), en función de sus entrelazadas interacciones dialógicas, sino también a sí mismo, como producto de los espacios y tiempos (cronotopos) histórico-orales-runas movilizados, tanto de su vida personal, como de su pueblo (cercanas y lejanas), individuales y socioculturales.

<sup>18</sup> Si bien no está de más recordar que para el indio el pasado y el futuro, en relación con el presente, se comprende de una manera diferente a la nuestra. Como nos dice Hugo Blanco: “Nuestro pensamiento no es como el occidental en que el futuro está adelante y el pasado atrás. Decimos ‘ñaupaq hamuqkuna’ (los que vinieron adelante) y nosotros somos ‘qhupa kausaqhkuna’ (los que vivimos atrás), recogemos las enseñanzas de los de adelante, usando además los conocimientos que ellos no tenían y que encontramos en el camino”, o como nos dice Tekumumán, “se puede ver y conocer ‘el pasado que se aleja hacia adelante pero nunca el futuro que se aproxima desde atrás’, de modo que ‘debemos de mirar hacia atrás para poder avanzar hacia el futuro’” (Sóle, 2006a: 331 y 264).

<sup>19</sup> Para comprender esta aseveración, hay que recordar que para el occidental la “[...] dirección o flecha del tiempo muestra que los fenómenos suceden según un orden que va del pasado al futuro. [...] [Sin embargo], históricamente, la noción de una dirección irreversible del tiempo es relativamente reciente, ya que en las culturas antiguas predominaba una concepción circular del mismo, unida a la constatación del carácter cíclico de las mareas, los solsticios y las estaciones (como lo ha estudiado profusamente Mircea Eliade) [...]. Dicha concepción lineal está en la base de los conceptos de progreso y evolución [...] Psicológicamente la direccionalidad del tiempo se muestra señalando que hay recuerdos del pasado, pero no hay memoria del futuro. A esta constatación se la denomina ‘flecha psicológica del tiempo’”. Si bien, como veíamos en la nota anterior para el indio las cosas se manifiestan de otra manera; en el entendido que “nada hay en la tradición andina, y, a decir verdad, en ninguna otra, que se asemeje de cerca o de lejos al famoso ‘mito del eterno retorno’”, sino que está más bien relacionado con la idea de Pachacuti (Véase nota 18) (Sóle, 2006a: 116-117).

De aquí que pueda aseverar que es gracias a toda esa compleja interrelación y confrontación dialógico-cronotópica de puntos de vista (modelos de mundo) heterogéneos y transculturados, socioculturales, ideológicos, espacio-temporales, dinámicos, occidental-runas, que el propio narrador se va transformando en el proceso que va viviendo como resultado del acontecimiento representado (1939), al mismo tiempo que va entendiendo, explicándose quién es él, en función del contexto en que se mueve y de acuerdo con el relato oral-escrito que hace de ello desde su propio presente histórico (1957-1961), que es el lugar desde donde el narrador relata los sucesos que en aquel tiempo le acontecieron, como producto de su memoria oral-histórico-quechua.

No está de más mencionar que es desde nuestro lugar que nosotros entramos en diálogo con el relato presentado en su texto y que desde allí es donde nosotros nos modificamos como seres humanos, porque nos permite concebir y confrontar el mundo desde perspectivas cognitivas, éticas y estéticas diversas a las nuestras.

De manera tal que, la lectura aquí presentada, expone la preocupación de Gabriel por unir a los tres pisos, por deshacer todo prototipo y prejuicio que se pudiera tener de una u otra persona, dejando en claro que lo importante es *escuchar* lo que el otro tiene que decir, ya que, al prestar atención en lo que tiene que decirnos, de una u otra forma modificará nuestra percepción de la vida, a la vez que la ampliará. Lo que he intentado hacer, por tanto, es entender, a través de los diversos niveles de la obra qué es lo que sucede en el texto, cuál es su *configuración*, su “solución artística” y, en función de ello, articular su relación con el *contexto textual*, con las *ideas* que los personajes, el narrador y el propio Arguedas tiene al respecto, como producto de sus espacios de experiencia y de sus horizontes de expectativa socioculturales de sus respectivos presentes históricos.

Del mismo modo, he procurado señalar que *El Sexto* no es un *reflejo* de la realidad, ni de las *ideologías directas* de los participantes de ciertos partidos políticos, ni de los *problemas concretos* de los indios, como tampoco es un *reflejo* de la vida de José María Arguedas o de la *refracción* de su pensamiento *arcaico* y *utópico*, por el contrario, se trata de algo inconmensurable, algo más profundo, más interesante y, evidentemente, mucho más atractivo para el lector “occidental”.

Como hemos observado, en *El Sexto* el autor va por un camino muy distinto al de tratar de *conservar* una cultura intacta: arcaica, o de buscar *regresar* a una utopía dada. Diría que esta novela de Arguedas trata de indicar que el hombre es mucho más que un color de piel, la religión que profesa, el partido político al que está afiliado o el estereotipo que tenemos de él. Con base en lo anterior, el *dansaq* llega a la cárcel esperando ver “solucionados” todos aquellos problemas a los que se enfrentaba como quechua-hablante en un mundo “occidentalizado”, conflictos

que pensó olvidados, o cuando menos mitigados, en el Sexto, dado el lugar cerrado del que se trata. Sin embargo, como él nos ha mostrado, aquellos problemas son más complejos y mucho más profundos en el microcosmos de la prisión —debido a su heterogeneidad—, ya que ahí *todos los habitantes del país* se encuentran y confrontan, cuestión que obviamente no sucedería fuera del penal, dado que allí están separados por muros que los aíslan y los dispersan absolutamente. Y, cuando se llega a dar el caso, los problemas socioculturales, jerárquicos y de poder, hacen que no se *vean* ni se *oigan* entre sí, es decir, que los hombres convivan o cohabiten como debiera esperarse. De aquí que lo único que pueden hacer, como decíamos y hemos tratado de mostrar, es juzgarse, evidenciando con ello la intolerancia de sus respectivas posturas, dada la creencia de que cada grupo (apristas, comunistas) o cada individuo particular posee la *verdad* absoluta.

Y es justamente el choque cultural sufrido por Gabriel y los demás presos lo que los obligó a que se reconfiguraran, a que construyeran una visión cada vez más enriquecida de sí mismos y de la vida. Es así como aquellos pisos que se mantuvieron tan estratificados por tanto tiempo, ahora se verán *unificados* por las manos de Gabriel, el *dansaq* y *kipucamayoc* del Sexto, cuestión que Arguedas siempre deseó que sucediera con el Perú y con todas las sangres—me atrevo a decir que incluso en cualquier parte de Latinoamérica—, pues siempre tuvo la confianza y la esperanza de que algún día llegaría a suceder. Y por supuesto, no como producto del *regreso* a un reino incaico, sino como resultado de una humanidad reconciliada consigo misma.

De este modo, la confrontación que hace Arguedas de los *dos mundos*, a través de los dieciocho días que Gabriel pasa en la prisión, se van configurando en función de su *espacio de experiencias* y su *horizonte de expectativas*, es decir, de la configuración que utiliza para permitir al narrador hacerlo, a partir de los recuerdos que tiene de su estancia en el Sexto.

Con esta propuesta de lectura, basada en un análisis dinámico —ir siguiendo lo que va sucediendo en ella—, a través del acontecimiento representado, de los personajes, de los diálogos, y finalmente, de cómo Gabriel los va uniendo a través de su recuerdo, hemos podido constatar las complejidades de su obra. De tal modo que, tomando en cuenta los problemas de su poética, hemos dado cuenta mínimamente —puesto que lo que allí se relata es inconmensurablemente mayor de lo aquí presentado— de la importancia de esta obra de Arguedas, al mismo tiempo hemos puesto en evidencia lo absurdo de lecturas como la de Vargas Llosa, con sus *ditirambos* —exagerados y burdos—, los cuales tienen, en el fondo, preocupaciones e intereses muy distintos a los propiamente literarios, aunque estos estén también presentes.

De hecho, parte de la crítica arguediana y el público en general tiende siempre a menospreciar con injusta razón a este tipo de obras: “es una novela indigenista” o “es una novela carcelaria”, además de que se considera que ya se ha dicho *todo* lo que se podía decir, puesto que son novelas secundarias, inferiores, primitivas, argumentos con los que se piensa que se ha dicho más que suficiente, cuando en realidad no se ha dicho nada.

Así pues, Gabriel, desde una prisión y a través de su discurso —narrador— y de su actuación —personaje—, nos obliga a fijar la atención en aquel ser, en aquel sujeto, que está a nuestro lado, que si bien tal vez no esté en una cárcel, y mucho menos en un primero, segundo o tercer piso, existe y está prejuizado indudablemente por nosotros, consecuencia de nuestros *prejuicios* individuales, raciales, económicos, políticos, sociales y culturales. Ojalá que, como tanto lo deseaba Arguedas, algún día abramos los *ojos* y tratemos de cambiar esta actitud tan equivocada y perjudicial tanto para nosotros mismos como para los otros, aunque sea como un primer paso para hacer de nuestro mundo un lugar verdaderamente habitable para todos.

Para terminar, cabe señalar un corolario que se puede obtener como resultado del presente trabajo: la heterogeneidad sociocultural humana no es fija ni determinada, como tampoco lo es la identidad, correlato dialógico y dialéctico de aquella. Éstas no existen en sí y para sí, sino tan sólo en la medida en que nos referimos a ellas, que hablamos de ellas, al nombrarlas o recordarlas y en función del contexto en que nos ubiquemos, tal como nos lo muestra, en el presente caso, el relato que de ello nos hace el narrador-personaje “indio” Gabriel, el *dansaq* y *kipukamayoc* de *El Sexto*.

No queda más que decir que, después de la presente lectura, podemos constatar que “Lo mejor —de *El Sexto*— [no] es la parte estática del libro, el ambiente de rutina embrutecedora, envilecimiento y podredumbre que sirve de marco a la acción” (Vargas, 1996: 231), tal y como lo ha declarado Vargas Llosa, sino el complejo mundo que se abre ante nuestros ojos y nuestros oídos, y que tantas nuevas expectativas nos propone.

Como el Kipucamayok, intentemos no olvidar que la vida puede ser libre y bella si dejamos de plantearla en función de las máquinas, el dinero, la política, el poder..., y la centramos en la comprensión, la tolerancia, la bondad y el amor al otro. Esto permitirá que, en lugar de batallar unos contra otros, luchemos unidos por abolir el desprecio, el odio y las humillaciones que nos denigran. Es decir, irrumpir contra aquellas barreras egocentristas que nos disipan y guían hacia la brutalidad, de manera tal que, al final del día, podamos eliminar la intolerancia a través de la comprensión y crear con ello un mundo mejor.

## Bibliografía

- Arellano Hoffman, Carmen (1999), "Quipu y tocapu: Sistemas de comunicación Inca", en *Los Incas: Arte y símbolos*, Lima, Banco de Crédito del Perú.
- Arguedas, José María (1983a), *José María Arguedas: obras completas*, Lima, Horizonte, 5 vols.
- (1983b), "Los ríos profundos", en *José María Arguedas: obras completas*, Lima, Horizonte, vol. III, 352 pp.
- (1983c) "El sexto", en *José María Arguedas: obras completas*, Lima, Horizonte, vol. III, 352 pp.
- (1974), *El Sexto*, Buenos Aires, Losada, 2ª. ed., 169 pp.
- (1983d), "La agonía del Rasu Ñiti" en *José María Arguedas: obra completa*, Lima, Horizonte, vol. V.
- (1983e), "El zorro de arriba y el zorro de abajo", en *José María Arguedas: obra completa*, Lima, Horizonte, vol. V, pp. 13-219.
- (1950), "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", en *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Centro de Investigaciones Literarias, Casa de las Américas, pp. 397-405.
- (1966), "Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta", en *Nosotros los maestros*, Lima, Horizonte, [presentación y selección de Wilfredo Kapsoli], (1985), pp. 207-213.
- Bajtín, Mijaíl M. (1934-1935), "La palabra en la novela", en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, [Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, trads.], pp. 77-236.
- (1937-1938), "Las formas del tiempo y el cronotopo en la novela", en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, [Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra, trads.], pp. 237-410.
- (1921-1924), "Autor y personaje (héroe) en la actividad estética", en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, pp. 13-190.
- (1963), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cervantes Saavedra, Miguel de (1605), *El ingenioso hidalgo, don Quijote de la Mancha*, Madrid, Alianza Editorial.
- Cornejo Polar, Antonio (1977), "Para una interpretación de la novela indígena", *Casa de las Américas*, año XVI, núm. 100, apartado 605, La Habana, Instituto Cubano del Libro, Centro de Exportación, ene-feb.
- (1994), *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Horizonte.
- Educare (Red de educación peruana) (2006), "José María Arguedas (1911-1969)", Literatura peruana, en [www.educared.edu.pe/estudiantes/literatura/arguedas.htm](http://www.educared.edu.pe/estudiantes/literatura/arguedas.htm).
- Escobar, Alberto (1965), "El Sexto o el hábito de la libertad", en Juan Larco (comp. y pról.), *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, La Habana, Casa de las Américas, (1976).
- (1999), "Sociedad, lenguaje y realidad en J.M. Arguedas", en [www.andes.missouri.edu/andes/arguedas/ae\\_relectura2.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/arguedas/ae_relectura2.html), consultado en 2007.
- Lienhard, Martín (1983), "La función del danzante de tijeras en tres textos de José María Arguedas", *Revista Iberoamericana*, núm. 122, pp. 149-157.
- (1982), *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*, Lima, Latinoamericana Editores y Tarea.
- Lotman, Yuri (1970), *La estructura del texto artístico*, [col. Fundamentos, 58], Madrid, Itsmo.
- Perus, Françoise (1998), *De selvas y selváticos. Ficción autobiográfica y poética narrativa en Jorge Isaacs y José Eustasio Rivera*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes/Plaza y Janés, 258 pp.



- Solé Zapatero, FRANCISCO XAVIER (2001), "Indigenismo y poética narrativa en la obra de José María Arguedas. Análisis desde una perspectiva crítico-historiográfica", *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, [nueva época], vol. 7, núm. 22, México, mayo-agosto, pp. 137-168.
- (2004), "Diamantes y pedernales: una relectura, hoy", *Convergencia*, Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, año 11, núm. 34, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/Universidad de Granada, enero-abril, pp. 299-321.
- (2006a), *Los profundos ríos del texto y del relato del narrador en Los ríos profundos (problemas de la poética de José María Arguedas)*, tesis para la obtención del grado de Doctor en Literatura (Literatura Iberoamericana), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2006b), *Algunos problemas de la poética narrativa de Todas las sangres, de José María Arguedas*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México [Cuadernos de investigación, 44].
- Starmedia (2006), "Clasificación de la danza de tijeras", en [www.gratisweb.com/murruchir/clasifica.htm](http://www.gratisweb.com/murruchir/clasifica.htm).
- Vargas Llosa, Mario (1996), *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, [col. Tierra firme].
- Villegas Falcón, Antonio Salvador (1998), *La Danza de las Tijeras*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Biblioteca Nacional del Perú.

**Recibido: 16 de marzo de 2007**

**Aceptado: 17 de mayo de 2007**

**Janeth Álvarez González** es egresada de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), con estudios de doctorado en Historia y Crítica de las literaturas Española e Hispanoamericana en la Facultad de Filología y Letras de la Universidad de Zaragoza, España.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Monroy García, Juan

La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)

Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 85-105

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101205>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La Iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)

## The Catholic Church and its political participation in Nicaragua Country (1960-1979)

JUAN MONROY GARCÍA<sup>1</sup>

**Resumen.** El artículo analiza la influencia de la teología de la liberación en Nicaragua y la participación de los católicos en el proceso de transformación radical de la sociedad. Propone una nueva forma de abordar el fenómeno religioso, a partir de la participación de las comunidades de base en el proceso insurreccional, así como la teoría y la práctica de sacerdotes y religiosas comprometidos con la transformación de la Iglesia católica y la sociedad en su conjunto. Finalmente contempla los cambios en la jerarquía católica, a partir de la problemática social y política del pueblo.

**Palabras clave:** Iglesia, insurrección, jerarquía católica, democracia, comunidades de base.

**Abstract.** The Article analyzes Liberation Theology influence in Nicaragua Nation and the catholic people participation in the radical transformation society process. This article introduce a new way to approach the religious phenomeno, from the participation of the base communities into the insurrection process to the theory and practique of Priest and Nuns who were engaged with the catholic church transformation and the society as a whole. Finally it is considered the catholic hierarchy changes, beginning with the social and politic people problems.

**Keywords:** church, insurrection, catholic hierarchy, democracy, priests, nuns.

### Introducción

El presente artículo pretende analizar los diversos puntos de vistas de la Iglesia católica en torno a la dictadura somocista, durante las décadas sesenta y setenta del siglo pasado, así como las heterogéneas posiciones

<sup>1</sup> Profesor de tiempo completo, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [juanjo\\_monroy@yahoo.com.mx](mailto:juanjo_monroy@yahoo.com.mx).

adoptadas durante el proceso de insurrección y la etapa posterior de transición a la democracia. Entre sus aportaciones se encuentra que dicho análisis se efectúa después del derrumbe del socialismo real, y el fin de la guerra fría, lo cual incide en juicios más serenos y de mayor claridad, evitando el subjetivismo producto de la cercanía de los acontecimientos, como fueron los artículos o libros publicados en forma inmediata al calor de las posiciones ideológicas.

Entre los trabajos más recientes relacionados con el tema está el libro de Luis Gerardo Díaz Núñez (2005), intitulado: *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento, balance y perspectivas*, que aborda muy tangencialmente el caso nicaragüense, pues la perspectiva de la obra abarca toda América Latina, sin particularizar en ningún caso. Asimismo, el libro de Oscar Wingartz Plata (2000), *El amanecer dejó de ser una tentación*, trata el tema de la participación de los cristianos en la insurrección popular, dejando de lado la perspectiva democrática, así como un balance crítico a partir de la derrota electoral de 1990 del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) y el reciente triunfo de Daniel Ortega en las urnas.

En los setenta del siglo pasado, por primera vez, el pueblo nicaragüense —en su mayoría católico e invadido de expresiones religiosas y simbólicas— empleó los templos, y ayunando en ellos logró la liberación de los revolucionarios presos, forjó su lucha con los cantos de protesta contra la opresión y celebró el combate liberador —teniendo como cumbre la “Misa Campesina”—, transformó los templos en espacios de libertad donde se difundió la verdad de la lucha subversiva, en el seno de este pueblo fueron engendrados sacerdotes y religiosas profundamente comprometidos con el cambio, los católicos expresaron con exuberancia su espíritu religioso y revolucionario.

Por otra parte, los obispos de este pueblo emergieron también en esta década, después de un largo silencio frente a la dictadura, roto excepcionalmente. Con creciente valentía señalaron las contradicciones entre el somocismo y la fe cristiana comprometida. Cuestionaron las elecciones amañadas en mayo de 1974, denunciaron la aterradora represión desatada por la dictadura después de 1977 y terminaron por declarar —en junio de 1979— que la lucha revolucionaria cumplía con el escenario de la ética cristiana para ser declarada derecho legítimo del pueblo a la insurrección.

La victoria sandinista, percibida como rescate de la soberanía nacional nicaragüense y como oportunidad para cambiar de raíz la sociedad, fue a la vez interpretada por muchos católicos como un paso del espíritu de Dios por la historia de Nicaragua. Dicho proceso adquirió gran significado para la historia latinoamericana; no era más un proyecto inventado por los obispos y teólogos, significó el

compromiso de la Iglesia con una experiencia terrena, el triunfo de la lucha de los pobres a través de todo el continente. Con la ayuda económica y el apoyo solidario de diversas organizaciones políticas latinoamericanas, la insurrección nicaragüense consiguió transformar la violencia en un grado de humanidad más pleno. Lo que se discutió en la Segunda Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), celebrada en Medellín, Colombia en 1968<sup>2</sup> —en plena lucha de los pueblos oprimidos y creyentes de América Latina—, se concretó en Nicaragua once años después, con el triunfo de la revolución sandinista.

### Antecedentes de la Iglesia católica nicaragüense

Durante los 300 largos años del periodo colonial (1523-1821) y el siglo y medio de independencia antes del acontecimiento eclesial de Medellín (1821-1968), la Iglesia católica en Nicaragua tuvo un desarrollo muy similar al del resto de países latinoamericanos. Hubo figuras aisladas, como el Fraile Antonio Valdivieso, modelo de caridad y honestidad para otros sacerdotes, que adquirieron un fuerte compromiso en la defensa de los derechos de los indígenas. Es de destacar también la participación de algunos sacerdotes a principios del siglo XIX, quienes bajo un profundo compromiso social colaboraron diligentemente con el proceso independentista, como el padre Tomás Ruiz.

En los albores de la vida independiente de Nicaragua, la jerarquía de la Iglesia católica se significó como una fuerza social poco creativa frente al poder político. Dicha jerarquía, así como la mayoría del clero, supo adaptarse —con escasísimas excepciones— a cada nueva situación política, mientras el pueblo vivía masivamente una religiosidad sin mucha vinculación con la realidad. La Iglesia católica dio un gran apoyo a los conservadores, colocándose a la defensiva frente a los liberales, por sus principios laicistas. Se mantuvo callada o fue cómplice ante la intervención norteamericana e ignoró la resistencia de Augusto César Sandino. La actitud antiintervencionista del obispo Pereira y Castellón sólo fue un hecho aislado. Frente a la dictadura somocista, la iglesia tardó en despertar, y cuando la jerarquía lo hizo, fue al mismo tiempo que los sectores burgueses, mientras el pueblo llevaba ya largo tiempo sufriendo pobreza y represión.

<sup>2</sup> El pronunciamiento del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo que se hace llegar a Medellín con la firma de mil curas latinoamericanos es la base de esta segunda conferencia, realizada el 26 de agosto. Así, se avanza en la denuncia de la violencia que ejercen las estructuras de la dependencia en la región y el derecho de los pueblos a la legítima defensa. Medellín significó la gran irrupción del nuevo compromiso cristiano en la cúpula eclesiástica y la legitimación de la lucha liberadora.

Hasta antes de la conferencia del CELAM en 1968, la Iglesia nicaragüense mantuvo un papel de legitimación moral de la dictadura somocista. Durante décadas, comulgó con el aparato ideológico estatal, la jerarquía mantuvo una total complicidad con la dictadura controlada por la dinastía de los Somoza, consagrándola con sus actuaciones. Esta alianza —trono-altar— no excluyó al clero secular y regular; la escasa oposición al poder político, por parte de algunos sacerdotes, obedeció principalmente a razones familiares; su oposición no fue por convicción religiosa, sino por ser sacerdotes herederos de la tradición conservadora.

En el siglo xx, a principios de la década de los sesenta, una legión de sacerdotes españoles constituyó una misión en defensa de la fe, predicando, confesando, oficiando y promoviendo procesiones. También decidieron organizar a los feligreses en diferentes corporaciones, entre las que destacó la Juventud Obrero Católica (JOC). Asimismo, un sector de la burguesía fundó la radio católica. A partir de estos años, la Iglesia nicaragüense adquirió una nueva dimensión; los laicos de clase media se encargaron de difundir los documentos religiosos de contenido social, como las resoluciones del Concilio Vaticano II, y posteriormente los acuerdos de la conferencia de Medellín.

En la misma década, los jesuitas fundaron la Universidad Centroamericana (UCA),<sup>3</sup> con sede en Managua, proyecto en el que participaron diversos intelectuales de filiación religiosa. Inicialmente, la dictadura ofreció todo su apoyo a dicha universidad, porque la consideró afín a sus intenciones desarrollistas. Además, supuso que con la fundación de esta institución podía contrarrestar la fuerza del movimiento estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN). Otro intento de la Iglesia por tener una participación social más activa fue la fundación del periódico *El Observador*, órgano de expresión oficial del episcopado.

<sup>3</sup> La UCA es la primera Universidad privada creada en Centroamérica. Fue fundada en Nicaragua por la Compañía de Jesús el 23 de julio de 1960, como una institución educativa autónoma, de servicio público e inspiración cristiana. Su misión ha sido formar jóvenes vinculados con su realidad social y comprometidos con el desarrollo del país. Hombres y mujeres con una formación integral, de gran calidad humana, capaces de poner su inteligencia y su elevada formación académica al servicio de los demás. La UCA comienza actividades académicas el 5 de junio de 1961 con las carreras de Administración de Empresas, Derecho, Electromecánica e Ingeniería Civil —en el viejo centro de Managua, contiguo al cine González— y Medicina Veterinaria, en Rivas. Dos años más tarde ingresa a Organizaciones Universitarias Internacionales y traslada su campus a edificios propios, construidos en el lugar que ocupa actualmente. En 1965 se inaugura el edificio Juan XXIII, donado por Alemania para proyectos de investigación y proyección social. En 1966 se funda el Instituto Histórico Centroamericano y la Facultad de Humanidades con las carreras de Psicología, Sicopedagogía, Filosofía y Letras, y Ciencias Sociales. Ese mismo año se crea el Departamento de Cultura.

Con el transcurrir del tiempo, algunos sectores católicos se convencieron de la necesidad de transformar la sociedad. Un grupo de sacerdotes y religiosas opositores a la jerarquía se involucraron en el proceso de cambio, lo que fortaleció la posición —aislada hasta ese momento— de monseñor Octavio José Calderón y Padilla.<sup>4</sup> El grupo estuvo integrado por Uriel Molina, Oswaldo Montoya, Guillermo Quintanilla, Francisco Zúñiga, Ernesto y Fernando Cardenal, además de algunos sacerdotes capuchinos instalados en la costa atlántica. Las nuevas misiones pastorales enfatizaron el proyecto y el espíritu comunitario, la renovación litúrgica, así como la integración familiar.<sup>5</sup>

Por otra parte, en la región norte de la costa atlántica, habitada por indígenas miskitos, la Iglesia Morava tuvo la tradición, desde la segunda década del siglo xx, de promover la formación de evangelizadores autóctonos. La iglesia católica adoptó esta práctica después de 1953, con la fundación del Instituto Catequístico de Waspam, ubicado en el municipio del mismo nombre. Dicho Instituto tuvo como fin dotar a cada comunidad de, por lo menos, un seglar para dirigir el culto dominical. La colaboración de los capuchinos con este proyecto fue determinante en la primera etapa del Instituto, extendiendo su apoyo hasta 1967. Estos misioneros promovieron ayuda para la manutención del Instituto por parte de los miskitos. Los habitantes de la región también fueron preparados a través de cursos sobre religión. Y para mediados de la década de los sesenta existía un número considerable de miskitos preparados para realizar el servicio dominical y evangelizar dicha región.

### El CELAM de Medellín, Colombia

Los obispos latinoamericanos reunidos en la Segunda Conferencia General del CELAM generaron los primeros documentos de la teología de la liberación, bajo el

<sup>4</sup> Siendo un joven sacerdote, Calderón y Padilla fue enviado a Roma, donde se graduó de doctor en derecho canónico en la Universidad Gregoriana. Por dieciséis años fue oficial de la curia episcopal de León, hasta su nombramiento como obispo de Matagalpa, el 1º de junio de 1946. Fue el organizador en su diócesis de la Acción Católica rural, la cual —además de asentar la fe católica en el campesinado— sirvió de instrumento de organización de éstos en la búsqueda de su bienestar. Calderón y Padilla trajo desde Asís a los padres franciscanos, que después se extendieron por diversas regiones. Es recordado por sus cartas pastorales, donde atacaba males sociales y políticos, así como por su mediación cuando en el departamento de Carazo, el 11 de noviembre de 1960, grupos de jóvenes fuertemente armados tomaron los cuarteles de la Guardia Nacional. Fue padre conciliar en el Concilio Ecuménico Vaticano II. Por enfermedad, renunció a su diócesis el 1º de junio de 1970. Falleció el 2 de marzo de 1972.

<sup>5</sup> Para mayor información sobre la historia de la Iglesia católica en Nicaragua, véase Arellano (1986).

título *Paz y justicia*. Entre los líderes de este movimiento destacaron: Gustavo Gutiérrez de Perú; Helder Cámara y Leonardo Boff de Brasil; Juan Luis Segundo de Uruguay; Enrique Dussel de México; Segundo Galilen y José Miguel Bonino de Argentina; Gonzalo Arroyo de Chile; y Jon Sobrino de El Salvador (Díaz Núñez, 2005: 90-109).

En *Paz y justicia* se parafrasea a Carlos Marx: “La teología tradicional busca el entendimiento de la fe (*fides quarens intellectum*) y esta teología de liberación es un nuevo camino. El objetivo no es entender el mundo, sino cambiarlo” (CELAM, 1973: 6).

Entre las importantes tesis que esta nueva teología sostuvo destacan las siguientes (Boff, 1976: 25-78):

1. La teología tradicional ignoraba las experiencias de la vida diaria de los feligreses, especialmente el sufrimiento de los pobres.
2. La teología de la liberación fue originada por la experiencia católica, a través de la realidad de los miserables.
3. La teología clásica interpreta el mensaje de Jesús, solamente en el ámbito de la moralidad individual.
4. En cambio para la nueva teología dicho mensaje fue considerado como la lucha contra una sociedad de opresión.
5. Fue preferido el nombre de liberación para apartarse de las ideas espirituales del mundo de la salvación, para dirigir a la cristiandad hacia la lucha por una sociedad más libre y más justa.
6. Fue redefinido el trabajo evangelizador por la praxis de acción social, y la concientización sobre las causas de la pobreza y miseria social.

Relacionadas con el movimiento de teología de la liberación nacen las comunidades de base,<sup>6</sup> la misa de diálogo y la aplicación del evangelio a la realidad de opresión y pobreza.

La teología de la liberación también sustentó los siguientes postulados básicos (Boff, 1976 y CELAM, 1969):

1. Identificó al pueblo católico como la fuente de la revelación espiritual y de toda autoridad religiosa.
2. La liberación fue ubicada dentro de este mundo, como consecuencia encauzó su lucha contra la opresión política y económica, así como contra las miserias de esta tierra.

<sup>6</sup> Comunidad eclesial de base es un tipo de organización de la Iglesia que se desarrolló a partir del Concilio Vaticano II, tratando de revivir las comunidades fundadas por los apóstoles, así como la estructura original del cristianismo.



3. Indicó que la miseria de Latinoamérica era producto de la dominación política de los dictadores y las oligarquías monopólicas, sostenidas y auspiciadas por el capitalismo estadounidense.
4. Por lo tanto, la misión de la teología era la liberación de Latinoamérica de la opresión del capitalismo transnacional.

Por otra parte, también hubo temas de confrontación con la teología tradicional, tales como la conciencia colectiva y la justificación de la violencia para la justicia social, bajo las siguientes condicionantes: a) que la causa sea justa y trascendente, b) que se hayan agotado todos los medios pacíficos, c) que exista posibilidad de éxito, d) que el daño infligido sea menor que los beneficios obtenidos (Boff, 1976 y 1981).

### La conferencia de Medellín y la Iglesia nicaragüense

En 1969, bajo la influencia del CELAM, se realizó un encuentro pastoral, donde trataron de aplicarse las principales ideas de la conferencia de Medellín, bajo el impulso de jóvenes sacerdotes como Francisco Mejía, Uriel Molina, Oswaldo Montoya, Víctor Parrales, Guillermo Quintanilla, Raúl Rodríguez y Francisco Zúñiga. En este encuentro afloraron los antagonismos entre dos posiciones: la innovadora —representada por sacerdotes jóvenes, así como algunos laicos renovadores— y la conservadora —personificada por la jerarquía católica.

Al inicio del encuentro, el sacerdote jesuita Noel García expuso la realidad de la Iglesia nicaragüense, fundamentándose en las respuestas dadas por sacerdotes y laicos encuestados previamente; lo que le permitió sintetizar las actitudes de la jerarquía, del clero diocesano, religiosos y parroquias. De la jerarquía dijo que sólo era avanzada en edad, pues su conservadurismo y apatía eran notables; también la calificó de negativa, desunida y poco accesible al pueblo. Afirmó que representaba el inmovilismo y, lo que era peor, carecía de un líder visible capaz de seguir una clara línea directriz.

La Iglesia nicaragüense en general, hasta ese momento, era una élite que tenía poco contacto con el pueblo, ausente de la vida comunitaria. En muchas parroquias seguían los métodos tradicionales de la Iglesia retrógrada, de modo que las innovaciones litúrgicas y de apostolado desprendidas del Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín seguían siendo letra muerta.

Como consecuencia del encuentro pastoral mencionado, se produjeron algunas resoluciones, entre las que destaca la creación de un organismo pastoral integrador de diversos servicios, como evangelización, liturgia, actividad asistencial y desarrollo humano. Además, fueron redefinidos los objetivos del Instituto Juan

XXIII de la UCA, convirtiéndolo en un centro de investigación social y religiosa. Asimismo, fueron renovadas las comisiones de liturgia y diocesanas del episcopado nicaragüense y profundamente transformados el periódico *El Observador* y la radio católica.

Otro acontecimiento importante dentro de la renovación de la iglesia sucedió a principios de 1969, cuando apareció el primer número del periódico mensual *Testimonio*, que muy pronto se convirtió en un órgano de expresión de diversos intelectuales laicos de pensamiento progresista. El periódico originó en varias parroquias la integración de comunidades eclesiales de base, las cuales adquirieron un compromiso con la comunidad. Estos organismos de la iglesia creados desde la comunidad de laicos, trataron de formar un nuevo católico con mayor compromiso social. Con el fin de lograr ese nuevo perfil católico se incrementaron la creación de cooperativas y los cursos bíblicos, prematrimoniales y de introducción a la vida cristiana.

También a partir de 1969, la temática de los cursillos cambió, dando énfasis a la problemática político-social, a fin de estimular la participación del pueblo en asuntos políticos. Cuando surgieron las primeras comunidades eclesiales de base, en la parroquia de San Pablo Apóstol en Managua, el trabajo pastoral del sacerdote progresista José de Jara fue claro ejemplo para la nueva Iglesia, por su destacada labor en la formación de líderes laicos, edición de boletines informativos y encuentros matrimoniales.

Se formaron también los equipos de evangelización rural e instituciones como el Centro de Educación y Promoción Agraria (CEPA) y las escuelas radiofónicas, que realizaron un gran servicio en la tarea formativa de líderes populares; lo cual integró la fe con el compromiso de proyectos sociales, y despertó en la gente la conciencia crítica ante la realidad que vivía en ese momento el país, agudizada por las contradicciones de la dictadura somocista. Fueron tiempos de creatividad y apertura eclesial, que creó expectativas en todos los sectores de la sociedad y de la Iglesia, aunque pronto surgieron tensiones y conflictos tanto internos como externos, en la medida que dicho movimiento tomó un perfil más crítico.

A principios de 1969 la parroquia de San Pablo Apóstol organizó un encuentro para las diversas comunidades eclesiales de base, con cursillos que permitieron difundir los fundamentos teológicos de la nueva iglesia; lo que redundó en la tarea formativa de líderes populares.

Por otra parte, el Instituto Waspam organizó un curso para los nuevos evangelizadores, con el fin de prepararlos en la promoción de actividades socioeconómicas en beneficio de la comunidad. En 1969 surgió también una nue-

va experiencia en la región, cuando se unificaron tres parroquias, cuyos sacerdotes fijaron su residencia en Waspam e integraron dentro del equipo de trabajo pastoral a un número considerable de religiosas, obteniendo como resultado el notorio incremento de evangelizadores laicos.

Algunas comunidades religiosas dejaron los grandes colegios y se trasladaron a los barrios pobres, incorporándose a las nuevas tareas pastorales que surgieron inspiradas en la renovación conciliar, con el propósito de vivir un compromiso religioso dentro de los barrios pobres y marginados. Un grupo de jóvenes de la burguesía universitaria, motivados por el franciscano Uriel Molina, formaron la comunidad del barrio Riguero,<sup>7</sup> donde convivieron con los pobladores y aprendieron de la sabiduría popular; más tarde se integraron a la lucha sandinista. Después del triunfo sandinista, algunos de estos jóvenes ocuparon puestos importantes dentro de la estructura revolucionaria o en el gobierno. También sectores de la burguesía unidos al movimiento de cursillos de cristiandad participaron en este proceso renovador y se incorporaron a la revolución.

Aun con las transformaciones reseñadas, los sacerdotes y religiosas progresistas hicieron un balance dramático sobre la Iglesia. En el ya referido Encuentro Pastoral celebrado en Managua en 1969, en plena dictadura, fue presentado el siguiente diagnóstico: la jerarquía era muy conservadora, estaba desunida, lejana del pueblo y sin iniciativas. Los sacerdotes diocesanos eran pocos y con ideas retrógradas, no dialogaban con el pueblo. Los religiosos y religiosas estaban aislados en sus colegios. En las parroquias estaba ausente el espíritu comunitario, muy poca gente asistía al culto, la liturgia era anticuada, los párrocos vivían alejados del pueblo y sólo mostraban fuerte interés por los beneficios económicos. Las únicas excepciones de este panorama eran un grupo reducido de sacerdotes diocesanos muy dinámico y algunas comunidades religiosas femeninas que trabajaban en actividades con fuerte compromiso social.

Otro caso excepcional fue la comunidad campesina de Solentiname, fundada por Ernesto Cardenal, cuyo evangelio constituyó una reflexión teológica original, que representó durante años para el mundo entero una imagen del cristianismo nicaragüense original, pero aislado, como el archipiélago de donde surgió (Cardenal, 1983).

El año 1972 fue muy importante para la transformación de la Iglesia; un hecho fortuito permitió a núcleos significativos de católicos cobrar conciencia: el

<sup>7</sup> Con una extensión aproximada de 242 650 metros cuadrados, el Barrio de Riguero está localizado en la parte noroeste de Managua, sobre terrenos que pertenecieron a José Manuel Riguero, dueño de la empresa Compañía Limitada. Desde la década de los años setenta del siglo pasado, se estableció en dicho barrio la Iglesia de Fátima, cuyo nombre cambió posteriormente por Iglesia de los Ángeles.

temblor que destruyó parte de Managua provocó que las fuerzas armadas y el gobierno se apropiaran de la ayuda humanitaria internacional, originando el enriquecimiento ilícito de la élite gobernante. Esta corrupción y la violencia del régimen autoritario provocaron el descontento entre las clases desposeídas.

Tales hechos generaron que, bajo la inspiración de la teología de la liberación, amplios sectores de la Iglesia católica se armaran de valor incorporándose a la lucha revolucionaria encabezada por el FSLN. En este mismo año surgieron en diversas partes del país comunidades eclesiales de base ligadas al proceso insurreccional. Además, los sacerdotes jóvenes, imbuidos de las ideas renovadoras, promovieron el ingreso de los católicos a las filas insurrectas. A mediados de la década de los setenta, la Guardia Nacional (GN)<sup>8</sup> atacó la comunidad de Solentiname, iniciando una carnicería indiscriminada.

### Las relaciones entre los católicos y el FSLN

La vinculación del FSLN con el clero progresista fue clara a partir de 1970, cuando la GN descubrió una casa de seguridad del FSLN en el barrio del Edén en Managua. El sacerdote Francisco Mejía trató de intervenir como mediador para que fueran respetadas las vidas de los sandinistas detenidos, lo que motivó la ira de la dictadura, decretando la detención y tortura de dicho sacerdote, ante la total indiferencia de la jerarquía católica de Managua. Las diócesis de Matagalpa y León protestaron enérgicamente por la violación a los derechos civiles del padre Mejía, protesta a la que se sumaron el Sindicato de Intelectuales Cristianos de la UCA y La Asociación Nacional del Clero. A partir de ese momento hubo una división muy evidente al interior de la Iglesia católica; el clero progresista comprometido con los problemas políticos y sociales del pueblo se identificó aun más con el programa de lucha del FSLN, mientras que la otra fracción del alto clero fortaleció su vínculo con la dictadura.

Dentro de este contexto tuvo también gran significado el conflicto estudiantil de la UCA, que fue inspirado por los “documentos de Buga”,<sup>9</sup> escritos que abun-

<sup>8</sup> Guardia Nacional, organización que cumplió tareas militares y policiacas, creada por el gobierno de Estados Unidos en diciembre de 1927. Con el arribo al poder de la dinastía somocista, se convirtió en el ejército privado de la familia. Hasta mediados de la década de los setenta, el número de efectivos era de aproximadamente 1 500, cifra que fue aumentando con la intensificación de la lucha armada, hasta 14 mil efectivos en la etapa de la ofensiva final. Desapareció junto con la dictadura el 19 de julio de 1979.

<sup>9</sup> Documentos de Buga, escritos que reciben ese nombre debido a que tuvieron su origen en la comunidad teológica del municipio colombiano de Guadalajara de Buga, situado al oriente del Departamento del Valle del Cauca.

daban sobre las crisis de las universidades católicas latinoamericanas. El Centro Estudiantil de la UCA (CEUCA) emprendió un estudio reflexivo que llevó, por primera vez desde su fundación, al cuestionamiento del proyecto de orientación desarrollista, exigiendo una reforma universitaria integral.

El movimiento estudiantil fue en aumento y sus demandas —que al principio eran muy particulares sobre el mejoramiento del nivel académico de la UCA y la reestructuración del proyecto académico— lograron trascender a planteamientos más generales de orden claramente político.

Los estudiantes expusieron su concepción académica y libertadora de universidad y, lo que fue muy significativo, descubrieron una nueva forma de lucha política, a través de la toma de los templos. Junto con algunos sacerdotes e intelectuales, los estudiantes denunciaron lo injusto del sistema socioeconómico. También protestaron por las frecuentes violaciones a los derechos humanos, demandaron el cese de la violencia y la tortura contra el pueblo indefenso. Asimismo exigieron la libertad de estudiantes y militantes del FSLN, demandando además la liberación de todos los prisioneros políticos.

La valentía de este movimiento estudiantil fundamentalmente católico transformó los templos en verdaderos bastiones de lucha a favor del pueblo nicaragüense. El movimiento también organizó importantes encuentros y seminarios sobre diferentes temas: teología de la liberación, realidad nacional, revolución cultural y misión de las universidades católicas en América Latina, así como estudiantes y revolución.

Después del terremoto que destruyó Managua, a finales de 1972, en el barrio de Rigüero prosiguió la tradición de la vida comunitaria entre sacerdotes y jóvenes universitarios de la pequeña burguesía, quienes se acercaron a los pobres. En esa comunidad también se sintetizó la reflexión bíblica, la celebración de la fe y el compromiso revolucionario.

La comunidad universitaria del Barrio Rigüero tuvo gran trascendencia en la historia religiosa del país y en el desenvolvimiento del FSLN. Fue integrada por ex alumnos de colegios privados dirigidos por congregaciones religiosas. Ellos fueron el núcleo fundamental del movimiento cristiano revolucionario, y prácticamente todos se comprometieron después, de una u otra manera, con el FSLN, tomando parte activa en su dirección. Algunos de ellos fueron después comandantes de la revolución o integraron los cuadros más importantes del Frente; algunos más regaron el compromiso revolucionario con su sangre.

Los jóvenes hicieron una lectura política del evangelio desde un análisis marxista de la realidad, lo que al principio no fue comprendido por los sacerdotes que los acompañaban, a causa de una especie de bloqueo ideológico. Cuando se

agudizó la represión, también empeoraron las condiciones de vida del pueblo, por lo que los miembros de las comunidades religiosas atrajeron a más gente, radicalizándose el movimiento, motivando mayor comprensión y vivencia de la fe cristiana. El párroco Uriel Molina soportó muchas presiones de la jerarquía. Pero la comunidad se mantuvo firme hasta la parte final de la lucha armada.

Los estudiantes universitarios adquirieron mayor conciencia de los problemas sociales conforme se involucraron en el trabajo organizativo de los barrios populares; la fe cristiana sufrió una transformación al ser confrontada con la realidad, donde imperaban la violencia y explotación propia de los barrios marginados. Los universitarios que mantuvieron contacto con el Barrio de Rigüero tuvieron mayor sensibilidad ante la problemática de la clase trabajadora.

Los sacerdotes progresistas crearon comunidades análogas a Rigüero, donde participaron los jóvenes de los colegios religiosos, como la comunidad de la parroquia de San Antonio, ubicada en el barrio del mismo nombre, uno de los más antiguos en el centro de Managua. Estos jóvenes también organizaron comunidades eclesiales de base y consejos parroquiales que permitieron a los barrios y comunidades defenderse de la represión de la GN. Los jóvenes organizaron con frecuencia cursillos y seminarios, que conformaron una base importante para crear conciencia y captar simpatizantes para el movimiento sandinista.

Desde la toma de la casa de José María Castillo en diciembre de 1974,<sup>10</sup> los católicos de las comunidades de base y los movimientos eclesiales se sintieron crecientemente identificados con los ideales del FSLN. Bastantes jóvenes católicos pasaron a la clandestinidad, y otros colaboraron de diversas maneras: prestando la casa para reuniones, trasladando armas, sirviendo de correo u ocultando a los guerrilleros.

Cabe mencionar la experiencia de la diócesis de Estelí,<sup>11</sup> creada el 17 de diciembre de 1962, a partir de la división del vasto territorio de la diócesis de León, bajo la influencia del Concilio Vaticano II, a través de la dirección del obispo Clemente Carranza y López, quien también trató de llevar a la práctica las tesis

<sup>10</sup> El 27 de diciembre de 1974, un comando del FSLN integrado por diez hombres y tres mujeres, dirigido por Eduardo Contreras y Germán Pomares, tomó la residencia de José María Castillo, miembro prominente de la burguesía, en diversas ocasiones ministro de Estado y amigo personal de la familia Somoza. En la casa mencionada se ofreció una fiesta en honor del embajador estadounidense Turner Shelton, principal objetivo del asalto, quien se retiró minutos antes del ataque. Sin embargo, el comando logró mantener un buen número de rehenes, somocistas de alto rango.

<sup>11</sup> Ubicada en el departamento del mismo nombre, al norte del país, región que en la década de los años sesenta del siglo pasado presentaba un profundo atraso socioeconómico, cuya población era mayoritariamente rural, con reducidos núcleos semiurbanos.

de la Conferencia de Medellín. Con esta diócesis colaboró un grupo de jóvenes sacerdotes, religiosas y laicos, quienes asumieron un fuerte compromiso social y estuvieron dispuestos a participar en las luchas populares (CAV e IHCA, 1981).

Por otra parte, el 17 de octubre de 1977, el Grupo de los Doce, integrado por intelectuales y miembros de la burguesía, donde también participaron los sacerdotes Fernando Cardenal y Miguel D'Escoto, llamaron a los nicaragüenses a tomar conciencia, y buscar una solución al lado del FSLN.

### El régimen somocista y la jerarquía católica

En abril de 1970, Miguel Obando y Bravo<sup>12</sup> fue nombrado nuevo arzobispo de Nicaragua. Las relaciones del nuevo arzobispo con el régimen somocista fueron deteriorándose a través del tiempo, principalmente a raíz de la participación de Obando en un comité a favor de presos políticos y su negativa a asistir a la ceremonia oficial de la firma del pacto entre liberales y conservadores, suscrito por Anastasio Somoza Debayle y Fernando Agüero Rocha, en 1974, que fue conocido como Pacto Somoza-Agüero.

Muy comprometido con la doctrina pacifista y en contra de la violencia, Obando abogó por una solución reformista a los problemas sociopolíticos, insistiendo en la educación de los laicos para que pudiesen actuar efectivamente en cooperativas y sindicatos. Albergó la esperanza de que la Iglesia impulsaría decididamente la transformación de la realidad nicaragüense, pugnó porque la función parroquial dejase de limitarse únicamente a la administración de los sacramentos, para convertirse en un centro de toma de conciencia y sentido de dignidad para los fieles, con la suficiente fuerza reivindicativa de sus derechos y el respeto hacia la persona.

Los obispos nicaragüenses trataron de asumir un mayor compromiso con el pueblo católico, por lo que publicaron una carta pastoral, el 29 de junio de 1971, que tenía como encabezado y temática central *El deber del testimonio y la acción cristiana en el orden político*. El obispo de Granada, Marco Antonio García y

<sup>12</sup> Miguel Obando y Bravo nació el 2 de febrero de 1926, en La Libertad, departamento de Chontales. Desde temprana edad fue educado en el colegio salesiano de San Juan Bosco, después estudió en las casas salesianas de San Salvador, Guatemala, Colombia y Venezuela. Se ordenó como sacerdote el 10 de agosto de 1958. Nombrado obispo auxiliar de Matagalpa, el 18 de enero de 1968, en 1970 fue promovido a la sede metropolitana de Managua. Presidente de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, de 1971 a 1974, y presidente del Secretariado Episcopal de Centroamérica y Panamá, de 1976 a 1980, fue defensor activo de los derechos humanos durante la dictadura somocista y el régimen Sandinista. Obtuvo el nombramiento de Cardenal el 25 de mayo de 1985. El primero de abril de 2005 decidió retirarse del ministerio.

Suárez,<sup>13</sup> quien siempre mantuvo estrecha amistad con la familia Somoza, rechazó suscribir esta carta.

Unos meses antes de que se cumpliera el año de la publicación de la primera carta, el 19 de marzo de 1972, apareció una nueva carta pastoral menos genérica y más directa que la anterior, cuyo sugerente título era *Sobre los principios que rigen la actividad política de toda la iglesia como tal*. Podemos interpretar este documento como el acta de independencia de la Iglesia católica respecto a la dictadura somocista. En general, el documento presentó un esfuerzo de análisis y reflexión sobre la problemática socioeconómica nicaragüense, ofreciendo además alternativas de transformación en el orden sociopolítico. En dicho documento está presente la preocupación por cambiar las condiciones económicas y políticas, pero bajo la fe y por medios pacíficos, tratando de evitar conflictos armados, con la idea de conciliar intereses y contradicciones sociales, prevaleciendo la paz y la concordia nacional.

Dentro del documento existió un análisis de la situación política internacional, haciendo hincapié en América Latina y en particular en el caso de Nicaragua. El documento fue muy claro al señalar que era necesario establecer un nuevo orden sociopolítico en el país; a partir de la renovación del pacto social entre gobernantes y gobernados, consideró que la dictadura era incapaz de mantener el orden y las condiciones adecuadas de convivencia pacífica, que por lo tanto eran inevitables los cambios profundos del Estado, para que el nuevo régimen cumpliera con sus verdaderos fines de búsqueda del bien común.

No se pueden cerrar los ojos a esta realidad. Las diversas experiencias políticas que observamos en nuestro mismo continente, el fermento revolucionario que irrumpe sin cesar en forma de manifestaciones más o menos pacíficas, guerrillas o luchas declaradas, podrá ser canalizado o aprovechado en determinado momento por fuerzas políticas interesadas, pero en su origen no es sino el grito incoercible de un pueblo que toma conciencia de su situación y busca cómo romper los moldes que lo aprisionan. Es todo un orden nuevo el que se busca. Se podrá reprimir y retrasar por la fuerza esos intentos en muchas partes, pero el movimiento está en marcha, y los viejos sistemas tienen ya muchas fallas. Los hombres sinceros, los cristianos convencidos, y aun los políticos sagaces, tienen que comprender que es un deber trabajar en la corriente de este cambio y no aislarse o intentar pararlo (CPO, 1972: 6).

<sup>13</sup> Marco Antonio García y Suárez fue nombrado obispo de Granada a partir del 9 de agosto de 1953, ministerio que ocupó hasta su fallecimiento el 9 de julio de 1972.



Pensando en la renovación política del Estado, la Iglesia católica propuso algunos postulados:

1. Dar pasos efectivos para lograr la integración libre de los ciudadanos en organizaciones que partan de la base.
2. Que los ciudadanos gocen de protección legal y medios para defenderse de presiones.
3. Que no se coarten los intentos de formación y organización de tales movimientos.
4. Que se garantice por legislación abierta el derecho de agruparse dentro de la pluralidad de opciones políticas (CPO, 1972: 7s).

En otras palabras, la Iglesia se pronunció por el surgimiento de un nuevo Estado de derecho donde los ciudadanos pudieran gozar plenamente de sus libertades políticas, así como de libertades civiles sin ninguna cortapisa. También propuso estimular el surgimiento de nuevos partidos políticos para una vida más democrática y dar a los ciudadanos plena libertad para organizarse políticamente, respetando la pluralidad. En líneas generales, el documento buscaba una reforma política, que garantizara plena libertad a los ciudadanos para organizarse democráticamente.

La iglesia nicaragüense se manifestó a favor de cambios profundos en las estructuras decadentes, llegando a la conclusión de que la realidad sociopolítica debería transformarse en forma absoluta, para dar paso a nuevas formas de convivencia social más justas.

La Iglesia católica también se declaró a favor de un cambio de estructuras. La terminología fue en ocasiones ambigua, pero el espíritu no lo era.

Frases como “reforma radical de estructuras” o “transformaciones audaces y profundamente innovadoras”, “creación de un orden nuevo de justicia”, etc. de que están llenas la Constitución “*Gaudium et Spes*”, la “*Populorum Progressio*” y los Documentos de Medellín, son suficientemente elocuentes para el que quiera oír. Pero al irse acercando a lo concreto, jerarquía y fieles tenemos que emitir juicios de valor concretos, prácticos y operativos.

Este proceso de cambio no es tarea fácil, pero será aun más difícil si no es el fruto de una estrecha solidaridad nacional. Una vía pacífica y conciliatoria para propiciar estos cambios es siempre de desear. Pero para que los resultados produzcan en verdad la paz y la conciliación nacional sobre la base de la justicia, que es en definitiva lo que se pretende, es preciso que lo que se busque no sean simples arreglos sino auténticas transformaciones que integren a todo el pueblo en la gestión de su propio destino (CPO, 1972: 7).

El episcopado nicaragüense justificó sus afirmaciones a través de documentos emanados de encíclicas, del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín, jugando un papel trascendente en el proceso de transformación de la realidad.

Es preciso que cuanto antes se comience a dar pasos efectivos para lograr la integración libre de los ciudadanos en organizaciones que, partiendo de la base, les permitan acceder a las decisiones que implican su destino. Y el primer paso, naturalmente, es que puedan hacerlo libres de presiones o amenazas de los grupos de poder. Que gocen de protección legal y medios para defenderse de esas presiones. Que puedan surgir organizaciones gremiales, cooperativas, sindicatos, asociaciones, comunidades de base, grupos de reflexión; elecciones libres de sus propias autoridades cantonales o municipales... Que no se coarten los intentos de formación y de organización de tales movimientos. Sabemos que este derecho de los ciudadanos a organizarse libremente está ampliamente expuesto en la Carta de los Derechos Humanos y en los Documentos de la Iglesia y es la base de toda convivencia política sana (CPO, 1972: 7).

A través de estas expresiones, la Iglesia católica reconocía por primera vez que en Nicaragua se violaban los derechos humanos más elementales; enseguida reclamó el respeto a las libertades civiles y políticas de los ciudadanos, y exigió a la dictadura que convocara a procesos electorales libres e independientes del Estado.

Con la misma intención de las dos cartas anteriores, la jerarquía católica publicó la tercera carta pastoral en agosto de 1974, intitulada *El hombre, la iglesia y la sociedad, Algunas notas para facilitar la reflexión y el diálogo en materia del deber político*. Esta carta salió a la luz pública con motivo de las elecciones presidenciales convocadas por la dictadura, donde demandaba la libertad de asociación y reclamaba el derecho a disentir. En dicha carta también persiste la idea de transformación radical de la situación socioeconómica y política del país:

Queramos o no, estamos en revolución. En todos los órdenes se desmoronan los viejos y rígidos moldes: en lo cultural, en lo económico, y aún en lo religioso. Y, aunque no lo parezca, de ese desconcierto y general confusión, surge el hombre, con renovada conciencia de sus responsabilidades, con obligada urgencia de hacer un mundo en progresiva respuesta a sus exigencias de desarrollo. “Los sistemas” y “el hombre” han entrado en pugna (CPCE, 1974: 2s).

El documento hace hincapié en que el orden político social debe fundamentarse en el consenso, respetando los derechos humanos y buscando siempre el bien común. Esta carta expresó los deseos de la Jerarquía Católica, cuyas pretensiones fueron el establecimiento de un nuevo Estado de derecho más justo, más humano y que tuviera como fin fundamental el respeto de las libertades políticas y los derechos sociales.

El “orden social” no puede consistir por lo tanto en un mecanismo rígido y acabado, que prive, reprima o monopolice el ejercicio de los derechos de una facción dominante. Es más, aun cuando un sistema o grupo ideológico hubiere sido preferido, o elegido entre otros, esta escogencia, y prevalencia, no le da derecho de abolir o excluir otras posibles opciones y la búsqueda de nuevas expresiones de las aspiraciones vivenciales de una colectividad. Hay desorden desde que no se busque encauzar y regular los derechos, sino reprimirlos y anularlos (CPCE, 1974: 3).

Los obispos también se pronunciaron en contra de un régimen de privilegios y desigualdades; en contra de un Estado represor, que basa su consenso y hegemonía en la fuerza de los aparatos coercitivos.

El punto de equilibrio del orden, y por consiguiente de la paz, en una nación, está en el reconocimiento y ecuánime regulación del ejercicio de los derechos. Lo contrario es proclamar la guerra al hombre, queriendo someterlo a un régimen de privilegios y desigualdades.

La paz, por lo tanto, no puede fundamentarse sobre una fuerza represiva; sólo es humana, si estimula el ejercicio de los derechos y la creatividad ciudadana (CPCE, 1974: 3).

Dicho documento también contempló como prioridad los derechos colectivos de la sociedad, aseveró que el fundamento de un régimen político debiera ser la justicia y el bien social. Ubicó al ser humano en el centro del orden social establecido, exigió de los gobernantes crear un ambiente cultural y económico adecuado para el desarrollo armónico y equilibrado de sus semejantes. Especificó que el sujeto y rector de la colectividad debía ser el hombre, no el sistema o el régimen político. Finalmente, los obispos puntualizaron que los derechos colectivos no significaban privilegios para unos cuantos, o el derecho natural de dominación y explotación de algunos seres humanos sobre otros.

Dentro de esta Carta se mencionó el rechazo a la confrontación y la violencia imperante en el mundo y en particular en el país:

La guerra hoy día nos parece no sólo un crimen, sino también un absurdo. Destruye vidas, requiere sacrificios y gastos monstruosos, siembra el llanto y las humillaciones. Igualmente es absurdo y criminal destruir los derechos fundamentales de la vida que le dan su sabor y razón de ser.

Además de las armas atómicas, biológicas, son ya conocidas las armas psicológicas; a las que podríamos añadir las “armas legales”. Cuando la ley se convierte en un procedimiento de fuerza, para privar del ejercicio de los derechos ciudadanos, para esterilizar y desintegrar la acción ciudadana, para aprisionar y torturar por el solo delito de no aceptar un único sistema o régimen determinado, es la guerra legal. Es la absurda destrucción del hombre por la ley (CPCE, 1974: 4).

En dicho documento también se menciona el derecho a disentir, definido como: “La facultad teórica o práctica del ciudadano, de poner una objeción de conciencia de tipo civil a las injusticias y arbitrariedades contra derecho. (No es de tipo militar ni armada ni irracional o instintiva, sino razonada y de conciencia)” (CPCE, 1974: 5).

El valor de las tres cartas pastorales radicó en lo oportuno de su aparición y en los cuestionamientos de las soluciones impuestas por el régimen somocista, aunque en el contenido existió poca originalidad y escasas referencias al mensaje de la Conferencia de Medellín.

## Comentarios finales

Durante el periodo que hemos analizado, coexistieron dos proyectos de Iglesia, que tuvieron íntima relación con dos proyectos políticos antagónicos que trataron de implantarse en el país. El primero es el de la Iglesia que vivió la opción preferencial por los pobres, que se expresó y organizó en las comunidades de base, en la presencia de los católicos en las organizaciones populares, en sacerdotes y religiosos que vivieron y trabajaron con y para los pobres. En contraparte, el segundo proyecto de Iglesia es propio de la burguesía y de la clase media, que se inclinó hacia una religiosidad de tinte espiritualista y que no quiso comprometerse para nada con el proceso transformador que vivió el pueblo de Nicaragua.

En los momentos de mayor efervescencia revolucionaria, entre octubre de 1977 y julio de 1979, el pueblo nicaragüense se unió vigorosamente alrededor de la lucha contra la dictadura. La mayoría de este pueblo era explotada y oprimida, lo que dio como consecuencia una enorme creatividad insurreccional, terriblemente reprimida por el somocismo. Al mismo tiempo, la mayoría de este pueblo era católico y creyente, con mayor o menor conciencia de lo que significa ser

católico y pertenecer a una Iglesia. Uno de los fenómenos más significativos del proceso sandinista fue la masiva participación de los cristianos en una lucha revolucionaria de liberación nacional.

Parte de ese pueblo, explotado, oprimido, reprimido, creyente y en lucha, no poseía los instrumentos analíticos refinados para comprender el alcance de su lucha. Por eso fue indispensable una vanguardia, el FSLN, para sistematizar las aspiraciones revolucionarias de esas mayorías y para encauzar su empuje. Por otro lado, muchos de estos católicos creyentes que, de mil maneras, participaron en la lucha revolucionaria en virtud de su fe, tampoco poseyeron una destreza teológica para dar razón de la práctica política de su fe. En este caso, a veces se encontraron con líderes católicos eclesiales que supieron iluminar su práctica, recogiendo lúcidamente la fuerza cristiana que de ella misma brotaba; otras veces fueron a la lucha tan sólo con la firme, aunque vaga, convicción de que entre su fe y la lucha revolucionaria no había contradicción.

En este proceso fueron los laicos católicos quienes más manifestaron el carisma de saber unir la confesión de la fe eclesial con la práctica de un amor por los demás, al modo del que se describe en la parábola del samaritano o en la del juicio final. Naturalmente, este amor fue personal y también colectivo, ya que la lucha revolucionaria, siendo un fenómeno colectivo de combate por devolver el poder al pueblo, estuvo al mismo tiempo jalonada de encuentros personales y de opciones hechas desde la raíz de la conciencia y de los corazones.

## Bibliografía

- Arellano, Jorge Eduardo (1986), *Breve historia de la iglesia en Nicaragua: (1523-1979)*, Managua, Manolo Morales.
- Arguello, Álvaro (1980), *Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua*, Managua, Instituto Histórico Centroamericano.
- Beozzo, José Oscar (ed.) (1992), *Cristianismo e iglesias en vísperas del Vaticano II*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Berryman, Phillip (1989), *Teología de la liberación*, México, Siglo XXI.
- Boff, Leonardo (1976), *Teología del cautiverio y Teología de la liberación*, Madrid, Paulinas.
- (1981), *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad.
- (1985), *Iglesia: carisma y poder*, Santander, Sal Terrae.
- Cardenal, Ernesto (1973), *Canto nacional*, México, Siglo XXI.
- (1983), *El evangelio en Solentiname*, IV volúmenes, Managua, Nueva Nicaragua.
- (2002), *Las islas extrañas*, Managua, Anama.
- (2003), *La revolución perdida*, Managua, Anama.
- Casaldáliga, Pedro (1987), *Nicaragua combate y profecía*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- (CAV) (1986), *Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua*, México, Nuevaomar.

- CAV e IHCA (Centro Antonio Valdivieso e Instituto Histórico Centroamericano), (1981) *Apuntes para una teología nicaragüense. Encuentro de teología 8-14 de septiembre de 1980*, San José, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- CELAM (1973), II *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, II volúmenes, México, Librería Parroquial.
- (1979), III *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, México, Librería Parroquial.
- (1992), IV *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo 1992*, México, Dabar.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1983), *La filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Chow, Napoleón (1992), *Teología de la liberación en crisis. Religión, poesía, y revolución en Nicaragua*, Managua, Fondo Editorial Banco Central de Nicaragua.
- De Lella, Cayetano (comp.) (1984), *Cristianismo y liberación en América Latina*, México, Claves Latinoamericanas / Nuevomar.
- Díaz Núñez, Luis (2005), *La teología de la liberación latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, Toluca, UAEM.
- Dos Santos, Carlos César, (1987), *Revolução e Igreja na Nicaragua agredida*, FTD, Sao Paulo.
- Dos Santos, Theotonio, Pío García et al. (1979), *Iglesia y Estado en América Latina*, México, CRT.
- Dussel, Enrique (1996), *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Girardi, Giulio (1983), *Fe en la revolución, revolución en la cultura*, Managua, Nueva Nicaragua-Monimbó.
- (1977), *Cristianos por el socialismo*, Barcelona, Laia.
- Harris, Richard, y Carlos Vilas (1987) *La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica*, ERA, México.
- Martínez, Abelino, *Las sectas en Nicaragua: oferta y demanda de salvación*, DEI, San José, Costa Rica, 1989.
- Monroy García, Juan José, *Tendencias ideológico-políticas del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) 1975-1989*, UNAM UAEM, México, 1997.
- Nolan, David, *La ideología sandinista y la revolución nicaragüense*, Ediciones 29, Barcelona, España, 1986.
- Pochet, Rosa María, y Abelino Martínez, (1987) *Nicaragua, iglesia: ¿manipulación o profecía?*, DEI, San José.
- Randall, Margaret, (1983) *Cristianos en la revolución*, Nueva Nicaragua-Monimbó, Managua.
- Richard, Pablo, (1987) *Raíces de la teología latinoamericana*, DEI CEHILA, San José, Costa Rica.
- Wingartz Plata, Oscar, (1987) *Insurrección popular sandinista y los cristianos, (1977-1980)*, Tesis de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, FFYL, UNAM.
- (1983), *El amanecer dejó de ser una tentación*, ACD, México, 2000.

## Revistas

- Cuadernos de Marcha*, núm. 5, enero febrero de 1980, México, D. F.
- Cuadernos de Marcha*, núm. 9, septiembre octubre de 1980, México, D. F.
- Envío*, UCA, Managua. Mensual.
- Estudios Centroamericanos*, Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas, núm. 379, mayo de 1980, San Salvador, El Salvador.
- Nicaráuac*, núm. 5, abril junio de 1981, Managua, Nicaragua.

## Documentos

- CP (1974), *Comunicado de Prensa*, “Sobre reunión con representante de agrupaciones políticas y gremiales; y con la dirigencia del Partido Conservador de Nicaragua”, 12 de agosto, Managua.
- CPCE (1974), *Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal*, “El hombre, la iglesia y la sociedad”. *Algunas notas para facilitar la reflexión y el diálogo en materia de deber político*, 6 de agosto, Managua.
- CPCEN (1978), *Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal de Nicaragua*, “A los hombres de buena voluntad”, 2 de agosto, Managua.
- CPEN (1979), *Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense*, “Compromiso cristiano para una Nicaragua nueva”, 17 de noviembre, Managua.
- CPO (1972), *Carta Pastoral de los Obispos*, “Sobre los principios que rigen la actividad política de toda la iglesia como tal”, 19 de marzo, Managua.
- CVII (1980), *Concilio Vaticano II. Documentos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- DCE (1974), *Declaración de Conferencia Episcopal* “Sobre las amenazas al orden público”, 27 de mayo, Managua.
- mce (1978), *Mensaje de la Conferencia Episcopal de Nicaragua*, “Ante el infausto deceso del Dr. Pedro Joaquín Chamorro”, 10 de enero, Managua.
- MOCN (1978), *Mensaje de los Obispos Católicos de Nicaragua*, “Ante la grave crisis de la nación, en la hora presente”, 28 de enero, Managua.

**Recibido: 12 de febrero de 2007**

**Aceptado: 26 de abril de 2007**

**Juan Monroy García** es doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México; investigador con perfil PROMEP y responsable de varios proyectos de investigación en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones recientes están seis capítulos de libros: “El pensamiento antiimperialista de Sandino” (Universidad Michoacana, 2005), “El pensamiento revolucionario de Carlos Fonseca Amador” (UNAM/EDERE, 2006), “Ciudadanía y globalización en América Latina” (UNESCO, 2006), “El populismo en América Latina” (Universidad de Tamkang/UAEM, 2006), “La participación de la iglesia en la lucha revolucionaria en Nicaragua” (UAEM/UNAM, 2006) y “Acuerdos y desacuerdos en la democracia” (UAEM/UNAM, 2006).



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Morales Campos, Estela Mercedes  
Presencia de instituciones culturales francesas e inglesas en los servicios de información mexicanos  
durante la primera mitad del siglo XX  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 107-121  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101206>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# Presencia de instituciones culturales francesas e inglesas en los servicios de información mexicanos durante la primera mitad del siglo xx

Presence of English and French cultural institutions on the Mexican informative services during the first middle part of the xx century

ESTELA MERCEDES MORALES CAMPOS<sup>1</sup>

**Resumen.** Al encontrarse México frente a fuentes documentales que no siempre respondían a las expectativas de los intelectuales, ni a las de la población en general, las primeras décadas del siglo anterior se caracterizaron por una fuerte dependencia informativa proveniente de la cultura europea y norteamericana.

Se estudia la presencia informativa de Francia y Reino Unido en México, a partir de entidades culturales de primer nivel: por parte de Francia, la Alianza Francesa y el Instituto Francés de América Latina; por parte del Reino Unido de la Gran Bretaña, el Consejo Británico. Se refieren las actividades y objetivos de cada una de esas instituciones y su presencia en la cultura mexicana de la primera mitad del siglo xx y, por otra parte, su función como proveedores de la información que han requerido los mexicanos.

**Palabras clave:** infodiversidad, servicios de información, comunicación, globalización.

*Abstract.* At some moment when Mexico was in front of documental souces that always did not answer neither the intellectual expectations nor the common population, the first decades from the century before were characterized by strong information dependence from European and North-American culture. It is studied the informative presence of France and the United Kingdom in Mexico toward the most important level entities, France by means of the French Alliance

<sup>1</sup> Profesora-investigadora en la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: [moce@servidor.unam.mx](mailto:moce@servidor.unam.mx).

*and the French Latinamerican Institute, and by the United Kingdom with the British Council. It is referred activities and purpose from each one of these institutions and their presence during the first part of the XX century into the Mexican culture, and on the other side, their functions as information suppliers to the Mexican requirements.*

*Keywords: cultural institutions, information services, european culture, suppliers, requirements, purpose.*

**D**os acontecimientos marcaron la llegada del siglo xx en México: el fin del gobierno de Porfirio Díaz y el surgimiento de la Revolución mexicana; con señaladas diferencias ideológicas, políticas y administrativas, van a entrelazarse en rutas culturales construidas a veces por los mismos hombres y en ocasiones con el apoyo brindado por unos u otros, para crear, modificar, destruir o reconstruir. Como en todo hecho cultural, se podrán encontrar relaciones, causas y efectos entre los sucesos registrados en el ocaso de un periodo y el inicio de otro.

Según Carlos Monsiváis, los intelectuales del porfirismo veían en la cultura occidental la fuente y la razón de ser de su legitimidad; en ese sentido, algunos rasgos de la cultura porfiriana pueden ser su fe en la educación y su imitación de la cultura francesa o inglesa como requisito para sobrevivir y asimilar la época moderna, además de la búsqueda de la identidad nacional para borrar el estigma del colonialismo.

En la fase revolucionaria se percibe una adaptabilidad y flexibilidad a las circunstancias, pero con una consigna monolítica y con la aceptación de un mecenazgo simultáneo de corrientes opuestas (Monsiváis, 1988: 1379-1381). El Estado declara una actitud nacionalista que implica un deseo de reconocimiento de la cultura de la Revolución o de sus programas culturales.

No hay necesariamente un rechazo a la cultura de países con mayor desarrollo, sino que se despliega una búsqueda y valoración de las raíces, los héroes nacionales, el pasado prehispánico, los perfiles propios, lo cual conduce a un sincretismo, a un equilibrio que se produce con la convivencia y la conciliación de corrientes opuestas, de lo nuevo y lo anterior.

La educación se vuelve un eje importantísimo que dirige sus programas a la gran población; se busca y se privilegia una ideología educativa, una historia y un patrocinio oficial del arte y otras expresiones culturales (Monsiváis, 1988: 1381-1385). Surge una gran preocupación por la enseñanza en los dos momentos, quizá con enfoques diferentes y con programas dirigidos con más intensidad a núcleos poblacionales diferentes, pero en ambos casos buena parte de la cultura y del conocimiento en general se transmitían y se obtenían a través de expresiones escritas y de medios impresos. Si los jóvenes salían a educarse a Europa o a Estados

Unidos, o lo hacían en el propio país, en términos generales estudiaban en libros o autores extranjeros (Blanco, 1977: 22-30 y 44-52; Krauze, 1976: 46-66 y 74-95).

Muchas de las acciones culturales emprendidas en el país tenían que buscar un apoyo bibliográfico, tanto para diseñar los correspondientes programas como para llevarlos a cabo; a principios de siglo, la riqueza bibliográfica de nuestro país no se encontraba muy organizada ni respondía a las expectativas de la sociedad intelectual ni a las de los grupos de influencia, tanto en el contexto cultural del porfirismo como en el frenesí de los programas revolucionarios.

La carencia de materiales bibliográficos (tanto locales como de la industria editorial internacional) y la influencia de una generación que había tenido como modelo casi único la cultura europea —donde destacaba la de Francia, Gran Bretaña y España— y, posteriormente, la estadounidense, que conservaba rasgos europeos mezclados con modalidades propias referentes a funcionalidad y eficiencia (Garza, 1926: 103), propiciaron en las primeras décadas una dependencia informativa de México respecto de las grandes metrópolis, las cuales contaban con una fuerte industria editorial y con centros bibliotecarios de gran importancia, además de una gran tradición como proveedores de información y como intermediarios en los procesos de adquisición de conocimiento (centros culturales de gran riqueza), y una reconocida influencia cultural en sus comunidades y aun fuera de ellas: en sus colonias políticas y en sus dominios económicos, sobre sus colonos y sobre sus amigos y clientes.

### Instituciones culturales de información a principios de siglo xx

Para México, los grandes centros proveedores de información fueron precisamente Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Los dos últimos, con una gran tradición de países que contaban con colonias en diferentes continentes.

En este artículo se considerarán los centros documentales de estatura nacional, aunque definitivamente no fueron los únicos que atrajeron la atención de los mexicanos, ávidos de información y materiales de lectura; también es objeto de nuestro interés, la influencia de estos países a partir de los lazos amistosos y culturales que propiciaron hacia Latinoamérica, por medio de entidades *in situ* que han incluido servicios de información a través de bibliotecas patrocinadas por sus gobiernos.

Tanto los centros de información norteamericanos y europeos como las sucursales que estos gobiernos establecieron en nuestro país contaron con el respeto

y el reconocimiento de la sociedad mexicana; estas instituciones —consideradas centros culturales de autoenseñanza, a los que se acudía o a los que se solicitaban materiales o información en busca de un saber o un alimento juzgado vital para el espíritu o para desempeñar un papel preponderante en determinado grupo social, por amplio o reducido que fuera— constituyeron lugares donde abrevaron de manera directa o indirecta muchos de los intelectuales de la época y de los hombres que fueron piezas clave en el despertar del periodo revolucionario (Bataillon y Giraud, 1986; Donalson, 1984).

La inversión que los dos países referidos han hecho para difundir directa e indirectamente su cultura mediante sus servicios bibliotecarios y de información ha sido redituable no únicamente en el orden de las relaciones culturales, sino en el de las alianzas políticas y los contratos comerciales. A través de sus bibliotecas, de sus libros, de la información que producen, hemos conocido a estos países, los hemos admirado y hemos preferido sus productos culturales, científicos y tecnológicos.

Tales alianzas y convenios también se manifestaron en la producción de libros y otros impresos, que se perfeccionaron en este periodo. Los beneficios, tanto económicos como los relativos a asesorías técnicas y profesionales, repercutieron en las diferentes etapas del proceso editorial, beneficiando al autor y al lector; en efecto, se empezó a ver de manera muy diferenciada, por un lado, tanto al autor, al impresor, al librero y al bibliotecario, como al comprador, al exportador y al lector; y, por otro, las características de la imprenta, la librería y la biblioteca, así como el ejemplar único y a las múltiples copias.

Coincidentemente, estos países —Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos— efectuaron una distribución económica de las zonas proveedoras de materias primas; Gran Bretaña y Francia demostraron siempre intereses altamente competitivos y buscaron, ante el mundo, constituir la mejor opción, ofrecer la mejor calidad y ser el país más eficiente (Fohlen y Bédarida, 1965: 9-90).

La imprenta contribuyó con su parte en el desarrollo de la Revolución Industrial, pues produjo muchas copias de grandes piezas que se distribuyeron en todo el mundo y recogió información y conocimientos generados en la época en todos los continentes. Las élites y los pueblos coleccionaron las obras creadas mediante la imprenta; sin embargo, los grandes Estados pusieron especial interés en conformar colecciones que incluyeran lo mejor de la producción mundial.

Cada potencia aprovechó y ofreció su cultura y la información que poseía sobre la ciencia y la tecnología disponibles, además de crear sus centros nacionales de acumulación del conocimiento que, a su vez, le permitían tener en su propio

ámbito una visión universal de la cultura, las artes, la ciencia y la técnica de la época. Los países que dominaron el mundo a través de la conquista y la ocupación territorial trataron de llevar el pensamiento del orbe a su país mediante su registro en libros y otras manifestaciones del conocimiento y el arte. Sus grandes bibliotecas reunieron el conocimiento enciclopédico requerido por sus sociedades (Caleca, 1985; Gaya, 1968).

## Francia

Francia, durante el siglo XIX y gran parte del XX, despertó una especial atracción en las naciones de América Latina, centrada principalmente en la cultura de ese país y reforzada por las conquistas democráticas logradas a partir de la Revolución francesa. Los gobiernos republicanos surgidos de ella, apoyados por los intelectuales, confiaron en que la educación de las clases bajas sería el medio para impulsar al país y hacer perdurar sus logros, pues el descuido de la educación popular y la falta de instrucción de las masas, resabios del imperio, se consideraban la causa principal de los problemas sociales, económicos y políticos nacionales. Así se decidió emplear la lectura como el recurso primordial de un gran movimiento de educación popular: la revolución política promovió la lectura pública del ciudadano, el cual tendría que ser lector.

La lectura se concibió como un medio que ayudaría a desarrollar las facultades de las clases inferiores y, al mismo tiempo, se convirtió en un factor de condicionamiento de la clase obrera, pues ésta era manipulada mediante la selección de las lecturas, en las cuales se reflejaba una intención, consciente o inconsciente, de aculturar y moralizar. La alfabetización, la lectura y el aprendizaje provocaron cambios sociales en el estatus de la población y favorecieron una práctica social de la lectura, con su propia carga ideológica y cultural derivada de la filosofía del Siglo de las Luces. La enorme difusión de tal práctica se basó en las nuevas formas de impresión, producto del auge y perfeccionamiento de la imprenta: volantes, hojas sueltas, panfletos, folletos, periódicos y, por supuesto, libros (Promodis, 1991, III: IX-XII y 517-579).

Durante el siglo XIX, los países europeos se habían enfrentado a sus revueltas políticas, así como a la Revolución Industrial y a la gran transformación que representaba la imprenta como medio transmisor de ideas e información en una escala nunca antes vista; sin embargo, en América Latina, las estructuras sociales no relacionadas con la lectura y el libro estaban poco preparadas para el acceso abierto, generalizado y popular a él, y debieron sufrir importantes cam-

bios para garantizarlo, en particular en el caso de los habitantes de las colonias. En México, por ejemplo, durante el periodo colonial, la práctica de la comunicación impresa (tipográfica, editorial, bibliotecaria y, por supuesto, la relativa a la lectura) pasó del monopolio ejercido por los misioneros religiosos a otras formas de cultura impresa en la que, paulatinamente, comenzaron a participar grupos criollos y mestizos (los indígenas seguían siendo marginados) (Ramírez, 2000: 121-122). Ya en el siglo XIX, fuera en la capital del país o en ciudades del interior como Guadalajara, Puebla, Oaxaca o Mérida, se organizaban tertulias de lectores con las generosas remesas de libros procedentes de España y Francia: novelas, libros de texto, manuales técnicos, periódicos, etcétera; sin embargo, esa abundancia de obras seguía contrastando con la escasa práctica de la lectura, pues la mayoría de la población seguía siendo analfabeta en siglo XIX (Staples, 1988: 94-95). El ejercicio de la lectura abierta y generalizada, en efecto, tuvo que sortear, en toda América Latina, un escenario dominado por el elitismo y la jerarquización de quienes detentaban el poder de la escritura y la lectura, desde la Colonia hasta la segunda mitad del siglo XX (Rama, 1984).

La influencia de la cultura francesa en el mundo tuvo —y tiene— el respaldo de la información impresa, producto de su pensamiento. Los centros culturales de Francia en el exterior, conscientes de que tal aspecto era la llave mágica de la política y la economía francesas, se basaron en su riqueza bibliográfica para diseñar una política cultural, ya fuera a través de la oferta directa de la producción editorial, o bien de los servicios ofrecidos por sus bibliotecas. Por supuesto, en esa tarea, la Biblioteca Nacional tuvo un lugar destacado.

A partir de la experiencia registrada en su territorio y de haber probado que la lectura es un factor que comunica a los pueblos, fortalece la cultura nacional e impulsa la cultura regional, Francia buscó la comunicación y el intercambio con los pueblos de sus colonias y otros afines, como los de América Latina. Por esta razón, consideró primero sus enclaves africanos y asiáticos para establecer ahí sólidos proyectos culturales indirectamente basados en la lectura y el libro. Así, Marruecos, Túnez y Argelia (en África del Norte), Senegal y Malí (en África Occidental), más la Indochina Francesa (hoy, Cambodia, Vietnam y Laos), fueron considerados en los planes de desarrollo cultural francés. En ellos se incorporó algo de la cultura local y se trató de aplicar una política de asimilación para formar una cultura nacional con la lectura de libros extranjeros, principalmente los franceses, y la escasa producción local para la enseñanza de la lengua materna (Promodis, 1991, IV: 105-112).

El interés por las colonias no disminuyó la atención que despertaban otras regiones, como América Latina; primero en el aspecto económico y en segundo lugar en el ámbito cultural. En la búsqueda de espacios en esta región, se establecieron misiones culturales que irradiaron un especial magnetismo por las diferentes manifestaciones de la cultura francesa, y surgió una gran demanda de los propios productos culturales, convenios comerciales, alianzas y presiones políticas, así como viajes de grupos sociales e intelectuales a París.

Entre las empresas culturales que emprendió Francia en América Latina se cuentan la denominada Alianza Francesa y el Instituto Francés de América Latina (IFAL), el cual en algunas ocasiones funcionó de manera independiente de la embajada y otras como parte de los programas culturales de ella.

### La Alianza Francesa

Desde su creación en París, en 1880, la Alianza se perfiló como una asociación nacional encargada de propagar la lengua francesa en las colonias y en el extranjero, obra considerada una actividad patriótica. Los miembros de la Alianza, franceses y amantes de la cultura francesa, tuvieron una acción militante y combativa en momentos difíciles de la historia, pero con un arma pacífica: la lengua francesa.

La labor de la Alianza fue reconocida desde un principio, aun por las potencias mundiales que competían con Francia; sir Charles Mendl, agregado de prensa de la embajada británica en París, informó en 1933 que la Alianza Francesa era uno de los instrumentos de propaganda cultural más poderosos, mejor organizados y más extendidos de Francia (Donaldson, 1984: 3).

La Alianza promovía la enseñanza de la lengua de aquel país mediante grupos de maestros de Francia y amigos de su cultura de muchas partes del mundo, quienes llevaban a cabo programas escolares de cursos de lengua y cultura, con ayuda de bibliotecas que ofrecían los productos de la rica actividad de las prensas francesas y que se promovían por medio de conferencias, conciertos y exhibiciones de arte, literatura, filosofía y otras actividades más.

El interés de Francia por América Latina siempre se manifestó en los programas de la Alianza y pronto se formaron delegaciones suyas en América Central, en las Antillas y en América del Sur. La Alianza se estableció en México en 1884, ante el gran entusiasmo de la sociedad mexicana, que le brindó su apoyo, y con la simpatía del gobierno de Porfirio Díaz. Las relaciones México-Francia se estrecharon y se incrementaron los cursos, las sedes de la labor pedagógica, el intercambio de alumnos, la distribución de publicaciones y la organización de

actos culturales, y toda esta infraestructura permitió que en 1917 se iniciaran los trabajos del Liceo Francés (Sierra, 1948: 251-257; Núñez, 1945: 220-225; AFM, 1994: 3-40; FAM, 1995).

### La biblioteca

La labor cultural e informativa de la Alianza siempre recibió el apoyo de su biblioteca que, al igual que la de los otros centros de cultura francesa como el Liceo y el IFAL, difundió y promovió todo tipo de publicaciones de la industria editorial de Francia, y se enriqueció con el contacto de las diversas manifestaciones culturales y tradiciones propias de nuestro país que se describieron en libros y revistas.

Con el apoyo de los franceses radicados en México, se consolidó la actividad de la biblioteca, que en 1917 abrió un salón de lectura a todo el público interesado en la lengua y cultura francesas, para fomentar el conocimiento de ellas y el amor a la metrópoli, a través de periódicos, revistas y libros sobre literatura, política, artes y ciencias.

De acuerdo con los registros, de noviembre de 1918 a enero de 1919, cada día acudieron al salón de lectura 300 visitantes y 60 recurrieron a los servicios de biblioteca (AFM, 1994: 225).

La defensa de la cultura latina se realizó de un modo bastante organizado, en momentos de posguerra, y en clara oposición a la política germana; en ocasiones, sirvió además como factor de cohesión entre la colonia francesa y los intereses comerciales e industriales de la metrópoli y sus clientes.

### El Instituto Francés de América Latina (IFAL)

Las relaciones México-Francia cruzan varios capítulos de nuestra historia en el siglo XIX, las cuales alcanzaron un alto grado de desarrollo durante el gobierno de Porfirio Díaz. Ya en la primera mitad del siglo XX, hubo muchos intentos que pueden considerarse antecedentes del IFAL: en 1943, destacaron las actividades realizadas por el Instituto México-Europa, el Instituto Francia-México y el Comité para las Relaciones Culturales México-Europa (Bataillon y Giraud, 1986; IFAL, 1945: 1-2; IFAL, 1946: 143-146; Printemps, 1948).

En diciembre de 1944 se inauguró oficialmente el IFAL en la ciudad de México, como un servicio cultural de la embajada de Francia. Su actividad cultural fue muy rica y variada desde sus inicios, con acciones que iban de lo informal y casual hasta lo oficial —como puede ser el otorgamiento de un grado académico—:



conferencias, conciertos, exposiciones, teatro, cineclub, excursiones arqueológicas y una variada gama de cursos: de francés, universitarios y de la Sorbona. Temáticamente destacaron las humanidades y las ciencias sociales, pues fueron numerosos los cursos de historia, sociología, literatura, artes, ideología, música, feminismo y economía. Los aspectos científicos y tecnológicos fueron abordados muy al principio por el IFAL, pero debido a la importancia que representaban tanto para Francia como para México se creó otro establecimiento que se responsabilizaría de ellos.

Estas actividades se enriquecieron con las Misiones Culturales Francesas, que trabajaron en México en el marco de un rico intercambio universitario y un amplio programa de becas que permitió a muchos mexicanos estudiar en Francia y formarse intelectualmente con pensadores y creadores de ese país. Además de todas estas actividades, desde muy temprana fecha el IFAL ofreció a los mexicanos los servicios de información de su biblioteca.

### La biblioteca

En un principio, ésta proveía una variedad de productos bibliográficos franceses para todos los intereses y todas las edades; después de la creación del Centro Científico y Técnico de la embajada, la orientación literaria de la biblioteca se reafirmó y amplió: se puso en funcionamiento una “consultoría” sobre la lectura para promover de manera indirecta la cultura francesa y sus productos (IFAL, 1946: 151).

A la biblioteca acudieron los diletantes aficionados al sabor francés, más los interesados en lo académico, concretamente en los cursos cortos o universitarios, dictados por destacados especialistas franceses, promovidos por la embajada y a veces asignados a instituciones de educación superior como la Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México.

Los intelectuales mexicanos siempre vieron los servicios culturales de la embajada francesa, del IFAL y de su biblioteca como una nueva conquista cultural, pues ofrecían un espacio de investigación y de difusión de las ideas, además de respaldar a los partidarios de la democracia ante una Europa golpeada por el totalitarismo. Muchos mexicanos vieron a Francia y a Europa como una alternativa frente a sistemas dominantes que llegaron a ejercer considerable influencia en la cultura nacional.

Recordemos que, en los primeros años de la Revolución, México requería de cuadros necesarios para su desarrollo y, en consecuencia, se buscaron alternativas en países que históricamente ya tenían un lugar en la cultura universal y

presencia en México. Ese interés hacia otros países se manifestó de maneras diversas, por ejemplo, enviando profesionales mexicanos a lugares como Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos, donde recibieron la asesoría y la formación correspondientes. Con ello, se forjaron lazos profundos y duraderos a partir de hechos no impuestos, sino de elección libre, como lo eran la lectura y la promoción de piezas literarias contenidas en una biblioteca, no en una agencia publicitaria o ideológica. Así, Francia, siempre orgullosa de su cultura, se encontró en América Latina con un territorio receptivo a otras influencias de origen europeo.

### El Reino Unido de la Gran Bretaña

La letra impresa, registro del pensamiento y el conocimiento, adquirió un valor enorme que animó, tanto a los individuos como a los países, a atesorar las primeras producciones bibliográficas que, a menudo, eran consideradas “joyas bibliográficas” por la belleza y el arte con que muchos artesanos y artistas creaban estas piezas de los siglos iniciales de la imprenta.

El Imperio Británico también atesoró la riqueza impresa y, como todo gran dominio, recopiló y resguardó su propia producción y la que provenía de sus colonias; además, obtenía obras valiosas y en ocasiones ejemplares únicos de países con los que mantenía relaciones comerciales.

No obstante la diferente sensibilidad de franceses e ingleses, unos y otros valoraron en su justa dimensión la utilidad de la imprenta y sus productos, así como la tarea de recopilar y resguardar libros, revistas y otros impresos. Por ello, realizaron tales actividades tanto en los espacios de la monarquía como en los privados, que en un momento determinado se abrieron para consulta de los interesados en la información contenida en obras que formaban parte de las bibliotecas reales y las de la aristocracia (cabe referir que el gran público no se benefició de esta consulta hasta el siglo XIX, con la aparición de las primeras bibliotecas públicas en su actual concepción).

### El Consejo Británico

Ya en el siglo XX, los diplomáticos británicos, en sus relaciones con otros países, reconocieron las bondades y la fuerza de la propaganda cultural de una organización que los ponía en desventaja en la competencia no oficial, pero sí real, que se tenía con otro de los grandes países a principio de siglo: Francia —a través de la Alianza Francesa y el IFAL—, con una esfera de influencia muy amplia en América Latina, Asia y África. Los franceses, al igual que los británicos, habían penetrado a esos

tres continentes, aunque por vías diferentes, quizás más sutiles, pues los resultados diplomáticos y sociales fueron distintos, ya que, después del empleo de la fuerza, se relacionaron con la cara más amable del país: la cultura, a partir de la lengua, la música, el teatro y la pintura; se trataba, sin embargo, de una estrategia suave y agradable, que de todas maneras buscaba culminar con los fríos convenios comerciales y políticos, ya sea con países de culturas distantes o con otros que compartían ciertas raíces latinas.

El enfrentamiento de puntos de vista entre el reino Unido y Francia en busca de un objetivo común (la penetración en la vida cultural, económica y política de un determinado país) se puede ilustrar con la siguiente frase: “En Egipto, Inglaterra tenía un ejército; Francia, una idea. Inglaterra tenía el control educativo; Francia, una filosofía educativa muy clara; y la pluma francesa había probado una mayor eficacia que la espada inglesa” (Donaldson, 1984: 3). Estas reflexiones son una muestra de las razones que impulsaron al pionero British Committee for Relations with other Countries a crear el Consejo que en 1936 oficializó el nombre de The British Council (Donaldson, 1984: 1).

En América Latina, la simpatía por la Gran Bretaña no surgió tan fácilmente como por los franceses, quizá por la afinidad latina con éstos, quizá por las claras y directas ambiciones comerciales de aquélla; sin embargo, siguiendo la idea de propaganda cultural de los franceses, The British Council aceptó diseñar una política cultural en el extranjero a partir de un programa educativo, especialmente diseñado para difundir el conocimiento de la lengua inglesa, las artes, la ciencia y la tecnología británicas, así como para dar a conocer la forma de vida y la sensibilidad de los súbditos del reino, todo en beneficio de la política y economía de este último.

Así, El Consejo promovió la presentación de compañías de teatro y de música, exposiciones y presentaciones de artistas, intercambios entre especialistas de la Gran Bretaña y de los países que despertaban su interés, tanto en África y Asia como en América Latina, y visitas de nativos de ellos a compañías británicas para entrenarse y conocer productos industriales.

Los vínculos con el Cono Sur, en especial con Argentina, prosperaron notablemente, aunque en México se entablaron fructíferas relaciones comerciales y económicas desde 1783. Los campos en que la propaganda e influencia culturales desembocaron en grandes acontecimientos comerciales fueron los ferrocarriles, las presas, las carreteras, la transportación con motor, la herramienta agrícola, la energía eléctrica y otras tecnologías, pues si bien se aceptaba de modo discreto a las universidades inglesas, el reconocimiento de la supremacía británica en la tecnología y la industria era bastante categórico.

Para la Gran Bretaña, América Latina revestía vital importancia como proveedor de alimentos y petróleo, por lo que los programas culturales debían sensibilizar el espíritu latino de la región en pro del éxito industrial sajón. Cuando estableció contacto con la cultura local, El Consejo Británico reconoció el valor del desarrollo cultural colateral a la lengua inglesa y sus delegaciones establecieron lazos amistosos para difundir las obras bibliográficas que expresaban la sensibilidad y los valores de progreso, trabajo, disciplina y puntualidad.

El Consejo Británico, fundado en 1934, se estableció en México en 1943, con la simpatía del general Manuel Ávila Camacho, en aquel entonces presidente de la República, con el objeto de proyectar la imagen del Reino Unido y promover las ideas, experiencias y talentos británicos en las esferas de la enseñanza, la formación profesional, los libros y las publicaciones periódicas, el idioma inglés, las letras, las artes, las ciencias y la tecnología, poniendo especial cuidado en dar a conocer el estilo de vida y la manera de pensar de los británicos, con el fin de propiciar intercambios de ideas con otros pueblos.

Para aplicar mejor su política cultural con las sociedades locales, El Consejo emprendió la creación de institutos donde concentró la actividad docente y promovió la industria editorial y los servicios bibliotecarios y de información. En México formó el Instituto Anglo-Mexicano de Cultura, al que apoyó y resguardó, pero en cuya administración participaron, en partes iguales, distinguidos británicos y mexicanos (Donalson, 1984: 103-111; ECB, 1987: 7-8; IAM, 1986: 5). El Consejo ha dedicado especial interés a sus bibliotecas y centros de información para facilitar la información histórica y actual que sobre el Reino Unido se requiera, así como también difundir la producción editorial británica.

### La biblioteca

El Consejo Británico estableció en México una biblioteca circulante en 1944, con una colección que se ha ido enriqueciendo considerablemente para ofrecer, por medio de la industria editorial y recursos electrónicos, libros, revistas y otros medios portadores de información; en suma, productos del pensamiento y el conocimiento ingleses. Uno de los objetivos de los servicios bibliotecarios y de información de El Consejo Británico consistió en estimular entre los mexicanos la lectura de libros del Reino Unido y, a partir de ella, motivar y apoyar la transmisión del conocimiento y la tecnología británicas demandadas por los ciudadanos locales. Esta biblioteca, como todas las establecidas en otros países, mantiene una estrecha relación con la Biblioteca Nacional Británica y adopta los procedimientos de control y difusión de la información que ella ha ideado, como

los catálogos temáticos y la bibliografía nacional, además de las publicaciones propias del Consejo, como el *British Book News*, puesto que una de sus funciones más importantes consiste en promover la producción editorial británica, mediante dos programas permanentes: el de donación de libros y el de libros baratos.

Posteriormente, los servicios de esta biblioteca se enriquecieron gracias a la creación de sedes en diversos puntos geográficos y a la gran variedad de sus colecciones diseñadas en diferentes formatos: impreso, audiovisual y electrónico, así como a las muy diversas funciones que cumple, expresadas en su actual nombre: Biblioteca Anglomexicana y Centro de Información y Recursos (IAM, 1986: 4, 10-11, 34-37).

Cabe precisar que, a principios de siglo, El Consejo Británico no se había instalado en México, pero que las relaciones entre éste y el Reino Unido se desenvolvían en varios ámbitos: el diplomático, el económico, el comercial y cultural, y la oferta y la demanda de información encontraba sus cauces para satisfacerse: los libros, revistas y otros impresos británicos llegaban a México y los mexicanos visitaban Londres (el Museo Británico y la hoy Biblioteca Nacional), muchas veces por vías privadas y no oficiales (Gibbs, 1983: 44).

## Conclusiones

Francia y Gran Bretaña han trabajado de manera constante e insistente para abrir caminos y penetrar en los ambientes culturales de México, con esfuerzos dispersos en el siglo XIX y luego más sistemáticos y planeados dentro de una política estratégica practicada a partir del siglo XX, en la que destacó como una inversión más profunda y permanente la información transmitida mediante los libros y los servicios bibliotecarios ofrecidos desde las metrópolis, desde sus fronteras geográficas o en extensiones de su estilo de vida en los países de interés estratégico (como el caso de México y otras naciones latinoamericanas).

Esos dos países tuvieron influencia en México y perfilaron sendos modelos que también se manifestaron en distintos momentos históricos, con sus respectivas intenciones específicas, valores y enfoques. Francia fue más estadista, pues ella destacó el papel de la cultura en su sociedad y en sus estrategias de gobierno; el Reino Unido fue más empresarial, pues constituyó el primer modelo surgido con la Revolución Industrial. Sin embargo, los dos modelos se basaron en la información que ellos mismos determinaban: la que requerían y procesaban, y que, a través de instituciones, universitarios, viajeros, becarios, editoriales y bibliotecas, hicieron llegar al mundo, un mundo que, de acuerdo con su concepción de poder, les pertenecía.

Francia, desde París, el Reino Unido desde Londres y ambos desde sus agencias culturales de ultramar, fueron Centros metropolitanos de primer orden que proveyeron información a muchas generaciones de mexicanos, bien desde sus bibliotecas, bien desde su producción bibliográfica; inicialmente, beneficiando las clases social y económicamente privilegiadas, posteriormente a los intelectuales favorecidos por la educación y su sistema de apoyos colaterales.

En América Latina no hubo una revolución industrial y apenas se recibieron parcialmente sus beneficios. La región se convirtió en proveedora de materias primas y en compradora de manufacturas; con una infraestructura de países colonizados por España, que empiezan a vivir su independencia en el siglo XIX, América Latina resulta en extremo receptiva al pensamiento francés e inglés —a través de libros, editoriales, bibliotecas y viajeros— que representan el éxito, el desarrollo, el progreso.

## Bibliografía

- AFM (Alianza Francesa de México) (1994), “Alliance Française de Mexique, 110<sup>ème</sup> Anniversaire. 1884-1994”, *Le Magazine* [publ. especial], nueva época, 9 (83), nov.-dic.
- Ashton, T. S. (1948), *La revolución industrial: 1760-1830*. México, Fondo de Cultura Económica, (Breviarios, 25), [reimp.1979].
- Bataillon, Françoise y Françoise Giraud (1986), IFAL, 1945-1985; *Histoire de l'Institut Française d'Amérique Latine*, México, IFAL.
- BNF (Bibliothèque Nationale de France) (1995), *Bibliographic products*, París, Direction du Développement Scientifique et des Réseaux Bibliographique Nationale Française.
- Blanco, José Joaquín (1977), *Se llamaba Vasconcelos: una evocación crítica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BL (The British Library) (1977), *The British Library, Introducing*, Londres, The British Library.
- Bromley, David W. y Angela M. Allott (eds.) (1988), *British Librarianship and Information Work, 1981-1985*, Londres, The Library Association, 2 vols.
- Caleca, Antonio (1985), *Museo Británico*, Barcelona, Argos Vergara.
- Donaldson, Frances (1984), *The British Council; the First Fifty Years*, Londres, Jonathan Cape.
- ECB (El Consejo Británico) (1987), “B.C.-Reference Services, Central Office of Information”, Londres, El Consejo Británico.
- (s.a.), *El Centro de Documentación de la Biblioteca Británica (BLDSC)*, México, Centro de Información.
- Fohlen, Claude y François Bédarida (1965), “La era de las revoluciones, 1760-1914”, en Louis Henri Parias (coord.), *Historia general del trabajo*, México, Grijalbo, vol. III, p. 9-90.
- Garza, Emeterio de la (1926), *Los Estados Latinos de América y los Estados Unidos de América*, México, La Enseñanza Objetiva.
- Gaya Nuño, Antonio (1968), *Museo del Louvre*, Madrid, Aguilar.
- Gibbs, Robert (1983), *Dos siglos de cooperación México-Gran Bretaña*, México, Cámara de Comercio Británica.
- IAM (Instituto Anglo-Mexicano de Cultura) (1986), *Instituto Anglo-Mexicano de Cultura A.C. 1944-1984: una breve historia*, México, IAM, 1986.
- IFAL (Instituto Francés de América Latina) (1945), “Homenaje a Francia”, *La Revue de l'IFAL*, 1 (1), junio, p. 1-2.

- IFAL (Instituto Francés de América Latina) (1946), "Anniversaire de l'Institut Française d'Amérique Latine", *La Revue de l'IFAL*, [México], 2(4) 31, marzo, p.143-156.
- Kelly, Thomas (1977), *A History of Public Libraries in Great Britain 1845-1975*, Londres, The Library Association.
- Krauze, Enrique (1976), *Caudillos culturales en la Revolución mexicana*, México, Siglo XXI.
- Monsiváis, Carlos (1988), "Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, vol. II, México, El Colegio de México-Harla.
- Núñez y Domínguez, José de J. (1945), "La independencia de las naciones latinoamericanas en relación con la Revolución francesa", *La Revue de l'IFAL*, [México], 1(2), 30 septiembre, p. 220-225.
- Promodis (1991), *Histoire des bibliothèques françaises; les bibliothèques de la Revolution et du XIXe siècle, 1789-1914*, París, Promodis, vols. III y IV.
- Printemps (1948), "Publicidad de libros y cursos de francés", *Tierras Latinas-Terres Latines*, Printemps, [s.p.].
- Rama. Ángel (1984), *La ciudad letrada*, Hanover, Del Norte.
- Ramírez Leyva, Elsa M. (2000), *El libro y la lectura en el proceso de occidentalización de México*, México, UNAM/CUIB.
- Sierra, Justo (1948), "Francia en México", en *Obras completas del maestro Justo Sierra*. Discursos, vol. V, México, UNAM, p. 251-257.
- Silva, José (1945), "Consideraciones sobre la economía de la América Latina en la postguerra", *La Revue de l'IFAL*, [México], 1(2), 30 de septiembre, p. 204-208.
- Staples, Anne (1988), "La lectura y los lectores en los primeros años de vida independiente", en *Historia de la lectura en México* [Seminario de Historia de la Educación en México], México, El Colegio de México.
- FAM (Federación de Alianzas de México) (1995), "Entrevista con María Teresa Cuevas", Federación de Alianzas de México, 18 de octubre.
- "Une très grande bibliothèque", *American Libraries*, 20 (5), may, 1989, p.396-399.

**Recibido: 31 de agosto de 2006**

**Aprobado: 19 de febrero de 2007**

**Estela Mercedes Morales Campos** es Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y actualmente realiza la investigación "Infodiversidad y globalización". Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *América Latina en las editoriales mexicanas* (UNAM, 2000), *La diversidad informativa latinoamericana en México* (UNAM, 2001) e *Infodiversidad, globalización y derecho a la información* (Sociedad de Investigaciones Bibliotecológicas, Buenos Aires, 2003). Su principal línea de investigación es "multiculturalismo e información".



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Martini Vial, Sandra Regina  
Direito Fraternal na Sociedade Cosmopolita  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 12, enero-junio, 2007, pp. 123-138  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101207>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# Direito Fraterno na Sociedade Cosmopolita

## Derecho fraterno en la sociedad cosmopolita

SANDRA REGINA MARTINI VIAL<sup>1</sup>

**Resumen.** La fraternidad es un concepto biopolítico por excelencia, el cual incluye todas las formas y paradojas de los sistemas sociales contemporáneos. La fraternidad que fue olvidada, retorna hoy con su significado originario de compartir, de pacto entre iguales, de identidad común, de mediación, en un derecho aceptado conjuntamente, en un derecho libre de la obsesión de una identidad legitimadora.

En este artículo se busca discutir la aplicabilidad de la metateoría del Derecho fraterno, en especial en torno al problema de la cuestión de la complejidad de la sociedad cosmopolita, de la importancia y la ambivalencia técnica, en las posibilidades de un derecho no-violento, inclusivo y universal.

**Palabras clave:** Derecho fraterno, sociedad cosmopolita, técnica, políticas públicas.

**Resumo.** A fraternidade é um conceito biopolítico por excelência, conservando nele todas as formas e paradoxos dos sistemas sociais contemporâneos. A fraternidade que foi esquecida, retorna hoje com seu significado originário de compartilhar, de pacto entre iguais, de identidade comum, de mediação, é um direito jurado conjuntamente, é um direito livre de obsessão de uma identidade legitimadora.

Pretende-se, nesse artigo, discutir a aplicabilidade da metateoria do Direito Fraternal, em especial na questão da complexidade da sociedade cosmopolita; na importância e na ambivalência da técnica; nas possibilidades de um direito não-violento, inclusivo e universal.

**Palavras-chaves:** Direito Fraternal, Sociedade Cosmopolita, Técnica, Políticas Públicas.

<sup>1</sup> Doutora em Direito pela Universidade de Lecce, Itália; Pós-doutora em Direito pela Universidade de Roma Tre, Itália; Professora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unisinos, São Leopoldo; Professora Visitante da Universidade de Lecce, de Roma Tre, de Salerno e de Nápoles, Itália. Correo electrónico: srmvial@terra.com.br.

## Introdução

... dove ognuno è sovrano non c'è bisogno di sovranità.<sup>2</sup>

Eligio Resta

**A**s discussões a respeito do direito aparecem, de modo geral, fundadas na figura e/ou na simbologia do “soberano”; parece que a única possibilidade do direito *ser direito* é estando respaldado por algum tipo de soberano, representado, contemporaneamente, pelos Estados-Nação. O direito fraterno, por sua vez, propõe um outro conceito fundante —a fraternidade— que não é compatível com nenhum tipo de soberano, já ela parte do pacto entre iguais e, por isso, é *frater e não pater*. Pode-se dizer que o Direito Fraterno é uma metateoria,<sup>3</sup> pois se está diante de uma teoria das teorias, e que propõe uma nova forma de análise do direito atual. Seu principal pensador é Eligio Resta, professor da Università de Roma Tre.

O Direito Fraterno, enquanto metateoria, utiliza-se também (assim como outros fundamentos) da técnica, no sentido ambivalente implícito sempre no contexto da sua utilização. Assim, é fundamental ter presente a idéia de *pharmakon*, termo grego que pode significar, ao mesmo tempo, remédio e veneno, dependendo da forma como utilizamos a própria técnica.

Neste sentido, o Direito Fraterno prima pela análise transdisciplinar dos fenômenos sociais. A transdisciplinaridade significa, antes de tudo, *transgredir* e, ao mesmo tempo, *integrar*. É nesta perspectiva que Resta busca, em várias áreas do conhecimento, os fundamentos, as fragilidades e a aposta para o Direito Fraterno.

O Direito Fraterno, segundo Eligio Resta, vive da falta de fundamentos, anima-se de fragilidades, de apostas. Esses aspectos podem ser identificados através do pensamento de vários autores. No séc. XIX, tivemos importantes juristas que apostaram em fragilidades, como Puchta (1881: 4), para demonstrar a paradoxalidade do direito; a do autor é feita no direito ou para o direito através da idéia de liberdade. Para Puchta, o princípio do direito é a liberdade e não a razão

<sup>2</sup> Onde cada um é soberano não há necessidade de soberania (Tradução Livre).

<sup>3</sup> Sobre metateoria importantes são as definições apresentadas no dicionário enciclopédico de teoria e de sociologia de direito: “1. A metateoria é um tipo de atividade que pesquisa (a pesquisa metateórica), os resultados dessa atividade (a ‘metateoria’) 2. Pesquisa que tem por objetivo específico as teorias científicas (elas próprias consideradas também sob o ponto de vista da atividade e do seu produto) e que tem, como resultado, a produção de uma ‘teoria das teorias científicas’ (distinção feita em relação a interpretação jurídica –Tarello– entre metateoria como atividade e metateoria como produto)” (Arnaud, 2000: 493).

(lembrando que a razão é a necessidade que exclui aquilo que nega, a liberdade é a negação da necessidade). Afirma, ainda, que é livre somente quem pode querer, desejar e mais, quem é reconhecido como *livre*, ou seja, quem tem a possibilidade de ser sujeito de direito não porque seu comportamento seja delimitado, previsto ou prescrito, mas porque sua liberdade existe e está vinculada a possibilidade de realizar uma escolha, de querer alguma coisa.

Assim como Puchta, também Resta trará novos desafios para a análise do direito atual. Nesse artigo, apresentaremos os principais pressupostos da metateoria, a relação da mesma com a sociedade atual vinculando-a com as idéias da técnica, das políticas públicas, da paradoxalidade e da não-violência.

### Pressupostos do direito fraterno

Ha un senso vagamente anacronistico la fraternità.<sup>4</sup>

Eligio Resta

A discussão sobre o direito fraterno é recente. Eligio Resta, seu principal teórico, inicia esta reflexão a partir dos anos 80, mas somente na década de 90 apresenta o texto básico *Il Diritto Fraterno*. Neste texto, ele retoma a idéia de fraternidade anunciada na Declaração Universal dos Direitos do Homem, evidenciando as várias facetas modernas que escondem o verdadeiro sentido da fraternidade, conforme o autor (Resta, 2002: VII):

La fraternità illuministica reimmette una certa quota di complessità nel freddo primato del giusto sul buono e cerca, appunto, di alimentare di passioni calde il clima rigido delle relazioni politiche. Ma ha nello stesso tempo bisogno di trasferire il modello dell'amicizia nella dimensione della fraternità, tipica di una condivisione di destini grazie alla nascita e indipendentemente delle differenze. Per questo ha bisogno di trasformarla in codice, di farne regola; con tutti i paradossi, ma anche con tutte le aperture che comporta. Per questo è "diritto fraterno" che si affaccia allora, in epoca illuministica, e vive da quel momento in poi come condizione esclusa, ma non eliminata, accantonata e presente nello stesso tempo (Resta, 2002: 7).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> "Há um sentido vagamente anacrônico na fraternidade" (Tradução Livre).

<sup>5</sup> "A fraternidade iluminista insere novamente uma certa cota de complexidade no frio primado do justo sobre o bom, e procura, com efeito, alimentar de paixões quentes o clima rígido das relações políticas. Mas há, concomitantemente, a necessidade de transferir o modelo da amizade à dimensão da fraternidade, típica de uma comunhão de destinos derivada do nascimento e

Considera-se relevante, para o bom entendimento do tema, comentar brevemente a semântica da palavra fraternidade. Ela tem origem no vocábulo latino *frater*, que significa *irmão*, e no seu derivado *fraternitas*, *fraternitatis* e *fraternitate*. É substantivo feminino, que apresenta três significados: (a) parentesco de irmãos; irmandade; (b) amor ao próximo, fraternização; e, (c) união ou convivência de irmãos, harmonia, paz, concórdia, fraternização. O verbo *fraternizar*, por outro lado, vem da união entre fraterno + *izar*, e apresenta quatro significados quais sejam: (a) v.t.d. unir com amizade íntima, estreita, fraterna; (b) v.t.i., v.int. unir-se estreitamente, como entre irmãos; (c) aliar-se, unir-se; e, (d) fazer causa comum, comungar nas mesmas idéias, harmonizar-se (Ferreira, 1986). Resta (2002) alerta para a diferença entre fraternidade (que indica sentimento), *fratellanza* (que indica condição) e a idéia de *affratellamento* (que indica projeto). Ainda, segundo, Agnes Lejbowicz (1999: 406) a idéia de fraternidade:

[...] contribue à rendre l'humanité incapturable par le pouvoir d'un seul. [...] Antérieure donc à l'affirmation de l'égalité et de la liberté, elle est la reconnaissance de l'autre comme semblable. En revanche, dans la logique du droit interne édifiant une cité, on pose en premier les droits civils et politiques: la liberté et l'égalité, et c'est de la réalisation de ces droits que la fraternité peut surgir comme expression complémentaire du social. La liberté et l'égalité font l'objet de lois et de décrets, la fraternité ne se décrète pas. Son inspiration jusnaturaliste contribue au rejet des discriminations et renouvelle le contenu et le sens qu'une société donne à la liberté et à l'égalité juridiques.<sup>6</sup>

Esse direito que se *affaccia* pode ser apresentado, brevemente, a partir dos seguintes pressupostos:

independente das diferenças. Assim, há necessidade de transformá-la em *código*, de fazê-la regra, com todos os paradoxos, mas também com todas as aberturas que comporta. Por isso é 'direito fraterno' que se configura então, em época iluminista, vivendo, daquele momento em diante, como condição excluída, mas não eliminada, deixada de lado e, ao mesmo tempo, presente" (Tradução livre).

<sup>6</sup> "[...] contribui para tornar a humanidade incapturável pelo poder de um só. [...] Anterior, pois a afirmação de igualdade e de liberdade, ela é o reconhecimento do outro como semelhante. Por outro lado, na lógica do direito interno edificante de uma cidade, coloca-se em primeiro lugar os direitos civis e políticos: a liberdade e igualdade, e é a realização destes direitos que a fraternidade pode surgir como expressão complementar do social. A liberdade e igualdade fazem o objeto das leis e decretos, a fraternidade não se decreta. Sua inspiração jusnaturalista contribui para a rejeição das discriminações e renova o conteúdo e o senso que uma sociedade da a liberdade e a igualdade jurídicas" (Tradução livre).

1. É um direito jurado conjuntamente entre irmãos, no sentido da palavra latina *frater*, ou seja, é um direito que não parte da decisão de um soberano (de qualquer espécie), mas é *giurato insieme*. É fundamentalmente um acordo estabelecido entre partes iguais, é um pacto acordado a partir de regras mínimas de convivência. É o oposto do direito *paterno*, imposto por algum tipo de soberano; porém, adverte Eligio Resta, “La coniunratio dei fratelli non è contro il padre, o un sovrano, un tirano, un nemico, ma è per una convivenza condivisa, libera dalla sovranità e dall’inimicizia. Esso è giurato insieme, ma non è prodotto di una congiura” (Resta, 2004a: 148);

2. É um direito livre da obsessão de uma identidade que deve legitimá-lo. Para Resta, “È lontano da un ethnos che lo giustifichi ma pronto a costituire un demos grazie ad un patto” (Resta, 2004a: 148). Deste modo, o direito fraterno encontra-se em um espaço político mais aberto, independente das delimitações políticas e ou geográficas. Sua única justificativa, no sentido abordado, é a *comunitas*;

3. Coloca em questionamento a idéia de cidadania, já que esta, muitas vezes, se apresenta como excludente; por isso, o direito fraterno centra suas observações nos direitos humanos, na humanidade como um lugar comum. Ainda: “I diritti umani hanno una dimensione ‘ecológica’, sono spazio nel quale le coppie oppostive vengono ricomprese: cio porta alla consapevolezza che i diritti umani possono essere minacciati soltanto dall’umanità stessa...” (Resta, 2004a:149);

4. Um outro fundamento importante para o direito fraterno deriva deste terceiro ponto, onde se identifica o paradoxo da *humanidade ou desumanidade da sociedade*. Mais do que isto, Resta ressalta que existe uma grande distância entre ser homem e ter humanidade. Este aspecto aponta para a necessidade de uma análise antropológica dos deveres contidos na gramática dos direitos, porque os direitos humanos são o lugar da responsabilidade e não da delegação. Daí a idéia do cosmopolitismo discutida pelo autor;

5. Este fundamento é seguramente um dos aspectos mais fascinantes do direito fraterno: ele é um direito não violento, destitui o binômio amigo/inimigo. “Per questo non può difendere i diritti umani mentre li sta violando; la possibilità della sua esistenza sta tutta nell’evitare il cortocircuito della ambivalenza mimética, che lo transforma da rimedio in malattia, da antitodo in veleno” (Resta, 2004a: 149). Assim, a minimização da violência leva também a uma jurisdição mínima, a um conciliar conjunto, a um mediar com pressupostos de igualdade na diferença;

6. O sexto pressuposto do direito fraterno é muito complexo, pois elimina algumas “seguranças”, alguns dogmas, algumas verdades: “...è contro i poteri,

de tutti i tipi, di una maggioranza, di uno Stato, di un governo, che, si as, esercitano domínio sulla ‘nuda vita’”;

7. É um direito que pretende incluir, busca uma inclusão sem limitações. Neste aspecto, Resta questiona a propriedade privada de alguns (talvez muitos) bens comuns;

8. É a aposta na diferença, com relação aos outros códigos já superados pela sua ineficácia, pois estes dizem sempre respeito ao binômio amigo-inimigo, enquanto o direito fraterno propõe sua ruptura.

Através desses pressupostos, necessários e fundamentais para entendermos o novo contexto no qual o direito está inserido, podemos identificar o caráter inclusivo e transdisciplinar do Direito Fraterno. É um modelo de direito que abandona os confins fechados da cidadania e projeta para uma nova forma de cosmopolitismo, para uma nova forma de co-divisão, de compartilhamento. Um novo direito deve retomar *antigos* pressupostos, como observa Baratta (2006: 64-65):

[...] Perché solo con un grande sforzo teorico e pratico di tutti, giuristi e non, si può giungere alla costruzione di un nuovo sapere collettivo, *del diritto e sul diritto* adeguato alla situazione umana del nostro tempo [...] Nuovi rischi, come quelli ricollegabili alle immissioni nella atmosfera ou nelle acque, alla ingegneria genetica, alla energia nucleare, allo sfruttamento delle risorse naturali, al trattamento delle scorie e dei rifiuti, al traffico, all’uso dei mezzi di comunicazione e di elaborazione dei dati, fanno parte oramai dei connotati strutturali della situazione umana e dell’ecosistema. Essi sono anche il luogo speciale in cui, nell’incontro tra la (riga ilegible), può emergere una nuova forma di pensare e di fare il diritto.<sup>7</sup>

A possibilidade do Direito Fraterno, enquanto nova proposta, está justamente nessa aposta apresentada por Baratta, na qual a construção de um novo

<sup>7</sup> Estas observações de Baratta aparecem na nova série da consagrada revista “*Dei delitti e delle pene*”, hoje intitulada “*Studi sulla questione Criminale*”. Nesta “nova” revista foi resgatado um artigo de Alessandro Baratta que seria a apresentação de um novo projeto, no qual seriam publicadas obras de grandes autores jurídicos que tratassem da relação teoria e prática. “Porque somente com um grande esforço teórico e prático de todos, juristas e não, se poderá alcançar a construção de um novo saber coletivo, do direito e sobre o direito adequado a situação humana do nosso tempo (...) Novos riscos, como aqueles vinculados as emissões na atmosfera ou na água, na engenharia genética, na engenharia nuclear, no mau uso dos recursos naturais, no tratamento dos resíduos industriais e do lixo, no tráfico, no uso dos meios de comunicação e de elaboração de dados, fazem parte atualmente das conotações estruturais da situação humana e do ecossistema. Esses são também o lugar especial no qual, o encontro entre a (linha ilegível), pode emergir uma nova forma de pensar e de fazer o direito” (Tradução Livre).

saber passa necessariamente por uma visão que ultrapassa, mas não esquece, os limites dos juristas e não juristas, os limites da ciência do direito frente às novas demandas que surgem. Vemos que o direito tradicionalmente construído não consegue dar respostas adequadas para novos desafios que envolvem o ser *no e para* o mundo.

## O Direito Fraterno na sociedade contemporânea

Possiamo fare tutto quello che possiamo fare?<sup>8</sup>

Eligio Resta

As contingências da sociedade moderna tornam-na complexa e ilimitadamente mutável. A dimensão contemporânea do direito nessa sociedade —*Recht in der Gesellschaft*, seguindo a definição de Niklas Luhmann (1997)— é assinalada na sua relação com a técnica, na qual o código que se revela é: pode-se fazer tudo o que se pode fazer? Tal premissa produz um paradoxo insuperável quando subordina o direito ao código da técnica. Nesse sentido, Eligio Resta (1993a) afirma que se vive em uma guerra civil planetária, motivo que o levou a estudar a hipótese de um Direito Fraterno, ou seja, um direito que rompe com a estrutura tradicional de Estado, Nação, Estado-nação, sociedade e direito. Esse novo direito não propõe a idéia ingênua de que se deve amar mutuamente, mas busca edificar/estruturar paradoxos, exatamente em função dessa paradoxalidade, que é constante e que se deve ser, continuamente, refletida de maneira clara, como diz Resta (1993a: 45):

[...] perchè non possiamo fare tutto quello che possiamo fare? Cioè, qual è il limite ad una attività, ad una poiesis, ad un 'fare' della nostra vita quotidiana e qual è la sua legittimazione? Perchè ci sono due termini di riferimento del 'possiamo'? E quali sono le nostre capacità di porre limiti al poter fare tutto quello che possiamo fare?<sup>9</sup>

Na sociedade atual, a possibilidade de edificar paradoxos se dá através da técnica<sup>10</sup> que, ao mesmo tempo em que os reduz, incrementa-os. Assim também

<sup>8</sup> “Podemos fazer tudo aquilo que podemos fazer?” (Tradução Livre).

<sup>9</sup> “[...] porque não podemos fazer tudo aquilo que podemos fazer? Isto é, qual é o limite de uma atividade, de uma *poiesis*, de um ‘fazer’ da nossa vida cotidiana e qual é a sua legitimação? Porque existem dois termos de referência do ‘podemos’? E quais são as nossas capacidades de colocar limites ao poder fazer tudo aquilo que podemos fazer?” (Tradução Livre).

<sup>10</sup> Sobre técnica e ética, em uma visão crítica, João Baptista Herkenhoff (1996: 30) faz a seguinte observação: “Dentro desse mesmo imperativo ético, coloca-se a Ciência do Direito, que não

opera o Direito Fraterno, pois se pode se estabelecer por meio da técnica, ao mesmo tempo encontra dificuldades para sua implementação, já que este propõe, no seu projeto, uma co-divisão e uma inclusão universais. Em outros termos: analisar a relação entre direito e técnica<sup>11</sup> significa retornar ao conceito grego de técnica da ambivalência, no sentido de que a técnica que resolve os problemas é a mesma que cria novos problemas. Ou seja, condena-se salvando e se salva condenando; cura-se adoecendo e adoce-se curando. A técnica é o lugar do aumento da complexidade e, portanto, do aumento das possibilidades. Assim, a fraternidade não considera a técnica como algo que se “abre” ou se “fecha”, mas como algo que alcança a *philia* das contradições e da ambivalência. Por exemplo, o corpo humano: a técnica pode reduzir (e reduz) o corpo humano em mercadoria, mas pode também, ao mesmo tempo, desvelar novas dimensões de solidariedade. Pode-se observar esse fato quando se descobre, graças à pesquisa científica, a compatibilidade de medula, viabilizando-se, assim, o transplante; a questão, agora, é: pode-se falar em “dever doar”? Esse nível de solidariedade, antes impensável, torna-se possível e factível nos dias de hoje por meio da técnica. Ela é uma nova *philia* e um novo desafio para a co-divisão. Porém, essa co-divisão tem seu caráter de ambivalência, que faz pensar se é possível ser proprietário do próprio corpo ou se é necessário colocá-lo à disposição da humanidade. Acerca disso, observa Resta (200: 55-56) que:

Quando si parla della questione della tecnica, cioè della vita, si parla del bene pubblico e se il problema è quello allora non c'è altro che riferirsi a quel gioco debole, infondato, lontano da ogni arroganza della prescrizione che possiamo ritrovare dove ci allontaniamo da ogni violenza e scopriamo la scommessa moderna del diritto che sta tutta nel suo convencionalismo. Salvare il patrimonio genetico lasciando intatto il fiume o il fondo del mare, aprirebbe possibilità ad altri piuttosto

pode ser uma ciência do formal, subordinada ao tecnicismo. A técnica é o meio para atingir um fim, é altamente apreciável como salvaguarda de valores jurídicos. Mas a técnica não é um fim, é apenas o caminho para alcançar a substância do direito”.

<sup>11</sup> No artigo já citado, Baratta (2006: 63) trata também da técnica do direito e do papel do direito na cultura pós-moderna: “Il nomos di una tecne recuperata nella sua funzione per l'uomo non può nutrirsi solo del pensiero della scienza; si nutre del pensiero della poesia. Paradossalmente, la cultura del diritto, dove il disagio è avvertito più che in qualsiasi altro ambito del sapere speciale, è anche l'ambito in cui la natura di quella contraddizione è meno rivelata.” “O *nomos* de uma *tecne* recuperada na sua função para o homem não pode nutrir-se somente através do pensamento da ciência; se nutre do pensamento da poesia. Paradoxalmente, a cultura do direito, onde o desconforto foi advertido muito mais do que em qualquer outro âmbito do saber especial, é também o âmbito no qual a natureza daquela contradição é menos revelada” (Tradução Livre).



che accontentarsi della sodisfazione misera ed egoistica del free rider usa per se l'ultima risorsa che non potrà ricrearsi e che si serve in maniera suicida della técnica per depauperare le possibilita, è qualcosa. Non c'è, ripeto, alcuna forza della legge che ci sovvenha, se non quella aleatorietà dello scommettere sui diritti come Pascal scommetteva sull'esistenza del bene pubblico. Se Dio, il bene pubblico, fosse esistito, i costi delle rinunce sarebbero stati ben poca cosa rispetto ai vantaggi. Se non fosse esistito la perdita dei costi sarebbe stata irrisória rispetto a quello che si sarebbe potuto guadagnare.<sup>12</sup>

Essas novas idéias colocam em questionamento toda a estrutura dogmática jurídica do tempo presente. Em função da técnica, vê-se que cada vez mais os confins do corpo e do sujeito são ilimitados. Outro exemplo que se pode dar é a questão do banco de sêmen, onde se protege o corpo fora do próprio corpo, o mesmo ocorrendo com a questão do cordão umbilical. Significa que a velha questão abordada por Immanuel Kant (1996), se se é ou se se tem um corpo, deve ser repensada à luz das novas aquisições tecnológicas. Este é um novo desafio para as novas dimensões fraternas, desde o momento em que a técnica, em toda sua dimensão biopolítica, re-propõe o jogo sobre o terreno da igualdade sem medida e a constante necessidade da co-divisão dos espaços da vida. Assim, a técnica é aquilo que aproxima e distancia ao mesmo tempo. Acerca disso, o Direito Fraterno propõe, no seu projeto, uma inclusão, sem confins, em todos os direitos fundamentais e em todos os bens comuns da humanidade. É o que se pode observar, também no pensamento de Emanuele Severino (2001: 17-18):

La tecnica, invece, non si propone uno scopo escludente. La tecnica (come sistema, o apparato che include un insieme dei sottosistemi –burocratico, finanziario, amministrativo, militare, economico, sanitario, scolastico, ecc.) non si propone

<sup>12</sup> “Quando se fala da questão da técnica, isto é, da vida, se fala do bem público, e se o problema é aquele, então não existe outro que se refira àquele jogo frágil, sem fundamento, distante de qualquer arrogância de prescrição que podemos encontrar onde nos distanciamos de todas as violências e descobrimos que a aposta moderna do direito está toda no seu convencionalismo. Salvar o patrimônio genético deixando intacto o rio ou o fundo do mar, abrir possibilidades a outros, muito mais do que se contentar com a satisfação mísera e egoística do *free rider*, usada por si como último recurso que não poderá re-criar-se e que se serve de modo suicida da técnica para depurar a possibilidade, é alguma coisa. Não existe reforço, alguma força de lei que sobrevenha, senão aquela aleatoriedade do apostar sobre os direitos como Pascal apostava na existência do bem público. Se Deus, o bem público, tivesse existido, os custos das renúncias teriam sido bem pouca coisa com relação às vantagens. Se não tivesse existido a perda dos custos teria sido irrisória com relação àquilo que se poderia ganhar” (Tradução Livre).

uno scopo specifico ed escludente: si propone l'aumento infinito della potenza; si propone l'incremento infinito della capacità di realizzare scopi. Ciò che chiamiamo "tecnica" ha dunque una complessità rilevante. Ma la complessità è ancora maggiore, se la tecnica posta in relazione al risultato essenziale del pensiero contemporaneo.<sup>13</sup>

Em uma sociedade na qual continuamente se faz tudo aquilo que se faz, utilizando a questão continuamente posta e proposta por Resta (2004b), observa-se que se limites podem ser evidenciados, as possibilidades de superá-los também são constantemente apresentadas. Hoje se fala em Tecnopolítica e, segundo Stefano Rodatà (2004), tem-se a importância dos novos processos tecnológicos para a efetivação de uma democracia cosmopolita. O autor também releva preocupações com a utilização não pacífica desses meios:

Internet gioca un ruolo essenziale nella creazione e nell'organizzazione complessiva di un nuovo spazio pubblico e nella definizione delle modalità di integrazione e di convergenza dei diversi mezzi. In concreto, ci troviamo di fronte ad una molteplicità di modelli[...]Si aprono così prospettive nuove... Gli effetti del progressivo ampliarsi dell'e-government possono essere misurati in termini di trasparenza dell'azione pubblica, semplificazione procedurali, diminuzione dei costi di transazione nelle relazioni fra i cittadini e all'interno degli apparati pubblici. Allo stesso tempo, però, la digitalizzazione dell'amministrazione pubblica, il suo trasferirsi nella dimensione di Internet, non è garanzia di risultati sempre democratici[...]È evidente, allora, che la produzione di democrazia attraverso l'e-government non può essere affidata alla tecnologia in sé, ma esige forti e chiare politiche pubbliche [...] (Rodatà, 2004: 55).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> "A técnica, ao invés, não se propõe a um objetivo excludente. A técnica (como sistema ou aparato que inclui um conjunto de sub-sistemas –burocrático, financeiro, administrativo, militar, econômico, sanitário, escolar etc.) não se propõe a um objetivo específico e excludente: se propõe ao aumento infinito da potencialidade; se propõe ao incremento infinito da capacidade de realizar objetivos. Isto que chamamos "técnica" apresenta uma complexidade relevante. Mas a complexidade é ainda maior, se a técnica é colocada em relação ao resultado essencial do pensamento contemporâneo" (Tradução Livre).

<sup>14</sup> "A Internet joga uma função essencial na criação e na organização complexa de um novo espaço público e na definição da modalidade de integração e de convergência dos diversos meios. Concretamente, nos encontramos frente a uma multiplicidade de modelos[...] Abrem-se, assim, novas perspectivas... Os efeitos do progressivo ampliar-se do e-government podem ser medidos em termos de transparência das ações públicas, simplificações procedimentais, diminuição dos custos de transação nas relações entre os cidadãos e o interior das instituições públicas. Ao mesmo tempo, no entanto, a digitalização da administração pública, o seu transferir-se, na

É, nesta perspectiva, em conjunto com as mais diversas áreas do conhecimento, que o direito moderno deve ser estudado, aplicado e refletido, e não apenas, como tradicionalmente vem ocorrendo, a partir da ótica dogmática e formalista. Estudar o direito a partir de uma visão transdisciplinar implica em construir um novo referencial para a própria ciência do direito,<sup>15</sup> o qual deve se fundamentar em outras áreas de estudos que estão intrinsecamente ligadas “com” e “nos” fenômenos sociojurídicos. Para isso, utilizar-se-ão os pressupostos do Direito Fraterno elaborados por Resta (2004b). Seguindo as colocações de Rodotà (2004), mas evidenciando outros paradoxos, Resta (1996: 57) responde a questão inicial com a seguinte observação:

E “poter” fare indica non soltanto una probabilità statistica una possibilita contro alternative o contingenze; indica che siamo in grado di fare, ne abbiamo la capacità, la potenza. E, intanto, possiamo fare tutto quello che facciamo: uccidiamo, affamiamo, diamo al “boia e al soldato” (ci ricorda De Maistre) il “potere” di far di noi tutto questo, “usiamo” la natura, alteriamo il patrimonio genetico. Dunque “possiamo” farlo tanto è vero che lo facciamo; ma, possiamo farlo?<sup>16</sup>

Pode ser feito o que se faz? Essa é a pergunta sempre formulada pelo autor, e a resposta apresenta-se cada vez mais complexa. Um dos caminhos para pensar se efetivamente se pode fazer o que se faz sem matar, sem violência, é certamente o caminho que leva ao retorno para o conceito anacrônico de fraternidade e, no presente caso, o Direito Fraterno pretende fornecer uma nova hipótese de análise do direito, fundamentada em pressupostos relacionados à quebra da obsessão da identidade, ao jurar, conjuntamente ao cosmopolitismo, a amizade, a não-violência, a paz. Como afirma Mahatma Karamchand Gandhi (1996), a paz não é uma nova

---

dimensão da Internet, não é garantia de resultados sempre democráticos[...] É evidente, então, que a produção de democracia através do *e-government* não pode ser confiada à tecnologia em si, mas exige forte e claras políticas públicas” (Tradução Livre).

<sup>15</sup> Sobre ciência do direito, um dos grandes textos produzidos no Brasil é o de Agostinho Ramalho Marques Neto (2001: 192): “A ciência jurídica, tanto quanto qualquer outra, resulta de um trabalho de construção comandado em todas as suas fases, pela teoria. A validade do método em hipótese alguma pode ser estabelecida *a priori*, mas somente em função dos enfoques teóricos, dos problemas formulados e da natureza do objeto do conhecimento. Por isso, na elaboração das proposições da ciência do Direito, não há falar no método, mas sim numa pluralidade metodológica, em que os diversos métodos se combinam e se contemplam”.

<sup>16</sup> “E “poder” fazer indica não somente uma probabilidade estatística, uma possibilidade contra alternativas ou contingências: indica que estamos em condições de fazer, que temos a capacidade, o poder. E, no entanto, podemos fazer tudo aquilo que fazemos: matamos, difamamos, damos ao

via, mas é a única via para a construção de um outro mundo possível. A discussão da não-violência engloba também uma perspectiva gandhiana:

Io approvo la completa non-violenza e la considero possibile tra uomo e uomo e tra nazione e nazione ma questa non è “una rinuncia ad ogni lotta contro l’inguistizia”. Al contrario, nella mia concezione la non-violenza è una lotta contro l’inguistizia più attiva e più concreta della ritorsione, il cui effetto è solo quello di aumentare l’inguistizia. Io sostengo una opposizione mentale, e dunque morale, all’ingiustizia [...] (Gandhi, 1996: 7).<sup>17</sup>

As lições de Gandhi (1996) ensinam, em cada palavra, que a possibilidade de mudar o mundo está no interior de cada homem, de cada nação. A efetivação de um outro mundo deve partir do combate “não-violento” das injustiças de todos os tipos, entre os indivíduos e entre os Estados. Gandhi (1996) não se cansa de repetir que mesmo os ditos países fracos têm uma grande força e, referindo-se ao caso específico da Índia, afirma que é um país forte, entendendo-se a idéia de força como algo que deriva da aptidão física. Refere, ademais, que a capacidade de perdoar fornece uma potente onda de força não-violenta, e mais: que cultivando a idéia da força, torna-se ainda mais fortes. Assim, para praticar essa força não-violenta, é preciso entender que o sofrimento é a lei da humanidade, enquanto a guerra é a lei da selva. O sofrimento, não a espada, é o símbolo da raça humana. As características da não-violência de Gandhi (1996: 10-11) podem ser resumidas em alguns aspectos: ela não está relacionada com a defesa de ganhos ilegítimos, e sim com a defesa e o respeito ao homem; é incompatível com o domínio de países e povos; é um poder que pode ser possuído por todos, por isso deve ser aceito como lei de vida, deve estar no centro de todo o ser.

Segundo Gandhi (1996), a força do homem está na sua ação não-violenta, que deve ser coletiva, resultado da união de todos. O agir não-violento apresenta-se como uma lei da vida que pode ser implementada de igual maneira, tanto pelas crianças quanto pelos adultos, homens e mulheres.

“bóia e ao soldado” (nos recordamos De Maistre) o “poder” de fazer de nós tudo isso, “usamos” a natureza, alteramos o patrimônio genético. Então, “podemos” fazer é tão verdade que o fazemos; mas podemos fazê-lo?” (Tradução Livre).

<sup>17</sup> “Eu aprovo a completa não-violência e a considero possível entre o homem e homem e entre nação e nação, mas esta não é “uma renúncia a cada luta contra a injustiça”. Ao contrário, em minha concepção, a não-violência é uma luta contra a injustiça, mais ativa e mais concreta do que o desvio, cujo efeito é só aquele de aumentar a injustiça. Eu apóio uma opção mental e, portanto, moral à injustiça [...]” (Tradução livre).

Nesses pressupostos, praticamente funda-se o Direito Fraternal, pois, para Resta (2004b), ele é não-violento; ultrapassa os limites do Estado-nação; é cosmopolita; não pode ser imposto, mas pactuado entre iguais;<sup>18</sup> é um direito que inclui e que não aceita a possibilidade da exclusão. O Direito Fraternal propõe que a pactuação seja aceita conjuntamente e não imposta (não-violenta); por isso, a importância do estudo dos bens comuns da humanidade por meio dos seus pressupostos.

Nesse sentido, quando se tratam de bens comuns da humanidade, devem-se observar as políticas sociais tendo-se presente a forma como estas atuam em uma sociedade, não mais definida geograficamente,<sup>19</sup> mas em uma sociedade de mundo. Nela, é preciso pesquisar o impacto das políticas sociais; no presente caso, o impacto das políticas que pretendem uma inclusão social e a tutela dos direitos fundamentais, analisando-se de que modo elas são efetivas e eficazes. Além disso, é preciso estudar com que escopos estas políticas foram elaboradas, já que frequentemente as políticas sociais destinam-se muito mais a fins eleitorais, deixando de ser um processo capaz de alterar uma dada situação. Note-se que muitos destes programas, ditos inclusivos, acabam, muitas vezes, mascarando o mapa da exclusão social ou, ainda, mascarando os problemas de fundo.

Em outros termos, as políticas públicas devem ter como objetivo a justiça social de fato, entendendo-a não em um sentido utilitarista, pois, se assim fosse, incorrer-se-ia em um sério problema. Como bem demonstra Ethan Kapstein (2000: 123), no texto “Governare la Ricchezza”, é preciso perceber a justiça como um fim em si mesmo, não como meio para o progresso econômico.

Assim, partindo-se do pressuposto da existência de uma justiça social de fato, tem-se uma sociedade que inclui todos somente porque também é possível, ao mesmo tempo, excluir os “ditos” incluídos. Este problema deve ser afrontado também pelos economistas, tendo em mente a perspectiva da justiça, mas não no sentido utilitarista.<sup>20</sup> Não se pode esquecer que o utilitarismo tem, ainda, uma grande influência nos definidores de políticas públicas, tanto nacionais quanto internacionais. Aliás,

<sup>18</sup> Esses iguais são irmãos, porém não podemos esquecer da existência do irmão-inimigo.

<sup>19</sup> O geógrafo Milton Santos (2002: 40), a este respeito, faz a seguinte observação: “Podemos admitir que existam ainda espaços geográficos cujas características são o resultado de uma interação íntima entre grupo humano e base geográfica. Mas estes casos são cada vez menos numerosos; eles parecem ser o resultado de uma falta de dinamismo social frequentemente denominado, na linguagem corrente, dinamismo geográfico [...]”.

<sup>20</sup> Sobre este assunto, ver também *Uma teoria da Justiça*. (Rawls, 2000). John Rawls, embora tente combater o utilitarismo, acaba apresentando vários pressupostos do próprio utilitarismo, muito embora sustente, na sua teoria, que as instituições públicas e os responsáveis pela política

quando se trata de economia internacional, o utilitarismo, seguindo as idéias de James Edward Meade (1955), no clássico livro “Trade and Welfare”, fez-se presente, afirmando literalmente que, adotando-se o antigo critério utilitarista, decidir-se-á cada ação política do ponto de vista dos seus efeitos sobre uma soma complexiva. Dessa forma, parece que a idéia da tutela dos direitos fundamentais passa distante das reflexões fundamentadas na perspectiva utilitarista e não inclusiva.

### Ponderações conclusivas

Estas observações estudadas à luz do Direito Fraterno podem indicar novos horizontes, novas perspectivas e até colaborar com a elaboração de propostas conjuntas para a solução de antigos problemas relativos ao binômio inclusão/exclusão. Mais do que isso, o Direito Fraterno propõe mediação e pactuação constantes, fundamentais para uma sociedade em transformação como a nossa.

Diferente dos demais pressupostos da Revolução Francesa, a fraternidade foi deixada de lado, foi esquecida; este *esquecimento* não é sem motivação, já que falar em fraternidade implica em um compartilhar, em um romper de poderes, em pactos entre iguais... São essas razões que fizeram com que o conceito ficasse à margem ou, como afirma Resta, seja a *prima pobre que vem do interior*. Essa prima pobre tem uma riqueza fundada na não-violência, no amor, no diálogo, no cosmopolitismo, na amizade, no diálogo entre os diferentes dos mais *diferentes* cantos desse mundo. Ela é, então, a promessa que faltou da Revolução Iluminista e aparece hoje como uma nova possibilidade, como uma aposta!

Nesse breve artigo, apresentamos alguns aspectos do Direito Fraterno, que precisam ser estudados e aprofundados a partir do texto original. Não pretendemos esgotar o tema, mas sim convidar os operadores jurídicos do terceiro milênio a discutirem e ousarem frente às novas propostas que se descortinam. Através dos pressupostos do Direito Fraterno, é possível debater com profundidade termos como: a lei da amizade; a inimizade, a humanidade e as guerras; a possibilidade de uma Constituição sem inimigos, uma Constituição sem povo; o papel do decidir, do mediar e do conciliar; um olhar próximo aos *inimigos criminosos*, por exemplo. Temas atuais e complexos, mas que devem ser enfrentados por operadores do direito dispostos a construir um novo direito resgatando velhos e desenvolvendo novos pressupostos.

---

deveriam agir no sentido de melhorar as condições dos mais marginalizados. Rawls (2000) coloca sempre a justiça no centro do debate, pois, para ele, a justiça é o requisito fundamental para as instituições sociais, comparando-a, inclusive, com a importância da verdade para o sistema do pensamento.

## Bibliografia

- Arnaud, André-Jean (coord.) (1999), *Dicionário enciclopédico de teoria e de sociologia do direito*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Renovar [tradução: Vicente de Paulo Barreto], 954 pp.
- Baratta, Alessandro (2006), “Nomos e tecne: materiali per una cultura pos-moderna del diritto”, en Marra Realino (coord.), *Filosofia e sociologia del diritto penale*, Genova, Collana del corso di laurea in servizio sociale Facoltà di Giurisprudenza-Università de Genova, pp. 209-214.
- Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda (1986), *Novo dicionário da língua portuguesa*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Nova fronteira, 1838 pp.
- Gandhi, Mohandas Karamchand (1996), *Teoria e pratica della nonviolenza*, Torino, Einaudi, [traduzione di Fabrizio Grillenzoni e Silvia Calamandrei], 407 pp.
- Habermas, Jürgen (2005), *L'occidente diviso*, Traduzione di Mario Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 213 pp.
- Herkenhoff, João Baptista (1996), *Ética, educação e cidadania*, Porto Alegre, Livraria do Advogado, 152 pp.
- Luhmann, Niklas (1997), *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Buenos Aires, Paidós, 203 pp.
- Kant, Immanuel (1996), *Dizionario delle idee. I fondamenti teoretici della lógica e della critica della ragione*, Roma, Riuniti, 274 pp.
- Kapstein, Ethan B. (2000), *Governare la ricchezza. Il lavoro nell'economia globale*, Roma, Carocci, [traduzione Federico Laudisa], 188 pp.
- Lejbowicz, Agnès (1999), *Philosophie du droit international. L'impossible capture de l'humanité*, Paris, Presses Universitaires de France, 442 pp.
- Marques Neto, Agostinho Ramalho (2001), *A ciência do direito: conceito, objeço, método*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Renovar, 254 pp.
- Puchta, Gerog (1881), *Cursus der Institutionen*, Breitkopf und Hartel, Leipzig, vol. 1.
- Rawls, John (2000), *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 708 pp.
- Resta, Eligio (2006), *Diritti umani*, Torino, UTET [inédito].
- (2005), “O tempo e o espaço da justiça”, in *Seminário Internacional sobre Demandas sociais e políticas públicas na sociedade contemporânea*, Porto Alegre, Evagraf.
- (2004a), “Per un diritto fraterno”, in Roberto Finelli, et al., *Globalizzazione e Diritti Futuri*, Roma, Manif, Ministero dell'Istruzione/Università e Ricerca scientifica, 416 pp.
- (2004b), *O Direito Fraterno*, Santa Cruz do Sul, [tradução e coordenação de Sandra Regina Martini Vial] EDUNISC.
- (2003), “The quest for fraternal rights”, in Gerardo Filiberto Dasi (org.), *The economics of the noble path. Fraternal rights, the convivial society, fair shares for all*, Rimini, La Moderna.
- (2002), *Il Diritto fraterno*, Bari, Laterza, 143 pp.
- (2001), “Il paradosso dei limiti superabili”, in Barcellona, Pietro (org.), *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Bari, Dédalo, 192 pp.
- (1998), *L'infanzia ferita: un nuovo patto tra generazioni è il vero investimento politico per il futuro*, Roma, Laterza, 122 pp.
- (1996), *Poteri e diritti*, Torino [G. Giappichelli Editore], 352 pp.
- (1993a), “Un'etica della propretà”, in *Le strutture del capitalismo e l'impresa nella società contemporanea*, Milano, Congresso Internazionale, 18-22 marzo.
- (1993b), *Il diritto e le virtù*, in *Le strutture el capitalismo e l'impresa nella società contemporanea*, Milano, Congresso internazionale, 18-20 marzo.

- (1993c), Regole invisibili, in Luciano Gallino, (org.) *Quaderni di sociologia*, volume xxxvii, núm. 4, Torino, Osenberg & Sellier.
- (1992), *La certezza e la speranza*, 2ª ed., Roma-Bari, Laterza, 152 pp.
- Rodotà, Stefano (2004), *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*, Roma-Bari, Laterza & Figli Spa, 210 pp.
- Santos, Milton (2002), *Por uma geografia nova: Da crítica da geografia a uma geografia crítica*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 288 pp.
- Severino, Emanuele (2001), *Téchne-Nomos: l'inevitabile subordinazione del diritto alla tecnica*. In: Barcellona, Pietro (org.) *Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*, Bari, Dédalo.
- Tarello, Giovanni (1976), *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna, Il Mulino, 652 pp.

**Recibido: 19 de abril de 2007**

**Aceptado: 28 de mayo de 2007**

**Sandra Regina Martini Vial** concluiu o doutorado em Evoluzione dei Sistemi Giuridici e Nuovi Diritti – Università Degli Studi di Lecce em 2001. Atualmente é professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Auxiliar de Serviços de Saúde II do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, profesor titular da Fundação Alto Taquari do Ensino Superior, membro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul e Consultoria da Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul. Publicou 5 artigos em periódicos especializados e 3 trabalhos em anais de eventos. Possui 1 livro publicado. Participou de 60 eventos no exterior e 124 no Brasil. Orientou 8 trabalhos de conclusão de curso nas Áreas de Directo, Sociología e Filosofia. Atua na área de Directo. Em suas atividades profissionais interagiu com 9 colaboradores em co-autorias de trabalhos científicos. Em seu currículo Lattes os termos mais frequentes na contextualização da produção científica, tecnológica e artístico-cultural são: Directo, Sociología Jurídica, justiça, cidadania, reforma agrária, saúde mental, Terra, atualidades, crime e loucura e globalização.



Contribuciones desde Coatepec  
Universidad Autónoma del Estado de México  
concoatepec@uaemex.mx  
ISSN (Versión impresa): 1870-0365  
MÉXICO

2007  
Rafael Garza Mendoza  
HERMENÉUTICA DE LA PASIÓN  
*Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, número 012  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México  
pp. 139-142

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# *Hermenéutica de la pasión*

RAFAEL GARZA MENDOZA<sup>1</sup>



## Introducción

**E**ste libro es verdaderamente una sinfonía que sólo puede resultar significativa si se disfruta cada una de las partituras conforme a la conexión lógica e interpretación de las mismas. Es decir, debe ser leído con la atención y secuencia que exigen sus capítulos.

El tema en sí, “ética de la pasión”, levanta pasión. “La pasión ha sido un elemento antropológico considerado con un alto nivel de influencia sobre la conducta”, advierte el autor (Aguirre, 2005: 11). Sin el afán de encontrar la primera y

---

<sup>1</sup> Vicerrector académico de la Universidad de Monterrey. Correo electrónico: [rgarza@udem.edu.mx](mailto:rgarza@udem.edu.mx).

última causalidad de las cosas, el lector no sabrá si la lectura del tema motivará su pasión por el libro o si el libro motivará la lectura por la pasión. Así, el lector está justo en la paradoja inicial del texto: ¿algo es bueno porque se desea, o se desea porque es bueno de por sí?

Para elucidar lo anterior abordaré la obra en tres dimensiones: la primera hace referencia al abordaje científico del tema; la segunda es la reflexión sobre la pasión estructurada como un lenguaje; y, la tercera parte está asociada sobre la intencionalidad de cualquier posible lector.

## El abordaje hermenéutico del tema

Uno de los aspectos claves del análisis que hace nuestro autor radica en mantener coherentemente su postura hermenéutica. Aunque a veces parece derivar en posturas epistemológicas y algunas otras posturas éticas, su fidelidad al método le permitió encontrar fórmulas para acercar posiciones y, en algunos casos, alcanzar síntesis interpretativas sobre la pasión.

El texto ubica las posibilidades epistemológicas si las “pasiones fueran juicios”, y las prioridades éticas si más bien se tratara de “fuerzas irracionales”; sin embargo, reconoce que los vínculos entre la epistemología y la ética surgirán, desde cualquiera de las dos opciones, porque las pasiones son juicios que desatan elecciones y también ímpetus que a su vez provocan un modo de juzgar. Este tipo de relación o solución dialéctica es una característica central del análisis hermenéutico crítico que hace el autor durante el tratamiento del tema, convirtiendo así a las pasiones en objeto de estudio colectivo de diversas disciplinas científicas como la antropología social, la psicología, la historia, las ciencias de la comunicación, etc., en franco diálogo con las tramas de la inteligencia emocional, la lógica de los sentimientos, la vida esteticista, la política y el multiculturalismo. Con todo ello pretende que la pasión no sea un espacio más en el discurso filosófico sino que se convierta en el espacio del discurso.

Quienes conocen y han ensayado el análisis hermenéutico saben de la importancia teórica que éste tiene, pero también saben que el discurso no puede quedarse ahí, que el discurso también debe responder como la condición de posibilidad para interpelar contra la sociedad del discurso unívoco.

En ese sentido, el análisis hermenéutico ético de la pasión nos introduce y conduce por ese sendero, en algunos casos con alguna tibieza y en otros con mayor asertividad. Considero que una hermenéutica articulada a la crítica tiene que producir espacios que no se limiten a un orden establecido, donde la interpre-

tación juegue un papel trascendental para comprender los riesgos en los que nos encontramos como sociedad globalizada del discurso unívoco.

## La pasión estructurada como lenguaje

Desde la introducción se expone que la “semántica de la pasión nos devela un aspecto de su definición real: el receptor da forma a la pasión según su experiencia, la cambia a modo de su propio estilo de vida y, por lo tanto, la asocia y la representa en función de su propio código y estructura. Y como la pasión nace de una recepción que da noticia, es decir, que al menos aporta nota y signo de lo recibido, entonces podemos parafrasear que efectivamente ‘la pasión está estructurada como un lenguaje’” (Aguirre, 2005: 36).

Por lo tanto, una utilidad de este análisis se da en “establecer cuál es el lenguaje, interpretar y descifrar sus códigos para descubrir qué dice, en qué nos develan nuestros signos pasionales, qué develan de nosotros mismos, qué pasiones develan de ellos” (Aguirre, 2005: 36).

En el capítulo primero se recurre a Ferdinand de Saussure y a Lacan para sustentar teóricamente el análisis sobre la estructura, uso y sentido del lenguaje, enfatizando el papel de la mediación simbólica en la pasión y viceversa. Sin embargo, se observa un vacío en discutir la influencia de los nuevos medios en dicha mediación.

Los medios no sólo permiten la comunicación a distancia, sino que modifican y alteran el sistema comunicativo. Estos cambios están relacionados con la modificación de la relación que vincula al emisor con el receptor del mensaje, ya que aparecen nuevas relaciones: emisor-medio y medio-receptor.

En la adaptación del mensaje al medio aparece una nueva codificación y decodificación que tiene que ver con el propio medio en que tenga que integrarse. Aparece un elemento más en el emisor y en el receptor: una adaptación al medio.

Los medios tecnológicos adquieren una importancia relevante que la hermenéutica de la pasión debe integrar como parte de su objeto de estudio.

## Lectura desde una intención hermenéutica

Recomendar una lectura de este libro desde una intención hermenéutica. ¿Qué significa ello?

Una lectura hermenéutica es ante todo una lectura ética, en el sentido que la distingue de la moral. La lectura es la forma de posesionarse ante la problemática, es la relación filosófica que constituye, como punto de partida, un sentido ético.

Hacer una lectura hermenéutica es constituir en *éthos* que posibilita una lectura crítica, en contra de lo establecido de lo dado.

Una lectura hermenéutica significa tomar la hermenéutica como lectura que permite descubrir las articulaciones, la posibilidad de tener ángulos de comprensión para construir la existencia de nosotros, sujetos de una realidad menos violenta, sin la coerción de un consenso y en contra del totalitarismo.

## Referencias

Aguirre, Jorge (2005), *Hermenéutica ética de la pasión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 174 pp.

Contribuciones desde Coatepec  
Universidad Autónoma del Estado de México  
concoatepec@uaemex.mx  
ISSN (Versión impresa): 1870-0365  
MÉXICO

2007  
Juvenal Vargas Muñoz  
EL AFORISMO COMO TERAPIA DE LA RAZÓN  
*Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, número 012  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México  
pp. 143-146

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

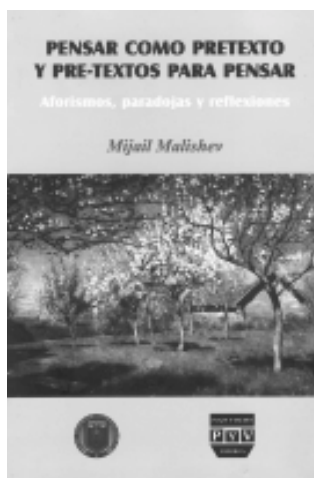
Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# El aforismo como terapia de la razón

JUVENAL VARGAS MUÑOZ<sup>1</sup>



**B**altazar Gracían en su *Oráculo manual* expresa lo siguiente: “Si algo bueno es breve, es doblemente bueno; puesto que es breve y es bueno”. Tan ilustre proverbio parece tener cabida en el libro de Mijail Malishev. En el entendido de que se apuesta por reflexiones sintéticas que como tales pretenden entrañar no sólo pretextos para la reflexión, sino también tocar de una manera intimista al lector, hacer que el lector recorra y se abisme a su propia reflexión, una reflexión que pretende ser más libre, sin la imposición de las férulas propias de los tratados sistemáticos guiados por esa idea monárquica de unidad que

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades de la UAEM. Correo electrónico: [cicuta74@correo1.com](mailto:cicuta74@correo1.com).

pretenden mostrarnos el mundo como totalidad. El aforismo resguarda una cualidad importante del pensamiento. El aforismo posee esa cualidad incendiaria que mediante un breve chispazo de lucidez de quien lo propone nos encumbra o nos pierde en nuestra propia reflexión. El aforismo no nos condena a la aceptación a ojos cerrados de una supuesta verdad; no pide pleitesía, sino esa dosis de asombro para iniciar la propia reflexión y si es posible la propia creación.

Arthur Schopenhauer, en su obra traducida como *Parerga y paralipomena*, propone al aforismo como la sabiduría de la vida, como precepto al que el filósofo alemán le confiere la tarea de hacer más feliz o menos infeliz la existencia humana. El aforismo para Schopenhauer es esa especie de máxima o regla para dirigir la actividad práctica del hombre, Mijail Malishev pretende extender esta máxima práctica hacia una práctica de la reflexión misma. La aforística a lo largo de la historia ha sido considerada como una de las artes más sutiles y delicadas, a la vez que de las más profundas e incisivas, el aforismo como esa proposición que expresa de manera sucinta una verdad de corte más vital que sistémica. El aforismo es esa mezcla de agudeza intelectual y estilo literario que tiene la encomienda de mover, mover literalmente al lector para que éste evalúe de cierta manera su propio estar en el mundo.

El aforismo mueve a risa o a llanto, cuando es agudo e incisivo, tanto el pensador como el lector ya no quedan incólumes, no salen de una pieza después del incendio provocado por el buen aforismo. Se dice que el parentesco entre el aforismo y la paradoja son innegables; yo extendería este árbol genealógico hasta la aporía, el epíteto y la fábula, todos ellos son como esa especie de “flash” que en determinado momento deslumbra a la razón y le hace conducirse a ciegas por un momento para después pretender recobrar el equilibrio y dar un paso más por la existencia. Decíamos que el aforismo es por naturaleza incendiario, en el sentido de que nos mueve, de que mediante su ironía, su sarcasmo, o en su defecto su toque de dignidad o corrosión nos lanza de cierta manera a la búsqueda de una reflexión propia que nos proporcione resguardo o serenidad ante esa especie de luz cruda que el aforismo mismo arrojó sobre nosotros.

Mediante la ironía, la burla descarada, la expresión de una íntima congoja o de un júbilo exacerbado, el aforismo busca despertar del marasmo o incluso la modorra en que se puede encontrar la razón. Por ejemplo, esa descripción de “la mujer como el animal de cabellos largos e ideas cortas” propuesto por Schopenhauer a manera de definición de las féminas y debido a su punzante brevedad paradójicamente ha hecho correr ríos y ríos de tinta así como proclamas enconadas y vociferaciones de diferentes calibres poco armónicos de las llamadas feministas. Enconos biliosos por un lado, carcajadas francas por el otro, denostar



o exaltar qué mas da, lo importante es la reflexión que se deriva de este tipo de proposiciones. A este tenor debemos la siguiente reflexión a Mijail Malishev: “El hombre y la mujer son diferentes, pero es la mujer quien acusa al hombre de sacar ventaja de esta diferencia” (2005: 34). La ironía, no la descalificación, se hace presente. Mover a sentido, más aún buscar sentido es la finalidad, habrá quien vea misoginia, habrá quien vea una especie de apología de las cualidades femeninas, incluso tal vez quien encuentre pie para una larga diatriba en contra de las concepciones históricas sobre las relaciones de género, ésa es precisamente la pretensión del aforismo, que la reflexión no encuentre diques y se desborde en el sentido que las posibilidades del escucha lo permitan. Cada aforismo es una especie de historia que a su vez pretende engarzarse con nuestra propia historia, para que se confundan, se dispersen para nuevamente confluir, llevando en cada revuelta una parte de nuestro propio hacer y de nuestro propio pensar. El aforismo es irreverente, lo mismo se ocupa del té matutino que de la muerte, lo mismo exalta el valor de la existencia que se ríe hasta las lágrimas de la muerte y la trascendencia. Sobre esta exaltación de la existencia podemos leer lo siguiente en el libro de Mijail Malishev: “La vivencia de la muerte produce una sensación de conciencia vibrante, cuanto más cree morir, más viva está” (2005: 31). Este aforismo como luz mortecina en determinado momento muta a una luz que irradia diferentes focos; por ejemplo, cabría la posibilidad mediante esta reflexión de imaginar a ese hombre condenado a muerte que al pensar con certeza matemática el día y la hora fijada en que habrá de morir, su conciencia se aferra más y más a lo irracional, que desde esta perspectiva es la esperanza de un posible indulto llegado a último momento; este hombre sobre el cadalso, la silla o en espera de la inyección mientras más se acerca al fin de su existencia, más lucidez adquiere su conciencia desdichada que piensa y piensa sobre su fin fijado con pasmosa exactitud. Veamos ahora la parte contraria, ese epíteto que algún jocosos griego de la antigüedad mandó grabar después de su muerte sobre su tumba: “No fui, no soy, no seré y no me importa. Si el primero se aferra a la existencia, el otro, muy apegado a la visión trágica de los griegos, se ríe de la muerte y de la trascendencia manifestando que “Sale de la vida como alguien que después de un tiempo sale de un cuarto lleno de humo” (Samósata, 2004).

En esta época en que los grandes sistemas de pensamiento filosófico se encuentran en terapia intensiva, el aforismo se presenta como esa razón que juguetea con sus límites auto impuestos, como esa razón lúdica que vuelca y trueca todo su encono en chispas hilarantes; como terapia de la razón, la finalidad del aforismo es hurgar y extender los propios límites de la razón, reírse de sus imposibilidades y sentenciar que lo importante es el pensar por el pensar mismo, independiente-

mente de sus posibles y frenéticos desenlaces, tratando de salir así tanto del triunfalismo ingenuo como del pesimismo exacerbado. Ya las breves sentencias délficas nos prevenían contra los dos extremos de esa delgada cuerda que es la razón; Sócrates repite estas frase lapidarias sobre los sabios griegos del tribunal, primero: “Conócete a ti mismo”, segundo: “Nada en exceso.” El arte de la aforística es vital por esa especie de intención lúdica, mostrar al mundo de una manera fragmentaria, una especie de mundo “por entregas”, donde cada una de las entregas es una especie de unidad cerrada que posee una fortísima concepción del hacer y la existencia. Esta razón lúdica presente quizás desde antes de la filosofía misma hoy en día se encuentra más viva que nunca, no sólo el aforismo hace sentir su vigencia, el epíteto, la fábula misma como ese recoveco creativo y lleno de *ludismo*, son vistos como remanso para esa razón occidental que en determinados momentos se nos muestra como algo cansino. Las fábulas de Esopo, por ejemplo, con sus altas enseñanzas morales muestran al hombre contemporáneo que la razón por el hecho de ser juguetona no deja de ser profunda, quién en determinado momento de la existencia, donde los fines más nimios son logrados o donde somos derrotados en nuestras teleologías mas fútiles, no se ha sentido como las comadreas o las zarigüeyas propuestas por Esopo. Mijail Malishev igualmente, con un tono que pretende ser jocoso y profundo a la vez, trata los mismos problemas, esos eternos problemas del hombre que en determinado momento la razón sistemática se niega a reconocer dentro de feudo. A este respecto podemos leer lo siguiente en el libro de Malishev: “Solemos evocar la idea de destino cuando nos va de lo mal a lo peor; pero si todo marcha bien, estamos convencidos de que somos forjadores de nuestra suerte” (2005: 15).

## Referencias

- Malishev, Mijail (2005), *Pensar como pretexto y pre-textos para pensar: aforismos, paradojas y reflexiones*, México, UANL/Plaza y Valdés, 191 pp.
- Samósata, Luciano de (2004), *Diálogo de los muertos*, Madrid, Alianza Editorial. 2004.

Contribuciones desde Coatepec  
Universidad Autónoma del Estado de México  
concoatepec@uaemex.mx  
ISSN (Versión impresa): 1870-0365  
MÉXICO

2007  
Fernando Díaz Ortega  
IBEROAMÉRICA: UN ÁREA CULTURAL HETEROGÉNEA  
*Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, número 012  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México  
pp. 147-152

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

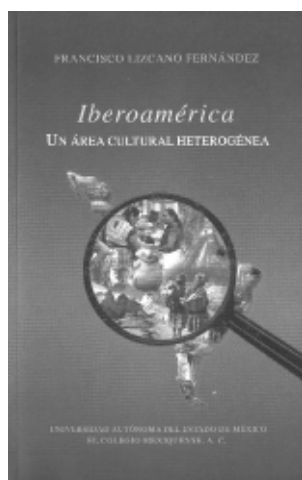
Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



# *Iberoamérica: un área cultural heterogénea*

FERNANDO DÍAZ ORTEGA<sup>1</sup>



Con frecuencia en las conversaciones informales, Iberoamérica se ve como una región muy homogénea (países con un comportamiento socioeconómico similar y poblaciones compartiendo las mismas características y orígenes étnicos). El libro más reciente de Francisco Lizcano Fernández nos permite advertir que esta visión no es certera. Hay muchos aspectos, como los niveles de desarrollo, subsistemas sociales y aspectos étnicos, que así lo demuestran.

<sup>1</sup> Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la UAEM. Correo electrónico: [ferrus77@yahoo.com.mx](mailto:ferrus77@yahoo.com.mx).

Independientemente de los aportes que Lizcano deja con su obra, se puede sacar provecho al estudio de la rigurosidad en el manejo de variables e indicadores y a la precisión en el trato de términos y conceptos que el autor hace en *Iberoamérica: un área cultural heterogénea*.

Desde la introducción se expone, en un orden lógico de ideas, el tema general de la obra y su justificación, aludiendo al porqué del empleo del término “Iberoamérica” y no el de “Latinoamérica”. Ya en los capítulos se entra de lleno con el tema de la heterogeneidad vista, primero, desde la parte teórica, y, posteriormente, dentro de los aspectos mencionados en los 20 países que integran la región.

El primer capítulo no aborda el tema central en cuanto a las naciones iberoamericanas, pero tiene relevancia al tratar las bases teóricas que sustentan las clasificaciones y propuestas abordadas en los tres capítulos siguientes. El autor reflexiona acerca del concepto de “heterogeneidad” y su aplicación al área cultural iberoamericana (habla de área cultural debido a que la cultura es uno de los elementos que da unidad a la región); menciona el papel de dicha categoría dentro de las principales teorías relacionadas con el objeto de estudio, vinculadas con los paradigmas ecocéntrico o comunitario.

Con base en estos paradigmas analiza superficial, pero ilustrativamente, cuatro teorías. Las dos primeras son la modernización y el neoliberalismo, mencionando tres supuestos básicos comunes, y las principales cuatro críticas que han recibido ambas. Las otras dos son el estructuralismo cepalino y la teoría revolucionaria de la dependencia, donde también parte del análisis de ideas compartidas de ambas y después las aborda por separado.

Después de ese recuento teórico latinoamericano, en los siguientes tres capítulos se realiza un análisis sincrónico y otro diacrónico de la heterogeneidad iberoamericana manifestada en los tres temas que aborda (distintos niveles de desarrollo, situación socioeconómica y composición étnica), y que constituyen, desde mi perspectiva, la parte más atractiva del libro, puesto que agrupa a los 20 países de maneras diversas, permitiéndonos la mejor comprensión de la evolución regional, la comparación de la situación de cada nación en diferentes momentos y en relación con variables distintas.

En ese sentido, el capítulo segundo, enfocado al estudio de la heterogeneidad iberoamericana según los distintos niveles de desarrollo que tiene cada una de las veinte naciones, clasifica a los países según su grado de desarrollo en los niveles alto, mediano y bajo. Para ello, primero realizó una clasificación de las naciones en 1990 y posteriormente otra en 1950. Enseguida se enfocó a determinar cuál fue la intensidad de su evolución clasificando a las veinte naciones con

base en su grado de crecimiento: fuerte, débil e intermedia. Resumidamente los resultados que se plasman en ese capítulo son los siguientes:

La clasificación de 1990 se basó en el análisis de seis indicadores: índice de desarrollo humano, producto interno bruto real *per cápita*, porcentaje de la población en situación de indigencia, tasa de mortalidad infantil, porcentaje de analfabetos entre la población adulta, y promedio de años de escolarización de la población adulta. Los resultados fueron: seis naciones se ubicarían en las que presentan un alto nivel de desarrollo (Argentina, Uruguay, Chile, Costa Rica, Puerto Rico y Venezuela); siete estarían manifestando un mediano nivel de desarrollo (México, Cuba, Panamá, Colombia, Ecuador, Paraguay y Brasil); y otras siete se ubicarían en un bajo nivel de desarrollo (El Salvador, Honduras, Bolivia, Guatemala, Nicaragua, Perú y República Dominicana).

Posteriormente presentó una clasificación para 1950 usando sólo cuatro indicadores: producto interno bruto real *per cápita*, PIB *per cápita*, tasa de mortalidad infantil y porcentaje de analfabetos. Los resultados situaron en un alto nivel de desarrollo a cuatro naciones (Argentina, Uruguay, Chile y Puerto Rico); en un mediano nivel de desarrollo a Cuba, Venezuela, México, Costa Rica y Panamá; y en un bajo nivel de desarrollo a la República Dominicana, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Ecuador, Bolivia, Brasil, Colombia, Paraguay y Perú.

La comparación de los datos y los resultados de las dos fechas extremas indican la intensidad de los cambios en ese lapso (que permite conocer el desempeño económico y social) en tres sentidos: con una fuerte intensidad de crecimiento tendríamos a ocho países: México, Costa Rica, Panamá, República Dominicana, Colombia, Ecuador, Paraguay y Puerto Rico; con una débil intensidad de avance en cuanto al desarrollo también hay ocho naciones: Argentina, Uruguay, Perú, Bolivia, Guatemala, El Salvador, Honduras y Nicaragua; y los que tuvieron avances importante combinados con estancamientos fueron Chile, Venezuela, Cuba y Brasil.

El capítulo tercero analiza la heterogeneidad socioeconómica, pero no de la misma manera en la que analizó los niveles de desarrollo del capítulo anterior, ya que Lizcano no se rigió por indicadores, sino que él mismo fue elaborando, de manera muy interesante, sus propios criterios para la clasificación. Si bien en la mayoría de los estudios se había abordado la heterogeneidad de una manera dualista (convivencia o división en dos mundos opuestos y relativamente independientes, la teoría de la modernización, o tal vez como dos sectores económicos y sociales interrelacionados pero con diferente tecnología y productividad, CEPAL), Lizcano habla de dividir a la sociedad en tres subsistemas compuestos de la siguiente manera.

Primero distingue diez estratos (latifundistas, grandes y medianos empresarios capitalistas, altos funcionarios públicos, arrendatarios, asalariados manuales u obreros, asalariados no manuales, campesinos, trabajadores informales urbanos, pequeños burgueses y comuneros o cooperativas). Éstos integrarían siete sectores agrupados, de acuerdo con sus características, en rurales y urbanos: los rurales estarían integrados por cuatro sectores (comunal, campesino, latifundista y capitalista), mientras que los urbanos por tres sectores (estatal, capitalista e informal). Los siete sectores integrarían tres subsistemas, que englobarían todas las estructuras socioeconómicas existentes (también relacionados con el carácter urbano, rural y de ambos) y que se oponen a las divisiones usuales dualistas. Estos subsistemas serían el moderno (imperante en los países desarrollados e integrado por los sectores capitalista rural, capitalista urbano y el estatal), el informal (surrido de los efectos no deseados de la modernización e integrado sólo por el sector informal o no estructurado), y el tradicional (donde la incidencia de la revolución industrial ha sido reducida e integrado por los sectores comunal, latifundista y campesino).

Estos tres subsistemas (moderno, informal y tradicional) los relaciona con tres sectores ocupacionales (formal urbano, informal urbano y tradicional agrícola) clasificando a los países iberoamericanos en 1950, 1980 y en 1990 en los siguientes conjuntos: países en los que prevalece el subsistema moderno, países en los que prevalece el subsistema no moderno (informal y tradicional) y países en una situación intermedia. Los resultados generales fueron los siguientes:

Los países en los que en 1950 prevalecía el moderno eran Argentina, Uruguay y Chile; en los que prevalecía el no moderno eran once: República Dominicana, Nicaragua, Bolivia, Colombia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Paraguay y Perú; y los de situación intermedia eran Brasil, Venezuela, Panamá y Costa Rica.

Para 1980 en los que prevalecía el moderno eran cinco: Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela y Costa Rica; en los que prevalecía el no moderno eran ocho: Nicaragua, Bolivia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Paraguay y Perú; y los de situación intermedia eran Brasil, Panamá, Colombia, México y República Dominicana.

En 1990 los de subsistema moderno ya eran siete: Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Venezuela, Panamá y Costa Rica; los del no moderno ocho: Nicaragua, Bolivia, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, Paraguay y Perú; y los de situación intermedia Colombia, México y República Dominicana.

Con base en el seguimiento de esa evolución de 1950 a 1990, Lizcano distingue dos etapas: una de auge de 1950 a 1980 y otra de crisis en la década de los 80.

Si bien Lizcano delimita su análisis hasta 1990, las dos etapas que señala coinciden con las señaladas por la CEPAL en relación con el desarrollo socioeconómico en América Latina, y que también abarca la década de los noventa como una nueva etapa de repunte posterior a la crisis de la década de los 80.

Así, en el último capítulo aborda el tema de la heterogeneidad étnica, clasificando a los veinte países de acuerdo con su composición étnica en cinco categorías: *afromestizos*, *afrocriollos*, *indomestizos*, *criollos* y *mestizos*.

Antes de entrar a esa clasificación, el autor describe o caracteriza, de una forma muy didáctica e ilustrativa, los principales cuatro grupos étnicos que integran la región: *indígena* o *indio*, *mestizo*, *criollo*, y *mulato*. Además de otros que constituyen minorías al nunca representar más del 5% de la población total de una nación: *asiáticos*, *creoles* o *angloafricanos*, el *garífuna* o del *caribe negro* y los *indígenas anglicizados*.

Con los datos anteriores hace una combinación de los cuatro grupos étnicos más importantes en los que aglutina a los países iberoamericanos en cinco conjuntos:

1. *Afromestizos* (*criollos*, *mestizos* y *mulatos*): Panamá, Colombia y Venezuela
2. *Afrocriollos* (*criollos* y *mulatos*): Brasil, Cuba, Puerto Rico y República Dominicana
3. *Indomestizos* (*indígenas* y *mestizos*): México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia
4. *Criollos* (*descendientes directos de los europeos*): Costa Rica, Argentina y Uruguay
5. *Mestizos* (*indohispanos*): Honduras, El Salvador, Nicaragua, Paraguay y Chile

Cierra este último capítulo un breve recuento histórico de cómo se dio la evolución iberoamericana que culminó en esa gran heterogeneidad de los tres aspectos que trató, partiendo del mundo prehispánico hasta 1990.

Si bien concluye la obra enfrentando los resultados obtenidos en los capítulos dos, tres y cuatro, y que al final del libro, dentro de los anexos, nos muestra los cuadros de los cuales sacó toda la información, si se extraña a mi juicio dos cosas: primero, la inclusión de mapas en los capítulos para ilustrar los fenómenos que analiza, y, segundo, algún esquema al final del trabajo que muestre conjuntamente los productos que se tuvieron en los tres capítulos mencionados, permitiendo que el lector cruce y compare libremente la información (países con los tres temas), y saque mayor provecho de este interesante trabajo. Considero que este libro contribuye al autoconocimiento de los iberoamericanos, a la ruptura de paradigmas y al fortalecimiento de una identidad propia.



## Referencia

Lizcano Fernández, Francisco (2007), *Iberoamérica: un área cultural heterogénea*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México/El Colegio Mexiquense, 126 pp.

Contribuciones desde Coatepec  
Universidad Autónoma del Estado de México  
concoatepec@uaemex.mx  
ISSN (Versión impresa): 1870-0365  
MÉXICO

2007  
Ignacio Bárcenas Monroy  
NIETZSCHE EN CARNE Y HUESO  
*Contribuciones desde Coatepec*, enero-junio, número 012  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México  
pp. 153-157

# Nietzsche en carne y hueso

IGNACIO BÁRCENAS MONROY<sup>1</sup>



**Bacarlett Pérez, María Luisa.** *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad.* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006, 220 pp.

**E**n verdad no sé si leer sea algo bueno (seguramente, ante la apatía hacia el acto de leer, abundan los discursos sobre lo benéfico de la lectura, como el tantas veces repetido “hacia un país de lectores”, en todo caso sería interesante analizar los pros y contras de la lectura a la luz de su propia historia)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: [tuvateseris@yahoo.com.mx](mailto:tuvateseris@yahoo.com.mx).

<sup>2</sup> Trabajo que ya ha realizado Alberto Manguel en su borgiana *Historia de la Lectura*.

o malo. Sea lo que fuere, me parecen apropiadas aquellas palabras de Éluard, según las cuales existe un cierto número de verbos que no soportan el imperativo, entre los que destacan: amar, comer, imaginar, soñar y leer; es decir, no podríamos ordenar a alguien que coma, que ame (como a menudo lo hace la tradición cristiana), que sueñe o que lea. Siguiendo estas palabras, mi intención en este breve escrito no es conminarlos a leer el texto reseñado, sino a que lo compren. No por un cinismo “neoliberal”, como algunos pudieran entenderlo, sino simplemente porque estoy convencido de que uno no es quien escoge sus libros, al contrario, los libros son los que escogen a sus lectores; nosotros no leemos, los libros nos leen.

En efecto, si hacemos caso de lo que dice Tournier (Tournier: 1988), existen dos tipos de escritores: el primer grupo lo constituyen aquellos para quienes la escritura es un acto natural como la respiración, “como la abeja fabrica su miel”; la singularidad de estos escritores radica en que “el lector no es el obligado destinatario de sus escritos, y aun la idea de publicar, en caso extremo, puede serles ajena” (Tournier 1988: 9). En otras palabras, ellos pueden existir sin lectores (lo anterior dicho con sus debidas reservas, pues claro que hay excepciones, sabemos la suerte que han sufrido las obras de algunos autores, las cuales por azares del destino llegan a caer en nuestras manos, como es el caso de Kafka o de Pascal).

El segundo grupo lo componen los autores que escriben para publicar. Es una tarea de artesano ciertamente. El libro nace para ser publicado, difundido, puesto en el mercado, comprado y leído. De alguna forma el lector en potencia, que somos nosotros, colabora en la realización del libro, haciendo que no solamente exista un autor sino múltiples autores.

Así, la participación del lector es parte del acto creador, pues en éste no solamente interviene el autor, sino todas las lecturas en potencia que pueden ser realizadas e incluso las que jamás se harán. De acuerdo con esto, María Luisa Bacarlett pertenece en igual medida a ambos grupos de escritores. Por un lado una pasión por la escritura, por Nietzsche, por el cuerpo, por el pensar; por el otro, como un velo que anuncia esa pasión, la frialdad académica del resultado de una investigación rigurosa. El libro entero de María Luisa oscila entre estos dos registros, y es donde, a mi parecer, contiene su fuerza y encanto.

Un autor deja de tener responsabilidades (por más que aquí se trate de imprimirle un rostro a las palabras escritas) sobre lo que ha escrito en el momento mismo de poner puntos suspensivos..., lo demás es una tarea de recreación al infinito. Al respecto Tournier nos dice en *El Vuelo del Vampiro*:

Un libro ya escrito pero no leído aún, carece de existencia plena, apenas vive, es un ente virtual: ser exangüe, vacío, desgraciado, que casi se extingue pidiendo

auxilio para existir. El autor lo sabe; y cuando publica un libro, no ignora que suelta entre la multitud de hombres y mujeres una bandada de alados seres de papel, vampiros secos ávidos de sangre que se desperdigan al azar en busca de lectores. Apenas cae sobre el lector, el libro se hincha de su calor y de sus sueños. Florea, alcanza su plenitud, se vuelve, en fin, lo que es: un prolífico mundo imaginario donde se mezclan —como en el rostro de un niño las facciones de su padre y de su madre— las intenciones del autor y los fantasmas de quien lo lee (Tournier 1988: 10).

La lectura que hace María Luisa de Nietzsche no intenta reproducir exactamente lo que dijo o no el filósofo, no es una lectura servil, por así decirlo; no, para ella es explorar otras posibilidades de lectura que no estén plegadas a las lecturas canónicas que sobre este autor se han realizado. Posibilidades que, por otra parte, permite el mismo pensamiento nietzscheano. Sin embargo, estas posibilidades se encuentran llenas de inquietudes, pues cómo atreverse a hablar sobre un pensador que precisamente pone en tela de juicio la individualidad.

Escribir sobre cualquier autor no es tarea fácil. La empresa se vuelve francamente complicada cuando tomamos a Nietzsche como el objeto de nuestra escritura. Contra lo primero que uno debe luchar es con las maneras habituales de escribir y leer filosofía, es decir, lo que plantea dificultades es la posición del autor de quien se pretende escribir y la del autor que intenta comprenderlo, pues es indudable que la función “autor” aquí tiene sus especificaciones muy estrictas. Y la primera pregunta es ¿qué es lo que ha dicho tal o cual autor?, esto es ya una forma de someterse al sentido de una obra por el sesgo de la verdad. ¿Quién dice qué cosa y hasta dónde? ¿Es necesario plegarse siempre al fantasma de una lectura “correcta”? Pero también puede uno cuestionarse —como se lo cuestionaron seguramente Giorgio Colli y Montinari en el establecimiento de la edición definitiva de las obras de Nietzsche—: ¿hasta dónde y por qué tal o cual escrito pertenece al *corpus* nietzscheano?, ¿tiene el mismo estatuto un párrafo del texto que una anotación al margen? La exégesis de una obra no deja de ser un juego de la representación. El sentido de una obra —si todavía queremos conservar este nombre para el pensamiento nietzscheano— se da siempre sobre el fondo de una tradición inagotable, en dónde habría que avecinarla con sus pares, Platón, Hobbes, Aristóteles, Spinoza o Schopenhauer. Así se tiene el catálogo del proyecto de una historia de la filosofía, esto es, los autores de los que alguien que se precie de ser estudiante de filosofía no debe soslayar. Otro de los problemas a sortear es el problema de la autoridad, porque no cualquiera puede hablar de un filósofo y tampoco desde cualquier parte, mucho menos sin tomar en cuenta lo que otros,

con mayor o menor fortuna, han dicho al respecto. En suma, habría un discurso filosófico que trataría de plegar lo más posible a una unidad, un rostro, todas aquellas palabras —conscientes o inconscientes— que, se sospecha, forman parte de un *corpus* único. La finalidad de esta práctica es la de ofrecernos un “autor” fácil, manipulable, comprensible, comunicable. ¿Se trata entonces de una manera de escribir y leer equivocada? En absoluto, pero por lo menos sí muy pobre.

Ante esta manera de entender la filosofía se han levantado varias voces, pues ya no se considera que se deba restituir en su verdad lo dicho, hasta se pone en duda que lo único que se pueda hacer con un autor se reduzca a la interpretación. Para el caso sólo mencionaré dos ejemplos de lectores de Nietzsche que no solamente lo han leído de manera distinta, sino que han inaugurado una nueva forma de hacer filosofía y, lo que es más importante, lo han hecho bajo el influjo de las intuiciones nietzscheanas.

Para Foucault la teoría es vista como caja de herramientas. Para él la lectura nietzscheana no consiste en restablecer bajo un mismo rostro lo que Nietzsche quiso decir, sino de utilizarlo. Para Deleuze, en la lectura no hay algo parecido a la comprensión, a la interpretación o a la explicación, sino que la lectura es un acto que conlleva en sí cierto grado de intensidad, y por lo mismo siempre está conectado con un afuera. Lo que se dice de un autor puede ser cierto, falso o monstruoso, pero en este caso siempre se lo conecta con un exterior.

María Luisa, quién por lo demás es una gran conocedora de estos autores, se alinea en esta perspectiva. Frente a toda esa historia de recepción del pensamiento nietzscheano, que ha dado pábulo a lugares comunes, hasta el punto de convertir al pensamiento de Nietzsche en una receta académica y donde la evocación de su nombre nos trae inmediatamente a la cabeza los temas canónicos: “La muerte de Dios”, “El superhombre”, “La voluntad de poder”, “El eterno retorno”, la autora, sin soslayar estos temas tan caros para la comprensión cabal de Nietzsche, nos propone una lectura desde otro lugar, advirtiendo que no se trata de imponer nuevamente un canon de lectura, sino de explorar nuevas posibilidades. Los ejes de lectura utilizados por Bacarlett son tres: la vida, el cuerpo y la enfermedad; porque se tiene la sospecha de que, por debajo de la historia de la filosofía, subyace un olvido, no se trata del olvido del ser como en Heidegger, sino de aquello que nos sitúa materialmente en el mundo: el cuerpo. Se podría incluso hacer toda una historia de la filosofía a partir de este olvido. Ya Spinoza decía que no sabemos lo que puede un cuerpo, los cínicos por su parte filosofaban con el cuerpo; para Merleau-Ponty, antes que gracias a un sentido originario, estamos situados en el mundo corporalmente; en fin, pese a estos destellos el cuerpo ha sido para la filosofía el límite: el fondo oscuro del cuerpo anuncia el lugar del error, el aleja-

miento, quizás para siempre, de la Idea. No hay que pasar por alto la ambigüedad de los discursos acerca del cuerpo, o mejor dicho, el hecho de que el cuerpo sea tomado, reelaborado, investido en dos direcciones: por una parte es aquello que facilita la manipulación de los seres humanos, el lugar en donde cierto poder disciplinario se ejerce en toda su plenitud; por otra, y en contestación con la anterior, se convierte en arma de lucha contra cualquier poder. En ambos casos observamos al cuerpo como el lugar de intensas batallas en la que nos debatimos y nos identificamos. Se puede decir entonces que dos fuerzas se batan en ese campo de batalla, el orden y el caos, la medicina y el fondo negro que lo compone, Bichat contra Lautréamont y Sade. Si bien la desnudez se podría considerar como el comienzo de toda acción transgresora de cualquier orden, el orden a su vez exige que por lo menos esa desnudez sea bella.

No cabe duda de que en muchos sentidos podemos reconocer que gran parte de nuestras preocupaciones filosóficas están definidas por aquello que Klossowski llamaba la prosa más insinuante e irritante que ha dado la lengua alemana y, siendo el cuerpo uno de los pilares de la reflexión del pensamiento nietzscheano, tiene todavía mucho que decirnos.

En efecto, encontramos en Kant una nueva forma de crítica que se podría denominar inmanente; la crítica ya no se asentaría sobre las ilusiones, el sentimiento o por la experiencia, o cualquier instancia exterior cualquiera que esta fuera. Lo criticado tampoco sería algo exterior a la razón. De lo que se trata es de buscar las ilusiones procedentes de la misma razón. Para Kant la crítica se convertía en crítica de la razón por la propia razón. De ahí la empresa que lleva como nombre una crítica de la razón pura. Nietzsche apelará a instancias más impuras para establecer la crítica, como lo son el lenguaje y el cuerpo. Una crítica desde dentro que no instaurara a la razón como juez y parte, esto es, esta crítica afirmaba a la razón, pues ésta tenía siempre que desdoblarse. Nietzsche propone por el contrario otra forma de crítica partiendo del cuerpo y del lenguaje contra la razón, lo que transforma radicalmente la crítica.

Dejemos, pues, que el lector encuentre en este libro cierta resonancia con sus preocupaciones, que lo deshaga, que produzca un monstruo con su lectura, y dejemos al libro que encuentre a sus lectores y humedezca sus páginas con su sangre.

## Bibliografía

Tournier, Michel (1988), *El vuelo del vampiro: notas de lectura*, México, Fondo de Cultura Económica, 344 pp.

*Contribuciones desde Coatepec*

revista coeditada por la Facultad de Humanidades  
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales  
y Humanidades de la UAEM

se terminó de imprimir  
el mes de julio de 2007,  
en los talleres de

Editorial CIGOME, S.A. de C.V.

Vía. Alfredo de Mazo No. 1524,  
Col. Ex Hda. La Magdalena, Toluca, Edo de México,  
Tel. 237 27 57

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para  
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo  
*Times News Roman* en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7  
puntos. Los forros son en cartulina couché  
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel  
cultural de 75 gramos.



## Tabla de contenido

Nueva época • Año VI, número 12 • Toluca, México, enero-junio de 2007

### Filosofía

*Entre lo histórico y lo filosófico. Reflexiones sobre la historia natural en Buffon y Geoffroy Saint-Hilaire*

María Luisa Bacarlett Pérez

### Estudios lingüísticos y literarios

*Mutación semiótica de un texto: tensión entre el Popol Vuh y el Pop Wuj*

Juan José Barreto González

*De la A a la U, todas son...*

Martha Elia Arizmendi, Gerardo Meza, Humberto Florencia

*La danza de las tijeras en El Sexto de José María Arguedas*

Janeth Álvarez González

### Estudios latinoamericanos

*La iglesia católica y su participación política en Nicaragua (1960-1979)*

Juan Monroy García

### Ciencias de la información documental

*Presencia de instituciones culturales francesas e inglesas en los servicios de información mexicanos durante la primera mitad del siglo XX*

Estela Mercedes Morales Campos

### Ciencias sociales

*Direito Fraterna na sociedade cosmopolita*

Sandra Regina Martini Vial

### Reseñas, documentos y traducciones

*Hermenéutica de la pasión*

Rafael Garza Mendoza

*El aforismo como terapia de la razón*

Juvenal Vargas Muñoz

*Iberoamérica, un área cultural heterogénea*

Fernando Díaz Ortega

*Nietzsche en carne y hueso*

Ignacio Bárcenas Monroy



Universidad Autónoma  
del Estado de México



Centro  
de Investigación  
en Ciencias Sociales  
y Humanidades



Facultad de  
Humanidades