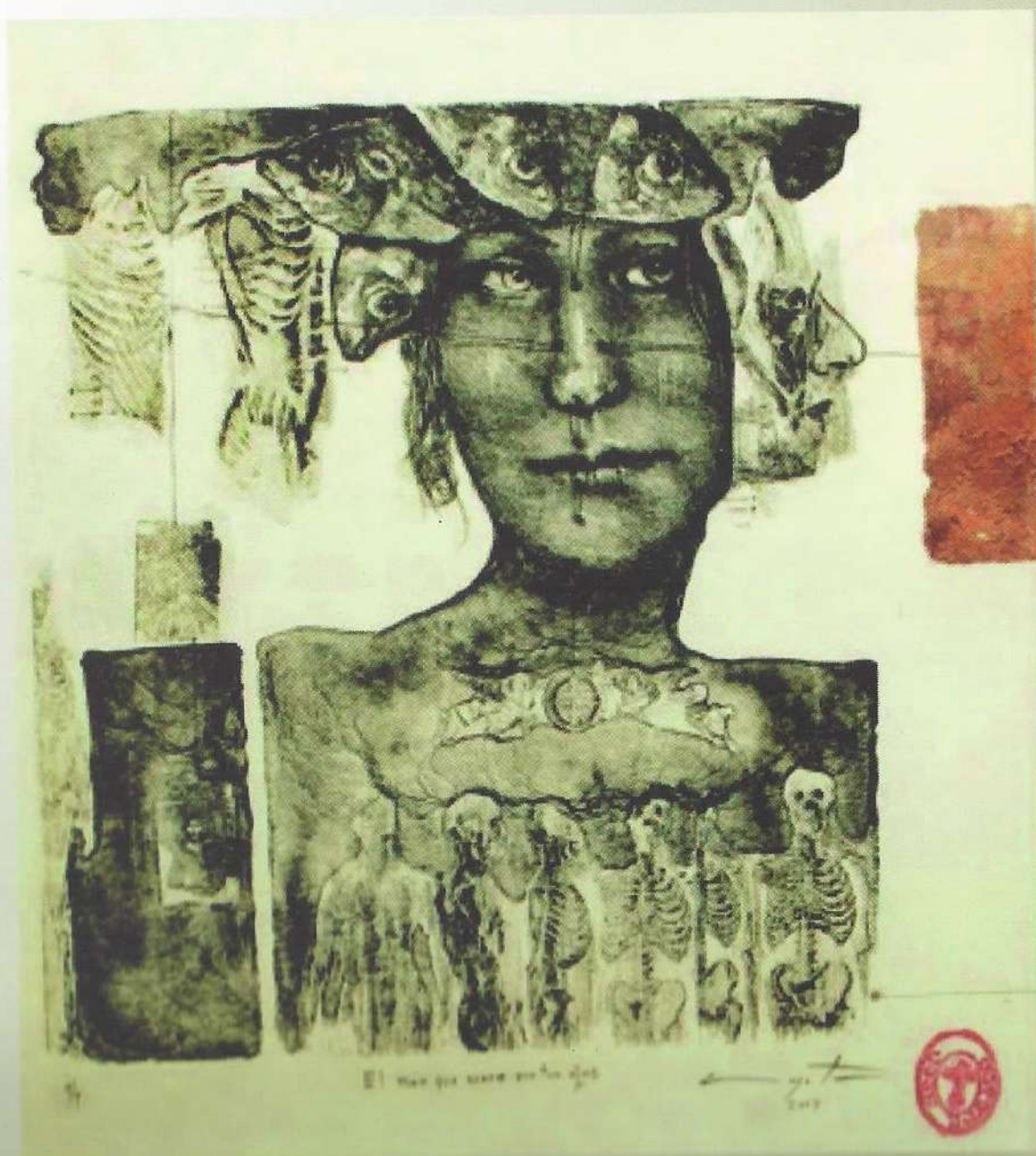


Coatepec

Contribuciones desde

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 VIII, NÚMERO 16 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO -JUNIO DE 2009



ISSN-1870-0365

Contribuciones desde Coatepec



Universidad Autónoma del Estado de México

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Rector

M.A.S.S. Felipe González Solano
Secretario de Docencia

Dr. Sergio Franco Maass
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

Dr. en C.P. Manuel Hernández Luna
Secretario de Rectoría

**Dr. en Com. Luis Alfonso
Guadarrama Rico**
Secretario de Planeación
y Desarrollo Institucional

**M. A. E. Georgina María
Arredondo Ayala**
Secretaria de Difusión Cultural

Lic. Yolanda E. Ballesteros Senties
Secretaria de Extensión y Vinculación

**Dr. en C. Jaime Nicolás Jaramillo
Paniagua**
Secretaria de Administración

Dr. Hiram Raúl Piña Libián
Abogado General

L. en Com. Juan Portilla Estrada
Director General
de Comunicación Universitaria

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

C.P. Alfonso Octavio Caicedo Díaz
Contralor



Facultad de Humanidades

**Dra. 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. Francisco Lizcano Fernández
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 VIII, número 16, Toluca, México, enero-junio de 2009

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:

Luz → 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 Cordón** (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:** José Coyote, *El mar que corre por tus ojos*, litografía sobre papel, 46 cm x 46 cm.

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: contribucionesc@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 VIII, NÚMERO 16 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2009

Presentación

9

Filosofía

Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)

Rafael Mondragón

11

Estudios lingüísticos y literarios

Mundos posibles en la novela Sobre héroes y tumbas de Ernesto Sábato: retrato de una Argentina que está aún por contar

Óscar Javier González Molina

31

Ciencias sociales

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

Nicolas Balutet

49

Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales

María J. Rodríguez-Shadow

Miriam López Hernández

77

Gula del migrante mexicano: análisis sociológico de la historieta de la Secretaría de Relaciones Exteriores

Bruno Lutz

91

El mito de Argentina "país potencia"

Hernán Fair

115

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 VIII, NÚMERO 16 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2009

Reseñas, documentos y traducciones

- | | |
|--|-----|
| <i>Amor y música. Tema y variaciones</i>
Mauro Carbone | 147 |
| <i>La ciberrepública y el futuro de la democracia</i>
Víctor N. Rudenko | 165 |
| <i>La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la
evolución de la especie humana</i>
Hilario Topete Lara | 177 |
| <i>La correspondencia de Ricardo Palma</i>
Osmar Gonzales Alvarado | 183 |
| <i>Las formas elementales de la pobreza</i>
Dagoberto Flores Olvera | 201 |
| <i>Cuadernos de ética para servidores públicos</i>
Nuria Ferreira Maña | 205 |

Contribuciones desde

Presentación

Este número contiene un artículo de filosofía, uno de estudios lingüísticos y literarios, cuatro de ciencias sociales, dos traducciones y cuatro reseñas. En la sección de Filosofía se encuentra el artículo *Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)*, donde su autor, Rafael Mondragón, resalta algunas ideas relacionadas con el ritmo y la filosofía, donde el ritmo es una "forma" del pensamiento; el cuerpo, dice, participa del pensamiento por medio de esta forma; y que en la forma se advierte la relación entre el pensamiento y su historicidad.

El artículo incluido en la sección de Estudios lingüísticos y literarios es *Mundos posibles en la novela Sobre héroes y tumbas de Ernesto Sábato: retrato de una Argentina que está aún por contar*, de Óscar Javier González Molina, analiza el papel de las visiones y versiones de la Argentina proyectadas en la obra de Sábato, en la constitución de un espacio de comunicación literaria entre lo real ficcional-imaginario y lo real fáctico. Dichas visiones y versiones apremian la relación trágica y esperanzada que los personajes mantienen con su realidad, pues dinamizan el acto de recordar en la comprensión y construcción del presente memorioso que habitan.

La sección de Ciencias sociales está integrada por los artículos *La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas*, de Nicolás Balutet; *Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales*, de María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández; *Guía del migrante mexicano: análisis sociológico de la historieta de la Secretaría de Relaciones Exteriores*, de Bruno Lutz y *El mito de Argentina "país potencia"*, de Hernán Fair.

En el primero, Nicolás Balutet señala que los hombres aztecas sufrían un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Aunque tenían a las mujeres bajo su yugo, temían perder dicha supremacía que los hubiera relegado a un papel inferior, subalterno, débil, pasivo, y desplegaron por lo tanto un amplio aparato ritual que daba

fe de su angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abren la puesta en escena de la victoria masculina sobre las mujeres. No sólo los guerreros vencen a la mujer fálica encarnada por Cihuacóatl sino que el joven dios del maíz, arquetipo de todos los hombres, que nace en ese momento, logra adquirir, al cabo de seis meses (veintena Tlacaxipehualiztli), el emblema de la potencia masculina y acceder a su estatus de hombre “verdadero” mientras que estaba amenazado por la influencia castradora de su madre.

El segundo artículo plantea premisas teóricas y herramientas conceptuales susceptibles de emplearse en un estudio enfocado en la sexualidad en sociedades actuales y en culturas desaparecidas.

Respecto a la *Guía del migrante mexicano*, Bruno Lutz examina los prejuicios y estereotipos del discurso y demuestra que el emigrante ilegal es considerado a priori como irresponsable, ingenuo y de un nivel educativo bajo; en la historieta, afirma el autor, también se encuentran prejuicios culturales de los estadounidenses hacia los mexicanos.

Finalmente, el texto de Hernán Fair indaga acerca del proceso de formación y sedimentación histórica del mito del “país potencia” en Argentina y, más específicamente, en la configuración de este mito dentro del discurso menemista. Para ello, se centra en una perspectiva de análisis del discurso con eje en alocuciones emitidas por Carlos Menem durante su primer periodo de gobierno (1989-1995).

Las traducciones incluida en la sección de Reseñas son *Amor y música. Tema y variaciones*, de Mauro Carbone, traducido por David N. Dature, y *La ciberrepública y el futuro de la democracia*, de Víctor N. Rudenko, cuya versión en español se debe a Mijaíl Malishev y Manola Sepúlveda.

Las reseñas son: *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, de Hilario Topete Lara; *La correspondencia de Ricardo Palma*, de Osmar Gonzales Alvarado; *Las formas elementales de la pobreza*, de Dagoberto Flores Olvera, y *Cuadernos de ética para servidores públicos*, de Nuria Ferreira Maña.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

MONDRAGÓN, RAFAEL

Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo. (A partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 11-30

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196001>

- 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

Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo

(A PARTIR DE LA LECTURA DE TRES TEXTOS
DE ESTEBAN ECHEVERRÍA)¹

Reflections about a philosophy in a crucial key rhythm

(FROM THE READING OF THREE ESTEBAN ECHEVERRÍA PASSAGES)

RAFAEL MONDRAGÓN²

Para Liliana Weinberg

Resumen: En el presente texto se elaboran una serie de reflexiones motivadas en la lectura de tres textos de estética filosófica del poeta argentino Esteban Echeverría. Se explica la situación filológica de los textos, su contexto ideológico, y se resaltan algunas ideas que tienen que ver con la relación entre ritmo y filosofía. Estas ideas son: que el pensamiento tiene una “forma”; que el ritmo es una forma del pensamiento; que el cuerpo participa del pensamiento por medio de esta forma; y que en la forma se advierte la relación entre el pensamiento y su historicidad.

Palabras clave: Filosofía, estética, ritmo, pensamiento, historicidad.

***Abstract:** In this text we make a series of reflections motivated by the reading of three philosophical aesthetics texts of the Argentinean poet Esteban Echeverría. The philological situation of the texts is explained. Their ideological context and some ideas that have to do with the relationship between rhythm and philosophy are highlighted. These ideas are: thought has a “form”, rhythm is a form of thought, the body takes part in thought through this form, and one can tell the difference between thought and its historicity by the form.*

***Keywords:** Philosophy, Aesthetics, rhythm, thought, historicity.*

¹ Este texto fue elaborado en el marco del Seminario de Crítica y Estudios Literarios que coordino con Mariana Ozuna en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. En él, he aprovechado algunas reflexiones sobre el ritmo y la filosofía elaboradas por Silvana Rabinovich (2005). Su primera versión fue leída en la mesa redonda “Sonido y silencio, reflexiones musicales desde la filosofía”, que se llevó a cabo el 11 de marzo de 2008 en el Aula Magna de dicha institución. Agradezco a Israel Galicia su invitación para participar en ese evento, y a los dos dictaminadores anónimos de *Contribuciones desde Coatepec*, que enriquecieron este trabajo con sus comentarios y sugerencias.

² Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Correo electrónico: mondragon.rafael@gmail.com.

El argentino Esteban Echeverría (1805-1851) es uno de los poetas fundamentales de nuestro siglo XIX, y fue —además— fundador del peculiar movimiento “romántico” latinoamericano.³ En este trabajo, se presenta un breve comentario en torno de tres escritos de estética filosófica elaborados por Echeverría, y publicados póstumamente por su amigo Juan María Gutiérrez. Este comentario tiene que ver con la noción⁴ de ritmo, y con la relación entre el ritmo y el pensamiento filosófico. El presente texto está dividido en tres secciones: 1) Una introducción problemática, en donde se explican los problemas que, en el nivel general de la historia de la filosofía, hacen pertinente la pregunta por el problema del ritmo; en ese nivel general, estos problemas tienen que ver con la tradición retórica y su atención por el ritmo como “forma” del pensamiento. 2) Un comentario a las reflexiones sobre el ritmo filosófico, según fueron desarrolladas por Esteban Echeverría, poeta y pensador latinoamericano, comentario en donde se explica, en primer término, cuál es el horizonte metodológico desde donde se propone leer los textos (§2.1), y la “situación” filológica de esos textos (§2.2); finalmente, se emprende el comentario propiamente dicho, en donde, en primer lugar, se explica el contexto ideológico de los textos (el movimiento romántico y la tradición historicista), para después mostrar cómo ese contexto motivó la discusión de la noción estética de “forma”, y de “ritmo” como “forma” (§§2.3-2.4). 3) Finalmente, las conclusiones hacen una recapitulación de los problemas presentados en la segunda sección (§3.1), vinculan estos problemas con el horizonte presentado en la introducción (§3.2), y elaboran una serie de sugerencias respecto de la lectura de la tradición filosófica latinoamericana (§3.3).

³ De vida tormentosa, Echeverría realizó estudios en Francia de 1825 a 1830; a su regreso a la Argentina participó activamente en los salones literarios y en la resistencia contra Juan Manuel de Rosas: fundó, en colaboración con otros intelectuales, la Asociación de Mayo, importante sociedad secreta en cuyo seno escribió Echeverría su famoso *Dogma socialista*. El recrudecimiento de la represión llevará al poeta a exiliarse en Montevideo, en donde muere diez años más tarde. Es de destacar que la sección más importante de obra literaria de Echeverría no tuvo publicación formal: se hizo famosa de mano en mano, y gracias a las lecturas en voz alta; sus textos más importantes fueron editados de manera póstuma gracias al tesón de su amigo Juan María Gutiérrez (así ocurrió, por ejemplo, con el texto narrativo *El matadero* y los ensayos de estética que comentamos en este artículo).

⁴ No intentaremos aquí dar una definición del concepto de “ritmo”, tal y como lo entendía Echeverría; creemos que el “ritmo” es trabajado en sus escritos, no como “concepto”, sino como “noción”: un conocimiento elemental que, por su misma naturaleza, no puede ser definido en una proposición declarativa, pero sirve para agrupar en torno suyo una serie de problemas de distinta procedencia. Así fue trabajado el “ritmo” en la tradición retórica latina, y así lo trabaja Echeverría. Lo mismo respecto del “cuerpo” y el “pensamiento”, que, una vez más, serán trabajados como nociones y no como conceptos.

1. Introducción. La sirena de Isócrates

Hablar del ritmo en la filosofía pudiera parecer contrasentido.⁵ Y es que, desde su mítica fundación, la institución filosófica se ha afirmado contra un “otro” —la poesía—, cuya imagen fantasmal fue construida, desde fuera, por todo lo que la filosofía no quería ser (Zambrano, 1987 y 1940): la filosofía es filosofía justamente porque no es poesía; es filosofía justamente porque prefiere el pensamiento responsable al delirio irracional, la objetividad al subjetivismo; es filosofía porque no se permite cantar; porque, si bien está pensada desde una circunstancia (un universo simbólico, una historia, un sujeto, un cuerpo), su meta es “superarla”, alcanzar un horizonte mayor (Nicol, 1988:217-218). Pero la institución poética acogió amorosamente todos esos rasgos expulsados de la autoimagen filosófica: dijo “sí, eso soy yo, no importa”, y con ello se volvió el espacio donde fueron acogidas las distintas ambigüedades, miedos y contradicciones del proyecto civilizatorio racionalista. El ritmo se apre(he)nde en los pulmones y el latido del propio corazón; está presente en todo lenguaje que pasa por el cuerpo al enunciarse, pero hoy nos parece natural decirnos que el ritmo es, sobre todo, cuestión de poesía (...o de música).

Conviene recordar que, en la “filosofía”, ello no fue siempre así. Dice Filóstrato que

La sirena que está sentada sobre la tumba de Isócrates, el sofista, colocada en actitud de cantar, simboliza el poder de persuasión de este hombre [...]. No fue [Isócrates] el primero en hallar el *parison*, la *antithesis* y el *homeotéleuton*, pero usó con perfección estos recursos ya ideados y prestó especial cuidado a la amplificación mediante los recursos del arte, al ritmo, a la construcción artística de la frase, al encuentro grato de sonidos (1999: 503).⁶

⁵ Utilizo la palabra “ritmo” en su sentido más general: un orden creado en el fluir de ideas, palabras y sonidos por medio de la repetición, el contraste y los cortes (cf. *DRAE*, s.v. “ritmo”).

⁶ Las tres figuras tienen que ver con el ritmo del pensamiento; la última, además, con el ritmo sonoro. *Parison* (o *parisisis*) es una especie de paralelismo en donde varias frases encadenadas tienen un tamaño y una estructura similares; a veces estas frases aparecen con sonoridad similar; en la definición aristotélica de la figura, se pide que cada frase encadenada tenga el mismo número de sílabas. *Antithesis* es la construcción de frases encadenadas con significados que se oponen entre sí (a veces en estructura paralelística). *Homeotéleuton* es el juego sonoro de palabras adyacentes o paralelas que tienen terminaciones similares; sirve para crear paralelismos semánticos entre las palabras que tienen esta figura (Aristóteles, *Retórica* III, 9, 409 b). Se me podrá decir: ¿cuál es, entonces, la diferencia entre *parison* e *isocolon*?, ¿entre *homeotéleuton* y una rima corriente? Yo respondería: la tentativa de reducir las clasificaciones de figuras retóricas a un único sistema de miembros claros y distintos es una tentativa de la Modernidad; en el modelo griego y

Y llamarle “sofista” a Isócrates es un error terminológico que sólo puede excusarse en razón de motivos históricos: el mismo Filóstrato comentó, al inicio de su libro, esa extraña identificación que, desde muy temprano, convirtió en “retórica” y “sofística” todas las filosofías que no eran platónicas o aristotélicas: su libro se llama *Vidas de los sofistas* pero trata, en realidad, de pensadores bien distintos entre sí; y, sin embargo, “los antiguos llamaban sofistas no sólo a los oradores que sobresalían por el brillo de su elocuencia, sino también a los filósofos que divulgaban sus doctrinas con fluidez” (Filóstrato, 1999: 485). Por lo mismo, “hay que considerar a la sofística antigua como retórica dedicada a la filosofía, pues discurre sobre los mismos puntos que los filósofos” (Filóstrato, 1999: 480).

La figura de la sirena recuerda esos miedos que la institución filosófica intentó expulsar: el discurso seductor, musical, que sirve para engañar y distrae de los objetivos fundamentales, el viaje epistemológico de ese Ulises loco por controlar y conocer;⁷ el canto peligrosamente bello, que se disfraza para mejor conducir a la muerte. Pero la sirena isocrática está, en realidad, relacionada con una práctica filosófica de enorme creatividad, que “prestó especial cuidado [...] al ritmo, a la construcción artística de la frase, al encuentro artístico de sonidos”; una práctica que, como nos recuerdan Jaeger y Marrou, nunca se quiso dar el mero nombre de “retórica”, y reivindicó para sí el título socrático de “filosofía”...⁸ Pero la “filosofía” de Isócrates deja de lado la metafísica en beneficio de los temas éticos y políticos; es una sabiduría práctica que se mueve en el horizonte de la *doxa*, y prepara a los seres humanos para vivir una vida, no sólo feliz, sino útil para con los demás (incluso si, como nos recuerda el sublime Dionisio, ello lleva a que el filósofo se convierta en un ser incómodo para con la ciudad) (Dionisio de Halicarnaso, Isócrates 4, 4ss).⁹

Por eso es que la filosofía isocrática canta; por eso está especialmente interesada en mostrar su lugar de enunciación. Es que el ritmo concierne al cuerpo; tiene ritmo un lenguaje que se enuncia desde un cuerpo. Y ese cuerpo es el cuerpo de alguien: pensar el ritmo de la filosofía es también preguntar por la posibilidad creativa de una filosofía marcada por el cuerpo del sujeto que la enuncia.

latino no hay ningún problema en que las categorías se traslapen; no se trata de una terminología científica, sino de describir palabras utilizando palabras...

⁷ Ya Adorno y Horkheimer habían utilizado la figura de Ulises para pensar la contra-cara del proyecto racionalista.

⁸ Tratamientos clásicos de este tema son los de W. Jaeger (1957, parte IV, caps. 2 y 9), quien es muy crítico de Isócrates, y H.-I. Marrou (1998, parte I, cap. 7), mucho más generoso. Véase además G. Kennedy (1994: 43-49).

⁹ El apelativo “sublime Dionisio” es herencia de Alfonso Reyes.

El cuerpo marca con su ritmo la manera en que el pensamiento tiene sentido (en la multivocidad del término);¹⁰ por ello, el ritmo concierne a la afectividad. En él se esboza una crítica a la doble articulación del signo lingüístico propuesta por Saussure: las palabras no significan sólo por su significado (=imagen conceptual), sino por lo que su entonación transmite: en esa entonación, donde la palabra misma es sólo usada como excusa, un cuerpo *transmite* a otro un sentido que no se dice, sino que sólo se muestra.¹¹

La educación en el ritmo es una educación en los afectos. Ese arte del ritmo, cuyos últimos vestigios quedaron sólo conservados en la preceptiva poética, ocupó durante siglos un espacio importante en toda la teoría retórica general, que contempla la totalidad de las prácticas lingüísticas (poesía, filosofía, historia, ciencia...), en tanto pueden ser consideradas como *lexis*: discurso vivo que se dirige a un otro concreto cuya escucha con-forma un tiempo y espacio determinado, una historia (un *kairós*) (mondragón, s/f); en ella, el uso del ritmo se encuentra situado en un horizonte ético y político: exige la tematización de una ética de los afectos. Dice Cicerón:

...como por el sonido de las cuerdas en la lira suele entenderse cuán sabiamente éstas fueron pulsadas, así por el movimiento de los ánimos [de los integrantes del público] se discierne lo que el orador hace para arrastrar a éstos (Cicerón, *Brutus* LIV, 199).

La afectividad politiza la filosofía, y la sitúa en un horizonte ético; ese espacio afectivo nos invita a pensar de otra manera el quehacer de una “filosofía” sorprendentemente cercana a la música y la literatura. Juan María Gutiérrez quiso dejar bien claro esto al presentar su edición de los escritos póstumos sobre estética filosófica del poeta Esteban Echeverría:

Estos ensayos, no son la esposición únicamente de una nueva estética, ni tampoco las lecciones especiales de un preceptista dentro de la limitada esfera del arte: son en realidad el desarrollo de uno de los medios, con que el autor se proponía

¹⁰ “Sentido” como dirección; como algo que se siente; como algo que tiene sentido, es decir, significado no únicamente conceptual. El juego me viene sugerido por un hermoso ensayo de Silvana Rabinovich, “*In memoriam*: entre cerdos y búhos (o los viejos: nuestro futuro)” (2006: 129-150).

¹¹ Habrá que añadir que la semántica del ritmo no trabaja en el horizonte de la palabra, sino en el del discurso. Por otro lado, esta crítica al signo lingüístico ya fue enunciada de manera luminosa en los escritos de estilística de Karl Vossler y Dámaso Alonso (especialmente en *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, cuya primera edición se publicó en 1950).

producir un sacudimiento y una transformación en el pueblo aletargado por la tiranía (Gutiérrez, 1873: 360).¹²

A pesar de lo que pudiera parecer —dice Gutiérrez—, estos ensayos no se ocupan sólo de estética o teoría del arte; cuando se habla de estos temas, de lo que se trata, sobre todo, es de despertar al pueblo del letargo de la tiranía; y Gutiérrez se apresura a mostrar el paralelismo entre los textos de estética y la labor política del *Dogma de mayo*: ambos aspiran a lo mismo, y se dirigen al mismo sujeto social (“la juventud”):

Y así como [Echeverría] trató de iniciarla en los resortes del organismo de la libertad política con el *Dogma de Mayo*, intentó igualmente desasirla de los lazos que entumecían su inspiración y la inhabilitaban para aplicar el sentimiento y la fantasía, como fuerzas sociales, al renacimiento de las ideas de Mayo que encontró casi estinguidas en la patria á su vuelta de Europa (Gutiérrez, 1873: 361).

El objeto principal de este ensayo es la revisión de tres textos de Esteban Echeverría; en ellos, el poeta argentino toma el ritmo poético como punto de partida para pensar el ritmo en el pensamiento. Se trata, pues, de un tema que puede leerse de manera privilegiada desde la perspectiva retórica, y que concierne, de manera general, al problema más amplio de la retoricidad en la tradición filosófica latinoamericana; como dijeron en su tiempo Leopoldo Zea y Horacio Cerutti Guldberg, esta tradición se nos presenta hoy como extrañamente cercana a la retórica y la sofística (Cerutti, 2000: 167-168).¹³ La intención de este texto es ofrecer un aporte pequeño a ese programa de investigación, y mostrar un ejemplo en que el viejo tema del ritmo en filosofía fue planteado desde una perspectiva latinoamericana: lo ‘literario’ que se muestra en el ritmo permite un espacio de encuentro entre política, filosofía y experiencia afectiva (y, por lo tanto, es un espacio para pensar de otro modo la articulación entre lo público y lo privado): como dice Gutiérrez arriba, este encuentro posibilita pensar el valor social del

¹² Respeto rigurosamente la puntuación y ortografía del original, que sigue de cerca la reforma ortográfica impulsada por Andrés Bello y, por tanto, elimina algunas letras que no tienen realización fonética en el español americano de ese tiempo (o, por lo menos, del español considerado ‘normal’ por el escritor en turno), y además altera y simplifica el sistema de acentos.

¹³ Como reconoce el mismo Cerutti, fue Leopoldo Zea quien primero señaló esta cercanía entre la sofística, valorada positivamente, y el pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XIX; esta cercanía ha sido sobre todo enfocada desde la perspectiva de una articulación distinta entre *doxa* y *episteme*, que se encuentra motivada por una atención de la dimensión pública del filosofar (2000: 168, n. 191).

“sentimiento” y la “fantasía”; la capacidad crítica de ambos, y su incidencia para con la sociedad.

2. Esteban Echeverría sobre el ritmo del pensamiento

Nuestro siglo XIX dio un conjunto importante de reflexiones filosóficas sobre el ritmo, y también de reflexiones sobre el ritmo de la filosofía. Aquí, como en tantos otros temas, descuellan las de la obra de Simón Rodríguez... Pero hoy quiero redondear los breves apuntes de arriba por medio del comentario de tres pequeños escritos del argentino Esteban Echeverría.

2.1. El horizonte de nuestro comentario: la historiografía filosófica y los estudios literarios

A principios del siglo XX, José Gaos y sus discípulos habían sentado las bases para un estudio académico de la historia de nuestra filosofía; pero, al recopilar el *corpus* sobre el cual trabajar, Gaos se dio cuenta de que este pensamiento filosófico se articulaba haciendo uso de géneros muy distintos entre sí: había pocos tratados sistemáticos, pero, por otro lado, había crónicas medievales, cartas a la manera senequista, tratados caracterológicos, discursos humanistas, diálogos-catecismos, sermones, narraciones alegóricas... Una pluralidad de textos que, en la academia de ese tiempo, estaban más relacionados con el ámbito de la “literatura” y los estudios literarios, y hacían necesario problematizar el concepto de “filosofía” del cual se partía al hacer la investigación. Ello llevó, en la segunda mitad del siglo, a una auténtica revolución metodológica, sobre todo en los trabajos de Arturo Roig y su escuela: una ampliación de la metodología de la historiografía filosófica, que intentó tener en consideración los aportes de la lingüística, la teoría del discurso y la teoría literaria. Como resume Daniela Rawicz, al inicio de un estudio reciente:

Hacia mediados de los años 70 estos estudios [sobre el pasado intelectual latinoamericano] incorporaron una serie de herramientas metodológicas provenientes de la lingüística, la semiología y el análisis del discurso, los cuales permitieron mirar desde una nueva perspectiva ese pasado intelectual. Básicamente, la reflexión acerca de las “*ideas*” (contenidos temáticos) se traslada, o más bien se articula, con el *sujeto* que las sustenta, con su identidad y su historia, *a partir del papel fundamental del lenguaje como forma de mediación de la realidad*.

Este giro se enlaza con un segundo interés teórico: *el papel de los discursos* —y de las prácticas generales en general— *en la constitución de sujetos colectivos* que actúan con cierta eficacia en la historia (Rawicz, 2003: 11. Las cursivas son mías).

El complemento necesario de esta ampliación metodológica fue el de la recuperación de la reflexión lingüística y de filosofía del lenguaje elaborada por los propios pensadores a quienes se quería estudiar: todos ellos dieron nuevas pistas sobre cómo repensar esa “filosofía” tan particular, que —a nuestros ojos— es tan “literaria”.

En ambas tareas podemos colaborar los estudiosos de la literatura: nuestra manera de trabajar sobre la materialidad de los textos; nuestra atención a la ortografía y la gramática... Todo ello tiene, hoy, especial interés para los historiadores de la filosofía que han sabido discernir en el lenguaje la especial manera en que un sujeto *piensa* su realidad.

Como veremos abajo, Echeverría toma el ritmo poético como punto de partida para pensar el ritmo en el pensamiento; ello no sólo es crítico respecto de nuestras convencionales distinciones entre “literatura”, “filosofía” y “música”: para Echeverría, el ritmo tiene que ver con la historia y la política, pues está relacionado con la manera en que las ideas se encarnan en un lenguaje que es, él mismo, histórico y político; es lenguaje que se forma en una circunstancia y se dirige a un alguien concreto. El contexto de este planteamiento es el de la polémica entre clásicos y románticos (“antiguos y modernos”, diría Curtius); por ello, abajo nos será necesario explicar brevemente ese contexto y la manera en que Echeverría lo trabaja.

2.2. Situación de los textos

Los textos de Esteban Echeverría que quiero comentar fueron editados póstumamente en el tomo V, número 19 (1873) de la prestigiosa *Revista del Río de la Plata*. Esta revista apareció entre 1871 y 1877 y fue dirigida por Andrés Bello, Vicente Fidel López y Juan María Gutiérrez.¹⁴ La edición de estos textos corrió a cargo del propio Gutiérrez, quien estaba preparando las *Obras completas* de Echeverría y es también responsable del estudio preliminar que acompaña estos ensayitos.¹⁵ A decir de su editor, en ellos “se vé cuán grande y vasta era

¹⁴ Utilizo el facsímil que generosamente ofrece el proyecto Biblioteca Americana de la Universidad de Santiago de Compostela, a través de la página de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (<<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=25973>>). El estudio introductorio ocupa las pp. 360-362 del citado número 18.

¹⁵ Juan María Gutiérrez (1809-1878) es uno de los grandes críticos literarios de nuestra América; además de ser amigo de Echeverría, custodio de sus papeles y gran experto en su obra, Gutiérrez fue el responsable de la célebre antología *América poética* (1846), que funda los estudios de historia de la poesía en nuestro continente; además escribió importantes ensayos biográficos, panoramas de la historia de la literatura americana, y fue pionero en interesarse por la literatura escrita por mujeres (es uno de los responsables de la revaloración de sor Juana) y la poesía

para él la misión del arte, y cuán en armonía debe él encontrarse verdadero con las condiciones nuevas de los tiempos presentes” (Gutiérrez, 1873: 362).

Se trata de apuntes inéditos que Echeverría habría dejado en su cuaderno; ello explica que ciertos temas e imágenes aparezcan de manera recurrente, como diversas etapas de un texto que no llegó a su forma final; hay incluso nombres o apellidos que se dejan a la mitad, y que Gutiérrez conserva rigurosamente en su edición del texto. Aunque son cinco los apuntes inéditos editados en la *Revista del Río de la Plata*, por motivos de espacio hoy sólo comentaré tres: “Fondo y forma en las obras de imaginación”, “Clasicismo y Romanticismo” y “Estilo, lenguaje, ritmo, método espositivo” (Gutiérrez, 1873: 363-370, 378-388 y 394-398).¹⁶ Ninguno de ellos está fechado, aunque podríamos proponer como término *ante quem* el 27 de febrero de 1823, fecha del desembarco del joven poeta en el Havre, y del inicio de un largo peregrinaje por Europa que le llevará a involucrarse en las polémicas del romanticismo.¹⁷ El contexto de edición de estos cinco textos es, como ya hemos dicho, la investigación de Gutiérrez para publicar la obra completa de Echeverría, que da su primer fruto en 1871, en el tomo I, número 4 de la citada revista, cuando el crítico dé a la luz la obra inédita más importante del poeta argentino: el cuento *El matadero*. Como se puede ver, el hecho de que estos textos no hayan sido editados en vida no obsta para que se ponga en duda su calidad; habrá que pensar en otros medios de difusión, como la tertulia, en donde estos textos pudieron ser leídos en voz alta.

2.3. Comentario. Romanticismo e historicismo

En otro lugar he hablado del problema de periodizaciones que, en el siglo xx, conllevó exportar acríticamente términos gestados en otras historias de la literatura

tradicional indígena. El lector interesado en Gutiérrez puede hoy consultar el reciente volumen que le dedica la Biblioteca Ayacucho: *De la poesía y elocuencia de las tribus de América y otros textos*, edición e introducción de Juan G. Gómez García, cronología de Jorge Horacio Becco, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007 (*Biblioteca Ayacucho*, 238).

¹⁶ En adelante, para facilitar la lectura, indicaré la referencia a cualquiera de estos tres escritos en el cuerpo de este ensayo, remitiendo siempre al número de página en la edición citada. Los dos textos restantes son “Esencia de la poesía” y “Reflexiones sobre el arte”; no comento el primero porque no toca directamente el tema del ritmo, ni el segundo, porque la profundidad con que desarrolla su tema (la función social del arte) exigiría un comentario demasiado largo... También al citar a Echeverría seguiré escrupulosamente la puntuación y ortografía del original.

¹⁷ Esa parece haber sido la opinión de Gutiérrez. Ver su ensayo “La vida y la obra de Esteban Echeverría”, en *De la poesía y la elocuencia de las tribus de América y otros textos* (Gutiérrez, 1870-1874, t. v: 197-198), su primera edición aparece en la *Revista del Río de la Plata* (Gutiérrez, 1874: 3-84).

y la filosofía a la hora de estudiar las nuestras: el deseo de validar la propia tradición apelando a tradiciones prestigiosas llevó, la mayoría de las veces, a la creación de falsos problemas en la historia de la cultura; a la búsqueda de “romanticismos”, “neoclasicismos”, “vanguardias” según los modelos de la literatura francesa, inglesa o alemana (algo parecido ocurre en la historia de la filosofía) (Mondragón, s/a; Ozuna, 2007).¹⁸ Ello ha oscurecido la especificidad de nuestros modelos filosóficos y literarios; también nos ha hecho perder la oportunidad de contemplar los raros casos en que nuestros escritores sí hablaron de ser “románticos”, pero lo hicieron de manera muy particular.

Ése es el caso de Echeverría, cuyos planteamientos, eminentemente políticos, se apoyan en una conciencia específica de la situación americana, una especial formación retórica y un conocimiento privilegiado del movimiento romántico europeo. Hay que hablar primero del último elemento. Como ha dicho Valeriano Bozal, la lectura de los escritos de Winckelmann trajo en Europa dos formas, casi paralelas, de afrontar el problema de la “imitación” del arte griego: un grupo de artistas postuló que había que imitar la forma de los clásicos; el otro, que había que imitar su actitud creativa, que nacía sobre todo de cierta relación con la naturaleza; del primer grupo nace el movimiento que después será llamado neoclásico, y del segundo, el que después se llamará romántico (Bozal, 1996).¹⁹ Esteban Echeverría toma este debate como punto de partida para entrar a la querella tópica de los antiguos y los modernos, que viene desde lejos pero tiene un importante resurgimiento en esta época;²⁰ para Echeverría, la polémica del romanticismo no trata, en realidad, del juicio sobre qué es mejor, si la manera antigua de hacer arte o la moderna, sino de qué es aquello que hace que el arte griego sea capaz de crear efectos tan bellos. En su opinión, de lo que se trata es de una manera personal de abreviar “en la viva é inagotable fuente de toda poesía- la verdad y la naturaleza” (Gutiérrez, 1873: 385). Esa *actitud* griega es la misma que se ve en los grandes escritores de todos los tiempos, y aquella por la que el escritor romántico es, a su manera, más clasicista que los autoproclamados neoclásicos, que copian la forma griega pero no comprenden la actitud que la motiva:

La cuestión del Romanticismo no es ya, pues, entre la excelencia de la forma griega y de la forma moderna, entre Sófocles o Shakespeare, entre Aristóteles que

¹⁸ Desde la perspectiva de la historia de las ideas, sigue siendo fundamental el planteamiento del “imperialismo de las categorías”, según lo desarrolló José Gaos (2000).

¹⁹ Complemento indispensable a esta discusión es la obra crítica *La antigüedad como futuro. Estudio sobre la estética del neoclasicismo* de Rosario Assunto.

²⁰ Sobre la historia del tópico sigue siendo fundamental E. R. Curtius (1955).

redujo a teoría el arte Griego y el Romanticismo, sino entre los pedantes que se han arrogado el título de legisladores del Parnaso fundándose en la autoridad infalible del Estagirita y de Horacio, y el arte moderno; es decir, entre Boileau, Bateux [*sic.*], Bossu [*sic.*], Dacier, La Harpe, Vida, y el Dante, Shakespeare, Calderon [*sic.*], Goeth [*sic.*], Milton, Byron... (Gutiérrez, 1873: 384).

Pero Echeverría habla de “formas” griegas y modernas; y es que esta que-rela tópica entre antiguos y modernos está planteada, en estos textos, dentro de un contexto intelectual más amplio, que viene de la retórica: la discusión sobre el *kairós*. Cada momento pide una “forma” especial de hablar, lo mismo que cada pensamiento. O, en palabras del argentino:

Cada pensamiento [...], cada asunto, requiere expresión conforme, y de aquí nace la diversidad de estilos, cuya clasificacion menuda podrá verse en los retóricos [...]. Hombres hay que espresan lo alto y bajo del mismo modo, y otros que con soliman y oropel procuran encubrir la vulgaridad ó la tenue é invisible trama de sus conceptos: unos y otros, privados de gérmen productivo, creen que el estilo consiste en las palabras o en la mecánica combinacion de los períodos [*sic.*] y frases (Gutiérrez, 1873: 395).

En efecto, para Echeverría el problema de los neoclásicos depende de una concepción equivocada de lo que es el “estilo” y la “forma” expresiva; una concepción que desliga “fondo” de “forma”, y cree, por tanto, *posible* la imitación de la forma independientemente del fondo que esta forma transmite; una concepción que también desliga a la “forma” y el “fondo” de la historicidad en que ambas nacen, y cree que es posible un mero traslado de formas, a despecho de la historicidad en que ellas tienen sentido.²¹ Frente a estos supuestos errores, Echeverría propone una concepción historicista de lo que es la “forma”. Ello nos interesa porque, como veremos adelante, el ritmo es una “forma” especial del pensamiento, y por ello tiene que ver con lo político:

El fondo es el alma, la forma el organismo de la poesia; aquel comprende los pensamientos, esta, la armazon ó estructura orgánica, el método espositivo de las ideas, el estilo, la elocucion y el ritmo. En toda obra verdaderamente artística el

²¹ Podríamos añadir, finalmente, que esa concepción postula que “fondo” y “forma” son elementos relativos al ámbito de la escritura (o quizás al del pensamiento), y no al de la acción; pero, como veremos adelante, para Echeverría la “forma” apela a la manera en que un pensamiento se vuelve acción.

fondo y la forma se identifican y completan, y de su íntima union brota el ser, la vida y hermosura que admiramos en los partos del ingenio [...]. La forma nace con el pensamiento y es su expresión animada.

De ahí que cada concepción poética tiene en sí su propia y adecuada forma; cada artista original sus ideas y modo de espresarlas; cada pueblo ó civilización su poesia, y por consiguiente sus formas poéticas características (Gutiérrez, 1873: 363).

La discusión sobre el *kairós* viene de lejos, pero Echeverría la radicalizará para darle fuerza a su crítica de la “imitación” de los modelos grecolatinos: “Imitar estilos es como hablar sin pensar” (Gutiérrez, 1873: 395); “el estilo es inimitable puesto que nace como asido á la forma del pensamiento, la cual caracteriza y compila” (Gutiérrez, 1873: 395, n 1). En respuesta a este afán de imitación de modelos, que disocia forma y fondo, y oscurece las relaciones de ambos para con la historia en que tienen sentido, Echeverría propone un arte eminentemente político en cuanto ha asumido activamente la responsabilidad que tiene para con el contexto al que responde; un arte que no sólo debe buscar sus propios temas, sino también las formas que le permitan decir lo que sólo en ese contexto puede (y debe) decirse; ahí sí vale la pena regresar a los griegos, pero no para imitar pasivamente sus formas, sino para tomarlos como inspiración de una manera particularmente fecunda de acercarse a esa “verdad” y esa “naturaleza” de cuya relación saca su poder el arte:

Los poetas modernos que se han arrogado el título de clásicos porque según dicen siguen los preceptos de Aristóteles, Horacio y Boileau y embuten en sus obras centones griegos, latinos y franceses, no han advertido que en el mero hecho de declararse imitadores dejan de ser clásicos porque esta voz indica lo acabado y perfecto y lo por consiguiente inimitable.

Creo sin embargo que imitando se puede hasta cierto punto salvar la originalidad, pero jamás se igualará al modelo [...]. Pero este género de emulación no consiste como en los bastardos clásicos en la adopción mecánica de las formas, ni en la traducción servil de los pensamientos, ni en el uso trivial de los nombres, que nada dicen, de la mitología pagana, que á fuerza de repetidos empalagan, sino en embeberse en todo el espíritu de la antigüedad, en transportarse por medio de la erudición y del profundo conocimiento de la lengua y costumbres antiguas al seno de la civilización griega ó Romana [*sic.*], respirar el aire de aquellos remotos siglos y vivir en ellos en la Agora como un griego ó en el Foro como un Romano [*sic.*] y poetizar entonces como un Píndaro o un Sófocles (Gutiérrez, 1873: 383-384).

Aquí encontramos de manera clara el paso del romanticismo al historicismo (y, en el caso de Echeverría, al nacionalismo):²² cada expresión adquiere sentido en la medida en que responde a una situación histórica particular; así, el valor de cada una de estas expresiones debe ser juzgado a partir de sus propias necesidades, y no por la comparación de modelos absolutos de belleza o verdad cuya mejor o peor “imitación” serviría de base para el juicio.²³ El planteamiento del *kairós* es radicalizado, de manera que cada situación histórica pide maneras de hablar radicalmente distintas; la persona que habla está atravesada por la historicidad, con la que mantiene una relación responsable que no sólo se relaciona con los temas que él elige, sino con la forma que debe crear para responder a este llamado de la historia.

La forma de toda obra de arte, comprende la armazón o estructura orgánica, el método espositivo, el estilo ó la fisonomía del pensamiento, el lenguaje ó el colorido, el ritmo ó la consonancia silábica y onomatopéyica de los sonidos” (Gutiérrez, 1873: 367).

El ritmo es un problema de forma, de estilo; ello tiene una enorme importancia, pues quiere decir que, en el ritmo, el cuerpo piensa su historicidad.

2.4. Comentario. La forma como organismo, el pensamiento como experiencia y acontecimiento

El estilo es el cuerpo del pensamiento. La filosofía tiene ritmo en la medida en que es una forma de ejercer el pensamiento; y, como hemos apuntado, el ritmo es un problema de forma, de estilo; en el ritmo, el cuerpo piensa su historicidad, y el pensamiento se hace, él mismo, cuerpo. Como ha dicho Echeverría, “el fondo es el alma, la forma el organismo de la poesía”: la disociación entre forma y fondo,

²² Se trata de un nacionalismo que no remite al Estado-nación, sino al concepto romántico de nación-pueblo, que siempre está más allá del Estado; es el pueblo cuya súbita manifestación aparece en los movimientos sociales, por ejemplo. Exponer la manera en que Echeverría plantea esto me exigiría un espacio del que no dispongo aquí.

²³ Para un panorama general del movimiento historicista véase E. Auerbach (1984: 183-198). Auerbach escribe “historism” y no “historicism” porque está pensando en el alemán *historismus*. El planteamiento clásico sobre el historicismo latinoamericano es responsabilidad de Arturo Ardao (1968, también en *Cuadernos Americanos*, año V, núm. 4, 1946). Ardao piensa que el historicismo latinoamericano es resultado de la importación de la doctrina romántica a nuestro continente; pero Auerbach mostró que la intuición historicista en Europa comienza a gestarse desde Vico; sobre nuestra América, algunos hemos escrito que, además del historicismo romántico (al estilo de Sarmiento y Echeverría), existe un historicismo lingüístico que no pasa necesariamente por Herder, sino por los últimos vestigios de la retórica humanista latinoamericana (quizá sea, por ejemplo, el caso de los escritos del joven Andrés Bello).

así como la voluntad de pensar un pensamiento sin forma, son comparables al intento de disociar alma y organismo: ambos son, en realidad, aspectos de una misma realidad vital; la posibilidad del estilo viene dada por el pensamiento que éste encarna. “El estilo es la fisonomía del pensamiento [...]. Los escritores mediocres no tienen estilo propio porque carecen de fondo; y ora imitan el de este ó aquel autor que consideran clásico, ora hacen pepitoria de estilos, pero sus obras correctas y castizas á veces, ni salen del linaje comun, ni hieren, ni arrebatan” (Gutiérrez, 1873: 394-395).

Por ello, la forma que es el ritmo no es meramente un adorno exterior a las ideas mismas, sino la manera en que esas ideas devienen “organismo”; se vuelven un sistema vivo que interactúa con su medio: *encarnan*. Hemos dicho en otra sección que el ritmo es algo que compete al cuerpo, que se aprende con los pulmones y el corazón; Echeverría dirá que, en la forma del ritmo, el pensamiento se hace transmisible a los sentidos. “El estatuario como el poeta conciben una idea, y *para hacerla palpable a los sentidos*, el uno le da traza en bronce ó mármol, el otro la representa con las formas de la palabra” (Gutiérrez, 1873: 363. Las cursivas mías). Pero la misma sensibilidad no es sólo el espacio donde el pensamiento se transmite, sino también el espacio donde el pensamiento se *con-forma*: “El estatuario, como el poeta, conciben una idea; *pero esa idea está en germen en su cerebro mientras no la representen al sentido*; el uno revistiéndola de mármol, el otro con las formas de la palabra” (Gutiérrez, 1873: 367). Así, el estilo no es algo que se añade al pensamiento como adorno exterior utilizado con motivaciones pedagógicas: no es, por ejemplo, que un poema o un ensayo utilicen el ritmo meramente para darle mayor interés a algo que podría decirse de otra manera; en su dimensión más radical, el estilo remite al cuerpo del sujeto donde crece la planta del pensamiento; un cuerpo que es eminentemente político, pues sólo en su ejercicio el pensamiento se hace público. Creo que conviene mirar de manera más cercana algunos elementos de estas dos citas: en primer lugar, vemos que, para Echeverría, *el pensamiento es también una experiencia*, y ello es posible justamente en la medida en que el pensamiento tiene una forma. En segundo lugar, que hay aquí una definición de forma que atiende a la función que el concepto tiene: la forma es una productora de experiencia; y esa función es también de la filosofía: la forma es productora de la experiencia del pensamiento; el poema rítmico piensa en la medida en que es poema; y gracias a que es rítmico, *hace pensar*, convoca (públicamente) al pensamiento... De esa manera, podríamos decir que, para Echeverría, *el pensamiento es, además, un acontecimiento*. Ello invita a imaginar un historicismo radical que piensa con fuerza su propia historicidad, en cuanto que su pensamiento es, al tiempo, respuesta a una situación

histórica, y acción sobre esa misma situación; ambas dimensiones (la de la respuesta y la de la acción) están relacionadas de distinta manera con el problema de la forma, y por ello con el problema del ritmo.

Quizá valga la pena mostrar cómo las reflexiones de Echeverría pueden ayudarnos a leer algunos textos de ‘filósofos’ de esa época. Tomemos como ejemplo un párrafo de Francisco Bilbao:

Los pueblos abdican. Unos mantienen su libertad como Inglaterra, pero abdican la justicia cuando se trata del extraño. Otros abdican su libertad y reniegan la justicia para propios y extraños: es la Francia, es la Rusia, es el Austria, es la Prusia.

Los pueblos abatidos para armarse de justicia, y soberbios para arrebatarla al débil.

Los pueblos, humildes como siervos, y degradados como vencidos, convertidos en instrumentos de las ambiciones de familias ó de castas.

Los pueblos escépticos, carcomidos por el industrialismo, paralíticos por la indiferencia, fatigados por el triunfo del mal, vuelven sus espaldas al ideal, al amor, al deber, al heroísmo, á la justicia, para saludar al sol del oro, que parece ser el ídolo de la vieja Europa (Bilbao, 1862: 16-17).

Se trata de un ejemplo típico de puntuación filosófica decimonónica que fue eliminada en las ediciones modernas. En el texto, Bilbao está elaborando una crítica filosófica respecto del concepto de “pueblo”, por cuya “soberanía” podría justificarse la invasión francesa en territorio mexicano. No todo pueblo es soberano por el mero hecho de ser pueblo, dice Bilbao, pues “soberanía” es un concepto complementario de “independencia”, y hay pueblos que “abdican” de una al abdicar de la otra. Y entonces comienza el párrafo que citamos, en donde Bilbao nos explica cómo es que “los pueblos abdican”. El primer párrafo tiene aún un tono explicativo; pero, a partir del *parison* que integra el segundo párrafo, lo que tenemos es una sucesión de imágenes encadenadas entre sí por la repetición de palabras, sonidos y estructuras sintácticas; cada una de ellas explica una manera en que “los pueblos” abdican, y cada una —gracias al artificio paralelístico— complementa a las otras. Al final hay una enumeración gradada en sentido ascendente, que le da una fuerza emotiva cada vez mayor a todo el párrafo; la enumeración omite la conjunción “y” final, y con ello crea una impresión de fuerza, velocidad y angustia; en ese momento dramático cierra Bilbao con “el sol de oro...”. Y las comas van indicando los espacios en donde el lector debe poner pausas de distinto tamaño y modulación; son como los orificios de una flauta. En esas modulaciones

y cambios de velocidad, Bilbao transmite la experiencia afectiva de su argumentación, que no sólo quiere ser correcta (desde el punto de vista epistemológico), sino significativa: quiere explicar por qué esto que se dice es una tragedia paradójica, que debe movernos a vivir de otra manera. Ese ritmo que cambia es la forma de estos argumentos, que no tienen sentido sino en el momento en que son escuchados por alguien: ese alguien concreto, que forma la situación del *kairós*, es la oreja gigantesca que Bilbao supone y en torno a la cual está poniendo ciertas comas para alargar el ritmo, entrecortarlo, volverlo a alargar (“los pueblos abatidos [...], los pueblos, humildes [...], los pueblos escépticos [...]”): ese alguien concreto es la historicidad que con-forma la estructura de la enunciación. Por eso, el pensamiento de Bilbao es, *en* su forma rítmica, respuesta a una situación histórica. Ese alguien es un lector latinoamericano que puede estar interesado en ciertos temas y no en otros (el “pueblo”, la soberanía, las invasiones a México, etcétera), y que tiene el oído aguzado para ciertos movimientos, y no para otros. Ese alguien existe y a la vez no existe: Bilbao elige ciertos elementos para proponerlos a ese alguien, pero también elige no proponer otros elementos. Bilbao está convocando a alguien que no estuvo ahí antes de ser convocado: en esa medida, el texto produce a su comunidad; por eso es acción, y no sólo experiencia; por eso es un acontecimiento. Pues Bilbao está buscando —como había dicho Cicerón— pulsar una cuerda que *mueva* a ciertas acciones: convoca a la resistencia latinoamericana frente a la invasión en territorio mexicano; no sólo quiere emocionar, sino mover a acciones concretas.

¿Estamos autorizados a ver en esto una mera “manipulación” de lo “irracional” de las “masas”? ¿No hay detrás de todo esto una *práctica* filosófica que está tomándose en serio el carácter experiencial del pensamiento?, ¿una práctica que toma en serio el papel constitutivo del cuerpo y la afectividad, y que, sin renunciar a la racionalidad en su sentido fuerte, propone a las otras instancias como espacios efectivos de la argumentación? ¿Una filosofía que, finalmente, asume su carácter público, y por ello no tiene miedo de mostrar su propio lugar de enunciación?

3. Conclusiones

3.1. Recapitulación

Hay que decir que, aunque la discusión de Echeverría en estos textos se encuentre siempre orientada hacia la poesía y la literatura, el horizonte general de esa discusión es la expresión en general, y sus relaciones con la historia y el pensamiento: por ello, puede ser fundamental para pensar el estatuto de la filosofía. Aquí hemos

elegido el problema del ritmo, que en mi opinión remite a una manera de filosofar cercana a la retórica, y también a algunos de los aspectos más incómodos del *corpus* filosófico latinoamericano del siglo XIX, época en que Echeverría escribe.

En la teoría de Echeverría el ritmo no es mero “adorno” que recubre un pensamiento ya pensado para darle valor estético; el ritmo remite al problema de la “forma”: ello quiere decir que el pensamiento no se da sino en el cuerpo del que piensa, y que es este cuerpo el que permite que el pensamiento pueda ser transmisible; que el pensamiento es histórico porque aparece en la respuesta de su circunstancia, y que esa historicidad se muestra en la “forma” en que este pensamiento encarna, forma siempre distinta porque siempre debe responder a una circunstancia inédita; desde una perspectiva retórica, podríamos pensar esa “circunstancia” en términos de *kairós*, tiempo histórico entendido de manera cualitativa que con-forma el lugar de la enunciación. Por ello dijimos arriba que, en el ritmo, el cuerpo piensa su historicidad. Esta concepción es la punta de lanza para que Echeverría critique la imitación pasiva de formas expresivas en el arte, imitación que sólo puede ser posible en un horizonte que separa forma-cuerpo, historicidad y pensamiento; lo mismo podrá decirse de la imitación pasiva de otras formas en que el pensamiento se expresa y se transmite.

Estos planteamientos me parecen de una sorprendente actualidad. Me hacen imaginar las posibilidades de una estilística de nuestros textos filosóficos, que buscaría la respiración de estos textos, sus ritmos y cadencias, para después inquirir por la historicidad que los motiva.

3.2. Forma y figura

Y, sin embargo —podrá decirnos un lector—, según Echeverría, el cuerpo no sólo piensa su historia en el “ritmo”, sino en toda la “forma”... Es cierto. En este texto sólo quise abordar el problema del ritmo, que es el que a primera vista puede saltar a un lector de nuestra época; pero el planteamiento de Echeverría es mucho más amplio, y más complejo: apunta a la totalidad del pensamiento, en cuanto éste se piensa y se transmite en, y a través, del cuerpo. Y ello no sólo ocurre en el “ritmo”, sino en general en las “formas”. Probablemente haya que buscar las raíces de este planteamiento en la teoría retórica de las figuras, esos ‘gestos’ del ‘cuerpo’ del lenguaje. La figura es algo que puede ocurrir a nivel de palabra, de frase, de estilo, de razonamiento.²⁴ Como nos recuerda Curtius (1955, t. I: 73-74), en griego

²⁴ Una excelente discusión de los sentidos de “figura” en la teoría literaria antigua puede leerse en A. D. Leeman, *Orationis Ratio*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1963, t. I, cap. I.

estos movimientos son llamados *schemata* (“posturas”), que será traducido al latín como *figurae*. Después, algunas de las figuras serán llamadas *tropi* (“giros”). Todos estos nombres conllevan metáforas corporales. La famosa explicación de Quintiliano define a las figuras diciendo que “un cuerpo humano recto y erguido, con los brazos colgando, con la mirada hacia delante, tiene poca gracia; pero la vida y el arte producen con las más variadas posturas, un efecto estético [...]; lo mismo hace el lenguaje por medio de las figuras” (Curtius, 1955, t. I: 73). Probablemente por eso, en la retórica, el lenguaje figurado sirve especialmente para hablar del *pathos* (la experiencia, la sensibilidad, la afectación), y también para crear *pathos*. Quizá algo de esta metafórica corporal de la figura late aún en la caracterización echeverriana de la “forma” como espacio que encarna el pensamiento, y lo hace transmisible por medio del cuerpo. De ser así, la teoría de la “forma” en Echeverría remitiría a una teoría de la argumentación amplificada (la de la retórica aristotélica), que busca explicar no sólo el resultado del pensamiento, sino también su experiencia: que no renuncia al análisis argumental, pero quiere replantearlo a partir de una concepción del pensamiento como experiencia. Danza: puesta en escena de los conceptos. Figuras del pensamiento...

3.3. Hacia el ritmo de la filosofía en nuestra América

Nuestros “filósofos” latinoamericanos del siglo XIX son grandes maestros del ritmo. En buena medida, por eso son despreciados por buena parte de la academia filosófica de nuestros días: la práctica de esos viejos pensadores se nos antoja “caprichosa”, “irracional”, “poética” (incluso “delirante”)... En definitiva, poco digna de tomarse en cuenta desde el punto de vista filosófico o político. Por ello me interesaba rescatar esta pequeña reflexión sobre el ritmo elaborada por uno de esos viejos pensadores, y utilizarla como puerta para abrir este problema de otro modo. Si pensamos que *el pensamiento es un arte*, y ese arte no sólo tiene que ver con encontrar los argumentos indicados (*logos/res*), sino también con encontrar las formas para transmitir-encarnar estos argumentos (*lexis/verba*), entonces podremos imaginar por qué en tantos momentos nuestros ensayistas pasaron largo tiempo buscando ritmos pausados o feroces, rápidos o valientes; no sólo se trataba de ‘hablar bellamente’: había una búsqueda formal que nacía de una lectura de la propia historicidad; un intento de crear una experiencia del pensamiento; un trabajo sobre el “cuerpo social”, que es apertura pública de la experiencia del pensamiento.²⁵

²⁵ Debo la metáfora del “cuerpo social” a Arturo Rico Bovio.

Quisiera que este comentario no se quedara en mera curiosidad histórica. El rescate de aspectos olvidados de nuestra historia debe ayudarnos a pensar nuestro presente de una manera más generosa. No se trata de crear falsos ídolos, ni de proponer copias pasivas de las prácticas filosóficas del siglo XIX. Pero sí, por ejemplo, de señalar que es *posible* pensar el ritmo en la filosofía, y que ello puede nutrir de maneras inéditas nuestras prácticas filosóficas, tan necesitadas, hoy en día, de volverse significativas en el marco de los problemas terribles de nuestro tiempo; quizá valga la pena, en ese contexto, una pregunta que quiera recuperar el cuerpo, la historia y la experiencia, y —por medio de ambas— a la política y la ética.

Bibliografía

- Auerbach, E. (1984), “Vico and Aesthetic Historism”, en *Scenes from the Drama of European Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 183-198.
- Ardao, Arturo (1968), “El historicismo y la filosofía americana”, en L. Zea (comp.), *Antología de la filosofía hispanoamericana contemporánea*, México, Costa Amic,
- (1946), “El historicismo y la filosofía americana”, *Cuadernos Americanos*, año V, núm. 4.
- Biblioteca Americana de la Universidad de Santiago de Compostela (2008), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=25973>.
- Bilbao, F. (1862), *La América en peligro*, Buenos Aires, Imprenta de Bernheim y Boneo, 2ª ed.
- Bozal, V. (1996), “Los orígenes del arte moderno”, en V. Bozal (coord.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Madrid, Visor, 2ª ed., tomo I.
- Cerutti Guldberg, H. (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cicerón (2004), *Bruto: de los oradores ilustres*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Curtius, E. R. (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, tomo I.
- Filóstrato (1999), *Vidas de los sofistas*, Madrid, Gredos.
- Gaos, José (2000), “Imperialismo de las categorías”, en *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Gómez García, G. (2007), *De la poesía y elocuencia de las tribus de América y otros textos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Gutiérrez, J. M. (1873), “Estudios literarios, inéditos, de Estéban [sic] Echeverría”, *Revista del Río de la Plata*, tomo V, núm. 19.
- (1874), “La vida y la obra de Esteban Echeverría”, *Revista del Río de la Plata*, t. VIII, núm. 29, pp. 3-84.
- (1870-1874), *Obras completas de Esteban Echeverría*, Buenos Aires, Costors Casavalle Editor.
- Jaeger, W. (1957), *Paidea*, México, Fondo de Cultura Económica, parte IV, caps. 2 y 9.
- Kennedy, G. (1994), *A New History of Classical Rhetoric*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Leeman, A. D. (1963), *Orationis Ratio*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, tomo I.
- Marrou, H. I. (1998), *Historia de la educación en la Antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económica, parte I.

- Mondragón (s.a.), “Hacia la metafórica bíblica de Francisco Bilbao”, en *Identidad y diferencia. Memorias del XIV Congreso Internacional de Filosofía*, México, Siglo XXI- Asociación Filosófica de México, en prensa.
- Nicol, Eduardo (1988), *El problema de la filosofía hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ozuna Castañeda, Mariana (2007), “La teoría de los géneros literarios en la literatura decimonónica, apuntes”, *Decires. Revista del Centro de Enseñanza para Extranjeros*, vol. X, núms. 10-11, CEPE/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 197-207.
- Rabinovich, Silvana (2006), “*In memoriam*: entre cerdos y búhos (o los viejos: nuestro futuro)”, *Acta poética*, núm. 27, vol. 2, otoño, pp. 129-150.
- (2005), “Gestos de la letra: aproximación a la lectura y escritura en la tradición judía”, *Acta Poética*, núm. 26 1-2, pp. 95-120.
- Rawicz, D. (2003), *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Zambrano, María (1987), *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed.
- (1940), *Pensamiento y poesía en la vida española*, México, La Casa de España.

Recibido: 4 de abril de 2008

Aceptado: 6 de octubre de 2008

Rafael Mondragón es estudiante del Programa de doctorado de la Facultad de filosofía y Letras de la UNAM, escritor, docente e investigador. Ha publicado diversos artículos y ensayos sobre temas de literatura iberoamericana.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

GONZÁLEZ MOLINA, ÓSCAR JAVIER

Mundos posibles en la novela Sobre héroes y tumbas de Ernesto Sábato: retrato de una Argentina
que está aún por contar

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 31-48

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196002>

- 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

Mundos posibles en la novela *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato: retrato de una Argentina que está aún por contar

Possible worlds into the novel *On Heroes and Tombs* by Ernesto Sábato: A portrait of Argentina that it is still to tell

ÓSCAR JAVIER GONZÁLEZ MOLINA¹

Resumen: En el marco de las reflexiones y teorías sobre el carácter ficcional del texto literario desarrolladas por autores como Dolezel, Iser, Garrido Domínguez, Pozuelo, entre otros; se analiza el papel que desempeñan las visiones y versiones de la Argentina proyectadas en la obra *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato, en la constitución de un espacio de comunicación literaria entre lo real ficcional-imaginario y lo real fáctico. Dichas visiones y versiones apremian la relación trágica y esperanzada que los personajes mantienen con su realidad, pues dinamizan el acto de recordar en la comprensión y construcción del presente memorioso que habitan.

Palabras clave: *Sobre héroes y tumbas*, mundos posibles, literatura argentina, real ficcional-imaginario, real fáctico.

Abstract: In this article we analyze the role of the visions and versions of Argentina depicted in the piece of work *On heroes and tombs* of Ernesto Sábato. We study the role they play in the constitution of a space of literary communication between the real fictional-imaginary and the real factual. The study is based on the framework of theories and reflections about the fictional character of the literary text developed by authors such as Dolezel, Iser, Garrido Domínguez, Pozuelo, among others. Such visions and versions force the tragic and hopeful relationship that the characters keep with their reality, for they dynamize the act of recalling in the comprehension and construction of the memorious present taht they live in.

Keywords: *On heroes and tombs*, possible worlds, Argentinean literature, real fictional-imaginary, real factual.

¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: dimascaleb@hotmail.com.

Los seres que habitan la ficción narrativa de *Sobre héroes y tumbas* están en constante conflicto con su mundo, acorralados en su angustia, perseguidos por su pasado; Alejandra, Martín, Fernando, Bruno, Humberto se enfrentan cotidianamente con una realidad que los rechaza y los arroja a la creación de un mundo paralelo, a una “realidad memoriosa” en la que el pasado se apodera del presente y en la que la historia y el recuerdo son los únicos elementos que les permiten configurar el espacio caótico de sus experiencias. En su novela, Ernesto Sábato explora el poder de la historia, del recuerdo en la construcción de un mundo posible en el que el presente es el débil rastro de un pasado fragmentario, donde todo lo importante ya ha ocurrido, y a los hombres tan sólo les resta organizar ese inmenso torrente de confusiones que es *su* historia, la historia de sus antepasados, de sus verdugos y sus seres amados, para desde allí conectar sus vivencias inconclusas y construir un lugar, *su* lugar en el mundo.

En este sentido, resulta interesante observar la manera como la novela *Sobre héroes y tumbas* proyecta un conjunto de visiones y versiones de la Argentina,² que se instaura en el acto de recordar, es decir, en la reconstrucción que los personajes elaboran de su pasado y, por tanto, en la conformación de la historia propia y ajena. La Argentina es el espacio vital en el que se comunican los seres que habitan la novela, como receptáculos de una herencia trágica y heroica que los impulsa a la exploración de sus emociones, acciones, juicios y proyectos más sinceros, de modo que los episodios de la historia argentina que se proyectan en la ficción narrativa no responden al carácter de “anécdotas” presentadas por los personajes, pues son el prelude y el epílogo de todas sus vivencias, de su relación (íntima o distante) con los seres esperanzados y atormentados que comparten su mundo.

Las visiones y versiones de la Argentina que se presentan en la novela configuran un mundo posible, un real imaginario en el que se relaciona, en términos de Harsaw (Garrido Domínguez, 1997: 27; Harsaw, 1997: 123-157; Pozuelo Yvancos, 2001: 147 y 148), el *campo de referencia interno* del texto como modelo de realidad en el que se estructura y organiza un conjunto de situaciones, personajes, objetos, ideas, etc., que poseen una realidad ontológica definida y diferenciada,

² Los relatos del abuelo Pancho sobre la Legión de Lavalle, en la que participaron Patricio y Celedonio Olmos; la manera como Alejandra rememora el pasado de su familia a través de los nombres de calles, que es lo único que les queda como representación de su relación trágica y absurda con el mundo; la visión de un joven sin hogar, sin refugio, sin país como Martín, hijo de una madre-cloaca, quien busca un ser, una situación, un lugar que lo salve de su abismal soledad; Chichín, Tito, los hijos de inmigrantes italianos que sienten la Argentina como suya, pese al desarraigo y la añoranza de sus padres por su patria europea; y en fin, todo el conjunto de visiones y versiones de la Argentina que proyectan cada uno de los personajes de la obra.

dado que las “ficciones literarias se construyen en el acto creativo de la imaginación poética [...], el poeta lleva a la existencia ficcional un mundo posible que no existía antes de su acto poético” (Dolel, 1997: 88), y el *campo de referencia externo*, que se refiere al conjunto de personajes, hechos y situaciones históricas, sociales, económicas, etc., que hacen parte de los modelos de realidad extra-textuales, los cuales, en términos de Iser (1989: 172), se incluyen de manera despragmatizada y modificada en la ficción narrativa, develando las posibilidades que los sistemas cotidianos han ocultado o relegado. Al respecto García Berrio menciona que:

La realidad efectiva está presente en la ficción, especialmente en la de carácter realista, como conjunto de elementos y relaciones cuya organización determina en parte la construcción mimética, que se mantiene diferenciada de aquella incluso en los casos de mayor grado de verosimilitud y de mayor aproximación del mundo ficcional al real efectivo. Pero esa realidad también está en la ficción de otro modo: como fragmentos del mundo real incluidos en el referente del texto ficcional. Eso es lo que sucede cuando seres y acontecimientos verdaderamente existentes acompañan a otros de ficción, apoyando la apariencia de realidad de la construcción ficcional mimética y quedando impregnados por la condición ficcional de los elementos junto con los cuales forma un referente, que, a su vez y en su globalidad, es de naturaleza ficcional (1994: 448).

La inclusión de elementos puntuales de la realidad fáctica³ en el campo de la ficción literaria, implica que dichos elementos asuman el estatus ontológico y funcional de los mundos posibles configurados en el escrito, de manera que formen parte del entramado de situaciones, personajes, ideas y acontecimientos que conforman el texto, al potenciar y enriquecer la relación comunicativa entre la fantasía⁴ proyectada en la obra y la capacidad imaginativa del lector. En la novela

³ “Lo fáctico hace referencia a lo realmente acontecido en un tiempo y lugar precisos, mientras lo real —el concepto envolvente— alude tanto a lo sucedido como a lo que es posible o creíble que ocurra. De este modo la ficción puede formar parte de la noción global de realidad”. (Garrido Domínguez, 1997: 27) Esta distinción permite conceptualizar lo ficcional no como algo que se contrapone a “lo real”, sino como una posibilidad de realidad que construye modelos de mundo, ontológica y funcionalmente particulares, los cuales no imitan de manera veraz y fidedigna los modelos de la realidad fáctica, pues representan realidades ficticio-imaginarias que reaccionan a los sistemas predominantes en la realidad extra-textual, proyectando nuevas perspectivas y visiones de mundo. “La realidad (tomada en el sentido de modelo de mundo) siempre es un constructo, tanto en la ‘ficción’ como en la ‘realidad’” (Schmidt, 1997: 228).

⁴ Al entender por *fantasía*, retomando a García Berrio, la expresión literaria del lenguaje poético representada y organizada de manera verbal en el texto como ficción, a partir de la cual se potencia la capacidad imaginativa del lector quien configura el carácter estético de la obra literaria.

Sobre héroes y tumbas, del escritor Ernesto Sábato, es evidente la inclusión de personajes, eventos, situaciones y acontecimiento particulares de la historia argentina en la ficción narrativa, los cuales pierden el estatus ontológico y funcional que poseían en los modelos de realidad fáctica para adquirir uno nuevo, al configurar los mundos posibles en los que habitan los seres desesperados, angustiados y solitarios de la novela.

La historia de la familia Olmos recoge, de alguna manera, el pasado enérgico y sangriento de una nación en formación, en la que los hombres se arrojaban a la conquista de esa “gran tierra de nadie” que era la Argentina en los albores de su independencia. La génesis de la familia Olmos se remonta al desembarco de los ingleses en Buenos Aires, quienes pretendían conquistar la región del Río de la Plata que en esos momentos, si bien no ostentaba propiamente un sentimiento nacional, emprendía su búsqueda por una identidad local, una suerte de conciencia colectiva que ligara a sus habitantes con el territorio americano. A propósito de este evento Carmen Bernand, en su libro *Historia de Buenos Aires*, comenta:

El 11 de junio de 1806, los centinelas divisan buques extranjeros, que el virrey Sobremontes se obstina en tomar por naves de contrabandistas. Algunos días más tarde, el comandante del puerto, por parecerle sospechosas las maniobras, alerta al virrey. Pero éste decide pasar la velada en el teatro y entonces se dirige a la *Comedia*. Apenas ha comenzado el espectáculo, el capitán del puerto —Martín Thompson— acude sin aliento: se trata de once fragatas inglesas. Poco después, 1.500 ingleses comandados por el general William Beresford, desembarca en Ensenada de Barragán y se dirige, a través de los pantanos, hacia la capital (1999: 102).

En *Sobre héroes y tumbas* el desembarco de los ingleses en el Río de la Plata no refiere exactamente el hecho histórico extra-textual, sino que configura una versión de la Argentina vivida y representada por los personajes de la novela, quienes guardan el recuerdo de ese primer gesto del destino que apremió la formación de la familia Olmos, mediante el encuentro de un joven soldado inglés, Patrick Elmetrees, con el suelo argentino, que poco a poco fue convirtiendo en su nación, dado el proceso de abstracción que lleva al hombre a identificar su país con el hogar, con el refugio, con ese espacio cálido y particular en el que se hace hombre mediante la conquista de la naturaleza. El episodio de la invasión inglesa no busca defender dentro de la novela una realidad histórica, o demostrar la validez o veracidad de un hecho particular; por el contrario, pretende proyectar la relación existencial y metafísica que algunos seres como Alejandra o el abuelo Pancho guardan con ese acontecimiento de la génesis de la familia Olmos, con la

historia de sus antepasados que se niega a desaparecer, a ocultarse en los anales familiares, pues perdura en la relación emotiva y vivencial que los miembros de la familia mantienen con un mundo que se les opone violentamente:

El 27 de junio de 1806 —le dijo Alejandra—, los ingleses avanzaban por las calles de Buenos Aires. Cuando yo era así —puso la mano cerca del suelo— el abuelo me contó la historia ciento setenta y cinco veces. La novena compañía cerraba la marcha del famoso 71 [...] Te cuento como el viejo, me lo sé de memoria. Al llegar a la esquina de nuestra Señora del Rosario, Venezuela para los atrasados, pasó la cosa (¿qué cosa?). Esperá. Tiraban de todo. Desde las azoteas, quiero decir: aceite hirviendo, platos, botellas, fuentes, hasta muebles. También baleaban. Todos tiraban: las mujeres, los negros, los chicos. Y ahí lo hirieron (¿a quién?). Al teniente Patrick, hombre, en esa esquina estaba la casa de Bonifacio Acevedo, abuelo del viejo [...] El destino esta vez era un negro grandote y feroz, un esclavo de mi tataratatarabuelo, un negro Benito. Porque el Destino no se manifiesta en abstracto sino que a veces es un cuchillo de un esclavo y otras veces es la sonrisa de una mujer soltera. El Destino elige sus instrumentos, en seguida se encarna y luego viene la joda. En este caso se encarnó en el negro Benito, que le encajó una cuchillada al tenientito con la suficiente mala suerte (según el punto de vista del negro) que Elmetrees pudo convertirse en Olmos y yo pude existir (Sábato, 2000: 76, 77).

La relación entre la historia de la Argentina y la ficción narrativa proyectada en la obra no se establece como representación fidedigna de un modelo de realidad fáctica, de un mundo dado que refuerce el carácter de “verdad” del acontecimiento narrado, es decir, la inclusión del relato de la invasión inglesa a principios del siglo XIX no pretende reproducir un elemento desde el cual el lector pueda valorar la “veracidad” o “realidad” de la historia contada, pues “no se puede asignar valores de verdad (fáctica) a las afirmaciones del narrador, porque no se ‘refieren’ a un mundo, sino que más bien ‘construyen’ un mundo” (Dolezel, 1997: 105), por el contrario, dicho relato se incluye en la narración adoptando la cualidad de mundo posible, de realidad ficcional-imaginaria estructurada, en la que los personajes, acontecimientos, ideas y situaciones se movilizan y transforman en el campo de la ficción narrativa, de modo que su valor de verdad no se deriva de una comparación con modelos de realidad fáctica, pues se presenta como una verdad poética que responde al carácter autorreferencial del texto literario. La verdad o autenticidad en la narración (en términos de Dolezel) se establece desde la coherencia ontológica y funcional que posee la ficción narrativa, por tanto se verifica

en la relación que los personajes, acontecimientos, situaciones, etc., mantienen con los mundos posibles proyectados en la obra, como hechos verosímiles, creíbles como reales ficticio-imaginarios, pues lo “que nos llama la atención, lo que amamos u odiamos en representaciones artísticas son las personas ficcionales concretas, en escenarios espaciales y temporales específicos, ligados por relaciones peculiares e implicados en debates, búsquedas, victorias y frustraciones únicas” (Dolezel, 1997: 73). En este sentido, la relación entre la ficción narrativa y los modelos de realidad extra-textual no se presenta como ilusión de verdad externa a la obra, sino como un elemento necesario en la construcción de mundos posibles verosímiles, en los que habitan seres, escenarios y situaciones que se movilizan bajo las dinámicas del texto de ficción.

Otro elemento que facilita pensar la relación comunicativa que se establece entre lo real fáctico y lo real ficcional-imaginario⁵ constituye la lucha entre unitarios y federales que desencadenó la guerra civil que se vivió en las Provincias Unidas a principio de 1820, la cual se encrudeció con el fusilamiento de Dorrego por parte de Lavalle y el acceso al poder de Juan Manuel Rosas, quien sustentó su acción política y militar en la persecución a los unitarios y la defensa de los intereses de los partidarios de la federación. En *Sobre héroes y tumbas* la lucha entre unitarios y federales proyecta el ansia de absoluto de los primeros hombres de la familia Olmos, quienes se enfrentan a la realidad adversa en la defensa de sus ideales, bajo el compromiso que implica construir una nación que resuma sus más grandes esperanzas y expectativas. Las batallas continuas y constantes entre unitarios y federales, la guerra intestina que enfrenta y aniquila a los héroes de la independencia, el fortalecimiento de los intereses políticos ocultos, la lealtad ante los hombres y los ideales como valor máximo del ser argentino, configuran los inicios de esta nación sudamericana. A propósito de la ejecución de Dorrego y el desencadenamiento de la guerra entre unitarios y federales en las Provincias Unidas, Carmen Bernand en su escrito *Historia de Buenos Aires* reseña:

El general Lavalle, un héroe de la guerra que combatió en el ejército de los Andes bajo las órdenes de San Martín, entra en Buenos Aires y se rebela contra Dorrego, a quien hace fusilar en el acto [...] En esa época, la población aún no está habituada a tales pronunciamientos, y la ejecución de Dorrego es considerada como

⁵ De ahora en adelante utilizaremos los conceptos de “lo real fáctico” y “lo real ficcional-imaginario” para denominar todos los modelos de mundo (sociales, económicos, históricos, culturales, etc.) y construcciones de “realidad” que hacen parte de los marcos de referencia textuales y extra-textuales respectivamente, los cuales se relacionan en los procesos de creación y recepción poética del texto literario.

asesinato [...] Juan Manuel Rosas, desde sus estancias del sur de la provincia de Buenos Aires, moviliza sus fuerzas contra el nuevo gobierno de Lavalle. La personalidad de Dorrego le hacía sombra y su desaparición le abre el camino hacia el poder. Utilizando el descontento popular en su favor, el caudillo de Buenos Aires reúne a los partidarios terratenientes y sus milicias compuestas de gauchos, de indios y de negros, para vengar a Manuel Dorrego, víctima de los unitarios [...] las Provincias se desgarran. Rosas logra aliarse con dos grandes caudillos regionales, Estanislao López, jefe indiscutido del Litoral, y Facundo Quiroga, que controla La Rioja [...] Los generales unitarios, Paz y Lavalle, no han depuesto las armas, y, a su vez, luchan contra esos caudillos y sus acólitos. Por todas partes las guerras tiñen de sangre las antiguas Provincias (1999: 146-148).

Martín redescubre la lucha entre unitarios y federales a través de los relatos que Alejandra y el abuelo Pancho hacen de sus antepasados, de los generales y coroneles de la familia Olmos que comandaron los ejércitos unitarios y acompañaron al general Lavalle hasta su muerte, quienes transportaron sus restos hasta Bolivia, lejos de la avaricia y ansia de venganza de Rosas y los militares federales. En este sentido, una de las cualidades de la ficción narrativa es su capacidad de proyectar nuevos accesos al mundo extra-textual a partir de la construcción poético-imaginaria de mundos posibles, universos ficcionales no-realizados que en muchos casos se presentan como una reacción a lo real fáctico pues, como lo propone Iser, dentro del texto ficcional se movilizan elementos, situaciones, acontecimientos, etc., que en ocasiones han sido relegados o rechazados en los sistemas semánticos y normativos de la realidad extra-textual. En este sentido, Wolfgang Iser plantea que:

Si nos preguntamos en primer término sobre la relación existente entre texto y realidad, aparece con claridad que el texto no puede referirse solamente a la realidad, sino sólo a “modelos de la realidad”, la realidad en tanto que pura contingencia no puede servir de campo de referencia al texto de ficción. Se refiere éste, más bien, a sistemas en los que se reducen la contingencia y la complejidad del mundo, buscando construir un sentido específico del mundo (1989: 183).

La ficción narrativa como reacción —mas no negación— de lo real fáctico se proyecta a través del relato del general Lavalle que atraviesa la obra e integra el marco de los conflictos metafísicos⁶ que acusan a los personajes. Las angus-

⁶ Conflictos metafísicos como la soledad, la angustia, el deseo de absoluto y la esperanza, que mueven a los personajes que habitan la novela actual, tal como lo propone Ernesto Sábato en su

tías, miedos y fracasos que consumen al general Lavalle ante la decisión apresurada del fusilamiento de Dorrego, la manipulación de la que fue víctima, el peso de su culpa al intuir que la inocencia o la ignorancia no congracian al hombre ante la acción errada, por el contrario, lo llevan a cargar con las consecuencias de ésta, pues el ser es responsable de todos sus actos y cuando decide lo hace por sí mismo y por toda la humanidad,⁷ configuran los conflictos metafísicos que atormentan a este personaje en la novela.

En la figura de Lavalle se representa un posible no-realizado, una visión de mundo que como verdad poética no tiene porque corresponder con los criterios de valoración de lo real fáctico, pues expresa aquello que en el mundo extra-textual no ha sido dicho o relatado. La ficción narrativa inaugura un universo literario que gana mayor fuerza en la medida en que configura su propia realidad, la cual se puede contraponer a la realidad fáctica, proyectando elementos, visiones, ideas y construcciones de mundo que han sido olvidadas, negadas o relegadas. Lavalle, el héroe de la independencia para algunos o el asesino unitario para otros, presentado como un ser fragmentado, que lucha en la consolidación de sus ideales, que no se rinde ante sus adversarios, que lleva a cuestras las muertes, batallas y pecados de toda una generación de argentinos, encarnadas en un “general-niño” que habita en sus ensoñaciones, arrastrando a sus leales a la más absoluta derrota. El general muerto, descarnado en un acto de amor, respeto y lealtad por sus propios hombres, para que su corazón y su cabeza —¡sobre todo su cabeza!— no caiga en manos de los federales, que la utilizarán como trofeo de guerra.

El alma de Lavalle advierte las lágrimas de Daniel y reflexiona así: “Sufres por mí, pero deberías sufrir por ti y por los camaradas que quedan vivos. Yo no importo,

texto *El escritor y sus fantasmas*: “Aquí sólo diré que la palabra metafísica está utilizada en el mismo sentido que le da Sartre en *El ser y la nada*, vinculada a la totalidad concreta del hombre. Totalidad concreta —categoría fundamentada no sólo para el existencialismo sino para el marxismo— que no parece ser alcanzable por el pensamiento puro, y que, en cambio, puede lograrse mediante la actividad total del espíritu humano, y muy especialmente por la obra de arte”. Más adelante, en el análisis del carácter metafísico de la novela como cualidad que permite expresar el universo oscuro y fragmentado en el que viven los personajes de la literatura actual, Sábato comenta que “el punto de vista metafísico es quizá el único que permite conciliar la totalidad concreta del hombre, y en particular la sola forma de conciliar lo psicológico con lo social. Totalidad en que el hombre queda definido por su dimensión metafísica, por ese conjunto de atributos que caracterizan a la condición humana: su ansia de absoluto, la voluntad de poder, el impulso a la rebelión, la angustia ante la soledad y la muerte” (2002: 142).

⁷ Reflexiones que han desarrollado Milan Kundera y Jean-Paul Sartre en sus escritos, al presentar al ser como primer y único responsable de sus actos, de sus deseos, de sus desventuras y falencias. La visión de una postura existencialista que compromete al hombre consigo mismo y con la humanidad.

ahora. Lo que en mí se corrompía, tú lo estás arrancando y las aguas de este río lo llevarán lejos, pronto ayudará a una planta a crecer, quizá con el tiempo se convertirá en flor, en perfume. [...] Y me conforta que guarden el corazón. ¡Tan lealmente me ha acompañado en la adversidad!. Y también la cabeza, sí. Esa cabeza que aquellos doctores dicen que nada valía [...]; esos intelectuales que no sabían que en aquellos días en que volví a ver los campos en que fusilé a Dorrego me atormentaba su recuerdo, y más ahora que veía que el pueblo de la campaña estaba con él y no con nosotros, cuando cantaban:

Cielo y cielo nublado
por la muerte de Dorrego... (Sábato, 2000: 473).

Los seres fragmentados, consumidos por la guerra, arrojados al sin-sentido de luchar por unos ideales que se han perdido en el desarrollo de las batallas (que tal vez nunca serán tomados en cuenta), combatiendo en la defensa de una causa que ya no es suya, pues con el tiempo fueron quedando los hombres y desapareciendo las quimeras, las ideas. Por esto, la Legión de Lavalle no se rinde ante la inminente derrota y pese a todas las adversidades se niega a huir hacia el norte, guardando un sentimiento de absoluta lealtad con su “general-niño”, combatiendo hasta el final por lo que consideran correcto, por lo que implica ponerse en juego frente al destino, frente a la muerte.

Los grandes combatientes y comandantes de la familia Olmos son recordados por Alejandra y el abuelo Pancho como hombres que lucharon hasta el final en la defensa sus ideales: héroes irredentos que acosan la existencia de todos los integrantes de la familia Olmos y configuran su relación angustiante, fragmentaria y trágica con el mundo; aunque para Martín sean seres casi mitológicos, pues la existencia de esta familia fractura de un solo golpe su construcción de realidad, su visión de mundo. Precisamente, la posibilidad que ofrece la ficción de representar mundos posibles como realidades ontológica y funcionalmente estructuradas, pero no-realizadas, permite pensar a los seres, acontecimientos y espacios que constituyen la novela no como elementos que se contraponen a lo real, o que carecen de un estatus de verdad que conlleva su carácter ficcional, sino como modelos de mundo que construyen la “realidad” que en cada caso se pretende representar.

En este orden de ideas, la *teoría de los mundos posibles* se contrapone al reconocimiento de una sola realidad como objetiva y existente, pues plantea la coexistencia de múltiples accesos a un hecho particular, como puntos de vista o modelos de mundo que tienen la misma validez y, por tanto, se comportan como mundos posibles, existentes y verosímiles. En este sentido Garrido Domínguez

reseña al exponer las ideas de Nelson Goodman, que “existen tantos mundos o realidades como modos de describirlos. Desde esta perspectiva los mundos de la literatura son tan reales como los descritos por la física o la biología. Se trata, en definitiva, de puntos de vista diferentes, alternativos, sobre la realidad y tan ‘válidos’ unos como otros. Así, pues, la ‘realidad’ *se construye* gracias a los diversos sistemas de descripción y a su capacidad simbolizadora” (1997: 14).

Comprender que en *Sobre héroes y tumbas* confluyen diversos modelos de mundo⁸ que se integran en la construcción de un universo ficcional estructurado, permite analizar con mayor claridad las visiones y versiones de la Argentina que se proyectan en la novela. Así, el relato que cada personaje va elaborando sobre la Argentina, su pasado, sus hombres, su presente, evidencia el tipo de relación que mantiene con su realidad y con los otros seres que la habitan, así como los conflictos metafísicos que gobiernan su existencia. En este sentido, Alejandra Olmos es el personaje en el que confluyen muchas de estas versiones, pues ella misma se proyecta en el relato de la historia de su familia y en su visión de la situación actual de la sociedad argentina, de manera que vive momentos de expresión existencial en la conformación y confrontación de sus visiones y versiones de mundo. Así mismo, Alejandra es la joven enigmática y contradictoria de la que se enamoró Martín, quien trata de explicar —a través de sus conversaciones con Bruno— la relación sentimental que sostuvo con esta mujer, el lazo de comunión que los unía y los conflictos existenciales que los separaban. Martín proyecta una versión de la Argentina, fragmentada y enriquecida por el encuentro con el mundo casi mítico que rodeaba y construía a Alejandra.

Todo se mezclaba en su mente ansiosa y como mareada, y todo giraba vertiginosamente en torno de la figura de Alejandra, hasta cuando pensaba en Perón y en Rosas, pues en aquella muchacha descendiente de unitarios y sin embargo partidaria de los federales, en aquella contradicción y viviente conclusión de la historia argentina, parecía sintetizarse, ante sus ojos, todo lo que había de caótico y de encontrado, de endemoniado y de desgarrado, de equívoco y opaco. Y entonces lo volvía a ver al pobre Lavalle, adentrándose en el territorio silencioso y hostil de la provincia, perplejo y rencoroso, acaso pensando en el misterio del pueblo en largas y pensativas noches de frío, envuelto en su poncho celeste, taciturno,

⁸ Con el concepto de “modelo de mundo” se hace referencia a la construcción que el sujeto elabora de su realidad vital a partir de los elementos socio-culturales que integran su ideología y, por tanto, configuran su comprensión de mundo.

mirando las cambiantes llamas del fogón, quizá oyendo el apagado eco de las coplas hostiles en anónimos paisanos (Sabato, 2000: 187).

La independencia y la guerra civil argentina no son las únicas versiones históricas que se incluyen modificada y despragmatizadamente en el mundo ficcional de la obra, pues el relato de los inmigrantes europeos a principios del siglo xx, y las condiciones de desarraigo y pobreza que muchos de ellos vivieron al llegar a la Argentina, integran el conjunto de conflictos metafísicos proyectados en la novela. La inmigración europea fue un fenómeno alentado por pensadores argentinos como Sarmiento, quienes esperaban que la inclusión de inmigrantes dentro de los sistemas de producción (principalmente agrícola a principio del siglo xx) fortaleciera la economía argentina y consolidara algunos sectores industriales que hasta el momento no habían sido explorados. Una de las condiciones básicas para que el plan de crecimiento económico y social funcionara era la nacionalización de los inmigrantes europeos en territorio argentino, lo que no se logró pues gran parte de la población europea siguió manteniendo su nacionalidad de origen, ignorando los incentivos que el gobierno austral ofrecía a todos los que deseaban adquirir la nacionalidad argentina. Los europeos —en su mayoría españoles, italianos, ingleses, franceses y alemanes— arribaron a la Argentina en busca de suerte —un poco como sus antepasados conquistadores— teniendo siempre presente su país de origen, la necesidad de volver, o por lo menos de mantener sus costumbres nacionales en el territorio argentino. Sobre la llegada de los primeros inmigrantes a la Argentina a finales del siglo xix y comienzos del xx, Luis Alberto Romero comenta:

Como todos los inmigrantes, se jugaron al ascenso económico rápido, que algunos lograron y muchos no. A la larga, los primeros, o sus hijos, se integraron a la clase media en constitución; los segundos probablemente marcharon a las ciudades o se devolvieron [...] Sus ocupaciones eran muy diversas y su condición laboral heterogénea: había jornaleros sin calificación, a la busca cada día de su conchabo, artesanos calificados, vendedores ambulantes, sirvientes y también obreros de las primeras fábricas. En cambio muchas de sus experiencias eran similares: vivían hacinados en conventillos del centro de la ciudad, próximos al puerto donde muchos trabajaban, o del barrio de la Boca [...] Era todavía una sociedad magmática y en formación. Los extranjeros eran además extraños entre sí, pues ni siquiera los italianos —una denominación en cierto modo abstracta, que englobaba orígenes diversos—, separados por los diferentes dialectos, podían comunicarse entre ellos (2001: 24).

Los inmigrantes europeos que apostaron su suerte a la conquista del territorio argentino, en la formación de una nación incipiente que representaba el ideal europeo de “hacer la América”, son los seres que transitan en *Sobre héroes y tumbas*. Algunos europeos triunfaron en la búsqueda de una mejor situación para ellos y los suyos, heredando a sus hijos argentinos un bienestar económico y social particular, aunque sean precisamente sus hijos quienes fracturen toda idea de comunidad en esa nación discontinua y fragmentaria que es la Argentina de *Sobre héroes y tumbas*: grandes empresarios hijos de inmigrantes europeos que afirman su condición de argentinos cuando el país se encamina hacia sus intereses individuales, y reniegan de la misma cuando observan el progreso de una sociedad americana que no alcanza el “desarrollo y florecimiento” de la patria europea de sus ancestros, que ellos aun “llevan en la sangre y el intelecto”. Por otra parte, son más los inmigrantes europeos que fracasaron en su intento de conquistar América, y quedaron atrapados, confinados en una tierra que no pudieron forjar a semejanza de sus más grandes esperanzas e ilusiones: hombres que recuerdan los campos y praderas europeas en las que crecieron, que ahora, en los últimos años de sus vidas, se presentan en estados de ensoñación como quimeras de un patria, un hogar al que desearían regresar, así fuera para descansar por última vez. El padre de Humberto D’Arcángelo es un claro ejemplo del sentimiento de desarraigo y la sensación de nostalgia que inunda a los viejos italianos cada vez que recuerdan su patria.

—Ya t’está hablando del paese, seguro. ¡Eh, viejo, no lo canse al pibe con todo eso bolazo!— mientras le guiñaba un ojo a Martín sonriendo con picardía.

El viejo negó, meneando con la cabeza, mirando hacia aquella región remota y perdida.

Tito se sonreía con benévola ironía mientras cebaba mate. Luego, como si el padre no existiera (seguramente ni oía), le explicó a Martín.

—Sabé, el se pasa el día pensando al pueblo que nació.

Se volvió a su padre, lo sacudió un poco del brazo como para despertarlo, y le preguntó:

—¡Eh, viejo! ¿Le gustaría ver aquello de nuevo? ¿Antes de morir?.

El viejo respondió asintiendo con la cabeza varias veces, siempre mirando a lo lejos.

—Si tendría de cuelli poqui soldi ¿se iría a Italia?

El viejo volvió a asentir.

—Si podría ir aunque má no sería que por un minuto, viejo, nada má que por un minuto, aunque después tendría de morirse, ¿le gustaría, viejo?

El viejo movió la cabeza con desaliento, como diciendo “para qué imaginar tantas cosas maravillosas” (Sábato, 2000: 156).

En la ficción narrativa el viejo D’Arcángelo y su hijo proyectan una versión de la Argentina contada y vivida por los inmigrantes que llegaron a desafiar su destino en suelo americano, y se encontraron con una tierra que les dio la oportunidad de formar una familia, un hogar en el que criar a sus hijos, pero que nunca llegó a remplazar su patria de origen, ese paisaje íntimo donde experimentaron los instantes más felices de su vida. En sus relatos los viejos inmigrantes dibujan en la mente de sus hijos las caminatas por los valles y las colinas italianas, francesas, españolas, rusas, etc., quienes las imaginan hermosas pero lejanas a su hogar, a la tierra argentina que aman, en la que nacieron y por la que apuestan su vida a diario. La Argentina se construye de manera discontinua y yuxtapuesta a través de las versiones del país que ofrecen cada uno de los seres que habitan en *Sobre héroes y tumbas*:

Ojos con los que el viejo D’Arcángelo (grotescamente ataviado con su galerita raída y verde, como caricaturesco, y cómico símbolo del tiempo y la Frustración, impertérrito, mansa pero localmente) veía a su remota Calabria mientras Tito lo miraba con sus ojitos sarcásticos, tomando mate, pensando “la gran puta si yo tendría dinero”. Así que (pensaba Martín mirando a Tito, que miraba a su padre) ¿qué es la Argentina?. Preguntas a las que muchas veces le respondería Bruno, diciéndole que la Argentina no sólo era Rosas y Lavalle, el gaucho y la pampa, sino también ¡y de qué trágica manera! el viejo D’Arcángelo con su galerita verde y su mirada abstracta, y su hijo Humberto J. D’Arcángelo, con su mezcla de escepticismo y ternura, resentimiento social e inagotable generosidad, sentimentalismo fácil e inteligencia analítica, crónica desesperanza y ansiosa y permanente espera de ALGO (Sábato, 2000: 189).

La manera en que D’Arcángelo, su padre y Martín experimentan la Argentina, evidencia que el referente de los inmigrantes y su historia en *Sobre héroes y tumbas* no es idéntico al marco de referencia histórico que define la llegada de los primeros europeos a la Argentina en el siglo xx pues, aunque en su estructura la novela contenga elementos que pueden remitir a lo real fáctico, es preciso recordar que todos los elementos o modelos de realidad que se incluyen en el texto literario, asumen el estatus ontológico y funcional de la ficción narrativa, organizando los mundos posibles proyectados en la obra. En este sentido, la ficción se

desarrolla como *representación de lo ausente*,⁹ pues no busca retratar fidedignamente lo real fáctico, sino producir artísticamente mundos semánticos en los que se representan personajes, situaciones, lugares que no se pueden definir totalmente desde el mundo extra-textual, pues son creaciones que parten de la conciencia poético-imaginativa del autor, y se configuran mediante la capacidad organizativa y verbal del narrador como sujeto de enunciación.

El Buenos Aires habitado por Alejandra y Martín es una representación de lo ausente, que se refuerza por la capacidad semántica del texto de construir y generar sentido, de modo que no es solamente lo *no-dado o ausente* en la realidad fáctica lo que potencia la capacidad representativa del lector, puesto que es principalmente lo *no-dado o ausente* en el texto mismo —como espacio de indeterminación— la cualidad artística que moviliza el proceso de recepción poética del lector como efecto estético.¹⁰ Al respecto Pozuelo Yvancos comenta:

Siendo la representación imagen (vicaria) de lo ausente, de lo que no está, puede tanto serlo de lo que ha existido y ya no existe como de lo que nunca existió [...] es imagen “enajenada”: el personaje es imagen de la persona y sólo cuando se enajena, cuando funciona como imagen es realmente personaje y no persona y existe como ficción. Hablamos de Emma Bovary como existente siendo sólo una imagen mental precisamente porque le es fundamental a la percepción natural de la ficción la presencia enajenada del objeto (2001: 108).

La familia Olmos es un claro ejemplo de la *representación de lo ausente*, pues constituye una entidad ficcional creada por el autor y presentada por el narrador, la cual se valora desde el referente ficcional que se construye como base de los mundos posibles proyectados en la obra. El hecho de que la familia Olmos, como artificio poético, no tenga un lugar en la praxis vital, es precisamente lo que impulsa y vitaliza su construcción estética como representación por parte

⁹ Al comprender el carácter autorreferencial del texto literario como generador de mundos posibles ontológica y funcionalmente autónomos, que poseen una realidad ficcional-imaginativa definida, es posible entender que la representación de lo ausente es una cualidad implícita de la ficción narrativa y que, por tanto, todos los personajes, situaciones, eventos y objetos que se proyectan en el universo de ficción, poseen una cualidad de “ausentes” que requiere de la conciencia imaginativa y creadora del lector en su proceso de configuración estética.

¹⁰ La cualidad que tiene el texto literario de impulsar el efecto estético y, por tanto, el proceso de recepción literaria a partir de la relación comunicativa que se presenta entre lo dado y lo no-dado en el proceso de lectura, es un elemento que ha sido ampliamente desarrollado por Wolfgang Iser en el marco de su propuesta metodológica (como el mismo lo reconoce) de una fenomenología de la lectura, ampliada en su escrito *El acto de leer*.

del lector. Los Olmos, como constructo ficcional, no mantienen una relación referencial directa con lo real fáctico, y precisamente este hecho potencia su capacidad simbólica pues, como lo menciona el mismo Martín del Castillo, la “imposibilidad” de que exista una familia unitaria, olvidada en Barracas, con seres que nunca han salido de su casa y que más que recordar, viven en el mundo de la guerra independentista y civil de la argentina del siglo XIX y principios del XX (aunque temporalmente habitan en la segunda mitad del siglo XX), es lo que llena de un aire misterioso y trágico el desarrollo de los Olmos, que de una manera u otra se apodera irremediabilmente de los pensamientos y visiones de mundo de todos los que conocen esta familia, como sucede con Bruno, quien comenta a Martín:

Creo haberle dicho que todos los Olmos (con excepción claro está de Fernando y su hija y por los motivos que ya mencioné) padecían de una suerte de irrealismo, daban la impresión de no participar de la brutal realidad del mundo que los rodeaba: cada vez más pobres, sin atinar a nada sensato para ganar dinero o por lo menos para mantener los restos de su patrimonio, sin sentido de las proporciones ni de la política, viviendo en un lugar que era ocasión para comentarios irónicos y malévolos de sus parientes lejanos; cada día más alejados de su clase, los Olmos daban la impresión de constituir el final de una antigua familia en medio del furioso caos de una ciudad cosmopolita y mercantilizada, dura e implacable [...] Si agregamos que todo de esto era deliberado en los Olmos, y que todas esas virtudes, que a los otros se les ocurrían indignantes defectos, eran practicadas con inocente sencillez, es fácil comprender que aquella familia constituyó para mí, como para otras personas, un conmovedor y melancólico símbolo de algo que se iba del país para no volver nunca más (Sábato, 2000: 414).

La cualidad que poseen los textos de ficción de representar lo ausente, lo no-dado, en la medida en que construyen su propio referente, desde el cual orientan el desarrollo de los personajes, acontecimientos, ideas y elementos de la narración, evidencia que la relación entre lo real fáctico y lo real ficticio-imaginario no se sustenta en la comprobación o comparación de datos o situaciones específicas, sino en la capacidad que tiene la ficción narrativa de configurar *canales semióticos*¹¹ que le permiten al lector asociar en su conciencia representativa los personajes, acontecimientos, ideas, etc., como elementos que ordenan y poten-

¹¹ El concepto de *canal semiótico* ha sido trabajado por L. Dole, quien en su artículo *Mimesis y mundos posibles* menciona que “gracias a la mediación semiótica un lector real puede ‘observar’ los mundos ficcionales y hacer de ellos una fuente de su experiencia, al igual que observa y se apropia del mundo real a través de su experiencia” (1997: 83).

cian el carácter verosímil de los mundos posibles de la obra y que, por tanto, ofrecen al sujeto diversos puntos de vista y modelos de mundo que le permiten analizar su praxis vital.

En *Sobre héroes y tumbas* se narra la historia de la familia Olmos entrelazada a su condición de habitantes del barrio Barracas, un sector de Buenos Aires que en el siglo XIX fue lugar de residencia campestre de las familias porteñas adineradas, pero que poco a poco se convirtió en un sector industrial y popular de la capital argentina. La construcción ficcional del sector de Barracas es un *canal semiótico* dentro de la novela, pues le permite al lector comunicarse con la ficción narrativa desde el campo de su horizonte de experiencias como sujeto cultural. Vale la pena aclarar que si bien el barrio Barracas existe fuera de la ficción narrativa al ser un sector obrero de la ciudad de Buenos Aires,¹² su representación en la novela no se sustenta en la reproducción fidedigna de su estado actual, pues como construcción ficcional escenifica el lugar en el que habitan los Olmos, una familia con un pasado trágico pero glorioso, que se negó a mudarse al norte de la ciudad como el resto de las familias acaudaladas, recogiendo en un espacio que simboliza su carácter anacrónico, como lo reconoce Bruno en una de sus conversaciones con Martín:

Y, del mismo modo que ciertas personas culpables cobran odio a los inocentes, así los pobres Olmos, candorosa y hasta cómicamente aislados en la antigua quinta de Barracas, eran el destinatario del resentimiento de sus parientes: por seguir viviendo en un barrio ahora plebeyo en lugar de haber emigrado al Barrio Norte o a San Isidro; por seguir tomando mate en lugar de té; por ser pobres y no tener dónde caerse muertos; y por alternar con gente modesta y sin tradición (Sábato, 2000: 414).

¹² Un ejemplo de la importancia de los canales semióticos dentro de la ficción narrativa y su incidencia en los procesos de recepción lectora, se puede evidenciar en la relación que Carmen Bernand establece entre la evolución del barrio Barracas en Buenos Aires y su lugar dentro de la novela de Ernesto Sábato. En el libro *Historia de Buenos Aires*, Bernand menciona: “A lo largo del Riachuelo, algunas cabañas con paredes de cuero servían de talleres de secado de los cueros. Esas *barracas* dieron su nombre a un barrio, que primero se convertiría en lugar de verano, luego en centro industrial y uno de los territorios míticos del tango. A comienzos de la década de 1970, en un mirador de Barracas, perdido entre las chimeneas de las fábricas, la misteriosa Alejandra, protagonista de un libro de culto de Ernesto Sábato, decide darse muerte, al término de una corta existencia donde el recuerdo de las luchas de los caudillos, el derrumbe de las tradiciones, se mezclan con la angustia metafísica y el psicoanálisis” (1999: 45-46).

La persistente afirmación de los Olmos en el barrio de Barracas, junto a los conventillos y las industrias que disuelven por completo el ilustre pasado aristocrático de este sector de Buenos Aires, actúa como punto de quiebre, como símbolo de fragmentación de una sociedad que ha olvidado sus héroes y abandonado sus tumbas, en la que el hombre ya no pretende enfrentarse al mundo impulsado por sus ideales, ni ponerse en juego frente a la vida, ni apostarse en batalla en la construcción de su realidad. Aquellos que encaran el mundo y ansían construir un *lugar propio*, un *espacio de confianza* dinamizado por sus pensamientos, deseos e ideales más enérgicos, comúnmente fracasan en el intento y no tienen más opción que la purificación en las llamas (Alejandra) o la continua introspección en el exilio (Martín).

A manera de conclusión, las visiones y versiones de la Argentina construidas por los personajes de la novela *Sobre héroes y tumbas*, configuran mundos posibles verosímiles que, como modelos de realidad, poseen un carácter ontológico y funcional particular, de manera que establecen un puente comunicativo entre lo real ficticio-imaginario y lo real fáctico, en el cual los personajes, situaciones y acontecimientos que estructuran la obra, abren un espacio de diálogo semántico, cognoscitivo y vivencial para que el lector se “sumerja” en la novela como en un mundo ficcional posible.

En este sentido, el recuerdo, el pasado y la Argentina son elementos que se enlazan en el mundo posible de *Sobre héroes y tumbas*, e impulsan los conflictos metafísicos que acosan a los personajes en su encuentro con una realidad fragmentada que se les opone trágicamente. Los seres que habitan la ficción narrativa intentan encontrarse y comprenderse en el acto de recordar, mediante la búsqueda de minúsculas claves, pequeños intersticios del pasado que les permitan ordenar la confluencia desordenada de sus lejanas experiencias, en principio infranqueables, y que constituyen su presente memorioso. El pasado es entonces el *aquí* y el *ahora* de estos seres angustiados, esperanzados y solitarios, que mediante el acto de comunión que implica establecer una comunicación con el *otro* —que en ocasiones alcanza la instancia de la confesión, como en los encuentros entre Bruno y Martín— construyen su historia personal a través de las historias ajenas, como único medio para penetrar en sus vivencias, y así comprender sus expectativas, esperanzas e ideales más profundos, es decir, todos aquellos elementos que le permiten al hombre forjar una visión de mundo, de presente, de patria, de una Argentina que, en este caso, está aún por contar.

Bibliografía

- Bernand, Carmen (1999), *Historia de Buenos Aires*, México, Fondo de Cultura Económica, 413 pp.
- Dolezel, Lubomir (1997), “Mimesis y mundo posible”, en Lubomir Dolezel (coord.), *Teoría de la ficción literaria*, Madrid, Arcos Libros, pp. 69-94.
- (1997), “Verdad y autenticidad en la narrativa”, en Lubomir Dolezel (coord.), *Teoría de la ficción literaria*, Madrid, Arcos Libros, pp. 95-122.
- García Berrio, Antonio (1994), *Teoría de la literatura (la construcción del significado poético)*, Madrid, Cátedra, 528 pp.
- Garrido Domínguez, Antonio (1997), “Teoría de la ficción literaria: Los paradigmas”, en Lubomir Dolezel (coord.), *Teoría de la ficción literaria*, Madrid, Arcos Libros, pp. 11-40.
- Harsaw, Benjamín (1997), “Ficcionalidad y campos de referencia”, en Lubomir Dolezel (coord.), *Teoría de la ficción literaria*, Madrid, Arcos Libros, pp. 123-158.
- Iser, Wolfgang (1989), “La realidad de la ficción”, en Rainer Warning (coord.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, pp. 165-195.
- Pozuelo Yvancos, José María (2001), *Poética de la ficción*, Madrid, Cátedra, 256 pp.
- Romero, Luis Alberto (2001), *Breve historia contemporánea de la Argentina*. México, Fondo de Cultura económica, 336 pp.
- Schmidt, Siegfried (1997), “La auténtica ficción es que la realidad existe”, en Lubomir Dolezel (coord.), *Teoría de la ficción literaria*, Madrid, Arcos Libros, pp. 207-238.
- Sábato, Ernesto (2002), *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral, 224 pp.
- (2000), *Sobre héroes y tumbas*, Barcelona, Sol, 479 pp.

Recibido: 3 de febrero de 2009

Aceptado: 14 de mayo de 2009

Oscar Javier González Molina, 24 años, colombiano, licenciado en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Ha presentado ponencias en encuentros de estudiantes de literatura en Colombia y México, y sus artículos “Una mirada narrativa a las *Investigaciones filosóficas* de L. Wittgenstein”, y “Memoria y narración en la novela *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato” están en proceso de publicación en revistas académicas mexicanas y colombianas. Actualmente cursa la Maestría en Humanidades: Estudios Literarios, en la Universidad Autónoma del Estado de México.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

BALUTET, NICOLAS

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 49-76

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196003>

- 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

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

The production of the fear to the phallic woman during the Aztec celebrations

NICOLAS BALUTET¹

Resumen: Los hombres aztecas sufrían un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Aunque tenían a las mujeres bajo su yugo, temían perder dicha supremacía que los hubiera relegado a un papel inferior, subalterno, débil, pasivo, y desplegaron por lo tanto un amplio aparato ritual que daba fe de su angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abren la puesta en escena de la victoria masculina sobre las mujeres. No sólo los guerreros vencen a la mujer fálica encarnada por Cihuacóatl sino que el joven dios del maíz, arquetipo de todos los hombres, que nace en ese momento, logra adquirir, al cabo de seis meses (veintena Tlacaxipehualiztli), el emblema de la potencia masculina y acceder a su estatus de hombre “verdadero” mientras que estaba amenazado por la influencia castradora de su madre.

Palabras claves: Cihuacóatl, Ochpaniztli, Tlacaxipehualiztli, inversión sexual.

Abstract: Aztec men suffered from a persistent fear to sexual inversion and despite the fact that they had women under they yoke, they feared losing the supremacy that would have pushed them into a lower subordinated, weak, passive role. Therefore, they displayed a broad ritual apparatus that testified their anxiety to exorcise it in a better way. The ceremonies celebrating the twenty years of Ochpaniztli open the staging of the masculine victory over women. Not only do warriors defeat the phallic woman personified by Cihuacóatl, but the young god of corn, archetype of all men that was born at that moment, also acquires, after six months (about twenty Tlacaxipehualiztli), the emblem of the masculine power and obtains the status of “real” man while he was threatened by the castrating influence of his mother.

Keywords: Chuacóatl, Ochpaniztli, Tlacaxipehualiztli, sexual inversion.

¹ Faculté des Langues, Université “Jean Moulin” - Lyon 3. Correo electrónico: nicolas.balutet@orange.fr.

1. La desvalorización de las mujeres

Según Sherry Ortner (1972), la desvalorización de las mujeres en múltiples sociedades provendría de la asimilación fundamental del hombre a la noción de cultura (fase avanzada de una sociedad) y de la mujer a la de naturaleza (fase primaria). Aunque se le reconoce a la mujer una importancia en ciertos procesos sociales, se la considera más próxima a la naturaleza debido a sus funciones reproductivas (duración del embarazo, lactancia, etc.) y a su papel en la primera socialización de los niños que permanecen en el ámbito materno durante algunos años. Por otra parte, el control imposible de las mujeres sobre su propio cuerpo a diferencia de los hombres —la sangre femenina corre una vez al mes sin que ellas puedan controlarlo mientras que los hombres sólo pierden sangre en determinadas ocasiones como la caza, la guerra o el autosacrificio sagrado— podría constituir otra de las causas de la dominación masculina (Héritier, 1996: 6).

Los pueblos mesoamericanos valorizaron efectivamente las facultades *naturales* de la mujer ya que todos mostraron una devoción particular a una diosa madre, creadora y fecunda. Sin embargo, eso no quiere decir que las mujeres gozaban de una consideración semejante a la de los hombres ya que, precisamente, sólo se las valorizaban en esta única función de madre procreadora. En Mesoamérica, la desvalorización del estatus y el papel de las mujeres se nota a través de la aceleración de las políticas imperialistas y la complicación de las sociedades que se traducen por la primacía otorgada a las nociones de guerra y de conquista en detrimento de las actividades relacionadas con el mundo agrícola (Soustelle, 1979: 111-112; Brumfiel, 1996; Berlo, 1993: 160; Luz Cobián, 1999: 122-130). Entre los aztecas, se desplazó y se desechó a la pareja primordial *Ometecuhli-Omecihuatl* desplazándola en el decimotercero cielo (Sahagún, 1956: 34). Se “militarizó”, asimismo, al resto de las divinidades relacionadas con la fertilidad (Graulich, 1988: 199-200; Rodríguez-Shadow, 1996: 14). Se encuentra la misma actitud en otros lugares mesoamericanos: los tarascos relegaron a un segundo plano el viejo culto a la diosa creadora, de la fertilidad y de la representación sexual a favor del culto del dios solar y de la guerra Curicaueri (Klein, 1993: 58); entre los mayas, la cantidad de figuras femeninas disminuyó mucho entre los periodos formativo y clásico (Hendon, 2003: 30); etc. Paralelamente, se observaría, por lo menos en el México central, la pérdida de protagonismo de las reinas conforme se instauraron estados estructurados e imperialistas (Bell, 1992: 144-175; Wood, 1998: 259).

Las explicaciones biológicas y naturalistas de la distinción entre los dos sexos sólo explican en parte la sujeción de las mujeres en el pensamiento azteca. Si se

considera a la mujer de manera negativa y se la relega en un segundo plano, no es sólo por sus ocupaciones juzgadas más “primitivas” o por la complicación de las sociedades sino porque parece dotada de “poderes” que escapan completamente a los hombres. La antropología mundial mostró que los hombres se sitúan en efecto en un complejo de inferioridad frente a las capacidades procreadoras de las mujeres. ¿No se parecen los hombres a meros inseminadores? “Para reproducirse de manera idéntica, el hombre debe pasar por un cuerpo de mujer” como lo subraya Françoise Héritier (2002: 23). No sólo lo esencial del proceso biológico les escapa sino que se ven confrontados además al hecho —¿misterioso? ¿injusto? ¿escandaloso?— de que las mujeres pueden reproducir su propia forma (hija) y otra forma (hijo) diferente de la suya. Para contener este sentimiento de inferioridad frente a lo que consideran como un poder enorme, los hombres van a intentar apropiarse de las actitudes y las actividades específicas de las mujeres como el parto o la “maternidad”. Estas ideas se verifican en el México antiguo a través del estudio de algunas representaciones plásticas olmecas, recién estudiadas por Caterina Magni (2003: 270-278). La etnología ofrece muchos otros ejemplos que muestran la voluntad de recobrar un papel esencial en el proceso de procreación (Monod Becquelin y Breton, 2002: 83-86).

En esta actitud masculina trasparece lo que nos parece ser la clave fundamental para comprender la jerarquización de los sexos y el consecuente sometimiento femenino: el miedo masculino a las mujeres. Según Jean Cournut (2001), las razones de este miedo universal son muy numerosas. A nuestro parecer, este miedo deriva principalmente de las características anatómicas del sexo femenino, escondido y poco visible, repleto de secretos y misterios y, por lo tanto, angustioso, al contrario del sexo masculino, visible y penetrante. Ahora bien, en una óptica freudiana, “los hombres piensan que las mujeres, cuando miran a los hombres, están convencidas de que les falta a ellas algo, es decir el pene que no tienen, que poseen los hombres y que ellas envidian hasta el punto de querer poseer uno también” (Cournut, 2001: 21). De ahí aparece la teoría masculina de la angustia de la castración, una angustia que sería más universal que la de la muerte (Cournut, 2001: 22). En este contexto parece normal que los hombres teman a las mujeres e intenten controlarlas y mantenerlas a raya tanto más cuanto que el miedo a la castración posee “un aura particular” en la medida en que “el sujeto está herido en la parte de su cuerpo que le confiere su identidad, le inscribe en una filiación como hijo y como genitor” (Cournut, 2001: 67). Para contrarrestar el poder femenino es toda la “máquina simbólica”, para retomar una expresión de Pierre Bourdieu (1998: 53), la que se va a utilizar para ratificar la dominación masculina y asegurar así una mejor protección de los hombres. Esta “máquina simbólica” se manifiesta

por un conjunto de creencias y mitos que no impide sin embargo dejar a descubierto cuanto los hombres, a pesar de su poder absoluto, quedan angustiados por el miedo a perder su potencia y volver a la situación inferior impuesta al otro sexo. Este miedo es más fuerte cuanto que “la primera cosa que llama la atención del observador distraído, es que las mujeres no son como los hombres. Son el sexo opuesto [...] Pero lo esencial, es que las mujeres se parecen a los hombres más que a cualquier otra cosa en el mundo” (Laqueur, 1992: 22). Resulta posible, por lo tanto, la inversión de los papeles...

En tal perspectiva, no queda sorprendente que, entre los aztecas por ejemplo, la imagen del ama de casa sacrificada a sus hijos y a su esposo deje paso a un ser con rasgos monstruosos. Lo vamos a ver a través del estudio de las fiestas de las veintenas Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli principalmente, unas veintenas que constituyen la espina dorsal del calendario ritual azteca, ya que corresponden respectivamente al principio de la estación de las lluvias y de la estación seca, y delimitan el periodo de las siembras y de la siega como lo demostró Michel Graulich (1981; 1982). El aparato ritual desplegado durante estos “meses” del año explicita la ideología masculina que ve en la potencia femenina la posibilidad de hacer al hombre más femenino, débil, desvirilizado, pasivo, “homosexual” en suma.

2. Ochpaniztli y la mujer fálica

1. La sombra de cihuacóatl

a) La representación de Toci

Diego Durán (1995: 148) y Bernardino de Sahagún (1881: 66-67), que constituyen dos fuentes de informaciones importantes sobre las fiestas de la veintena Ochpaniztli, explican que, en aquel momento, muchas escaramuzas oponían unos hombres a la esclava femenina que representaba a la diosa de la tierra Toci a la que se dedicaba la fiesta. Antes de que se la desollara, esta mujer se dedicaba a un combate simulado y “hacia el primer acometimiento contra el esquadron contrario” (Sahagún, 1881: 67), demostrando un carácter belicoso. Luego, el sacerdote que llevaba la piel desollada de la esclava debía enfrentar a unos nobles y guerreros. El representante de Toci se defendía contra los ataques y lograba ahuyentar a sus adversarios, ridiculizando a estos representantes de la identidad masculina incapaces de asegurar la victoria. La degradación del estatus de estos hombres se veía reforzaba además por la cobardía aparente que mostraban: “Otros principales y soldados que le estaban esperando se ponían delante para que él fuese tras ellos

persiguiéndolos, y así comenzaban a huir delante de él reciamente; ivan volviendo la cabeza y golpeando las rodellas como provocandole a pelear, y tornaban luego a correr con gran furia” (Sahagún, 1831: 67). Al amanecer del día 19, como si reconocieran la fuerza y la bravura de Toci, los nobles adornaban a su representante con atuendos simbólicamente masculinos: “Unos de ellos emplumabanle con plumas de aguila [...]; otros le afeitaban el rostro con color Colorado: otros le vestían un vipil no muy largo, que tenía delante de los pechos un aguila, labrada o tejida en el mismo vipil, después sacrificaba a cuatro prisioneros de guerra” (Sahagún, 1831: 68). ¿Cómo explicar que la tierna y maternal Toci que, según las fuentes escritas, se pasaba el tiempo hilando, tejiendo y barriendo, se ponga a adoptar una actitud opuesta a la que la caracteriza normalmente? Es que detrás de la máscara bienhechora y protectora de esta diosa de la tierra, yace su doble negro, inquietante, peligroso: Cihuacóatl, la “Mujer Serpiente”.

b) El “complejo” Toci-Cihuacóatl

El panteón azteca se caracteriza por su carácter polimorfo. Quizás se trate, para las diosas, de una herencia de la fragmentación de la Gran Diosa de Teotihuacan en numerosas diosas más especializadas (Berlo, 1993: 155-158). Sea lo que sea, a las divinidades mexicas se les atribuían numerosas denominaciones y ellas compartían puntos comunes tanto más cuanto que los aztecas incorporaban en su sistema religioso a los dioses de los grupos vencidos. En Tenochtitlan, un templo, el Yopico, servía así para todas las divinidades que no habían encontrado ningún templo particular (Simoni, 1967: 504-505). Fue así como Itzpapalotl, “Mariposa de Obsidiana”, de origen chichimeca, y Tlazolteotl, de origen huasteco, integraron el panteón azteca, rivalizando a veces con unas divinidades autóctonas más antiguas. Por otra parte, era frecuente –como el caso de Toci y de Cihuacóatl– que una diosa apareciera en las fuentes escritas mientras que estaba presente muy poco en los códices. Sus atributos correspondían, entonces, a otras divinidades.

Toci y las otras diosas

La escoba es un símbolo recurrente de la diosa Toci que, en el contexto de las fiestas de la veintena Ochpaniztli – el nombre significa por lo demás “barrido de los caminos” (CT-R, 1995: 9; Durán, 1995: 148) –, aparece en las láminas 3r° del *Códice Telleriano-Remensis*, 47v° del *Códice Vaticanus A*, 39r° del *Códice Magliabechiano* y 263r° de los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún. Ahora bien, esta característica se relaciona con otras diosas como Coatlicue de

quien se dice que “[los hombres] *honrrauan las escobas co que la Diosa* [Coatlicue] *barría la casa de su hijo el gra vitzilopuchtli*” (Kulder y Gibson, 1951: 28-29). Conocida por dar a luz a Huitzilopochtli, Coatlicue estaba barriendo el monte Coatepec cuando, de repente, una pluma bajó del cielo y la embarazó. El barrido evoca también a la diosa Chimalma a quien se atribuye la maternidad de Quetzalcóatl mientras estaba barriendo delante de su puerta: “Se dice que en este año nació Quetzalcóhuatl, que por eso fué llamado Topiltzin y sacerdote Ce Acatl Quetzalcóhuatl. Se dice que su madre tenía por nombre Chimanan; y también se dice de la madre de Quetzalcóhuatl que concibió porque se tragó un chalchihuitl” (Velázquez, 1945a: 5). Juan de Torquemada explica por su parte que Chimalma dio a luz sea a Quetzalcóatl, sea a Huitzilopochtli (Torquemada, 1976: 125) a ejemplo de la diosa Coatlicue. La relación entre ambas diosas se refuerza al leer la *Leyenda de los Soles y los Anales de Cuauhtitlán* en los que Quetzalcóatl nace de la unión entre Mixcoatl-Camaxtli y Chimalma (Graulich, 1983: 22-24) y a Diego Muñoz Camargo para quien este nacimiento es el fruto de Mixcoatl y de Coatlicue (Muñoz Camargo, 1892: 40-41).

En las láminas de las fiestas de la veintena Ochpaniztli citadas anteriormente, Toci lleva también en las manos un escudo, tiene la boca pintada de negro y presenta un tocado de algodón no hilado acompañado, en dos láminas (3r° del *Códice Telleriano-Remensis* y 47v° del *Códice Vaticanus A*), de husos. Estas características recuerdan las de Tlazolteotl, una diosa muy representada en las fuentes pictográficas. El tocado de algodón no hilado se encuentra en todas las representaciones de Tlazolteotl mientras que la boca maquillada de negro y los husos corresponden a unos atributos recurrentes de la diosa. El *Códice Telleriano-Remensis* (1899: 3r°) considera, asimismo, Ochpaniztli como una fiesta dedicada a Toci o a Tlazolteotl: “Aquí celebraban la fiesta de aquella que pecó por comer fruta de árbol, aquí la llaman la fiesta de nuestro principio o de nuestra madre Totzin o Tlazolteutli”. La asimilación entre Toci y Tlazolteotl es aún más evidente cuando se sabe que el propio nombre de esta última –que procede de tlazolli, “inmundicias, barreduras” y en sentido figurado “adulterio, infidelidad”, y de teotl, “dios” (Lalaurie, 1998: 253)– recuerda una de las características esenciales de Toci, es decir, el barrido. Esta relación se explicita en el *Códice Carolino* (1967: 36) donde, en la definición de *izquiztli*, “escoba para barrer”, se encuentra la glosa siguiente: “En este izquiztli hay una hechicería o superstición de viejas que dicen no se ponga dentro en casa, porque es Tlazolteuctli, dios de enojo”. Por otra parte, durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, Toci da a luz al dios del maíz Cinteotl. Ahora bien, Jacqueline de Durand-Forest (1988: 192-194) notó que, en el

canto recitado durante la fiesta de Atamalqualiztli que tenía lugar cada ocho años cuando concordaban los 365 días del año solar y los cinco ciclos venusianos de 584 días, después de una primera estrofa dedicada a Tlazolteotl, la siguiente concierne a Cinteotl como si existiera una relación de parentesco entre ellos. La relación entre el dios del maíz y Tlazolteotl y Toci se encuentra de nuevo a través del tocado de ambas diosas: las fibras de algodón recuerdan en efecto las garzotas del maíz (Sullivan, 1982: 28). Por otra parte, en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (1973: 33), es la diosa Xochiquetzal, “Pluma preciosa florida”, la que da a luz a Cinteotl. Estas palabras unen, pues, Xochiquetzal a Toci y a Tlazolteotl tanto más cuanto que los aztecas veían en Xochiquetzal la inventora del hilado y del tejido (Sullivan, 1982: 17). En las láminas 22v° y 31v° del *Códice Telleriano-Remensis* y del *Códice Vaticanus A* respectivamente, Xochiquetzal lleva así en la mano un instrumento para tejer mientras que la lámina 19 del *Códice Cospi* la muestra con dos husos en las manos.

Por fin, en la quinta estrofa de su canto en el *Teocuicatl*, Toci, con el nombre de Teteo Inan, se identifica con Itzpapalotl, “Mariposa de obsidiana” (Saurin, 1999: 72; Baudot, 1976: 64; León-Portilla y Leander, 1996: 28). Según el comentarista del *Códice Telleriano-Remensis* (1899: 14), esta diosa forma parte de los tzitzimime, unas figuras esqueléticas y aspectos escondidos de las cihuateteo, las mujeres muertas durante el parto que acompañan al sol durante su camino de la parte occidental del mundo. Este punto refuerza los paralelismos ya establecidos. En efecto, las cihuateteo llevan un vestido negro y dentellado en el que aparecen figuras puntiagudas idénticas a los motivos de los tocados de Tlazolteotl y de Toci (Durand-Forest, 1988: 192-193). Por otra parte, el comentarista del *Códice Vaticanus A* (Anders, 1996: 27) afirma a propósito de Itzpapalotl que “estando en un jardín de gran contentamiento cortaba algunas de esas rosas, pero que luego se rompió el árbol y salía sangre de él, y por eso les fue quitado aquel lugar de recreación y lo echaron acá al mundo porque se enojó el Tonacatecuhtli y su mujer”. Esta expulsión del “Paraíso” recuerda la de Xochiquetzal que, como lo hemos visto, tiene relaciones con Toci. Varias fuentes precisan así que transgredió las reglas al coger la flor de un árbol prohibido, metáfora de la relación sexual que entretuvo con Tezcatlipoca (Anders, 1996: 191; Muñoz Camargo, 1892: 154-155; Alcina Franch, 1993; Berlo, 1983).

Las semejanzas que acabamos de notar entre Toci y varias otras diosas no dejan de sorprender. En efecto, éstas forman parte del universo de otra divinidad del panteón azteca, Cihuacóatl, “Mujer Serpiente”, hasta tal punto que cabe preguntarse si no existe una confusión entre Toci y Cihuacóatl.

Cihuacóatl y las otras diosas

A ejemplo de Itzpapalotl que se confunde con Toci, Cihuacóatl se identifica también con un tzitzimítl. Entre los documentos pictográficos que representan a la “Mujer Serpiente”, tres láminas sacadas de los códices *Veitia*, *Magliabechiano* y *Ixtlilxochitl* recuerdan las imágenes de las tzitzimime como, por ejemplo, en la magnífica lámina 72r° del *Códice Magliabechiano*: la misma cabeza descarnada con los ojos globulosos y con la boca voraz que deja escapar una lengua maléfica o un cuchillo de sacrificio. Cihuacóatl forma parte también de las cihuateteo como lo sugieren un fragmento de las *Antigüedades de la Nueva España* del cronista Francisco Hernández (1945: 139) y un discurso que pronunciaba la partera cuando moría una mujer durante el parto (Sahagún, 1956: 142).

Los *Primeros Memoriales* de Bernardino de Sahagún (1997: 63) y la *Crónica mexicana* de Fernando de Alvarado Tezozomoc (1975: 31) precisan que el representante de Toci durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli se llamaba Yaocihuatl, “Mujer Guerrera”. Ahora bien, se trata de otro nombre de Quilaztli, un doble de Cihuacóatl como lo confirman Juan de Torquemada (1976: 139-140) y Diego Durán (1995: 130). Cihuacóatl es una divinidad guerrera. El himno que la caracteriza lo subraya (Sahagún, 1985: 300-301) y Francisco Rivas Castro (2000: 269) ha demostrado recientemente que las mujeres guerreras de Culhuacan y de Xochimilco esculpidas en los magníficos monumentos de Moctezuma I y de Tizoc son representaciones de la “Mujer Serpiente”. Los descendientes de los aztecas seguían invocándola todavía, al principio del siglo XVII, para que trajera éxito durante la caza del ciervo, una actividad específicamente masculina (Ruiz de Alarcón, 1987: 162), mientras que los chortis de Guatemala continúan creyendo en una mujer guerrera, mitad serpiente, mitad mujer, llamada Siguanaba (Klein, 1995: 245-263).

Este carácter eminentemente belicoso de la “Mujer Serpiente” la relaciona naturalmente con divinidades que se confunden con Toci, es decir, Itzpapalotl, Chimalma, Tlazolteotl y Xochiquetzal:

- Itzpapalotl es una deidad cuyo nombre se utiliza frecuentemente como patronímico de los guerreros y cuyas garras y plumas de águila no dejan ningún lugar a dudas sobre su carácter marcial (González Torres, 1995: 49). Por otra parte, en un estudio reciente, Guilhem Olivier (2004: 111) identificó una figura del *Códice Laud* que Marteen Jansen y Ferdinand Anders titularon “*Urubu. Mujer guerrera y conquistadora*” como una representación de Itzpapalotl. No sólo lleva un adorno nasal cuadrado que sólo se encuentra en la Itzpapalotl de la lámina 29 del *Códice Vaticanus*

B sino que aparece también, encima del signo “urubu”, el signo que patrocina la diosa en los demás códices. Por fin, hace falta notar con Olivier (2004: 113) que Itzpapalotl comparte con Mixcoatl, arquetipo del guerrero y del cazador, unas relaciones iconográficas: el cuerpo pintado con rayas blancas y rojas, fajas de piel atadas a los brazos y a los pies, la faja roja que ciñe la cabeza y el collar de mosaica de turquesas. Como Cihuacóatl, Itzpapalotl aparece pues como una guerrera;

- Durante su encuentro con Mixcoatl, se describe a Chimalma con un escudo, flechas y un propulsor (Velázquez, 1945: 124), un carácter guerrero ya marcado en su propio nombre. En efecto, éste procede de *chimalli*, “escudo redondo” y de *ma*, el apócope de *mama* “cargar” (Lalaurie, 1998: 55). Este carácter guerrero de Chimalma se explica por el hecho de que descendía de las cinco mujeres creadas por el dios Tezcatlipoca-Camaxtli para que hicieran la guerra y pudieran así alimentar al Sol (García Icazbalceta, 1973: 36). Existe otro paralelismo entre Cihuacóatl y Chimalma. El texto de una lámina del *Códice Aubin* revela que, en el año “1 Tecpatl”, una mujer llamada Chimalma tuvo que guardar al dios Huitzilopochtli. Ahora bien, este papel recuerda el de Cihuacóatl que se encargó del niño Quetzalcóatl según la *Leyenda de los Soles* (Velázquez, 1945: 124);
- Se representa a veces a Tlazolteotl como una diosa guerrera que lleva escudo, flechas y propulsor y captura prisioneros. Estos atuendos simbólicamente masculinos y el hecho de que su nombre evoque al mismo tiempo un dios y una diosa (*cf.* el sufijo genérico *-teotl*) pueden explicar que Jerónimo Mendieta (1945: 87) y Motolinía (1971: 307) definen el género de Tlazolteotl como masculino mientras que Torquemada (1976: 100), de manera más ambigua, habla al mismo tiempo de un género masculino y femenino;
- Xochiquetzal fue, según la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta, 1973: 89), la primera mujer guerrera muerta en el combate. En la lámina 19 del *Códice Cospi*, Xochiquetzal lleva por lo tanto un escudo mientras que se la representa en los códices *Telleriano-Remensis*, *Borbonicus*, *Vaticanus A* y *B* y *Borgia* con un traje de plumas de águila, un símbolo marcial.

Más allá de la comparación entre las diosas que comparten puntos comunes tanto con Toci como con Cihuacóatl, la mejor prueba que se puede dar para justificar su proximidad se encuentra en el canto de Cihuacóatl del *Teocuicatl* (Baudot, 1976: 67; Saurin 1999: 129). Varios versos del principio del poema parecen tratar en efecto de las fiestas de la veintena Ochpaniztli. En la primera estrofa, se dice

que la diosa “barrió el camino de espinas/el ciprés de Chalman” (versos 4-5) y luego, en el verso 13, que una “escoba de hierba llena las manos”. ¿No se alude aquí claramente al barrido que es una de las características de la fiesta y su propio nombre? Hay que recordar en efecto que Ochpaniztli significa “barrido de los caminos”. Por otra parte, las pinturas y los atuendos de guerra de Cihuacóatl-Quilaztli (“el rostro pintado con sangre de serpiente/adornado con plumón de águila”, versos 2-3) recuerdan los que llevaba el representante de Toci después del sacrificio del esclavo que representaba a la diosa: “Unos de ellos emplumabanle con plumas de aguilas [...]; otros le afeitaban el rostro con color Colorado: otros le vestían un vipil no muy largo, que tenía delante de los pechos un águila, labrada o tejida en el mismo viril” (Sahagún, 1881: 68).

La relación Toci-Cihuacóatl

Toci y Cihuacóatl se confunden con las mismas divinidades, pero aparece claramente que, a diferencia de la “Mujer Serpiente”, el simbolismo de Toci toma cuerpo en actividades relacionadas con la fecundidad. Se la describe a menudo con parteras en el *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano* (Iguíniz, 1918: 209-210), en los escritos de Juan de Torquemada (1976: 275) o en el *Códice Tudela* (1980: 263-264) que afirma que todos los médicos conducían a Toci al gran templo de México. Toci y Cihuacóatl se descubren de hecho como las dos caras de una misma realidad que no se excluyen sino que, al contrario, se completan. A la maternidad satisfecha encarnada por Toci se oponen las figuras de Cihuacóatl y de las cihuapipiltin-cihuateteo muertas durante el parto y “masculinizadas” por su comparación con los guerreros muertos en el combate. En el contexto de las fiestas relacionadas con las siembras y la siega, parece normal que sea el aspecto fecundador del binomio Toci-Cihuacóatl el que se privilegie. Sin embargo, el simbolismo de cada una de las diosas influye en la otra. La masculinidad de la “Mujer Serpiente” influye en la percepción de Toci que, durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, encarna, al mismo tiempo que la fertilidad que se desea, el angustioso miedo que sienten los hombres: la existencia de la mujer fálica.

2. La mujer fálica

La victoria del representante de Toci sobre los guerreros y los nobles cobardes que se batían en retirada frente a los asaltos de la diosa no es sino el preludio del mundo al revés que establecen las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Los aztecas, angustiados por la inversión de los papeles sexuales y por la identificación del

hombre con la mujer, plantean con el nuevo año, por medio de una verdadera puesta en escena catártica, el problema de la diferencia de los sexos y descubren su miedo a la mujer. Dotada del órgano masculino o reconocida simbólicamente como poseedora del poder y de la autoridad tomada a su compañero masculino —lo que ejemplifica el mito de Coyolxauhqui—, la mujer fálica, al mismo tiempo mujer y hombre, corresponde a un personaje fantasmático que adopta diversos rasgos: mujer seductora, mujer protectora y castradora, esposa dominadora, etc. (Green, 1968). El hombre azteca, angustiado por el afeminamiento y el riesgo de perder en cualquier momento el símbolo de su potencia —el pene que adquiere aquí el valor de falo—, ve en la mujer un ser potencialmente peligroso que envidiaría el emblema de su poder.

Esta puesta en escena durante Ochpaniztli adquiere mayor importancia cuando se sabe que Cihuacóatl es una de las diosas más importantes del panteón azteca, para no decir la más importante. El segundo personaje del Estado lleva su nombre y, en las láminas del *Códice Borbonicus*, se representa seis veces al representante de la “Mujer Serpiente”, numéricamente justo después de Tlaloc (Nicholson, 1988: 78). Diego Durán (1995: 131 y 138) reitera esta importancia cuando explica que “la principal diossa era la que llamauan Cihuacoatl diossa de los xochimilca y aunque era diossa particular de los xochimilca en Mexico y en Tezcoco y en toda la tierra la festexauan y tenian en gran beneracion la diossa Cihuacoatl” o que “el tenplo desta diossa estaua continuado con el de su hermano Hvitzilopochtly y tratauanlo con la misma reuerencia que al otro”. Bernardino de Sahagún (1985: 46) no dice otra cosa al explicar que Cihuacóatl “quiere decir mujer de la culebra; y también la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre”. Cihuacóatl aparece aquí como el arquetipo femenino, la primera madre. ¿No fue en efecto la primera en moler carne humana? ¿No aparece como una de las creadoras de la humanidad en la *Leyenda de los Soles* (1945: 121)? ¿No es la primera mujer, genitora de los seres humanos en el *Códice Veitia* (1986: 82)?

a) Coyolxauhqui-Malinalxochitl e Itzpapalotl

Coyolxauhqui-Malinalxochitl

Coatlicue, “Falda de Serpientes”, estaba barriendo el monte Coatepec como de costumbre, cuando vio bajar del cielo un plumón que escondió en su seno sin preocuparse de las consecuencias que tendría este acto anodino. Al querer recuperar este precioso regalo celeste, Coatlicue se dio cuenta de que ya no se encontraba donde lo había dejado sino que la pluma la había fecundado. Su hija Coyolxauhqui,

“La de los cascabeles”, exhortó entonces a sus cuatrocientos hermanos, los Centzonhuitznahua, a que mataran a su madre para limpiar la afrenta de este embarazo adulterino. Mientras se disponían a hacerlo, Huitzilopochtli, “Colibrí zurdo”, salió del seno de Coatlicue con sus adornos guerreros y mató a sus hermanastros y a su hermanastra a quien degolló y desmembró (Sahagún, 1956: 4; 1985: 191-192; García Icazbalceta, 1941: 220-221).

El mito de Coyolxauhqui no constituye un episodio insignificante en los sobresaltos de la historia mítica sino que focaliza, al contrario, las angustias del hombre frente al poder de la mujer y constituye el punto de partida de un nuevo orden con la primacía del poder masculino. Esta idea se ve explicitada en dos versiones del mito de Malinalxochitl. Esta diosa se confunde con Coyolxauhqui en los mitos de la migración de los toltecas ya que se la considera como la hermana de Huitzilopochtli que este último abandonó mientras ella estaba durmiendo (Chimalpahin Cuauhtlehuāniztīn, 1965: 65). Tezozomoc (1975: 12-15) y Diego Durán (1995: 73-75) cuentan así que Malinalxochitl dirigía una facción política opuesta a la de Huitzilopochtli. La influencia creciente de la diosa inquietaba tanto a su hermanastro que éste decidió abandonarla y, con sus partidarios, llegaron cerca de Tula, un lugar que les pareció muy agradable y donde se instalaron. Este campamento provisional se transformó rápidamente en un asentamiento duradero lo que molestó a Huitzilopochtli, para quien este lugar no era el lugar prometido a los aztecas. Una nueva división se instauró entre los que querían quedarse allí y los que estaban conscientes de “que esa comarca no era sino una pobre copia de la que él [Huitzilopochtli] había prometido” (Tezozomoc, 1975: 13). Entonces, “la furia del dios fue tal, que dijo a sus sacerdotes: ¿Quiénes son esos desgraciados que quieren contrariar mis designios y desdeñar mis órdenes? ¿Son ellos más poderosos que yo?, díganles que mi venganza les alcanzará antes de mañana, a fin de que no tengan la audacia de oponerse a mis decisiones, y que sepan todos que me deben obediencia absoluta. Los sacerdotes, contándoles el discurso, afirmaban que la figura del ídolo se había contraído en tan horrible forma, que todos experimentaron gran terror. Se cuenta que aquella noche, cuando todos dormían, se oyó en ciertas partes de la ciudad un gran estruendo, y que por la mañana, los mexicanos encontraron muertos con el pecho abierto y el corazón arrancado a todos los que habían declarado desear quedar allí” (Tezozomoc, 1975: 13-15). Por su parte, Diego Durán (1995: 77) indica que una mujer llamada Coyolxauh dirigía a los que querían quedarse en la comarca: “cuentan que a media noche, estando todos en sosiego, oyeron en el lugar que llamaban Teotlachco y por otro nombre Tzonpanco, que eran lugares sagrados dedicados a este dios, un gran ruido, en el qual lugar, venida la mañana, allaron muertos a los principales movedores de aquella

rebelion, juntamente a la señora que dijimos se llamaua Coyolxauh, y a todos abiertos por los pechos y sacados solamente los corazones”.

Varios elementos permiten suponer una asimilación entre Coyolxauhqui-Malinalxochitl y Cihuacóatl. Se sabe que la “Mujer Serpiente” encarnaba a la principal diosa de Cozcatlan donde se veneraba mucho a los cuatrocientos huitznahua, los hermanos de Coyolxauhqui (Muñoz Camargo, 1985: 85). Por otra parte, Juan de Torquemada (1976: 431) afirma que la “Mujer Serpiente” era la hermana de “Colibrí zurdo” mientras que Diego Durán (1967: 131) relata que Cihuacóatl ocupó durante algún tiempo el ápex del panteón azteca junto a su hermano Huitzilopochtli. El magnífico disco de piedra descubierto en 1978 al pie de la pirámide que soporta el templo del Huitzilopochtli permite sugerir el mismo paralelismo entre Coyolxauhqui y Cihuacóatl. Ambas diosas llevan en efecto la misma faja facial negra, los mismos pendientes de orejas, el mismo tocado de plumas de águila y las mismas sandalias de obsidiana. Por otra parte, la posición de la palma de la mano de Coyolxauhqui sugiere que está gritando, una actitud que recuerda la de la “Mujer Serpiente” como lo veremos. En este disco del Templo Mayor, Coyolxauhqui aparece claramente decapitada y desmembrada. Ahora bien, es posible relacionar la fragmentación corpórea con las cihuateteo, de las que forma parte Cihuacóatl, ya que los guerreros y los brujos apreciaban mucho los brazos y los dedos de las cihuateteo debido a sus supuestos poderes mágicos. El color amarillo de la cabeza de Coyolxauhqui en este mismo disco recuerda también la tez cadavérica que toman las mujeres muertas en el parto (Aguilera, 2001: 14). Hay que notar, asimismo, que la práctica de la decapitación femenina no es frecuente y sólo se encuentra durante las ceremonias en honor a Cihuacóatl, es decir, durante las veintenas Ochpaniztli, Tititl y Huey Tecuilhuitl o en la magnífica estatua de Coatlicue que está en la sala dedicada a la cultura azteca en el Museo Nacional de Antropología de México (Duverger, 1979: 162-163/170).

Por su parte, a ejemplo de Cihuacóatl, Malinalxochitl forma parte de los tzitzimime como lo explicita Tezozomoc (1949: 31), al decir que la diosa “convoca todo lo que es escolopendro y araña”. Además, como lo nota Juan José Cabada Izquierdo (1992: 131), la escoba utilizada durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli se hacía con la hierba *malinalli*, el símbolo de Malinalxochitl (Peterson, 1983: 117).

Itzpapalotl

Itzpapalotl, que se confunde con Cihuacóatl, aparece en un famoso pasaje de la *Leyenda de los Soles* (Velázquez, 1945: 123-124). Mientras estaban cazando,

dos jefes toltecas, Xiuhnel y Mimich, vieron caer del cielo a dos ciervos bicéfalos a los que persiguieron con sus flechas. Los ciervos se metamorfosearon de repente en mujeres. Xiuhnel las llamó diciendo “*hermanas mayores*” lo que puede recordar la relación entre Coyolxauhqui y Huitzilipochtli. Una de las dos mujeres le invitó a beber una copa de sangre. Luego, Xiuhnel se extendió a su lado, pero la mujer le perforó el hígado y se lo comió. La otra mujer persiguió a Mimich, mas éste logró matarla con sus flechas. Si en esta versión, los ciervos no se llaman Itzpapalotl, en otro relato del mismo episodio uno de los dos ciervos tiene el nombre de la diosa: “y de Mazatepec vinieron a la provincia de Tepenenec que quiere decir en el cerro del Eco, y aquí mataron á Itzpapalotl, el cual mató Mimich a flechazos” (Muñoz Camargo, 1892: 40). Los *Anales de Cuauhtitlán* (Velázquez, 1945: 3) contienen una versión similar que tiene lugar, esta vez, durante una migración chichimeca. Después de llegar a los nueve llanos del norte, los chichimecas cayeron en las manos de una diosa guerrera llamada Itzpapalotl que les mató a todos salvo a Itzac Mixcoatl que logró escaparse. El encuentro entre los dos cazadores e Itzpapalotl se narra también en el canto de Teteo Inan del *Teocuicatl* (Saurin, 1999: 72; Sahagún, 1958: 65/68). Este mito recuerda por fin el encuentro entre Quilaztli, una metamorfosis de Cihuacóatl (Torquemada, 1976: 81), y los jefes errantes, Mixcoatl y Xiuhnel (Torquemada, 1976: 80-81). Tanto en los relatos sobre Itzpapalotl como en el sobre Quilaztli, la mujer se burla de los jefes toltecas y ejerce sobre ellos una dominación que no pueden aceptar. Itzpapalotl y Cihuacóatl-Quilaztli aparecen aquí, a ejemplo de Coyolxauhqui, como claros ejemplos de mujeres fálicas.

b) La transgresión de la identidad genérica femenina

Las actividades femeninas

Toci transgrede su identidad genérica dedicándose a actividades guerreras. Si Toci hubiera muerto durante el parto, sus características militares se justificarían, pero no es el caso aquí. La influencia de Cihuacóatl responde pues a otra preocupación. Toci transgrede su identidad genérica ya que el papel atribuido a las mujeres en la sociedad azteca era otro. En efecto, cuando una niña nacía, la partera enterraba su cordón umbilical en la casa, cerca del fuego, “en señal de que la mujer no ha de salir de su casa y que todo su trabajo ha de ser cerca del hogar haciendo de comer” (Sahagún, 1985: 383-384). La partera le decía asimismo “serás el corazón de la casa, no irás a ninguna parte, serás una persona que no va a ninguna parte. Te transformarás en fuego, en brasa, en el corazón de la casa. Es

ahí donde nuestro dios te deja, es ahí donde te entierra” (Sahagún, 1956: 172). Además se colocaba al lado de la niña que acababa de nacer un huso y otros instrumentos para tejer e hilar (Sahagún, 1956: 201; Motolinía, 1903: 40). Toda la educación femenina descansaba en la enseñanza de estas actividades domésticas. El *Códice Mendoza* (CM, 1877: 155-159) muestra así que, a partir de los cuatro años, las niñas aprendían “como habrían de tomar el uso y rueca para hilar” lo que confirman varios cronistas (Mendieta, 1945: 122; Chávez, 1986: 64; Pomar, 1986: 72). En el seno de la familia o en los calmecac, las niñas y las adolescentes recibían una educación severa destinada a prepararlas al matrimonio y hacer de ellas amas de casas cumplidas (y ¡¿desesperadas?!) (Motolinía, 1971: 308). Se utilizaba incluso el contenido de las adivinanzas infantiles para “socializar al niño inculcándole las representaciones y las prácticas necesarias a su integración en el grupo social” (Saurin, 2000: 60).

Las características físicas

La elección de Toci-Cihuacóatl no es anodina en la medida en que su “complejo” ofrece la imagen positiva de la mujer en ocupaciones como el tejido y la fecundidad al mismo tiempo que se encuentra en el centro de lo que angustia a los hombres. Todos sus dobles son mujeres guerreras y caníbales cuando toman la forma de las tzitzimime. Rechazando las señas de su identidad femenina, no vacilan en tomar prerrogativas masculinas. Cihuacóatl lleva así un maxtlatl, un símbolo masculino, en las láminas 21v° del *Códice Telleriano-Remensis* y 15 del *Tonalamatl Aubin* mientras que Tlazolteotl tiene uno en las láminas 29 del *Códice Laud* y 13 del *Tonalamatl Aubin*. Por otra parte, el color y el corte de pelo de Itzpapalotl en la lámina 18v° del *Códice Telleriano-Remensis* indica que se trata de una jefa de guerra de ascendencia noble (Aguilera, 2000: 35). El carácter ambiguo está presente también en varias de estas diosas en la medida en que de su entrepierna se escapa una serpiente, un animal asociado con el pene entre los aztecas.

La práctica del desollamiento

La transgresión de la identidad genérica femenina se ve redoblada por la práctica del desollamiento que nos aparece como un travestismo ritual. Durante las fiestas de las veintenas Ochpaniztli y Tlacaxipehualiztli, el desollamiento constituye uno de los motores esenciales del ritual. Durante el primer “mes” del año, unos sacerdotes procedían al desollamiento de una esclava que representaba a la diosa Toci (Sahagún, 1831: 29; CV, 1986: 11v°) mientras que la veintena que marcaba el

principio de la estación seca veía el desollamiento de unos hombres capturados durante campañas militares. En el contexto de las fiestas dedicadas al maíz, la piel de los sacrificados tenía el valor de símbolo para la comunidad. Cubierta con una nueva piel, lista para las siembras, la tierra ofrecería a la vista de todos, seis meses más tarde, las espigas cuya turgescencia se descubriría después de quitar la protección de las hojas sugestivas, dejando al abandono unos campos desnudados. Pero más allá de la interpretación que se puede dar a la práctica del desollamiento en el contexto de las siembras y de la siega, cabe interrogarse sobre las particularidades de esta modalidad de sacrificio. Al contrario del corazón y de la cabeza de los sacrificados que van a ofrecerse directamente como homenaje a los dioses, la piel del/de la desollado/a no integra en sí un valor de ofrenda. Sólo adquiere su verdadera importancia a través del que la lleva. La piel desollada accede, por la acción del portador, a una segunda “vida”. Esta fusión perfecta entre la piel pegajosa del/de la desollado/a y la piel desnuda del hombre encargado de enarbolarla sugiere la idea de una apropiación, por el portador, del género de la persona sacrificada en la medida en que debe representar a la divinidad a través de la piel desollada de la víctima. Durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, el sacerdote encargado de vestir la piel de la esclava femenina que representa a la diosa Toci pasaría así del género masculino al género femenino. Sin embargo, si el portador de la piel desollada pierde su identidad para adoptar el género de la divinidad que encarna, la representación visual que ofrece a los participantes de las fiestas no puede ocultar las características físicas propias del sacerdote tanto más cuanto que en Ochpaniztli “escogían para esto [el portador] el de mayor cuerpo y de mayores fuerzas” (Sahagún, 1831: 67). En Tlacaxipehualiztli, el simbolismo podría tener una significación idéntica en la medida en que los hombres desollados (los *xipeme*) eran prisioneros de guerra y, por lo tanto, habían perdido simbólicamente su identidad masculina al provecho de una feminización de su ser.

c) La ausencia del padre genitor

Toci-Cihuacóatl y su “complejo” son unas mujeres sexualmente peligrosas y agresivas que reducen a sus parejas en un estado ridículo o los matan sin escrúpulos. Jerónimo Mendieta (1945: 98) dice así que Cihuacóatl tenía la facultad de cambiarse en una espléndida mujer a quien le gustaba seducir a los hombres y matarles luego. Los *Anales de Cuauhtitlán* (Velázquez, 1945: 13-14) cuentan, asimismo, que durante el año “9 Caña”, unas diosas huastecas llamadas *ixcuiname* y relacionadas con Tlazolteotl ejecutaron con flechas a unos prisioneros que llamaban sus esposos. Ahora bien, precisamente durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli,

se mataba con flechas en honor a Toci a unos cautivos, con los brazos y las piernas extendidas en unos caballetes de madera. Esta acción subrayaba el triunfo femenino, ya que el sacrificio con flechas se utiliza para marcar la victoria, principalmente guerrera, y la sumisión de los demás (Casa de América, 1967: 27-28). Si estas diosas matan a los hombres, quizás sea porque la existencia de éstos no es fundamentalmente necesaria. El hombre, en su función de genitor, brilla por su ausencia. Si el nacimiento por partenogénesis de dioses tan importantes como Quetzalcóatl y Huitzilopochtli no deja de “reforzar la importancia de la figura materna” (Gruzinski, 1979: 15), puede suscitar también angustias e inquietudes en el seno de una población masculina incapaz de legitimar ahora la primacía del falo y, por lo tanto, de su poder.

Durante la fiesta de la veintena Ochpaniztli, el representante de Toci imitaba la concepción del dios del maíz Cinteotl sin ninguna ayuda directa masculina. Según Diego Durán (1995: 152-153), desde cuatro mástiles altos, unos sacerdotes precipitaban a unos prisioneros que venían a aplastarse en el suelo antes de que se les degollara. Se recogía su sangre en un vaso en el cual el representante de Toci mojaba un dedo que chupaba después. Imitando unas contracciones, se inclinaba y se ponía a gemir mientras la tierra debía temblar. El representante de Toci volvía al templo de Huitzilopochtli, se daba la vuelta hacia el santuario y abría los brazos y las piernas mientras que un representante de Cinteotl venía a colocarse a su lado (Durán, 1995: 152-153; Saurin, 1999: 8). Durante este ritual de fecundidad, el genitor, personificado en los cautivos sacrificados, tenía un papel subalterno, limitándose a ofrecer su sangre que podría ser una metonimia del semen. Pero no se trata aquí de una ofrenda voluntaria ya que se sacrifica doblemente al genitor: se le defenestra y se le degüella –lo que es una modalidad de sacrificio poco corriente– como si se quisiera estar seguro de su muerte efectiva.

d) La lucha por el falo

Frente a la agresividad de la mujer fálica, los hombres van a luchar para recobrar su potencia. Bernardino de Sahagún (1831: 69-70) relata que se bajaba del templo de Huitzilopochtli la tiza y las plumas contenidas en el “vaso del águila” y se las colocaba delante de la pirámide. Los guerreros experimentados se lanzaban entonces sobre el vaso para apoderarse de ello y huían perseguidos por el representante de Toci que parecía querer proteger los adornos del poder masculino que la mujer no quería perder. Al mismo tiempo que los guerreros intentaban recuperar su bien, el representante de Toci se veía agredido por escupitajos o lanzamientos de flores impregnadas de saliva (Sahagún, 1831: 70). Este ritual

corresponde a una evidente voluntad masculina de fecundar a Toci, de recuperar su papel masculino de genitor, su fuerza y su poder. Durante la ceremonia ritual del baño que seguía la llegada al mundo de un niño, la partera se dirigía en efecto al dios de la dualidad con términos que subrayaban el carácter fecundo y vital de la saliva (Sahagún, 1956: 32-33/202; Anónimo, 1989: 36). Por otra parte, la saliva aparece como un símbolo procreador ya que es el equivalente simbólico del jade en el origen de los embarazos de Coatlicue y de Chimalma. Pero, en este nivel del ritual, los hombres no han ganado todavía. El emblema fálico sigue perteneciendo a Toci, es decir, a la Mujer, como lo ejemplifica la presencia, para no decir la protección, de unos huastecos a lo largo de las “pruebas” que atraviesa la diosa. Estos designan la posesión fálica de Toci dirigiéndole enormes penes erguidos como lo enseña la lámina 30 del *Códice Borbonicus*. Este dibujo presenta también a tres *mimixcoa*, unos guerreros muertos, que bailan disfrazados respectivamente de coyote, zarigüeya y murciélago, tres símbolos de la sexualidad desbordante y de la lubricidad (Graulich, 1981: 77).

3. La victoria de los hombres

Todo acaba, sin embargo, por volver a la normalidad de la ideología masculina. Hacia el final de las fiestas, se conducía al representante de Toci a un edificio llamado Atempan que el rey honraba con su presencia: “Estaba ordenada toda la gente de guerra, delante los capitanes y hombres valientes, en medio los soldados viejos y al cabo los bisoños, ivan todos delante del Señor así ordenados, y pasaban como haciendo alarde por delante de él, haciendole gran reverencia y acatamiento, y tenia cerca de si muchas rodela y espadas y plumages que son aderezos de la guerra, y mantas y mastles; y como ivan pasando a cada uno le mandaba dar de aquellas armas y plumages [...] y como todos se viesan aderezados con las armas que habian tomado, ordenabanse otra vez y pasaban por delante del Señor armados y aderezados y hacianle grande acatamiento, cada uno como iva pasando” (Sahagún, 1831: 69). Este magnífico fragmento muestra la voluntad de volver a dar a los hombres, en los sentidos propio y figurado, sus armas, su atuendo y su dignidad y esto en presencia de la persona –Toci representada por el sacerdote– que lo había robado todo. Ya no hay huidas cobardes ni batallas marcadas por la debilidad sino personas que “tenian entendido que habian de morir con ellas [las armas] en la guerra” (Sahagún, 1831: 69).

Como muestra final de la victoria masculina, se tendía la piel desollada de Toci en un caballete, con los brazos abiertos y la cabeza levantada, al borde de un camino a la vista de todos (Sahagún, 1831: 70) probablemente para que la población entera se diera cuenta de que los hombres habían reconquistado sus pre-

rrogativas y su potencia. Así, expuesta y rechazada, esta envoltura carnal que antes representaba la fuerza ya no era más que una mancha que visualizaba el pecado cometido por la Mujer. En efecto, las pecadoras iban de noche a las cruzadas de los caminos para hacer penitencia extrayéndose sangre antes de abandonar sus vestidos para significar que se separaban del pecado (Sahagún, 1831: 70). Los mayas compartían esta creencia en la medida en que, cuando ocurrían calamidades que los poblados atribuían a sus propios pecados, éstos iban en busca de la mujer más vieja y más decrepita del pueblo y la llevaban a un campo situado en la cruzada de los caminos. Allí, todos la rodeaban y confesaban públicamente sus pecados antes que el sacerdote matara a la anciana con una piedra (De la Garza, 1990: 82-83).

Después de la victoria masculina, todo se volvía normal. El rito había funcionado. El año se abría con buenos auspicios. Esta idea se ve confirmada cuando se sabe que Diego Durán (1995: 276-277) considera las fiestas de la veintena siguiente, Teotleco, que significa “Llegada de los Dioses” (CT, 1980: 265; Torquemada, 1976: 278), como la celebración del advenimiento de Huitzilopochtli, el dios que derrotó a Coyolxauhqui y Malinalxochitl, unos dobles de Cihuacóatl.

III. La influencia nefasta de la madre fálica

1. La madre angustiada

Todos los problemas masculinos parecen definitivamente arreglados durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Pero, si los “fechorías” de la mujer fálica en contra del emblema masculino de su tiempo han desaparecido, ¿no puede esta mujer perjudicar a las generaciones venideras? La mujer puede también llegar a ser madre.

¡Cuántas creencias y supersticiones pegan a la piel de la mujer en edad de dar a luz y la reducen a una especie de monstruo por una voluntad masculina de limitar su influencia nefasta! Estas creencias explican, por ejemplo, que se encerraban a las mujeres embarazadas en graneros durante los periodos cruciales como la ligadura de los siglos ya que se temía a que se transformaran en monstruos y vinieran a devorarlo todo (Sahagún, 1985: 440). Se protegía, asimismo, a los niños de las emanaciones nocivas de las mujeres que acababan de dar a luz frotándoles las articulaciones con ceniza para evitar que se volvieran cojos o mancos (Sahagún, 1985: 281). También, durante el periodo menstrual, los hombres rechazaban lo que las mujeres habían cosechado porque pensaban que caerían enfermos (Sahagún, 1985: 281). Las ancianas, con menopausia, escapaban del rechazo azteca y hasta adquirían en la sociedad un estatus envidiable (Webster,

1952: 113). Esto hace decir a Françoise Héritier (1996: 230) que “no es el sexo sino la fecundidad lo que representa la verdadera diferencia entre lo masculino y lo femenino”. La antropóloga francesa tiene razón, pero puede añadirse que, en la sociedad azteca, la fecundidad estaba en la base de las angustias del hombre. El rechazo a las mujeres que expresan las creencias y las supersticiones va más allá que el tabú relacionado con los fluidos de las menstruas y del parto. En el valle de México, es la mujer apta para procrear, fisiológicamente madre, sexualmente deseable, la que se revela peligrosa (Galinier, 1984: 49).

Toci acaba de dar a luz a Cinteotl como lo demuestran los rituales de la veintena Ochpaniztli. Algunas representaciones de las divinidades con las que se confunde Cihuacóatl (Tlazolteotl, Coyolxauhqui, las cihuateteo) sugieren la misma idea en la medida en que se describen estas mujeres con estrías. Ahora bien, la potencia castradora de la madre pone en peligro al joven dios, arquetipo de todos los hombres (Velázquez, 1945: 7, 124). La homosexualidad lo amenaza, una abyección insoportable para los aztecas. Esta mujer y ahora madre fálica que domina a los hombres amenaza con aterrorizar a su hijo, provocando la identificación del hijo a la madre y reactivando, por lo tanto, tendencias homosexuales. Si la representación de la madre dotada de un pene se fija en el niño, éste será incapaz de renunciar al pene como objeto sexual y se convertirá necesariamente en un homosexual (Freud, 1962: 20; Leuba, 1991: 74-80; Cournut, 2001: 82), sobre todo que, en la psiquis del hijo, el padre está ausente y los hombres son débiles: el Edipo está “desarreglado”, el niño se funde en la personalidad de la que le sirve de referente: su madre. ¿Los huastecos que tendían unos falos imponentes a Toci eran de hecho sacerdotes homosexuales que, en tiempo normal, no salían de los templos, como lo anuncia explícitamente el comentario que acompaña la lámina 28 del *Códice Borbonicus* (1972: 30)? ¿La presencia excepcional de estos miembros “especiales” del clero no evoca la amenaza que pesa en el prototipo del hombre encarnado por el joven dios del maíz (Graulich, 1981: 74)? El intérprete del *Códice Vaticanus A* nombra por otra parte al joven dios del maíz Tzinteotl, palabra que deriva de *tzintli*, “ano”, y de *teotl*, “dios” (Anders, 1996: 140-141) Ahora bien, la palabra náhuatl *tzintli* se utiliza como insulto sodomita en el *Chilam Balam de Tizimin*.

2. El conflicto interior de Cinteotl

Los rituales de la veintena Ochpaniztli revelan este miedo azteca a la homosexualidad que amenazaría la potencia y la autoridad masculina. Es verdad que la esclava desollada que representaba a Toci no era una mujer joven sino, al contrario, según Diego Durán (1995: 150), una mujer de unos cuarenta años,

simbólicamente madre, que quizás ya había “hecho estragos”. Pero sólo es un detalle. Cabe interesarse más bien por la máscara de piel (*mexxayacatl*) que posee Cinteotl. Recortado en una parte del muslo de la mujer desollada, un miembro que posee un carácter erótico y matricial entre los aztecas (Johansson, 1999: 19), esta máscara demuestra el apego y la identificación del hijo a su madre ya que Cinteotl se adorna con esta esencia femenina. Pero, este fetiche, como cualquier máscara, ciega al que se dice en las fuentes que es “*la primera luz del mundo*”. El pecado sexual pesa en el joven dios. El dios Itztlacoliuhqui, que se identifica con Cinteotl, se ha vuelto así ciego por una falta sexual cometida en el Paraíso mientras que Cinteotl-Xochpilli es la encarnación del “sol afeminado” para retomar una expresión de Michel Graulich (2005: 124-125/329), es decir el reflejo del sol a partir de mediodía.

Cinteotl debe comprender que su madre omnipotente no posee ningún pene e independizarse para reivindicar el falo, asentar su dominación y liberarse de las tendencias homosexuales que pesan en su identidad. La tarea no es fácil ya que los trabajos de Money y Hampson (1957: 333-336) mostraron que el nene no hace la distinción entre su cuerpo y el de su madre y que debe luchar considerablemente para tomar conciencia de su verdadera identidad. La dificultad es más importante en cuanto a que Cinteotl, aunque a menudo presentado con género masculino—pero no exclusivamente—(Sahagún, 1831: 43), posee una naturaleza andrógina que procede de las cualidades intrínsecas del maíz que, como muchas plantas, posee los sexos masculino y femenino. La semilla de maíz se llama frecuentemente “nuestra madre maíz”. El *Chilam Balam de Chumayel* describe la espiga de maíz verde como una joven mujer, etc. (Bassie-Sweet, 2002: 171). A Cinteotl le costará percibir que su madre no posee los dos caracteres. Durante las fiestas de la veintena Ochpaniztli, el ritual azteca va a consistir a que el joven dios del maíz acceda a la comprensión de su verdadera naturaleza y no permanezca en un estado normalmente transitorio, un estado en el que prevalecerían la debilidad y la feminidad. Así, durante la fiesta que marca el principio del año y las siembras, el recién nacido Cinteotl se presenta primero bajo su aspecto femenino. El único vestido que poseía, con la excepción de la máscara de Toci, “*tenía un lomo como cresta de gallo en la rosca*” (Sahagún, 1831: 68). La garzota florecida y femenina de la gramínea en la primera mitad de su ciclo parece aquí representada (Looper, 2002: 181).

3. La adquisición del falo

Aquí también todo acaba por volver a la normalidad. Al final de las ceremonias, unos sacerdotes retiraban al joven que representaba a Cinteotl su máscara de piel

y llevaban luego el despojo precioso a la colina Popotltemi que se encontraba en una frontera enemiga (Sahagún, 1831: 68; CT, 1980: 21 vº; Heyden, 1997). Irritado por este depósito provocativo, el pueblo enemigo llegaba al encuentro de la escolta lo que ocasionaba una batalla. Luego, “el pellejo poníanlo colgado en una garita que estaba hecha en la misma raya de la pelea, y de allí se volvían y los enemigos también se volvían para su tierra” (Sahagún, 1831: 68). Liberado de este fetiche que cegaba su entendimiento, Cinteotl era capaz entonces de tomar el camino de la madurez y de la educación que le permitirían acceder a su estatus de hombre, a la posesión del falo que se cumpliría totalmente seis meses más tarde durante las fiestas de la veintena Tlacaxipehualiztli.

El “mes” Tlacaxipehualiztli que abre la estación seca marca el periodo de las cosechas como lo demostró Michel Graulich (1982), y en particular el del maíz. Xipe, a quien se dedica esta veintena (Sahagún, 1831: 39), se asimila a la gramínea en su himno del *Teocuicatl*. En el poema, Xipe aparece todavía bajo la forma del joven dios de maíz como lo refuerza la metáfora del jade (Sahagún, 1831: 124). Desea madurar para vestir luego el oro que podría evocar el campo de maíz maduro. El dios evoca de hecho su próxima transformación: gracias al combate guerrero, su corazón de jade femenino deja lugar a un jefe militar. Va a adquirir, al final de su maduración, la masculinidad que le hacía falta durante su nacimiento seis meses antes en las fiestas de la veintena Ochpaniztli. Dotado ahora de un pene (León-Portilla, 1988: 29), personificado por la espiga dormida, el dios del maíz accederá, tal un joven iniciado, a la potencia del falo (Sahagún, 1958: 148; Baudot, 1976: 71; León-Portilla y Leander, 1996: 30; Saurin, 1999: 148).

Los ritos desplegados durante Tlacaxipehualiztli sugieren este nuevo estado y la fuerza que emana de ella. Como lo nota Edouard Seler (1988: 131-132), se sacrifica al dios un prisionero atado en un andamio con una posición —con las piernas y los brazos extendidos— que parece representar a la mujer durante el coito, mientras que las flechas lanzadas contra el desdichado simbolizarían el pene penetrante. Además de esta interpretación, cabe notar que el gladiatorio, el rito más importante de Tlacaxipehualiztli, que pone en escena a un prisionero atado a una rueda de piedra que debía combatir contra varios hombres, pesadamente armados, se describe constantemente como una prueba que sirve para medir y exaltar la valentía de los hombres. Sólo los hombres más valientes participaban en efecto en esta ceremonia (Pomar y Zúñiga, 1975: 17-20; Muñoz Camargo, 1984: 186; Sahagún, 1979: 65-66). Si el prisionero designado para ser sacrificado y desollado estaba a la altura de lo que se esperaba de él, es decir, si demostraba valentía y audacia, lo podían liberar y adquiriría por lo tanto un estatus envidiable y enviado, el de un hombre ejemplar (CR, 1979: 161; Anónimo, 1858-1866: 125). Sin

embargo, de tan difícil como era la batalla, “la más veces, ó casi todas, mataba el suelto al atado, y desollándolo luego” (Cervantes de Salazar, 1971: 36).

Este ritual confirma la interpretación del recorrido de Cinteotl, desde su nacimiento en Ochpaniztli donde aparece feminizado y amenazado por la homosexualidad hasta estos ritos del principio de la estación seca en la que, por fin, adquiere esta masculinidad de la que carecía y que se ve exacerbada por esta constante preocupación por la valentía y el coraje. Más allá del aspecto sin duda “lúdico” del espectáculo, el gladiatorio tiene un valor eminentemente ejemplar para todos. No sólo “*concurría al espectáculo toda la ciudad*” (Durán, 1967: 9.) sino que “hallábanse á este sacrificio mucho más gente que de los demás, porque como cosa famosa de hombres valientes que en él moría, concurrían de todas partes á verle, y aún los reyes permitían que pudiesen hallarse á él libre y seguramente indios tlaxcaltecas y huexutzincas, sus enemigos, para que de su vista, como de cosa espantosa, pudiesen dar razón en sus tierras” (Pomar y Zúñiga, 1975: 20).



Los hombres aztecas experimentaron un miedo tenaz: el de la inversión sexual. Después de siglos en los que las relaciones sociales entre hombres y mujeres eran más o menos igualitarias, los hombres acabaron por imponerse. Sin embargo, esta nueva supremacía tuvo como corolario el miedo a que las mujeres pudieran recuperar algún día la potencia que habían tenido antes. Este miedo se expresó con numerosas figuras femeninas castradoras, diosas con características fálicas cuyo prototipo era Cihuacóatl, la “Mujer Serpiente”, que federó un verdadero “complejo”. Angustiados por esta posible inversión de los papeles sexuales, los hombres aztecas no dudaron en desplegar para el nuevo año un aparato ritual catártico que expresaba esta angustia para exorcizarla mejor. Las ceremonias de la veintena Ochpaniztli abrían así una puesta en escena de la victoria masculina que tenía dos cuadros. No sólo los guerreros acababan por vencer a la mujer fálica encarnada por Toci-Cihuacóatl sino que el joven dios del maíz Cinteotl, arquetipo de todos los hombres, que nacía en aquel momento, lograba también, después de un proceso de seis meses (hasta Tlacaxipehualiztli), adquirir el emblema de la potencia masculina, el falo, y acceder a su estatus de hombre “verdadero” mientras que lo amenazaba la potencia castradora de su madre. Todo volvía a la normalidad. Los hombres aztecas estaban a salvo.

Bibliografía

- Acuña, René (1985), "Relación de Cuzcatlán", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 2.
- Aguilera, Carmen (2001), *Coyolxauhqui. The mexica Milky Way*, Lancaster, Labyrinthos.
- Alcina Franch, José (1993), "Cielo e inframundo en la cosmovisión mexica: análisis iconográfico", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 50, núm. 2, pp. 13-44.
- Anders, Ferdinand (1996), *Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen et al. (1996), *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado código Magliabechiano*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo (1989), *Popol Vuh*, Madrid, Crónicas de América.
- Anónimo (1858-1866), "Relación de algunas cosas de la Nueva España, y de la gran ciudad de Temestitán México escrita por un compañero de Hernán Cortés", en *Colección de documentos para la historia de México*, México, Antigua Librería.
- Bassie-Sweet, Karen (2002), "Corn deities and the male/female principle", *Ancient maya gender identity and relations*, Westport, Connecticut, Bergin & Garvey, pp. 169-190.
- Baudot, Georges (1976), *Les lettres précolombiennes*, Toulouse, Privat.
- Bell, Karen (1992), *Kingmakers: The Royal Women of Ancient Mexico*, Michigan, University of Michigan.
- Berlo, Janet Catherine (1993), "Icons and Ideologies at Teotihuacan: The Great Goddess Reconsidered", en *Art, ideology, and the city of Teotihuacan*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 155-158.
- (1983), "The Warrior and the Butterfly: Central Mexican Ideologies of Sacred Warfare and Teotihuacan Iconography", en *Text and image in precolumbian art*, Londres, BAR International Series, pp. 79-117.
- Bourdieu, Pierre (1998), *La domination masculine*, París, Seuil.
- Brumfiel, Elizabeth (1996), "Figurines and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination", en *Gender and Archaeology*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 143-166.
- Cabada Izquierdo, Juan José (1992), "Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 22, pp. 123-138.
- Casa de América (1967), *Anales de los Cakchiqueles*, La Habana, Casa de América.
- Cervantes de Salazar, Francisco (1971), *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas.
- Chávez, Gabriel de (1986), "Relación de la alcaldía mayor de Meztitlán y su jurisdicción", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 2.
- Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Francisco de San Antón Muñón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Cournut, Jean (2001), *Pourquoi les hommes ont peur des femmes*, París, PUF.
- De la Garza, Mercedes (1990), *El hombre en el pensamiento religioso nahuatl y maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego (1995), *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, México, Cien de México.
- (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Porrúa.
- Durand-Forest, Jacqueline de (1988), "Tlazolteotl", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, Londres, BAR internacional Series, tomo 1.

- Duverger, Christian (1979), *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*, Paris, Seuil.
- Freud, Sigmund (1962), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Folio.
- Galinier, Jacques (1984), "L'homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'homme*, vol. 24, núm. 2, pp. 41-58.
- García Icazbalceta, Joaquín (1973), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Angel María Garibay K (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa.
- (1941), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Hayhoe.
- González Torres, Yolotl (1995), "Dioses, diosas y andróginos en la mitología mexicana", en *Antropología simbólica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 45-52.
- Graulich, Michel (2005), *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard.
- (1988), *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Amberes, Instituut voor Amerikanistiek.
- (1983), "Les mythes de la création du Soleil au Mexique ancien", *L'Ethnographie*, vol. 79, núm. 1, pp. 9-34.
- (1982), "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 12, pp. 215-254.
- (1981), "Ochpaniztli, la fête des semailles des anciens mexicains", *Anales de Antropología*, vol. 18, núm. 2, pp. 59-100.
- Green, André (1968), "Sur la mère phallique", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 32, núm. 1, pp. 1-38.
- Gruzinski, Serge (1979), "La mère dévorante: alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Mexicas (1500-1550)", *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 20, pp. 7-36.
- Hendon, Julia (2003), "In the House: Maya Nobility and their Figurine-Whistles", *Expedition*, vol. 45, núm. 3, pp. 28-33.
- Héritier, Françoise (2002), *Masculin/féminin. II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.
- (1996), *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- Hernández, Francisco (1945), *Antigüedades de la Nueva España*, México, Robredo.
- Heyden, Doris (1997), "Un cronista habla de Huexotzinco", en *Simposium internacional de investigación de Huexotzinco*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 95-107.
- Iguíniz, Juan B. (1918), "Calendario Mexicano atribuido a Fray Bernardino de Sahagún", *Boletín de la Biblioteca Nacional de México*, núm. 12, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 189-222.
- Johansson, Patrick (1999), "Lo lúdico y lo trágico en la fiesta nahuatl Ochpaniztli", en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, núm. 73, pp. 11-25.
- Klein, Cecilia (1995), "Wild Woman in Colonial Mexico: An encounter of European and Aztec Concepts of Other", en *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America (1450-1650)*, New Haven, Yale University Press, pp. 245-263.
- (1993), "The Shield Women: Resolution of an Aztec Gender Paradox", en *Current Topics in Aztec Studies: Essays in Honor of Dr. H.B. Nicholson*, San Diego Museum Papers, pp. 39-64.
- Lalaurie, Brigitte (1998), *Panthéon féminin aztèque*, Universidad de Toulouse-le Mirail.
- Laqueur, Thomas (1992), *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard.
- Leuba, Jean (1991), "Mère phallique et mère castratrice", *Angoisse et complexe de castration*, Paris, PUF, pp. 74-80.
- León-Portilla, Miguel (1988), "Implicaciones religiosas y mágicas en los cómputos calendáricos mesoamericanos", *Mito y ritual en América*, Madrid, Alhambra, pp. 5-41.
- León-Portilla, Miguel y Birgitta Leander (1996), *Anthologie Nahuatl. Témoignages littéraires du Mexique indigène*, Paris, L'Harmattan-Éditions Unesco.

- Looper, Matthew (2002), "Women-Men (and Men-Women): Classic Maya Rulers and the Third Gender", *Ancient Maya Women*, Walnut Creek, Altamira Press, pp. 171-202.
- Luz Cobián, Dora (1999), *Génesis y evolución de la figura femenina en el Popol Vuh*, México, Plaza y Valdés.
- Magni, Caterina (2003), *Les Olmèques. Des origines au mythe*, París, Senil.
- Mendieta, Jerónimo (1945), *Historia eclesiástica indiana*, México, Salvador Chavez Hayhoe, tomo 1.
- Money, J., Hampson, J.G. y J.L. Hampson (1957), "Imprinting and the Establishment of Gender Role", *Archives Neurologiques et Psychiatriques*, núm. 77, pp. 333-336.
- Monod Becquelin, Aurore y Alain Breton (2002), *La guerre rouge ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, París, CNRS Editions.
- Motolinía, Toribio de Benavente (1971), *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1903), *Memoriales de Fray Toribio de Motolinía, manuscrito de la colección del señor don Joaquín García Icazbalceta*, México, En casa del editor.
- Muñoz Camargo, Diego (1984), "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Muñoz Camargo, Diego (1892), *Historia de Tlaxcala*, México, Alfredo Chavero, 1892.
- Nicholson, Henry (1988), "The Provenience of the Codex Borbonicus: An Hipótesis", en *Smoke and Mist. Mesoamerican Studies in Memory of Thelma Sullivan*, Oxford, BAR International Series, tomo 1, pp. 77-87.
- Olivier, Guilhem (2004), "Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapalótl, Mariposa de Obsidiana, diosa del México antiguo", en *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, París, L'Harmattan, pp. 95-116.
- Ortner, Sherry (1972), "Is Female to Male as Nature is to Culture?", *Feminist Studies*, núm. 1, pp. 5-31.
- Peterson, Jeannette (1983), "Sacrificial Earth: The Iconography and Function of Malinalli Grass in Aztec Culture", en *Flora and Fauna Imagery in Precolumbian Cultures: Iconography and Function*, Oxford, BAR International Series, pp. 113-148.
- Pomar y Zúñiga, Juan Bautista (1986), "Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, tomo 3.
- (1975), *Relación de Tezcoco*, México, Biblioteca Encicloplédica del Estado de México.
- Rivas Castro, Francisco (2000), "Madre nutridora, guerrera y sacrificada: la océlotl-cihuacóatl de la vasija para pulque de la colección Bilimeck de Viena", en *Iconografía mexicana II*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 259-277.
- Rodríguez-Shadow, María (1996), "Xochiquetzal, una deidad hermafrodita del panteón mexica", en *Segundo y tercer coloquios de documentos pictográficos de tradición náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 11-31.
- Ruiz de Alarcón, Hernando (1987), "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España", en *El alma encantada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Sahagún, Bernardino de (1997), *Primeros Memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press.
- (1985), *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- (1979), *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Archivo General de la Nación.
- (1958), *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1956), *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Utah, University of Utah Press.
- (1831), "Historia general de las cosas de Nueva España", *Antiquities of México*, tomo 7.

- Saurin, Patrick (2000), "Un exemple de discours sur le corps chez les Aztèques: les debientes", en *Mille ans de civilisation mésoaméricaine des Mayas aux Aztèques. La quête du cinquième soleil*, Paris, L'Harmattan, tomo 2, pp. 59-72.
- (1999), *Teocuitatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Publications Scientifiques du Museum.
- Seler, Eduard (1988), *Comentarios al código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Simoni, Mireille (1967), "La femme dans l'Amérique précolombienne", en *Histoire mondiale de la femme*, Paris, Nouvelle Librairie de France, pp. 502-558.
- Soustelle, Jacques (1979), *L'Univers des Aztèques*, Paris, Hermann.
- Sullivan, Thelma (1982), "Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, Washington, Dumbarton Oaks, pp. 7-35.
- Tezozomoc, Fernando de Alvarado (1975), *Crónica mexicana*, México, Porrúa.
- (1949), *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torquemada, Juan de (1976), *Monarquía indiana*, México, Porrúa, tomo 3.
- Kubler, George y Charles Gibson (1951), *Tovar calendar*, New Haven, Yale University Press.
- Velázquez, Primo Feliciano (introd. y tr.) (1945a), *Código Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1945b), "Leyenda de los Soles", en *Código Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Webster, Hutton (1952), *Le tabou. Etude sociologique*, Paris, Payot.
- Wood, Stéphanie (1998), "Gender and Town Guardianship in Mesoamerica: Directions for Future Research", *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 84, núm. 2, pp. 243-276.

Códices consultados

- CB (Codex Borbonicus) (1972), *Codex Borbonicus*, Graz, Austria, Biblioteca Apostólica Vaticana.
- CC (Código Carolino) (1967), "Código Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina. Presentación de Angel María Garibay", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7.
- CI (Código Ixtlilxochitl) (1996), *Código Ixtlilxochitl. Apuntaciones y pinturas de un historiador. Estudio de un documento colonial que trata del calendario naua*, Graz, Austria/México, Akademische Druck-und Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica.
- CM (Código Mendozino) (1877), "Código Mendozino", *Anales del Museo Nacional de México*, México, Imprenta Poliglota de Carlos Romero, tomo 1, pp. 155-159.
- CR (Código Ramírez) (1979), *Código Ramírez. Relación de los indios que habitan en esta Nueva España*, México, Innovación.
- CT (Código Tudela) (1980), *Código Tudela*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- CT-R (Codex Telleriano-Remensis) (1995), *Codex Telleriano-Remensis*, Norman, University Press of Oklahoma Press.
- (1899), *Código Telleriano-Remensis*, Paris, Editions Facs.
- cva (Código Vaticano) (1964), "Código Vaticano A o Ríos", *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- cve (Código Veitia) (1986), *Código Veitia. Modos que tenían los indios para celebrar sus fiestas en tiempos de la gentilidad*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional.

Recibido: 2 de septiembre de 2008

Aceptado: 22 de abril de 2009

Nicolas Balutet es Profesor de español en la Universidad Jean Moulin (Lyon 3) y especialista en estudios acerca de la homosexualidad en Mesoamérica, sacó a la luz un libro anunciado como la primera obra que trata la homosexualidad en la cultura azteca: *Homosexualité et imaginaire sexuel chez les aztèques*.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

RODRÍGUEZ-SHADOW, MARÍA J.; LÓPEZ HERNÁNDEZ, MIRIAM
Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales
Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 77-89
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196004>

- 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

Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales

Anthropology and Archeology of the sexuality: theoretical and conceptual premises

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW¹

MIRIAM LÓPEZ HERNÁNDEZ²

Resumen: El artículo tiene como objetivo plantear las premisas teóricas y las herramientas conceptuales que pueden ser empleadas en un estudio que se enfoque en la sexualidad en sociedades actuales —a través de la antropología— y en culturas desaparecidas —mediante la arqueología. Se explorarán las posturas —que parten desde diferentes disciplinas— que han abordado la sexualidad y se profundizará en el construccionismo social como la teoría más pertinente para abordar el estudio de la sexualidad humana.

Palabras clave: Antropología, arqueología, sexualidad, construccionismo.

Abstract: *The objective of this article is to state the theoretical and the conceptual tools that can be used in a study that focuses in the sexuality in current societies through anthropology and that of disappeared cultures through archeology. The stances that have dealt with sexuality and that come from different disciplines will be explored and we will go deeply into the social constructionism as the most appropriate theory to tackle the study of human sexuality.*

Keywords: *Anthropology, archeology, sexuality, constructionism.*

Introducción

Primero es necesario definir lo que llamamos sexualidad: de acuerdo con Lagarde, “La sexualidad³ es el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo⁴ y definidas por éste, constituye a los particulares, y obliga su

¹ Dirección de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: davecita@hotmail.com.

² Posgrado Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: mirlop@yahoo.com.

³ Michel Foucault (2002) desarrolló la idea de que la sexualidad es una creación de la historia, un concepto acuñado durante los siglos XVIII y XIX, con el afán de reunir un conjunto de sensaciones, prácticas, deseos e identidades que, de otra manera eran simplemente eso: deseos y prácticas.

⁴ Sexo se refiere a las características anatómo-fisiológicas de la mujer y del hombre, determinadas por los cromosomas sexuales (XX en la mujer y XY en el varón); las glándulas sexuales reproductoras

adscripción a grupos socioculturales genéricos y a condiciones de vida predeterminadas. La sexualidad es un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos” (2005: 184).

Por tanto, consideramos que la sexualidad es el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinado, construye de manera colectiva en torno a la reproducción, los deseos, y las relaciones eróticas.

En las sociedades actuales como en las pasadas, la sexualidad está presente en todas las esferas de la vida y es uno de los ejes de la configuración de la cultura. Este fenómeno influye desde el momento del nacimiento y sigue haciéndolo por el resto de la vida, pues determina la autoidentidad de los sujetos, sus posibilidades de experiencia y su lugar en el mundo.

Como señala Nieto: “Las culturas dan forma y contenido a las conductas, a las experiencias y a los actos sexuales en sociedad. Las culturas articulan, vertebran, codifican y perfilan las prácticas sexuales de sus ciudadanos. Enmarcan, etiquetan y regulan la vida sexual”, (2003: 34).

Así, la sexualidad agrupa, excluye e incluye, permite o prohíbe a los sujetos su acceso al poder y al placer, debido a que se encuentra interconectada con la economía, la subsistencia, la jerarquía y el género. En palabras de Foucault, “el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación” (1980: 32).

Por lo anterior, podemos decir que al estar inscritos en el orden de la cultura, el cuerpo y la sexualidad son instrumentos y espacios de poder, porque están a disposición de la sociedad y de la historia, en la forma en que cada sociedad ha necesitado y decidido que sea.

Redescubriendo la sexualidad

La investigación científica sobre el comportamiento sexual humano es una empresa desatendida. Ha sido hasta la década de los 70 del siglo xx que comenzó un despertar por el estudio de la sexualidad en general y por la historia de la sexualidad en particular. Por lo tanto, es un área que ha sido a penas descubierta por disciplinas que en el pasado se habían mantenido al margen, pues las voces autorizadas para hablar de la sexualidad habían sido únicamente las religiosas, médicas, médico-morales, legales, ciertamente “oficiales”.

(testículos y ovarios); las hormonas (andrógenos y estrógenos); los genitales (vulva hendida o pene) y el aspecto somático (estatura, peso, y caracteres sexuales secundarios).

Particularmente, el antropólogo se amparaba en que, debido a la determinación biológica de la sexualidad, esta esfera de los seres humanos no era asunto de su competencia profesional, sino de la medicina. Se desentendía de hacer en el trabajo de campo investigaciones sobre la sexualidad, ya que podrían haber sido interpretadas por sus mentores académicos, como considera Nieto (2003:42) de “etnopornográficas”.

Otros obstáculos a los que ha tenido que enfrentarse el estudio de la sexualidad son: escasez de fuentes, necesidad de transgredir tabúes morales, la falta de metodología, resistencias personales del investigador debido a la posible pérdida del prestigio y reconocimiento académico, arriesgando su carrera profesional al hacerlo. Aunque existen desde la historia y la antropología diversos trabajos que tocan el tema, pocos investigadores han realizado un estudio profundo de esta problemática tan vasta.

Principales posturas teóricas y conceptuales en el estudio de la sexualidad

Las premisas teóricas y conceptuales que abordan la sexualidad desde diversas disciplinas científicas pueden ser agrupadas en tres grandes aproximaciones: la biologicista, la de influencia cultural y la construccionista. Cada una de ellas parte de un presupuesto respecto del origen y naturaleza de la sexualidad que determinará las explicaciones que se hagan de ésta.

La concepción biologicista, también llamada «nativista» o «esencialista», entiende la sexualidad como una función innata resultante ya de la selección natural, ya de la evolución de la reproducción humana o bien de la fisiología hormonal (Connell y Dowsett, 1999). El determinismo biologicista fomenta la creencia de que el sexo es una actividad humana instintiva, para la cual todos poseemos habilidades innatas, que son despertadas por estímulos similares y que siguen idénticos ciclos de respuesta (Masters y Johnson, 1981), por lo que se buscan las explicaciones a los patrones de conducta de los individuos en la etiología animal (Córdova, 2003: 342).

Este acercamiento favorece una idea altamente medicalizada del sexo, que resalta los aspectos fisiológicos y fija rangos estadísticos sobre lo que debe ser el comportamiento sexual “normal y sano”, tanto en el plano físico como en el psicológico.

En palabras de Lewontin, Rose y Kamin: “El determinismo biológico es, entonces, una explicación reduccionista de la vida humana en la que las flechas de causalidad van de los genes a los humanos y de los humanos a la humanidad. Pero

es más que una simple explicación: también es política” (1996: 30). Por tanto, este modelo sexual universal rechaza la diversidad sexual.

El modelo de influencia cultural, matriz cultural o de influjo cultural, ha sido la aproximación que ha permeado los estudios antropológicos durante la mayor parte del siglo xx. Desde esta perspectiva la sexualidad es concebida como un impulso elemental universal y biológicamente determinado, que se canaliza mediante el proceso de enculturación hacia determinadas conductas socialmente deseables (Vance, 1997). De tal manera, que considera la existencia de necesidades humanas universales y el sexo como resultado de demandas instintivas (Weeks, 1993).

Es un modelo esencialista, en el que las conductas sexuales están predeterminadas por la biología: la genética, las hormonas y, por extensión, la anatomía y la fisiología corporal. Asimismo, expone que en la cultura se asientan las bases de la motivación o desmotivación sexual de la expresión de la sexualidad (Nieto, 2003: 21).

Una nueva perspectiva teórica en el estudio de la sexualidad surgió con el impulso de los movimientos feministas de la década de los 70, el activismo en pro de los derechos civiles, así como la irrupción de la epidemia del VIH-sida. Así, en los 80 nuevas investigaciones se agrupan en torno a la llamada perspectiva construccionista. A continuación profundizaremos en los postulados de esta teoría.

Teoría de la construcción social de la realidad

La teoría de la construcción social de la realidad establece que los seres humanos instauran marcos de entendimiento consensuados dentro de los cuales los individuos dan sentido a sus vidas e interacciones. Dichos marcos son producto de procesos sociales generados por circunstancias históricas específicas, es decir, son realidades creadas y mantenidas. Esta posición teórica nos dice qué tipo de conocimiento adoptar sobre el yo como teoría y significado de identidad individual, y acerca de los grupos como redes de explicaciones y experiencias identificatorias, siendo éstas cultural e históricamente limitadas y situadas respectivamente.

Esta concepción surgida de la sociología fenomenológica está basada en la filosofía de Edmund Husserl (1954) y en el método de comprensión (*verstehen*) de Max Weber (1978). El debate general gira en torno a cómo se puede lograr el conocimiento, y su aparición debe sustentarse en la comprensión de la fenomenología como instancia de aproximación metodológica a lo cotidiano.

Desde un punto de vista epistemológico, la fenomenología implica una ruptura con la formas de pensamiento de la sociología tradicional, pues enfatiza la necesidad de comprender, más que de explicar, la realidad, sugiriendo que es en el durante, en el aquí y en el ahora, donde es posible identificar elementos de signifi-

cación que describen y construyen lo real. La fenomenología se pregunta por las formas y procesos que constituyen objetivamente a las estructuras de la realidad, como una construcción y reconstrucción permanente de la vida social.

Alfred Schutz es el máximo representante de la vertiente sociológica de la fenomenología, y su interrogante básica es la siguiente: ¿dónde y cómo se forman los significados de la acción social? Esta pregunta deja entrever que el precedente inmediato de la fenomenología con orientación social lo encontramos en la Escuela de Chicago, concretamente en su interés por conocer y explicar los marcos de referencia de los actores sociales. Asimismo, “la sociología fenomenológica de Schutz se centra en la intersubjetividad no sólo debido a que Husserl la ignoró, sino también porque el teórico creía que las demás ciencias la daban por sentada y ninguna la había explorado” (Ritzer, 1997: 375).

El enfoque de Schutz parte de la necesidad de analizar las relaciones intersubjetivas a partir de las redes de interacción social. Para entender el concepto de “intersubjetividad” hay que primero tener clara la noción de “subjetividad”, comprendida como la conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio y que se comparte colectivamente en la vida cotidiana. La intersubjetividad sería, por tanto, el proceso en el que compartimos nuestros conocimientos con otros en el mundo de la vida (de la vida cotidiana).

En *Phenomenology of the Social Work* [Fenomenología del mundo social], Schutz (1972 [1932]) toma como punto de partida para su análisis de la estructura significativa del mundo tanto a la fenomenología de Husserl como a la metodología de Weber (sociología comprensiva). Schutz coincide con Max Weber en el reconocimiento de la importancia de la comprensión del sentido de la acción humana para la explicación de los procesos sociales. Para ambos, la sociedad es un conjunto de personas que actúan en el mundo y cuyas acciones tienen sentido; y es relevante tratar de comprender este sentido para poder explicar los resultados del accionar de los sujetos.

Schutz considera que el mundo en el cual vivimos es un mundo de significados, un mundo cuyo sentido y significación es construido por nosotros mismos y los seres humanos que nos precedieron. Por tanto, la comprensión de dichos significados es nuestra manera de vivir en el mundo; la comprensión es ontológica, no sólo metodológica.

A mitad de los años sesenta se produjeron desarrollos cruciales para la sociología fenomenológica. Peter Berger y Thomas Luckmann coescribieron un trabajo titulado *The Social Construction of Reality* [La construcción social de la realidad] (1968). Esta obra constituyó una introducción a las ideas de Schutz pues

las hizo más accesibles. Asimismo, representó un esfuerzo para integrar las ideas de Schutz con la corriente principal de la sociología.

Por tanto, la perspectiva construccionista surgida en distintas disciplinas sociales y aplicada a diferentes áreas del quehacer humano, en antropología impulsó el surgimiento de la llamada antropología de la sexualidad. Cabe señalar que la antropología en conjunto no es únicamente sexual construccionista. Contribuciones antropológicas de la sexualidad en las que el “hecho sexual” está determinado, con mayor o menor intensidad, por la biología siguen publicándose.

Antropología de la sexualidad

Desde la teoría de la construcción social, la sexualidad puede ser analizada como fruto de las relaciones culturales e históricas que un grupo humano concreto desarrolla en un tiempo y lugar determinados y no como un producto inmutable, transhistórico, transcultural enraizado en la biología. De manera que la investigación de la sexualidad deberá hacerse dentro de las particularidades culturales del grupo de estudio. Así se priorizará en el estudio de la sexualidad: lo concreto, lo singular y lo preciso temporal.

Por tanto, el paso más importante que se da en esta evolución teórica es el salto de la biología a la cultura, asimismo, el cambio de visión universal de la sexualidad a la mirada particularizada de ésta. Consecuentemente, el construccionismo social abandona el esencialismo y universalismo biológico; así como las variantes del relativismo cultural para analizar la sexualidad desde una interpretación socioantropológica.

Nieto (2003: 18) ha clasificado en erotofóbicas y erotoliminales las investigaciones antropológicas en donde la sexualidad no ocupa el lugar primordial que debería tener en el estudio de las sociedades. Las erotofóbicas serán aquellas propuestas en las que la sexualidad resulta invisible, está soterrada y no forma parte de la vida. Por otra parte, el vislumbrar sexual antropológico en que tímidamente se empiezan a manifestar apreciaciones de distintos aspectos de la sexualidad y sus conductas, pero en el que la reproducción sigue considerándose como centro nuclear, la denominó erotoliminal.

De tal manera que se ha reconocido que la antropología de la sexualidad ha dado importantes aportes a las investigaciones con matices socioculturales que han permitido devolverle a la sexualidad humana su diversidad (Hernández y Peña, 2003: 69).

Un aspecto fundamental de abordar la sexualidad en esta perspectiva es el énfasis que se ha puesto en las relaciones que existen entre los significados que

dan los sistemas culturales y sociales a la sexualidad, y el poder del sistema, fundamentalmente político y económico. Por tanto, esta visión de la sexualidad es la que hasta la fecha permanece como pilar en el estudio de esta área de la humanidad.

Arqueología de la sexualidad

En arqueología, como campo disciplinario de la antropología, hasta ahora existen pocos estudios que se orienten al análisis de la sexualidad o la diversidad sexual a través de los vestigios arqueológicos.

Una arqueología que incluya el análisis de la sexualidad en las comunidades del pasado será más completa e integral pues aquella está interrelacionada con diversos aspectos sociales de gran importancia tales como las estructuras de parentesco, las ideologías de género, el mundo de lo imaginario, esto es, de las mentalidades, el sistema político, las ideas religiosas, entre otros.

La sexualidad deja algunas pistas materiales en pinturas (en cuevas, casas, tumbas), figurillas de diversos materiales (cerámica, hueso, asta, piedra), y en esculturas y relieves. ¿Qué información nos dan estos vestigios sobre las identidades, las actividades y relaciones sexuales de los grupos que las crearon? Investigar estas cuestiones constituye un reto pues los indicadores —para definir variables culturales y relacionar la evidencia material con el comportamiento social—, siempre están presentes en los vestigios que son objeto de estudio en arqueología.

En este sentido, consideramos que el estudio de la sexualidad no es diferente del análisis de la organización política, la investigación de las estructuras económicas o las ideas religiosas de las sociedades del pasado. Sin embargo, es necesario examinar las teorías existentes y los métodos que pueden ser utilizados para conectar la evidencia material con las preguntas de la investigación acerca de la sexualidad.

¿Por qué la sexualidad no ha sido estudiada por la arqueología?

Aunque nadie negaría que en las sociedades del pasado la sexualidad ha estado presente, ¿por qué los arqueólogos se han despreocupado por estudiar este aspecto? En relación con este asunto pueden identificarse al menos algunos presupuestos que influyen en esta decisión: a) el esencialismo sexual, b) la negatividad sexual, c) el principio de la heterosexualidad obligatoria y d) el tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos. El primer postulado es el mismo presupuesto que se

comentó respecto a la antropología en general y parte de la idea de que el sexo es una fuerza biológica que existe antes de la vida social y, por tanto, no es un fenómeno cultural, ni es variable en los aspectos histórico y cultural.

Si hasta un fenómeno tan profundamente “biológico” como el parto, constituye una expresión fundamentalmente cultural puesto que las creencias, los “síntomas,” las posturas y los ritos asociados a éste varían de cultura a cultura y en una misma sociedad a través del tiempo, con mayor razón, la sexualidad; para comprobarlo bastará con estudiar la sexualidad en unas pocas sociedades y observar la variabilidad cultural de sus expresiones en los restos materiales.

El segundo presupuesto relacionado con la negatividad sexual ha contribuido también a que pocos arqueólogos se interesen por el estudio de la sexualidad en las comunidades del pasado debido a que desde la óptica de la sociedad occidental el sexo es algo peligroso, destructivo, pecaminoso, independientemente de que también existen barreras institucionales a la difusión de imágenes de contenido explícitamente sexual, en este contexto se comprende que en los museos no se exhiban representaciones de actos sexuales o se considere nociva la difusión de imágenes eróticas en textos escolares, aunque se trate de actos llevados a cabo en un pasado remoto.

Aunque decir que la ideología occidental sobre la sexualidad jerarquiza las relaciones sexuales es señalar un lugar común, consideramos necesario enfatizar esto para no perder de vista que nuestra sociedad coloca en el peldaño más alto de la sexualidad el coito entre un hombre y una mujer dirigidos a la reproducción biológica en el marco del matrimonio, por esta razón la evidencia arqueológica de expresiones sexuales no reproductoras (cunnilingus, sexo anal heterosexual y la felación presentes en la cerámica moche y chimú, por ejemplo) y no heterosexuales, es dejada de lado, lo cual pone un velo y obscurece la diversidad de las prácticas sexuales en el pasado.

El tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos se relaciona con el hecho de que, tanto en los medios de difusión como en la práctica profesional algunos arqueólogos han trivializado y exagerado las relaciones entre la sexualidad y otros aspectos de la cultura. Respecto al primer fenómeno puede mencionarse la difusión de representaciones pictóricas, escultóricas o de figurillas cerámicas o de diversos materiales que son descontextualizados y promovidos como pornográficos, de esta manera se enfatizan penes erectos, pechos opulentos o actos sexuales que se imprimen en tarjetas postales, camisetas y otros artículos destinados al consumo masivo.

Desgraciadamente el tratamiento lascivo de los materiales arqueológicos no está limitado al mercado popular. A menudo, los arqueólogos realizan un trata-

miento sexualizado de determinadas representaciones, de imágenes de cuerpos parcialmente vestidos, mismos que muy probablemente no tendrían connotaciones sexuales o pornográficas en su contexto cultural original, al proponer interpretaciones forzadas del pasado. Por ejemplo, algunos investigadores han sugerido que las llamadas “figurillas de Venus” del Paleolítico Superior europeo, son representaciones sensuales de cuerpos femeninos de moda para la apreciación erótica y la excitación masculina. Hasta se ha llegado a proponer que estas figurillas de Venus fueron creadas y otorgadas a los hombres como “premios” por raptos, violación o incluso asesinato de mujeres (véase Dobres, 1999: 260), lo cual evidencia que en nuestra disciplina ha habido una fuerte tendencia androcéntrica e incluso, sin exagerar se podría decir que hasta misógina.

También se da el fenómeno inverso: ver sexo donde no lo hay, al respecto puede mencionarse el estudio de Marija Gimbutas (2001), nombre emblemático en la arqueología del feminismo esencialista, en donde ella plantea que las cabezas de toros esculpidas de la sociedad minoica representan los genitales y los órganos reproductivos femeninos. En relación con esto, también se ha planteado que el conjunto megalítico de Stonehenge parece una vagina visto desde el aire, y no asombra que quien haga esta propuesta no sea arqueólogo, sino, casualmente ginecólogo, lo triste es que se gaste el espacio para reproducirlo en una revista que debería tener credibilidad como *Cientific American*. Este tipo de aseveraciones, que no están sustentadas en una firme evidencia arqueológica, en nada contribuyen a la comprensión ni de lo femenino, ni de las expresiones sexuales en los mundos pretéritos.

La teoría, los métodos y el aparato conceptual

La teoría del construccionismo social⁵ es la más conveniente para el estudio de la sexualidad humana a partir de los vestigios arqueológicos. Desde esta teoría, la sexualidad aparecerá como una manifestación que tendrá connotaciones diferentes en distintos tiempos y lugares, asimismo, permite interrogarse sobre los factores que influyen en la construcción de la sexualidad en diversos contextos prehistóricos e históricos.

Partiendo de esta premisa la sexualidad puede ser analizada como fruto de las relaciones culturales e históricas que un grupo humano concreto desarrolla en un tiempo y lugar determinados y no como un fenómeno estático de base biológi-

⁵ Una explicación más amplia de esta teoría puede encontrarse en Johnson, 2000: 134-142, también véase Hodder, 2001.

ca. De esta manera pueden reconocerse sus aspectos naturales, sin limitarse a éstos. Para arribar a una arqueología de la sexualidad, tanto las premisas teóricas, los procedimientos metodológicos, como el aparato conceptual deberán ser explícitos y pertinentes.

Por otra parte, una de las metas de la arqueología de la sexualidad deberá ser entender la dinámica del sexo biológico, el género y la sexualidad, en una sociedad concreta, para analizar sus expresiones, los mecanismos y las fronteras de sus influencias e interacciones dentro de los contextos sociales bajo investigación. Por ello, los términos que se empleen deberán ser claros y definidos explícitamente para adecuarse al contexto cultural y dirigir las preguntas de investigación. Esas nociones deberán proveer un léxico que permita que la sexualidad se vuelva visible, en lugar de estar escondida dentro de las narrativas de género y sexo biológico (Schmidt y Voss, 2000: 3).

Entre las muchas medidas que los arqueólogos pueden adoptar para llevar a cabo estudios objetivos están: a) ser conscientes de sus prejuicios e incluso sus preferencias sexuales para advertir la manera en que esta disposición puede afectar su interpretación e incluso las preguntas que se plantea cuando ya está en el campo; b) no imponer a las sociedades del pasado las jerarquías de género que padecemos en nuestra sociedad, pero también no presuponer, a priori, que en las sociedades prehistóricas las mujeres desempeñaron papeles de gran relevancia social e importantes roles políticos, sin que exista evidencia sólida que avale estos postulados.

También deben estar atentos a que en los vestigios arqueológicos puede encontrarse evidencia de géneros distintos a los que nos son familiares para no encasillar el pasado al sistema dicotómico sexo/género que caracteriza nuestra sociedad; c) si además existe evidencia arqueológica de desnudez, exposición de los pechos, falos erectos, vulvas, relaciones sexuales heterosexuales, homosexuales o hermafroditismo no debe verse automáticamente como una prueba incuestionable de pornografía en la antigüedad. Debe insistirse en analizar estas representaciones sexuales en su contexto.

Consideraciones para el estudio de la arqueología de la sexualidad

Si se toman en cuenta las premisas mencionadas, los estudios arqueológicos de la sexualidad pueden arrojar algunas luces sobre la organización social de las diversas prácticas sexuales dentro de contextos históricos culturales específicos, teniendo presente que las sociedades y las culturas no son monolíticas y que es muy posible

que haya divergencias entre las normas ideales de comportamiento sexual (que pueden ser distintas entre clases sociales diferentes y variar de un género a otro) y las prácticas sexuales vividas.

Ahora bien, ¿cómo pueden los arqueólogos investigar la sexualidad? Evidencia de la ideología y de las prácticas sexuales en las sociedades desaparecidas pueden encontrarse en diversas representaciones en el arte prehistórico e histórico, entre estas pueden citarse las pinturas, las esculturas, la cerámica y las figurillas en diversos materiales. Al llevar a cabo este tipo de estudios se deberá tener presente que habrá lagunas en el registro arqueológico, de la misma manera en que existen lagunas cuando investigamos otros aspectos sociales como la economía, la política o el sistema religioso.

Para que las lagunas presentes en los materiales arqueológicos no nos desanimen de llevar a cabo el análisis de los aspectos sexuales de las sociedades del pasado sólo basta que tengamos presente que podemos hacer inferencias acertadas, basadas en los datos ofrecidos por la cultura material.

Lo que también nos queda claro es que los arqueólogos que deseen enfrentar el estudio de la sexualidad en una comunidad concreta deberán ampliar el abanico de sus lecturas (de Antropología, Historia y Sociología) y hacerse de conceptos y enfoques que provienen de otras disciplinas sociales, así como la adopción de otras perspectivas teóricas que, sin duda, enriquecerán y constituirán fuentes de inspiración en sus análisis, independientemente de que posibilitarán el empleo de las analogías en sus interpretaciones y estudios.

Conclusión

Dada la importancia que tienen las prácticas sexuales en la manera en cómo las sociedades se organizan y otorgan un significado a su entorno, así como la manera en que los individuos hacen uso de sus cuerpos en las distintas sociedades, es imperativo que la antropología se ocupe de la sexualidad y también dirija sus esfuerzos para registrar etnográficamente estas prácticas, formulando un ámbito de trabajo coherente en lo teórico y tomando como base las premisas del construccionismo social.

Esta teoría nos parece adecuada para profundizar en la sexualidad humana debido a que es un área en la que no se pueden aplicar generalizaciones pues incluso lo que se considera “sexual”, varía tanto de cultura en cultura como a lo largo de la historia. Asimismo, el hecho de que cada grupo social defina sus propias normas en materia sexual y establezca los límites entre lo que considera aceptable o inaceptable, imposibilitan la aplicación de una visión biologicista o esencialista en la interpretación de dicho fenómeno.

Finalmente, debemos reconocer la necesidad de aproximaciones multidisciplinarias al tema, pues los procesos que envuelven la sexualidad son complejos. No olvidemos que existen procesos sociales e individuales que dan forma a la sexualidad. Los primeros están conformados por los distintos procesos reguladores que controlan la ordenación del deseo, los instintos y regulan la esfera simbólica. Los segundos remiten al individuo, a los actores sociales, es decir, son los procesos que permiten que el individuo de una sociedad determinada aborde su propia sexualidad.

Por tanto, no sólo la antropología y la arqueología deben estar en constante diálogo para estudiar este fenómeno multideterminado, también se deben buscar contribuciones de otras disciplinas para el estudio de este fenómeno, lo que permitirá un enriquecimiento de las posibilidades de análisis, aprehensión de la realidad, metodología de investigación, etcétera; abriendo de esta forma, nuevas direcciones cognoscitivas.

Bibliografía

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Connell, Robert y Gary Dowsett (1999), "The Unclean Motion of the Generative Parts": Frameworks in Western Thought on Sexuality", en Richard Parker y Peter Aggleton (comps.), *Culture, society and sexuality: a reader*, UCL Press, Londres, pp. 179-196.
- Córdova Plaza, Rosío (2003), "Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad", *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, núm. 2, abril-junio, Instituto de Investigaciones Sociales, pp. 339-360.
- Dobres, Marcia-Anne (1999), "Hacia una nueva interpretación de las figurillas de venus: un análisis feminista", en L. Colomer, P. González, S. Montón y M. Picazo (comps), *Arqueología y teoría feminista*, Barcelona, Icaria, pp. 257-288.
- Foucault, Michel (2002), *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (1980), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- Gimbutas, Marija (2001), *The living goddesses*, Berkeley, University of California Press.
- Hernández Albarrán, Lilia y Edith Yesenia Peña Sánchez (2003), "Breve panorama sobre la Antropología de la sexualidad", *Diario de Campo* (suplemento), núm. 26, agosto, pp. 67-72.
- Hodder, Ian (ed.) (2001), *Archaeological theory today*, Cambridge, Polity Press.
- Husserl, Edmund (1992), *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós.
- Johnson, Matthew (2000), *Teoría arqueológica. Una introducción*, Barcelona, Ariel.
- Lagarde, Marcela (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM-Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Lewontin, R. C., S. Rose y L. J. Kamin (1996), *No está en los genes. Crítica al racismo biológico*, Barcelona, Grijalbo Mondadori.
- Masters, William y Virginia Johnson (1981), *Respuesta sexual humana*, Buenos Aires, Intermédica.
- Nieto, José Antonio (2003), "Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad", en Antonio Nieto (ed.), *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, José Talasa Ediciones, pp. 15-51.

- Ritzer, George (1997), *Teoría sociológica clásica*, McGraw-Hill, España.
- Rodríguez-Shadow, María J. (2005), "Género, sexo y erotismo entre los aztecas", en Edith Yesenia Peña, Francisco Ortiz y Lilia Hernández (coords.), *Memorias de la II semana cultural de la diversidad sexual*, México, INAH, pp. 61-66.
- (1990), "Sexo y erotismo entre los antiguos nahuas", *Cuicuilco*, núm. 23, INAH, pp. 19-28.
- Schmidt, Robert y Barbara Voss (eds.) (2000), *Archaeologies of sexualities*, Londres, Routledge.
- Schutz, Alfred (1972), *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Paidós.
- Vance, Carole (1997), "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 12, núms. 1-2, enero-agosto, Colegio de México, pp. 101-128.
- Weeks, Jeffrey (1993), *El malestar de la sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa.
- Weber, Max (1978), *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

Recibido: 2 de septiembre de 2008

Aceptado: 19 de mayo de 2009

María J. Rodríguez-Shadow es licenciada en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en Estudios sobre Estados Unidos por la Universidad de las Américas-Puebla, doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora en la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha escrito capítulos de libros, artículos en revistas, reseñas y los libros: *La mujer azteca*, *Identidad femenina, etnicidad y trabajo en Nuevo México*; *El pueblo del Señor: Fiestas y Peregrinaciones del Santuario de Chalma*; *El estado azteca* y *Las mujeres en Mesoamérica Prehispánica*.

Miriam López Hernández es licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México, licenciada en arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestra en antropología por el IIA de la UNAM y actualmente es doctorante en el mismo Instituto. Ha colaborado en excavaciones arqueológicas en el país y en el extranjero, ha publicado varios artículos en revistas nacionales sobre el trato a la mujer. Sus líneas de investigación son la condición de mujer, las relaciones de género y la sexualidad en época prehispánica.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

LUTZ, BRUNO

Guía del migrante mexicano: análisis sociológico de la historieta de la Secretaría de Relaciones
Exteriores

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 91-113

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196005>

- 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

Guía del migrante mexicano: análisis sociológico de la historieta de la Secretaría de Relaciones Exteriores

The Mexican Migratory Guide: Sociologic Analyse of the Department of Foreign Affairs' Cartoon Stories

BRUNO LUTZ¹

Resumen: En este trabajo se analiza a la “Guía del migrante mexicano”, historieta editada por la Secretaría de Relaciones Exteriores en varios millones de ejemplares. A partir de ese discurso ilustrado con viñetas a color, se examinarán detalladamente los diferentes prejuicios y estereotipos que constituyen el discurso oculto de ese discurso público. Se mostrará que el emigrante ilegal es considerado a priori como irresponsable, ingenuo y de un nivel educativo bajo, que las mujeres deben de seguir en cualquier circunstancia el patrón cultural androcéntrico de hija-esposa-madre sometida, y también que en este cómic se encuentran prejuicios culturales de los estadounidenses hacia los mexicanos.

Palabras clave: cómic; frontera; gobierno; historieta; migrante

Abstract: *This work analyse the “Guide of Mexican emigrant”, a comic strip edited by the Mexican Department of Foreign Affairs in several million copies. From that discourse illustrated with color strips, the different preconceptions and stereotypes that constitute the discourse of this public discourse will be analyzed in detail. It will be demonstrated that the illegal immigrant is considered irresponsible, naive and with low education level a priori. It will also be demonstrated that women must follow the androcentric cultural pattern of a subdued daughterwife-mother under all circumstances, as well as the fact that in that comic strip one finds cultural preconceptions of Americans and Mexicans.*

Keywords: *comic strip; border; government, emigrant*

¹ Profesor investigador titular de Tiempo Completo, de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. Miembro del SNI nivel 1. Correo electrónico: brunolutz01@yahoo.com.mx

Introducción

La comunicación con los beneficiarios de los programas públicos o, de manera general, con un segmento de la población, es un elemento de gran importancia para las diferentes instancias gubernamentales. Informar, difundir, convencer e introducir cambios, siguen siendo tareas imprescindibles para las autoridades. De esta buena comunicación con los beneficiarios depende no solamente el “éxito” de los programas realizados sino también los resultados cuantitativos que permiten calificarlos. En los últimos años, el gobierno ha multiplicado acciones informativas dirigidas a los migrantes mexicanos de ambos sexos que constituyen un sector cada vez más numeroso de la población. Debido principalmente a la ausencia de oportunidades remuneradoras para la población activa asentada en el campo y la situación de pobreza que ésta genera, la inmigración a los Estados Unidos representa una opción real para un número cada vez más importante de hombres y mujeres. Frente a este panorama, el Estado mexicano, y en particular el Instituto Nacional de Migración (INM) de la Secretaría de Gobernación así como la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE) han editado varios trípticos, folletos y guías destinados a los migrantes y sus familiares.

En 2004, la SRE lanzó la *Guía del migrante mexicano*, un cómic con gran tiraje, cuyo contenido y, en menor medida, formato han provocado reacciones adversas por parte de organizaciones civiles y responsables políticos conservadores de los Estados Unidos.² Es menester reconocer que fue la primera vez que la SRE diseñaba un cómic para informar a los emigrantes mexicanos, así también y era la primera vez que se daban consejos a quienes intentan cruzar ilegalmente la frontera norte. Si bien este discurso oficial sobre una situación al margen de la ley (el cruzar ilegalmente la frontera e ingresar como indocumentados en el territorio estadounidense) conllevó una serie de interrogantes, lo que aquí interesa analizar son los mensajes que la Secretaría de Relaciones Exteriores difunde en dicha historieta.

Nuestra hipótesis es que la historieta de la SRE, en torno a aspectos prácticos de la emigración ilegal a los Estados Unidos y los modos de vida de los mexicanos indocumentados asentados en el país vecino del Norte, reproduce una serie de prenociones y estereotipos. El “discurso ilustrado” del cómic oficial no solamente responde a ciertas inquietudes del gobierno estadounidense y defiende intereses

² La *Guía del migrante mexicano* fue publicada y difundida de 2004 a 2006. Con el cambio de gobierno federal en 2006, la *Guía del migrante mexicano* fue sustituida en el portal de la SRE por un *Guía del viajero mexicano* que se limita a dar indicaciones muy generales sobre las visas requeridas y los atractivos turísticos de cada país.

propios del gobierno federal mexicano, sino que también difunde, legitimándolos, sesgos y prejuicios sociales. Por ello rastreamos en este discurso institucional bidimensional (de ilustraciones y texto) las “huellas” de una perspectiva sesgada tanto en lo concerniente a la relación entre hombres y mujeres, como en lo referente a la posición sociocultural de los migrantes en su sociedad de origen y la sociedad de destino. Consideraremos que se trata de un “discurso público” (*hidden transcript*) en el sentido de Scott (2000), es decir, un discurso específico del gobierno federal, validado y emitido por altos funcionarios gubernamentales. Este discurso público es reconocido como tal, articulándose a partir de una vasta gama de prácticas que denotan una autoridad, un poder. Lo que Bourdieu llama “las formas litúrgicas del discurso científico” remite a las condiciones externas y visibles que permiten al discurso tener una autoridad legítima. Este autor señala también que la dominación de la clase política se ejerce con más eficacia cuando los ciudadanos ordinarios o consumidores están “más sometidos a la delegación incondicional de sus representantes cuando están desprovistos de *competencia social* para la política e instrumentos de producción propios de discursos o actos políticos” (Bourdieu, 2001: 213). En otras palabras, el discurso político que incluye las producciones escritas oficiales como la *Guía del migrante mexicano* por ejemplo, opera a partir de una diferenciación —simbólica y cultural— entre autores y lectores. Es posible afirmar que este discurso público contiene un “discurso oculto”, pero no como lo entiende James Scott. Para nosotros el discurso oculto puede existir y manifestarse más allá de una situación antagónica, por lo que en el presente estudio se entenderá como discurso oculto el discurso público con una matriz de prejuicios y estereotipos validados culturalmente, pero expresados de manera no consciente. En la *Guía del migrante mexicano* de la Secretaría de Relaciones Exteriores, el discurso oculto retoma parte de los estereotipos sociales que tienen las clases superiores mexicanas hacia la plebe, consideraciones androcéntricas culturalmente admitidas, así como prejuicios racistas de los norteamericanos hacia los hispanos.

Para realizar este análisis se recolectó una serie de informaciones periodísticas sobre las historietas oficiales y en particular sobre la *Guía del migrante*. También se utilizaron datos estadísticos e información oficial proveniente de fuentes de la administración pública federal, gran parte de ella disponible en Internet. Se integraron, de igual manera, algunos testimonios de migrantes publicados en revistas especializadas y de divulgación con el fin de reforzar nuestra línea argumentativa. Debe mencionarse finalmente que los títulos de las viñetas o ilustraciones fueron creados de manera libre por nosotros y que los comentarios de las mismas son nuestros, a excepción de lo que aparece entrecomillado.

En el documento se presentarán primeramente los usos del cómic como objeto de comunicación política e institucional, para mencionar enseguida algunas de las publicaciones oficiales más difundidas dirigidas a los emigrantes e inmigrantes mexicanos. Luego, se analizará detenidamente el discurso oculto de la *Guía del migrante mexicano*. Finalmente, se concluirá retomando los principales resultados de este estudio.

1. Uso de los cómics y guías ilustradas como objetos informativos

La comunicación con la población es un aspecto fundamental de la práctica institucional y del quehacer político. En México, para transmitir más eficientemente sus ideas a los electores, durante su campaña política los candidatos a cargo de presidente de la República suelen publicar cómics. Es el caso, por ejemplo, de Francisco Labastida Ochoa, candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 2000, quien editó la historieta titulada *Una vida ejemplar*, biografía ilustrada en color que muestra las cualidades y los logros de su héroe. Por su parte, López Obrador, candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD) a la presidencia de la República en 2006, también utilizó al cómic para difundir sus objetivos y convencer al sector menos favorecido de la población de votar por él. Transformado en superhéroe dotado de poderes extraordinarios, el “Superpeje” libra un combate sin piedad en contra las “fuerzas oscuras”: los enemigos de la paz, de la justicia y de la igualdad. Se han editado tres números del “Superpeje” con un tiraje de 2.2 millones de ejemplares cada uno. La historieta es también un instrumento utilizado por grupos para influir sobre el pensamiento de quienes menos recursos y educación tienen.

Al respecto, existen historietas cuyos números son publicados de manera regular, que además tienen indicaciones generales sobre el editor, el distribuidor, la fecha de edición, etc. Es el caso de la historieta denominada *El México que queremos* financiada por el Consejo Coordinador Empresarial (CCE) que, en cada número, narra una historia ficticia, sin héroe, abordando una temática de la vida cotidiana de las familias mexicanas (www.cce.org.mx); vendidos todos al precio de 3 pesos el ejemplar. El número 6, publicado en enero de 2006, titulado “Crecimiento económico y empleo para todos” muestra cómo unos migrantes a punto de brincar la barda que separa a México de Estados Unidos culpan a los políticos de que el país no crece como otros países por su falta de compromiso para atraer inversión y crear empleos.

Algunas grandes empresas privadas utilizan también la historieta para difundir información y destacar ciertos valores. “Una empresa cementera y una distribuidora de materiales para la construcción anexaron con el último número [diciembre de 2004] del *Libro Vaquero* una historia con diálogos en la que se narra cómo un trabajador migrante envió dinero para la edificación de su casa en México” (Arvizu, 2005).

Ahora bien, las dependencias gubernamentales recurren también al cómic para comunicarse con sectores de la población que estigmatizan como de poca instrucción. Conasida de la Secretaría de Salud (ssa) publicó en 1997 una historieta denominada *Más vale prevenir...*, financiada por la Organización Panamericana de Salud, donde en 32 cuartillas en monocromo, presenta los riesgos de contagio del VIH-SIDA que corren los trabajadores varones que emigran a los Estados Unidos. Con información práctica e ilustrada relacionada con el uso del preservativo, la historia de Luis Trejo, José Fonseca, Santiago, Chava y Manuel permite mostrar las actitudes idóneas y las conductas de riesgo, la información correcta y representaciones erróneas que conciernen al SIDA. La misma SSA, entre 2001 y 2006, editó 60 trípticos sobre temas de salud con el nombre de *ABC de las y los migrantes*, en decenas de millares de ejemplares y cuya población destinataria era la población emigrante a los Estados Unidos. Otras dependencias como la Secretaría de Educación Pública (SEP), la Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), por ejemplo, han recurrido también a las historietas para transmitir información.

Una parte de estas historietas editadas por instituciones privadas y públicas se inspiran del *Libro Semanal* que se distribuye en la República Mexicana y en el extranjero desde 1957 y que “tiene una amplia aceptación entre la población migrante, a la que se le dirigen anuncios de tarjetas telefónicas para llamadas de larga distancia” (Arvizú, 2005). El *Libro Vaquero* es también una referencia para la producción de comics institucionales, ya que desde 1980 es una publicación muy leída por los adultos, distribuyéndose incluso en ciudades de los Estados Unidos.

Asimismo, podemos ver que más allá de sus historias gráficas conocidas por su contenido de violencia y sexo, el *Libro vaquero* y el *Libro semanal* constituyen un recurso gráfico para las dependencias gubernamentales, los políticos y ciertas empresas privadas para difundir mensajes en sectores de la población que cuentan *a priori* con un nivel educativo bajo —principalmente las familias rurales, las poblaciones semi-urbanizadas y la clase proletaria urbana.

En lo que concierne más específicamente a la Secretaría de Relaciones Exteriores, desde 1989 edita, junto con el Instituto Nacional de Migración, la Guía

Bienvenido Paisano.³ Es un folleto de información práctica —con ilustraciones— destinado a los inmigrantes de regreso a su casa. Con un tiraje de 2 millones de ejemplares, esta Guía es distribuida gratuitamente en los aeropuertos del país, en las centrales de autobuses, así como en los módulos de atención a los migrantes que instalan las corporaciones policiacas en las principales carreteras de la República. Pero cabe señalar que sesenta por ciento de su distribución se realiza en los Estados Unidos y Canadá. También disponible en Internet desde hace algunos años, la Guía *Bienvenido Paisano* es revisada y aumentada cada año (contaba con 41 páginas en 2003, 80 en 2005-2006).

Dentro de las acciones concretas realizadas a favor de los emigrantes ilegales, puede mencionarse que en mayo de 2001, con el programa gubernamental “Vete sano, regresa sano”, se proporcionó a los emigrantes que atravesaban las zonas desérticas del Norte del país, una mochila de supervivencia con sueros orales, medicinas contra picaduras de animales del desierto, comida deshidratada y condones. No obstante, la *Guía del migrante mexicano* sigue siendo una de las pocas acciones no policiacas⁴ emprendidas por el gobierno mexicano a favor de quienes deciden cruzar ilegalmente la frontera con Estados Unidos.

La aparición, en diciembre de 2004, de una guía, bajo el formato de historieta fue una novedad. Por primera vez, la Secretaría de Relaciones Exteriores utilizaba el modelo del *Libro Vaquero* para difundir su mensaje. Si bien el subsecretario de la Cancillería para Asuntos de América del Norte defendió que: “En esta ocasión se hizo un formato de más fácil lectura y asimilación y una distribución que busca que la gente tenga esa información antes de tomar una decisión” (Gómez Quintero, 2005), no obstante algunas voces criticaron la versión cómic de la Guía, como un diputado de oposición quien afirmó que el gobierno federal seguía considerando al migrante como “ciudadano de cuarto o quinto nivel” (Diego Rodríguez, 2005). Pero las críticas más fuertes vinieron de representantes conservadores estadounidenses, así como de organizaciones antiinmigrantes quienes fustigaron al gobierno mexicano por alentar la inmigración ilegal. La SRE había tomado la precaución de insertar el siguiente pie de imprenta: “no promueve el cruce de mexicanos sin documentación legal requerida por Estados Unidos”, pero esto no impidió a la cadena televisiva CNN y el periódico *Washington Post* difundir ampliamente los reclamos de los líderes antiinmigrantes, quienes denunciaban que la

³ Es de destacar que el coordinador nacional del Programa Paisano, menciona solamente a Internet como medio para la divulgación de información útil para los migrantes de regreso al país (Flores, 1999).

⁴ Como acciones de tipo policiales puede mencionarse la creación de patrullas fronterizas, los Beta, para informar y auxiliar a los migrantes del lado mexicano.

Guía del migrante mexicano daba consejos sobre cómo convertirse en exitosos inmigrantes ilegales. Frente a esta ola de protestas, la postura de los representantes de la SRE fue la de defender el derecho del gobierno mexicano de impedir que sus connacionales fallecieran en el cruce de la frontera con los Estados Unidos.

2. Guía del migrante mexicano: un análisis

La ilustración a color de la portada del cómic muestra cinco adultos y un niño —la única niña que encontraremos en esta Guía será una niña víctima de la violencia patriarcal— esperanzados frente a la entrada de una oficina abierta del Consulado de México. Más allá del triple recuerdo patriótico (nombre del Consulado, bandera mexicana y título de la historieta) que evidencia la voluntad, por parte de la Secretaría de Relaciones Exteriores, de subrayar la importancia de los vínculos administrativos y simbólicos que deben tener los inmigrantes con su país de origen, es posible ver en los personajes una dominación numérica masculina. Una sola mujer es representada cuando sabemos que en la actualidad alrededor de cincuenta por ciento de los emigrantes a los Estados



Ilustración 1: portada de la *Guía del migrante mexicano*.

Unidos son mujeres (Conapo, 2002). De hecho, encontraremos más adelante muchos otros ejemplos de esta subordinación femenina. La ropa que visten los personajes dibujados en la portada de la Guía indica que son de clase social media, media baja, pero el tono claro de su tez (incluso dos personajes tienen el cabello güero) y su desarrollada morfología muestran a unos mexicanos mestizos, europeizados. Ninguno de ellos tiene rasgos indios cuando en los hechos los emigrantes étnicos son cada vez más numerosos (PND 2007-2012). Llegan a una ciudad estadounidense con altas probabilidades para ser asimilados sin sufrir

demasiado de la discriminación racial: la familia que adivinamos en el primer plano está compuesta de un solo hijo varón, el padre tiene una mochila de pequeña dimensión —a la inversa de la imagen de los migrantes sobrecargados cuando regresan en su lugar de origen—, la madre “urbanizada” y responsable tiene un amplio bolso bajo el brazo, mientras otro personaje tiene una gorra atornillada en la cabeza. El padre tiene su mano en el hombro de su hijo joven, como para indicarle que será un ejemplo y un protector para él en los Estados Unidos, país en el cual, en algunos años, venderá también su fuerza de trabajo.

La ilustración 2 permite ver tres varones de espalda, agachados, quizá para no ser visto desde el otro lado de la frontera, pero también en una postura física



Ilustración 2: Tres hombres se preparan para cruzar el río.

que indica que están listos para iniciar una arriesgada carrera que comprende el difícil cruce del río Bravo, franquear el muro de separación entre México y Estados Unidos, para luego iniciar una ardua caminata en el desierto. Verdadero biatlón (natación y carrera a pie) de los pobres, quienes, en ese caso, son tres hombres de tez blanca y cabello oscuro. No son representados con mochilas: están desprovistos de

lo más mínimo, arriesgándole todo. La ilustración 2 acompaña el texto de Introducción de la *Guía del migrante mexicano*, donde se reconoce que muchos mexicanos no tramitan su pasaporte y visa para entrar en el país vecino y prefieren ingresar ilegalmente allí. En otras palabras, la SRE considera sin fundamento el arriesgarse en el cruce ilegal de la frontera cuando existe la posibilidad de conseguir el permiso de entrar en el territorio estadounidense por la vía legal. Lo que no se dice en el cómic es que el trámite de la visa tiene un costo independientemente de la respuesta positiva o negativa, y que además quienes más probabilidad tienen de entrar legalmente en los Estados Unidos son mexicanos y mexicanas de cierto estatus socioeconómico, con ingresos elevados y dinero en sus cuentas bancarias. En realidad, los pobres no tienen muchas opciones para emigrar con la documentación en regla.⁵

⁵ Debe mencionarse los programas del gobierno estadounidense para trabajadores temporales H2A y H2B que permiten a obreros extranjeros ser contratados por un patrón para realizar tareas específicas durante un periodo dado. Sin embargo, las condiciones precarias de los trabajadores

Luego, la ilustración 3 muestra cómo se debe actuar para disminuir los riesgos al cruzar el río que marca la frontera entre los dos países, mientras el texto adjunto a esta imagen señala lo que no se debe hacer: “Cruzar por el río puede ser muy peligroso, sobretodo si cruzas solo y de noche. La ropa gruesa aumenta su peso al mojarse y esto dificulta nadar o flotar”.⁶ Asimismo, tenemos un único mensaje pero en dos versiones: punto y contrapunto. El pequeño texto anteriormente citado presenta informaciones desde una perspectiva negativa advirtiendo de las modalidades más arriesgadas para cruzar el río Bravo, mientras la observación de la ilustración 3 permite encontrar las llaves para disminuir los riesgos de ahogarse: cruzar de día, en pequeño grupo, desvestirse y amarrar su ropa para conformar un petate flotador; pero estos consejos prácticos para sobrevivir en el agua no toman en cuenta los mayores riesgos de ser detectados por la patrulla fronteriza. Además, los tres personajes de esta viñeta ilustran las tres etapas previas al cruce del río, por lo que el desciframiento de la información que contiene la ilustración 3 es rápida y fácil. Finalmente, es menester agregar que estos tres hombres jóvenes de piel blanca poseen una destacada musculatura lo que permite inferir que el peligro es un asunto (¿exclusivo?) de varones jóvenes, los demás deben buscar otras alternativas para ingresar ilegalmente en los Estados Unidos; las mujeres no aparecen como candidatas aptas para realizar esta travesía acuática.



Ilustración 3: cómo cruzar el río nadando.

La ilustración 4 muestra migrantes que se suben en el remolque de un trailer. El viaje por carretera escondidos en un vehículo es otra alternativa al cruce del río Bravo, pero el peligro no es menor. Se advierte al lector de cuidarse con los “coyotes”, “polleros” y “pateros”, porque no son gente de fiar. En el primer plano

que poseen esta visa de trabajo y la impune violación a sus derechos laborales han sido denunciadas (Smith, 2002).

⁶ Curiosamente, la primera parte del texto se dirige al migrante en un tono familiar usando la segunda persona del singular, mientras en la segunda parte se emplea la tercera persona del singular “su peso...”. Este cambio puede explicarse por el hecho de que los responsables de la publicación querían dirigirse directamente al lector en un tono amigable, pero al mismo tiempo evitar ser demasiado directo para que esta guía pueda ser asimilada como un Manual sobre cómo violar las leyes.



Ilustración 4: dos coyotes lucrando con el tráfico de personas.

de la viñeta se pueden observar dos de esos traficantes de personas representados con malas caras y malos modales (uno cuenta y da billetes verdes al otro); mientras los emigrantes, demasiado lejos atrás, no pueden enterarse de la naturaleza del intercambio entre los dos coyotes. Para acentuar la maldad de los traficantes se incluyeron a

tres mujeres dentro del grupo de migrantes. Todos juntos son presentados como víctimas cuando en realidad son voluntarios y conocen más o menos bien los riesgos del cruce ilegal de la frontera. Mientras los dos hombres son caracterizados como victimarios cuando su actividad, hasta cierto punto, puede ser considerada como un servicio que ofrecen (y cobran) a miles de personas permitiéndoles pasar del otro lado para su beneficio y el de sus respectivas familias.⁷

La ilustración 5 muestra una patrulla de guardias fronterizos estadounidenses que observa a un grupo de emigrantes cruzar ilegalmente la frontera y huir (en realidad, el vehículo tendría que estar representado del mismo lado del río en el que desembarcaron los indocumentados). Es el combate desigual entre la tecnología (vehículo veloz equipado con una potente radio) —mostrada detalladamente en primer plano— en contra de la improvisación y la vulnerabilidad. El fracaso del grupo de personas que intenta ingresar ilegalmente a los Estados Unidos parece ser anunciado: después de haber atravesado el río Bravo, corren en vano para esca-



Ilustración 5: una patrulla norteamericana observa migrantes fugarse.

⁷ Ciertamente esta representación dicotómica de la relación entre emigrantes e intermediarios tiene fines didácticos y da una mayor claridad al mensaje. Sin embargo, los numerosos trabajos publicados sobre la migración ilegal del norte del país indican que, si bien son conocidos los casos de extorsión y engaño por parte de “coyotes” o supuestos coyotes que operan en la frontera, no hay que olvidar que gran parte de las redes de tráfico de personas se extienden desde la comunidad de origen hasta una o varias ciudades de los Estados Unidos, por lo que el “pollero” puede ser considerado en estos casos como un “arriero cultural”, en el sentido de que su oficio itinerante le permite fungir como vínculo entre el lugar de origen y el lugar de destino hablando, por ejemplo, la lengua vernacular y el inglés además del español.

parse (ilustración 6), dando incluso la espalda a sus perseguidores. En esta parte de la *Guía del migrante mexicano* podemos leer un doble mensaje: 1) la posibilidad de escaparse de la vigilancia de las patrullas fronterizas es casi nula; 2) el texto que acompaña la ilustración 5 advierte que “Si eres detenido, no debes resistirte”, ya que “Si los oficiales se sienten agredidos es probable que utilicen la fuerza para detenerte”. Pero es posible leer el punto 2 al revés: si los guardias



Ilustración 6: cuatro migrantes ilegales corren en el desierto.

fronterizos emplean una fuerza excesiva para arrestarte es porque los has provocado con tu actitud. De manera anticipada, el culpable es el emigrante, ya que en ese apartado no se precisa que los policías de la Border Patrol deben respetar sus derechos y no pueden violar la Ley.⁸ A partir del momento en que el emigrante ingresó en el territorio

estadounidense, la SRE le aconseja pasividad y obediencia absolutas.

Ni corriendo, ni empleando documentación falsa es posible vencer la tecnología y la alta capacitación de los guardias fronterizos estadounidenses. En la ilustración 7, se observa cómo una pareja mexicana intenta burlar un vigilante norteamericano cuya actitud general y esposas arriadas en el cinturón indican su rectitud y determinación. De hecho, el guardia, cuya estatura es mayor, domina a los dos mexicanos. La pareja que intenta introducirse de manera fraudulenta en los Estados Unidos es conducida por el hombre, quien asume una



Ilustración 7: una pareja mexicana intenta ingresar a los Estados Unidos con documentación falsa.

⁸ Más adelante (Ilustración 11) se explicará lo presentado por la SRE al respecto de los derechos de los inmigrantes sin importar su condición migratoria.

actitud temerosa enseñando los dos pasaportes, se hace responsable de la mujer que lo sigue detrás compartiendo su aprehensión. El varón con gorra tiene dos pasaportes en sus manos mientras su compañera (¿?) está desprovista de cualquier documento de identificación, lo cual es otro signo de la dominación masculina legitimada en esta historieta de la Secretaría de Relaciones Exteriores. Además, el pasaporte que enseña el migrante es una falsificación de muy mala calidad ya que la foto del documento no se le parece en absoluto. Si bien podemos creer que esta inequívoca falsificación tiene un valor didáctico en este cómic, no obstante es posible argumentar también que el emigrante que no tiene visa para ingresar a territorio estadounidense es caracterizado por las propias autoridades mexicanas como un cónyuge celoso, irresponsable, ingenuo y mentiroso.

Para quienes logran cruzar ilegalmente la frontera Norte, se les dan nuevos consejos: para evitar la deshidratación deben de preparar agua salada antes de iniciar su caminata por el desierto (ilustración 8) y deben de seguir los postes de luz, vías del tren y caminos de terracería para no perderse (ilustración 10). Si bien pueden establecerse afinidades e incluso amistades entre migrantes hombres y mujeres, mientras esperan ser llevados del otro de la frontera por un coyote, domina el individualismo: los grupos que caminan por el desierto pueden tomar la decisión de abandonar a alguien a su suerte, como lo narra en una biografía conmovedora un emigrante mexicano que fue

aprehendido tres veces antes de lograr internarse en los Estados Unidos (Pries, 2001).

Estas recomendaciones son altamente loables, sobre todo cuando sabemos que un número cada vez más elevado de inmigrantes se extravía y fallece en el desierto.⁹ Sin embargo, observamos que es una mujer quien



Ilustración 8: una mujer acucillada prepara agua salada



Ilustración 9: cansancio y deshidratación de un migrante en el desierto

⁹ En 2003, fallecieron 3091 mexicanos por diversas causas, según registros de los Consulados, La repatriación del cuerpo de un inmigrante fallecido tiene un costo entre 1,500 y 5,000 dólares, mientras que los consulados sólo pueden ayudar a la familia con 300 dólares. Datos cuantitativos

prepara el agua agregándole sal, contribuyendo de esta manera en reproducir la imagen arquetípica de la madre-esposa a cargo de la alimentación y del cuidado de su familia. La no-deshidratación del hombre (ilustración 9) está en las manos de la mujer: se le asigna la responsabilidad de la salud de los demás (ilustración 8). Pero las mujeres emigrantes mueren en el desierto también, abandonadas por grupos de varones igualmente indocumentados y cobardemente olvidadas por los vecinos y su comunidad de origen que decretan tácitamente una ley del silencio (Da Gloria *et al.*, 2006).

Incluso durante el periplo de caminar por el desierto evitando toda clase de peligros, se recomienda a la indocumentada seguir cumpliendo su papel tradicional de mujer cocinera-enfermera y también el de mujer abnegada y sumisa. Esta última idea se deriva de la representación de cuatro indocumentados caminando en el desierto al



Ilustración 10: cuatro indocumentados caminando en el desierto.

lado de postes de luz (ilustración 10): dos hombres sin mochila encabezando la marcha y dos mujeres atrás cargando una bolsa cada una. Indudablemente elegir dibujar estos personajes en este orden y con los atributos anteriormente señalados no es el fruto del azar, ni tampoco de la libre voluntad del dibujante: esta asimetría de género es lo que se observa hoy en día en muchas zonas rurales del país. El testimonio de una mujer mixteca sobre su experiencia de travesía del desierto norteamericano con su esposo es ilustrativo al respecto:

Cuando veníamos por el Nido del Águila me di cuenta que mi esposo no iba a hacer nada por mí. No me tendía la mano en las barrancas ni me ayudaba a caminar. Era como si quisiera matarme, deshacerse de mí en aquellos lugares muy solos. Yo vi sus intenciones y entendía lo que estaba pasando. (...) Fue en ese momento cuando me desparté de mi esposo (París, 2006: 61).

sobre el número de cuerpos repatriados por el INM: “Hago de su conocimiento que las Representaciones Consulares en la frontera cubren el 100% del costo por el traslado a México de los cuerpos de conacionales que pierden la vida durante su intento por ingresar de manera indocumentada a Estados Unidos. En 2004, la SRE invirtió \$ 2,517 millones de pesos para atender el fallecimiento de 1,900 mexicanos en el exterior” (http://www.ime.gob.mx/ccime/IVrecomendaciones/cc_ime_iv_26_fro.htm).

Estas palabras expresadas en torno a una experiencia vivida en carne propia por una mujer indígena con sus hijos a punto de ser abandonados en el desierto por su propio esposo, muestra que la violencia de género puede expresarse de diferentes formas, de manera consciente o no. Los hombres primero y las mujeres después, los hombres liberados de toda carga y las mujeres soportando el peso de sus mochilas, son expresiones de una dominación androcéntrica real. A pesar de que la administración pública federal se ha dado a la tarea de incluir en sus programas la perspectiva de género,¹⁰ la historieta de la SRE tiende a legitimar una dominación androcéntrica culturalmente admitida y socialmente reproducida.

En la *Guía del migrante mexicano* se trata de alertar al lector, emigrante documentado o no, sobre sus derechos en caso de que este detenido y procesado. Muy útiles son los consejos como el de no firmar nada que esté escrito en inglés, pedir comunicarse con el Consulado con el fin de obtener la asesoría de un abogado defensor, recibir tratamiento médico si necesario así como disponer de agua y comida en forma suficiente y oportuna, aunque testimonios de indocumentados



Ilustración 11: Funcionarios regañando a una niña mexicana.

capturados por la Patrulla Fronteriza Norteamericana muestran una realidad muy alejada a lo plasmado por la SRE.

El cómic deja entender, mejor dicho deja ver, que una de las funciones de los funcionarios mexicanos —probablemente de Gobernación y de la SRE— es proteger a los menores de edad víctimas de polleros (ilustración

11). Se puede observar cómo una adolescente es regañada por una mujer rubia en lo que parece ser una oficina, mientras las observa y escucha un hombre que tiene en sus manos un paquete. El varón se ha apropiado de lo que presumiblemente es

¹⁰ Por ejemplo, en el Plan Nacional de Desarrollo (2001-2006) puede leerse que la solución para crear las condiciones para eliminar la discriminación hacia las mujeres es: “Transformar las condiciones de inequidad de género en los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales, y poner a disposición de las mujeres los medios y recursos para que desarrollen integralmente sus capacidades, contribuyan, tengan acceso, control y disfrute efectivo de los servicios y beneficios del desarrollo del país...”.

la mochila de la joven, es decir, la desposeyó de sus bienes para asumir temporalmente el rol del padre protector, mientras una colega suya se empeña en recordar a la niña reglas de civilidad y buena conducta.

Se hace hincapié en el papel preventivo que suelen ejercer los burócratas mexicanos, mientras en las ilustraciones 12 y 13 se pueden apreciar las “formas malignas” —el término no es demasiado fuerte— con las que actúan funcionarios estadounidenses. En la primera ilustración mencionada hay un mexicano sentado con una pluma en la mano, quien se ve obligado a firmar unos documentos, porque lo presiona un funcionario parado detrás de él, y también porque lo persuade una mujer de cabello güero dotada de notorios atractivos. En ésta se observa una serie de oposiciones: parados/sentado, delante de él/ detrás de él, mirada baja/ mirada de la mujer a los ojos, con una pluma en la mano/ con oficios en las manos de los dos funcionarios, recostado en la mesa/ parados, etc., oposiciones que refuerzan la situación indefensa del migrante. La ilustración 12 muestra algunos de los peligros que acechan al mexicano detenido, de forma análoga a las tentaciones a las cuales es sometido el cristiano. El migrante indocumentado es presentado, entonces, como una persona ignorante (desconoce el inglés e ignora sus derechos), influenciable y con notorias debilidades.



Ilustración 12: las tentaciones de inmigrante mexicano.

Otra forma de actuar por parte de la administración del vecino país es la llegada de un funcionario estadounidense —reconocible por el color güero de su cabello y el documento oficial que dice “Orden de cateo”— quien viene a ordenar el retiro de la guardia de los hijos a un padre mexicano. Aquí no aparece la madre: el padre es aparentemente el único castigado junto con su hija, a la que abraza. Podríamos agregar la leyenda: “Así actúan en los Estados Unidos y es inútil resistirse”. Por medio de estas ilustraciones en color, la SRE busca mostrar no solamente que las leyes norteamericanas son más rigurosas que en México y se aplican al pie de la letra, sino que los inmigrantes en este país deben cambiar su forma de ser para evitar conocer una situación funesta como es la del retiro de la patria potestad.

En el texto que acompaña la ilustración 13 podemos leer: “Si eres acusado de violencia doméstica en contra de tus hijos, esposa o alguna otra persona que vive contigo, podrías ir a la cárcel. (...) Ten en cuenta que muchos mexicanos están muertos o en la cárcel por eso”. El objetivo del inmigrante instalado en los Estados Unidos es, entonces, claro: debe evitar a toda costa ser denunciado. En



Ilustración 13: retiro de la patria potestad.

Todavía con respecto a los vicios que el lector/ inmigrante tiene que corregir está el de tomar alcohol en la vía pública, participar en fiestas ruidosas y verse involucrado en peleas callejeras. “Evita llamar la atención mientras arreglas tu estancia o documentos para vivir en los Estados Unidos. La mejor fórmula es no alterar la rutina del trabajo a la casa” aconsejan los autores de la *Guía del migrante*. So pretexto de que es indocumentado, se recomienda al migrante llevar una vida ejemplar cumpliendo cabalmente con sus obligaciones laborales y sus obligaciones familiares convirtiéndose en trabajador cumplido y en padre de familia responsable. Para no tener problemas en los lugares públicos ni en su casa, el indocumentado debe volverse socialmente invisible. El aplicar los principios básicos de esta semi-clandestinidad tendría múltiples beneficiarios: a) las autoridades norteamericanas verían reducirse de manera general los gastos asociados a la atención administrativa (policial, judicial, hospitalaria, etc.) de este sector de la población; b) las empresas que emplean indocumentados o lucran con las remesas podrían volverse más prósperas; c) las autoridades mexicanas podrían asignar menos personal de los que hay en los 45 Consulados en Estados Unidos y podrían combatir mejor la mala reputación de sus connacionales; d) los familiares del indocumentado en México podrían recibir mayores remesas regularmente y, finalmente, e) el propio indocumentado podría permanecer más tiempo como ilegal, trabajar y ahorrar más, y sobretodo adaptarse más fácilmente a la forma de vida norteamericana siendo un no-ciudadano.

este cómic se muestra al inmigrante como un hombre violento (en varios párrafos se le invita a no portar armas ni a resistir la fuerza de la Ley, la ilustración 14 es explícita al respecto), pero la SRE no le aconseja respetar a los demás, sino más bien estar consciente de los riesgos que corre si maltrata y golpea a sus familiares como lo hacía en su casa antes de cruzar la frontera.



Ilustración 14: hombre golpeando a su mujer frente a

En la *Guía del migrante* vienen más recomendaciones relativas al “indocumentado bien portado”, es decir, al inmigrante ilegal ejemplar, cuyo único reproche es no tener su documentación migratoria en regla. Asimismo, se le invita a adoptar una nueva actitud frente a los policías de tránsito cuando es detenido en su carro: “...colocas las manos sobre el volante y no bajas del auto hasta que te lo pida el oficial” (Cf. ilustración 15). Esta docilidad del inmigrante conductor o pasajero del automóvil contrasta abruptamente con lo que pasa generalmente en México, es decir, la búsqueda de un arreglo

“cara a cara” y al margen de la Ley entre el policía y el conductor. En los Estados Unidos, hay una Ley que todos sin excepción deben de respetar y hay suficientes funcionarios públicos para hacerla cumplir. “Cero tolerancia, cero corrupción del otro lado de la frontera” parecen decirnos nuevamente los autores del cómic. La ilustración 15 muestra la fuerza de la Ley: un policía solo, con una pistola en una mano, bloquea con la otra mano un coche sin placas donde están tres supuestos inmigrantes. Nuevamente, el cómic de la SRE recupera un prejuicio racista imperante en los Estados Unidos: hombres extranjeros en un coche son sospechosos *a priori*. Reunirse entre individuos del mismo origen es dudoso, que sepan manejar es difícil de admitir y que el vehículo sea de su propiedad prácticamente imposible. Estas sospechas constituyen razones suficientes para ser controlados y hostigados por la policía.

Luego, en este manual de la conducta idónea del inmigrante, se detallan nuevas actitudes recomendables que pueden dividirse en dos clases: a) las actitudes de autoayuda; y b) las acciones consulares de corte humanitaria y altruista.

a) En la primera clase de conductas, la SRE sigue predicando que la auto-vigilancia y la auto-prevención son las mejores formas para evitar problemas, las



Ilustración 14: Fiesta, mujeres y alcohol.



Ilustración 15: policía deteniendo a un auto con inmigrantes.

formas más saludables, si se puede decir, ya que no tienen ningún costo e involucran únicamente al inmigrante. El inmigrante debe de hacer el esfuerzo no solamente para dominar el idioma inglés, también para estudiar el derecho civil y penal de manera autodidacta (ilustración 16). Dicho en otras palabras, los no-ciudadanos deben de aplicarse en conocer las obligaciones y penas que pueden recibir los ciudadanos plenos, es decir, los norteamericanos por nacimiento. En la *Guía del migrante* se menciona: “Es importante que conozcas las leyes del estado de la Unión Americana donde vives y trabajas, ya que las leyes en cada uno de ellos son distintas”. También se dan algunos consejos generales sobre las infracciones más comunes al reglamento de tránsito como si el circular en carro particular evidenciaría más que otras actividades, la incivilidad y peligrosidad de los inmigrantes.

Una segunda conducta de autoayuda consiste en sintonizar la radio XERF “La poderosa” que emite desde Ciudad Acuña, Coahuila, en la frecuencia de 1570 AM.¹¹ Únicamente quienes viven en el estado de Texas, Estados Unidos, tienen la posibilidad de captar esta radio. Pero lo interesante de la ilustración 17 es observar en la conducta de los miembros de esta familia (¿?) notables diferencias de género. El hombre está sentado y manipula los botones del aparato de radio mientras dos mujeres de edades distintas que podrían ser su esposa e hija, paradas, escuchan pasivamente. Esta viñeta enseña que el varón es quien conoce el uso del aparato doméstico y quien tiene el control del mismo, mientras las mujeres, disciplinadas y asumiendo el rol de público, dependen de la buena voluntad y de la pericia del hombre para escuchar la radio “La poderosa”.

b) La segunda serie de conductas que son presentadas como benéficas para el inmigrante, consiste en describir y elogiar al trabajo de los agentes consulares.



Ilustración 16: hombre revisando las leyes de culpabilidad.

¹¹ Es interesante recordar que la Radio XERF “La Poderosa” inició en 1931 como radio comercial de un médico estadounidense establecido en Ciudad Acuña, quien emitía en dirección de los Estados Unidos. Fue expropiada y desde 1987 es propiedad del Instituto Mexicano de la Radio (http://www.lapoderosa.imer.com.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=148&Itemid=142).

Por otra parte, cabe señalar que no es la única radio cuyos auditores son principalmente inmigrantes mexicanos establecidos en el país vecino, también existe, por ejemplo, Radio Bilingüe de la comunidad migrante oaxaqueña que cuenta con cinco emisoras propias y se enlaza por satélite a 65 emisoras en los Estados Unidos, México y Puerto Rico (López, 1999).

Conformados por especialistas capaces y desinteresados, los funcionarios que laboran en los Consulados mexicanos —cuya lista detallada viene al final de la Guía— son verdaderos héroes todos al servicio de la comunidad mexicana residente en los Estados Unidos. Entre sus funciones está la de resolver los más diversos problemas que pueden sufrir sus connacionales, utilizando para ello todos los recursos a su alcance. En la ilustración 18, un agente consular se concentra en su tarea de llamar por teléfono, proporcionando probablemente ayuda a un mexicano o mexicana que lo necesita. Su rostro preocupado parece indicar que toma muy en serio sus responsabilidades.



Ilustración 17: familia escuchando radio.

Todavía manipulando un aparato electrónico, el agente consular de la ilustración 19, teclea sobre su computadora, mientras una mujer está sentada frente a él. El funcionario está dibujado en una postura aplicada y seria, mientras la señora es representada las manos cruzadas con una actitud suplicante. Nuevamente, aparece una notoria asimetría entre los personajes que interactúan; asimetría basada en una diferencia de género: el varón es dueño del saber (uso de la computadora y conocimiento de la información pertinente) y del poder (atrás de su escritorio tiene el usufructo exclusivo de la computadora), mientras la mujer solicita, con las manos cruzadas y la mirada hacia lo alto, con un fervor casi religioso, ser atendida.



Ilustración 18: agente consular llamando por teléfono.

Finalmente, después de haber reiterado en varias ocasiones al lector inmigrante de entrar en contacto con uno de los 45 Consulados mexicanos en los Estados Unidos en caso de ser detenido o encarcelado, los autores terminan rezando: “Acércate al consulado... Acércate a México. ¡Es tu casa paisano!” Estos tres versos tienen un fuerte acento patriótico, exaltando el nacionalismo de los



**Ilustración 19: agente consular
atendiendo a una mujer.**

inmigrantes recordándoles sus obligaciones como ciudadanos mexicanos. También puede verse en esa insistencia de que los inmigrantes no olviden su deber moral y cívico, la promoción implícita de la matriculación consular —de hecho, en la ilustración 19, es lo que se puede leer sobre el cartel dispuesto en el escritorio del funcionario de la SRE. Este registro no solamente tiene ob-

jetivos estadísticos, sino también un doble objetivo político: constituir una base de datos de los electores en el extranjero,¹² y mostrar al gobierno norteamericano la importancia numérica de los mexicanos inmigrantes residentes en su territorio. Empero, hay que agregar que en algunos estados de la Unión Americana, el registro consular es aceptado como documento oficial.

Conclusiones

La historieta *Guía del migrante mexicano*, publicada en millones de ejemplares por la Secretaría de Relaciones Exteriores, es mucho más que un polémico instrumento de propaganda destinado a los emigrantes legales e ilegales a los Estados Unidos, ya que contiene una serie de afirmaciones explícitas y prejuicios implícitos que revelan la percepción institucional hacia los candidatos a la inmigración. Siendo la mayoría de los emigrantes mexicanos personas de extracción rural con un bajo y mediano nivel de educación, la SRE se dirige a ellos y ellas con un tono paternalista, en el cual no están ausentes la legitimación de la desigualdad de género ni la corrección de sus vicios. Hemos mostrado, mediante el análisis de las viñetas de esta Guía, que el discurso oficial puede dividirse en dos grandes vertientes: 1) la actitud que los candidatos a la inmigración indocumentada debe tener para evitar ser aprehendidos por las autoridades norteamericanas y morir en el cruce de la frontera; 2) la conducta social que deben tener los mexicanos residentes en los Estados Unidos con o sin documentos. En la primera parte imperan las advertencias sobre los riesgos que corren los candidatos a la inmigración ilegal

¹² En las elecciones presidenciales de julio de 2006, el número de mexicanos y mexicanas que votaron (posibilidad ofertada por primera vez en la historia electoral del país) desde el extranjero fue de 33,131. Sin embargo, se estimaba que en 2004 los mexicanos en el extranjero en edad de votar eran 12.6 millones (Cesop, 2004) lo que confiere a este sector de la población votante una importancia estratégica en los años venideros.

y, al mismo tiempo, se dan consejos para cruzar el río Bravo sin ahogarse y caminar en el desierto sin perderse ni deshidratarse. Las ilustraciones que acompañan el texto muestran claramente una diferenciación de género: las mujeres se limitan a acompañar a los emigrantes varones, cargan más y caminan siempre detrás de los hombres, además de que se les asignan la tarea de preparar el agua salada para que los varones no mueran. De esta forma, la SRE retoma y legitima elementos culturales de una dominación androcéntrica todavía muy presente: las mujeres son representadas sometidas y dependientes del varón, asignadas a la preparación de los alimentos y al cuidado de la salud de los demás. En la segunda parte del cómic que concierne la manera de vivir en los Estados Unidos, sin dejar de tener una postura misógina, los autores reorientan su discurso alrededor de la idea de ser un buen ciudadano. A pesar de que una parte muy importante de los lectores se encuentra en situación migratoria ilegal, se les recomienda cambiar sus “malos hábitos” con el fin de no llamar la atención, ni tener problemas con las autoridades norteamericanas. Asimismo deben limitar su presencia en la esfera pública quedándose preferentemente en su lugar de trabajo o en su casa, estudiar de manera autodidacta las leyes vigentes del estado en el cual residen, obedecer siempre las órdenes de los funcionarios públicos, no golpear a las mujeres ni a sus hijos (para no tener problemas con la Justicia). Comportarse como ciudadanos ejemplares, sin tener derecho alguno, es actuar socialmente como ciudadanos modelos sin beneficiarse de las ventajas de la urbe, es vivir como norteamericanos siendo mexicanos. De esta forma, la SRE construye el tipo ideal del inmigrante de sexo masculino a partir de los clichés que tiene la opinión pública norteamericana de los hispanos, pero también tomando en cuenta la posibilidad de realizar ahorros en los Consulados. En otras palabras, los consejos dados a los connacionales apuntan hacia mejorar la imagen de México en el exterior y reducir la cantidad de trabajo de los diplomáticos mexicanos.

Finalmente, la *Guía del migrante mexicano* es emblemática, no solamente porque es el primer documento que se dirige a los emigrantes e inmigrantes ilegales a los Estados Unidos y porque la SRE empleó por primera vez el formato de una historieta, sino que el discurso oculto legitima, en el territorio mexicano, los hábitos relativos a la desigualdad de la mujer frente al hombre, pero aconseja a los inmigrantes varones en los Estados Unidos abandonar su conducta violenta a causa de la estricta aplicación del derecho penal de ese país. Las viñetas de esta historieta oficial dan cuenta también de una representación sesgada de connotación racista de los mexicanos en la Unión Americana. Desde esta perspectiva institucional, entonces, los emigrantes deben de ser prevenidos de los peligros del cruce ilegal de la frontera norte (para disminuir la carga administrativa y económi-

ca de la SRE ligada a las repatriaciones), y los inmigrantes deben de corregir sus modales (primeramente para contrarrestar los prejuicios racistas de los estadounidenses hacia los mexicanos y, en segundo lugar, para disminuir el número de asesorías jurídicas en los consulados de los Estados Unidos). En suma, la *Guía del migrante mexicano* es un manual para el buen uso de las costumbres en función del país de residencia.

Bibliografía

- Arvizú, Juan (2005), “Orientación a través de cómic a paisanos”, *El universal*, 5 de diciembre.
- Avila Martínez, José Luis, Carlos Fuentes y Rodolfo Tuirán (2002), “Mujeres mexicanas en la migración a Estados Unidos”, en Rodolfo Tuirán (coord.), *Migración México-Estados Unidos: continuidad y cambios*, México, Conapo.
- Bourdieu, Pierre (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil.
- Cesop (Centro de Estudios Sociales y Opinión Pública) (2004), *El voto de los mexicanos en el extranjero*, <http://www.camaradediputados.gob.mx/cesop/doctos/INVESTIGACION%20VOTO%20EN%20EL%20EXTRANJERO.pdf>. Consultado el 5 de septiembre de 2008.
- Da Gloria Marroni, María y Guillermo Alonso Meneses (2006), “El fin del sueño americano. Mujeres migrantes muertas en la frontera México-Estados Unidos”, *Migraciones Internacionales*, año 3, núm. 3, Tijuana, México, Colegio de la Frontera Norte, enero-junio, pp.5-30.
- Diego Rodríguez, Martín (2005), “Distribuye la SRE Guía del migrante en *Libro vaquero*”, *La jornada*, 18 de enero.
- Flores Caballero, Romeo (1999), “Atención a la población migrante y los servicios migratorios del Programa Paisano”, en Gobierno de Oaxaca, *Coloquio nacional sobre políticas públicas de atención al migrante*, Oaxaca, pp. 84-89.
- Gómez Quintero, Natalia (2005), “Guía del migrante no promueve éxodo: SRE”, *El universal*, 7 de enero.
- Hinds, Harold y Charles Tatum (2007), *No sólo para niños. La historieta mexicana en los años sesenta y setenta*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.
- López López, Filemón (1999), “La experiencia de la Asociación Cívica Benito Juárez y de la Radio Bilingüe en California para la promoción de la educación y la cultura de los migrantes oaxaqueños. Propuestas para su fortalecimiento”, en Gobierno de Oaxaca, *Coloquio nacional sobre políticas públicas de atención al migrante*, Oaxaca, pp. 146-150.
- Molano, Alfredo (2005), *Espaldas mojadas. Historias de maquilas, coyotes y aduanas*, Bogotá, El Áncora/Panamericana Editorial.
- París Pombo, María Dolores (2006), *La historia de Marta. Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Pries, Ludger (seud.) (2001), “El inicio del ¿sueño? Americano”, *El Cotidiano*, núm. 18, vol. 108, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, julio-agosto, pp. 60-65.
- Scott, James (2000), *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era.
- Smith Nonini, Sandy (2002), “Nadie sabe, nadie supo: el programa federal H2A y la explotación de mano de obra mediada por el Estado”, *Relaciones*, vol. 23, núm. 90, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp.55-86.
- SRE (Secretaría de Relaciones Exteriores) (2004), *Guía del migrante mexicano*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

Recibido: 29 de octubre de 2008**Aceptado: 13 de abril de 2009**

El doctor **Bruno Henri Lutz Bachere** es profesor investigador titular de Tiempo Completo, de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, miembro del SNI nivel 1, responsable de los proyectos de investigación *Cuerpo, pobreza y migración: biopanoptismo y resistencias en el caso de los inmigrantes mazahuas a EU y Canadá*, financiado por el CONACYT y el proyecto audiovisual “*Tarahumaras en la sombra*”, apoyado por la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Xochimilco. Entre sus publicaciones están los artículos “Migración femenina transnacional: México frente a las declaraciones y convenios internacionales”, (*Veredas*, UAM-Xochimilco); “Estructura y sujeto: perspectivas teóricas desde las Ciencias Sociales” (*Cinta de Moebio*, Santiago de Chile); y en coautoría: “Entre el metate y el sueño canadiense: representaciones de mujeres mazahuas de la migración contractual transnacional”, (*Les Cahiers Ahlim*, Paris 8); “¿Jefas de hogar? Autonomía y estrategias de reproducción social. Un estudio en el sur del Estado de México” (*Migraciones Internacionales*, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana), y “Organizaciones de productores de maíz en el Estado de México: papel de las instituciones e importancia de las coyunturas políticas”, (*Ciencia Ergo Sum*, UAEM). Sus líneas de investigación están relacionadas con la sociología rural, sociología teórica y antropología cultural.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

FAIR, HERNÁN

El mito de Argentina "país potencia"

Contribuciones desde Coatepec, núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 115-146

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28112196006>

- 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

El mito de Argentina “país potencia”¹

The Argentinian myth “a power nation”

HERNÁN FAIR²

Cuando se ejerce el poder político se está siempre imponiendo una manera de contar la realidad.

Ricardo Piglia, *Crítica y ficción*

La cuestión es saber en qué medida este juicio nos sirve para conservar la especie, para acelerar, enriquecer y mantener la vida. En principio, nos inclinamos a afirmar que los juicios más falsos son para nosotros los más indispensables; que el hombre no podría vivir sin las ficciones de la lógica, sin relacionar la realidad con la medida del mundo puramente imaginario de lo incondicionado y lo idéntico, sin falsear constantemente el mundo introduciendo en él el concepto de número.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Resumen: El artículo indaga acerca del proceso de formación y sedimentación histórica del mito del “país potencia” en Argentina y, más específicamente, en la configuración de este mito dentro del discurso menemista. Para ello, se centra en una perspectiva de análisis del discurso con eje en alocuciones emitidas por Carlos Menem durante su primer periodo de gobierno (1989-1995). Según sostiene, a partir de la instauración y el éxito del Plan de Convertibilidad, en 1991, el menemismo logrará incorporar exitosamente a su discurso neoliberal esta tradición mítica parcialmente sedimentada. En ese contexto, concluye que el mito del país potencia contribuirá a legitimar y consolidar tanto las reformas neoliberales como la propia hegemonía menemista.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco más amplio de mi tesis de Maestría presentada en FLACSO para optar al grado de Maestro en Ciencia Política y Sociología, agosto de 2007. Agradezco los comentarios, sugerencias y críticas realizadas por Gerardo Aboy Carlés, Sebastián Barros y Paula Biglieri a una versión preliminar y los desligo, por supuesto, de los errores u omisiones que pudiera presentar este trabajo. Quisiera hacer mención, además, a los evaluadores anónimos de esta revista por sus pertinentes contribuciones teóricas en relación a este artículo.

² Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: herfair@hotmail.com.

Palabras clave: Mito del “país potencia”, Plan de Convertibilidad, Discurso, Sedimentación, Objetivación

Abstract: *The article investigates about the process of formation and historical sedimentation of the myth of the «potency country» in Argentina and, more specifically, the configuration of this myth within the menemist speech. For it, one concentrates in a perspective of analysis of the speech with axis in speeches emitted by Carlos Menem during his first period of government (1989-1995). According to it maintains, from the restoration and the success of the Plan of Convertibility, in 1991, the menemism will manage to successfully incorporate to its neoliberal speech this mythical tradition partially settled. In that context, it concludes that the myth of the country power will contribute to legitimate and to consolidate as the neoliberal reforms as the menemist hegemony.*

Keywords: *Myth of the “potency country” - Plan of Convertibility - Speech - Sedimentation - Objectivisation.*

1. Introducción

El discurso político como método de análisis ha sido corrientemente denigrado en las Ciencias Sociales en general, en particular acusado de “idealista” o poco “científico”. En ese contexto, frente al auge de los modelos cuantitativistas y racionalistas que se derivan del Conductismo y la Teoría de la Elección Racional, se suele señalar que el discurso político carece de relevancia teórica como objeto de estudio, o que sólo lo tiene desde una visión “matematizable” centrada en el análisis de contenido de una realidad prediscursiva que es reflejada objetivamente por el propio discurso.³ De modo similar, desde la sociología política marxista, se señala que el discurso menosprecia la primacía “objetiva” de la base material en pos de una visión “idealista” (Borón, 2000; Veltmeyer, 2006). La semiótica, por un lado (Mangone y Warley, 1994; Fabbri, 2000), y la teoría post-estructuralista, por el otro (Derrida, 2003; Follari, 2000), han criticado, sin embargo, fuertemente estos preceptos, afirmando que no hay nada más material que el discurso, y más aún, que el orden simbólico, en tanto construcción social, adquiere primacía, al punto tal de ser el que constituye y otorga sentido a los sujetos en sus prácticas cotidianas. Siguiendo este último enfoque, cuyo origen nos remonta al psicoanálisis lacaniano,⁴ el teórico argentino Ernesto Laclau sostiene que toda estructura discursiva posee siempre un carácter material, en el sentido de que se materializa en prácticas, rituales e instituciones⁵ (Laclau y Mouffe, 1987; Laclau,

³ En esta línea “matematizable” centrada en el análisis del contenido de los enunciados políticos, véase el trabajo de Rey García y Rivas Nieto (2007).

⁴ En palabras de Lacan, “el orden del símbolo no puede ya concebirse como constituido por el hombre, sino como constituyéndolo” (2003: 39). En ese contexto, “el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo” (p. 289).

1993, 2005). No obstante, esta cuestión, si bien señalada, no ha sido desarrollada por este autor, e incluso a veces parece sostener afirmaciones que se contradicen entre sí.⁶

En su libro *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Gerardo Aboy Carlés (2001) ha logrado, sin embargo, trascender de manera convincente la perspectiva de Laclau, al centrar su enfoque en lo que denomina el “campo parcialmente sedimentado y objetivado” de toda identidad (Aboy Carlés, 2001: 45, ss.). En efecto, no cualquier posición discursiva puede resultar apropiada en cualquier momento. Por el contrario, existe siempre una estructuración relativa (Laclau, 1993: 59) que limita toda constitución identitaria (Aboy Carlés, 2001: 63; Barros, 2002: 23, ss.). Como respuesta a esta cuestión, Aboy Carlés acude a la noción de mito del semiólogo francés Roland Barthes. Según Barthes, todo mito implica la construcción de un “sistema semiológico segundo”, o mito propiamente dicho, en el que el signo se transforma en simple significante (Barthes, 1991: 205). En este sentido, el significante, que Barthes denomina forma, no es enteramente arbitrario, sino que depende de una estructura previa (Aboy Carlés, 2001: 57). Partiendo de esta premisa, Aboy concluye en su análisis del caso peronista⁷ que en la constitución y reformulación de las identidades políticas siempre subyace un “carácter

⁵ En realidad, ya en pensadores como Gramsci y Althusser se encuentra esbozado este tema. Sin embargo, ambos persisten, si bien desde diferentes enfoques, en un análisis esencialista que mantiene una determinación económica a priori de los sujetos sociales. Al respecto, véanse especialmente las críticas de Laclau y Mouffe (1987).

⁶ Mientras en algunas ocasiones Laclau comprende al sujeto únicamente como una posición del sujeto, en otras lo concibe como un mito que no tiene relación con la sedimentación previa. Finalmente, en otros trabajos, se atiene a analizar la relación entre la sedimentación y la institución (respecto de estas contradicciones, véase Aboy Carlés, 2001: 63). En sus últimos trabajos, Laclau ha mantenido, sin embargo, esta última perspectiva. En efecto, si en *Hegemonía y estrategia socialista* se ocupaba, siguiendo a Althusser, de las “posiciones del sujeto”, y en *Emancipación y diferencia* se refería, con Derrida, a que “la intervención hegemónica tiene lugar en un terreno indecible”, por lo que “el hecho de que sólo una de las rutas posibles haya sido seguida, que sólo una de las conexiones posibles haya sido realizada, es algo que no puede explicarse desde el interior de la estructura”, lo que lo llevaría a concluir que hay una “radical indecidibilidad que necesita ser constantemente superada por actos de decisión” (véase Laclau, 1996: 157-159 y 162), en los trabajos más recientes se refiere, en cambio, a que el discurso no puede entrar en conflicto con “creencias importantes e inmovibles”, ya que perdería toda efectividad. En ese contexto, señala que hay “prácticas sedimentadas que limitan el margen de opciones” (Laclau, 2003a: 89-90), para concluir, finalmente, que “las equivalencias son siempre contingentes y dependientes del contexto” (Laclau, 2003b: 212). De todas maneras, y pese a que ya en *Nuevas Reflexiones*, donde planteará más detenidamente el tema, se refería a la importancia de este particular (véase Laclau, 1993, especialmente pp. 51-53), Laclau en ningún momento se apresta a efectuar un análisis en profundidad de las prácticas sedimentadas.

⁷ Según Aboy Carlés (2001), el mito subyacente que estructuró al peronismo es el mito de la “Argentina dual”, entre la Argentina “visible” y la Argentina “oculta”, entre el país “legal” y el

mítico”, lo que hace que en toda identidad política existan siempre superficies previas parcialmente sedimentadas y objetivadas⁸ (Aboy Carlés, 2001: 58 y 63).

El siguiente trabajo se propone indagar acerca de lo que hemos denominado el mito del “país potencia” en Argentina.⁹ En efecto, el país sudamericano se ha caracterizado históricamente por creer que constituía una de las máximas potencias del planeta. Este mito parcialmente sedimentado adquirió una particular importancia durante la década de los 90, cuando el, por entonces, presidente Carlos Menem (1989-1999) instauró una paridad cambiaria en iguales condiciones con la moneda de los Estados Unidos. La Ley de Convertibilidad, como se la conocería, instituiría efectivamente a partir de abril de 1991 una paridad legal cambiaria 1 a 1 de la moneda nacional con el dólar estadounidense. En esas circunstancias, sostenemos que el mito llegará a su etapa de “apogeo” (Todesca, 2006: 308). Partiendo desde un enfoque diacrónico con eje en alocuciones emitidas por el presidente Menem durante su primer mandato (1989-1995), a continuación nos proponemos analizar el proceso de formación y sedimentación histórica de este mito y su configuración dentro del discurso menemista.

2. Los orígenes del mito

Desde los albores de su surgimiento como Estado-Nación, se ha señalado que Argentina constituye un “país rico” destinado a ser una potencia mundial en el concierto de las naciones del mundo. Se suele afirmar, para “corroborar” este hecho, que su suelo fértil cuenta con una notable dotación de recursos naturales (se dice, por ejemplo, que posee los 4 climas) y un excedente en productos “críticos”, como la energía y los alimentos (se suele afirmar que Argentina produce alimentos para una cantidad total de 300 millones de habitantes). Por otra parte, debemos considerar las características geográficas del país, que cuenta con una enorme extensión territorial (lo que lo ubica como el octavo país del planeta), así como un

país “real”. Este mito, que tiene como antecedente la dicotomía sarmientina, será reformulado a partir de 1955 a partir de la contribución de los autores revisionistas. Sobre este particular, véanse Svampa (1994) y Larriqueta (2004a, 2004b).

⁸ De este modo, Aboy se diferencia, además, de la noción de mito desarrollada en Laclau (1993), ya que para este autor, como dijimos, el mito no tiene relación con una sedimentación previa. Esta perspectiva laclausiana del mito es abordada también por Sebastián Barros (2002) en su análisis del caso argentino.

⁹ Aunque en este trabajo nos centraremos en el caso argentino, el mito del “país rico” o “país potencia” no es propiedad exclusiva de aquel país, sino que es compartido, entre otros, por países como México y Venezuela. Al respecto, véanse respectivamente Salmerón Sanginés (2003) y Hurtado (2001, especialmente p. 112, ss.).

importante capital cultural, reconocido mundialmente y que lo ha llevado a obtener 5 premios Nóbel (tres de ellos en ciencias duras).¹⁰

No obstante la relevancia que adquieren estos “hechos” de sentido común en el imaginario social, la predominancia que adquiere el mito del país rico o país potencia, cuya indagación continúa presente en la actualidad en gran parte de los intelectuales nacionales,¹¹ sólo puede ser comprendida en toda su magnitud teniendo en cuenta su sedimentación parcial en la construcción discursiva de aquello que se denomina la identidad nacional. Como dijimos anteriormente, toda identidad se construye en abierta tensión con lo que Aboy Carlés (2001) denomina la “perspectiva de la tradición”. En este sentido, como lo han destacado autores como Raymond Williams (1980) y Slavoj Žižek (1992), toda construcción identitaria se encuentra íntimamente articulada, y al mismo tiempo condicionada, por las interpretaciones y representaciones históricas “residuales”. En este caso, la “reconstrucción épica del pasado” (Aboy Carlés, 2001: 69) se encuentra íntimamente ligada a la particular historia del país sudamericano, una historia signada por la masiva inmigración europea,¹² que trajo la cultura, los valores y las tradiciones de esa región.¹³ Pero, más importante aún fue la reconstrucción mítica que hicieron

¹⁰ Al respecto, véase “Argentina, ¿sigue siendo un país rico?”, entrevista a Aldo Ferrer y Jorge Todesca publicada en la sección “El País” del *Clarín*, del 23 de octubre de 2006.

¹¹ Así, para el historiador Juan Archivaldo Lanús, “a principios del siglo xx la Argentina tuvo un destino de gran potencia”. En ese contexto, tras afirmar que “la Argentina ocupa el octavo lugar en el mundo por su extensión territorial”, se pregunta: “¿Cómo aquel país, al que (el político y escritor) Leopoldo Lugones cantó su apogeo en el “Romance del Río Seco”, perdió ocho posiciones en su rango internacional desde 1980?” (“Es tiempo de concebir lo que podríamos ser”, nota del autor publicada en la sección “Opinión” del *Clarín*, del 24 de junio de 2008).

¹² En un interesante trabajo, Daniel Larriqueta (2004a: 206, ss.) sostiene que, ya desde sus inicios, Buenos Aires poseía algunas características que la diferenciaban del resto del “mundo indiano”. En efecto, los primeros habitantes de esta ciudad se caracterizaban por ser grandes comerciantes, tanto intermediarios como financieros. De este modo, la ciudad se especializará comercialmente a un nivel que ninguna otra ciudad del imperio español del siglo xviii alcanzará. Estos rasgos propios, además de su fuerte poderío militar, le permitirán ser elegida por la Corona española como capital del Virreinato del Río de la Plata, lo que potenciará aún más su riqueza y liderazgo sub-continental (véase también Todesca, 2006: 24, ss.). Este hecho, además, hará que se acrecienta su diferenciación en relación al resto del mundo indiano, lo que se expresará en la presencia de una inusual población de extranjeros, que oscilará entre el 15 y el 20% del total, con fuerte predominio de portugueses, y una presencia significativa de italianos, franceses e ingleses. Para 1914, el arribo masivo de inmigrantes, principalmente europeos, atraídos por la movilidad social ascendente y la tolerancia religiosa, llevarán a Buenos Aires, convertida en la mayor potencia militar del sur del imperio, a contar con una población extranjera de casi un 30% del total nacional, lo que contrastaba con el 17,4% de Uruguay, el 5,4% de Brasil y el 4,1% de Chile (véase Larriqueta, 2004a).

¹³ Señala Larriqueta que, al ser elegida Buenos Aires como capital del Virreinato, obtuvo grandes beneficios materiales por parte de la elite ilustrada de España. Al mismo tiempo, se vio beneficia-

los líderes del siglo XIX, quienes, ya desde los orígenes de la Nación, se propusieron construir una Argentina “blanca y europea” a imagen y semejanza de los países desarrollados (Larriqueta, 2004a, 2004b). En ese contexto, ya durante la llamada Generación del 37,¹⁴ cuyo lema era “Gobernar es poblar”, se promoverá la inmigración masiva de origen europea.¹⁵

Esta incentivación de la política inmigratoria, principalmente de origen anglosajón, por parte del liberalismo vernáculo, debe su impronta, como lo ha analizado Sebastián Etchemendy (1998), a la ideología “modernizadora” que poseía el autor de las “Bases”, Juan Bautista Alberdi. En efecto, Alberdi creía que como la cultura nacional e hispánica era tradicionalmente anticapitalista y caudillista, la solución para alcanzar la “modernización” propia de las ciudades europeas capitalistas, en particular la inglesa, consistía en atraer la inmigración de esos países, con su cultura basada en la defensa del libre comercio y la modernización capitalista. En otros términos, la solución al atraso nacional consistía, desde la visión Iluminista de Alberdi, en modificar la cultura nacional mediante la importación de las ideas y valores liberales propias de los países anglosajones¹⁶ (Etchemendy, 1998). En ese contexto, como señala Botana, además de fomentar el ingreso de inmigración desde Inglaterra y Estados Unidos para realizar un “trasplante cultural” de la cultura caudillista hispánica, la fórmula alberdiana colocaba también en un nivel principal el ingreso masivo de inversiones inglesas en áreas como ferrocarriles y vapores, agentes que eran vistos como complementarios e imprescindibles para alcanzar el cambio y la innovación (Botana, 1985: 45).

Este tipo de construcción mítico-discursiva, que se expresará en toda su magnitud en la obra del político y escritor Domingo Faustino Sarmiento (Solodkow, 2005), se potenciaría a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Para ello, resultará crucial la fuerte expansión de la economía nacional, ligada a las ventajas compa-

da por la importación de las ideas liberales, con su fuerte énfasis en el progreso y la modernización (Larriqueta, 2004a: 230 y 243-249; también Larriqueta, 2004b: 256-257). Esto se expresará, luego, en la majestuosidad de su arquitectura, reconocida mundialmente, el acceso a adelantos tecnológicos, como tranvías y automóviles, y su elevado nivel cultural, en particular en el campo científico, donde obtendrá cinco premios Nobel (tres de ellos en ciencias duras), entre otros logros destacables (Todesca, 2006: 97).

¹⁴ Entre los principales referentes de esta Generación, se encuentran Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi.

¹⁵ En ese sentido, según cita Larriqueta (2004a: 224), la Constitución Nacional de 1853 expresaba, en su artículo 25, que “el Gobierno Federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar, ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros (...)”.

¹⁶ Debemos recordar que Gran Bretaña representaba, al menos desde el siglo XVIII, las cuna del pensamiento económico liberal.

rativas naturales en relación a la producción agroexportadora.¹⁷ Estas ventajas comparativas, y el tipo particular de inserción económica al mercado mundial, que permitirá conformar una estrecha relación bilateral con Gran Bretaña, la potencia imperial de entonces, hará que las elites del viejo orden conservador¹⁸ se convenciesen de que Buenos Aires representaba una ciudad “casi-europea” (Barros, 2002: 33) que estaba destinada a ser “la cuna de la civilización sudamericana”.¹⁹ De acuerdo con Todesca (2006: 83), uno de sus máximos representantes, el dirigente liberal-conservador y tres veces presidente Julio Argentino Roca, afirmaba, por ejemplo, que a partir de la estrecha relación del país con Inglaterra, basada en la venta de productos primarios y la importación de manufacturas e inversiones financieras, “La República Argentina será algún día una gran Nación” y agregaba, además, que “el estado de progreso y prosperidad en que se encuentra en estos momentos se debe, en gran parte, al capital inglés, que no tiene miedo a las distancias y ha afluído allí en cantidades considerables, en forma de ferrocarriles, tranvías, colonias, explotaciones mineras y otras varias empresas más”.

Para legitimar este optimismo decimonónico las elites contaban, además, con los datos estadísticos, que actuaban como materializadores y objetivadores del mito.²⁰ En efecto, las fuentes casi inagotables de recursos naturales, especialmente de la región pampeana, permitirán que en los albores del siglo pasado el Producto Bruto Interno (PBI) del país se ubicara en una posición similar, o a veces incluso superior, al de los países más desarrollados del planeta. En 1930, por ejemplo, la cantidad de automóviles por habitante en Buenos Aires era mayor a la ciudad de Londres, mientras que los niveles salariales eran levemente inferiores a los de Canadá y Australia y las tasas de mortalidad similares a las de los países más desarrollados del planeta (Todesca, 2006: 125). Podemos decir, entonces,

¹⁷ Sobre el proceso de inserción argentina al mercado mundial a partir de las ventajas comparativas de la Pampa húmeda, véanse Ferrer (2004) y Todesca (2006).

¹⁸ Nos referimos al periodo de gobierno comprendido entre 1880-1930 y caracterizado por la presencia de una elite liberal-conservadora que gobernaba mediante el fraude sistemático y el clientelismo político. Sobre las características político-institucionales de este periodo, véase especialmente Botana (1985).

¹⁹ En este sentido, Eduardo Wilde, quien sería Ministro de Juárez Celman, afirmaba que nuestro país construiría “una nueva civilización” con la magnitud de la “Atenas griega” (Cit. en Barros 2002: 33).

²⁰ Sobre el proceso de objetivación discursiva que adquiere el mito, véanse, desde enfoques diferentes, Barthes (1991) y Berger y Luckmann (1997). El concepto de objetivación se encuentra presente también, desde diversas perspectivas, en el análisis de las representaciones sociales de Moscovici (1979) y en la noción de hábitos de Bourdieu (1984, 1991). A su vez, ha sido abordado por Lacan para dar cuenta de la “forclusión” del sujeto en el discurso de la ciencia (véase Lacan, 2003, 2006).

que el mito sedimentado de Argentina como país potencia, fomentado en su momento por la “heroica” defensa de las invasiones inglesas,²¹ nunca fue más “real” que en el periodo de auge de las exportaciones agrícolas-ganaderas hacia la potencia imperial de Gran Bretaña. En ese contexto, que podemos situar entre 1880 y 1930, y en menor medida, hasta 1945,²² el país se beneficiaba de su particular relación dependiente de las manufacturas e inversiones inglesas, al tiempo que vendía carnes y cuero para alimentar a los obreros industriales pertenecientes a los países desarrollados (Ferrer, 2004; Todesca, 2006).

No obstante, si bien en términos convencionales Argentina era un país rico, en términos sociales no lo era. Ello se debe a que la Argentina era en sus orígenes una sociedad formada por una elite que concentraba una excesiva riqueza ligada a una potencia imperial, y esa riqueza no era innovadora, sino que se adaptaba a las particulares circunstancias mundiales (Sidicaro, 2002, 2003). Esta situación, que contrastaba con lo que ocurriría en países como Canadá y Australia, debilitaría la posibilidad de construir una burguesía nacional²³ (Nochteff, 1995; Castellani, 2007).

Pero sobre todo, debemos destacar que mientras la próspera Buenos Aires gozaba de altos excedentes comerciales beneficiada de su sólida relación bilateral

²¹ Según Larriqueta, la “heroica” defensa de Buenos Aires de las invasiones inglesas de 1806 y 1807, le darán a Buenos Aires un prestigio militar y político que no sólo afianzará la propia creencia sobre el país potencia (Todesca, 2006: 27), sino que repercutirá también en el resto del mundo atlántico (Larriqueta, 2004a: 234-238). Quizás ello ayude a explicar los “delirios de grandeza” que podemos encontrar durante la trágica Guerra de Malvinas. En ese entonces (abril-junio de 1982), la gran mayoría de la población creía sinceramente que Argentina podía combatir en iguales condiciones, e incluso derrotar fácilmente, a la poderosa flota británica (76% de los argentinos, según encuestas de la época, “estaba seguro de que la Argentina ganaría la guerra” —véase al respecto “Los argentinos, entre el fervor y la decepción”, diario *Clarín*, 1 de abril de 2007). Recordemos, además, en este sentido, la ovación popular que recibió el General Leopoldo Galtieri, por entonces Presidente de facto del régimen militar, cuando afirmó a la multitud reunida en la Plaza de Mayo: “Si quieren venir (los ingleses) que vengan, les presentaremos batalla”. Un análisis reciente de este tema se encuentra en Palermo (2007).

²² Debemos recordar que, si bien los mercados internacionales se cerraron al comercio en 1930, con la crisis mundial de la bolsa, tres años después se firmará el llamado Pacto Roca-Runcimann, acuerdo bilateral entre Argentina y Gran Bretaña que brindará amplios beneficios comerciales a Inglaterra, continuando con la relación dependiente con este país (Romero, 1994; Ferrer, 2004). Por otra parte, debemos tener en cuenta la posición en la que se situó nuestro país durante la segunda Guerra Mundial (1939-1945), ubicándose como proveedor mundial de materias primas a la hambrienta y devastada población europea. Este hecho reforzará el mote de “Granero del mundo” que caracterizaría al país sudamericano a lo largo de su historia (Todesca, 2006).

²³ Desde este enfoque, también denominado neo-desarrollista, la “economía de adaptación” de las elites nacionales a las ventajas comparativas de la tierra de la Pampa húmeda y la ausencia de inversiones productivas, llevaron, a grandes rasgos, a la decadencia nacional (Nochteff, 1995; Castellani, 2007). Existe, de todos modos, una interpretación alternativa, la neoliberal, que sostiene que hasta 1930 Argentina era un “país rico”, pero que lo que impidió la expansión nacional se debió a las políticas de “populismo económico” aplicadas a partir de la llegada al poder del

con Gran Bretaña y el aprovechamiento del puerto y los impuestos aduaneros (Ferrer, 2004), la mayoría de las provincias debía hacer frente, en cambio, a fuertes déficits, debido principalmente a la ausencia de coparticipación de los ingresos del Estado central, la mala calidad de los caminos, el atraso tecnológico y la competencia de muchos de sus productos (como el vino en Mendoza y el algodón en Catamarca) con el mercado europeo (Todesca, 2006: 34).

En este sentido, como señala Larriqueta (2004a), Argentina era en realidad un país dual. Por un lado, estaba la riqueza “civilizatoria” de Buenos Aires, con sus apellidos patricios y su cultura cosmopolita; por el otro, la “negación”, una vez independizada la Banda Oriental, Paraguay y Bolivia, de una Argentina “bárbara”,²⁴ mestiza y en menor medida india, expresada por la región “tucumanesa” (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja y Córdoba) (Todesca, 2006). Mientras que esta última era mayoritaria, la élite ilustrada de la Generación del 80,²⁵ del mismo modo que ya lo había hecho anteriormente a través de los escritos de Sarmiento,²⁶ intentará por todos los medios ignorarla. Esto explica, según Larriqueta, el desprecio de la élite liberal-conservadora hacia la herencia indiana, luego llamada despectivamente los “cabecitas negras”, y el rechazo, en ese sentido, al sufragio universal²⁷ (Larriqueta, 2004a: 8, 242-250). Y en este mismo sentido debe entenderse, además, desde nuestro punto de vista, la ocupación de las tierras y posterior aniquilación de los indígenas llevada a cabo

peronismo, que incentivaron un Estado corrupto, burocrático y deficitario. En esta línea, véanse especialmente los trabajos de Dornbusch y Edwards (1990) y Llach (1997).

²⁴ Esta dicotomía entre la Nación “civilizada” de Buenos Aires frente a la Nación “bárbara” indígena y provinciana nos remite directamente a la clásica oposición realizada por el pensador y ex presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento, quien en un famoso libro denominado precisamente *Civilización y Barbarie*, criticaría a los caudillos provinciales y a la tradición gauchesca, sugiriendo, al mismo tiempo, la necesidad de que el Estado en formación copiase el modelo de la democracia estadounidense y fomentase el ingreso de inmigrantes de los países anglosajones en desmedro de la inmigración hispánica e italiana. Al respecto, véase Svampa (1994).

²⁵ Entre otros, formaban parte de este “Orden Conservador”, como lo denominará Natalio Botana (1985), Julio Roca, Figueroa Alcorta, Nicolás Avellaneda y Juárez Celman.

²⁶ Desde el discurso de Sarmiento, basado en las ideas positivistas de Comte y Spencer, el “atraso” del país era culpa de la “barbarie” de la “raza indígena”, la híbrida y la hispánica, mientras que la cultura anglosajona era asociada a lo “moderno” y el “progreso”. Sobre el discurso de Sarmiento contrario a la “cultura indígena” y sus implicancias racistas y etnocéntricas, véase el excelente trabajo de Solodkow (2005).

²⁷ Un rechazo que ya se hacía presente en el elitismo aristocrático de Alberdi, para quien debía existir una República restrictiva en la que sólo votara una pequeña élite privilegiada, educada y rica, que, a diferencia de la masa popular, por definición pobre e ignorante, estaba capacitada y poseía la sabiduría necesaria para “juzgar bien” y garantizar la “calidad” del acto electoral (véase Botana, 1985, especialmente pp. 58-60).

por el caudillo Juan Manuel de Rosas primero, y por el tres veces presidente Julio Argentino Roca después, en lo que se conocería, no por cierto de manera inocente, como la “Conquista del Desierto”.²⁸

Si bien el desprecio hacia las regiones del interior del país y su cultura caudillista e hispánica será saldado parcialmente con la “unificación nacional” del país alcanzada en 1880, que terminará con la histórica lucha entre unitarios y federales a partir del triunfo de estos últimos,²⁹ Buenos Aires proseguirá su estrecha relación dependiente de las inversiones inglesas y la venta de carne y cuero al menos hasta la primera mitad de la década de los 30 (Romero, 1994), momento en el que, según la tradición liberal, comenzará la etapa de decadencia nacional.

3. El discurso menemista: hacia la recuperación mítica del “destino de grandeza”

Como vimos, la tradición liberal dominante ha construido desde los albores de la formación del Estado Nación una identidad argentina caracterizada por la idea mítica de que el país sudamericano representa un país potencia. Desde este tipo de discurso parcialmente sedimentado, la Argentina habría vivido su etapa de esplendor durante el orden conservador del periodo 1880-1930. En palabras de Aguinis, en “la argentina de fines del siglo XIX (...) se produjo un florecimiento que nos colocó a la cabeza del continente latinoamericano. Se sucedieron éxitos contagiosos, el sistema logró una disminución sostenida del monstruoso analfabetismo, aceleró la integración (...) Eran momentos de gloria” (Aguinis, 2001: 142-143). No obstante, a partir de la crisis mundial de 1930 y, especialmente desde la llegada al poder del peronismo, a mediados de la década de los 40, el país habría iniciado su etapa de “decadencia” (Llach, 1997).

²⁸ Con esta denominación se pretendía excluir el hecho que la campaña no se dirigía a un lugar habitado por hombres a quienes había que aniquilar, sino a un lugar desértico al que había que ocupar. Podemos decir, entonces, parafraseando a Schmitt, que este vocabulario “esencialmente pacifista”, que niega la existencia de una guerra, la cual transforma, mediante una “oferta propagandística”, en una “cruzada” o, en este caso, en una campaña, no puede evitar, pese a su pretendida “apoliticidad”, estar al servicio de “agrupaciones de amigos y enemigos” y, por lo tanto, no puede escapar a la “consecuencia interna de lo político” (véase Schmitt, 1987: 106).

²⁹ Mientras que los Unitarios defendían a Buenos Aires, los Federales defendían a las provincias del interior (Confederación). Sin embargo, tras décadas de luchas internas, el 8 de diciembre de 1880 se logrará la unificación nacional a partir de la derrota definitiva de la provincia porteña, que quedó sometida a la jurisdicción exclusiva del gobierno nacional. Sobre el proceso de unificación nacional, véase el clásico trabajo de Osizlak (1982). Al respecto, puede verse también Botana (1985: 25-39).

Como se sabe, a partir de entonces se produjo un cambio en el modelo de acumulación que dejó a un lado las políticas de modernización liberal e inserción agroexportadora al orden mundial, para centrarse, en consonancia con el cambio producido a escala global tras la crisis financiera de octubre de 1929, en el desarrollo y expansión del mercado interno y la industrialización por sustitución de importaciones (Torrado, 1994; Basualdo, 2004). En ese contexto, según los teóricos neoliberales, el país habría entrado en una fase de “decadencia nacional” a partir de la aplicación de un conjunto de políticas económicas de “populismo estatista”, que incentivaron un régimen de “inflación alta y persistente” (Dornbusch, 1990: 20-21; Llach, 1997: 46-50).

Será precisamente hacia aquella mítica época de prosperidad del liberalismo conservador del periodo 1880-1930, extendido, con algunas ambivalencias, hasta mediados de la década de los 40, en contraposición a la situación de “decadencia” y “atraso” que habría alcanzado el país a partir del modelo nacionalista e industrialista iniciado por Juan Perón en 1945 y que se había expandido, con distintas etapas,³⁰ al menos hasta 1974,³¹ modelo para cuyos defensores quedaba el mote de “nostálgicos” y “atrasados”, a donde pretendía regresar Menem. Inmerso en ese tipo de discurso mítico parcialmente sedimentado del “país potencia” que había perdido las riendas de su inevitable “destino de grandeza”, en su primer discurso como presidente electo Menem había hecho hincapié en que la Argentina debía “levantarse” y “andar” hacia su “destino de grandeza”:

Quiero que mis iniciales palabras como presidente de los argentinos sean una elevación al cielo, a nuestras mejores fuerzas, a nuestra más vital esperanza. Ante laminada de Dios y ante el testimonio de la historia, yo quiero proclamar: Argentina, levántate y anda. Argentinos, de pie para terminar con nuestra crisis. Argentinos, con el corazón abierto para unir voluntades. Hermanas y hermanos, con una sola voz para decirle al mundo: Se levanta a la faz de la tierra una nueva y gloriosa nación (...). Nuestro futuro común no existe todavía. Pero si existe nuestro presente. Y desde este presente, es que se impone la necesidad de estrechar

³⁰ En efecto, existirán distintas etapas dentro del modelo de industrialización sustitutivo iniciado en 1943/46. Mientras que el peronismo (1945-1955 y 1973-1974) estaba más ligado al modelo de sustitución de importaciones mercado-internista, con énfasis en la industria liviana y mediana, el llamado “desarrollismo” (1958-1973) se hallaba más concentrado en la industria pesada y el incentivo al ingreso masivo de inversiones extranjeras. Al respecto, véanse Torrado (1994), Ferrer (2004) y Basualdo (2006), entre otros.

³¹ En julio de 1974, con la muerte de Perón, se inició un periodo de caos político, económico y social que desembocaría, a partir de marzo de 1976, en el Golpe de Estado y el inicio del nuevo modelo de acumulación neoliberal.

filas, sumar voluntades y elevar nuestros objetivos hacia un destino de grandeza (Discurso oficial del presidente de la Nación, Dr. Carlos Saúl Menem, leído el 8 de julio de 1989).

En efecto, como luego expresará en ese mismo discurso de julio, “No es posible que en esta patria querida, donde tenemos alimentos, materias primas, recursos energéticos, recursos humanos, haya crecido la marginación social y cerca de ocho millones y medio de argentinos vivan en pésimas condiciones”.

Debemos tener en cuenta, en este sentido, que Menem asumió la presidencia en julio de 1989 en medio de una feroz crisis económica, política y social heredada del gobierno del radical Raúl Alfonsín (1983-1989). Desde el discurso menemista, esa crisis, que conjugaba una hiperinflación inédita y un déficit fiscal alarmante, era consecuencia directa de la aplicación de un modelo “estatista” que no había estado “al servicio de la comunidad”:

Argentina entró en crisis, no hay ninguna duda, pero esa crisis es producto, casualmente, de una pésima organización estatal. El Estado ha servido para favorecer a determinados sectores de la comunidad y no estuvo al servicio de la comunidad en su conjunto (Discurso emitido el 27 de mayo de 1991).

Se trataba, según Menem, de un modelo de acumulación que, a través de su fuerte regulación a través de “subsidios irracionales”, la “sobreprotección” y el “gasto público improductivo”, había incentivado un incremento de la corrupción, la burocratización, la ineficiencia en la prestación de los servicios y el déficit en el sector público.³²

Todos conocemos que los servicios estatales son caros e ineficientes. Que la iniciativa privada se encuentra agobiada por regulaciones excesivas y continuamente cambiantes, que la incapacidad burocrática impone trabas durísimas y que el déficit fiscal crea gravámenes intolerables. Como ustedes saben, el gobierno se ha comprometido a fondo en la eliminación de estos males (...). Basta a los monopolios y a los subsidios irracionales. Basta a la trabazón burocrática y al gasto público improductivo. Basta a la sobreprotección y a la ineficacia. Basta al intervencionismo estatal y a la complicidad de la incompetencia privada. Basta a la evasión y a la presión fiscal esterilizante (Discurso del 1 de septiembre de 1989).

³² En la misma línea, véase también Menem y Dromi (1990).

Este tipo de Estado “elefantiásico”, que representaba el modelo dominante desde la posguerra, había llevado al país a retroceder en la posición internacional que tenía en los albores del siglo xx:

De ser uno de los diez mejores países del mundo, descendimos al centésimo lugar, por culpa casualmente de ese Estado elefantiásico, en constante crecimiento, que no permitía administrar ni tan siquiera funciones específicas para las cuales había sido creado, y mucho menos, para funciones que no le correspondían (Discurso del 4 de noviembre de 1993).

Desde el discurso menemista, que retomaba el discurso neoliberal en boga en los años 90 (Dornbusch y Edwards, 1990), la mítica grandeza perdida de esa Nación “ciertamente latinoamericana e inequívocamente europea”³³ (Discurso del 10 de abril de 1991), sólo se recuperaría cuando se reformase el Estado y se modernizara la economía, fomentando el ingreso masivo de inversiones externas y el crecimiento de la economía. La solución para que el país recuperara su “destino de grandeza” perdido consistía, entonces, en realizar una “cirugía mayor” para terminar con el “cáncer” del “estatismo” y “sanar” al “cuerpo” social:

Sería un hipócrita si lo negara. Esta economía de emergencia va a vivir una primera instancia de ajuste. De ajuste duro. De ajuste costoso. De ajuste severo (...). Una cirugía mayor que va a extirpar de raíz males que son ancestrales e intolerables (Discurso del 8 de julio de 1989).

Cuando yo me hice cargo del Gobierno, quiero refrescar la memoria a todos los argentinos, dije en el Parlamento argentino que recibía una Argentina arrasada por la corrupción y que íbamos a hacer cirugía mayor sin anestesia. Los hechos me están dando la razón, pero nada ni nadie nos va a parar hasta que no sanemos definitivamente el cuerpo de la República (Discurso del 25 de abril de 1991).

Se trataba, como dirá en otra oportunidad, de “Achicar el Estado, achicar el Estado para que tenga mayores posibilidades de éxito, a lo efectos de que Argen-

³³ En otra ocasión, en consonancia con la imagen sedimentada de la Argentina como un país europeo y blanco similar a las principales potencias mundiales, el Presidente hará mención a las raíces “esencialmente europeas del hombre argentino”, debido a que a “nuestro país no llegaron los barcos de esclavos, porque en 1813 abolimos la esclavitud”. En Argentina, entonces, “no hay negros” (*La Nación*, del 26 de noviembre de 1993). En realidad, como señala Solodkow, la población negra en Argentina fue, en su gran mayoría, exterminada en las guerras de independencia y en las posteriores guerras que siguieron a la independencia —como la guerra del Paraguay (1865-1870)—, o bien sucumbió ante la fiebre amarilla de 1871 (Solodkow, 2005: 108-109).

tina empiece a recuperar el lugar que había perdido en las últimas décadas” (Discurso 4 de noviembre de 1993).

A partir de este diagnóstico contrario al “excesivo intervencionismo” del Estado, que recuerda el lema del Régimen militar (1976-1983) que decía que “Achicar el Estado es agrandar la Nación”, una vez en el poder el presidente electo en julio de 1989 dejó a un lado la fuerte defensa de las políticas económicas peronistas asociadas a la redistribución progresiva del ingreso, la regulación del mercado y la nacionalización de las empresas públicas, y se dedicó a aplicar con ahínco el recetario neoliberal.³⁴ En ese contexto de absorción del discurso neoliberal, fomentado fuertemente por los organismos multilaterales de crédito y los grandes empresarios del capital concentrado, no dudó en iniciar un profundo proceso de privatizaciones de las empresas públicas, desregulación del mercado laboral y apertura comercial y financiera que prácticamente realizaba lo contrario a las banderas económico-sociales tradicionalmente defendidas por su partido, el peronismo. En efecto, como señalamos anteriormente, a partir de la llegada al poder de Juan Domingo Perón, en 1946,³⁵ se inició en Argentina un modelo de acumulación que colocó el eje en la redistribución del ingreso a favor de los trabajadores, el incentivo a la industrialización vinculada al desarrollo del mercado interno y la defensa de las empresas públicas como símbolo de soberanía nacional (Torrado, 1994; Basualdo, 2004).

No obstante, sorprendiendo a propios y extraños, a partir de la asunción de Menem a la presidencia se produjo un “giro de 180 grados”, tal como lo definiría el propio Presidente, que dejaría a un lado las banderas de independencia económica, soberanía política y justicia social, características del peronismo, para centrarse en las bondades del ajuste estructural y las reformas a favor de los agentes dominantes del mercado:³⁶

³⁴ Resulta importante señalar, en este sentido, que la aplicación de las reformas neoliberales ya se había iniciado desde mediados de los años 70, con la llegada del Régimen militar (1976-1983), y se había profundizado en la última etapa del gobierno de Alfonsín. Sin embargo, en ambos casos la aplicación de reformas neoliberales estuvo asociada a marchas y contramarchas que limitaron y moderaron su muchas veces contradictoria aplicación. Al respecto, véase Basualdo (2006). Varias de estas cuestiones las trabajamos también en Fair (2008a).

³⁵ Si bien había formado parte del Golpe de Estado de 1943, Perón accedió al poder a través de una masiva proclamación popular realizada el 17 de octubre de 1945 en la Plaza de Mayo. Cuatro meses después, fue electo Presidente constitucional a través de elecciones democráticas.

³⁶ Cabe aclarar que, pese a la evidente transformación en lo que refiere a las políticas económicas dominantes desde la posguerra, el discurso de Menem intentará legitimarse mediante la apelación al pragmatismo de la tradición peronista, entre otras estrategias enunciativas (véase Fair, 2009). En ese contexto, Menem apelará con insistencia a la necesidad de “actualizar” el discurso peronista

Durante demasiado tiempo, la Argentina había sido percibida como un país impredecible (...) con una historia reciente de frustraciones y aislamiento. La Argentina se debía, primero a sí misma, y luego al mundo, un cambio de actitud interno y externo. Un giro de 180 grados. Mi Gobierno asumió la responsabilidad (...). Encaramos una profunda reforma del Estado. Renegociamos la deuda externa. Estimulamos la inversión externa. Promovimos la más activa política de privatizaciones (Discurso del 13 de febrero de 1992).

En ese contexto, que contrastaba con lo que había estado haciendo su partido durante más de cuatro décadas, el Gobierno se aliaría explícitamente con los grupos más concentrados del capital económico, colocando a Bunge y Born, el conglomerado local más importante y símbolo de la “oligarquía” nacional, al frente del Ministerio de Economía, y a las principales figuras del partido de derecha UCEDÉ como asesores del Gobierno. Además, dejando a un lado la tradicional crítica al “imperialismo” de los Estados Unidos de su partido,³⁷ no tendría inconvenientes en realizar una alianza “realista” con este país para fomentar una inédita “relación carnal” en el plano internacional.

A pesar de la magnitud de los cambios realizados, que buscaban ganarse el apoyo del sector empresarial más concentrado, temeroso de la tradición de nacionalismo económico de su partido y su discurso ambiguo durante la campaña presidencial,³⁸ en el transcurso de los primeros 18 meses el Gobierno no logró controlar del todo la situación de ingobernabilidad y caos político, económico y social, e incluso debió lidiar con dos nuevos episodios hiperinflacionarios, a fines de 1989 y de 1990, que fomentaron una creciente recesión económica y llevaron al Gobierno a buscar soluciones mucho más audaces.³⁹ En ese contexto, tras sucesivos planes fracasados, en enero de 1991 asumiría como nuevo Ministro de Economía

para hacerlo concordar con el liberalismo decimonónico y ganarse la confianza empresarial. Al respecto, puede consultarse Palermo y Novaro (1996).

³⁷ El peronismo solía definirse como un movimiento contrario tanto al comunismo como al capitalismo. En ese contexto, si bien se ubicaba dentro del propio sistema capitalista, se situaba en una posición equidistante o “tercera posición” entre el capitalismo de Estados Unidos, acusado de “imperialista”, y el comunismo de la Unión Soviética.

³⁸ Durante la campaña electoral Menem había defendido un discurso ambiguo en el que criticaba al Estado, pero no dejaba de intentar situarse dentro de la tradición de nacionalismo económico de su partido (véase Menem y Duhalde, 1989). En ese contexto, sin garantías sobre el futuro, los grandes empresarios temían sobre lo que pudiera hacer el dirigente justicialista una vez asumido.

³⁹ Sobre las estampidas inflacionarias, véase Martínez (1991). En cuanto a las políticas económicas aplicadas durante el período julio de 1989-marzo de 1991, véanse Lozano y Feletti (1991) y Basualdo (2006). Hemos trabajado también este tema en Fair (2008b).

Domingo Cavallo y, dos meses después, propondría como solución a la crisis inflacionaria la instauración de un Plan de Estabilización que se conocería comúnmente como Ley de Convertibilidad o Plan de Convertibilidad.

La llamada Ley de Convertibilidad instauraba una paridad cambiaria fija 1 a 1 de la moneda nacional y el dólar estadounidense a partir del 1 de abril de 1991. Esta paridad, que se hallaba garantizada mediante un marco legal, garantizaba la libre disponibilidad e intercambiabilidad de pesos y dólares de acuerdo con las demandas del mercado, e impedía al Banco Central emitir moneda que superase el total de reservas existentes. De todos modos, cabe aclarar que, a diferencia de experiencias anteriores, la permanencia del régimen de Convertibilidad excedía su configuración como una “simple ley”, al estar asociado a múltiples políticas que permitían y a su vez resultaban funcionales a su mantenimiento como tal. Ello se debe a que la ley, que establecía un sistema de “caja de conversión” (“currency board”), sólo podía sostenerse con vida mediante el ingreso masivo de capitales extranjeros que permitieran equilibrar el total de reservas en ambas monedas, que debían ser obligatoriamente equivalentes.⁴⁰ De este modo, necesitado de divisas, el Gobierno se vio obligado a fomentar una serie de reformas estructurales para incentivar el ingreso de inversiones externas. Es en ese contexto que debe entenderse la profundización de las políticas de privatización de las empresas públicas, apertura comercial y financiera y desregulación, pero también el endeudamiento externo —otro de los mecanismos utilizados para obtener divisas— todas medidas que llegarían a su apogeo a partir de ese momento⁴¹ (Azpiazu, 1995; Kulfas, 2001).

Ahora bien, ¿cómo se explica que gran parte de la población haya creído realmente que podría haber una igualdad monetaria en iguales condiciones con la mayor superpotencia mundial? Según creemos, uno de los principales componentes que contribuyó a su legitimación, y que curiosamente tendió a dejarse a un lado por la bibliografía especializada que trabajó el tema, lo constituyeron, precisamen-

⁴⁰ Acerca de las características “técnicas” del sistema de “caja de conversión”, puede verse Guillén Romo (2000).

⁴¹ De todos modos, resulta importante aclarar que la organicidad que alcanzaría el Plan de Convertibilidad en consonancia con las reformas neoliberales a partir de 1991 no implica que hubiere que pensarlo como la aplicación y despliegue de un mismo programa racionalmente pensado desde la llegada al poder de Menem, ni tampoco como una relación que pueda establecerse más allá de su contexto particular de aplicación. En otras palabras, la ligazón entre Ley de Convertibilidad y reformas neoliberales, pese a resultar funcionales a su sostenimiento, no se hallaban originariamente vinculadas, sino que fueron ligadas desde el poder político en una operación discursiva que trascendía su necesidad estructural concreta. Agradezco a Mariana Heredia el que me haya hecho ver esta última cuestión.

te, las ideas, impregnadas en el imaginario colectivo, de que la Argentina era un “país potencia” destinado a un futuro de innata grandeza y prosperidad.⁴²

Como vimos anteriormente, para legitimar este optimismo decimonónico las elites contaban con los datos estadísticos, que actuaban como materializadores y objetivadores del mito.⁴³ En efecto, las fuentes casi inagotables de recursos naturales de la Pampa húmeda permitirán que en los albores del siglo pasado el Producto Bruto Interno (PBI) del país se ubicara en una posición similar, o a veces incluso superior, al de los países más desarrollados del planeta. En 1930, por ejemplo, la cantidad de automóviles por habitantes en Buenos Aires era mayor a la ciudad de Londres, mientras que los niveles salariales eran levemente inferiores a los de Canadá y Australia y las tasas de mortalidad similares a las de los países

⁴² Otro de los componentes “parcialmente sedimentados” que pudo haber contribuido a conformar esta creencia es la imagen mítica de la Argentina como “país potencia” que se encuentra materializada en muchos de los textos escolares nacionales. En efecto, como ha mostrado Luis Alberto Romero (2004) en un exhaustivo análisis histórico, los textos de historia identifican al Virreinato del Río de la Plata con la Argentina, lo que por un lado excluye las pretensiones de las otras naciones participantes (Uruguay, Bolivia y Paraguay), recalcando la “generosidad” o “grandeza moral” de nuestro país y la queja por un “destino de grandeza” perdido; y por el otro, incrementa el “orgullo” de la “Gran Nación Argentina”. En segundo lugar, estos textos analizan la “epopeya sanmartiniana” que liberó a Chile y Perú como un nuevo signo de la “grandeza” y el protagonismo unívoco y desinteresado de nuestro país. Finalmente, cuando se analiza el período de Organización Nacional (1880-1930), vuelve a resaltarse la visión de una Argentina “moderna, civilizada y poderosa” que marcha “por la senda del progreso” hacia su “destino de grandeza”. De este modo, los manuales muestran que la Argentina no es una Nación más, sino una de las más importantes del mundo, sólo comparable en América a Estados Unidos y ubicada en un pie de igualdad con los países europeos. Los textos de geografía, por su parte, ubican a la Argentina como una zona “templada” (reemplazada, a partir de la década del ‘80, por la visión de un “país con gran variedad de climas”) y deducen de allí que por esa razón hay un predominio de la raza blanca y europea. Según todos los manuales, esto diferenciaría a nuestro país del resto de una Latinoamérica “mestiza”. Además, mostraría, según algunos de ellos, la “superioridad” cultural y económica de la Argentina sobre el resto. Finalmente, subrayan la notable extensión del país, lo que lo ubica en el segundo lugar de América y el sexto del mundo, y la diversidad no sólo climática, sino también biótica y paisajística, lo que explicaría su “riqueza natural” y contrastaría con los demás países de Latinoamérica, especialmente en relación a la “pequeñez” y “escasa anchura” de Chile (véase Romero, 2004). Si tenemos en cuenta la importancia fundamental que ocupa la escuela, y específicamente los maestros, en la socialización de las futuras generaciones (Berger y Luckmann, 1997), podemos concluir, entonces, que los manuales escolares, principalmente hasta 1983, cumplirán un papel nada desdeñable en el reforzamiento y, al mismo tiempo naturalización, del mito del país potencia.

⁴³ Sobre el proceso de objetivación discursiva del mito, véanse, desde enfoques diferentes, Barthes (1991) y Berger y Luckmann (1997). El concepto de objetivación se encuentra presente también, desde diversas perspectivas, en el análisis de las representaciones sociales de Moscovici (1979) y en la noción de hábitos de Bourdieu (1984, 1991). A su vez, sido abordada por Lacan para dar cuenta de la “forclusión” del sujeto en el discurso de la ciencia (véase Lacan, 2003, 2006).

más desarrollados del planeta (Todesca, 2006: 125). Retomando este discurso mítico del “país potencia”, Menem afirmará:

La Argentina tiene caracteres y experiencias que le son exclusivos y que lo diferencian del resto de la región. En la primera mitad de este siglo, nos destacábamos en América Latina como una nación extraordinariamente próspera. Entonces la Argentina estaba, con holgura, entre las diez economías mayores del planeta; y exhibía un desarrollo social notable (...) En 1937, nuestro producto bruto per cápita era cercano al de Francia. Por ese tiempo nuestras exportaciones de granos aventajaban a las de las potencias agrícolas como Canadá y los Estados Unidos. Nuestras exportaciones bobinas eran el 40% del total mundial. El poder adquisitivo del peso se mantenía incólume a través de las décadas. Durante la entreguerra, en muchos diarios de Europa se publicaba la cotización de las cuatro o cinco monedas más fuertes y estables del mundo, y entre ellas, siempre aparecía, junto al dólar, la libra y el franco, el peso argentino. Las inversiones extranjeras fluían abundantemente hacia una economía que se veía consistente como pocas en el mundo (Discurso del 29 de enero de 1993).

Sin embargo, si el país tenía un pasado de “gloria” vinculado al régimen agroexportador de comienzos del siglo xx, lo que lo había ubicado “entre los diez mejores países del mundo”, en la actualidad, como recordará, se asistía a una etapa de creciente decadencia. En sus palabras:

Fuimos retrocediendo en el espacio, a partir de un espacio grande que había conseguido nuestro país en aquellas épocas de gloria, con esa famosa Generación del '80, ubicándose entre los diez mejores países del mundo (Discurso del 13 de octubre de 1993).

La solución definitiva a esa etapa de “actual decadencia” se hallaba, como dijimos, en la aplicación del recetario neoliberal basado en la privatización, desregulación y apertura de la economía.⁴⁴ En ese contexto, el Estado era identificado como “causa primera de la crisis” (Menem y Dromi, 1990: 46). Sin embargo, durante el período comprendido entre julio de 1989 y marzo de 1991, pese al inicio del proceso de Reforma del Estado, el prometido futuro venturoso todavía se hallaba pendiente. Sería recién a partir de la puesta en vigencia y el rápido éxito

⁴⁴ En palabras de Menem, “si no ejecutamos la Reforma aquí y ahora, Argentina profundizará la decadencia” (Menem y Dromi, 1990: 51).

del Plan de Convertibilidad que aquel destino inevitable que le esperaba al país podría ser legitimado discursivamente por el Presidente.

4. El Plan de Convertibilidad: la ansiada recuperación del “destino de grandeza”

Como señalamos, en los primeros 18 meses, a pesar de la aplicación de la reformas pro-mercado, que comenzarían a gestarse desde mediados de 1989, con la aprobación de las leyes de Emergencia Económica y Reforma del Estado (Lozano y Feletti, 1991; Gerchunoff y Torre, 1996), la situación de crisis económico-social no había podido ser resuelta. Para tener una idea de la magnitud de la crisis, mientras que en 1989 la inflación había sido de un 4.923,6% anual, durante 1990, si bien se había reducido sensiblemente, todavía sumaba un total de 1.343,9% (INDEC, 1998: 17). Del mismo modo, a finales de 1989 y de 1990 habían retornado los temidos saqueos a supermercados y comercios, y a finales de ese año se había producido, además, un levantamiento militar, poniendo en cuestión la soberanía del país y el propio discurso de Menem en favor de la necesaria “pacificación” y “reconciliación” nacional.⁴⁵

No obstante, a partir de la puesta en marcha del Plan de Convertibilidad se logrará terminar definitivamente con largas décadas de inflaciones e hiperinflaciones de períodos anteriores. La respuesta de ello la debemos hallar en la evidente sobrevaluación cambiaria que estableció la paridad cambiaria, lo que incentivó el ingreso masivo de inversiones e importaciones, al tiempo que fomentó expectativas favorables en los agentes económicos (Gerchunoff y Torre, 1996). Así, en el marco de un proceso de reducción de aranceles y tasas de interés, la inflación, que en marzo de 1991 había sido de un 11% (según el diario el *Clarín*, del 4 de abril de 1991), disminuirá a sólo 3,1% en junio y 2,6% en julio, llegando a un mínimo de 1,3% en agosto (de acuerdo con *La Nación*, de 2 y 31 de agosto de 1991). De este modo, como dice el *Clarín* del 4 de septiembre de 1991, el país alcanzaba la tasa más baja desde marzo de 1974.

En ese contexto, en el que se había logrado derrotar el “cáncer voraz” de la hiperinflación (Discurso del 7 de junio de 1991: 170), el presidente Menem podía señalar como un logro de su gestión el haber alcanzado la tan preciada “estabilidad”:

(E)ste Presidente (...) nos ha llevado a la conquista de algo que parecía casi imposible para esta Argentina: la estabilidad económica. En este país aparente-

⁴⁵ Acerca de la cuestión militar durante el menemismo, véase Acuña y Smulovitz (1995). En cuanto al discurso de “pacificación” de Menem, véanse Palermo y Novaro (1996) y Aboy Carlés (2001).

mente agotado en marchas y contramarchas, de ineptitud funcionarial, de inmoralidad administrativa, la estabilidad constituye un logro histórico. Así, derrotamos la hiperinflación y tomamos por las astas un Estado herrumboso para transformarlo eficientemente. Las arcas vacías comenzaron a llenarse con la recaudación fiscal. La moneda empezó a tener valor real, luego de años de haber sido papel de colores. En definitiva, resucitamos un país que parecía condenado al olvido de los que viven dentro y fuera de él (Discurso del 29 de agosto de 1991: 159).

En efecto, a partir del nuevo contexto de estabilidad monetaria, el país había logrado recuperar un símbolo de la soberanía nacional como es la moneda, luego de décadas de inestabilidad e incertidumbre. Pero además de lograr la reducción de los índices inflacionarios a niveles históricamente bajos⁴⁶ —lo que redundará en beneficios sociales tangibles para los sectores más desprotegidos—, a partir del principio de libre disponibilidad y libre intercambiabilidad establecido por el Plan de Convertibilidad se había logrado reestablecer la confianza social en su permanencia y perdurabilidad. En ese contexto, el Presidente insistirá en que a partir de allí la moneda nacional se situaba en iguales condiciones que el dólar, la moneda de la mayor superpotencia mundial:

Piensen cómo estábamos en 1989 y cómo está actualmente la República Argentina. No teníamos moneda y ahora tenemos una moneda fuerte; no había estabilidad y ahora hay estabilidad; no había posibilidad de cambiar un peso en el resto del mundo, porque no había confiabilidad en Argentina, y ahora, en cambio, nuestra moneda se cotiza en algunas partes del mundo, y aquí esa moneda que circula tiene un respaldo total y absoluto en oro y divisas, cosa que no ocurría en 1989 cuando heredamos el Banco Central (Discurso del 24 de febrero de 1993). Hemos conseguido la estabilidad y, a partir de la Convertibilidad, nuestro signo monetario tiene idéntico o mayor valor que cualquier otra moneda extranjera (Discurso del 29 de diciembre de 1993).

Esta imagen de igualación “efectiva” del peso nacional con las monedas más valiosas del planeta no sólo se materializaría en un incremento descomunal del nivel de reservas monetarias y en la posibilidad de intercambiar libremente

⁴⁶ Si bien durante los primeros meses la tasa de inflación no logrará eliminarse completamente, llegando al “récord” de 3,1% en junio de 1991, en los años posteriores a la puesta en marcha del régimen de Convertibilidad la cifra se mantendrá en un promedio cercano al 1%, alcanzando el histórico 0% en diciembre de 1993, e incluso algunos periodos deflacionarios a partir de marzo de 1995 (www.indec.gov.ar).

pesos por dólares en un contexto de dolarización creciente de la economía, sino que el nuevo marco de estabilización, incentivado por el abaratamiento del dólar y las expectativas favorables de los agentes del mercado, permitirá reducir fuertemente las elevadas tasas de interés. En ese contexto, tras la fallida experiencia del periodo de ajuste ortodoxo aplicado durante el Ministerio de Erman González al frente de Economía (1990) en un intento de evitar la hiperinflación y reducir el déficit fiscal y comercial del país (Lozano y Feletti, 1991), a partir de la puesta en marcha y el rápido éxito del 1 a 1 se lograría incentivar un fuerte incremento del crédito y un masivo ingreso de inversiones que permitiría reactivar fuertemente la economía. En ese marco de apreciación cambiaria, bajas tasas de interés y expectativas favorables sobre el futuro del país, se producirá un fenomenal auge de consumo interno que permitirá que sectores medios y bajos tengan acceso, muchas veces por primera vez, al crédito para adquirir televisores a color, electrodomésticos y productos importados a bajos precios. Del mismo modo, muchos trabajadores asalariados pudieron acceder también a la compra de automóviles, viviendas, ropa o viajes al exterior para hacer turismo y adquirir tecnología moderna del llamado Primer Mundo.

El “boom” de consumo, que alcanzará índices inéditos, del orden del 25,1% en 1991, 30,9% en 1992, 13,7% en 1993 y 18,2% en 1994 (Banco Provincia: 1995) a partir de la sobrevaluación cambiaria y la posibilidad de importar tecnología barata de los países centrales en un contexto de reducción arancelaria y bajas tasas de interés, generará un exponencial crecimiento de la economía, que incrementará el PBI en un 8,9% en 1991, un 8,7% en 1992, un 6% en 1993 y un 7,1% en 1994 (de acuerdo con *La Nación*, del 15 de mayo de 1995), y una modernización inédita del país a partir del ingreso masivo de inversiones, que crecerán en 35.000 millones de dólares entre 1991 y 1994 (Todesca, 2006: 310), y el incentivo a la importación de bienes de capital, que reemplazarían a partir de allí a la producción industrial.

En ese contexto favorable a amplios sectores sociales, desde trabajadores asalariados que pudieron acceder por primera vez al crédito barato y en cómodas cuotas, hasta grandes empresarios que lograron modernizar sus empresas y reducir costos directos e indirectos a partir de la importación de bienes de capital (Azpiazu, 1995), y pudieron invertir masivamente en la compra de las empresas estatales y luego especular con la moneda en un contexto de privatización de empresas públicas y desregulación comercial y financiera (Basualdo, 2006), el discurso de Menem lograría reforzar con éxito la dicotomía entre una Argentina “vieja”, vinculada al “atraso”, la “involución”, la “decadencia”, el “aislamiento”, la “frustración” y el “estancamiento”, frente a una “cadena equivalencial” (Laclau y

Mouffe, 1987, Laclau, 1996) interna representada por una Argentina “nueva”, “moderna”, de “progreso”, “desarrollo”, “crecimiento” y “proyección” internacional.⁴⁷

Pésimas y fraudulentas administraciones dieron como resultado un Estado elefantiásico, con tremendos déficit constantes en las cuentas fiscales, el desborde continuo de los gastos públicos y la evasión delictiva en el campo de los impuestos y también en el campo previsional. Había, sin duda, un aislamiento de la Argentina en el mundo (...) (Ahora) nos estamos dirigiendo hacia el mundo desarrollado, moderno y en crecimiento” (discurso del 30 de octubre de 1991). (H)emos vivido de fracaso en fracaso durante muchas décadas, pero ahora, nunca más el fracaso, nunca más el estancamiento, nunca más la involución, nunca más el enfrentamiento. Ha llegado la hora de los triunfos, del crecimiento, del desarrollo, de la proyección de Argentina, de este bendito territorio, hacia otros rincones de la Tierra” (discurso del 21 de diciembre de 1993).

En ese contexto de cambios “tangibles” y concretos alcanzados a partir del 1 a 1, que elevarán además fuertemente la productividad y la demanda laboral (Banco Provincia, 1995), al tiempo que disminuirán relativamente los índices de pobreza,⁴⁸ el Presidente podía afirmar que:

En sólo cuatro años y medio de gobierno, hemos conseguido esta transformación que, por ejemplo, ha llevado a la República Argentina a colocarse entre los cuatro países que más crecieron en estos últimos tres años, en lo que hace a su Producto Bruto Interno. Ha subido la producción, reitero, ha crecido en forma significativa el consumo, han disminuido los índices de pobreza y se acrecienta la demanda laboral (Discurso del 24 de noviembre de 1993).

Las nuevas circunstancias de éxito, consecuencia directa, según Menem, de las políticas de reforma del Estado instauradas a partir de su mandato, y que contrastaban con la Argentina “caótica”, “decadente”, “frustrada” y “descontrolada” en las que había asumido la presidencia en 1989, e incluso con el período

⁴⁷ Recuperamos aquí algunas cuestiones desarrolladas en Fair (2008c).

⁴⁸ Según datos del INDEC, los hogares pobres en el Gran Buenos Aires se reducirán desde un 38,2% de octubre de 1989 a 21,9% en mayo de 1991, alcanzando niveles del 16,3% en mayo de 1995. Al mismo tiempo, los índices de indigencia caerán, durante el mismo período, de 11,6% a 3,6%, recuperándose levemente a 4,3% durante mayo del '95. En cuanto a las personas pobres, los índices oficiales del Gran Buenos Aires señalan, para similar período, una reducción del 47,3% a 28,9% y 22,2%, respectivamente, al tiempo que las personas en situación de indigencia lo harán de 16,5% a 5,1%, expandiéndose levemente a 5,7% (www.indec.gov.ar).

previo a la instauración del régimen de Convertibilidad, le permitirán al Presidente afirmar con júbilo que el nuevo orden alcanzado a partir de entonces implicaba para la Argentina la “inserción” al “mundo moderno”:

Les quiero expresar la inmensa alegría que siento en estos momentos al compartir (...) un cambio en la República Argentina. Un cambio en su historia, un cambio en lo que hace a la cuestión económica. Un cambio en lo que respecta a la Argentina decadente, frustrada, descontrolada entre todos los sectores de la comunidad. Una Argentina que cambia y se reinserta con posibilidades de convertirse en un gran país, rector en algunos aspectos a nivel internacional (Discurso del 31 de julio de 1991).

Estamos abriendo y destrabando la economía, mediante una decisión política que también constituye un camino de integración y de inserción internacional (...). (Esto implica) acelerar nuestro proyecto de incorporación a los cambios mundiales (Discurso del 7 de junio de 1991).

En ese contexto de creciente modernización tecnológica, y con una moneda que valía ahora lo mismo que el dólar, la Argentina recuperaba su espacio de “afinidad natural” con las grandes potencias mundiales:

(U)na serie de dificultades externas e internas nos alejaron del camino del progreso económico, separándonos de los países con los que compartíamos afinidades naturales. Hoy, con alegría, puedo asegurar que hemos reencauzado nuestro país en la senda de la democracia política, el crecimiento económico y una ubicación internacional al lado de nuestros amigos (Discurso del 23 de noviembre de 1993).

Señalamos anteriormente que en su primer discurso como presidente electo, Menem había hecho hincapié en que la Argentina debía “levantarse” y “andar”. Así, decía, en un discurso de claras reminiscencias religiosas: “Argentina levántate y anda”. Ahora, en consonancia con el mito del país potencia, el éxito indiscutible del Plan de Convertibilidad le había permitido colocar al país entre “los mejores países del mundo”. De este modo, el Presidente había logrado “sacarlo de sus cenizas”, hacerlo “caminar” a “paso firme” y “levantar vuelo” como el “Ave Fénix” hacia su inevitable “destino de grandeza”:

Entre todos estamos llevando a cabo este proceso de transformación, de cambio, este proceso que va colocando a la Argentina entre los mejores países del mundo, sacándolo de las cenizas y dándole la posibilidad de que, como el Ave Fénix, levante vuelo hacia su destino de grandeza (Discurso del 8 de julio de 1992).

Esa Argentina levántate y anda de 1989 es hoy una realidad. Argentina está de pié y caminando ya hacia su destino de grandeza (Discurso del 7 de noviembre de 1991: 95).

No hay ninguna duda que tan sólo está de pié Argentina, sino que está andando. Está caminando con paso firme hacia su destino de grandeza, y nada ni nadie nos detendrá en este camino (Discurso del 21 de septiembre de 1993: 408).

En ese contexto, el país lograba retomar, ahora sí, su “sitio de privilegio” en el “concierto de las naciones del mundo”:

Y esta es la nueva Argentina, ésta es la Argentina del crecimiento, del desarrollo, del trabajo y de la producción, la que ahora sí ha conseguido un sitio de privilegio en el concierto de las naciones del mundo (Discurso del 25 de septiembre de 1993: 454).

Ya no existen dudas sobre el momento excepcional, en lo que respecta al proceso de cambio que vive toda la humanidad, e inserta en ese proceso, saliendo de un aislamiento de años, de décadas, marcha casi a la vanguardia de los países del mundo, nuestra querida República Argentina (Discurso del 18 de noviembre de 1993: 151).

De este modo, a partir del éxito del Plan de Convertibilidad, el país recuperaba su destino mítico de país potencia:

(N)adie puede negar que salimos de una situación caótica en 1989, cambiando el rumbo de la historia, dando un giro de 180 grados en las cosas, y reconstruyendo esta Argentina que nos toca en suerte vivir. Esta Argentina, que ya tiene un lugar consolidado en nuestro planeta; esta Argentina, que hace pocas décadas estaba entre los diez mejores países del mundo, y descendimos, en 1989, al centésimo lugar (Discurso del 12 de noviembre de 1993: 119-120).

5. Conclusiones

En el transcurso de este trabajo nos propusimos indagar, a partir de un análisis de tipo discursivo, en el modo en el que se fue construyendo históricamente el mito de Argentina como país potencia que aún hoy continúa teniendo vigencia en vastos sectores de la sociedad. Como observamos, desde los albores de su surgimiento como Estado-Nación se afirma que Argentina constituye un país rico destinado a ser una potencia mundial en el concierto de las naciones del mundo. Para corroborar

esta afirmación suele destacarse la notable dotación de recursos naturales del país, sus particulares características geográficas y su importante capital cultural. No obstante la relevancia que adquieren estos “hechos” de sentido común en el imaginario social, en este trabajo hicimos hincapié en que todo mito sólo puede ser comprendido en toda su magnitud teniendo en cuenta su sedimentación parcial en la construcción discursiva de aquello que se denomina la identidad nacional. Partimos de la base de que toda identidad se construye en abierta tensión con lo que Aboy Carlés denomina la “perspectiva de la tradición”. En este sentido, toda construcción identitaria se encuentra íntimamente articulada, y al mismo tiempo condicionada, por las interpretaciones y representaciones históricas residuales. Como pudimos apreciar, en el caso del mito del país potencia la “reconstrucción épica del pasado” se encuentra íntimamente ligada a la particular historia del país sudamericano, una historia signada por la masiva inmigración europea, que trajo la cultura, los valores y las tradiciones de esa región. Pero, más importante aún fue la reconstrucción mítica que hicieron los líderes del siglo XIX, quienes, ya desde los orígenes de la Nación, se propusieron construir una Argentina “blanca y europea” a imagen y semejanza de los países desarrollados. Vimos, en ese sentido, la ideología “modernizadora” que poseía el autor de las “Bases”, Juan Bautista Alberdi, quien creía que como la cultura nacional e hispánica era tradicionalmente anticapitalista y caudillista, la solución para alcanzar la “modernización” propia de las ciudades europeas capitalistas, en particular la inglesa, consistía en atraer la inmigración de esos países, con su cultura e ideas basadas en la defensa del libre comercio y la modernización capitalista. Como señalamos, este tipo de construcción mítico-discursiva, expresada en toda su magnitud en la obra de Sarmiento, se potenció a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Para ello, resultó crucial la fuerte expansión de la economía nacional, ligada a las ventajas comparativas naturales de la Pampa húmeda en relación a la producción agroexportadora. Estas ventajas comparativas, y el tipo particular de inserción económica al mercado mundial, que permitió conformar una estrecha relación bilateral con Gran Bretaña, la potencia imperial de entonces, hizo que las elites del viejo orden conservador se convencieran de que Buenos Aires representaba una ciudad “casi-europea” que estaba destinada a ser “la cuna de la civilización sudamericana”.

No obstante, desde la tradición liberal dominante, a partir de la crisis mundial de 1930, y especialmente desde la llegada al poder del peronismo, a mediados de la década de los 40, el país habría iniciado su etapa de “decadencia”, en consonancia con el cambio en el modelo de inserción agroexportadora al orden mundial y la etapa de modernización liberal, y su reemplazo por el nuevo patrón de acumulación centrado en el desarrollo y expansión del mercado interno y la industrializa-

ción por sustitución de importaciones. En ese contexto, tras la denominada “década perdida” de los años 80, los teóricos neoliberales comenzaron a referirse de forma insistente a partir de la década de los 90 a que los motivos que habían llevado al país sudamericano a entrar en una fase de “decadencia nacional” se debían íntegramente a la aplicación de un conjunto de políticas económicas de “populismo estatista”, dominantes desde la posguerra, que habrían incentivado un régimen de elevada inflación, excesiva burocratización e ineficiencia y elevado déficit fiscal del sector público. Como vimos, al asumir como Presidente en julio de 1989, Carlos Menem absorbió este tipo de discurso parcialmente sedimentado de la Argentina como el país potencia que había perdido su inevitable destino de grandeza. En ese contexto, ya en su primer discurso como presidente electo hizo hincapié, desde un discurso de claras reminiscencias religiosas, en que la Argentina debía “levantarse” y “andar” hacia su “destino de grandeza”. Desde el discurso de Menem, la crisis en la que le había tocado asumir la presidencia en 1989, que conjugaba una hiperinflación inédita y un déficit fiscal alarmante, era consecuencia directa de la aplicación de un modelo “estatista” que no había estado “al servicio de la comunidad”. Se trataba, según Menem, de un modelo de acumulación que, a través de su fuerte regulación a través de “subsídios irracionales”, la “sobrepotección” y el “gasto público improductivo”, había incentivado un incremento de la corrupción, la burocratización, la ineficiencia en la prestación de los servicios y el déficit en el sector público. Dejando a un lado la tradición de su partido en favor de la fuerte intervención del Estado en la economía, desde el discurso de Menem este tipo de Estado “elefantiásico” había llevado al país a retroceder en la posición internacional que tenía en los albores del siglo XX. En ese contexto de “decadencia”, la mítica grandeza perdida sólo se recuperaría cuando se reformase el Estado y se modernizara la economía, fomentando el ingreso masivo de inversiones externas y el crecimiento económico. La solución para que el país recuperara su destino de grandeza perdido consistía, entonces, en realizar una “cirugía mayor” para terminar con el “cáncer” del “estatismo” y “sanar” al “cuerpo” social.

A partir de este diagnóstico contrario al “excesivo intervencionismo” del Estado, una vez en el poder Menem dejó a un lado la fuerte defensa de las políticas económicas peronistas asociadas a la redistribución progresiva del ingreso a favor de los trabajadores, el incentivo a la industrialización vinculada al desarrollo del mercado interno, la defensa de las empresas públicas como símbolo de soberanía nacional y la regulación del mercado, y se dedicó a aplicar con ahínco el recetario neoliberal. En ese contexto, fomentado fuertemente por los organismos multilaterales de crédito y los grandes empresarios del capital concentrado, no

dudó en iniciar un profundo proceso de privatizaciones de las empresas públicas, desregulación del mercado laboral y apertura comercial y financiera, que prácticamente realizaba lo contrario a las banderas económico-sociales tradicionalmente defendidas por su partido. A pesar de la magnitud de las transformaciones, que incluyeron una alianza explícita con los grupos más concentrados del capital económico y las principales figuras del partido de derecha UCEDÉ y el inicio de “relaciones carnales” con los Estados Unidos, “señales” realizadas con el objeto de ganarse el apoyo de los sectores empresariales y los acreedores externos, en los primeros 18 meses el Gobierno no logró controlar del todo la situación de ingobernabilidad y caos político, económico y social, e incluso debió lidiar con dos nuevos episodios hiperinflacionarios, a fines de 1989 y de 1990, que fomentaron una creciente recesión económica y llevaron al Gobierno a buscar soluciones mucho más audaces. En ese contexto, tras sucesivos planes fracasados, en enero de 1991 asumió como nuevo Ministro de Economía Domingo Cavallo, proponiendo como solución a la crisis inflacionaria la instauración de un Plan de Estabilización que se conocería comúnmente como Ley de Convertibilidad o Plan de Convertibilidad.

Como vimos, a partir de puesta en marcha y el éxito de la llamada Ley de Convertibilidad, que instauraba una paridad cambiaria fija 1 a 1 de la moneda nacional y el dólar estadounidense a partir del 1 de abril de 1991, el mito del país potencia llegaría a su etapa de apogeo, contribuyendo a legitimar las reformas neoliberales y la propia hegemonía menemista. Para desarrollar esta hipótesis señalamos que el régimen de Convertibilidad excedía su configuración como una “simple ley”, al estar asociado a múltiples políticas que permitían y a su vez resultaban funcionales a su mantenimiento como tal. Ello se debe a que la ley, que establecía un sistema de “caja de conversión” basado en la libre disponibilidad e intercambiabilidad de divisas y pesos, sólo podía sostenerse con vida mediante el ingreso masivo de capitales extranjeros que permitieran equilibrar el total de reservas en ambas monedas, que debían ser obligatoriamente equivalentes. De este modo, necesitado de divisas, el Gobierno se vio obligado a fomentar una serie de reformas estructurales para incentivar el ingreso de inversiones externas. En ese contexto, se profundizó la aplicación de las políticas de privatización de las empresas públicas, apertura comercial y financiera y desregulación, pero también el endeudamiento externo —otro de los mecanismos utilizados para obtener divisas— todas medidas que llegarían a su apogeo a partir de ese momento. En dichas circunstancias, nos preguntamos cómo fue posible que gran parte de la sociedad hubiera podido creer legítimamente, durante la década de los 90, en una posible igualación de ambas monedas en un plano de absoluta igualdad. Como

vimos, uno de los principales componentes que contribuyó a la legitimación de esta inédita paridad con la mayor superpotencia mundial, y que curiosamente tendió a dejarse a un lado por la bibliografía especializada que trabajó el tema, lo constituyeron, precisamente, las ideas, impregnadas en el imaginario colectivo, de que la Argentina era un país potencia destinado a un futuro de innata grandeza y prosperidad. Inmerso dentro de la tradición liberal, Menem acudió a este tipo de discurso mítico parcialmente sedimentado para señalar que las transformaciones alcanzadas a partir del éxito del Plan de Convertibilidad habían permitido alcanzar una modernización y un crecimiento económico que igualaban al país de manera “efectiva” con la mayor superpotencia imperial. Para legitimar su discurso, el Presidente apelaba a la enumeración de los datos estadísticos, que materializaban y, de este modo, objetivaban el mito. En ese contexto, destacaba que a partir de la implantación y el rápido éxito del régimen de paridad cambiaria en estabilizar la economía, se había incentivado un ingreso masivo de inversiones e importaciones que había permitido generar un “boom” del crédito para consumo que se expandía a amplios sectores sociales. Además, a partir del 1 a 1 y la estabilidad monetaria, el país había logrado no sólo terminar con largas décadas de hiperinflación, sino también un fuerte incremento del Producto Bruto Interno y una reducción de la pobreza, lo que le permitía contrastar la imagen de una Argentina nueva, en creciente modernización, progreso, desarrollo y proyección internacional, en contraposición a la situación de crisis, atraso, aislamiento, involución y decadencia de los últimos años. Finalmente, esta imagen de igualación “efectiva” del peso nacional con la moneda más valiosa del planeta se materializaba en un incremento descomunal del nivel de reservas monetarias y en la posibilidad de intercambiar libremente pesos por dólares en un contexto de dolarización creciente de la economía. En dichas circunstancias de éxito “tangible” y concreto del Plan de Convertibilidad, y con una moneda que valía ahora lo mismo que el dólar, el discurso menemista lograba afirmar de manera legítima que el país había alcanzado una inédita inserción internacional al mundo moderno que le había permitido recuperar su espacio de “afinidad natural” con las grandes potencias mundiales, retornando al mítico destino de grandeza propio del siglo XIX. De este modo, el país se había levantado de sus penumbras y recuperaba, ahora sí, el “sitio de privilegio” que le aguardaba irremediabilmente en la historia. Si tenemos en cuenta que, como señala Barthes, el mito, en tanto es un “habla despolitizada”, tiene a su cargo “fundamentar como naturaleza, lo que es intención histórica; como eternidad, lo que es contingencia” (Barthes, 1991: 237-238), podemos concluir, entonces, que este sistema semiológico, al transformar el sentido contingente e histórico del mito en una mera forma naturalizada y por lo tanto objetivada, resultó fundamental para incorporar con menor

distorsión la idea mítica de que había una igualdad “real” 1 a 1 de nuestro país con la mayor potencia mundial. El mito del país potencia contribuyó, de este modo, a legitimar las reformas neoliberales, consolidando la formación hegemónica menemista.

Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens.
- Acuña, Carlos y Smulovitz, Catalina (1995), “Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional”, en C. Acuña (comp.), *La nueva matriz política argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 153-202.
- Aguinis, Marcos (2001), *El atroz en canto de ser argentinos*, Buenos Aires, Planeta.
- Azpiazu, Daniel (1995), “La industria argentina ante la privatización, la desregulación y la apertura asimétricas de la economía. La creciente polarización del poder económico”, en D. Azpiazu y H. Nochteff (eds.), *El Desarrollo ausente*, Buenos Aires, Tesis/Norma/ Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 157-233.
- Barros, Sebastián (2002), *Orden, democracia y estabilidad. Discurso y política en la Argentina entre 1976 y 1991*, Córdoba, Alción.
- Barthes, Roland (1991), *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Basualdo, Eduardo (2006), *Estudios de historia económica argentina. Desde mediados del siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- (2004), *Los primeros gobiernos peronistas y la consolidación del país industrial: éxitos y fracasos*, Buenos Aires, La Página /FLACSO.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas (1997), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Borón, Atilio (2000), “¿‘Posmarxismo’? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”, en *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales /Fondo de Cultura Económica, pp. 73-102.
- Botana, Natalio (1985), *El orden conservador*, Buenos Aires, Hyspamerica.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Castellani, Ana (2007), “La relación entre intervención estatal y comportamiento empresario. Herramientas conceptuales para pensar las restricciones al desarrollo en el caso argentino”, *Papeles de Trabajo*, vol. 1, núm. 1, Buenos Aires, abril, IDAES.
- Derrida, Jacques (2003), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Dornbusch, Rudiger y Edwards, Sebastián (1990), *Macroeconomía del populismo en la América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, capítulo 1.
- Etchemendy, Sebastián (1998), “Los fundamentos teóricos de los presidencialismos argentino y norteamericano: una comparación entre Alberdi y el Federalista”, *Ágora*, núm. 8, Buenos Aires, pp. 169-198.
- Fair, Hernán (2009), “Los dispositivos de la enunciación menemista y la tradición peronista. Un análisis desde la dimensión ideológica”, *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, núm. 18, Madrid, enero, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), pp. 251-283.
- (2008a), “El proceso de reformas estructurales en Argentina. Un análisis del primer gobierno de Menem”, *oikos*, núm. 25, julio, Facultad de Administración y Economía, Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), Santiago de Chile, pp. 35-49.

- (2008b), “El rol del Plan de Convertibilidad en la articulación de los grandes grupos empresariales. Un estudio de caso del primer gobierno de Menem”, *Documentos y aportes en Administración Pública y Gestión Estatal* (DAAPGE), núm. 10, junio, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Ciencias Económicas, pp.111-156.
- (2008c), “La función del significante convertibilidad en la articulación discursiva de la identidad menemista”, *Question, Revista de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social*, núm. 17, Universidad Nacional de la Plata (UNLP), http://perio.unlp.edu.ar/question/numeros_anteriores/numero_anterior17/nivel2/articulos/informes_investigacion/fair_1_informes_17verano2008.htm. Consultado el 26 de septiembre.
- Ferrer, Aldo (2004), *La economía argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Follari, Roberto (2000), “Sujeto, lenguaje y representación”, *Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 1, núm. 1, Buenos Aires, <http://www.cricyt.edu.ar/estudios/index2.htm>. Consultado el 26 de septiembre de 2008.
- Gerchunoff, Pablo y Torre, Juan Carlos (1996), “La política de liberalización económica en la administración de Menem”, *Desarrollo Económico*, vol. 36, núm. 141, abril-junio, pp. 733-768.
- Guillén Romo, Héctor (2005), “La caja de convertibilidad, la dolarización y la integración monetaria en América Latina”, *E-journal*, vol. 2, núm. 6, septiembre, UNAM, <http://www.ejournal.unam.mx/ecu/ecunam6/ecunam0605.pdf>. Consultado el 8 de febrero de 2009.
- Hurtado, Samuel S. (2001), “Felices aunque pobres. La cultura del abandono en Venezuela”, *Revista venezolana de análisis de coyuntura*, enero-julio, vol. 7, núm. 1, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 95-122, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/364/36470106.pdf>. Consultado el 26 de septiembre de 2008.
- Kulfas, Matías (2001), “El rol del endeudamiento externo en la acumulación de capital durante la Convertibilidad”, *Época*, vol. 3, núm. 3, Buenos Aires, pp. 181-216.
- Lacan, Jacques (2003), *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006), *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2005), *La Razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2003a), “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2003b), “Estructura, historia y lo político”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Larriqueta, Daniel (2004a), *La Argentina imperial*, Buenos Aires, Debolsillo.
- (2004b), *La Argentina renegada*, Buenos Aires, Debolsillo.
- Llach, Juan (1997), *Otro siglo, otra Argentina*, Buenos Aires, Ariel.
- Lozano, Claudio y Feletti, Roberto (1991), “La economía del menemismo. Cambio estructural, crisis recurrentes y destino incierto”, en AA.VV., *El Menemato. Radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*, Buenos Aires, Letra Buena, pp. 119-169.
- Mangone, Carlos y Warley, Jorge (1994), “El discurso político”, en C. Mangone y J. Warley (Edits.), *El discurso político. Del foro a la televisión*, Buenos Aires, Biblos, pp. 15-56.
- Martínez, Oscar (1991), “El escenario: febrero-julio de 1989. Terrorismo económico y desestabilización política”, en AA.VV., *El Menemato. Radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*, Buenos Aires, Letra Buena, pp. 15-46.

- Menem, Carlos y Duhalde, Eduardo (1989), *La Revolución Productiva*, Buenos Aires, Peña Lillo.
- Menem, Carlos y Dromi, Roberto (1990), *Reforma del Estado y transformación nacional*, Bs. As. Ciencias de la Administración.
- Moscovici, Serge (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
- Nochteff, Hugo (1995), “Los senderos perdidos del desarrollo. Elite económica y restricciones al desarrollo en la Argentina”, en D. Azpiazu y H. Nochteff (Eds.), *El Desarrollo ausente*, Buenos Aires, Tesis/Norma/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, pp. 21-156.
- Oszlak, Oscar (1982), *La formación del Estado argentino*, Buenos Aires, De Belgrano.
- Palermo, Vicente y Novaro, Marcos (1996), *Política y poder en el gobierno de Menem*, Buenos Aires, Norma/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Rey García, Pedro y Rivas Nieto, Pedro (2007), “Política y discurso. Un modelo de análisis cualitativo”, *Palabra clave*, núm. 2, diciembre, Colombia, pp. 27-45, http://sabanet.unisabana.edu.co/comunicacion/palabraclave/downloads/palabraclave%202007-2/pclave_017-02.pdf. Consultado el 8 de febrero de 2009.
- Romero, Luis Alberto (1994), *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2004), *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Salmerón Sanginés, Pedro (2003), “El mito de la riqueza de México”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 26, julio-diciembre, <http://www.ejournal.unam.mx/ehm/ehm26/EHM000002605.pdf>. Consultado el 26 de septiembre de 2008.
- Schmitt, Carl (1987), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- Sidicaro, Ricardo (2003), *Los tres peronismos. Estado y poder económico 1946-55; 1973-76; 1989-99*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2002), *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989-2001)*, Buenos Aires, Libros del Rojas.
- Solodwok, David (2005), “Racismo y Nación: Conflictos y (des)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino”, *Decimonónica*, vol. 2, núm. 1, pp. 95-121, http://www.decimononica.org/VOL_2.1/Solodkow_V2.1.pdf. Consultado el 8 de febrero de 2009.
- Svampa, Maristella (1994), *El dilema argentino: Civilización o Barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Todesca, Jorge (2006), *El mito del país rico. Economía y política en la historia argentina*, Buenos Aires, Emecé.
- Torrado, Susana (1994), *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*, Buenos Aires, De la Flor.
- Veltmeyer, Henry (2006), “El proyecto postmarxista. Aporte y crítica a Ernesto Laclau”, *Theomai*, Buenos Aires, núm. 14, <http://www.revista-theomai.unq.edu.ar/numero14/ArtVeltmeyer.pdf>. Consultado el 8 de febrero de 2009.
- Williams, Raymond (1980), *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.
- Zizek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Otras fuentes

Diarios *Clarín* y *La Nación* (Argentina)

Discursos oficiales del presidente de la Nación, Dr. Carlos Saúl Menem, Dirección General de Difusión, Secretaría de Medios de Comunicación, Presidencia de la Nación, República Argentina (varios tomos).

INDEC (1998), Anuario Estadístico de la República Argentina, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Vol. 14.

Página oficial del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), www.indec.gov.ar

Síntesis informativa económica y financiera (1995), Publicación del Banco Provincia, Argentina, núm. 123.

Recibido: 30 de septiembre de 2008

Aceptado: 19 de marzo de 2009

Hernán Fair es licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), ha concluido una tesis de maestría en Ciencia Política y Sociología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Sede Argentina) bajo la dirección del Dr. Gerardo Aboy Carlés y ha sido distinguido por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con una beca doctoral para realizar el Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente se desempeña como becario doctoral con sede en el Centro de Estudios del Discurso y las Identidades Sociopolíticas (CEDIS), dependiente de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Orientado al estudio de temas vinculados al análisis del discurso, conformación y redefinición de las identidades sociopolíticas y teoría e historia política contemporánea, ha publicado numerosos artículos con referato en revistas académicas especializadas de Argentina, Chile, España, México, Uruguay y Venezuela, y participado como expositor en Congresos, Jornadas y coloquios nacionales e internacionales de diversas disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanísticas. Entre sus publicaciones más recientes se destacan “El Estado y los trabajadores durante el primer gobierno de Menem en Argentina (1989-1995)”, en *Estudios Sociológicos*, del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, y “La elusión del síntoma social del capitalismo contemporáneo”, en *Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría social*, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

CARBONE, MAURO

Amor y música. Tema y variaciones

Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 147-164

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196007>



Contribuciones desde Coatepec

ISSN (Versión impresa): 1870-0365

concoatepec@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Amor y música

Tema y variaciones

MAURO CARBONE¹

En música se hace preceder el tema, y luego siguen las variaciones. Nosotros, en cambio, no nos encontramos en una condición tan afortunada. No podemos expresar el tema en sí mismo de manera inmediata, lo podemos representar solo por medio de las variaciones: a través de ellas hay que adivinar el tema. Es exactamente así que actuamos cuando investigamos el estilo de una época histórica. Entendemos las formas de vida de un periodo, del renacimiento, del barroco, como variaciones de un tema. El hecho que sean variaciones de un mismo tema, expresiones de una actitud fundamental que el hombre toma en relación al mundo, les confiere, a pesar de su incomparables diferencias materiales, la unidad de estilo. Sin embargo, podemos expresar el tema mismo siempre solo de manera inadecuada; tenemos delante de los ojos la multiplicidad de las formas de aparición del tema, que intuimos como multiplicidad de una unidad, y no como repetición de una sola, misma cosa (Straus, 1956).

En este extracto del neuropsiquiatra y filósofo Erwin Straus, tomado de su obra maestra *Von Sinn der Sinne*, podemos encontrar condensada de manera eficaz la cuestión del “platonismo” y de su “giro”, la cual será luego propuesta por Gilles Deleuze.

En su ensayo, originariamente titulado *Renverser le platonisme* (1969), Deleuze invita efectivamente a considerar “las dos fórmulas: ‘nada más lo que parece difiere’, ‘nada más las diferencias se parecen’”, explicando que

¹ Profesor de tiempo completo de Estética en la Université “Jean Moulin”-Lyon 3. (Traducción del italiano: Davide E. Daturi).

tiene a que ver con dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad preliminares, mientras la otra, de manera opuesta, nos invita a pensar la similitud y también la identidad como producto de una disparidad fundamental (Deleuze, 1969).

En el pasaje de la primera a la segunda de dichas “lecturas del mundo” Deleuze mueve hacia el descubrimiento de la posibilidad de “revertir” justamente “el platonismo” (Deleuze, 1969).

El platonismo es considerado por Deleuze como una versión *simplificada* de la filosofía con la cual Platón contribuyó, más que otro, en el formar aquella “imagen de pensamiento” —así Deleuze la define—² en el interior de la cual todavía solemos pensar. Reformulando esta imagen en los términos propuestos por Straus, parecería justo afirmar que, así como para él pasa en la música, igualmente en el pensamiento, según el platonismo, “se hace preceder el tema” —“lo que parece”, entonces— “y luego siguen las variaciones”. La noción de “Tema” llega entonces a acercarse a la de “Idea” entendida como “esencia” o “forma”, es decir, como *eidos* (termino que en griego antiguo designaba significativamente también el estilo literario y que justamente con la palabra “estilo” parece ser entendido en el texto de Straus). Siguiendo en los términos de dicho texto, “variaciones” resulta correlativamente otra manera para designar la “multiplicidad” de las siempre “inadecuadas” (porque intrínsecamente parciales) “apariciones” del mismo tema.

Deleuze asimila la noción de “Tema” a la de “Idea” cuando se interroga sobre lo que, en la *Recherche* proustiana, “hace de ley a la serie de nuestros amores” (Deleuze, 1976: 71).

A nuestros amores preside una diferencia originaria. Tal vez el imagen de la madre —o para una mujer, la hija de Vinteuil, la del padre. Más profundamente, es una imagen lejana, más allá de la experiencia, un tema que nos rebasa, una especie de arquetipo. Imagen, idea o esencia tan rica de poderse diversificar en los seres que amamos, y también en un solo ser amado; pero capaz también de repetirse en los amores sucesivos, y en cada uno de nuestros amores considerados de manera aislada (Deleuze, 1976: 62. Traducción modificada).

² “Nosotros vivimos en una cierta imagen del pensamiento, y esto significa que, antes de pensar, ya tenemos una obscura idea de lo que significa pensar, de los medios y de los objetivos”, según la “Conversación con Gilles Deleuze” (1968) de J. N. Vuarner. “El imagen del pensamiento” es el título que Deleuze le pone a la “Conclusión” de la primera edición de *Marcel Proust et les signes* (Deleuze, 1976), así como a uno de los capítulos de *Différence et répétition* (Deleuze, 1968).

Para tratar de encontrar el sentido en nuestras experiencias de amor, entonces no debemos aislarlas una de la otra concentrándonos sobre cada una de ellas. Se debe en cambio considerarlas variaciones mediante las cuales intuir el tema que las conecta y que entonces representa la ley que regula la serie de nuestros amores.

¿Pero, de donde viene el tema de los amores de cada uno de nosotros? Como también Deleuze implícitamente señala, según el psicoanálisis freudiano “la elección objetual” hacia la cual cada uno de nosotros dirige su libido³ se correlaciona con la fijación infantil del cariño dirigido a la madre o al padre (Freud, 1918). Según esta impostación, entonces, también en el caso de nuestros amores “se hace preceder el tema”, reconduciéndolo al deseo generado por la falta: aquella conectada con la “originaria” relación parental. De tal manera, entonces, también la estructura de Eros sigue siendo pensada en sentido platónico.

Además Deleuze subraya como la *Recherche* sugiera de problematizar la identificación entre el tema y la madre, enseñando que “la serie de los amores va mas allá de nuestra experiencia personal, se conecta con otras experiencias amorosas, se abre sobre una realidad trans-objetiva. El amor de Swann para Odette es ya parte de la serie que continua con el amor del protagonista para Gilberte, para la duquesa de Guermantes, para Albertine” (Deleuze, 1976: 67). Se puede entonces determinar que

quizás la imagen de la madre no es el tema más profundo, ni la razón de la serie amorosa: es sin duda verdadero que nuestros amores repiten los sentimientos hacia la madre, sin embargo estos ya repiten otros amores que no hemos vivido nosotros mismos. La madre parece más bien como la transición de una experiencia a la otra, la manera en la cual empieza nuestra experiencia, pero ya se reconecta con otras experiencias, que fueron vividas por otros. En el límite la experiencia amorosa es aquella de la entera humanidad, pasada por la corriente de una herencia trascendente (Deleuze, 1976: 67-68).

Justamente a la descripción de las experiencias amorosas narradas en la *Recherche* hace referencia Maurice Merleau-Ponty en una sección de las notas preparadas en vista del curso intitulado “La ‘institución’ en la historia personal y pública”, llevado a cabo en el *Collège de France* entre 1954 y 1955 (Merleau-Ponty, 2003a: 63ss). Entonces si a la descripción de dichas experiencias llegamos

³ Laplanche y Pontalis definen lo que Freud llama “elección objetual” como “acto de elegir una persona o un tipo de persona como objeto de amor” (J. Laplanche y J. B. Pontalis, 1968).

primero examinando el posible paralelismo entre tema y variaciones en música y en amor, luego interrogándonos sobre cómo se transmite un tema amoroso, podemos encontrar la misma problemática y un análogo paralelismo cuando leemos a Merleau-Ponty reflexionar sobre cómo se intuye un sentimiento de amor y luego encontrar “la misma lógica subterránea” (Merleau-Ponty, 1969) para saber la manera en la cual se intuye la obra de un artista.

En la síntesis que el mismo Merleau-Ponty dio de su curso, el autor empieza explicando: “Aquí se busca en la noción de institución un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia. En frente de la conciencia no hay que objetos constituidos por ella” (Merleau-Ponty, 1969).

La “lógica subterránea” de la institución se opone, entonces, en Merleau-Ponty a la de la *constitución* afirmada por la “filosofía de la conciencia”, según la cual la misma conciencia “siempre está ‘antes’”, podríamos decir recordando los términos con los cuales Deleuze caracteriza al platonismo.

Habíamos visto a Deleuze encontrar esta impostación platónica en la concepción freudiana del deseo como falta creada por la relación parental “originaria”, la cual orientaría *preliminarmente* el sentido del mismo deseo, mientras de este último él proponía más bien una consideración “trans-subjetiva”. Ahora estamos viendo a Merleau-Ponty implícitamente individuar un análogo carácter platónico en la concepción de la conciencia como constitutiva y del sentido como constituido por ella, para buscar “un remedio” en la consideración del *autoconstituirse* del mismo. La noción de “institución” está finalizada a dar cuenta justamente de eso.

Sin embargo, obviamente el interlocutor filosófico de las notas de Merleau-Ponty sobre la “institución de un sentimiento” no podía ser Deleuze —de apenas treinta años, a cual, justamente en ese entonces iba a consignar la preparación del tema “Bergson” para su antología dedicada a *Les philosophes célèbres* (Deleuze, 1956: 292-299)—, sino todavía Jean-Paul Sartre —aunque sin nombrarlo nunca, y cuya ruptura personal y política estaba por encontrar su formulación filosófica en *Las aventuras de la dialéctica* (Merleau-Ponty, 1955)—; así como Sartre y su pensamiento expresado en *El Ser y la Nada*, al cual se deben justamente consideraciones sobre el amor referidas a Marcel y a su “vida común con Albertine”, para citar el título con el cual se designa normalmente la parte inicial de *La prisonnière* (Proust, 1989).

Es sabido que el deseo de sujeción ejercido por el Narrador sobre Albertine parece encontrar aquí una momentánea satisfacción solo mientras la amada está dormida, en donde ella se vuelve similar a un objeto siendo privada de la conciencia, pero quedándose todavía sujeto y como tal capaz de ofrecer al amante el reconocimiento buscado.

De las celebres paginas en las cuales el insistentemente declarado deseo de posesión del protagonista es comprobado por la reiterada caracterización en términos vegetales de Albertine durmiente (Proust, 1989: 67-73), me limito a citar esta parte ejemplar:

Acostada de la cabeza a los pies sobre mi cama, con una actitud tan natural que hubiera estado imposible inventarlo, me parecía *un largo tallo florecido que había sido puesto ahí*. Y eso era, justamente: [...] como si, durmiendo, Albertine se hubiese transformado en una *planta*. Por ese aspecto, su sueño realizaba, en cierta medida, la posibilidad del amor. Cuando yo estaba solo, pensaba en ella, pero ella me faltaba, no la poseía [...]. Cerrando los ojos, cayendo en la inconsciencia, Albertine se había despojado, paso a paso, de los diferentes tipos de humanidad que desde el día en el cual la había conocido me habían desilusionado. *Ya no estaba animada sino que de la vida inconsciente de los vegetales, de los arboles*, vida muy diferente de la mía, más extraña, y *que sin embargo me pertenecía mucho mas*. [...] Teniéndola bajo mi mirada, en mis manos, tenía la impresión de *poseerla toda entera*, cosa que nunca tenía cuando estaba despierta. *Su vida estaba a mi sumisa*, exhalaba hacia mí su aliento ligero (Proust, 1989: 66-67. Las cursivas son del autor).

Comentó Sartre:

El héroe de Proust, [...] que deja vivir consigo su amante, puede verla y poseerla en cada hora del día, y supo ponerla en completa dependencia material, no debería ser atormentado por la inquietud. Se sabe, en cambio que está afligido por la preocupación. Es con su conciencia que Albertine huye de Marcel, justamente cuando él le está cerca, y es por esto que él no tiene descanso sino cuando la contempla mientras duerme. Es entonces cierto que el amor quiere impresionar a la “conciencia”. Pero, ¿Por qué lo quiere? ¡Y cómo? (Sartre, 1943).

Respuesta de Sartre: “Quiere poseer una libertad como libertad” (Sartre, 1943: 417): he aquí la paradoja (Dufourcq, 2005: 306) del deseo de sujeción.

En este párrafo de *El ser y la nada* (Sartre, 1943) —verdaderamente una reflexión sobre el amor en el tiempo del nihilismo como época de ausencia de fundamento— Sartre describe cada uno de los amantes abdicar a su libertad en la tentativa de darse justamente un fundamento en aquella del otro. De esta manera —sintetiza Merleau-Ponty en sus motas del curso— cada uno “olvida que el otro es, como él, feliz libertad de abandonarse, de dejarse llevar por el destino” (Merleau-

Ponty, 2003a: 63). Es decir, cada uno de los amantes prefiere confiar en la “idea común” (Merleau-Ponty, 2003a: 63) que un sentimiento de amor nazca por “correspondencia preordinada” (Merleau-Ponty, 2003a: 63), en la esperanza de encontrar en esa manera aquello que Sartre indica como “la base de la felicidad amorosa, cuando está: sentirse justificados de existir” (Sartre, 1943).

Según Sartre, finalmente, en el enamoramiento cada uno de los amantes “se olvida de la libertad del otro, así como de la propia” (Merleau-Ponty, 2003a: 63) en virtud de una “dúplice ilusión”, que Merleau-Ponty esquematiza de esta manera: “a) que [el otro] me reconozca verdaderamente, cosa que no es verdad, ya que también él quiere solo ser reconocido b) que yo lo reconozca verdaderamente, cosa que no es verdad porque yo quiero solo ser completado. Esta dúplice ilusión [está] constituida por el ‘nosotros’” (Merleau-Ponty, 2003a: 63-64). Dicho en otras palabras, el “nosotros” con el cual los amantes se designan como “hechos el uno por la otra”, como “almas gemelas” (Sartre, 1943) —expresiones que recuerdan el mito narrado por Aristófanes en el *Banquete* de Platón— es el producto de aquella dúplice ilusión.

De allí, en *El ser y la nada* procede, recuerda todavía Merleau-Ponty, “toda una crítica de los sentimientos que enseña a) la subjetividad de los mismos: construcción mental de cada uno; b) la aquiescencia a esta construcción, como nos dejamos fascinar sin razón; c) los elementos de contingencia o de casualidad: si no hubiera encontrado esta persona, dicho esta palabra [...], construido esta fatalidad...” (Merleau-Ponty, 2003a: 64): los mismos elementos, finalmente, sobre los cuales Proust no deja de interrogarse.

En efecto, justamente a Proust y al volumen de la *Recherche* recordado por Sartre al fin de ejemplificar su concepción del amor, Merleau-Ponty se refiere para discutir dicha concepción y enseñar su pobreza. La pregunta con la cual él abre la discusión sobre las críticas sartrianas a la “idea común” del amor suena de hecho así: “Todas estas críticas [son] verdaderas. Pero, ¿agotan la cuestión?” (Merleau-Ponty, 2003a: 64).

Para contestar a esta pregunta, vemos aquí Merleau-Ponty también dirigirse al autor de la *Recherche*. “Proust: toda una crítica del amor como subjetivo, fortuito, locura o enfermedad invasiva, come fundado en el espejismo del otro, precioso porque inaccesible, imaginario, [ya que] si yo habitara aquella otra vida la encontraría banal y sin valor. El amor satisfecho muere y no vuelve a nacer sino de la privación o de la celosía. El amor como imposible: o sufrimiento sin remedio o disgusto —y ninguna realidad del amor. De aquí *La Prisonnière*” (Merleau-Ponty, 2003a: 64), anota Merleau-Ponty sintetizando el sentido del recurso sartriano a este volumen de la *Recherche*. Pero agregar inmediatamente después: “Sin

embargo Proust entrevé que esta no es que la mitad de la verdad” (Merleau-Ponty, 2003a: 64). Para después preguntarse que sea, entonces, para él el amor: ¿“ilusión o fenómeno?” (Merleau-Ponty, 2003a: 65).

Antes de referirse a su vez al cuento del amor entre el narrador y Albertine, Merleau-Ponty trata de encontrar indicios de respuesta a dicha pregunta en la segunda parte del volumen que abre la *Recherche*, en *Un amour de Swann*, aunque admita que aquí “esto no es evidente [...] porque el amor está solo de un lado” (Merleau-Ponty, 2003a: 67). Sin embargo, en el amor de Swann para Odette, él ya encuentra una objeción fundamental a los argumentos proustianos anteriormente sintetizados por el mismo: claro, el amor como deseo de posesión del otro a través de su cuerpo “es ilusión” (Merleau-Ponty, 2003a: 66), ya que el otro es deseable solo como no poseído, “pero la ilusión está en la realización, no en el proyecto que es real por el hecho que nos convertimos verdaderamente en el otro, que nos invade” (Merleau-Ponty, 2003a: 66).

Merleau-Ponty dilucida por lo tanto: “amor imposible, pero no irreal. Su realidad será una alternancia entre pura alienación y posesión un poco aburrida” (Merleau-Ponty, 2003a: 66). Sin embargo la alienación de sí en el amado —él considera— está lejos de revelar la mera “subjetividad del amor” (Merleau-Ponty, 2003a: 65), así como el aburrimiento suscitado por el poseerlo traiciona solo aquella “idea ingenuamente realista” (Merleau-Ponty, 2003a: 66), según la cual las razones de amar a una persona serían efectivamente presentes en ella (Deleuze, 1976: 31).⁴ A este punto he aquí la pregunta de Merleau-Ponty: “¿consecuentemente no hay institución de un *entre* los dos? ¿Amor fenómeno de una realidad? Tal vez contradictorio, pero ¿a este título real?” (Merleau-Ponty, 2003a).

La primera de estas preguntas, con una formulación un poco obscura, tal vez puede resultar esclarecida por aquella que, a su vez, Gilles Deleuze levanta después de describir él también al protagonista de la *Recherche* en su percibir la insuficiencia de las interpretaciones objetivas y luego subjetivas dadas a sus experiencias, incluidas las amorosas. “Sin embargo, [Deleuze se pregunta] ¿qué más está, a excepción del objeto y el sujeto?” (Deleuze, 1976: 36); “están las esencias”, responde, definiéndolas “alógicas o sobre-lógicas”, como irreducibles a la verdad, que Proust define “lógica”, de las “ideas formadas por la inteligencia pura” (Proust, 1990: 186).

Las esencias —explica Deleuze— “superan los estados de la subjetividad así como las propiedades del objeto” (Deleuze, 1976: 37). En este sentido, justamente a ellas Merleau-Ponty parece referirse cuando se pregunta si no existe “la

⁴ Que habla a este propósito de “ilusión objetivista”.

institución de un *entre* los dos”. De hecho, en la página siguiente él anota que, cuando el amante se aliena en el amado, “el amor parece a las ‘ideas’ que el escritor busca⁵ y que, como las de la música y de la pintura, no son aislables, separables de la materia sensible” (Merleau-Ponty, 2003a: 67).

Entonces Merleau-Ponty parece asimilar aquí la institución de un sentimiento a lo que, en el manuscrito de *Lo visible y lo invisible* interrumpido por su muerte imprevista, todavía comentando a Proust él definirá “iniciación” (Merleau-Ponty, 1964: 166) a una “idea sensible” (Merleau-Ponty, 1964: 166), a un idea o esencia que —explicará en dichas paginas y en otras contemporáneas a ellas—⁶ diversamente de las “ideas de la inteligencia” (Merleau-Ponty, 1964: 167) pero análogamente a las del arte” (Merleau-Ponty, 2003b: 186), resulta propiamente inseparable de su manifestación sensible, y se despliega como una dimensión de sentido a la cual, “ya, toda otra experiencia se referirá” (Merleau-Ponty, 1964: 166).⁷

En lugar de revelar la vana consistencia de una ilusión subjetiva, según Merleau-Ponty, el amor así como Proust lo describe, enseña una no diversa de aquella proporcionada por las “ideas del arte”. El sentimiento de Swann se reconoce justamente en una *cierta* “concepción del amor y de la felicidad” (Proust, s.a.[b]: 370), escribe Proust, que parece inseparable de Odette como las ideas del arte los son de su concreta realización, y posee una eficacia tan grande al punto de encontrar en la música de la “pequeña frase” de la *Sonata* de Vinteuil, su mismo “himno nacional”.

“Entonces, no ilusión sino fenómeno bien fundado” (Merleau-Ponty, 2003a: 67), responde Merleau-Ponty a su pregunta anterior sobre lo que es, para Proust, el amor.

Si justamente se ama una persona *como fuera una idea sensible*, es porque la conexión que une a esta y aquella —subraya Merleau-Ponty— no parece de todas maneras casual,⁸ sino las dos resultan ser *una cosa sola*.⁹ De aquí sigue

⁵ En la nota de Merleau-Ponty este paréntesis no se cierra.

⁶ Me refiero a aquellas notas en las cuales Merleau-Ponty comenta las mismas páginas de Proust consideradas en *Lo Visible y lo invisible*, pero de manera más extensa, en vista del curso al Collège de France del 1960-61 dedicado a “La ontología cartesiana e la ontología de hoy” (Merleau-Ponty, 1996; 2003b: 181-188).

⁷ Vale la pena reportar aquí la parte del texto a la cual me refiero, en donde Merleau-Ponty precisa que con “iniciación” entiende justamente “no posición de un contenido, sino abertura de una dimensión que ya no podrá ser cerrada, instauración de un nivel en relación al cual, ya, toda otra experiencia se referirá. La idea es este nivel, esta dimensión”.

⁸ “De hecho se verá después que [Odette] era tan dura solo a causa de su humillación. Realización ‘póstuma’ de su amor, que, como amor, no se realizó” (Merleau-Ponty, 2003a: 67).

⁹ En el resumen del curso sobre “El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria”, llevado a cabo en el mismo año de aquello aquí considerado, Merleau-Ponty escribe: “Nues-

además que, en el amor para esa persona, no es solo ella, ni su cuerpo, sino *aquella idea misma* que se desea poseer. O por la cual, tal vez junto con aquella persona, nos sentimos poseídos.

Sin embargo, no es la experiencia del amor correspondido que Merleau-Ponty empieza a comentar luego, para verificar sus interpretaciones, aunque esté buscando una confirmación a los indicios hasta aquí elaborados en el cuento proustiano del “amor como fenómeno de dos: Albertine” (Merleau-Ponty, 2003a: 67).

Con base en dicho cuento, él confirma: no se ama a alguien como “ser positivo” (Merleau-Ponty, 2003a: 70), pero esto no apoya la “argumentación relativista” (Merleau-Ponty, 2003a) sobre la casualidad de la persona che es objeto de nuestro amor. Si efectivamente dicha persona no resulta amada solo por sí misma, no es porque el proyectar el amor sobre ella en lugar de otra sea debido al caso, sino porque la misma proyección la sobrepasa como ser positivo e invade “todo [el] horizonte de mi vida” (Merleau-Ponty, 2003a).

De todas maneras, el hecho que no se ame a alguien simplemente por lo que es no puede demostrar que el tema de nuestros amores esté preliminarmente establecido. Regresando al paralelismo entre amor y música, Merleau-Ponty subrayan justamente: “Per cuanto ‘general’ sea el amor (eco de Gilberte a Albertine) el amor de Albertine difiere de los anteriores como el *settimino* de la sonata (realidad del subjetivo, casi platonismo)” (Merleau-Ponty, 2003a: 72).

La proposición aquí formulada regresa algunas páginas después en el comentario de Merleau-Ponty.¹⁰ Sobre de ella quisiera detenerme para comprender más la interpretación de la concepción proustiana del amor, propuesta por este autor. Antes de seguir, parece oportuno dar cuenta de los elementos a través de los cuales construye dicha proporción.

Es sabido que la música representa uno de los ejes fundamentales de aquella compleja estructuración de la *Recherche*, hecha de referencias y simetrías, para la cual se habla, con intención, en términos de “arquitectura”. Dos grandes composiciones musicales, caracterizadas de manera abiertamente contrastante pero íntimamente complementaria, ocupan en la *Recherche* una posición fuertemente emblemática y también —justamente— simétrica, una en el interior del primer volumen, la otra dentro del quinto —*La prisonnière*— como anticipación de los desenvolvimientos contenidos en el último. Sin embargo su autor no aparece cita-

tras relaciones con las cosas cuando estamos despiertos y sobre todo con los de mas tiene por principio un carácter onírico: los otros se presentan como sueños, como mitos, y esto es suficiente para contestar la ruptura entre lo real y lo imaginario”.

¹⁰ “Amor de Albertine diferente de los anteriores como el Settimino de la Sonata” (Merleau-Ponty, 2003a: 75).

do en el índice de los nombres de la obra, ya que se trata del imaginario músico Vinteuil.

La figura y la obra de Vinteuil constituyen el eje musical portante de la *Recherche*, en cuyos extremos están justamente las dos grandes composiciones que Proust le atribuye: la “blanca” *Sonata in fa diesis* para piano y violín y el “rojizo” *Settimino* (Proust, 1989: 261).

En el primer volumen de la obra proustiana, Swann encuentra, en el curso de sucesivas ejecuciones, la *Sonata* —compuesta por un músico, del cual logra saber solo el nombre— y se interroga sobre el misterio de una y del otro, sin alcanzar a contemplar el sentido más profundo de aquella música, que no logra separar del amor entre él y Odette.

Además, aun cuando este amor habrá sido sustituido por el matrimonio —en el siguiente volumen de la *Recherche*—, escuchando a Odette, ahora su esposa, ejecutar al piano la *Sonata* para que la conozca el joven Narrador, quien se había enamorado de su hija Gilberte, Swann creará individuar “el aspecto esencial” (Proust, s.a. [a]: 115) al conectarla a las lejanas noches de claro de luna pasadas con Odette al Bois de Boulogne. Sin embargo, de esta manera dejará insatisfecho al Narrador, al cual se transmite idealmente, junto con el conocimiento de aquella música, la herencia de interrogarse sobre el misterio de ella y de la vida de su autor que —sugiere Proust— son una cosa única con el mismo misterio del arte. Del cual, diferentemente de Swann, el Narrador llegará a contemplar el sentido profundo. Eso pasará en una tarde además cargada de los presagios de la ruptura de su historia de amor con Albertine, en cuyo nombre —lo refería Merleau-Ponty— se refleja el de Gilberte. Justamente en aquella tarde, sin embargo, él llegará a escuchar la obra póstuma de Vinteuil: el *Settimino*, individuando el sentido del arte en la revelación de la esencia misma de las cosas que esta obra despliega, y también llevándolo de tal manera al descubrimiento final de su vocación literaria.

Regresamos ahora a la proposición formulada por Merleau-Ponty, precisándola con la ayuda de la frase proustiana a la cual alude y que más adelante examinaremos directamente: el amor para Albertine difiere de aquello para Gilberte como el *Settimino* de la *Sonata* de Vinteuil.

La relación diacrítica que los elementos de esta proporción tienen entre ellos —cada uno encontrando su identidad en la propia diferencia de los demás— recuerda la relación análoga que todavía Proust describe en otro lugar entre los “motivos musicales” (Proust, s.a. [b]: 369) y que Merleau-Ponty, en las páginas de *Lo visible y lo invisible*, sugiere de reconocer, en general, entre las “ideas sensibles” (Merleau-Ponty, 1964: 165-166), ya que Proust asimila aquellos motivos como “ideas cubiertas de tinieblas, ignotas, impenetrables a la inteligencia,

pero no por eso menos perfectamente *distintas unas de las otras, diferentes entre ellas de valor y de significado*” (Proust, s.a.[b]: 369, cursiva del autor [n.d.t.]).

Todavía en aquellas páginas de *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty de esta manera comenta entonces esta frase proustiana:

Las ideas están allá, atrás de los sonidos o entre ellos, detrás de las luces o entre ellas, reconocibles por su manera siempre particular, siempre única, de presentarse atrás de ellos (1964: 166).

En este sentido él califica esas ideas como “negatividad o ausencia circums-crita” y explica que, justamente por su carácter descrito, “nosotros no posemos las ideas musicales o sensibles, sino somos poseídos por ellas” (Merleau-Ponty, 1964: 167). Es lo que le pasa al violinista que Proust describe ocupado en la ejecución de la *Sonata* de Vinteuil, durante una *soirée* con la marquesa di Saint-Euverte: en lugar de producir el sonido de aquella música, parece actuar para que el sonido *se produzca* “a través de él” (Merleau-Ponty, 1964: 167).

Tanto las ideas musicales así como, en general, las ideas sensibles son *ideas negativas*, es decir, ideas que “no se dejan, como las otras, separar de las apariencias sensibles y erigir a segunda positividad” (Merleau-Ponty, 1964: 165) y, por lo tanto, resultan cognoscibles sólo por diferencia.

Precisamente en estos términos, Merleau-Ponty parece interpretar la concepción proustiana del amor. Por eso lo define “real como negación” (Merleau-Ponty, 2003a: 69). En este sentido ni el amor para Gilberte ni aquello para Albertine pueden encontrar una definición positiva, sino resultan cognoscibles solo por diferencia recíproca. No por eso carecen de realidad: esta misma consiste justamente en la “alienación efectiva” (Merleau-Ponty, 2003a: 74) de la vida del amante —la cual resulta por eso implícitamente negada— en una ausencia que, justo porque idea sensible, ejerce sobre esa vida su “casi presencia”.¹¹

Esos amores son entonces reales —y eficaces— justamente actuando en negativo, como Proust escribe de Albertine en una frase que de hecho Merleau-Ponty cita dos veces en su comentario (Merleau-Ponty, 2003a: 71 y 74):

Causaba mis problemas como si fuera una divinidad invisible. (JF, 207)¹²

A tal caracterización se parece referir lo que Merleau-Ponty anota un poco más allá:

¹¹ “Merleau-Ponty muestra que esta ausencia, porque percibida, ya es una manera de presencia del otro” (Dufourcq, 2005: 323).

¹² Según A. Dufourcq, la frase de Proust se encuentra en *La prisonnière*, III, página 152 (2005: 340, nota 133).

Albertine está presente a distancia como la pequeña frase en los sonidos, no separable de ellos y, sin embargo, intangible (Merleau-Ponty, 2003a: 74).¹³

Continuamos con el paralelismo entre amor y música. Justamente porque el primero resulta real como negación, posee una eficacia no inferior a aquella demostrada por la segunda durante la *soirée* con la marquesa de Saint-Euverte: como el violinista con respecto a la *Sonata* de Vinteuil, los amantes parecen pertenecer a su amor más que éste a ellos. En tal sentido el amor surge en el encuentro interpersonal, pero se reintroduce míticamente como pre individual. Y es, justamente, en este sentido que se llega a reconocerse en el mito narrado por Aristófanes en el *Banquete* de Platón.

Como “negatividad o ausencia circunscrita”, un amor —así como una idea musical o, más en general, sensible— es, en otras palabras, un “centro totalmente virtual” (Merleau, 1964: 134) *circunscrito*, para retomar el término usado por Merleau-Ponty, o también *instituido* por el converger de aquellos mismos índices sobre los cuales a su vez instituye y irradia su eficacia, justamente como el tema con respecto a las variaciones según la interpretación de las *Variaciones Goldberg* dada por Glenn Gould en el escrito a ellas dedicado (Gould, 1988).

Siguiendo con lo que aquí se está buscando, a este punto parece útil recordar, por un lado, que en las notas preparatorias del último curso de Merleau-Ponty, las ideas connotadas por Proust son definidas también “matrices simbólicas” (Merleau-Ponty, 2003b: 184), por el otro, que la expresión “fulcro virtual” (Merleau-Ponty, 1955: 225) —muy cercana a la que pocas líneas arriba hemos visto tomada de *Lo visible y lo invisible*— regresa en las *Aventuras de la dialéctica*, texto coevo a las notas del curso aquí consideradas, para precisar el carácter de otras “matrices simbólicas” (Merleau-Ponty, 1955: 224): aquellas que aparecen descritas justamente como ideas negativas alrededor de las cuales se instituye un sentido en la historia colectiva. He aquí, dicha descripción:

En el punto de encuentro de los hombres con los datos de la naturaleza o del pasado aparece algún tipo de matrices simbólicas que no existían antes en ningún otro lugar y que pueden por un periodo más o menos largo dejar su huella sobre el curso de las cosas, y entonces desaparecer sin que nada las haya abiertamente destruido, por disgregación interior o porque alguna formación secundaria se les sobrepone y las desnaturaliza (Merleau-Ponty, 1955: 224).

¹³ De este punto de vista se ha observado oportunamente que Proust se equivoca cuando hace que el Narrador diga, en relación a la pequeña frase de Vinteuil, “es tal vez [...] la sola Desconocida que se me haya dado la posibilidad de encontrar”. En efecto la pequeña frase no se da en positivo más que Albertine.

Análogamente, las *ideas negativas* de las mujeres y de los amores narrados por Proust y comentados por Merleau-Ponty en las notas sobre la “Institution d’un sentiment” pueden ser a su vez eficazmente interpretadas en términos de “matrices simbólicas” alrededor de la cuales *se* instituye un sentido en la historia personal de los personajes de la *Recherche*.

De hecho, a través de la noción de matriz simbólica, la institución resulta definida, en el curso que este autor le dedica, de manera muy cercana a la iniciación a la idea sensible que, como ya dicho, Merleau-Ponty describirá poco después:

[La] institución en sentido fuerte [es] esta matriz simbólica que hace que se dé la abertura de un campo, de un porvenir según [algunas] dimensiones, de la cual la posibilidad de una aventura común y de una historia como conciencia (Merleau-Ponty, 2003a: 45).

Acercándose a la conclusión de sus notas sobre la “Institution d’un sentiment”, Merleau-Ponty escribe entonces: “la idea de institución es justamente esto: fundamento de una historia personal a través de la contingencia” (Merleau-Ponty, 2003a: 73). Justamente en el nombre de esta idea lo vimos criticar implícitamente a Sartre demostrando que Proust describe el amor no como ilusión, sino como realidad negativa. “El error está en el creer que haya solo un error” (Merleau-Ponty, 2003a: 74), es el comentario que parece dirigido a aquel que se había vuelto entonces su *frère-ennemi*.

Lejos de considerarlos errores, a aquellas mujeres y aquellos amores, entendiéndolos como “matrices simbólicas”, se reconoce entonces una capacidad de producción simbólica que —constantemente alimentándose de tradición así como contingencias— los hace capaces de elaborar nuevas o renovadas constelaciones de sentido.

Dichas constelaciones se dibujan en el coagularse espontáneo de tendencias nacidas de manera diferentes, sin tener que obedecer a un “modelo”,¹⁴ subraya Merleau-Ponty, ya que lo que las producen, como vimos, son “matrices” simbólicas que no existían antes en ningún lugar y que pueden por un periodo más o menos largo dejar su huella sobre el curso de las cosas.

El tema de la madre o de todas formas de los padres de género opuesto puede ser considerado justamente el ejemplo *par excellence*, tan eficaz que nos hace pensar que su huella haya sido calcada sobre un “modelo” puesto en el *origen*, como tiende a pensar Freud que usa justamente aquel termino,¹⁵ tema en

¹⁴ “La Historia [...] no trabaja sobre un modelo: es propiamente la llegada del sentido” (Merleau-Ponty, 1955: 225).

¹⁵ “Toutefois, il ne faut pas que sa *libido* reste fixée à ces premiers objets; elle doit se contenter de les prendre plus tard comme modèles et, à l’époque du choix définitive, passer de ceux-ci à des personnes étrangères” (Freud, 1966: 57).

realidad expuesto a los mismos riesgos de las otras matrices simbólicas: “desaparecer sin que nada las haya abiertamente destruidas, por disgregación interior o porque alguna formación secundaria se les sobrepone y las desnaturaliza”. De este tema parece de poder decir algo similar a lo que Roland Barthes afirma de las *Variaciones Diabelli* de Beethoven: “funcionan un poco como la obra de Proust”: él “finge di asumir la estructura ‘tema y variaciones’, pero en realidad la desintegra” (Barthes *et al.*, 1975: 102).

En ese sentido, si al inicio de este texto habíamos leído a Deleuze escribir que “a nuestros amores preside una diferencia originaria”, se necesitaría entonces precisar esta última mediante la concepción de la *perene explosión del “originario”* que Merleau-Ponty contrapone a la noción de “origen”,¹⁶ pensando entonces también el tema de la madre según lo que él escribe sobre el originario en *Lo visible y lo invisible*:

El “originario” no es solo de un tipo, no está totalmente atrás de nosotros; la restitución del pasado verdadero, de la preexistencia no es toda la filosofía; el vivido no es plano, sin profundidad, sin dimensión, no es un estrato opaco con el cual deberíamos confundirnos; el apelarse al originario se desarrolla dentro de múltiples direcciones: el originario estalla (Merleau-Ponty: 1964: 142).

Entendido como matriz simbólica, el de la madre no es entonces un tema puesto “enteramente detrás de nosotros”, para poner “ley a la serie de nuestros amores” que seguirían como consiguientes variaciones. Entendido como matriz simbólica, el de la madre resulta más bien un tema *ya desde siempre estallado y siempre de nuevo en explosión*,¹⁷ por eso, en lugar del tranquilizante “de mamá hay una sola”, habría que recorrer a Pirandello para decir, de manera no se sabe si más o menos tranquilizante, que no hay “una, ninguna y cien mil”.¹⁸ Entendido como matriz simbólica, siempre de nuevo en explosión, el tema de la madre, finalmente, “se desarrolla dentro de múltiples direcciones” que, mientras nos acompañan, encuentran otras, de diversa proveniencia, con las cuales generan símbolos donde aquel tema no puede resultar irreconocible, así como el tema de las *Goldberg*, según Glenn Gould, resulta irreconocible en la progenie de sus variaciones.

¹⁶ “Para mí ya no hay ningún problema de los orígenes, ni de límites, ni de series de eventos que van hacia una causa primera, sino *una única explosión de Ser que es para siempre*” (M. Merleau-Ponty, 1964: 276. Las cursivas son mías).

¹⁷ En este sentido se puede quizás entender la frase que introduce la conclusión de las notas de curso sobre la “Institution d’un sentiment”: “la ruptura misma, la separación con respecto a esta raíz estaba ya en su raíz” (M. Merleau-Ponty, 2003a: 77). Por lo que se refiere a Deleuze, será en el *Anti-Edipo* que, junto con Félix Guattari, escribirá: “el padre y la madre no existen si no en pedazos” (Deleuze y Guattari, 1972: 107).

¹⁸ Título de una famosa novela de Luigi Pirandello (nota del traductor).

De todos modos, ya Platón, como se sabe, sugería que aquella matriz se considerara “una especie invisible [áíũñáôíí] y amorfa [Üíĩñôíí] capaz de acoger todo” (Platón, 1991: 1377), conectando en cambio a la paternidad del modelo ideal la relación filial de semejanza. En la época en la que se puso en discusión esta última relación con la finalidad de revertir el platonismo, la especie de la matriz parece mantener una invisibilidad que la vuelve solo indirectamente reconocible a través de las semejanzas que acomunan su progeñe, justamente como el tema de la de las *Goldberg* según Glenn Gould.

En ese sentido, aquel “casi platonismo” que más arriba leímos en Merleau-Ponty evoca la proporción formulada entre los amores del Narrador y las composiciones de Vinteuil, aquel “casi platonismo” en la extrema reflexión Merleau-pontyana llegará a precisarse más bien como “no platonismo” (Merleau-Ponty, 2003b: 186), ya que las ideas sensibles, como las que componen dicha proporción, aparecen —él escribe— “sin sol inteligible” (Merleau-Ponty, 2003b: 186) y por eso reconocibles solo por diferencia recíproca.

Si vemos bien, este “no platonismo” se podía además encontrar también en la frase de Proust de la cual Merleau-Ponty había sacado su proporción. Se puede justamente decir que aquella frase resalte la falta de “soles inteligibles” que iluminen las semejanzas entre variaciones:

Con base en Gilberte no hubiera podido imaginarme a Albertine, ni que nunca la hubiera amada, más de lo que el recuerdo de la sonata de Vinteuil me hubiera permitido imaginarme su settimino (IP: 136, nota 62).

No son entonces las variaciones a encontrarse prefiguradas e iluminadas por el mismo tema, no es “a partir de una similitud o de una identidad preliminares” que hay que pensar la diferencia. Más bien, podemos afirmar que es el tema que *se encuentra* en las mismas variaciones, en el dúplice sentido de esta expresión.

Según esta perspectiva parece, entonces, comprender las consideraciones con la cuales Merleau-Ponty llega a terminar su interpretación de la concepción proustiana del amor:

En lugar de lo que se había imaginado, la vida les da otra cosa, otra que era secretamente querido, no casual. Realización no es lo que era previsto, ni lo que era querido: se avanza hacia atrás, no se escoge directamente, sino oblicuamente, pero se hace de todas maneras lo que se quiere: el amor es clarividencia, nos direcciona justamente hacia lo que nos puede lacerar (Merleau-Ponty, 2003a: 75).¹⁹

¹⁹ La parte inicial de este texto recuerda la siguiente frase de Proust: “en lugar de aquel del cual la imaginación crea la espera [...] la vida nos da algo que estábamos muy lejos de imaginar” (*La fugitiva*), frase que era citada por Merleau-Ponty algunas páginas antes (Merleau-Ponty, 2003a: 72).

En implícita polémica con las consideraciones sartrianas que se basan sobre el texto de Proust para considerar el amor “instante por instante” (Merleau-Ponty, 2003a: 65) —en un momento fascinación en otro aburrimiento— juzgándolo por eso ilusorio y casual, Merleau-Ponty subraya en cambio como en la institución de un sentimiento opere, secreto y persistente, un elemento instituido, actúe es decir una suerte de *tradición*, que en el paso que acabamos de citar revela los trazos atribuidos al inconsciente freudiano con una fórmula que el introducirá en el último curso completado en el Collège de France: la fórmula “‘no sabía’ y ‘siempre lo supe’” (Merleau-Ponty, s.a.: 129). En efecto, lo que “secretamente *quiere*”, en el texto de Merleau-Ponty, parece poderse llamar *deseo*. No se debe, sin embargo, atribuirle la “clarividencia” de una fuerza que se daría “siempre ‘antes’”, como la Idea para Platón según Deleuze. Más bien sería la clarividencia *ciega* de una fuerza que va buscándose en los objetos sobre los cuales proyecta y que puede luego proyectarlos en el pasado como ideas sensibles, para los cuales propiciar decisiones que, apenas cumplidas, parecen haber sido tomadas “desde siempre”.²⁰

Junto a la importancia del elemento instituido, Merleau-Ponty subraya que se vaya paso a paso *encontrando* en los eventos que encuentra no menos que estos en ella. A los eventos les resulta implícitamente reconocido un lado de “expropiación” de la subjetividad —el lado que Heidegger llama *Enteignis*—, sin admitir que no se puede esperar encontrar aquel “remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia” que, hemos leído, Merleau-Ponty busca declaradamente en la noción de “institución”.

Sin embargo, en las notas de curso aquí consideradas, este último aspecto no resulta todavía pensado y formulado con la radicalidad que el término que acabo de usar —“expropiación”— sugiere. No obstante, este aspecto ya está implicado, de manera muy evidente, en el rol decisivo de lo que Merleau-Ponty llama “contingencia”, sobre el cual pone la atención en forma siempre más insistente en dichas notas. Pero se trata de un rol todavía descrito en términos de reorientación de sentido²¹ más que de expropiación.

²⁰ Comentando las novelas de Claude Simon para su último curso, Merleau-Ponty apuntará: “La decisión no es *ex nihilo*, no es de ahora, siempre anticipada, porque nosotros somos todo, todo tiene complicidades en nosotros. No se decide de hacer, sino de dejar hacerse” (Merleau-Ponty, 2003a: 203).

²¹ Algunos ejemplos: “[Las] contingencias, desembocando en aquello, son reordenadas” (Merleau-Ponty, 2003a: 74); “La *Sinngebung* inicial [es] confirmada, pero en dirección diversa, y sin embargo esa cosa no está sin relación con ella” (Merleau-Ponty, 2003a: 77); “Veremos que, de todas maneras, existe un sentido, a través de la contingencia, una marcha oblicua de la institución en la obra de arte, que también aquí las contingencias son reformadas por ella y terminan por recibir un sentido que las rebasa” (Merleau-Ponty, 2003a).

Con esta radicalidad Merleau-Ponty buscará en lugar de pensarlo en la última fase de su producción, cuando justamente la apuesta filosófica en juego ya no consistirá en el buscar “un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia” hablando de “sujeto [...] instituyente, no constituyente” (Merleau-Ponty, 1969: 55), pero se volverá “la elaboración de la nociones que deben sustituir aquellas de subjetividad trascendental, sujeto, objeto, sentido” (Merleau-Ponty, 1964: 185) a partir de la experiencia de la “pérdida de posesión” (Merleau-Ponty, 1969: 129).

Es justamente emblema de dicha experiencia la ya recordada descripción proustiana de la relación entre la pequeña frase y el violinista, significativamente comentada por Merleau-Ponty, en las páginas con las cuales se interrumpe el manuscrito de *Lo visible y lo invisible*:

Ya no es el ejecutor que produce o reproduce la sonata: él se escucha, y los otros lo escuchan, al servicio de la sonata, es ella a cantar a través de él, o a gritar así bruscamente que él debe “saltar sobre el arquito” para seguirla. Y estos vórtices abiertos en el mundo sonoro finalmente crean uno solo, en el cual las ideas se acuerdan una a la otra (Merleau-Ponty, 1964: 167).²²

De una similar experiencia y de la discontinuidad que ella puede introducir en la historia de un individuo así como en la colectiva —en relación a lo mismo Henry Maldiney hablará justamente de “evento-llegada” (Maldiney, 1993: 333)—, el término “iniciación” parece mejor dar cuenta de “institución”, pues sugiere, de todas maneras, la continuidad de dichas historias. Hablar de “iniciación”, además, permite evitar la dualidad entre el elemento instituido y el instituyente, que implicaría otra vez aquella entre actividad y pasividad. Tal vez justamente por estas razones, en su última producción, Merleau-Ponty prefiere pensar la *Stiftung* como “iniciación”, en lugar de “institución”. Así por ejemplo en el *incipit* de la nota de trabajo de lo visible y lo invisible, fechado en abril de 1960 e intitulado “Pasado ‘indestructible’, analítica intencional y ontología”, él apunta:

Hay un pasado arquitectónico. Cfr. Proust: los verdaderos espinos blancos son los espinos blancos del pasado —Restituir esta vida sin *Erlebnisse*, sin interioridad [...] que es, en realidad, la vida “monumental”, la *Stiftung*, la iniciación (Merleau-Ponty, 1964: 255).²³

²² “Sus gritos [sc.: de la pequeña frase] eran tan improvisas que el violinista tenía que saltar sobre el arquito para recogerlas” (Prust, *Por el camino de Swann*).

²³ Me quedé en este *incipit* en el segundo capítulo de mi *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili* (Quodlibet, Macerata, 2004, pp. 49-72), en donde traté de enseñar convergencias y divergencias entre las interpretaciones que Merleau-Ponty y Deleuze dan de la concepción proustiana de las esencias o ideas. A dicho capítulo me sea permitido referirme.

Sin embargo, cualquiera que sea el término empleado, “lo que hay que aferrar es un despojo” (Merleau-Ponty, 1964: 277), insiste en otra nota de *Lo visible y lo invisible*. Amor y música, en la *Recherche*, pueden darnos un testimonio alguna vez poderoso. Pero obviamente lo mismo se puede decir, si lo vemos bien, desde cualquier encuentro nuestro con el mundo.

Bibliografía

- Barthes, Roland *et al.* (1975), “Cahiers Marcel Proust”, *Table Ronde*, núm. 7.
- Carbone (2004), *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata.
- Deleuze, Gilles (1969), *Logique du sens*, París, Minuit.
- (1976), *Marcel Proust et les signes*, París, PUF.
- (1968), *Différence et répétition*, París, PUF.
- (1956), “Bergson (1859-1941)”, en M. Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*, París, Mazenod.
- Deleuze, Gilles y F. Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe*, París, Minuit.
- Dufourcq, A. (2005), “Institution et imaginaire: la réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses”, *Chiasmi international*, núm. 6.
- Fontana, A. (2002), *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi.
- (1975), *L'Anti-Edipo*, Torino, Einaudi.
- Freud, S. (1966), *Cinq leçons sur la psychanalyse* suivi de *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, París, Payot.
- (1918), *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*.
- Gould, G. (1988), “Las ‘Variaciones Goldberg’”, en *L'ala del turbine intelligente*, Milano, Adelphi, pp. 55-63.
- Laplanche, J. y J. B. Pontalis (1968), *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, PUF.
- Maldiney, H. (1993), *L'art, l'éclair de l'être. Traversées*, Seyssel, Comp'Act.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin/París.
- (2003), *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*, Milano, Cortina.
- (1996), *Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard.
- (1964), *Lo visible y lo invisible*, París, Gallimard.
- (1969), *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo.
- (1955), *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard.
- (s.a.), *Lenguaje, historia, naturaleza*, París, Gallimard.
- Platón (1991), *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi.
- Proust, M. (1990), *Le temps retrouvé*, París, Gallimard.
- (1989), *La prisonnière*, París, Gallimard.
- (s.a.[a]), *Por el camino de Swann*, París, Gallimard.
- (s.a.[b]), *A la sombra de las muchachas en flor*, París, Gallimard.
- Sartre, J. P. (1943), *L'être et le néant*, París, Gallimard.
- Straus, E. (1956), *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Berlín, Springer.

RUDENKO, VICTOR N.

La ciberrepública y el futuro de la democracia directa

Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 165-176

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196008>



Contribuciones desde Coatepec

ISSN (Versión impresa): 1870-0365

concoatepec@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

La ciberrepública y el futuro de la democracia directa

VICTOR N. RUDENKO¹



Desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, el desarrollo de la democracia, como forma de la organización política de la sociedad, en buena parte se ha realizado en los límites del modelo representativo, lo cual no significa que la idea de un gobierno popular elegido directamente por los ciudadanos haya desaparecido por completo. Al contrario, durante ese mismo periodo surgieron muchos proyectos de transformación de la sociedad que se plantearon como meta el tránsito al poder por medio del voto directo. Se puede

¹ Víktor Nikolaevich Rudenko es Doctor en Ciencias Jurídicas, Director del Instituto de la Filosofía y Derecho de la Academia de Ciencias Rusa, Sección de Los Montes Urales (Traducción del ruso al español de Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza).

mencionar el plan de los seguidores de Beubef, que en Francia aspiraba a realizar la versión federativa de la democracia directa; el proyecto de los populistas rusos que pretendía la creación de un Estado “comunal”, donde pudieran ser encarnados los principios del colectivismo de la moral del pueblo y de su derecho consuetudinario, y del modelo de la sociedad de autogestión elaborado por Aleksandr Chaianov en los límites del socialismo corporativo. También, la doctrina marxista que enfatiza el autogobierno y en éste el concepto del poder se transforma en una idea de la extinción inevitable de la organización estatal y la entrega plena del poder a la sociedad.

Hay que destacar que los creadores de todos estos proyectos futuroológicos no salieron, en general, de los límites de las ideas clásicas sobre la democracia directa desarrolladas en las obras de Jean-Jaques Rousseau y Tomas Jefferson. Defendieron la descentralización amplia del poder y de la administración, apelaron a las pequeñas comunidades de ciudadanos para que tomaran decisiones públicas de modo autónomo y consideraron al Estado como un simple ejecutor de la voluntad popular sin la cual no podría realizar sus funciones. No es sorprendente que, con el paso a la producción en gran escala y la complejidad de las relaciones sociales, la popularidad de estos proyectos haya disminuido drásticamente. Las teorías de la democracia directa experimentaron una profunda crisis al no encontrar una respuesta constructiva a los problemas de la realización del poder popular en la escala del Estado-nación contemporáneo. La salida de esta crisis empezó a perfilarse a mediados de los años sesenta y a principio de los setenta del siglo pasado y estuvo directamente vinculada con el desarrollo de las tecnologías comunicativas e informativas que abrieron posibilidades para el surgimiento de nuevas formas de interrelación entre los sujetos de la política pública.

En el contexto de una sociedad informativa, la idea de la democracia directa ha adquirido una nueva importancia. Crecen cada vez más las investigaciones teóricas que tratan de impulsar el fenómeno de la democracia electrónica (“eDemocracy”). En el proceso de la interpretación de esta estrategia se forman nuevos tratamientos del poder popular que se reflejan en concepciones como *tele* y *ciberdemocracia*.

El surgimiento de las nociones anteriores está vinculado con el politólogo norteamericano T. Becker, quien promovió la idea de que en la elaboración de las decisiones del poder público se podía consultar la opinión ciudadana a través de la cabletelevisión y la televisión satelital, y el mismo autor inventó el término “teledemocracia”. Su propuesta fue desarrollada por Benjamín Barber, Alvin Toffler, John Naisbitt y Lawrence Grossman, además tomó gran popularidad en los Estados Unidos. El apogeo de esta idea se dio a principios de los años noventa del siglo

xx, cuando uno de los candidatos a la presidencia, Ross Perot, propuso realizar reuniones televisivas en las ciudades. La intensidad de la discusión en esta perspectiva adquirió tal auge que algunos teóricos profetizaron incluso la transformación de Los Estados Unidos en una república electrónica con muchos elementos de democracia directa (p.e. Grossman, 1995: 92, 161).

Si la idea de la teledemocracia puede considerarse como una consecuencia de la cabletelevisión, entonces, la teoría de ciberdemocracia es respuesta al desarrollo de la red de las computadoras. En la base de esta teoría está la idea de la formación del llamado ciberespacio (“cyberspace”) que es un “mundo” en el que se da una relación interactiva entre los ciudadanos, las organizaciones sociales y los órganos de poder. El mismo término “cyberdemocracia” fue utilizado por primera vez en 1984 por William Gibson, escritor de ciencia ficción, quien planteaba la democracia “pura” como una manifestación de los ciudadanos “autodelegados” (Hagen, 1997).

Según la teoría de la cyberdemocracia, la formación del ciberespacio, inevitablemente produce un gran efecto en el proceso político contemporáneo y crea las condiciones necesarias para el surgimiento de formas totalmente nuevas de democracia. Como destaca B. Barber, las nuevas tecnologías no sólo son instrumentos de comunicación, sino también un factor de crecimiento de la civilización. Ellas producen un fuerte impacto tanto en la conducta y la mentalidad de los ciudadanos como en los institutos políticos y crean la lógica del devenir del sistema institucional de la sociedad informática (Barber, 1998/1999: 575). Estos teóricos abrigan esperanzas especiales en el Internet, consideran que puede servir como modelo de una futura organización política (Pal, 1997).

En las investigaciones contemporáneas referidas a la democracia se estudian las diversas formas de participación de los ciudadanos en la toma de decisiones públicas, vinculadas al poder. El espectro de esta participación es bastante amplio: va desde la relación interactiva de los ciudadanos con los órganos administrativos de diferentes niveles hasta el posible reemplazo de los órganos representativos locales y estatales por las comunidades de autogestión. Con estos planteamientos se revive la idea de implementar la organización del poder directo del pueblo y arraigar en la sociedad del siglo *xxi* el concepto de democracia que ha nacido en el mundo antiguo (Barber, 1998/1999: 575). Tomando en consideración estas tendencias, se puede suponer que ahora se trata del devenir de una ciberrepública específica.

Al fundamentar la posibilidad de transformar el modelo representativo de democracia en aquel que existió en la antigua Atenas o en las repúblicas comunales de la temprana Edad Media en Italia, los partidarios modernos de la adminis-

tración directa del pueblo se refieren a los cambios cualitativos que acontecen en el mismo pueblo como sujeto de la acción política. Y tales cambios, indudablemente, se observan.

El desarrollo de las tecnologías comunicativas e informativas aceleró considerablemente el proceso de tránsito “de la democracia de masas a la democracia de públicos”, que inició desde la aparición del teléfono, la radio y la televisión. El sujeto de acción política —“el pueblo-elector”— que se está formando con el establecimiento del sufragio universal en los países más desarrollados del mundo y que abarca la participación de los ciudadanos sujetos al derecho, hoy en día perdió los atributos de “masas” en el sentido tradicional de esta palabra. La sociedad se individualiza cada vez más y la masa antigua se pone dispersa, inmaterial, “doméstica”. Según Moscovichi, ahora no hay que hablar sobre las masas, sino del público o más bien de públicos: lectores, oyentes, televidentes. Cada uno está en su casa y, sin embargo, todos existen juntos (Moscovichi, 1998: 238).

Durante varias décadas, la tendencia anterior “trabajaba” más bien a favor del sistema representativo y confirmaba la tesis de que en el gran *socium* la democracia directa es imposible. Los electores dispersos estaban aislados y no mostraban ninguna inclinación a reunirse para discutir cuestiones de política pública y elaborar decisiones vinculadas con el poder. Su actividad se reducía al acto formal de emitir el voto durante los comicios. Sin embargo, con la invención y divulgación de las tecnologías digitales de comunicación, la situación empezó a cambiar. En los últimos decenios aparecieron los así llamados públicos digitales. A diferencia del público electoral, descrito por Moscovichi, que trata de individuos enajenados, el público digital permite que se establezca diálogos y demuestra la capacidad de autorganizarse y tomar decisiones independientes. Y aunque el proceso del devenir del público digital todavía no se ha consolidado, algunos teóricos de la democracia directa ven en él el testimonio de la transformación de la comunidad de los “gobernados” en la comunidad de los “gobernantes”, que con el tiempo constituirá la base de la república electrónica, construida sobre los principios del poder popular directo.

Otro cambio cualitativo del sujeto de la acción política que subrayan los partidarios de la democracia directa, consiste en su relativa homogeneidad social. Según su opinión, la sociedad contemporánea se caracteriza por la individualización y por el pluralismo de las ideas y opiniones, en ella desaparecen las tajantes distinciones de clase que fueron inherentes a la sociedad industrial. Los modelos de democracia directa que se ofrecen hoy en día están orientados al Estado del bienestar común y en la medida en que éste se desarrolle, se disminuirá la disposición de los electores a evaluar la política en términos de clases.

La doctrina del Estado del bienestar común es una construcción teórica que no está bien fundada y que pasa por una crítica seria y justa. Sin embargo, hay que reconocer que esta doctrina en cierto sentido refleja algunas tendencias del desarrollo de la sociedad moderna. Es sintomático que el país que activamente implementa los elementos de la “democracia electrónica” es Finlandia que también ha logrado alcanzar cierto progreso en la vía del “bienestar común”. Finlandia contemporánea se caracteriza por tener una educación gratuita, un servicio médico barato y una seguridad social bien desarrollada. Este país tiene el nivel más bajo en la polarización de los niveles de ingreso entre los ciudadanos más ricos y los más pobres (Himanen y Castells, 2002: 90-102).

Para hacer un análisis de los mecanismos del gobierno popular directo en el pensamiento de sus partidarios trataremos de reconstruir las tesis de la teoría de la ciberrepública.

1. El poder del pueblo se realiza a través de las asambleas populares, reglamentadas por la ley

El desarrollo de las tecnologías de informática y comunicación conduce a la revisión de las opiniones tradicionales sobre el concepto de la asamblea popular. Si antes se le pensaba como un órgano del poder que une al “pueblo” en su totalidad, ahora se considera que la asamblea no exige la reunión ni presencia simultánea de los ciudadanos en el mismo lugar. Como subraya Michel Saward, quienes desean participar en una determinada asamblea no necesitan abandonar sus hogares: pueden comunicarse a través de los medios de información electrónicos (Saward, 1998: 84-85). El tránsito del esquema comunicativo “uno con muchos” (one-to-many-communication) al esquema “muchos con muchos” (many-to-many-communication) hizo que tal forma de comunicación sea técnicamente realizable.

Es evidente que la transformación de la asamblea popular virtual en un órgano del poder directo depende de que los ciudadanos tengan los medios electrónicos de comunicación. La tendencia al abaratamiento de esos equipos confirma la idea de que en un futuro no tan lejano, todos los ciudadanos puedan usarlos, por lo menos en los países desarrollados. Desde hace tiempo estos programas se realizan en los Estados Unidos, Gran Bretaña, Finlandia, Suiza y en algunos otros países. Se puede confiar que el círculo de personas que tendrá la posibilidad de participar en la toma de decisiones se amplificará de manera significativa y podrá incluir a la mayoría de población políticamente activa (Shadrin, 2000: 111). Más que eso, el uso de los medios de comunicación electrónica por todos los ciudada-

nos permitirá participar en la vida política y social a aquellos estratos de la población que suelen no acudir a las urnas electorales: amas de casa, jóvenes, etcétera.

Para que las asambleas populares electrónicas realmente sean eficaces es necesario realizar esfuerzos muy serios: la comunicación de los participantes en estas asambleas debe ser coordinada por un moderador, y las mismas reuniones deberán seguir un reglamento. También tendrá que ser establecido un procedimiento para realizar las discusiones de los temas a tratar; definir el tiempo que puede invertirse en el debate de sus diferentes aspectos; fijar los procedimientos de la toma de decisiones y la forma de realizar la votación electrónica. El aparato legislativo podría garantizar la normatividad en la realización de estas tareas.

La experiencia de la intercomunicación acumulada durante los últimos años en los límites del ciberespacio da el fundamento para afirmar que todos estos problemas de una u otra manera pueden ser superables. En este plano es significativo el proyecto de la democracia “electrónica” que se realiza en Bologna (CITYCARD) y que estipula el intercambio interactivo de la información entre la administración local y los habitantes de la ciudad, quienes obtuvieron el acceso gratuito a la red de computadoras de la ciudad y al Internet (Véase más detalladamente sobre este proyecto en *La “ciudadanía electrónica” en Italia* [Vershinin, 2001b])

2. La probabilidad de la organización de la asamblea popular no depende del nivel de la educación pública

La idea de que la democracia directa puede funcionar sólo en las entidades públicas pequeñas por su territorio y población es totalmente obsoleta para los partidarios de la democracia electrónica. La formación del ciberespacio permite a los individuos separados por enormes distancias entrar en contacto inmediatamente, y cada uno de ellos a su vez puede enviar mensajes a un número ilimitado de destinatarios. En el mundo contemporáneo los encuentros virtuales pueden también realizarse a nivel interestatal. Con este motivo Ian Budge reflexiona sobre la posibilidad de creación de un “futuro gobierno omniplanetario” (Budge, 1996: 61). Por supuesto que esta idea todavía tiene un carácter semifantástico, sin embargo, no surgió de la nada. Actualmente se acumula la experiencia real en la organización y realización de múltiples asambleas populares electrónicas. La participación de la gente en los debates electrónicos para resolver problemas locales no es algo excepcional, por ejemplo, en Finlandia y en los Estados Unidos el método del “parlamento popular” fue utilizado a nivel del estado Oregon (Barber, 1998/1999: 584) y se realizan intentos de organizar votaciones electrónicas nacionales. Así, en correspondencia

con el programa del desarrollo de la democracia electrónica elaborado por el gobierno de Gran Bretaña, todos los ciudadanos del país podrán votar en las elecciones sin abandonar sus viviendas (eDemocracy.gov.uk), y se puede suponer que poco a poco la votación electrónica sustituirá a los comicios tradicionales.

3. Las asambleas populares funcionan como instrumentos permanentes del poder

Las nuevas tecnologías de comunicación e informática abren la posibilidad de superar no sólo los límites espaciales, sino también temporales. Las asambleas populares electrónicas se piensan como comunidades cuyos individuos se comunican en el régimen del tiempo real (online community) y son capaces de establecer vínculos instantáneamente. Ya que no existe la necesidad de presencia personal en un lugar y un tiempo determinados, las asambleas populares pueden funcionar permanentemente y esto permite a los ciudadanos entrar en un proceso ininterrumpido en la toma de decisiones públicas.

4. Las asambleas populares están destinadas a resolver sólo los problemas más importantes de la sociedad

Igual que J-J Rousseau, los teóricos contemporáneos de la democracia directa están convencidos que el objetivo de obtener la voluntad general no pueden ser una cuestión de carácter particular. Así Ian Budge considera que en la esfera de jurisdicción de las asambleas populares se debe incluir la definición de las tendencias principales de la política y la aprobación de las leyes, les otorga aquellas funciones que en las democracias representativas las desempeña el parlamento (Budge, 1996: 35, 128). Al mismo tiempo, los partidarios de ciberrepública consideran que el círculo de problemas que frecuentemente se resuelven a través del voto, paulatinamente se ampliará sobre todo a nivel de regiones y municipios. En su opinión, la razón de tal expansión radica en el aumento del nivel educativo y de la información de los ciudadanos y coinciden con Tomas Jefferson que es posible la participación directa en la realización del poder público siempre y cuando los ciudadanos estén bien informados y las fuentes de información sean libres (Barber, 1998/1999: 582).

En correspondencia con las tesis de los partidarios de la ciberrepública, los ciudadanos deben no sólo participar en las votaciones, sino también elaborar la agenda para las asambleas populares y debatir sistemáticamente los problemas planteados, todo esto utilizando los medios electrónicos de comunicación. Hay

que señalar que este esquema no inventa nada nuevo, sólo generaliza la experiencia de las asambleas electrónicas que ya existen. Así, en la segunda ciudad de Finlandia, Espoo, hace muchos años se realiza un proyecto conocido como “Fábrica de ideas”. Sus participantes son gente joven que en la red de computadoras debaten ciertos problemas de la economía de su ciudad. La convocatoria de la asamblea popular se inicia cuando en la red alguien anuncia una nueva idea. Los participantes de esa “asamblea” la estudian y critican; después de un debate más o menos largo e intenso se elabora una conclusión definitiva y posteriormente, le sigue la votación (Himanen y Castells, 2002: 135). La decisión definitiva se envía a los poderes municipales.

En cuanto a la votación, ésta no debe ser reducida a la elección entre “pro” o “contra”. Durante los comicios deben también plantearse propuestas para su aprobación en un primer debate o señalar la necesidad de que sea corregido o reelaborado, presentar proyectos alternativos e incluso, se puede debatir dándole un voto de confianza (o de desconfianza) al gobierno (Barber, 1984: 284).

En las actividades de la ciberrepública, en las resoluciones de los problemas “secundarios” también participarán los organismos “técnicos del poder, incluso, el gobierno, cuyo rol en la sociedad cambiará radicalmente. Desde el punto de vista de los partidarios de la democracia directa, el nuevo gobierno electrónico (e-Government) será construido según el modelo de las estructuras administrativas de las compañías de negocios, y su tarea principal deberá ser concretar las decisiones de los ciudadanos como “propietarios” de corporaciones llamadas sociedad y asegurar la interacción entre sus diferentes “secciones”. A su vez, el gobierno deberá partir de los proyectos promovidos por los ciudadanos y adaptar su actividad a ellos (Vershinin, 2001a: 117-199).

Ya que el gobierno y los otros organismos de poder adquieren funciones “auxiliares”, los teóricos de la democracia directa consideran que el cuerpo de estos organismos también puede ser constituido en la base de elecciones directas (Budge, 1996: 183).

5. Los proyectos jurídicos los elaboran “los parlamentos” (asambleas de diputados) que a su vez trabajan por encargo de las asambleas populares

En la ciberrepública también existen los “parlamentos” específicos, asambleas de diputados, cuya función principal es la elaboración de los proyectos de leyes. Como un “gran jurado de la nación”, tales “parlamentos”, a través de sus comités, pueden llevar a cabo controles sobre la realización de las tendencias políticas

aprobadas por el pueblo y observar los debates políticos en los medios de comunicación masiva (Budge, 1996: 183).

6. *La división de poderes*

La antigua idea popular sobre el sincretismo del poder en el que el pueblo tiene que participar en las decisiones legislativas, asegurar su realización y llevar a cabo la justicia, actualmente encuentra el apoyo en los partidarios más radicales de la democracia directa. La doctrina de ciberrepública estipula una división clara y distinta de los poderes, en los límites de los cuales los ciudadanos, participantes de una votación continua, interactúan con los órganos ejecutivos (“gobierno electrónico”) y judiciales y ejecutan funciones legislativas.

Desgraciadamente, hay que constatar que a pesar de los planteamientos atractivos sobre la ciberrepública, el modelo de la democracia directa no es más que un proyecto futuroológico de los muchos que han existido en la historia de la política y del derecho. En su base yace la idealización de algunas tendencias del desarrollo social. En la sociedad informática que aún se encuentra en el devenir, la democracia directa existe y, probablemente, va a existir sólo en forma limitada y adaptada al gobierno representativo. A favor de esta conclusión se puede aducir una serie de argumentos.

La mayor parte de los investigadores de la democracia directa siempre ha considerado que este modo de gobierno es apto sólo para las pequeñas comunidades. El desarrollo de las tecnologías comunicativas parece haber socavado estas ideas tradicionales y, sin embargo, las posibilidades de la técnica no son ilimitadas. En las reuniones de los ciudadanos a nivel de la gran entidad pública (el Estado, la provincia) sus participantes no son capaces de conocer la opinión de los demás, ni tampoco realizar un debate detallado y sistemático de los problemas incluidos en la agenda. El tránsito a la sociedad informática no elimina el dilema fundamental de la democracia tal como lo plantea Robert Dahl en la aplicación a la sociedad tradicional: “En tanto sea menor la unidad democrática, será más amplio el potencial de la participación ciudadana en la administración y también será más baja la necesidad de delegar plenos poderes a los representantes de la ciudadanía. Si la unidad fuera más grande serán más amplias sus posibilidades de resolver eficazmente los problemas que tienen importancia para los ciudadanos y será más aguda la necesidad de delegar el pleno poder a sus representantes” (Dahl, 2000: 108). En otras palabras, la democracia directa, como antes se pensaba, es más adecuada para las comunidades pequeñas. Es muy ilustrativo que algunos teóricos modernos de la democracia directa incluyen en sus modelos no sólo a la asamblea de diputados (es decir, a los organismo representativo), sino también a los partidos.

Por ejemplo, Ian Budge considera que la organización de los debates de los ciudadanos referidos a los problemas importantes de la vida social y la elaboración del curso político efectivo en la república electrónica deben ser asunto de los partidos políticos (Budge, 1996: 105-132).

Y aunque Budge subraya que en las condiciones de la democracia directa se cambiará tanto la organización interna de los partidos como el estilo de sus actividades, su discurso equivale al reconocimiento de que en el gran socium es imposible evitar el intermediario entre los ciudadanos y el poder y, por consiguiente, no se puede prescindir de la toma de decisiones “intermediaria”.

La experiencia del uso de las nuevas tecnologías comunicativas e informáticas en la esfera del poder público no da fundamentos para concluir que sea necesario sustituir o desplazar la administración representativa por un poder popular directo. Los proyectos realizados hoy, incluso los programas del desarrollo de los “gobiernos electrónicos” están dirigidos sobre todo al perfeccionamiento de la democracia representativa, es decir, a la así llamada “democratización electrónica” (Vershinin, 2001a: 117). El implemento de estas tecnologías da la posibilidad de abrir un diálogo directo entre las estructuras administrativas y una población más numerosa, aumenta la apertura del poder y le facilita a los ciudadanos el acceso a la información. Pero el derecho para tomar las decisiones principales recae en los órganos legislativos y ejecutivos y no se delega al “pueblo”. Como destacan muchos investigadores, las nuevas tecnologías informativas “trabajan” para la conservación del orden existente y no para su transformación radical (Gutorov, 1998).

También hay que tomar en consideración que el desarrollo de la comunicación computarizada prácticamente no ha tenido impacto a nivel de involucrar a mayor número de ciudadanos en el proceso de la toma de decisiones de tipo público y jurídico. Cuando se realiza una votación electrónica, por ejemplo, la presencia de los electores no es más alta que la existente durante la votación en las casillas electorales o por el correo y el teléfono. Y esto no es sorprendente, porque las buenas instalaciones tecnológicas, por sí mismas, no son capaces de superar el ausentismo del electorado. Como bien se sabe, con la llegada de la era eléctrica y telefónica muchos pensaron que la “votación eléctrica” abría el camino para el renacimiento del ágora ateniense. Sin embargo, esta profecía no se cumplió: la electricidad y el teléfono no condujeron al implemento del poder popular directo, ni tampoco resolvió el problema de abstencionismo. ¿Por qué pensar que el Internet podrá resolverlo?

Durante el corto periodo de la existencia del ciberespacio surgió una tendencia bien perfilada: los participantes de la comunicación interactiva “se agrupan” según sus intereses de oficio, de edad o de hobby e ignoran todo lo que sale de sus intereses. En otras palabras, el ciberespacio sirve como foro no tanto para los

ciudadanos preocupados por los problemas socialmente significativos, sino para los grupos alejados de la política pública. Además, la práctica muestra que la actividad pública más bien coadyuva a la polarización de intereses y preferencias políticas y no los consolida. Por eso, la afirmación de que en la política está incluido prácticamente todo el cuerpo electoral es muy apresurada, así también la idea de que este cuerpo sea relativamente homogéneo y no esté dividido en “asociaciones parciales”.

Así pues, se puede concluir que el sueño sobre las Nuevas Athenas se quedó en sueño. Sin embargo, esta afirmación no implica que exista una solidaridad incondicional con quienes consideran que el futuro pertenece exclusivamente a la democracia representativa. En mi opinión, el error de los adversarios del poder popular directo (así como de algunos de sus adeptos más radicales) consiste en que en las condiciones del proceso de nacimiento, desarrollo y convergencia de las diferentes formas de democracia, absolutizan sólo una de ellas. Las teorías contemporáneas de la democracia directa demuestran el carácter limitado del sistema tradicional representativo y revelan que el poder popular no puede prescindir de la participación de los ciudadanos, las organizaciones sociales, los grupos de intereses, los *lobbies* y otros tipos de asociaciones civiles.

La experiencia de la democracia contemporánea, así como la de las democracias del pasado, confirma la certeza del postulado de Thomas Jefferson de la coexistencia de la variedad de democracias mixtas que en uno u otro modo incluyen los elementos del poder popular. Al estudiar y al describir tales formas mixtas, Ian Budge llegó a la conclusión de que éstas constituyen continuos específicos, en cuyos límites se borran paulatinamente las diferencias entre la democracia representativa y la directa (Budge 1996: 44). Este punto de vista lo comparten otros investigadores (Véase, por ejemplo, Bobbio, 1987: 63).

La afirmación sobre la existencia de formas mixtas de democracia, indudablemente, es cierta, sin embargo, algunas conclusiones que se hacen sobre su base exigen ciertas precisiones. Los cambios a que se somete la democracia en el mundo contemporáneo testimonian no tanto la formación de alguna forma híbrida del sistema administrativo, que une la democracia representativa con la directa, sino más bien el *perfeccionamiento de los mecanismos de la democracia representativa*. El sistema representativo tradicional se transforma en un modelo que presupone un nivel más alto de participación de los ciudadanos, las organizaciones públicas, grupos de intereses y otros sujetos de la sociedad civil en el proceso de la toma de las decisiones públicas y del poder. Aquí podemos estar de acuerdo con el pronóstico de Keskinen, según el cual la democracia futura se convertirá en un híbrido de diferentes *estrategias* del involucramiento de los ciudadanos en la administración (Klinova, 2002). Entre estas estrategias, a la demo-

cracia directa le pertenecerá un papel importante, aunque no excepcional. En el mundo contemporáneo se desarrolla más la democracia deliberativa y participativa, esto es, aquellas formas de democracia que no sustituyen la administración representativa, sino que aseguran la realización de las garantías de los diferentes sujetos de la sociedad civil. En otras palabras, al involucrar a los ciudadanos en las relaciones públicas y administrativas, hoy predomina no la estrategia *de la toma de decisiones por los mismos ciudadanos* (la democracia directa), sino *la de elaborar decisiones con la participación de los ciudadanos* (la democracia deliberativa y participativa). Tomando en consideración dichas tendencias, se puede constatar que en el *continuum* de las formas mixtas de democracia, el vector del desarrollo en la actualidad se inclina al lado de la democracia representativa y no a la directa.

Bibliografía

- Barber, B. (1984), *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley.
- (1998/1999), “Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy”, *Political Science Quarterly*, núm. 4, vol. 113.
- Bobbio, N. (1987), *The Future of Democracy*, Cambridge.
- Budge, I. (1996), *The New Challenge of Direct Democracy*, Cambridge.
- Chaianov, A. V. (1989), “El viaje de mi hermano Alexei en el país de la utopía campesina”, en Chaianov A. V., *El espejo veneciano. Novelas*, Ioscó (en ruso).
- Dahl, Robert (2000), *Sobre democracia*, Ioscó (traducción al ruso).
- Grossman, L. (1995), *The Electronic Republic. Reshaping Democracy in the Information Age*, Nueva York.
- Gutorov, V.À. (1998), *La doctrina de ciberespacio y las perspectivas de la democracia contemporánea*, http://ims98.nw.ru/cgi-bin/GET_TEZ0.exe?NUM_LINK=54 (en ruso)
- Hagen, M. A. (1997), *Typology of Electronic Democracy*, http://www.uni-giessen.de/fb03/vinci/labor/netz/hag_en.htm.
- Held, D. (1989), *Models of democracy*, Cambridge.
- Himanen, P. y Manuel Castells (2002), *La sociedad informativa y el Estado del bienestar. El modelo finlandés*, Ioscó. (traducción al ruso)
- Klinova, À. y A. Keskinen (2002), *La democracia futura en la sociedad informativa* (referado), Ioscó (en ruso).
- Kurti, Í. (1900), *La historia de la legislación popular y de democracia en Suiza*, San Petersburgo (traducción al ruso)
- Moscovich, C. (1998), *El siglo de masas*, Moscú (traducción al ruso).
- Pal, L.A. (1997), *Virtual Policy Networks: The Internet as a Model of Contemporary Governance?*, http://www.chg.ru/inet97/G7/G7_1.HTM.
- Rhodes R. A. W. (1996), “The new governance: governing without government”, *Political Studies*, núm. 4, vol. 44.
- Saward M. (1998), *The Terms of Democracy*, Cambridge.
- Shadrin, A. (2000), “La transformación de los institutos económicos y sociopolíticos y el tránsito a la sociedad informativa”, en *Estado, economía, sociedad: los aspectos de la interacción*, Moscú (en ruso).
- Vershinin, M. S. (2001a), *La comunicación política en la sociedad informativa*, Sanct-Petersburg (en ruso).
- (2001b), *La “ciudadanía electrónica” en Italia*, http://www.pr-news.spb.ru/publicat/n6_7/6-7_8.htm (en ruso).

TOPETE LARA, HILARIO

La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana

Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 177-181

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196009>



Contribuciones desde Coatepec

ISSN (Versión impresa): 1870-0365

concoatepec@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana

HILARIO TOPETE LARA¹

Para quienes nos interesa el proceso de hominización/humanización, encontrar un libro que nos ayude a entenderlo, y cuya autoría corresponda a un paleoantropólogo o un genetista, es algo cotidiano; pero que provenga de la pluma de un doctor en medicina, puede parecer algo extraño. No debería de serlo en este caso porque *La cadera de Eva...* no es la primera incursión que realiza Campillo Álvarez en los laberintos de la evolución, por el contrario, sucede a una saga que se inició en 2001 con el libro *Las biografías de Eva. La evolución humana a través de la hembra de la especie*, continuó con el artículo científico “La importancia de la menopausia en la evolución humana. La hipótesis de la abuela” de 2003, y parecía haber llegado a su fin con *EL mono obeso. La evolución humana y las enfermedades de la opulencia: Diabetes, hipertensión, arterioesclerosis*, publicado en 2004. Un neófito sobre el tema, pues, no lo es desde hace mucho y de allí la importancia de este ensayo dispuesto en dieciséis apartados que culminan con un índice analítico de buena manufactura. La empresa del autor es “redonda”: su autoría abarca hasta la introducción.

La obra de Campillo bien puede pertenecer a esta nueva generación de autores que, mediante el ensayo científico y/o la investigación científica propia o de segunda mano, han creado una verdadera corriente reivindicadora de la mujer; una corriente en la que podemos inscribir a Elaine Morgan (*Descent of Woman*), Carl Sagan (*Los dragones del Edén*), Helen Fisher (*El primer sexo*), Pepe Rodríguez (*Dios nació mujer*), Carolina Martínez Pulido (*El papel de la mujer en la evolución humana*); Bryan Sykes (*Las siete hijas de Eva*) y, sólo para no

¹ Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

alargar más el listado, Stephen Oppenheimer (*Los senderos del Edén*). Hay razones para considerar la existencia de una corriente pro-feminista y su puesta en un primer plano: la incorporación de mujeres en el campo laboral durante —y después de— la segunda guerra mundial; la incursión creciente de mujeres en la investigación científica; los congresos internacionales de las mujeres que reivindicaron derechos de todo orden en casi todos los países del orbe; el descubrimiento del DNA mitocondrial; y, por último, la valoración de la anatomía y fisiologías femeninas bajo una perspectiva evolucionista. El resultado: las mujeres han desplazado a los varones del centro motriz del proceso de hominización/humanización. Hay razones para ello y aquí referiremos de manera casi exclusiva las que esgrime el autor en su *La cadera de Eva*... Él mismo lo reconoce: a la hembra, en los estudios evolutivos, se le había adjudicado un papel secundario, y esta opinión ha cambiado en tanto se han valorado en nuestra especie no los espacios comunes, tradicionales, de la inteligencia, la manipulación de objetos, la visión cromática, la bipedestación, sino como sugiero, la aparición de las áreas de Broca, de Wernicke, los lóbulos frontales, el córtex y, entre otros, como propone Campillo, la receptividad sexual femenina, la posición copular ventral, el orgasmo femenino, la menstruación y su consecuente desperdicio energético, las dificultades del parto humano y la menopausia entre otros procesos fisiológicos y sus correspondientes formas anatómicas que lo hacen posible y sobre los cuales incide. No es difícil adivinar que el autor es un experto en fisiología.

A pesar del *handicap* que pareciera representar la lectura de un libro escrito por un catedrático de fisiología, el lector más bien se sorprende, desde el primer capítulo por el formidable didactismo con que el autor se propuso llevarle de la mano. Inicialmente propone un brevísimo curso de reproducción sexual que sirve de marco para entender cómo es que la reproducción sexual logra crear una hembra humana y cómo se hace posible en ellas (con la intervención necesaria de un macho —en condiciones “naturales”— para lograr la reproducción) la permanencia de la especie. Esto, en el primer capítulo de apenas trece páginas en las que se destaca la importancia capital de los genes, los cromosomas y las hormonas. A continuación el lector asiste a la apertura del laberinto de la evolución hacia donde arroja luz fundamentalmente apuntando a la selección natural y, dentro de ella, la evolución biológica con énfasis en la adaptación. Si un especialista en evolución espera que aparezca a la vuelta de página la variabilidad cobrando derechos por su trabajo en el proceso adaptativo, deberá abstraerlo por cuenta propia luego de varios capítulos. También es seguro que no encontrará referencias a procesos y temas olvidados en la presente obra: las exaptaciones (*exaptations*) y las enjutas o “tímpanos” (*spandrels*) de la evolución que, a mi juicio personal,

coadyuvarían a entender algunos aspectos aparentemente incomprensibles de la anatomía y la fisiología femeninas; al parecer, Jay Gould, Vrba y Lewontin no resultan muy útiles a su excelente ensayo.

Para Campillo, la especie humana (*Homo sapiens sapiens* que, por cierto, deviene de un *sapiens* inexistente en los antecesores según el propio árbol filogenético por él propuesto), primate como no lo puede evitar, homínido por necesidad, ha devenido humano de una serie de mutaciones desde las primeras “evas”, como llama a las afarensis, pasando por *H. ergaster* y de allí a *H. antecessor*, ese homínido que se encuentra en el traspatio de nuestra hominidad humana y de la hominidad neandertal. El clima, las modificaciones encefálicas, el azar, la necesidad y el hambre son los ingredientes ineludibles en el *cocktail* que lo hizo posible. Pero el autor desgrana su ansiedad por mostrarnos el tema central de su tesis: *La cadera de Eva* —que no la costilla de Adán, como lo propone *La Biblia*— es ya, desde Lucy, una cadera de bípedo, pero diferente de la de *H. Sapiens*, designación que utilizaré en lo sucesivo. Hay razones poderosas para distanciar a nuestra especie de los australopitecinos, a través de la cadera: el diseño de *A. afarensis* es el de un óvalo aplastado, con la dimensión mayor en sentido transversal; en *H. sapiens* existe un diseño similar pero con un mayor volumen encefálico, y dada la angulación específica del útero con la vagina, se obliga al feto a una serie de rotaciones que no le eran exigidas a los fetos de los homínidos que le antecedieron; por eso, la asistencia de otras hembras para ayudar en el trabajo de expulsión, devino muy útil.

La cadera de la hembra humana, según Campillo, está vinculada con una serie de eventos que tienen que ver con estrategias de supervivencia de la especie (cuidados y reproducción), entre los que no son de poca importancia la selección del macho para aparearse, es decir, machos con determinada simetría corporal, machos cooperadores en el cuidado y manutención de críos (primates que no maten críos para propiciar la cópula con la madre); machos proveedores a la hembra en los momentos perinatales (a favor de la tesis de O. Lovejoy de “intercambio de sexo por alimentos”); machos que “leyesen” bien los síntomas menopáusicos; etc. Y todo esto desencadenado por una adaptación evolutiva: la cadera de la *H. sapiens sapiens*. Pero no lo es todo. En su afán, enteramente legítimo y bienintencionado y bienlogrado, además, se lanza a la explicación de soluciones óptimas logradas por la evolución. Por eso, no es extraño asistir a explicaciones sobre la menstruación, el orgasmo, el embarazo, el parto y sus dificultades, el amor, los celos, el coito “a la misionera”, la poliginia, la poliginandria, la menopausia, la “abuelidad femenina”, el destete infantil y la —tan común que hasta consustancial parece a la especie— monogamia humana; tampoco lo es

que nos introduzca inteligentemente en la anatomía y fisiología cerebrales para vincularlas con la maternidad y la hipotética inteligencia heredada, en muchísimos casos, por la madre; y, para evitar una larga lista de ejemplos, menos aún resulta intrigante que, de pronto, incursione en paleodemografía y fisiología humana y las vincule con los cambios climáticos y explicar así, fenómenos como control natal, amenorrea como respuestas a climas poco favorables para la supervivencia, o que recurra a la orientación sexual (homosexualidad, “soltería” autodecidida) como una estrategia adaptativa a las condiciones adversas de supervivencia y la imperiosa necesidad del cuidado de los críos.

La cadera de Eva es, pues, un libro que sin proponérselo hiere de muerte a posturas machistas o androcéntricas en tanto que coloca a la mujer en el centro de la evolución homínida desde los australopitecinos hasta nuestros días; y razón no le falta desde el punto de vista anatomofisiológico y evolutivo (en la línea adaptacionista que eligió el autor, reitero). A guisa de ejemplo, deconstruye el mito del macho cazador como punto de partida de la evolución homínida; luego incorpora en el relato la caza pero como una estrategia adaptativa posterior a la recolección y al carroñeo, y una forma de complementar una alimentación resuelta en su mayor parte por las hembras y crías recolectoras. En otro momento, asalta las ideas convencionales acerca de la pretendida superioridad masculina y las hace saltar en añicos con un caudal de datos y una lógica contundente. No es, pues, el mejor homenaje a la masculinidad.

En más de algún apartado, el lector se sentirá seriamente sorprendido cuando descubra cómo Campillo, al doblar una línea de ideas, expone, mediante argumentos etológicos comparados, que el ser humano conserva similitudes de comportamiento con las aves, en ocasiones más aún que con el resto de los primates, pero no se queda allí: sus profundos conocimientos de medicina le permiten crear puentes entre lo estrictamente conductual observado y comparado y lo definitivamente científico (paleoantropológico, arqueológico, histórico, anatómico, fisiológico, genético, etcétera).

Pero para lectores puristas o al menos a quienes choca la parte ensayística —en ocasiones con tintes poéticos— o una sintaxis que no sea estrictamente técnica, seguramente encontrarán excesivas algunas preguntas retóricas como aquella en la que prosopopéicamente proporciona intencionalidad a la evolución y se pregunta “¿Por qué la evolución desarrolló una estructura que permite... diseñar la bomba atómica?”, o que la selección fomentase el enamoramiento para mejorar el comportamiento familiar y la división del trabajo entre el padre y la madre (cierta noción de monogamia establecida desde los inicios de la humanidad); quizá también se tengan reticencias a aceptar que la noción de parentesco,

una relación absolutamente social, se encuentre en el sedimento del altruismo y que ambos se hayan desarrollado tempranamente en la historia de los homínidos y todo ello se hubiese establecido cuasi genéticamente. Quizá a los partidarios de una especie en la que la violencia humana es concebida como un producto exaptativo o un *spandrel*, llegue a incomodar la idea de *H. sapiens* armados, agresivos, asesinos, que exterminaron a los neandertales. Y, para finalizar, a más de algún adulto mayor podrá insultar la idea de que la andropausia no existe porque “Los hombres... juegan un papel secundario... sobre todo en lo que respecta a la lactancia y a la protección del indefenso recién nacido”; pero a la vez —y si es el caso—, este hipotético individuo amojamado, canoso y de lerdo caminar tendrá la oportunidad de voltear hacia su compañera en la poltrona de al lado, que quizá mira sin mirar hacia el sol poniente, y podrá valorarla como mujer, como madre y como una abuela que, aún con la edad y los achaques propios del desgaste del programa genético, es un ser que vale más de lo que pudo haberse imaginado, fuera de romanticismos e incluso olvidando por un momento su “cadera de Eva”.

Como quiera que sea, *La cadera de Eva* es una obra que no puede dejar de leer quien se considere antropólogo, paleoantropólogo, psicólogo evolucionista, etnólogo, sexólogo, humanista o simplemente un curioso interesado en lo que T. de Chardin llamó *El fenómeno humano*.

Referencia

Campillo Álvarez, José Enrique (2007), *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Barcelona, Crítica, 287 pp., 14 figs. (b/n), ed. rústica, (col. Drakontos, Bolsillo), ISBN 978-84-8432-7.

GONZALES ALVARADO, OSMAR

La correspondencia de Ricardo Palma

Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 183-200

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196010>



Contribuciones desde Coatepec

ISSN (Versión impresa): 1870-0365

concoatepec@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México

México

La correspondencia de Ricardo Palma

OSMAR GONZALES ALVARADO¹

En un esfuerzo meritorio, la Universidad Ricardo Palma ha publicado tres tomos del *Epistolario general* de Ricardo Palma (1833-1919), en los que se agrupa casi la totalidad de cartas que escribió a lo largo de su dilatada vida. La decisión del Rector de dicha casa de estudios, Iván Rodríguez Chávez, y el entusiasmo de Miguel Ángel Rodríguez Rea, Director de la Editorial Universitaria han sido los pilares para dar forma a esta magnífica publicación. La presentación es sobria y bella, nos evoca la época en que vivió nuestro tradicionista. Ahora, los interesados, investigadores y simples curiosos tenemos en nuestras manos un rico material documental para conocer más y mejor la vida y la obra del tradicionista. Antes de ingresar al análisis —inevitablemente parcial por la copiosa información que contiene el epistolario— deseo referirme a la importancia de las cartas personales para la investigación.

Las cartas personales como fuentes de investigación

Las cartas son y deben ser utilizadas como una rica fuente que apoya a la investigación histórica. En general, la correspondencia personal nos muestra aquella cara que el personaje trata de ocultar al público, y que solo se anima a mostrar a su entorno más cercano, compuesto por familiares y amigos. Aunque, dicho lo siguiente entre paréntesis, en la actualidad, esas murallas que antes se edificaban en torno de la vida privada, casi se han derrumbado como el Muro de Berlín. En

¹ Director de la Casa Museo Mariátegui. Instituto Nacional de Cultura del Perú. Correo electrónico: osmar.gonzales@gmail.com.

efecto, ahora vemos que muchos intelectuales y políticos tienen como un mecanismo de promoción de sí mismos y de su obra, la exhibición, a veces obscena, de su intimidad. Las fronteras de lo público y de lo privado ya no son tan nítidas como otrora.

Gracias a las cartas, lo que conocemos como virtudes políticas, descubrimos que tienen su otro lado, el de los vicios privados. En ellas, el personaje —aparentemente incólume— se nos presenta con fisuras espirituales, con envidias, rencores, miedos, tristezas, pero al mismo tiempo lo sentimos más humano, más cercano a nosotros. Tal es el caso de José María Arguedas, por ejemplo, quien en sus cartas puede tener juicios sumamente hirientes de quienes, incluso, se consideraban sus amigos, pero que se proyecta en sus novelas y cuentos absolutamente sensible, comprensivo e identificado con valores profundos. No quiere decir esto que el intelectual mienta o finja una postura, al menos no necesariamente, sino que como escritor tiene una responsabilidad social que debe cumplir.

Por otra parte, las cartas nos revelan la historia subterránea de los individuos, en este caso de los intelectuales. De estos, como observadores lejanos que somos, solo conocemos lo que nos quieren mostrar, y en verdad solo nos dejan ver la punta del *iceberg* de su personalidad. Pero también es cierto que cuando son sensibles a su tiempo, y viven intensamente sus circunstancias, aprendemos del contexto histórico en el que vivieron, incluyendo las vicisitudes sociales, los conflictos políticos, el momento espiritual.

Las cartas personales también nos explican con nueva luz los hechos que conocemos solo epidérmicamente. De sus obras nos enteramos usualmente cuando ya han sido publicadas, pero en esas pequeñas confesiones que son las cartas reconocemos las angustias del creador, los proyectos que empiezan a cobrar consistencia en su mente, las modificaciones que sufren con el tiempo y los que no se concretaron nunca. Algo parecido nos revelan las entrevistas. En un reciente volumen editado por Jorge Coahuila, *Mario Vargas Llosa. Entrevistas escogidas*, también podemos observar el *continuum* de su vida, sus variaciones ideológicas y políticas, sus cambios de expectativas, sus obras en ciernes —que muchas veces aparecen después de muchos años—, su proceso de madurez, etcétera. Ambas, cartas y entrevistas, constituyen un material de indudable riqueza para analizar al personaje-intelectual.

El cuidado que el personaje muestra por su correspondencia también es significativo. Hay quienes se preocupan por guardar una copia de las misivas que envían (como José de la Riva Agüero), pero otros olvidan completamente esta prevención. Sobre esto último es ilustrativo señalar que las cartas que guarda la Biblioteca Nacional del Perú de Luis Valera y Orbegoso —el famoso Clovis, periodista destacado de *El Comercio* en las primeras décadas del siglo xx—, son en su integridad las que este recibió, no hay una sola (hasta donde conozco) que él

haya escrito y enviado. Quizás esta práctica de guardar para la posteridad la correspondencia personal —o su completo descuido— nos indique el sentido de trascendencia que concibe para sí mismo el intelectual.

El estilo también es importante tomar en consideración al momento de analizar las cartas, pues hay intelectuales que aparecen prolijos (como Alfredo Bryce Echenique en *Doce cartas a dos amigos*, José Carlos Mariátegui o Riva Agüero, por ejemplo), pero hay otros que, por el contrario, se muestran bastante descuidados, especialmente en su ortografía, como es el caso de Abraham Valdelomar, quien en sus obras de creación es sumamente pulcro, todo un orfebre de la palabra escrita.

Dentro de este cuidado está el medio que se utiliza para redactar, algunos prefieren utilizar la máquina de escribir y otros simplemente la pluma. Antiguamente se consideraba de mala educación escribir cartas a máquina, pues se veía como una descortesía y poco personal. Pero con el avance del tiempo y el mayor uso de la máquina de escribir tal aprensión desapareció, facilitando con ello la labor de desciframiento del estudioso. Por ejemplo, la caligrafía menuda y errática de Francisco García Calderón constituye un suplicio para el investigador que tiene ante sus ojos alguna de sus misivas; todo lo contrario a Clovis o Riva Agüero, especialmente este último, cuya caligrafía es clara y redonda y, por lo tanto, de fácil lectura.

En nuestro tiempo, o mejor dicho, dentro de unos pocos años, quien quiera estudiar la correspondencia privada de los intelectuales que son ahora nuestros contemporáneos se va a encontrar con grandes dificultades. Hoy en día el avance de la tecnología hace más rápida la comunicación, pero también la convierte en más volátil. En efecto, los correos electrónicos, el fax, el chateo, el internet, nos interconectan como nunca antes, pero los vestigios de la comunicación desaparecen. Por ejemplo, luego de haber leído el correo electrónico lo más probable es que sea eliminado, sin llegar siquiera a imprimirlo y mucho menos a guardarlo, sea para no saturar la capacidad de la máquina o porque no lo considera relevante. Creo que hay más cantidad y volumen de información pero menos intensidad en la comunicación. En realidad, cada vez nos comunicamos menos.

Las cartas constituyen un vehículo de comunicación que ahora se está perdiendo. Lo mismo se puede decir de las tertulias, de la conversación, del encuentro en el café o en alguna casa particular, simplemente para charlar. La vida rápida del ser humano moderno, o posmoderno, lo que Gilles Lipovetski ha llamado la era del vacío, en donde prima lo efímero, la moda, el narcisismo o egoísmo exacerbado, ha llevado a que las relaciones humanas pierdan consistencia y sentido. Es necesario recuperar lo que de algún modo Jürgen Habermas y George Steiner han reclamado al ser humano de hoy: el sentido de trascendencia, saber

que no actuamos para el aquí y ahora solamente, sino también para el futuro y nuestros sucesores.

Las cartas de Palma

Los tres tomos de *Epistolario general*² se componen de 596 cartas que Ricardo Palma dirigió a diversos personajes de su época. En total, se trata de 1404 páginas y cada tomo está enriquecido por un índice onomástico y un índice toponímico.

Un primer elemento que hay que tomar en cuenta es que las cartas de Palma están ordenadas cronológicamente. De esta manera, el estudioso puede seguir el recorrido biográfico e intelectual del personaje, y reconocer los momentos y corresponsales con los que entabla comunicación. Las cartas acompañan e iluminan el curso de la vida personal. La elección cronológica de esta publicación es un rasgo peculiar, pues usualmente las compilaciones de las cartas se agrupan teniendo en cuenta el orden alfabético (por ejemplo, las de Riva Agüero), o seleccionando a un corresponsal específico (como las que se han editado de José María Arguedas y otras ediciones del propio Palma). Pero, por otra parte, la presentación cronológica de las cartas de Palma motivará un esfuerzo mayor del estudioso si este quiere conocer y analizar las características, intensidades, temas y otros asuntos, que nuestro tradicionista sostuvo con determinados personajes. En otras palabras, le demandará un esfuerzo de reconstrucción, que bien vale la pena hacer, para llegar a compenetrarse con la psicología del escritor.

Un aspecto relevante de las cartas es que muestran a diferentes Ricardo Palma o, mejor dicho, a Palma en diferentes facetas, y no sólo de escritor como estamos acostumbrados a identificarlo. Así, tenemos, como no podía ser de otra manera, al Palma literato, con clara conciencia de su valor como hombre de letras y de la importancia de sus tradiciones las que, aconseja, tienen que estar escritas como si fueran habladas. Considero que esta característica explica el hecho de que Palma se haya interiorizado en nuestra cultura, pues no necesitamos leerlo para saber de él; sus tradiciones, sus consejos, sus refranes, los repetimos en la vida cotidiana, y los hemos escuchado siempre. Esto lo convierte en un clásico de nuestras letras, en el sentido de que es aceptado por todos los peruanos tramontando divergencias políticas e ideológicas, lo que es muy poco común en el Perú.

² El primer tomo cubre los años que van de 1846 hasta 1891 (2005); el segundo tomo de 1892 a 1904 (2006), y el tercer tomo de 1905 hasta 1919 (2006), año del fallecimiento de Palma. El editor ha anunciado un nuevo tomo compuesto por cartas que se encuentran en la Biblioteca Nacional del Perú. Cada tomo es enriquecido por prólogo, notas e índices de Miguel Ángel Rodríguez Rea.

Otra faceta de Palma es la del político, especialmente cuando fue representante en el Congreso de la República por Loreto en cuatro legislaturas, entre 1868 y 1872, y desde cuya función puede percibir que la vida es fácil para los ociosos y dificultosa para los que han tomado en serio su responsabilidad social, terminando, incluso, agraviados e incomprensidos. Y que el reposo de la literatura no tiene nada que ver con el fragor de la lucha política.

La experiencia de Palma como exiliado o de “hombre desplazado”, como ha definido Tzvetan Todorov a aquel que sale de su lugar de origen, voluntaria o involuntariamente, también es importante. Palma tuvo que emigrar del Perú luego de que Ramón Castilla lo expulsara en 1861 debido a razones de enfrentamientos por el poder, por lo cual el escritor se asiló en Valparaíso, Chile. Desde esa exterioridad con respecto a la patria, Palma se comunica, entre otros, con su amigo José Casimiro Ulloa, director de *La Revista de Lima*; y desde el sur le envía artículos, pregunta por sus amigos, inquiere por la situación política sobre la cual emite opiniones y, cómo no, expresa sus deseos de volver.

No podía faltar el Palma patriota, que se manifiesta en sus cartas a Nicolás de Piérola, quien se había instalado en Ayacucho luego de tomar el poder en 1881 aprovechando el viaje del presidente Mariano I. Prado, quien supuestamente había viajado a comprar armamento para el conflicto que se estaba desarrollando contra Chile (1879-1883). En esas cartas Palma se revela como un escritor completamente diferente a como lo conocemos por sus tradiciones, amigables y con reconvenções llenas de humor. Por el contrario, en este conjunto de cartas Palma aparece con un lenguaje sumamente duro, anti-chileno, que se burla de sus enemigos políticos, en este caso de los civilistas que instalaron el gobierno de La Magdalena (por el distrito en el que se alojó) protegidos por el ejército invasor; por esta razón los llama con sorna “los magdalenos”. No olvidemos que Palma era un pierolista convencido, miembro del Partido Demócrata. En resumen, quien no conoce la firma de estas cartas puede confundirse y creer que se tratan de Manuel González Prada, el acusador de la oligarquía peruana. Tomando en cuenta el tiempo en que Palma se comunica con Piérola, resulta significativo, y llama poderosamente la atención, que no hay una sola carta de 1879, año del inicio de la Guerra del Pacífico.

Una carta que también sorprende es la que Palma le envía a González Prada el 25 de diciembre de 1885 respondiendo a una solicitud de este: que le enviara, por favor, las traducciones que hiciera del poeta alemán, Heine. Aquí aparece Palma como el maestro-amigo (“Mi buen amigo”, le dice a don Manuel). ¡Quién iba a pensar que pocos años después estas dos grandes figuras de nuestras letras irían a protagonizar el gran conflicto cultural de la vida peruana!

Finalmente, tenemos al Palma mendigo de libros, esto es, cuando ya ha sido nombrado Director de la Biblioteca Nacional en 1883, y tiene la misión de reconstruirla luego de la invasión del ejército chileno, que la utilizó como caballeriza y robó gran parte de sus colecciones bibliográficas y artísticas. Así, vemos a Palma pidiendo-mendigando libros a sus amigos de todo el mundo. Entre estas cartas destacan las que dirigió a escritores mexicanos como Victoriano Agüeros o Vicente Riva Palacio,³ en algunas de ellas menciona a otro intelectual azteca, Irineo Paz, a quien también le escribe una misiva el 24 de abril de 1886 para agradecerle la donación de sus libros a nuestra Biblioteca. Quizás este hecho no merecería mayor comentario si no fuera porque don Irineo Paz es el abuelo del gran poeta mexicano y premio Nobel de Literatura: Octavio Paz. Otro intelectual mexicano con el que Palma intercambiaba epístolas era Francisco Sosa, importante intelectual liberal y director de la Biblioteca Nacional de su país. Obviamente, en tan abundante epistolario se pueden encontrar cartas a escritores de otros países (como Argentina, México, Chile, Ecuador o España, por ejemplo). Ya habrá oportunidad para analizar con más detalle las redes que construyeron los intelectuales de fines del siglo XIX y principios del XX; como, a pesar, de tantas dificultades, constituyeron un incipiente campo transnacional de intercambio de ideas.

Las Tradiciones peruanas

Como era de esperar, a don Ricardo Palma lo llenaba de orgullo su creación máxima: las tradiciones, y en contra de lo que sostenían sus detractores, las reivindicaba como obras de gran valor literario, pues decía: “Para mí, una tradición no es un trabajo ligero, sino una obra de arte” (Carta a Vicente Barrantes, Lima 29 de enero de 1890). No obstante, reconoce que sus tradiciones son historias que ha recogido del saber popular y que él ha llevado al papel. Es interesante esta relación entre lo oral y lo escrito, entre lo hablado y lo impreso, entre la cultura popular y la cultura elevada. Por eso afirmaba:

Mis tradiciones, más que mías, son de ese cronista que se llama el pueblo, auxiliándome, y no poco, los datos y noticias que en pergaminos viejos encuentro consignados. Mía es, sin duda, la tela que las viste; pero no el hecho fundamental. Yo no invento, copio. Soy un pintor que restaura y da colorido a cuadros del pasado (Carta a Carlos Toribio Robinet, Lima, 18 de enero de 1878).

³ Un interesante comentario a las cartas de Palma a Riva Palacio se puede ver en el artículo de Leticia Algaba “Una amistad epistolar: Ricardo Palma y Vicente Riva Palacio” (1994).

De esta manera, Palma se presenta como un puente, un traductor y portavoz de quien no puede hacerse escuchar (el pueblo).

Por otra parte, por medio de este rescate de la sabiduría y la memoria populares, Palma siente que le hace un servicio al país, pues lo ayuda a conservar sus recuerdos, a evitar que estas pequeñas historias se olviden, a sedimentar su identidad, pero con un matiz fundamental: sus tradiciones, al mirar el pasado, contribuyen a sobrellevar, aunque sea por instantes, el ingrato presente, como le confiesa al bibliófilo argentino Juan María Gutiérrez:

Hastiado del presente, me he echado a vivir en el pasado rebuscando antiguallas y disputando a la polilla libros viejos. La conciencia me dice que acaso hago en esto un servicio a mi país (Lima, 12 de enero de 1875).

En tanto expresión artística —recomienda Palma— la tradición debe seguir ciertos patrones o modelos, una cualidad formal que la distinga y enriquezca expresivamente. Así Palma resume a Juan María Gutiérrez (Lima, 5 de julio de 1875) su manera de entender la creación de las tradiciones:

Creo que la tradición ante todo estriba en la forma. Deben narrarse como se narran los cuentos. La pluma debe correr ligera y ser sobria en detalles. Las apreciaciones deben ser rápidas, la filosofía del cuento o conseja ha de desprenderse por sí sola, sin que el autor la diga...Por lo menos, así he concebido lo que debe ser la tradición.

En otro momento, a Alberto Larco Herrera (Lima, 26 de febrero de 1907) le dice, reflexionando sobre tradición, pueblo e historia:

La tradición no es precisamente historia, sino relato popular, y ya se sabe que para mentiroso el pueblo. Las mías han caído en gracia, no porque encarnen mucha verdad; sino porque revelan el espíritu y la expresión de las multitudes. La tradición, a lo sumo, es un auxiliar de la historia. Porque despierta en el lector la curiosidad por investigar un hecho y consultar o beber el agua en mejor fuente.

Con don Miguel de Unamuno

En el tercer tomo de *Epistolario general* se puede encontrar también tres cartas que el escritor peruano envió al filósofo español.⁴ Recordemos que Unamuno —junto a José Enrique Rodó— cumplía hasta cierto punto el papel de guía espiritual

entre los hombres de ideas peruanos —y latinoamericanos— de principios del siglo xx. El autor de *En torno al casticismo* se constituyó un mentor que comentaba manuscritos (próximos a ser publicados), prologaba libros, canonizaba autores y hasta proveía de libros que algunos de sus corresponsales le solicitaban para redactar sus futuras obras.

Dentro de las cartas que envía Palma a Unamuno hay una especialmente significativa, escrita desde Lima el 19 de diciembre de 1905 acerca de algunos intelectuales peruanos. Empieza nuestro tradicionista informándole al profesor de Salamanca que le hizo llegar sus palabras de entusiasmo y admiración al entonces muy joven José de la Riva Agüero a propósito de su *Carácter de la literatura del Perú independiente*, tesis publicada en 1905, cuando solo tenía 20 años. Sobre este libro, posteriormente, el maestro español escribiría un extensísimo comentario elogioso en la revista *La Lectura*, que catapultó a Riva Agüero como uno de los críticos más precoces e importantes de América Latina.

Palma le comenta a Unamuno que Riva Agüero es biznieto del mariscal José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete, autor de las 28 causas justificatorias de la independencia del Perú, y que terminó sus días amargado tras haber sido derrocado y desterrado por Simón Bolívar en 1823. También le refiere que el autor del *Carácter de la literatura* es heredero de títulos nobiliarios a los que no les concedía ninguna importancia por ser un republicano ardoroso. Con los años, las cosas cambiarían, pues luego de vivir en el exilio a causa del ingreso de Augusto B. Leguía al poder en 1919, Riva Agüero reclamaría el marquesado de Aulestia y Montealegre, cuando, al igual que su bisabuelo, cayera en la amargura espiritual.

Es interesante cómo describe Palma al joven Riva Agüero. Hijo único con una sola pasión: el estudio, tanto que, debido a su mala visión e impedido de la lectura nocturna por prescripción médica, contratava dos lectores por dos horas, de 9 a 11 de la noche; y, alejado de las diversiones propias de los jóvenes de la época, prefería gastar su dinero en libros y solo en libros. También informa Palma que Riva Agüero tenía dos amigos íntimos: Clemente Palma, hijo del tradicionista y sobre el que después Riva Agüero se referiría con amargura intensa en una carta personal, y Francisco García Calderón, cuyo *De litteris* también recibiría elogiosos comentarios de Unamuno.

Sobre García Calderón —también autor de *El Perú contemporáneo* (1907) primera visión integral del Perú— Palma le comenta al pensador español que también es descendiente de un personaje ilustre: don Francisco García Calderón Landa, el presidente de La Magdalena durante la invasión chilena a Lima en 1881

⁴ También se puede consultar *Unamuno y el Perú. Epistolario 1902-1934* de Wilfredo Kapsoli (2002).

y quien, por no aceptar las condiciones de rendición que le quería imponer el gobierno del país sureño, fue desterrado a Valparaíso, donde nació su primogénito Francisco.

También comenta Palma sobre la enfermedad que aquejaba al joven Francisco, la neurastenia, que lo volvía un ser irritable y depresivo. Enviado a Chile para reponerse, debió interrumpir su tratamiento, pues la noticia de una recaída en la salud de su padre lo obligó a retornar al Perú; lamentablemente, cuando pisó suelo patrio su padre ya había fallecido. El avance de la enfermedad llevó a Francisco hijo a intentar suicidarse. Para entonces, ya era una de las figuras intelectuales que más prometía, junto a su inseparable amigo de la infancia, Riva Agüero.

Palma no deja pasar la oportunidad para comentarle a su corresponsal su conflicto con Manuel González Prada. En primer lugar, decanta las opciones políticas e ideológicas; mientras Palma se ubica como un liberal, cataloga a su adversario como un radical. También le informa a Unamuno que no se cruzan ni el saludo desde 1890, y que en un artículo furioso le refutó la frase con la que el autor de *Horas de lucha* quiso congraciarse con los “muchachos inquietos”: “los viejos a la tumba y los jóvenes a la obra”. Socarronamente, Palma se pregunta si ahora, con 60 años a cuestas, su contrincante tiene fuerzas para sostener su aforismo; aunque acepta que sigue manteniendo su radicalismo doctrinario. Es justo mencionar que Palma reconoce en González Prada talento, incluidas sus exageraciones gramaticales. A los que no concede méritos literarios es a sus versos, así como tampoco soporta su “germanismo o alemanismo poético”. Finalmente, prefiere no litigar en cuanto a los asuntos del estilo, sobre todo en lo referente a los giros lingüísticos que utiliza en sus tradiciones y que González Prada tildaba como arcaísmos.

Siempre es interesante y útil para el observador que un intelectual, como Palma, exprese su forma de ver a sus pares. Las cercanías o las lejanías entre ellos, la identificación o el rechazo, son partes de sus relaciones y que, más allá de ellas, configuran el espacio en el que se desarrolla el debate de ideas.

Ricardo Palma, libros y la Biblioteca Nacional

Otro tema que se constituye como fundamental en el epistolario de Palma es el referente a la Biblioteca Nacional, que él mismo calificaba como su mayor obra. El general Miguel Iglesias —presidente del Perú luego de concluido el conflicto militar con Chile—, le pide a Palma, en 1883, que asuma la dirección de la Biblioteca Pública de Lima (ese era su nombre entonces) y le dé nueva vida para el servicio de los peruanos. Después de algunos leves reparos, Palma acepta el ofrecimiento.

Desde ese momento, su preocupación fue constante en darle las mejores condiciones con el fin de brindar el servicio más adecuado a los ciudadanos. Para ello no dudó en enviar muchas cartas pidiendo, rogando, suplicando por ayuda a sus conocidos, amigos y camaradas políticos, entre los que se encontraba el propio Presidente de la República: don Nicolás de Piérola. Lamentablemente, las comunicaciones de Palma están contenidas de un sentimiento de frustración ante la indolencia del gobernante con respecto a las necesidades de la primera institución cultural del país.

Pero antes de conocer el carácter de las misivas que Palma le dirigió a Piérola es necesario reconocer que es simpática la manera cómo el escritor siempre estaba buscando apoyo para los que consideraba sus hijos, es decir, los libros. En la carta que le dirige a Rufino Torrico (Lima, 11 de diciembre de 1883), Alcalde de Lima, manifiesta con inocultable orgullo que ha logrado su propósito de proveer de 20 mil volúmenes (la tercera parte de lo que tenía antes de la Guerra con Chile) a la Biblioteca que se reabría el 28 de julio de 1884. Ahora solo está concentrado —dice— en la construcción de anaqueles, en lo que felizmente el gobierno de Andrés A. Cáceres lo está apoyando. Pero tiene un pedido que hacerle a Torrico, y lo hace en el mejor estilo palmiano:

Pues, señor: quiero que la Municipalidad se encargue de vestirme siquiera mil quinientos volúmenes que andan por ahí los pobrecitos desnudos que da lástima verlos, absorbiendo humedad, maltrechos y comidos de gusanos, digo, de polilla.

La Tesorería Municipal no es tan pobre de solemnidad que, durante seis meses, no pueda gastar doscientos cincuenta soles de plata en costear la encuadernación de doscientos cincuenta tomos cada mes. Ya ve usted y ya verán sus dignos compañeros (a quienes confidencial, que no públicamente, ruego a usted lea estas mis letras petitoria y evangélicamente caritativas, pues de vestir desnudos se trata) que no es arco de iglesia mi pretensión.

Don Ricardo era, pues, un hombre unido apasionadamente al libro y a la biblioteca, que entendía como institución pilar de cultura. Por ello, no extraña su entusiasmo ante la iniciativa de los trabajadores limeños de principios del siglo xx —influidos profundamente por el pensamiento anarquista— para formar una biblioteca popular. Lamentablemente, por su avanzada edad y males de salud, no puede atender la invitación que le hace llegar Uldarico González Jara, Director de la Biblioteca Popular de los artesanos agrupados en Sociedades Unidas, para que asista a la inauguración de dicho espacio de cultura. El escritor le pide disculpas anticipadas por su ausencia, no sin antes felicitar a los trabajadores por iniciativa tan loable:

Hijo del pueblo, son también fiestas para mi espíritu las que los hijos del trabajo honrado celebran, y ninguna de más alta significación que la de inaugurar una biblioteca que influirá poderosamente en la cultura intelectual del artesano. El libro es una semilla que da fruto de bendición cuando cae sobre terreno apropiado, y hay que reconocer que en los obreros de Lima abunda lucidez cerebral que va a encontrar no sólo estímulo, en la creación de una Biblioteca popular sino ámbito magnífico para desarrollarse (Lima, 28 de julio de 1911).

Palma nunca dejó de preocuparse por la Biblioteca Nacional. Desde su primera carta a Piérola como Presidente, insiste en las necesidades —siempre apremiantes— de la primera institución cultural de la nación. Sin pudor, Palma se reafirma como un bibliotecario mendigo. No solo pide libros a sus amigos e instituciones extranjeras sino, incluso, al propio gobierno peruano. Lamentablemente, desde su fundación, la Biblioteca Nacional tuvo el carácter de una institución mendicante, de modo especial ante los gobernantes de turno, por lo general sin buenos resultados.

Palma, al ser un correligionario de Piérola —pues perteneció al Partido Demócrata— y un amigo muy cercano de este, pensó que sus solicitudes de recursos para la Biblioteca Nacional iban a ser atendidas en su totalidad y con presteza, sin embargo, rápida y dolorosamente, se dio cuenta que estaba muy equivocado. El desinterés permanente del gobierno por los libros nos indica algo sobre nuestra crisis educativa actual; esta no es producto de una coyuntura específica, sino de una conducta reiterativa de los gobernantes.

En la carta fechada en Lima, octubre 17 de 1895, Palma le comunica a Piérola que le ha hecho llegar un Memorando con “las necesidades más premiosas de la biblioteca”. Al parecer, el reclamo no tuvo eco, pues en una siguiente carta Palma le reclama respetuosamente al Presidente que mantener el mismo presupuesto del año anterior para la Biblioteca es un error, a pesar que su pedido no era excesivo: un aumento de 120 soles anuales para el incremento de algunas plazas y sueldos para unos pocos trabajadores. No obstante que Piérola encontró fundamentada la solicitud (como Palma lo deja entrever en otra carta) no la tomó en consideración (Lima, enero 21 de 1896). Ya Palma se iba dando cuenta que el gobierno no iba a ser el apoyo que él, optimistamente, esperaba.

Algunos meses después, en otra misiva, Palma le hace un sutil reproche al Presidente: prefiere escribirle porque verlo resulta ya imposible; los asuntos del poder son muy absorbentes. A pesar de la amistad de varios años que los une, el gobernante no se da tiempo para recibir personalmente al director de la Biblioteca Nacional. Por ello, Palma le avisa que solo va a dejar en el Ministerio su Memoria

anual como bibliotecario (Lima, julio 9 de 1896). Uno puede imaginar cómo se siente Palma en esos momentos, pues a pesar de ser el escritor más importante del país, eso no es tomado en cuenta por su amigo, el Presidente. Esperaba, mínimo, una deferencia, más incluso si ostentaba el cargo de director de la Biblioteca Nacional.

No obstante, la Biblioteca Nacional sí fue preocupación, un tanto delirante, del entonces diputado Augusto Durand, fundador y líder del Partido Liberal, y que tuvo importante presencia en la vida política peruana desde fines del siglo XIX hasta los primeros años del XX. Durand había presentado una propuesta legislativa para modificar algunos aspectos de la Biblioteca Nacional, propuesta que Palma se atreve a comentarle por medio de una carta personal y que fue publicada en el diario *El Comercio* el 5 de octubre de 1896.

Con un tono sereno, pero enérgico y a veces burlón, Palma critica uno a uno los aspectos de la propuesta del diputado Durand, para que, según sus propias palabras, conozca un poco más de cerca la realidad de la Biblioteca Nacional.

En primer lugar, Palma se lamenta que Durand no se haya tomado la molestia de visitar la Biblioteca y conozca su funcionamiento (que, además, es un reproche que hará constantemente, incluso a algunos presidentes). Después le da a entender que es improcedente que la Biblioteca Nacional atienda de noche al público, como proponía Durand, por una serie de motivos: “No hay Biblioteca, *Nacional* se entiende, en Europa, que esté en la noche abierta al público”. Y continúa:

¿Y sabe usted, mi apreciado señor Durand, la razón magna, y universalmente aceptada para que las Bibliotecas Nacionales no funcionen de noche? La de no exponerlas al peligro de incendio, a pesar de que en muchos países las estanterías son de hierro, y no de pino apollado o yeso, como en uno de los salones de la de Lima.

Sin imaginarlo, Palma aborda en dichas líneas un punto neurálgico que algunas décadas más adelante tendría serias repercusiones en la vida institucional de la Biblioteca Nacional: “El incendio de una biblioteca popular representa la pérdida de una corta suma de dinero y de libros de fácil adquisición; pero en una Biblioteca Nacional, significaría un verdadero desastre y la destrucción de libros raros y valiosos y de documentos manuscritos muy importantes. El mal no se remediaría con dinero”. Esto fue lo que ocurriría exactamente en 1943, cuando el incendio que destruyó la Biblioteca Nacional y que Jorge Basadre hubo de reconstruir desde sus cimientos.

Prosigue Palma señalando, con evidente orgullo por su gestión, que la Biblioteca que él reconstruyó está valorizada en 200 mil pesos oro. “Abrigando por la Biblioteca, que he tenido la singular fortuna de crear y organizar, el cariño que todo autor tiene por su obra, disculpará usted, señor, que me esfuerce para salvarla del peligro de ser devorada por las llamas”. Lamentablemente, el cariño y cuidado que Palma mostró por la Biblioteca no los tuvieron otros funcionarios posteriores a él y permitieron que las llamas la devoraran, como ya recordé.

En sus comentarios al proyecto de Durand, se queja Palma que, salvo los presidentes Manuel Iglesias y el propio Piérola, los demás presidentes no se han ocupado de la Biblioteca, aunque agradece al Congreso, con cierto sarcasmo, los 100 soles mensuales que ha destinado al pago del trabajo de encuadernaciones.

Por otro lado, Palma también se opone a que la Biblioteca tenga que atender al público los domingos —pues, dice, hasta Dios descansó ese día—, y menos con las bajas remuneraciones que reciben los trabajadores. No le asusta el trabajo a Palma, no se opone por eso, sino porque considera que el personal también tiene derecho a descansar. Después conviene en que la sala de lectura esté abierta, pero le pregunta a Durand “¿qué pensará usted cuando sepa que de cada diez lectores, ocho, por lo menos, leen novelitas frívolas y versos insustanciales? ¿Y para esos futuros literatos de cajetilla de cigarros se nos ha de imponer recargo de labor?”. Palabras que resuenan muy actuales, en momentos que se está discutiendo sobre la lectura y los lectores en el Perú. ¿Se lee?, ¿qué se lee?, ¿se comprende lo que se lee?

Finalmente, Palma subraya la mala suerte que ha tenido la Biblioteca Nacional: “Desde los tiempos, que yo alcancé, del sabio [Francisco de Paula González] Vigil, hasta los de este humilde amigo y servidor de usted, ha sido la Biblioteca una institución muy desafortunada”. Y luego relata sus esfuerzos, la mayoría de las veces infructuosos, por dotar a su institución de estantes, libros, anaqueles, arreglar salas e imprimir catálogos, es decir, igual a como sucede ahora (Lima, octubre 5 de 1896).

Aun con todas las restricciones que encuentra, Palma se muestra optimista ante Piérola porque cree que en su Memoria anual, que enviará en julio, “podrá estampar que poseemos ya los 35,000 volúmenes que, antes del malón chileno, tuvo la biblioteca de Lima, en sus tres salones” (Lima, noviembre 18 de 1896). Este dato es histórico, pues hasta ahora sigue siendo materia de debate cuál era el acervo bibliográfico de la Biblioteca Nacional hasta antes de la invasión a Lima en 1881. Hoy que las negociaciones con Chile se han reiniciado para recuperar nuestro material bibliográfico, dicha cifra adquiere una nueva importancia. No obstante el optimismo mostrado por Palma, lo más constante es su decepción con res-

pecto al escaso interés mostrado por los sucesivos gobiernos. A Piérola le reclama: “Dije a usted ayer que la formación de biblioteca nacional era una tela de Penélope: Yo tejo y los gobiernos destejen...” (Lima, abril 30 de 1898). En otras partes y posteriormente, Palma referiría sus vanos intentos porque el presidente Leguía visite las instalaciones de la Biblioteca.

Pero a Palma le sorprende más aún que siendo Piérola un hombre culto y cosmopolita, no tome en serio la importancia de la Biblioteca Nacional. Lo puede entender de Andrés A. Cáceres o de Remigio Morales Bermúdez, presidentes anteriores a Piérola, que eran militares y, por sus propias funciones, no estaban muy enterados del papel que cumple una Biblioteca Nacional y que eso explica su desatención para con ella, pero de Piérola ese desinterés le causa asombro y espanto:

Que los hombres de sable, que no tienen por qué saber lo que un libro significa, hayan desatendido a las bibliotecas, es lógico. Pero usted un hombre de letras, que sabe manejar y utilizar los libros, un hombre que ha viajado y conoce lo que es o debe ser ¡¡¡una biblioteca!!! Con un poco de voluntad y de entusiasmo, le bastarán a usted lo siete meses y medio de gobierno para realizar la obra. Ha dado usted al país una casa de correos, que es la más meritoria ante la posteridad de las obras públicas por usted realizadas. ¿Por qué rechaza usted la gloria de darle también biblioteca? ¿Qué motivos de resentimientos he podido dar a usted para que no me cumpla la promesa que me hizo, hace tres años, de que no terminaría su administración sin que mis aspiraciones e ideales bibliotecarios fueran una realidad? ¿Estaré condenado por usted a morir, sin haber visto que nuestra biblioteca es, siquiera en lo ostensible, digna de un pueblo culto? (Lima, enero 18 de 1899).

Ya he señalado que es fácilmente imaginable la desazón que seguramente sintió Palma porque sus reiterados reclamos ante el gobierno por mayor atención a las necesidades de la Biblioteca cayeron en saco roto. Pero también debemos agregar que esa frustración se agrava cuando Palma, sin falsas modestias y conciente de su importancia en las letras peruanas e hispanoamericanas, comprueba que no recibe el trato que merece. Con Hernán Velarde (que está en Petrópolis, Brasil) es muy tajante:

Ni mi afán de veinte años por formarle al Perú una Biblioteca valorada en más de medio millón de soles, ni mi perseverante labor literaria de más de medio siglo me han conquistado consideraciones en nuestra tierra. En todas las repúblicas americanas se me estima y se me quiere, y sólo en la patria se me trata con ultrajante

desdén, esto es cuando no se discuten mi persona y merecimientos (Lima, 31 de agosto de 1903).

Para nuestra mala suerte, seguimos igual. Y Palma continuó quejándose con mucha razón, esta vez el depositario de sus tribulaciones fue su propio hijo, Ricardo, a quien le escribe contándole que el gobierno ha rebajado el presupuesto de la Biblioteca para comprar libros de 4 mil soles a 2 mil (Lima, 29 de setiembre de 1909). Se fue Piérola, ahora es Leguía, pero los problemas siguen siendo los mismos.

El tono de un Palma consciente de su inevitable ancianidad es evidentemente de desencanto. En breves líneas al líder arequipeño Francisco Mostajo, deja explícita su desazón:

Sólo por mi perseverancia en el estudio y en la labor literaria pude conquistar popularidad para mi nombre, popularidad que he tenido la singular fortuna de usufructuar en bien de la patria, pues sin aquella no habría alcanzado a restaurar la Biblioteca Nacional, que durante más de quince años no disfruté de otro auxilio fiscal que el muy ridículo de cien soles al mes (Lima, 21 de febrero de 1910).

Para ese tiempo, Palma ya tenía en mente mandar a construir un nuevo local, más moderno y apropiado, para la Biblioteca Nacional, y para ello había concertado cita con el presidente Augusto B. Leguía. Así se lo hizo saber a su hijo Ricardo en dos cartas (Lima, 26 de junio de 1911 y Lima, 10 de julio de 1911). A pesar de su edad, Palma no deja de pensar en realizar cambios para dicha institución. Nuevamente a su hijo Ricardo, convertido en una especie de confidente epistolar, le escribe para decirle que probablemente su *Memoria Bibliotecaria* de 1911 sea la última que escriba por su fatiga y porque está cansado de lidiar con los presidentes casi infructuosamente.

Si el Congreso no accede a mi empeño de que se decrete la fábrica de edificio bibliotecario para que se inaugure en 1921, tendré en Enero próximo que renunciar [a] la dirección que he servido 28 años. El actual presidente [Leguía], en tres años, no ha dispuesto de una media hora para visitar la Biblioteca, en la que ya no tengo donde depositar más libros (7 de agosto de 1911).

¡Qué lástima!, de haber escuchado en su momento a Palma, hubiéramos tenido una nueva Biblioteca sin necesidad de esperar la catástrofe del incendio de 1943. Nuevamente, Palma pudo ver detrás de sus gruesas gafas más lejos que los propios gobernantes. En este asunto del nuevo local, Palma se mantuvo vital,

como le escribe otra vez a su hijo Ricardo: “Yo no la he de hacer [la nueva Biblioteca] ciertamente, pues ni salud ni vida tengo para la labor; pero sí aspiro a la satisfacción de dejarle el terreno allanado a mi sucesor” (Lima, 4 de setiembre de 1911). Debieron pasar tres décadas para que Basadre levantara de sus escombros a la Biblioteca Nacional, como sabemos. Pero Palma ya había avanzado bastante en su proyecto, aun cuando sospechaba que el gobierno no tenía interés de someter el tema al Congreso. El terreno para el edificio sería propiedad del Estado, el de San Juan de Dios, que era ocupado por la Compañía de Bomberos. Incluso, Palma ya había pedido que se realizaran algunos planos que “demandan 50 metros de frente por 90 de fondo” (carta a su hijo Ricardo, Lima 11 de setiembre de 1911).

Pero los disgustos para Palma no acabarían. En este sentido, es muy enfática la carta que le dirige al entonces Ministro de Justicia, Agustín G. Ganoza (Lima, 11 de enero de 1912), a quien desde el inicio le hace saber su bochorno: “Jamás pude imaginar en los 27 años que llevo al frente de tu Biblioteca Nacional, por mis esfuerzos restaurada, que me colocaría por Gobierno de mi patria en la situación indecorosa en que hoy me encuentro ante acreedor extranjero”. Sucede que Palma se endeudó con la casa de Fernando Fé de Madrid en la compra libros con la promesa del gobierno de proveerle el dinero oportunamente para que pagara las cuentas. Pero este no cumplió con darle al director de la Biblioteca lo acordado en el momento justo y la deuda se fue agrandando quedando el propio Palma, según sus palabras, como un “tramposo vulgar”. Por ello le suplica al ministro que acelere los trámites para que el tesoro apruebe la partida y pueda pagar por los libros ya recibidos.

A principios de 1912 Palma fue cesado de su cargo de Director de la Biblioteca Nacional producto de algunas desavenencias con el gobierno, siendo presidente Augusto B. Leguía, y así se lo hace saber al historiador español Marcelino Menéndez y Pelayo (Lima, 17 de marzo de 1912), al Secretario de la Real Academia Española Mariano Catalina (Lima, 17 de marzo de 1912), a Daniel Granada y al filósofo Miguel de Unamuno. Su disgusto e indignación son evidentes.

Ese mismo año, 1912, sería de gran importancia para la vida política peruana. Era un año de elecciones para presidente. Se enfrentaban el civilista Ántero Aspíllaga y el demócrata Nicolás de Piérola. El proceso eleccionario fue interferido por la multitud popular que apoyaba a un contendiente: Guillermo E. Billinghurst. El objetivo de la protesta fue impedir la votación, pues se aducía fraude. Efectivamente, el proceso electoral fue interrumpido y quedó en manos del Congreso la designación del nuevo Presidente de la República. Así, en setiembre de 1912, el Congreso designó a Billinghurst nuevo Presidente del Perú. Antes que esto ocu-

riera, en agosto, Palma le había escrito a su hijo Ricardo crudamente acerca de los enfrentamientos políticos que se avecinaban. Palma ya entreveía que Billinghurst iba a ser designado presidente, pero que el problema mayor era que Leguía iba a imponer a su hermano Roberto como vice-presidente para gobernar “sin responsabilidad ni compromisos”. La amistad con Billinghurst no le impedía a Palma ser absolutamente duro y certero en sus juicios.⁵ Es más, profetizaba:

Don Manuel Pardo, en 1872, estuvo a la moda, y por la moda subió a la presidencia. Pero la moda se evaporó pronto y a los seis meses de Gobierno no había en Lima más pardistas que los empleados de las oficinas. Lo mismo va a repetirse con don Guillermo. Será Leguía quien, sin responsabilidad ni compromisos, gobierne. Don Manuel Pardo gobernó con su circuito íntimo y personal, negándose a dar ni un gramo de arroz a los que no eran íntimamente civilistas. Lo que es Billinghurst no nombrará ni un portero sin anuencia de don Augusto. Tremendo 1913 espera al Perú. Después de cinco o seis meses vendrán días atroces para Billinghurst, pues dudo infinito de que sea hombre capaz de romper con su Mefistófeles y de gobernar por cuenta propia (Lima, 12 de agosto de 1912).

Dos semanas después, el 26 de agosto de 1912, Palma volvía a escribir a su hijo Ricardo reiterándole su percepción acerca del triunfo de Billinghurst: “Esta vicepresidencia [de Roberto Leguía] es la mosca negra de la victoria billinghurstista”.

Palma no estuvo para nada desacertado. El gobierno de Billinghurst fue tremendamente convulso y duró solo 16 meses, hasta febrero de 1914, cuando fue derrocado por el golpe militar encabezado por el general Óscar R. Benavides y planeado por los hermanos Jorge y Manuel Prado. Como vemos, Palma no solo era un gran literato, también era un fino observador de la vida política peruana.

Dos años después de su destitución, Palma fue desagraciado por el gobierno de Benavides al ser nombrado “Director Honorario de la Biblioteca Nacional y Consultor”, una vez despojado de la dirección de la misma institución al furibundo rival del tradicionalista, Manuel González Prada y nombrando en su lugar a Luis Ulloa, propuesto por el propio Palma. Él mismo se lo comunica a Emilio Cotarelo, Secretario de la Real Academia Española (Lima, 29 de julio de 1914) con gran entusiasmo. Pero en febrero de 1916, Palma renuncia a tal designación, aparentemente por problemas de salud. El gobierno acepta su renuncia, pero con un error que Palma se lo restregará burlonamente en la cara. Ocurrió que en el decreto

⁵ Sobre la relación entre Palma y Billinghurst se puede consultar *Cartas de Guillermo E. Billinghurst a Ricardo Palma* de Osmar Gonzales y Delfina González del Riego (2005).

supremo en el que se acepta la renuncia se consigna la palabra “Consultador” y no Consultor. Por ello, en la misiva que Palma le dirige al Ministro de Instrucción, Wenceslao Valera, concluye de la siguiente manera: “Cumpló con el cristiano deber de avisarlo a usted para que ni la rúbrica del Presidente de la República ni la firma de su ministro de *Instrucción* [sic] continúen autorizando la existencia de vocablo tan disparatado” (Lima, 12 de febrero de 1916).

La última referencia a la Biblioteca Nacional que se encuentra en el epistolario de Palma es acerca de su lucha porque el Congreso iguale su cesantía a 40 libras esterlinas por mes, que es el sueldo vigente del Director de la Biblioteca. Palma le cuenta orgulloso a Emilio Cotarelo el hecho que tanto los 71 diputados que concurrieron a la sesión, como los 32 senadores asistentes votaron a favor de su causa. Tal unanimidad, dice Palma, “pasaría por fabuloso si no lo comprobase con el relato oficial de las sesiones” (Lima, 18 de setiembre de 1917).

* * *

Ricardo Palma es considerado el patriarca de las letras peruanas, y sus tradiciones lo identificaron a él como creador de un estilo diferente para contar historias que guardaban su propia verdad (su verdad literaria), no necesariamente la verdad histórica. Pero Palma fue también un eficiente funcionario, y muestra de ello fue la Biblioteca Nacional que reconstituyó en su funcionamiento y libros en pocos meses. Además de ello, el escritor fue un político sagaz y agudo analista político. Pero algo más, que quisiera destacar para concluir estas páginas: Palma fue un hombre cosmopolita. Amando como amaba a su país, supo establecer relaciones con escritores e intelectuales del diferentes países, y contribuir a establecer el espacio necesario —por medio de epístolas básicamente, pero no únicamente por ellas— para un intenso intercambio de opiniones. Ahí están sus ideas acerca de la literatura, del lenguaje, de la historia, de la política. Los tres tomos del *Epistolario general* que tan generosamente nos ha entregado la Universidad Ricardo Palma es el cabo de una frondosa madeja que los investigadores e interesados debemos desenredar.

Bibliografía citada

- Algaba Leticia (1994), “Una amistad epistolar: Ricardo Palma y Vicente Riva Palacio”, *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 30, Instituto Mora, septiembre-diciembre.
- Kapsoli, Wilfredo (2002), *Unamuno y el Perú. Epistolario 1902-1934*, Lima, Universidad Ricardo Palma-Universidad de Salamanca.
- Gonzales, Osmar y Delfina González del Riego (2005), *Cartas de Guillermo E. Billinghurst a Ricardo Palma*, Lima, Editorial Universitaria, Universidad Ricardo Palma.

FLORES OLVERA, DAGOBERTO

Reseña de "Las formas elementales de la pobreza" de Paugam, Serge
Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 201-204
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196011>



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

Las formas elementales de la pobreza

DAGOBERTO FLORES OLVERA¹



Para quienes están interesados en el más reciente análisis sobre la calidad del Desarrollo Humano, la pobreza entre las sociedades desarrolladas y democráticas de Europa, la más reciente publicación de Serge Paugam, “Las formas elementales de la pobreza”, es una reflexión que ilumina una visión amplia del fenómeno de la pobreza. Paugam explica la relación de interdependencia entre la población que se designa socialmente como pobre y la sociedad de la que forma parte. Define varias formas elementales de pobreza, en función de los varios tipos de relaciones encontrados en las sociedades contemporáneas, como son la integrada, la marginal y la descalificadora.

¹ Facultad de Humanidades, UAEM.

Serge Paugam presenta en este libro, con gran rigor científico, el fruto de casi 10 años de investigación comparativa sobre el fenómeno de la pobreza europea. Lo divide en dos grandes partes. En la primera, presenta una recopilación de los pensamientos de aquellos autores que explican la génesis de una sociología de la pobreza. Compara a Tocqueville y Marx frente al pauperismo, pues son los que marcan la primera etapa de la sociología de la pobreza. No es una historia exhaustiva de las investigaciones sociológicas sobre la pobreza. Aclara que la mayoría de los trabajos en este campo se basan en una idea relativa de la pobreza, sabiendo que es difícil, por no decir imposible, definir de una vez para siempre un umbral absoluto. Podemos distinguir al menos tres enfoques para medir estadísticamente la pobreza: el enfoque monetario, el enfoque subjetivo y el enfoque por las condiciones de vida. Paugam, aclara que la definición monetaria es refutada desde hace muchos años. En los últimos años este debate se ha abierto debido a la propuesta de Amartya Sen de considerar la pobreza no a partir de los niveles de consumo e ingresos, sino a partir de las capacidades de las personas para tener acceso a ellos. En su opinión, la pobreza se entiende mejor por la penuria de capacidades, es decir, más por la imposibilidad de las personas de elegir lo que les parece bueno para ellas que por la falta de satisfacción de las necesidades fundamentales. De ello deduce que lo que hay que distribuir equitativamente no son los ingresos, sino las capacidades para desarrollar realizaciones y llevar una vida digna que merezca la pena vivirse. Paugam y Sen invitan a los economistas a tener en cuenta no sólo los bienes materiales, sino la libertad de expresión, la dignidad, el respeto de sí mismo y la participación en la vida social en general. Puedo agregar que la tendencia de los científicos sociales es hacia el Desarrollo Humano Integral, que requiere del desarrollo de la gran capacidad, que puede tener la mayoría de los seres humanos, para afrontar cualquier adversidad de la vida y salir más fortalecido de ella. La tendencia de la UNESCO y la CEPAL es incluir cada vez más en sus discursos este nuevo concepto llamado resiliencia.

En la segunda parte, Paugam explica cada una de las tres formas de pobreza. La integrada sería una pobreza estructural que se reproduce de generación en generación. Abate a las personas como una fatalidad y se traduce en la convicción de que el individuo no puede hacer nada contra ella, desarrollando la creencia de que todos sus integrantes son incapaces para afrontar la adversidad o los cambios. Emile Durkheim y Robert K. Merton lo califican como una formación de anomia. Esta forma de pobreza es un estilo de vida, un estado más duradero y reproducible. Esta forma está desapareciendo en Europa, mientras en América Latina, Asia y África es la predominante. Surge principalmente en las clases bajas. Los hallazgos de las investigaciones de Paugam son que esta forma integrada

de pobreza sólo se encuentra escasa y en el área rural del sur de Europa, como es Portugal, Grecia, Italia y España. Por otro lado la pobreza marginal es considerada por Paugam como la pobreza coyuntural o circunstancial. La causada por crisis económicas esporádicas, desempleo temporal por despido o accidente. Surge principalmente en las clases media alta y media. Es una pobreza breve, no duradera, y apoyada por las iniciativas de asistencia social del estado. Se mide por el nivel de ayuda que recibe el pobre. Es particular, enmarcada en una pequeña minoría y sin llegar a ser generalizada. Por último, la pobreza descalificadora está relacionada al concepto de exclusión, sea por edad, género, raza, incapacidad o enfermedad. Una buena parte de estos grupos sociales ya tienen asistencia estatal. El grupo social de la tercera edad, por ejemplo, ya casi no se encuentra entre los descalificados. Los enfermos de sida o drogadictos, se agrupan en proporciones muy pequeñas, pero en crecimiento. Aquí opino que se marca la diferencia entre este continente y los menos desarrollados. La descalificación en América Latina va construyendo una pobreza estructural duradera y llena de anomia. Hay una costumbre invisible de descalificación a los más de 185 millones de afro y etno descendientes latinoamericanos, que en un alto porcentaje se encuentran en niveles de pobreza estructural.

Paugam asegura que la pobreza ya no es universal. Adopta diferentes formas en cada sociedad, dependiendo de su historia y su desarrollo. Analiza la naturaleza de la pobreza en los regímenes de bienestar europeos tanto desde la perspectiva cuantitativa (los umbrales monetarios de pobreza) como desde la cualitativa. Distingue la construcción de la pobreza desde la propia institución de la asistencia social: la diferenciación entre la pobreza heredada, reproductible y la nueva pobreza surgida como fallo abrupto o caída de las condiciones laborales y de vida de la persona, así como la percepción de la pobreza por los mismos afectados, son objeto de análisis con el apoyo del Eurobarómetro. La ventaja de estos eurobarómetros específicos permite comparar la percepción de la pobreza entre países europeos y la evolución de esta percepción en el tiempo, ya que se dispone de cuatro puntos de referencia: 1976, 1989, 1993 y 2001. Después de referirse con algún detalle al aprendizaje de la pobreza en la infancia, el libro finaliza con una construcción tipológica de la pobreza basada en la combinación de la situación del mercado de trabajo, las formas e intensidad de las relaciones sociales y el papel del sistema de protección social.

Para el lector, este libro aporta grandes explicaciones de las causas de la pobreza en un posible devenir o modelaje para los países menos desarrollados, ansiosos de encontrar respuesta a tan complejo fenómeno social. Y acaso, también, refleje, además de las formas de la pobreza, las formas de alcanzar la unidad

en la diversidad social. Integración e inclusión social democrática, con alta calidad de desarrollo humano y alta calidad de democracia.

Serge Paugam es director de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París, director de investigación en el Consejo Nacional de Investigación Social (CNRS), responsable del Equipo de Investigaciones sobre Desigualdades Sociales (ERIS) del Centro Maurice Halbwachs, y autor de diversas obras sobre la pobreza y la precariedad, entre las que destaca *La disqualification sociale* (1991) y este libro.

Referencia

Paugam, Serge (2007), *Las formas elementales de la pobreza*, Madrid, Alianza, 306 pp.

FERREIRA MAÑA, NURIA

Reseña de "Cuadernos de ética para los servidores públicos" de Diego Bautista, Oscar
Contribuciones desde Coatepec, Núm. 16, enero-junio, 2009, pp. 205-208
Universidad Autónoma del Estado de México
México

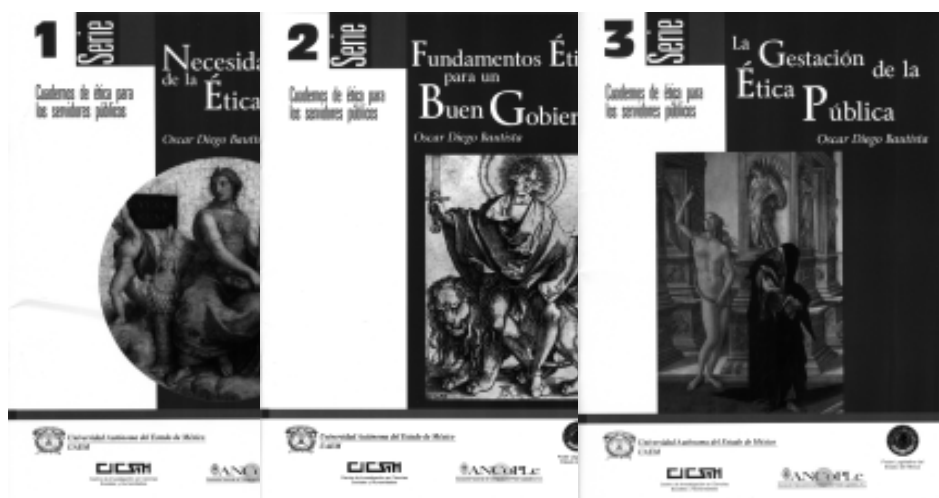
Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28112196012>



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

Cuadernos de ética para servidores públicos

NURIA FERREIRA MAÑA¹



A pesar de que la corrupción sigue un camino paralelo a la historia de la humanidad, es esperanzador saber que ya desde las antiguas civilizaciones, tanto en Occidente como en Oriente, se encuentran repetidas expresiones de aversión y censura hacia ella, es decir, las prácticas corruptas y la falta de honradez han sido objeto de recriminación en todas las culturas; también en todas ellas ha existido el interés por desarrollar y preparar todo un conjunto de dispositivos institucionales para atajarla o minimizar su alcance.

¹ Licenciada en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y Profesora en el Centro Internacional de Lengua y Cultura de la UAEM.

Una medida viable para establecer un dique a la corrupción es identificar y desarrollar instrumentos que permitan construir un “marco ético institucional” que llegue a políticos y funcionarios. Para gobernar y gobernar bien, es necesaria la máxima capacidad, lealtad y excelencia de quienes deliberan y ocupan los cargos en el Estado. Personas que, además, posean integridad acompañada de un conjunto de “valores” hechos principios, una filosofía que contenga la idea de bien común así como un espíritu de servicio. Personas que comprendan que “el deber está por encima del poder”.

Ante el panorama de la corrupción en el espacio de la política, de la justicia, de las administraciones públicas, la lección básica y primordial es volver a los fundamentos originales de la política, hacer comprender a los gobernantes que deben adquirir un razonamiento societario y humano acompañado de valores éticos, porque estar al servicio de los gobernados es la esencia de su trabajo.

De esta manera, con fundamento en la necesidad de proponer acciones de carácter preventivo frente a las conductas indebidas de muchos servidores públicos en el ejercicio de sus funciones, y a fin de fomentar la responsabilidad y la eficiencia en cada una de las tareas encomendadas a los mismos, se editó la serie *Cuadernos de ética para los servidores públicos*.

Dicha serie se compone de seis números. El primero titulado ***Necesidad de la Ética Pública***, ofrece una introducción a la temática. Destaca la importancia de la Ética Pública como herramienta indispensable de la política para formar a los hombres que ocupan los honores del Estado.

El segundo titulado ***Fundamentos éticos para un Buen Gobierno*** tiene por propósito conocer la ética pública, definirla, fundamentar su origen, sus antecedentes, su objeto, así como los beneficios que conlleva. Este cuaderno expone los fundamentos que desde antaño dieron origen y sustento a la vinculación entre ética y política imprescindible a la hora de obrar sobre en asuntos públicos. También señala cómo ambas disciplinas marchan juntas hacia un objetivo común: el bienestar de la comunidad política.

El tercer cuaderno es ***La gestación de la Ética Pública***. Identifica sucesos relevantes en el desarrollo de la ética pública en el ámbito internacional en los últimos años e identifica los principales modelos de ética pública en el escenario internacional. En el ámbito de los países desarrollados retoma el modelo de Infraestructura ética de la OCDE, mientras que para los países de América Latina aborda la Red de Instituciones de Combate a la Corrupción y Rescate de la Ética Pública (RICOREP), así como la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y Desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

El cuarto cuaderno se titula: *Los Códigos Éticos de Gobierno*. Es un estudio sobre la importancia de los códigos Éticos o Códigos de Gobierno señalando las características que deben poseer así como los tipos existentes. Además se muestra la importancia de los valores dentro de la política contemporánea.

El cuaderno cinco titulado: *Los valores en los Códigos de Gobierno de Estados Unidos, Reino Unido, España y México*. Indica los principales valores de servicio público existentes en base a un estudio comparativo de los documentos normativos de estos países. Este

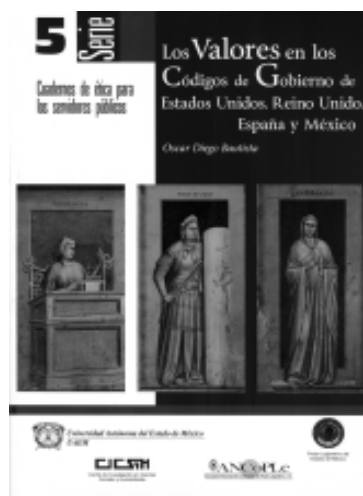
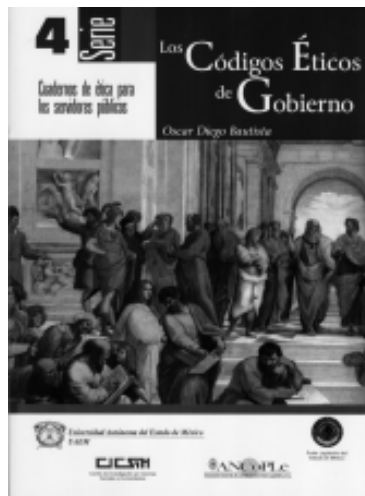
cuaderno responde a la inter-

rogante sobre cuáles son los principales valores que contienen los Códigos de Gobierno.

El último cuaderno: *Institucionalización de la ética en el ámbito de gobierno. Un modelo para la aplicación de instrumentos éticos*. Presenta un modelo sistémico que integra un conjunto de instrumentos y acciones que permiten garantizar una ética aplicable en los principales actores de las decisiones y ejecuciones públicas a fin de asentar

los cimientos de la construcción de un gobierno justo o *Buen Gobierno*.

Cualquier mejora en la operación de los poderes públicos, apoyada en recursos, técnicas e innovaciones hacia mayor eficiencia y responsabilidad, tendrá mayor posibilidad de éxito si se acompaña de principios y valores éticos. Una relectura de la teoría política sobre el origen y razón de ser de la política conduce al uso de la disciplina ética como instrumento esencial



al realizar una doble función: por un lado, sirve de freno a comportamientos negativos o desviados que son nocivos en el servicio público y, por otro, refuerza los valores y comportamientos positivos contribuyendo así a la calidad moral de las personas y de las instituciones.

La ética no puede ser ignorada por los gobernantes, pues ella orienta hacia lo que es conveniente y justo para la comunidad política. Auxilia en la toma de decisiones, ejercita la mente mediante la deliberación. Es un pilar en el actuar. Indica qué es lo que debe hacerse y qué omitirse, resuelve dudas, aconseja, presenta principios, da sabiduría, entendimiento, prudencia, ecuanimidad, capacidad de juicio en la toma de decisiones. La combinación de los conocimientos éticos con los políticos da por resultado personas íntegras con sólidos principios, responsables para el trabajo y con respeto por el cargo. Es, el “equilibrio” o “justo medio” del que hablaban los antiguos griegos.

Es imposible detener la corrupción y las conductas antiéticas si no es por la vía moral. Ningún gobierno podrá operar de manera óptima si antes no educa en la honradez a los miembros que lo integran. Cuando se adquieren principios se comprende que “el deber está por encima del poder”.

Pese al justificado escepticismo de la población hacia sus gobernantes y funcionarios por las numerosas conductas corruptas de los mismos, cabe transmitir la idea de que **un cambio es posible**.

Referencia

Diego Bautista, Oscar (2009), *Cuadernos de ética para los servidores públicos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México-Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades/Poder Legislativo del Estado de México-Contraloría.

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 diciembre de 2009
en los talleres de
Editorial CIGOME, S.A. de C.V.
Via. Alfredo del Mazo No. 1524
Col. ex Hda. La Magdalena, Toluca, México
C.P. 50010, 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 VIII, número 16 • Toluca, México, enero-junio de 2009

Filosofía

Reflexiones sobre una filosofía en clave de ritmo (a partir de la lectura de tres textos de Esteban Echeverría)

Rafael Mondragón

Estudios lingüísticos y literarios

Mundos posibles en la novela Sobre héroes y tumbas de Ernesto Sábato: retrato de una Argentina que está aún por contar

Oscar Javier González Molina

Ciencias sociales

La puesta en escena del miedo a la mujer fálica durante las fiestas aztecas

Nicolas Balutet

Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales

María J. Rodríguez-Shadow / Miriam López Hernández

Guía del migrante mexicano: análisis sociológico de la historieta de la Secretaría de Relaciones Exteriores

Bruno Lutz

El mito de Argentina "país potencia"

Hernán Fair

Reseñas, documentos y traducciones

Amor y música. Tema y variaciones

Mauro Carbone

La ciberrepública y el futuro de la democracia

Víctor N. Rudenko

La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana

Hilario Topete Lara

La correspondencia de Ricardo Palma

Osmar Gonzales Alvarado

Las formas elementales de la pobreza

Dagoberto Flores Olvera

Cuadernos de ética para servidores públicos

Nuria Ferreira Maña



Universidad Autónoma
del Estado de México



Centro
de Investigación
en Ciencias Sociales
y Humanidades



Facultad de
Humanidades