

*Contribuciones desde*

# Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO XIV, NÚMERO 27 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2014



## Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García  
RECTOR

Dr. en F. y C. E. Alfredo Barrera Baca  
SECRETARIO DE DOCENCIA

Dra. en E. L. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal  
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS

M. en D. José Benjamín Bernal Suárez  
SECRETARIO DE RECTORÍA

M. en E. P. y D. Ivett Tinoco García  
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

M. en C. I. Ricardo Joya Cepeda  
SECRETARIO DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

M. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties  
SECRETARIA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

M. en E. Javier González Martínez  
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna  
SECRETARIO DE PLANEACIÓN Y DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien  
ABOGADO GENERAL

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada  
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla  
CONTRALOR

Profr. Inocente Peñaloza García  
CRONISTA

## Facultad de Humanidades

M. en E. L. Hilda Ángela Fernández Rojas  
DIRECTORA

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega  
SUBDIRECTOR ACADÉMICO

M. en D.A.E.S. Danhia Ivonne Tornell González  
SUBDIRECTORA ADMINISTRATIVA

Dra. en L. M. Rosa María Camacho Quiroz  
COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN

Dra. en H. Ana Lidia García Peña  
COORDINADORA DE ESTUDIOS AVANZADOS

M. en L. María del Coral Herrera Herrera  
COORDINADORA DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza  
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE PLANEACIÓN

Dr. en Hum. Alfredo Lugo Nava  
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán  
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE SERVICIO SOCIAL

M. en Hum. Evelin Cruz Polo  
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE CONTROL ESCOLAR

### *Contribuciones desde Coatepec*

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México.  
Av. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de  
Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca,  
Estado de México, México.  
Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33  
Correo electrónico:  
rcontribucionesc@uaemex.mx  
Web: <http://revistacoatepec.uaemex.mx> y  
[www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)

*Contribuciones desde*  
**Coatepec**

# *Contribuciones desde* **Coatepec**

Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

NUEVA ÉPOCA, AÑO XIV, NÚMERO 27,  
TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2014

ISSN-1870-0365

<http://revistacoatepec.uaemex.mx>  
[www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)



UAEM

Universidad Autónoma  
del Estado de México | Facultad de  
Humanidades



### *Contribuciones desde Coatepec*

Es una publicación científica de la Facultad de Humanidades, organismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas dentro de las 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.

*Contribuciones desde Coatepec*. Nueva época, año XIV, número 27, julio-diciembre de 2014, es una publicación semestral editada, publicada y distribuida por la Universidad Autónoma del Estado de México, a través de la Facultad de Humanidades. Av. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, CP 50110, Toluca, Estado de México, México, Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33, [rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx). Editora responsable: María Luisa Bacarlett Pérez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2012-100412440000-102, ISSN: 1870-0365, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título No. 11160, Licitud de Contenido No. 7789, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Editorial Cigome, S.A. de C.V., vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Exhacienda La Magdalena, .P 50010, Toluca, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 01 de diciembre de 2014 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Se autoriza la reproducción y/o utilización de los materiales haciendo mención de la fuente.

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://revistacoatepec.uaemex.mx> y en [www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)

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

## Consejo Editorial Internacional

- Alejandro Tortolero, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*, México.
- Alfredo Torero Fernández de Córdova†, *Universidad de Leiden*, Holanda.
- Antonio Colomer Viadel, *Universitat de València*, España.
- Arturo Andrés Roig, *Universidad de Mendoza*, Argentina.
- Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México.
- Boris Emélianov, *Universidad de los Montes Urales*, Rusia.
- Brian Connaughton, *Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa*, México.
- Felipe Reyes Palacios, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Francisco Albizúrez Palma, *Universidad de San Carlos*, Guatemala.
- Françoise Perus, *Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Gerald Martin, *Universidad de Pittsburgh*, Estados Unidos.
- Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar, *Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos*, España.
- Jorge Cabrera Bohórquez, *Programa Memoria del Mundo, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.
- José Luis Petruccelli, *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Brasil.
- José Luis Rubio Cordón, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Jurandir Malerba, *Universidad Estadual de Maringá*, Paraná, Brasil.
- Lancelot Cowie, *University of The West Indies*, Trinidad y Tobago.
- Leopoldo Zea†, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- María Rosa Palazón Mayoral, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Marie-Thérèse Varlamoff, *International Federation of Library Associations and Institutions, Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional*, Francia.
- Martin Lienhard, *Universidad de Zurich*, Suiza.
- Massimo Mastrogregori, *Universidad de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia*, Italia.
- Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Mauro Carbone, *Universidad de Lyon*, Francia.
- Miguel Ángel Tenorio, *Sociedad General de Escritores de México*, México.
- Óscar Zanetti Lecuona, *Instituto de Historia, Universidad de La Habana*, Cuba.
- Raúl Zermeno, *Universidad Autónoma del Estado de México*, México.
- Ricardo Melgar Bao, *Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.
- Stéphane Ipert, *Centre de Conservation du Livre*, Arles, Francia.
- Tomás Calvo Buezas, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Wilebaldo López, *Sociedad General de Escritores de México*, México.

# Contribuciones desde Coatepec

Revista de Humanidades  
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.  
NUEVA ÉPOCA, AÑO XIV, NÚMERO 27, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2014

ISSN-1870-0365

## TABLA DE CONTENIDO

|                                                                                                                                                                                         |         |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <b>Presentación</b>                                                                                                                                                                     | II-13   |
| <b>Artículos originales de investigación</b>                                                                                                                                            |         |
| JUANA OROZCO-MANGÚ<br>Verdad y felicidad epicúreas                                                                                                                                      | 17-43   |
| ITZIA JANIK MACÍAS-BARRETO<br>El eros femenino en <i>Los nombres del aire</i> de Alberto Ruy Sánchez                                                                                    | 45-67   |
| EDITH GONZÁLEZ-ESTRADA<br>Configuración de los ciclos femenino-masculino, diurno-nocturno y vida-memoria<br>en <i>La muerte de Artemio Cruz</i> , de Carlos Fuentes                     | 69-86   |
| CARLOS CRUZ-GACÍA<br>Poder, molaridad y líneas de fuga en el cuento<br>de Roberto Bolaño "El Ojo Silva"                                                                                 | 87-101  |
| VICTOR GABRIEL AVILÉS-ROMERO<br>La cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú                                                                                          | 103-116 |
| MIGUEL ÁNGEL FLORES-GUTIÉRREZ<br>HILGA STADTHAGEN-GÓMEZ<br>NORMA REYES-PARRALES<br>Una mirada al capital cultural de los estudiantes<br>de la Universidad Autónoma del Estado de México | 117-140 |
| <b>Reseñas, documentos y traducciones</b>                                                                                                                                               |         |
| DIANA GERALDO<br>Vicente Riva Palacio y la novela del siglo XIX                                                                                                                         | 143-148 |

# Contribuciones desde Coatepec

*Journal of Humanities*

Biannual publishing of Facultad de Humanidades (*Faculty of Humanities*)  
of the Universidad Autónoma del Estado de México (*Autonomous University of the State of Mexico*), Mexico.  
NEW AGE, YEAR 14, NUMBER 27, TOLUCA, MEXICO, JULY-DECEMBER OF 2014

ISSN-1870-0365

## TABLE OF CONTENTS

|                                                                                                                                                                                                    |         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| <i>Presentation</i>                                                                                                                                                                                | 11-13   |
| <i>Original articles of research</i>                                                                                                                                                               |         |
| JUANA OROZCO-MANGÚ<br><i>Epicurean Truth and Happiness</i>                                                                                                                                         | 17-43   |
| ITZIA JANIK MACÍAS-BARRETO<br><i>The Female Eros in Los nombres del aire by Alberto Ruy Sánchez</i>                                                                                                | 45-67   |
| EDITH GONZÁLEZ-ESTRADA<br><i>Configuring the Female-Male, Day-Night and Memory-Life Cycles<br/>in La muerte de Artemio Cruz by Carlos Fuentes</i>                                                  | 69-86   |
| CARLOS CRUZ-GACÍA<br><i>Power, Molarity and Lines of Flight in "El Ojo Silva" by Roberto Bolaño</i>                                                                                                | 87-101  |
| VÍCTOR GABRIEL AVILÉS-ROMERO<br><i>Latin American Culture and Easter in Ayacucho, Peru</i>                                                                                                         | 103-116 |
| MIGUEL ÁNGEL FLORES-GUTIÉRREZ<br>HELGA STADTHAGEN-GÓMEZ<br>NORMA REYES-PARRALES<br><i>An approach to the Cultural Capital of the Students<br/>at the Universidad Autónoma del Estado de México</i> | 117-140 |
| <i>Reviews, documents and translations</i>                                                                                                                                                         |         |
| DIANA GERALDO<br><i>Vicente Riva Palacio and Nineteenth-Century Novel</i>                                                                                                                          | 143-148 |



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 11-13

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880001>

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

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

Sistema de Información Científica

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

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

## Presentación

Cerramos el 2014 con el número 27 de *Contribuciones desde Coatepec*; año social y políticamente complejo. La reflexión humanística no ha permanecido ajena al hecho de dar cuenta, desde muy diversos temas y preocupaciones, de las problemáticas del mundo actual sean existenciales, culturales, filosóficas, literarias o históricas. Siguiendo una de las líneas centrales del artículo con el que abre el presente número –“Verdad y felicidad epicúreas”, de Juana Orozco Mangú–, un ejercicio de pensamiento que no se plasme como *forma de vida*, (es decir, en una perspectiva ética que permita establecer cierta coherencia entre el decir y el hacer, entre el pensar y el actuar) no solo puede considerarse falso, sino fundamentalmente inútil, pues, a través de él, no se sustenta la construcción de la persona, mucho menos el basamento de la ciudad. A través de la filosofía de Epicuro, la autora expone un tema muy olvidado en el mundo actual, pero que, sin duda, es fuente de las principales incoherencias y de los conflictos que nos asechan: la necesidad de señalar la teoría a la vida y, en sentido contrario, hacer de la vida imagen y fuente de toda filosofía.

Quizá es la literatura la forma de pensamiento y creación que mejor ha dado cuenta de esta necesaria imbricación entre letra y vida. En este talante, lejos de renunciar a las contradicciones y paradojas de la existencia, el texto literario asume la necesaria implicación de los opuestos, el necesario solapamiento entre pensamiento y sentimiento, entre conocimiento y sensibilidad. De ahí que la figura femenina se muestre frecuentemente como esa vía, en donde para conocer y actuar no es necesario renunciar a las emociones y a las pasiones. Esta es al menos la tesis del artículo “El eros femenino en *Los nombres del aire* de Alberto Ruy Sánchez”, de Itzia Janik Macías Barreto, a través del cual la autora nos muestra personajes femeninos que expresan otra forma de habitar el mundo –una voluptuosa y amorosa–, otra forma de amor y erotismo; ellas hacen patente que, más allá de las teorías y de los conceptos, el cuerpo, la sensibilidad y el amor constituyen otras formas de conocimiento y de subjetivación.

El lazo de continuidad entre vida y texto vuelve en el artículo de Edith González Estrada, titulado “Configuración de los ciclos femenino-masculino, diurno-nocturno y vida-memoria en *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes”. Para la autora, en el

personaje central de la novela se traslapan y proyectan no solo los tiempos y ritmos de su vida personal, sino los de la tierra, de los meses del año, de la historia de México, de los puntos cardinales, del día y la noche, de lo femenino y lo masculino; de esta manera, Artemio Cruz se convierte en la signatura de un orden cósmico e histórico que lo enmarca y lo trasciende.

Los dos artículos anteriores exponen a la figura femenina como una entidad ambigua —muy característica de las culturas latinoamericanas, pero no exclusiva de ellas—, figura que es a la vez idealizada —madre, matriz, fuente de vida—, así como denigrada —débil, dominada por sus sensaciones y sentidos, por sus pasiones—.

La homosexualidad no corre mejor suerte, pero su ambigüedad es menos pronunciada porque los elementos denigrantes cobran mayor peso. En “Poder, molaridad y líneas de fuga en el cuento de Roberto Bolaño ‘El Ojo Silva’”, Carlos Cruz García explora las peripecias del Ojo Silva, fotógrafo homosexual de origen chileno, que radica en México por un tiempo y que tratará, a toda costa, escapar de la violencia que siempre lo ha rodeado. Utilizando las herramientas del esquizoanálisis, el autor muestra la manera en cómo todo ser *anómalo* es, a la vez, aquello que atiza los demonios más coléricos del conservadurismo y la ignorancia, así como aquello que puede dar lugar a una verdadera “línea de fuga” a otras posibilidades de existencia y libertad.

La dificultad por reconocer las diferencias y las especificidades —sean de género, culturales o históricas— está detrás del artículo de Víctor Gabriel Avilés Romero, que lleva por título “La cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú”. Aunque el texto se refiere concretamente a las formas particulares en cómo se expresa la religiosidad en esta ciudad peruana, es también un llamado a reconocer las diferencias que construyen las identidades de los pueblos latinoamericanos, que no pueden ser vistas como una simple traducción de las formas de religiosidad europeas, sino como auténtica reelaboración de un catolicismo cruzado por costumbres y cosmovisiones autóctonas que emergen de un trasfondo social único y complejo.

Cada vez que se intenta reparar en las especificidades culturales, o de cualquier otro tipo, inmersas en una sociedad, lo que salta a la vista no solamente son particularidades, sino también pluralidades; es decir, no hay diferenciación sin que esta no exprese, al mismo tiempo, un mundo variopinto de expresiones y formas de apropiación que hablan, precisamente, de la complejidad de todo grupo social. En “Una mirada al capital cultural de los estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México”, los autores nos ponen al tanto de los hábitos de consumo cultural de dicha población, de su acercamiento a la oferta cultural de esta institución, así como su respuesta a las políticas de la misma.

Los resultados muestran una población estudiantil diversa, cuyos hábitos culturales están en directa correspondencia con su capital cultural, su nivel socioeconómico, su ambiente familiar, su nivel escolar, entre otros factores.

Cerramos este número con la reseña que Diana Geraldo realiza del libro de Cecilia Colón: *“Dos siglos, una novela: Monja y casada, virgen y mártir”*. En esta reseña, Geraldo nos introduce en los vericuetos del análisis que la autora realiza de la novela que Vicente Riva Palacio escribió en 1868. Incluida en el género novela de aventuras, en esta obra lo capital está en las peripecias del protagonista y no en el desenlace: son las acciones las que dan cuerpo a la novela y no el final de la misma.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Orozco-Mangú, Juana  
Verdad y felicidad epicúreas  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 17-43  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880002>

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

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

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

## Verdad y felicidad epicúreas

### *Epicurean Truth and Happiness*

Juana Orozco-Mangú\*

**Resumen:** El objetivo general de este artículo es mostrar la importancia y vigencia de la filosofía epicúrea en la historia del pensamiento filosófico. Para ello, nos valemos del estudio de los conceptos de *verdad y felicidad* en Epicuro. Analizamos el concepto de verdad y su relación con la teoría atómica, así como el papel del conocimiento dentro de la filosofía epicúrea; es decir, como un instrumento al servicio de la vida que, lejos de ser un lujo de la vida en molicie, se convierte en una necesidad para alcanzar serenidad y, por ende, para acercarnos a la felicidad. Asimismo, observamos la concepción de felicidad, con lo cual mostramos el necesario enlace o correlación entre la física y la filosofía moral. Posteriormente mostramos la influencia que ha tenido la filosofía epicúrea en diversos pensadores y filósofos a lo largo de la historia del pensamiento. Todo lo anterior no tiene la finalidad de hacer una apología de Epicuro, sino de revalorar y repensar los fundamentos en los que está basada su filosofía.

**Palabras clave:** Verdad, Felicidad, Atomismo, Clínamen, Mortalidad

*Abstract: The general objective of this article is to show the importance and validity of the Epicurean philosophy within the history of philosophical thinking. In order to reach this objective the author will revise the concepts of truth and happiness in Epicure's thinking. The concept of truth will be analyzed as well as its relationship with the atomic theory. Also the role of knowledge within the Epicurean philosophy will be analyzed, that is, as an instrument that serves life, far from being a luxury of a life of mildness, it becomes a necessity to achieve serenity and thus to approach happiness. The concept of happiness will be analyzed, and due to this, the necessary bond between physics and moral philosophy can be shown. Thereafter, the influence that Epicurean philosophy has had amongst various thinkers will be demonstrated along the history of thinking. All the analysis described in the lines above has no intention to make an apology of Epicure, but to revalue and rethink the fundamentals in which the Epicurean philosophy is based upon.*

**Keywords:** Truth, Happiness, Atomism, Clinamen, Mortality

\* Universidad Autónoma del Estado de México, México, [filosofia\\_1@hotmail.com](mailto:filosofia_1@hotmail.com)

*No te afanes alma mía a una vida inmortal,  
apura el recurso bacedero.*

PÍNDARO, *PÍTICA III*

## Introducción

Gracias a la fundación de la Academia, Atenas fue el centro filosófico de todo el mundo helénico. Después de Platón, solo Epicuro puede ser contado como uno de los grandes maestros de la humanidad. Nació en Samos en el 341 o 342 a. C., cuando el rey Filipo comenzaba su última guerra contra Atenas. Aunque a los 32 años Epicuro se presentó públicamente como filósofo y reunió a sus primeros, más fieles e importantes discípulos, primero en Mitilene y luego en Lámpsaco, no se quedó en este lugar y volvió a Atenas, pues desde el principio quería fundar una comunidad que significara algo en la vida helénica.<sup>1</sup>

A la muerte de Alejandro Magno, se suscitaron años de guerra, así como la transición de un gobierno democrático a uno oligárquico. También murieron Aristóteles, Diógenes de Sinope (héroe de la doctrina cínica) y Demóstenes (quien se suicidó). Mientras esto pasaba, Epicuro deambulaba por las calles de Atenas. Fue hasta el siglo 307 a. C. cuando la ciudad fue liberada por Demetrio Poliorcetes; pero con la unificación de las ciudades griegas se perdió la autosuficiencia, tanto económica como política, de cada ciudad.

El destino de los ciudadanos ya no estaba en manos de estos, sino del monarca o, en el último de los casos, en las de la fortuna o el azar.<sup>2</sup> Como consecuencia se desarrolló un creciente individualismo: desde ahora el hombre está, de día y de noche, bajo la intemperie; de ahora en adelante el equilibrio personal ya no podrá ir unido a las pautas de la vida ciudadana. Surge, entonces, un nuevo modo de hacer filosofía en el que la norma moral quedará separada del quehacer político y ahondará en la conciencia individual de los hombres. Quizá por esta razón, García Gual (1998) sostiene que los sistemas filosóficos postaristotélicos representan la madurez del pensamiento crítico en Grecia.

A finales del siglo V a. C., el hombre estaba sometido a los dioses, a la muerte y al más allá después de su fallecimiento. Sin embargo, aunque en épocas pasadas los dioses

<sup>1</sup> Más adelante se tratará a fondo la vida de Epicuro.

<sup>2</sup> Como consecuencia de la pérdida de la autonomía de las ciudades griegas, tanto económica como política, el futuro ya no estaba en las manos de los ciudadanos, sino del monarca; sin embargo, también se imploraba al tirano de todos los dioses: el destino o el azar (véase García Gual, *Epicuro*, 1988, p. 21).

eran temidos y se creía que de ellos se recibían dones favorables, en esta se comenzó a dudar de su benevolencia.

Como señala Lucrecio, Epicuro fue el primero en enfrentarse a los motivos sobre la postración de los hombres, inquirió sus causas, interpretó los hechos y tuvo éxito, con ello convirtió a los hombres en dioses.<sup>3</sup> La cercanía entre las antiguas ciudades Colofón y Teos propició que Epicuro se acercara a la filosofía del átomo de Demócrito, profesada por Nausífanos. A pesar de la gran diferencia que existía entre el maestro Nausífanos y Epicuro,<sup>4</sup> la filosofía del átomo determinó la vocación de este último. Epicuro pasó 10 años (321-311 a. C.) entre Colofón y Teos. Durante este periodo concluyó su ciclo como aprendiz y se inició como maestro, primero en Mitilene y luego en Lámpsaco. Cinco años después regresó a la aún capital de la filosofía, Atenas, donde se encontraban la Academia y el Liceo.

Epicuro fundó su propia escuela, mejor conocida como *el Jardín*. Era un grupo de discípulos que se acompañaban constantemente, contraían matrimonio a su manera y llevaban en la sortija la imagen del maestro.<sup>5</sup> Se practicaba una vida sencilla y frugal, además que se aceptaban hombres, mujeres y esclavos. El cultivo de verduras que realizaban sus discípulos les permitió, incluso, prestar ayuda a los atenienses con ocasión del asedio al que fueron sometidos por Demetrio Poliorcetes.

## Verdad y felicidad epicúreas

A diferencia de los escépticos, Epicuro buscaba afanosamente la verdad; según él, esta se puede lograr a través de dos instrumentos naturales: los sentidos y la razón. Epicuro se protege de la confusión, como lo señala en la máxima “El sabio será dogmático y no tendrá dudas”; por ello su filosofía está fundada en una base sólida, pues considera que para avanzar en el razonamiento es necesario poseer criterios de verdad. Epicuro toma de Demócrito la filosofía del átomo, ya que el interés práctico del atomismo consiste en acabar con el pavor a la muerte y dejar el ánimo sereno.<sup>6</sup> Además, al igual que Sócrates,

<sup>3</sup> Véase Lucrecio, *La naturaleza*, 2003, pp. 125-127.

<sup>4</sup> Nausífanos proponía a la “inalterabilidad” como camino a la felicidad; algo muy distante de la imperturbabilidad de Epicuro.

<sup>5</sup> Cfr. Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, 1965, p. 142. Cabe mencionar que el nombre del maestro significa el “auxiliador”.

<sup>6</sup> El atomismo, base sólida sobre la que se fundamenta el sistema de Epicuro, enseña que no hay motivos para temer a la muerte, ya que el dolor y el placer solo se dan en la sensibilidad, y precisamente la

Epicuro desdeña la opinión general, la “enfermedad sagrada”.<sup>7</sup> Para poder liberarnos de la valoración se requiere del conocimiento científico de la realidad,<sup>8</sup> pues solo la comprensión de la naturaleza de manera racional, limpia de toda concepción religiosa, garantiza la auténtica serenidad de ánimo o *ataraxia*.

Como heredero de la tradición democriteana, Epicuro se opone a las teorías platónicas ya que para él no existe dualidad de mundos, sino una única realidad: la sensible; en su *Epístola a Heródoto* anuncia que hará una especie de resumen de todas sus obras, porque es necesario forjar en la memoria el carácter básico:

Querido Heródoto, para los que no sean capaces de dar cuenta pormenorizada de cada una de las cuestiones tratadas por mí en los escritos relativos a la naturaleza ni tampoco de comprender mis libros más voluminosos unidos a ella preparé como cosa suficiente para ellos un resumen de mi obra de investigación, con objeto de que retuvieran en su mente mis conclusiones [...] (Epicuro, 2005: 49).

En esta operación (carácter básico) se hace realidad el principal enfoque cognoscitivo sobre las cosas concretas. Además, para toda persona que aspira al perfeccionamiento epicúreo es fundamental un conocimiento preciso y estar capacitado para poner en práctica, con agudeza, los enfoques de sus conocimientos parciales, reducidos a fórmulas y elementos simples. Asimismo, en esta epístola el autor expone su física,<sup>9</sup> compuesta por dos partes: la primera es la formulación de una serie de postulados básicos; la segunda, un intento por explicar la formación del mundo según estos principios, es decir, una cosmología. De igual forma, propone la necesidad de comprobar toda cuestión por su referencia a las sensaciones y concretamente a los enfoques que acompañan las cuestiones producidas por la reflexión o por cualquier otro criterio, con el objeto de poseer bases para interpretar no solo lo presumible, sino también lo incierto.

---

muerte es la ausencia de la sensibilidad. Aclara que la muerte no es una amenaza, sino un hecho que por naturaleza debe acontecer; nuestro ánimo se tranquilizará y podremos ser felices.

<sup>7</sup> Epicuro se refiere a la opinión del vulgo como “enfermedad sagrada”, ya que en ese momento la religión estaba en crisis. Se tenía la idea de que los dioses estaban al pendiente de los hombres para castigarlos en el momento que cometieran una ofensa.

<sup>8</sup> Lo que se denomina conocimiento científico implica la noción de la realidad liberada de la superstición, explicada por medio de la teoría atómica. En este caso, al igual que Aristipo con el dinero, el conocimiento científico no es un fin en sí mismo, sino un medio para la liberación del ánimo.

<sup>9</sup> La mayoría de los autores se refieren a ella como *física*, aunque también se entiende que su concepción del mundo se halla basada, con algunas aportaciones originales, en la teoría democriteana.

A continuación se analiza detenidamente la física de Epicuro y las diferencias que introduce respecto al sistema de Demócrito. Como ya se mencionó, Epicuro empezó por establecer una teoría del conocimiento que le permitió construir sus razonamientos sobre una base material y sólida.<sup>10</sup> Según él, existen tres normas o criterios indispensables para comprender la realidad: las sensaciones, las anticipaciones y los sentimientos.<sup>11</sup> Los tres se resuelven en uno solo, la sensación. Las sensaciones evidencian la existencia de los objetos, pero no garantizan la verdad de los juicios, puesto que la sensación en sí misma es irracional, ya que los sentidos dan testimonio solamente de ciertas combinaciones o movimientos atómicos del objeto percibido. El juicio puede engañar, pues trata de sacar conclusiones de la información ofrecida por los sentidos. Estas conclusiones serán verdaderas o falsas según la experiencia las afirme más tarde. Por lo tanto, si el hombre se engaña de una némesis terrible que lo impulsa a tomar lo malo como bueno, el origen de sus desgracias se hallará en sí mismo; quizá mediante una preparación adecuada será capaz de disminuir sus errores y de vivir tranquilo.<sup>12</sup>

Este afán por alcanzar la verdad mediante los instrumentos naturales, (los sentidos y la razón) para establecer también una ética natural,<sup>13</sup> constituye una de las aportaciones más originales de la escuela epicúrea. Este dogmatismo establecido por Epicuro es criticado por algunas posturas;<sup>14</sup> sin embargo, resulta necesario para la edificación del sistema que dicho filósofo nos heredó. Una vez establecida la verdad con todas sus connotaciones éticas, los discípulos la considerarán una conquista siempre constante que asegura la felicidad. Además, sin certezas sólidas, el filosofar se convierte en algo

<sup>10</sup> La teoría del conocimiento que Epicuro estableció es el principio de su sistema, el cual tiene la finalidad de llegar a la felicidad o imperturbabilidad del alma.

<sup>11</sup> Las sensaciones están constituidas por los movimientos de los átomos del cuerpo: si estos movimientos causan alguna perturbación, surge en nosotros un sentimiento de tristeza. Por el contrario, cuando no se produce perturbación, experimentamos un sentimiento de placer. Los sentimientos (*phátē*) de placer y dolor se manifiestan en todos los seres animados ya que son, finalmente, la causa de sus elecciones y de sus aversiones y, por lo tanto, el motor natural que impulsa todos sus actos.

<sup>12</sup> La preparación adecuada para Epicuro se debe empezar por la dilucidación de la realidad que, para él, es clara y visible; deja a un lado la explicación mítica.

<sup>13</sup> Se trata de una ética de resistencia, desconfiada de la retórica moralizante tradicional, que busca una pauta natural para deslindar lo necesario de lo superfluo, ya que Epicuro utiliza no solo la teoría particular del átomo, sino la general de toda la física para atender la ética y servir tanto a los intereses, como a las necesidades del hombre. Asimismo, expresa que la naturaleza enseña a considerar insignificantes las concesiones de la fortuna y a no valorarla en exceso.

<sup>14</sup> Aunque según algunas opiniones este dogmatismo será también uno de los grandes defectos del epicureísmo. Está claro que Epicuro, para erigir su sistema, se protege de la confusión, según lo atestigua su máxima "el sabio será dogmático y no tendrá dudas".

inconcebible e imposible. Esta finalidad antiaporética se consolida mediante el precepto sobre que el sabio tendrá una escuela, pero no para atraer la multitud como un charlatán.<sup>15</sup> La conciencia de escuela ayuda a marcar una diferencia fundamental frente a cualquier actitud escéptica; sin duda, saberse miembros de una escuela caracteriza a los epicúreos.

Ahora bien, es fundamental comprender que “nada nace de lo que no existe”<sup>16</sup>, pues todo lo que germina necesita de una semilla. Asimismo, se debe comprender que la experiencia de lo cotidiano atestigua que las cosas en desaparición no se consumen. Epicuro afirma que existen el universo y los cuerpos; además, considera que el primero siempre fue tal como ahora es y siempre será así, puesto que no hay nada en que pueda transformarse: fuera del universo no hay nada que, luego de introducirse en él, pudiera causar mutación. Por lo que respecta a los cuerpos, no tendrían lugar dónde estar ni por dónde moverse si no existieran el vacío, el espacio y las realidades intangibles, ya que fuera de estas realidades no hay nada, no hay forma de imaginar otras. Unos cuerpos son compuestos y otros los forman. Estos últimos son los átomos (indivisibles e inmutables) que, por sus formas, no son susceptibles de ser abarcados por sus diferencias; se mueven durante toda la eternidad; algunos se distancian entre sí y otros retienen su propio impulso si se inclinan sobre el entramado de átomos, o bien se recubren por los lazos de estos. También se debe garantizar la existencia de mundos infinitos (unos iguales a este y otros distintos), pues los átomos, al ser infinitos, se desplazan hacia los lugares más apartados.

También habla de los arquetipos llamados imágenes, el movimiento de estas en el vacío, sin que salga a su encuentro ningún cuerpo que choque con ellas, cubre en un tiempo inconcebible toda distancia dispuesta para ser abarcada por la mente. La velocidad de la formación de las imágenes corre pareja con la velocidad del acto mental de imaginar. Epicuro señala la necesidad de hacerse a la idea sobre que tenemos las formas de las realidades objetivas por medio de la irrupción de nosotros en estas realidades, pues no hay objetos que pudieran grabar su zona externa, luego la imagen que irrumpe en nosotros produce la impresión de un todo único continuo. La mentira y el error, como ya se mencionó, surgen cuando los supuestos no son confirmados por la imagen inamovible dentro de nosotros mismos.

A diferencia de Demócrito, la física de Epicuro no acepta la infinitud de formas en los átomos, sino solo determinadas variaciones de tamaño; además rechaza la teoría de la división de los átomos hasta el infinito. En esta misma epístola, según la teoría atómica,

<sup>15</sup> Los epicúreos posteriores añadieron que el sabio podrá hacer lecturas en público, solo si se lo piden.

<sup>16</sup> Este principio es tomado de Parménides.

Epicuro expresa que el alma está formada por partículas finísimas<sup>17</sup> (átomos) extendidas por todo el cuerpo; es sumamente parecida a un soplo de aire que lleva en sí cierta mezcla de calor y además guarda el más importante agente de las sensaciones. El cuerpo también queda provisto de la participación de la sensibilidad, pero no de todas las propiedades del alma, pues no posee la facultad de la sensación —solo ayuda a facilitársela—; por ello, cuando el alma se separa del cuerpo este pierde de la sensibilidad.

Las cualidades con las que nos referimos al cuerpo, como la forma, el color y el tamaño existen, aunque no por sí solas. Se debe pensar al cuerpo como es, un ser que conserva su entidad gracias a todas sus cualidades; sin embargo, todas y cada una de estas se encuentran sujetas a enfoques de interpretación y diferenciaciones propias, debido a que son inseparables del cuerpo. Las cualidades reciben su denominación según el designio global del organismo.

Es evidente que todos los cuerpos son contingentes, ya que no se acompañan permanentemente ni tampoco tienen un puesto fijo asignado por la naturaleza circundante. Cabe mencionar que la entidad tiempo no debe ser examinada como las demás realidades que existen en los objetos, sino que se debe poner en relación con su propia evidencia. De acuerdo con este argumento, se habla de “mucho tiempo” o “poco tiempo”. El tiempo, como significativo, se asocia a los días, a las noches, a sus subdivisiones e igualmente a los sentimientos (o a su ausencia), a las conmociones y a la quietud; así se descubre que el tiempo es una contingencia que engloba otras contingencias.

Sin duda, para Epicuro, una función de la ciencia de la naturaleza es dar cuenta de las causas que explican las cuestiones decisivas; de igual manera, la felicidad se fundamenta tanto en el conocimiento del problema sobre los cuerpos celestes<sup>18</sup>, como en el

<sup>17</sup> Cabe mencionar que para Epicuro el alma, al igual que todo lo que existe en el universo, incluso Dios, está compuesto por átomos; aunque estos son más finos que los que componen el cuerpo. Esta es, sin duda, una afirmación fundamental, debido a que niega la inmortalidad del alma porque, como todo, una vez que se disuelven los átomos que la componen, se disgrega. Como podemos notar, este planteamiento se opone a la teoría platónica, pues según Epicuro las teorías de los académicos no pueden liberar al hombre del miedo a la muerte cuando afirman que cuando morimos no morimos del todo porque el alma sobrevive. Para Epicuro ni siquiera ellos se convencer de su teoría porque, si fuera así, no llorarían ni se afligirían cuando se les muriese alguien cercano; por el contrario, se alegrarían del hecho que ellos ven como una liberación y no se ocuparían tampoco, como lo hacen, por conservar una buena salud. De este modo, para Epicuro no se debe temer a la muerte una vez que se la ha exhibido como la ausencia de sensaciones. Vivir es sentir no hay razón para temer lo que no se ha de sentir, ya que la muerte no se topa con nosotros, pues la muerte no es.

<sup>18</sup> Cabe mencionar que a Epicuro le interesa, sobre todo, explicar los cuerpos celestes científicamente, ya que en su época se creía que estos eran dioses y eran muy temidos. Según otras versiones, los cuerpos celestes habían sido creados por los dioses.

conocimiento de su naturaleza. Para dicho filósofo, el fin del conocimiento de los cuerpos celestes es la imperturbabilidad y la seguridad firme; asimismo, se debe dar cuenta de la naturaleza no de acuerdo con axiomas o leyes vanas, sino según demandan los hechos visibles, pues la vida no tiene necesidad de una racionalidad exacerbada ni de vanas presunciones. En lo relativo a todas las cosas, todo marcha sin sobresaltos.

Epicuro no practicaba la ciencia como es entendida modernamente, sino como un medio. Más que interesarse por la ciencia, le importa dar razones que terminen con el miedo, pues cada fenómeno puede tener diferentes causas (es decir, no admite un solo razonamiento);<sup>19</sup> por ejemplo, que la luna tenga luz propia o provenga del sol.<sup>20</sup> En la *Epístola a Pitócles* reafirma que no debemos encariñarnos con un solo tipo de explicación; asimismo, los seres divinos no deben ser relacionados en modo alguno con las funciones de los cuerpos celestes, sino ser mantenidos fuera de estas necesidades.

La aportación más original en la física de Epicuro es la introducción del movimiento en los átomos denominado *clínamen*. Demócrito solo admitía el movimiento en línea recta y la repulsión. Epicuro introduce este “nuevo” movimiento para explicar el encuentro entre dos átomos y, por lo tanto, el origen del universo.<sup>21</sup> En el sistema de Demócrito, la exclusividad del movimiento en línea recta deja al átomo absolutamente determinado en el espacio, esto es, en poder de algo exterior a sí mismo. En cambio, el concepto de átomo según Epicuro incluye dos movimientos que comportan dos nociones contradictorias: el movimiento en línea recta y la desviación espontánea de la línea recta (*clínamen*).

El *clínamen* se produce sin trabas en cada átomo y en todo momento; pero no debe pensarse como una condición suficiente, sino como una condición necesaria de la independencia de nuestra conducta, o como una capacidad para modelar nuestra propia vida.<sup>22</sup> El sabio epicúreo, por un esfuerzo de voluntad, deja de actuar determinado por las circunstancias externas y encuentra en la conciencia su centro de gravedad, pues en la imposibilidad de anular el mundo exterior (origen de la turbación y del dolor) el sabio no debe dejarse dominar por él, sino desviarse hacia la *ataraxia*, de la misma manera como los dioses se alejan del mundo.

<sup>19</sup> Ver *Epístola a Pitócles* en Epicuro, *Obras completas*, 2005, p. 73.

<sup>20</sup> Para Epicuro, los fenómenos se pueden explicar de distintas maneras, pero la única que se debe rehuir es la del mito.

<sup>21</sup> Marx dice que el *clínamen* también sirve para explicar la autonomía de los seres animados, pues resume la diferencia conceptual que separa a la hipótesis mecanicista (de Demócrito) de la finalidad (perseguida por Epicuro), es decir, la conciencia individual y abstracta.

<sup>22</sup> Según Epicuro, nosotros formamos nuestro carácter.

La segunda parte de la física de Epicuro, la cosmología, constituye un intento para explicar la génesis y la estructura del mundo, así como del universo en que vivimos, pero también del desarrollo de las instituciones humanas, como se explica más adelante. El mundo, según este autor, forma parte de un universo sin límites en el espacio y en el tiempo, en los que ocupa una porción limitada, pues la cantidad de mundos es infinita. Entre la infinitud de mundos, unos se parecen al nuestro, y otros son muy distintos, todos, sin embargo, suelen originarse en los espacios predominantemente vacíos que se encuentran entre los mundos ya existentes.

La verdad para Epicuro es la ciencia que trae la felicidad y, por consiguiente, debe interesarse por ella tanto el joven como el viejo.<sup>23</sup> La necesidad de saber se mantiene en una condición de salud del alma, luego entonces, cualquier fundamento de la felicidad que se ancle en la mera verdad racional, natural y objetiva es rechazado de forma categórica, a la vez que se menosprecian los conocimientos que no tienen connotaciones éticas.

A la plenitud de la felicidad también contribuye la piedad. Los dioses existen, sostiene Epicuro, prueba de ello es la noción de divinidad en la mente de todos los hombres. Pero se debe purificar esta idea de las opiniones vanas con que el vulgo la ha contaminado; sabremos, así, que los dioses no experimentan trastorno alguno ni lo causan a nadie, y que no los conmueve la ira ni la benevolencia, porque tales sentimientos son propios de naturalezas débiles como la nuestra;<sup>24</sup> muestra de ello es la sentencia vaticana 65, según la cual resulta estúpido pedir a los dioses las cosas que uno no es capaz de procurarse. Debemos considerar que Dios es un ser inmortal y feliz, por lo que no hay que aplicarle ningún concepto extraño a su inmortalidad ni ninguno impropio de su felicidad, ya que los dioses existen, pero no son como el común de la gente los imagina:

No son presunciones sino falsas suposiciones las declaraciones del común de las gentes sobre los Dioses, concepción de los dioses de la que se derivan los más grandes daños para los que tienen de ellos una mala interpretación, y los más grandes bienes para los que tienen una buena. Pues familiarizados en todo momento con sus propias virtudes aceptan a los que son iguales a ellos, considerando cosa extraña todo lo que no es así (Epicuro, 2005: 88).

<sup>23</sup> Véase *Epístola a Menecio*, en Epicuro, *Obras completas*, 2013, pp. 57-67.

<sup>24</sup> Se concibe una nueva forma de relación con la divinidad, es decir, una ajustada noción de lo divino, base para una vida sin recelos ni temores, ya que la piedad, una religiosidad gratuita y cordial, así como una veneración festiva, son fuente de gozo para quien sabiamente la practica.

Epicuro también cree que los dioses están dotados de un cuerpo más bello y más sutil que el nuestro,<sup>25</sup> renovado por una corriente constante de átomos que impide su degradación. Y aunque estos dioses no necesitan de ningún signo de veneración, para nosotros es natural honrarlos. Los epicúreos recomendaban la oración, conveniente para la sabiduría, no porque los dioses vayan a irritarse si no los tenemos presentes, sino porque nosotros somos conscientes de cuánto nos sobrepasan en poder y excelencia. Por eso, participar en las alabanzas y acercarse a ellos en las ocasiones solemnes es participar un poco de su felicidad.<sup>26</sup> Además, mientras se alaba, el sabio goza en esta contemplación de los dioses, porque estos son como un espejo que refleja la propia imagen del sabio.

Un tema de meditación, destinado a desvanecer uno de los miedos básicos del hombre, consiste en alejar la imagen amenazadora de la idea de muerte,<sup>27</sup> ya que Epicuro cree que la serenidad, tan apetecida, llegará, no como resultado de compensar el temor a morir con una esperanza de inmortalidad, sino mediante su clarificación real con ayuda de la filosofía. Debemos acostumbrarnos a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radican en la sensación; es decir, el dolor y el placer solo se producen en esta facultad, mientras que la muerte es la privación de la sensación. Nada alarmante existe para quien ha comprendido que nada temible sucede en el hecho de no vivir, porque “cuando existimos la muerte no está presente y cuando la muerte está presente entonces nosotros ya no existimos” (Epicuro, 2005: 88). La muerte no tiene nada que ver con los vivos, pero tampoco con los muertos, justamente porque estos ya no existen. El común de la gente, como bien afirma Epicuro, unas veces huye de la muerte y otras la añora como solución a las calamidades de la vida. También dice Séneca que la mayoría de la gente no sabe vivir, pero tampoco quiere morir. El sabio no

<sup>25</sup> Para Epicuro, el cuerpo de los dioses supera al de los hombres, ya que está dotado de una belleza superior, y es renovado por una corriente constante de átomos que impide su degradación. Cabe decir que los átomos que componen el cuerpo de los dioses son, al igual que su alma, finísimos; por esta razón no los podemos percibir.

<sup>26</sup> Los dioses epicúreos representan la encarnación del ideal del sabio, surgidos de la naturaleza humana y carentes de los males que atormentan al hombre.

<sup>27</sup> Tanto en Epicuro como en Séneca existe esta misma inquietud por tratar de desterrar el dolor a la muerte. Séneca le dice a Lucilio, para que se libere del temor a la muerte, que esta no puede ocasionarnos grandes males si es el último de ellos: ningún mal es grande si es el último. “Llega a ti la muerte: deberías temerla si pudiese quedarse junto a ti, pero una de dos: o te alcanzará, o pasará... Piensa en esto cada día, para que puedas abandonar con espíritu sereno la vida a la que algunos se aficianan y aferran como lo hacen con los espinos y las rocas los que son arrastrados por un agua torrencial. La mayoría fluctúa miserablemente entre el miedo a la muerte y las penas de la vida, y no quiere vivir, pero no sabe morir” (Cfr. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, 2005, pp. 105-104).

rehúsa permanecer ni teme morir, pues no le ofende conservarse ni se imagina que el no vivir es un mal.<sup>28</sup>

En la vida no cuenta la extensión sino la calidad, ya que vivir largo tiempo depende del destino, pero vivir satisfactoriamente depende del alma. La vida, diría Séneca, es larga si es plena. En este sentido, la vida corta no representa un impedimento para la felicidad; por ello, se debe obrar de tal manera que la vida (como los objetos preciosos) no tenga mucha extensión, sino mucho peso.<sup>29</sup> Asimismo, Epicuro recrimina a quienes aseguran que hubiese sido mejor no haber nacido, y los invita a irse de la vida, pues matarse está a disposición de todos.

Como habíamos mencionado anteriormente, el fin de una vida dichosa es la imperturbabilidad del alma; una vez logrado este objetivo, se disipa todo tormento y con él, el gozo, ya que lo necesitamos solo cuando sentimos dolor. Debemos comprender que todo gozo es cosa buena, porque su naturaleza es afín a la nuestra; sin embargo, no cualquiera es admirable, así como no todo dolor se debe rechazar por ser cosa mala. El sabio sabe sacar de los dolores los más grandes bienes. Extraen de la suntuosidad el gozo mayor quienes tienen menos necesidad de él. Habitarse a un género de vida sencillo es un buen medio para rebosar salud; nos hace intrépidos ante el azar, ya que los bienes no originan una vida gozosa, sino un sobrio razonamiento.<sup>30</sup> Resulta menester mencionar la máxima de Epicuro: “no es pobre el que tiene poco sino el que ambiciona más”; además señala que “grande riqueza supone la pobreza conforme a la ley de la naturaleza”,<sup>31</sup> ya que cosa honesta es la pobreza llevada con alegría. En ese sentido, cabe reproducir las palabras de Séneca:

[...] Pues, ¿qué importa cuánto caudal encierre en su arca, cuánto en sus graneros, cuánto ganado apaciente o cuántos prestamos haga, si codicia lo ajeno, si calcula lo no adquirido, sino lo que le queda por adquirir? ¿Preguntas cuál es el límite de las riquezas? Primero tener lo necesario, luego lo suficiente (Séneca, 2005: 99).

<sup>28</sup> Asimismo, Epicuro prefería la comida y el tiempo más agradables, no los más abundantes.

<sup>29</sup> También Séneca piensa que la vida es como una obra de teatro: no importa lo que dure, sino cómo se ha representado.

<sup>30</sup> Cabe aclarar que el gozo al que se refiere Epicuro no es el de los viciosos basado en el placer (como es el caso de Aristipo), sino al no sufrimiento del cuerpo ni la perturbación del alma.

<sup>31</sup> Esta máxima de Epicuro es recuperada por Séneca (Séneca, 2005: 99).

Epicuro sostenía que todos los placeres, así como los sufrimientos, tienen sus límites claramente definidos; por lo tanto, cualquier dolor del cuerpo puede desdeñarse, porque si es agudo no durará mucho sin que se produzca la muerte y, si su duración es prolongada, podrá soportarse con relativa facilidad. No aconseja gozar sin límite ni discriminar los placeres que se encuentran a nuestro alcance; exhorta a no elegirlos todos (porque muchos comportan consecuencias desagradables), es mejor abandonar. Del mismo modo, a menudo es mejor algo que de momento causa dolor, porque de él se derivará después un placer aún mayor.

De acuerdo con Epicuro, unos placeres son naturales y necesarios, mientras que otros son naturales pero no necesarios. La satisfacción de los deseos del primer tipo destierra al dolor y causa placer. La de la segunda clase, proporciona placer cinético (en movimiento); es decir, solo una variación del placer catastemático<sup>32</sup> que se supone pre-existente. En esta última categoría se incluye tanto al placer sexual como a los alimentos, cuya consideración como necesarios es, según Epicuro, un engaño.

Para alcanzar la felicidad hay que saber rechazar a los placeres sin afligirnos, y pensar que si nos satisfacemos con poco, obtendremos la libertad de bastarnos a nosotros mismos. Los placeres (como los honores, la belleza, la riqueza e incluso el matrimonio) no son naturales ni necesarios; solo acarrear la turbación. El sabio debe rehusarse a ellos absolutamente y esforzarse por controlar sus deseos, de tal modo que no le pidan otra cosa más que placeres catastemáticos del cuerpo y del espíritu.<sup>33</sup>

Los dolores y las penas surgidas a causa de las opiniones vanas son infinitos, así como las perturbaciones ocasionadas por esta misma razón afectan tanto al alma como a los deseos del cuerpo. Las dolencias de la carne no siempre pueden ser evitadas por medios físicos, por ello Epicuro confiaba en que el dominio del ánimo contrarrestara los infortunios inevitables, ya que filosofar es recoger el pasado que hemos vivido, juzgarlo desde ahora, con miras a decidir el futuro de lo que aún nos queda por vivir y el cual termina en el morir. La filosofía nos conduce a la posesión de nuestro pasado y futuro, lo que constituye nuestra existencia total. Luego entonces, el filosofar es un movimiento doble del pensar, que se dirige hacia el pasado y, además, hacia el futuro;<sup>34</sup> así lo afirma

<sup>32</sup> El placer catastemático existe en el estado natural de un organismo que goza de buena salud, y los placeres cinéticos surgen durante algunas actividades del organismo.

<sup>33</sup> Para Epicuro, las virtudes como la frugalidad, la moderación, la prudencia o la justicia son útiles para la vida feliz, no porque posean una esencia trascendente objetiva e ideal, como la entendía Platón, ni por su aspecto social sino, ante todo, por su provecho para la dicha individual.

<sup>34</sup> Cabe aclarar que, para Epicuro, filosofar es la recolección del pasado que se efectúa con miras a la posesión en el morir, ya que mientras nuestro tiempo sigue su curso, está todavía por venir, donde todo

una de las sentencias vaticanas: “quien un día se olvida de lo bien que lo ha pasado se ha hecho viejo ese mismo día” (Epicuro, 2005: 100).

Para Epicuro, si no filosofamos estamos enfermos, ya que la enfermedad radical que aqueja a todos los hombres es el miedo y la acción de filosofar cura de este miedo fundamental (a la muerte) que, a su vez, acarrea otros. La filosofía es mucho más que *un* teorizar y *un* saber objetivo, *una* actitud personal; es, al mismo tiempo, una actividad que proporciona felicidad a la vida, salud al alma. En suma, para él, filosofar ya no es un lujo sino una urgencia vital ante un mundo caótico y alienable.<sup>35</sup> En ese sentido, la profesión del filósofo tiene una función salvadora, porque filosofar sería una praxis ineludible, un saber para la vida, que enseña a vivir y no a morir, ya que esto no es necesario ni útil.

Como ya se sabe, la filosofía es una actividad y, al mismo tiempo, una actitud que proporciona a la persona una disposición fundamental para el vivir cotidiano. Como podemos ver, la filosofía tiene una condición utilitaria, ya que es una ciencia al servicio de la vida. No es su vana apariencia, sino su puesta en marcha lo que nos beneficia. El filósofo se sobrepone a los dolores del ánimo, las angustias, los temores, las inquietudes, e incluso a los dolores de la carne mediante la fortaleza de su disposición anímica.<sup>36</sup> La existencia dedicada a la investigación y a la teoría queda, así, subordinada a una clara utilidad vital.

Es menester aclarar que la filosofía epicúrea se conoce por su ética, pues busca una solución para asegurar la felicidad del hombre ya que, en efecto, todos temen al sufrimiento y al dolor. Para acallar este miedo, se engañan a sí mismos con falsas ideas sobre los bienes que persiguen y los males que intentan evitar, gracias a las ideas vanas que enturbian la mente del hombre. Epicuro propone un remedio para desencadenar al hombre del sufrimiento causado por el temor a los dioses, a la muerte, al futuro posterior a ella, al dolor, y a las ideas falsas de lo que en realidad constituye el bien. Su *phármakon*, o remedio, será la filosofía que se convierte fundamentalmente en buen juicio abierto a todos (jóvenes, viejos, hombres, mujeres o esclavos). Así lo señala en la *Epístola a Menecio*: “Que nadie, mientras sea joven se muestre remiso en filosofar, ni, al llegar a viejo, de filosofar se canse. Porque para alcanzar la salud del alma nunca se es demasiado viejo ni demasiado joven” (Epicuro, 2013: 57).

Epicuro concibe a la felicidad como la completa ausencia de pena, tanto del cuerpo como del alma. Solo los dioses pueden disfrutarla absoluta y perfectamente, ya que

---

lo vivido ha de ser juzgado.

<sup>35</sup> Para una interpretación similar véase García Gual, *Epicuro*, 1998, p. 54.

<sup>36</sup> El filósofo, tanto para los estoicos como para los epicúreos, no solo busca una sabiduría para la vida sino saber vivir con su saber.

su naturaleza divina está libre de la necesidad humana esclavizadora; mientras que los hombres la disfrutan hasta donde les alcanza. Según Epicuro, el principio para lograr una vida feliz es la sensatez o cordura donde se originan todas las demás virtudes, debido a que esta consiste en aceptar serenamente la idea de la muerte:

El principio para lograr todo esto y el bien más grande es la sensatez. Por lo cual, bien máspreciado que el mismo amor a la verdad resulta la sensatez, de la que se derivan todas las demás virtudes, porque enseña que no es posible vivir gozosamente sin hacerlo sensata y hermosamente y de forma justa sin hacerlo gozosamente. Pues las virtudes están unidas por principio al hecho de vivir gozosamente, y el hecho de vivir gozosamente es inseparable de ellas (Epicuro, 2005: 91).

Epicuro rechaza los valores propagados por la educación (*paideia*), piensa que están fundados en pautas culturales que no conducen a obtener la felicidad serena en el placer. Además está en contra de la ética de su tiempo (fundamentada en la virtud del hombre ciudadano), como se puede constatar en su máxima “pasa desapercibido mientras vives”.

El rechazo a la política se relaciona con la oposición a la *paideia*,<sup>37</sup> pues Epicuro cree que para alcanzar la felicidad es necesario liberarse de las cadenas de los intereses culturales y políticos, ya que si la finalidad del hombre es el placer —y este se entiende como la ausencia de pena en el cuerpo, así como la inexistencia de aflicción en la mente—, está claro que la política queda inmediatamente condenada —“vive escondido” y “el sabio no hará política”—, porque puede ser que la vida pública nos reporte placeres, pero los riesgos son muchos y los peligros inmensos;<sup>38</sup> es decir, la felicidad no proviene del cumplimiento de un determinado papel social y no existe un deber connatural que nos subordine a la colectividad.<sup>39</sup> Por este motivo, Epicuro niega que los lazos sociales sean

<sup>37</sup> Se considera el final de la política como tema tradicional de la ética griega, ya que Epicuro no cree que el hombre se realice cabalmente en la colaboración cívica.

<sup>38</sup> Epicuro renunciaba a toda competencia por adquirir poder, riqueza y éxito, ya que no quería arriesgar su felicidad personal por nada; decía que la vida retirada es una garantía y una cautela. Además, la renuncia a la contribución de una sociedad mejor y el apartamiento de todas las tareas cívicas asume un valor más positivo. Esa renuncia es un requisito para la independencia del filósofo, que trata de reducir al mínimo la dependencia con el exterior. Como remedio medicinal contra una existencia amenazada por mil dolencias, la filosofía helenística prescribe una cautelosa vigilia social, ya que la autosuficiencia es la mayor de las riquezas.

<sup>39</sup> La sociedad no existe de modo natural ni previo, sino gracias a la unión convencional de los seres humanos, que se han asociado mediante un pacto mutuo para defenderse recíprocamente y para la afirmación de sus intereses propios.

un hecho natural y afirma que los hombres no están destinados a vivir en comunidad. La sociedad, para él, es una fábrica de vanas opiniones que amenaza la dicha personal al someterla a la conquista del honor y las riquezas. Esta imposibilidad para cambiar algo en la sociedad y el Estado conduce a Epicuro a un alejamiento de la vida política. La libertad de esas imposiciones sociales es lo que él quiere, por eso denuncia como falsos los valores retóricos de un mundo en crisis; pero no niega totalmente la contribución de la vida civilizada para una mayor felicidad, como el caso de los cínicos.<sup>40</sup> En suma, los epicúreos no rompen las amarras con la ciudad de modo absoluto, sino que limitan su colaboración para disminuir al mínimo los riesgos de esta dependencia. Para ellos, la sociedad debe estar al servicio del individuo; de tal manera, este puede vivir y disfrutar del marco civilizado, sin dejarse manipular por él. Los motivos principales de dolor y placer son necesidades naturales; pero se pueden satisfacer porque una vida libre no adquiere fortunas<sup>41</sup> —esto es irrealizable sin dar cabida al servilismo—; por otro lado, la riqueza exigida por la naturaleza es fácil de procurar, mientras que la exigida por presunciones alocadas, como las llama Epicuro, se dispara hasta el infinito.

Si la política se ha convertido en una fuente de turbación para el sabio, y la felicidad ya no depende del orden social establecido, la justicia también pierde importancia pues ya no constituye el reflejo de un orden superior; en efecto, tenemos una pre-concepción de lo justo, que orienta evidentemente el pacto social y el establecimiento de las leyes, pero debido a la experiencia que genera la *prolepsis* de lo justo.<sup>42</sup> Así, la justicia se convierte en una simple convención utilitaria destinada a garantizar la seguridad y la tranquilidad. En la máxima capital XXXIII se lee lo siguiente “La justicia vista en sí misma no es nada sino un pacto de no perjudicar ni ser perjudicado en ningún momento en los tratos entre unos y otros y que afecta a la extensión de espacio que sea” (Epicuro, 2005: 97). Las leyes existen para evitar que el hombre sufra, porque el acto injusto sí es un mal, pero sólo en

<sup>40</sup> Epicuro rechaza los extremos, tan es así que rechaza el cinismo, ya que a sus ojos este es un extremo que pone en la humanidad rasgos de índole animal. Él mismo decía “el sabio no practicará el cinismo”. Además, a diferencia de los cínicos, los epicúreos rehuían cualquier enfrentamiento y escándalo callejero.

<sup>41</sup> Al respecto, Séneca consideraba que la naturaleza era sabia en sí misma, ya que ha puesto a nuestra disposición lo necesario para poder vivir, pero también ha escondido lo que no ha de ser necesario para subsistir, como lo son las piedras preciosas. Sin embargo los hombres, al no hacer caso a la naturaleza, se afanan en frivolidades y lujos, aunado de una vida de molicie.

<sup>42</sup> Para Epicuro, las *prolepsis* constituyen el contenido de las palabras. De este modo, evita el proceso de la definición de los conceptos, ya que, por ejemplo, cuando pronunciamos la palabra “hombre” nos aparece claramente la noción del objeto designado, debido a las múltiples percepciones que tenemos de él. No podríamos nombrar nada sin haber aprendido la imagen mediante una *prolepsis*.

la medida en que lo acompaña el miedo a ser castigado. Para los epicúreos, la justicia no existe ni el orden social es una garantía para la felicidad.

A pesar de que la sabiduría suprema consiste en el ejercicio de la meditación encaminada a la curación del espíritu, y de que el placer fundamental se haya reducido a la satisfacción de las mínimas necesidades materiales, Epicuro —que conoce bien la fragilidad psicológica del ser humano— no cree que esa paz del alma pueda alcanzarse en soledad, por lo que exhorta a jóvenes y a viejos meditar en compañía de un amigo. La amistad (*phília*) es recomendable por la cantidad de bienes que de ella se derivan; además, el placer del sabio aumenta por la representación del placer del amigo, juzgado como propio.<sup>43</sup>

La amistad se identifica con el placer, pero Epicuro considera también a los amigos como una protección segura frente a las vicisitudes de la vida, de modo que conecta el tema de la amistad con el de la justicia: ambas son el resultado de un pacto que refuerza nuestra seguridad (proporcionada por la necesaria *ataraxia*). Entre los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor es la adquisición de la amistad, una de las fuentes primordiales de la felicidad. Al respecto dice Epicuro: “de todos los medios de los que se arma la sabiduría para alcanzar la dicha en la vida el más importante con mucho es el tesoro de la amistad” (Epicuro, 2005: 96), pues “la amistad recorre el mundo entero proclamando a todos nosotros que despertemos ya a la felicidad” (Epicuro, 2005: 103).

Es menester aclarar que la figura del sabio, para los epicúreos, es algo más que el filósofo debido a que, hasta antes del helenismo, buscaba un saber teórico. Por el contrario, el sabio ya domina una sabiduría práctica,<sup>44</sup> además de conocer los valores auténticos de la vida frente a las falsificaciones y engaños de la sociedad; ha captado el sabor de lo verdadero y, de acuerdo con los bienes de la naturaleza, sabe dirigir su comportamiento sereno y libre hacia la felicidad. En suma, la figura del sabio epicúreo es más humana, más realizable y se encarna en la figura del maestro.

<sup>43</sup> Demócrito ya había afirmado que no merece la pena vivir si no se tiene un amigo.

<sup>44</sup> Séneca también hace esta distinción entre sabiduría y filosofía. Para él, la primera es el bien consumado en la mente humana, es decir, la sabiduría dispone de sede más elevada y a diferencia de las artes no alecciona las manos, ya que es maestra de las almas; ella enseña qué cosas son buenas o malas; libera el ánimo de vanas apariencias y, en fin, comunica el conocimiento de la naturaleza entera y de sí misma. Mientras que la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría.

## Posterioridad del epicureísmo

En su testamento, Epicuro muestra el interés que tiene por la pervivencia de su escuela, ya que lega la casa del barrio de Melite y el Jardín para que sean admirados como bienes de esta; también pide a Hermarco de Mitilene<sup>45</sup> que lo suceda en la escuela que incluye su biblioteca. A este, como *escolarcas*, lo relevaron Dionisos, Basílides y Apolodoro (a quien se considera “el tirano del Jardín”). La sucesión de estos adeptos muestra la continuidad de la escuela en Atenas, aunque también los adeptos del epicureísmo fueron aumentando en otras ciudades.

En el ámbito romano, la filosofía epicúrea encontró una favorable recepción desde el siglo I a. C. como testimonian Cicerón, Lucrecio y Filodemo. También se debe mencionar que la filosofía epicúrea influyó en el sentir de poetas como Horacio y Virgilio, aunque las críticas y polémicas contra la corriente ya existían desde su fundación. La primera crítica se suscitó debido a un falso y calumnioso testimonio de un renegado del movimiento que, según Diógenes Laercio, se trata de Timocrates<sup>46</sup> —hermano de Metrodoro, quien permaneció fiel al epicureísmo—. Asimismo, la malintencionada interpretación popular confluye con la aversión ideológica de los estoicos<sup>47</sup> y, siglos después, con la de algunos

<sup>45</sup> Hermarco de Mitilene fue uno de los primeros que se le unió a Epicuro y que lo siguió hasta Atenas; estuvo con el maestro hasta el último día de su vida. Según Diógenes Laercio, sus obras más significativas son: *Correspondencia acerca de Empédocles* (en veintidós tomos), *Acerca de las matemáticas*, *Contra Platón* y *Contra Aristóteles*.

<sup>46</sup> En sus *Delicias* acusó a Epicuro de disoluto, glotón; llegó a decir que el maestro vomitaba dos veces al día por los excesos del lujo y la molicie. También lo calumnió de propagador de escandalosas fiestas nocturnas, amante de prostitutas, ignorante, plagiarlo y repetitivo. La obra de Timocrates tuvo cierta difusión y está, probablemente, en la base de las tradiciones de escritos antiépícuras que los estoicos y otros rivales procuraron mantener. Aunque es fácil suponer que ese grupo de personas retiradas a un ámbito privado debía resultar un tanto escandaloso para los malpensados de Atenas, que consideran que la predicación del placer como bien supremo debía ir acompañada de orgías y disipados contubernios; por este motivo no es extraño que Epicuro y sus discípulos fueran objeto de burlas o sátiras en comedias y en todo tipo de libelos. Un ejemplo de ello está en las obras del cínico Menipo que cita D.L.VI, 101, donde no solo satirizaba al maestro sino también a su círculo: *Gonatépikourou* (“Semilla de E.” o “Prole de E.”) y *tikadai* (“Los días veinte”, por las fiestas que celebraban los epicúreos en esa fecha).

<sup>47</sup> Innocenti señala que la polémica de los epicúreos con los estoicos marcó el destino del epicureísmo, ya que la filosofía estoica, a diferencia del epicureísmo, tuvo apoyo y larga hospitalidad en la corte macedonia debido a que ofrecía un instrumento ideológico: A la *ataraxia*, que los epicúreos ponen como principio limitador de las fuentes de daño y turbación, el estoicismo contrapone la *apatía* o indiferencia; es decir, la paciente resignación ante los hechos del exterior. Zenón, sin embargo, fundó su escuela años después de que Epicuro fundara el *Jardín*; más bien la evolución de la doctrina, de alguna manera, acentuó este enfrentamiento. Aunque los estoicos de Estoa tardía, como Séneca y Marco Aurelio, serán menos rigoristas y limitados a la doctrina moral, y más abiertos en las enseñanzas de Epicuro.

cristianos. Seguramente, esto hace que Epicuro sea el más calumniado de la historia. A pesar de todo, la doctrina epicúrea encontró, principalmente, acogida entre los romanos.

Lucrecio<sup>48</sup> retoma de Epicuro las enseñanzas sobre el conocimiento racional de la naturaleza para llegar a la serenidad de ánimo, sin duda una labor difícil para su época amenazada por la superstición, el temor a la muerte y la violencia. En *De rerum natura* versifica la teoría física epicúrea. El poema está estructurado en un plan general: los dos primeros libros exponen la constitución del universo; es decir, la eterna realidad de los átomos, la infinitud del universo, así como su eterno movimiento y sus particularidades. Otros dos libros versan sobre la composición atómica del alma y de su mortalidad, así como de la teoría de la sensación y de la percepción. Los libros V y VI hablan de la formación de nuestro mundo, del origen y el desarrollo de la humanidad; de los fenómenos celestes, marinos y telúricos.

En una carta a su hermano Quinto, Cicerón es el primero en mencionar a Lucrecio; aparte de admirar al poeta, resultan interesantes sus apuntes sobre diferentes principios epicúreos. Además, como cultivador de la filosofía, más por afán cultural que por vocación personal, ha dejado, aunque con cierto desdén,<sup>49</sup> testimonios importantes de la teoría y física epicúreas.

Filodemo de Gádira<sup>50</sup> logró reunir una biblioteca de textos epicúreos y escribir una serie de obras sobre temas tradicionales de la escuela epicúrea; entre las más destacadas encontramos *Sobre Epicuro*, *Sobre la piedad*, *Sobre la muerte*, *Sobre los dioses* y *Sobre los vicios*. Como buen conocedor de esta escuela, citaba los textos epicúreos con frecuencia; matizaba bien las sentencias frente a las críticas de las otras escuelas. Además demostró que el desdén por la lógica de los epicúreos no era por un desconocimiento de la terminología y de las teorías gnoseológicas.

<sup>48</sup> Tito Lucrecio Caro nació entre el 99 y el 94 a. C.; murió probablemente entre el 55 y el 50 a. C., una época terriblemente agitada por las guerras civiles, así como por la pujanza económica y militar de Roma; seguramente debió ser de clase acomodada y de familia patricia.

<sup>49</sup> En *Tusculanas* III, 6 y 7, habla del éxito que tuvo en Italia el epicúreo Amafinio, aludiendo tal éxito a lo fácil que era la doctrina de aprender, o bien al encanto y aprobación que les ocasionaba a los hombres ignorantes el placer. Entre las obras más importantes de Cicerón están *Sobre la naturaleza de los dioses*, *Del óptimo género de los oradores*, *Los oficios o deberes de la vejez de la amistad*, *De los fines de los bienes y los males* y *La invención retórica*.

<sup>50</sup> Sobre Filodemo solo sabemos que fue un intelectual griego que nació hacia el 150 a. C. y murió de morir hacia el 30 a. C. Vivía en una modesta choza. Cicerón y Horacio lo reconocen como un poeta, filósofo y epicúreo prestigiado. Siempre estuvo al margen de la política y de las turbulencias de la época. Este mismo comportamiento se vio en Lucrecio.

La obra de Diógenes Laercio<sup>51</sup> tiene un orden que podríamos denominar *sistemático*, más que cronológico; en el libro décimo se concentra en el epicureísmo. Sin duda, Diógenes es el autor fundamental para conocer a Epicuro pues recoge sus textos básicos. Los salva de la destrucción y del olvido. Su gran admiración por Epicuro se hace evidente cuando afirma que sintió piedad por los dioses y un amor a la patria imponderable, así como una extrema bondad y mansedumbre que le impidieron entrar en asuntos políticos; se refiere a la vida austera que practicaban los epicúreos, para quienes cualquier agua servía de bebida; asimismo, afirma que Epicuro no establecía la comunidad de bienes como Pitágoras, quien hacía comunes las cosas de los amigos, pues para el primero esto era acción de personas poco fieles, entre las cuales no puede haber amistad.

Séneca,<sup>52</sup> considerado como uno de los estoicos más sensatos, a pesar de su inclinación filosófica, recurre a las máximas epicúreas, como lo atestiguan las *Epístolas morales a Lucilio*. En ellas, elogia las máximas del maestro; selecciona y traduce con gran acierto algunas; sin embargo, su aprecio es limitado, pues ignora la Física y la concepción más general de la Naturaleza propia del sistema.<sup>53</sup> Solo escoge las sentencias morales que más le sirven para su ética, que hace hincapié en la independencia del individuo, la búsqueda personal de la felicidad, el papel salvador de la dedicación a la filosofía, la importancia de la moderación y de la amistad.<sup>54</sup> Este conocimiento de la parte moral de la obra es muy criticable, sobre todo porque a Séneca se le considera una especie de “consejero espiritual” de las clases altas del imperio en tiempos de crisis.

Según Innocenti, con Séneca (como cortesano de altísimo rango) aparece un elemento que caracteriza al epicureísmo de los siglos sucesivos; tal elemento es la adhesión a los

<sup>51</sup> Diógenes Laercio fue un gran historiador y erudito que conocía las obras de otros doxógrafos helenísticos. Su obra *Vidas y opiniones de los filósofos antiguos* tiene una ordenación que se podría considerar sistemática y no tanto cronológica. Hegel fue muy duro con él, cuando dijo que la fuente de las noticias que tiene de los filósofos no puede ser más vacua; por el contrario, a los cínicos los trata de manera elocuente e introduce una serie de anécdotas excelentes. Pero no solo fue duro con Diógenes, sino con toda la filosofía helenística, considerada por él como la decadencia de la filosofía griega. Sin duda con el epicureísmo no pudo simpatizar debido a que dicha escuela ponderó la realidad material como la única existente y, por el contrario, Hegel fue uno de los más duros idealistas clásicos alemanes.

<sup>52</sup> Séneca nació casi al principio de nuestra era; fue un gran escritor por su abundante producción de ensayos y también por sus tragedias que, según la opinión de muchos, lo hacen el rival romano de la tragedia griega. Tuvo una trayectoria social excepcional; fue un ciudadano rico de una provincia del imperio: Andalucía; llegó al senado y alcanzó el título de cónsul. Finalmente, se suicidó a los sesenta y cuatro años en el año 65.

<sup>53</sup> Es decir materialismo, atomismo y hedonismo sensualista. Se piensa que el conocimiento que tenía Séneca del texto de Epicuro provenía de algunos manuales y no de una lectura directa de la obra.

<sup>54</sup> Estos puntos de la ética de Séneca también se persiguen en el epicureísmo.

dictados del *Jardín* por parte de representantes de las clases medias altas, que Rostovtzeff ha denominado como “epicureísmo trivial”. De la misma manera, Marco Aurelio cita algunas sentencias de Epicuro, aunque prefiere atenerse a la doctrina estoica, porque le parece más digna de sí mismo, como romano y emperador. En los siglos II y III de nuestra era se da un cierto florecimiento del epicureísmo, pero no tanto como filosofía de masas, sino como forma de pensar de ciertos intelectuales o a veces meros simpatizantes como Luciano de Samósata<sup>55</sup> y Sexto Empírico, quien se inclinó más por el escepticismo.

Uno de los críticos más doctos y severos del epicureísmo es Plutarco,<sup>56</sup> quien escribió numerosas obras en contra de esta doctrina, por eso es buena fuente para algunos temas de la escuela epicúrea, sobre todo para la proyección social de su ética. Sin embargo, no fue el único que criticó tan crudamente al epicureísmo, también el emperador Juliano, como San Agustín, alude a la desaparición de dicha doctrina. Hacia 368 a. C., el primero escribió una misiva, como *Pontifex Maximus*, a Teodoro, gran sacerdote de Asia, donde lo aconsejaba sobre los libros que convenía leer. Es claro que la censura recae sobre los escritos de epicúreos y escépticos, porque eran considerados como los enemigos más acerbos de toda piedad de tipo oficial. En dicha carta se puede leer “que no haya un libro

<sup>55</sup> Luciano se inclinó más por el cinismo, pero manifestó también una gran simpatía por Epicuro y sus seguidores, sobre todo porque liberaron al hombre de la superstición en una época alborotada por los fanatismos y supersticiones; esto lo hace evidente en su obra *Alejandro o el falso profeta*, escrito para denunciar a este extraordinario embaucador que declaró un feroz odio por Epicuro. Según un extracto de la obra de Luciano, citado por Carlos García Gual, “los platónicos, los estoicos y los pitagóricos eran amigos de Alejandro y vivían con él en profunda paz; pero el inflexible Epicuro (así lo llamaba) era su mortal enemigo, porque se tomaba a burla y juego todos sus trucos”. Se dice que Alejandro quemó en el ágora las máximas capitales, como si estuviera quemando al mismo filósofo; después las arrojó al mar y además dijo este oráculo: “Danzar mando en el fuego las sentencias del viejo ciego”, sobre lo que Luciano, indignado, escribe: “Sin saber el maldito de cuantos bienes es aquel librito causa para los que lo leen, y cuanta calma, indiferencia y libertad produce, apartando de temores y maravillas y vanas esperanzas e inútiles pasiones, y trayendo la verdad y limpiando verdaderamente los pensamientos, no mediante la antorcha y la cebolla albarrana y semejantes charlatanerías, sino con la recta razón y la verdad y la franqueza” (García Gual, 1998: 247).

<sup>56</sup> Se considera que Plutarco fue moderadamente estoico, sin extremos heroicos ni afán de paradojas; era amante del saber tradicional, sacerdote de Delfos, bien acomodado, propulsor de una literatura histórica y crítico de todo lo paradójico y revolucionario. Escribió numerosas obras en contra del epicureísmo, como *Contra la doctrina de Epicuro acerca de los dioses*, *Acerca de las contradicciones epicúreas*, *Que los epicúreos dicen cosas más paradójicas que los poetas*, *Acerca de las formas de vida contra Epicuro*, *Acerca de la superstición contra Epicuro*; todos estos textos se han perdido y solo se han conservado tres tratados antiepicúreos: *Que no se puede vivir placenteramente según Epicuro*, *Contra Colotes* y *De si está bien dicho “vive ocultamente”*, además de un breve texto humorístico titulado *Grilo*, una parodia de la felicidad epicúrea (en este dialogo, uno de los compañeros de Ulises, llamado Grilo, transformado en un cerdo, defiende, como tal cerdo, que es mejor vivir como animal que volver a recuperar su vida y su figura humana).

de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya hicieron muy bien los dioses al haberlos destruido, de modo que la gran mayoría sus libros ya se ha perdido”.<sup>57</sup>

Años después, San Agustín escribe sobre la poca vigencia de las escuelas filosóficas consideradas paganas; sostiene que tanto estoicos como epicúreos están reducidos al silencio<sup>58</sup> y, por lo tanto, ya no son peligrosos para la doctrina cristiana. Y es que en toda la Edad Media es conocido el epicureísmo borrosamente, ya que el adjetivo *epicureus* servía para designar vagas denotaciones de ateísmo, materialismo, afición a los placeres terrenos (entre las más importantes) de ahí que dicha doctrina adquirió, poco a poco, connotaciones peyorativas.

No fue sino hasta el redescubrimiento del texto íntegro de Diógenes Laercio y de un códice del poema de Lucrecio (traído de Italia por Poggio Bracciolini en 1417),<sup>59</sup> que se inició una nueva etapa sobre el aprecio del epicureísmo: apareció una serie de ensayos en favor de la teoría epicúrea del placer. El primero de ellos es una epístola de Cosimo Raimondi de Cremona,<sup>60</sup> titulada “*Defensio Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos*”, en la que califica a los estoicos de filósofos ásperos e inhumanos, muertos a cualquier reclamo de la alegría, y defiende el gozoso sentido de la vida epicúrea. Un segundo texto, en la línea del rechazo al ascetismo estoico, es el tratado de Lorenzo Valla, *De Voluptate*, donde defiende la bondad intrínseca del placer y también la alegría mundana.

Por su parte, la física materialista y atomista no encuentra una recepción positiva, solo en la cosmología de Lucrecio y, años más tarde, en la tesis epicúrea de Giordano Bruno, sobre que el universo es infinito y se mantiene en movimiento eterno renovándose constantemente, encuentra una viva repercusión. En *De l’infinito universo e mondi*, escrito en 1584, Bruno defiende con entusiasmo los principios de la cosmología epicúrea, aunque su exposición acude también a tesis aristotélicas; como podemos ver, la labor de Bruno

<sup>57</sup> Carta citada en García Gual, *Epicuro*, 1998, p. 251.

<sup>58</sup> Para San Agustín estas escuelas, consideradas paganas, debido a la oposición que tienen con la doctrina cristiana y con el platonismo, ya no eran peligrosas para la religión cristiana, porque la mayoría de las obras provenientes de estas escuelas estaban destruidas. Pero no hay duda de que estas sectas, en especial el epicureísmo, tan odiado en la Edad Media, anteriormente representaron un grave peligro para la religión cristiana que, desde siempre, por estar tan influida, si no es que sustentada, por el platonismo, conciben una dualidad de mundos, mientras que para nuestra escuela aquí estudiada, así como para la escuela cínica y la cirenaica, solo hay una única realidad: la sensible.

<sup>59</sup> Si bien es cierto que las ediciones de estos textos tardaron varios lustros, las copias manuscritas circularon pronto entre los estudiosos y así se fue abriendo una corriente de simpatía hacia la doctrina epicúrea.

<sup>60</sup> Solo sabemos de él que fue un docto latinista que, como su admirado Lucrecio, se suicidó en 1435.

resultó más atrevida y peligrosa que los elogios a la moral epicúrea cristianizada por otros. Fue condenado por hereje y quemado en el campo Dei Fiori de Roma en 1600.

Con la obra de Pierre Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, se inicia una nueva etapa de los estudios epicúreos, sobre todo porque hay un afán filológico de establecer las líneas básicas y los detalles de Epicuro. Gassendi supera de manera notable los intentos anteriores; pues con su estudio ya mencionado y su traducción, con comentario del libro x de Diógenes Laercio, y su *Syntagma Philosophicum*, marca un avance decisivo en el conocimiento de la filosofía epicúrea: trata de recuperar desde la Canónica y la Física, hasta la Ética. Aunque Gassendi defiende las teorías del atomismo griego, por su condición de canónigo, no acepta todas las consecuencias del materialismo, dado que aún admite la Creación y la Providencia, la inmortalidad del alma y algunos otros principios dogmáticos ajenos al epicureísmo. Aun así, sus comentarios sobre Epicuro revelan un espíritu crítico y un afán filológico de comprensión, característica común de los estudios históricos modernos.<sup>61</sup>

Posteriormente encontramos en Kant<sup>62</sup> un conocimiento relativamente moderado del epicureísmo, que le llega de la tradición latina. Elogia el sistema gnoseológico en el que se apoya la teoría física de Epicuro, aunque advierte la existencia de consecuencias morales negativas que, según él, conlleva dicho sistema desde el punto de vista de la razón práctica. Epicuro, según Kant, no supo advertir la distancia entre ignorar y negar, además de que el materialismo inicial del que parte le impidió postular una ética del deber.<sup>63</sup> No obstante, Kant sabe ver la íntima conexión que, en el sistema de Epicuro, existe entre la Física y la Ética. Generalmente, resulta fructífero contrastar las posturas de Kant y las de Hegel, a quien le molesta la teoría del conocimiento de Epicuro, como en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* expresa: “No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras

<sup>61</sup> El epicureísmo se difunde en los círculos intelectuales europeos de la segunda mitad del siglo xvii y xviii. También el hedonismo, materialismo, atomismo, teoría del contrato social, negación de la Providencia divina, son ideas que aparecen en las corrientes ilustradas. Algunos enciclopedistas como Bayle y La Mettrie son partidarios de Epicuro, mientras otros pensadores de la época, como Voltaire y Vico, lo critican duramente. J. M. Guyau, en *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, descubre ecos epicúreos en Locke y en Spinoza; aunque estas influencias son consideradas como coincidencias y además se encuentran mezcladas con otras tendencias.

<sup>62</sup> Emmanuel Kant nació en el 1724 en Königsberg, Alemania. Educado en el pietismo, llevó una vida sumamente metódica. Entre sus obras más importantes se encuentran *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>63</sup> Es claro que hay una diferencia rotunda entre el método ético de Epicuro y el de Kant. Justamente porque Epicuro parte de un materialismo, le impide a Kant postular leyes universales como es el caso de los imperativos categóricos que desde mi interpretación versan así *Actúa de tal manera que la máxima de tus acciones pueda ser usada como ley universal y actúa de tal manera que veas al hombre como fin y nunca solo como medio*.

vanas y vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho no se encuentra en él concepto alguno” (Hegel, 1997: 387)<sup>64</sup>.

No resulta extraño el desprecio que Hegel siente por el epicureísmo, ya que para el empirismo epicúreo, como lo hemos dicho, no existe más que una única realidad: la sensible, cuyas evidencias son las sensaciones y lo material, así como la negación del espíritu y de la razón, como entes trascendentes por parte de Epicuro. Cabe mencionar que Hegel no solo siente desprecio por Epicuro sino por toda la filosofía helenística, pues para él representa, después de Platón y Aristóteles, la decadencia.<sup>65</sup>

A diferencia de Hegel, en su tesis doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza entre Demócrito y Epicuro*, Marx señala la orientación diversa entre uno y otro pensador respecto de la teoría del conocimiento y el movimiento atómico. Aclara que mientras Demócrito no confía en el conocimiento sensible y se aboca a un escepticismo racionalista, Epicuro se desvía de este sistema en varios puntos: él sí confía en los sentidos, de hecho esta confianza en ellos configura su materialismo; además, como también ya se analizó, introduce un nuevo movimiento espontáneo de los átomos (*clínamen*), el cual le lleva a admitir un margen de libertad en este universo material y azaroso; además, la conexión entre esta teoría de la naturaleza y la ética le permite rechazar todo determinismo moral y predicar una serenidad que no conoció Demócrito. Otros marxistas como Lenin elogian a Epicuro por ser “el representante de la dialéctica materialista de los griegos”, pues defendía la ciencia contra la religión.

Por su lado, Nietzsche<sup>66</sup> también comparte el sentimiento epicúreo de la vida, en el sentido de que, al igual que Epicuro, Nietzsche ve el mundo y la vida como únicas realidades sensibles, por lo que participa de la idea de vivir el ahora con ayuda de los sentidos:

Sí estoy orgulloso de sentir de una manera diferente tal vez a la de cualquier otro el carácter de Epicuro, y disfrutar de la felicidad de la tarde de la antigüedad con todo lo que de él oigo o leo –veo a su ojo mirar hacia un mar amplio y blanco... Sólo alguien que sufre continuamente ha podido inventar tal felicidad, la felicidad de un ojo para el cual el mar de la existencia se ha quedado en calma, y que ahora no puede saciarse de

<sup>64</sup> Tomado de García Gual, *Epicuro*, 1998, p. 258.

<sup>65</sup> Solo en algún aspecto de la teoría ética, Epicuro recibe un poco más de comprensión y hasta el elogio de Hegel, por haber corregido el hedonismo más vulgar.

<sup>66</sup> Friedrich Nietzsche nace en 1844 en Rocken, Sajona. Estudia en la Facultad de Filosofía y Teología de Bonn. Entre sus obras destacan *Así habló Zaratustra*, *Humano demasiado humano*, *La gaza ciencia*, *Más allá del bien y del mal*, *El viajero y su sombra*, *Genealogía de la moral*, *El crepúsculo de los ídolos*, *Ecce homo* y *El anticristo*.

mirar su superficie y la multicolor, delicada, estremecida piel del mar: nunca hubo antes tal modestia de la voluptuosidad (Nietzsche, 1990: 58-59).

Además, comparte con Epicuro la necesidad de superar el miedo a la muerte para vivir de manera feliz la vida. Ello queda atestiguado en expresiones donde se expresa que la muerte y el silencio de muerte es lo único seguro y común en el futuro.

Herman Usener<sup>67</sup> marca una nueva etapa definitiva en los estudios del epicureísmo, con la publicación de *Epicurea*, un volumen de fragmentos y testimonios de Epicuro, texto obligado para comprender la filosofía epicúrea, ya que constituye un arduo trabajo filológico, donde se nota a Usener no solo como filólogo, sino también como filósofo, aunque él diga lo contrario, ya que menciona en el prólogo que no se ha dedicado a Epicuro por amor a la filosofía, sino por pulcritud filológica.

Después de la edición de Usener, aparecieron paulatinamente más ediciones de Diógenes Laercio, lo que permitió que se llegara a una consolidación bibliográfica no solo del epicureísmo, sino de todo el helenismo.

Durante las décadas de 1960 y 1970 existe una significativa aportación de excelentes trabajos sobre la obra de Epicuro, como el de Arrighetti, titulado *Epicuro; Opere*, con texto griego y traducción italiana, que recoge los textos papiráceos de Herculano; *Epicurus*, de J. M. Rist y *Epicure et son école* de G. Rodis-Lewis, por mencionar los más importantes.

## Conclusión

Después de este recorrido por la historia, donde se han contemplado los ecos del epicureísmo, que aluden a una buena recepción de esta filosofía, así como a su rechazo y oposición, es necesario mencionar en las siguientes líneas la vigencia de esta corriente en la actualidad.

Desde el comienzo de la historia se han configurado discursos que nos indican cómo vivir. Lo cual a la vez es demasiado cómodo aunque a la larga es insoportable tener que vivir así, según manden dichos discursos. No es necesario que haga ahora una descripción detallada del modo de vida en el que estamos sometidos, pero en general reinan valores producidos por ideologías, propagadas por una minoría para que las siga

<sup>67</sup> Filólogo de la generación de Nietzsche y de Erwin Rohde, catedrático en Bonn. En este volumen reúne aproximadamente 600 fragmentos y noticias de Epicuro, ordenados temáticamente y representados en una meditada edición crítica. Después de la publicación de *Epicurea* ha aparecido una gran cantidad de fragmentos, como es el caso del *Gnomologio Vaticano*, descubierto por Wotke y publicado en 1888.

la muchedumbre, como por ejemplo los lujos, la estética frívola y el dinero. La cultura nos ha educado para ponderar como necesidades a los bienes materiales y los valores económicos. Al respecto, Martha Nussbaum señala:

[...] Vemos gentes que corren frenéticas tras el dinero, la fama, las delicias gastronómicas, el amor pasional; gentes convencidas por la cultura misma, por las historias con que se las ha educado, de que esas cosas tienen mucho más valor del que tienen en realidad. Por todas partes vemos víctimas de la falsa publicidad social: gentes íntimamente convencidas de que no les es posible vivir sin sus montañas de dinero, sin sus exquisiteces importadas, sin su posición social, sin sus amantes; y ello a pesar de que esas creencias son producto de la enseñanza y puede ser que tengan que ver poco con, los verdaderos valores. ¿Vemos, pues, una sociedad racional y sana en cuyas creencias se puede confiar como material para una concepción verdadera de la buena vida? No. Vemos una sociedad enferma, una sociedad que valora el dinero y el lujo por encima de la salud del alma [...]. (Nussbaum, 2003: 145).

Ante estos hechos, actualmente no se puede intentar cambiar al mundo, valiéndose de la filosofía epicúrea ni de cualquier otra filosofía que represente una antítesis al capitalismo. Pretender derrocar al sistema —ese monstruo que pareciera que se ha hecho invisible— con ayuda de estas filosofías antitéticas al modelo de vida que se nos ha impuesto —basado en un consumismo exorbitante, que a su vez ha generado pobreza y precariedad, en modo alguno justificadas— es un ejercicio que no considero viable, puesto que el sistema está estructurado de manera tan perfecta que es capaz de tragarse los discursos que lo atacan y los convierte en ideologías, en opiniones de la mayoría, y como señala Agustín García Calvo, las mayorías siempre son idiotas, porque así las necesita el sistema. No se trata, por supuesto, de ensalzar a la filosofía epicúrea ya que, al final, cuando un pensamiento se postula como ideal a seguir, lo único que hace es echar a perder la vida.

Si hay algo rescatable en la filosofía de ese sabio, que a pesar de ser ciego invitaba a competir en felicidad con Zeus, es que uno no debe creer absolutamente que el mundo funciona solo como nos lo han hecho creer. Nos movemos según una serie de opiniones que tomamos por ciertas. La lección rescatable de Epicuro no radica en seguir al pie de la letra el *tetraphármakon*, lo que implicaría ejercer una nueva religión, sino que estriba en ser ejemplo para la humanidad, de poner en entredicho el orden de la cotidianidad de la vida, de los valores que propaga la mayoría, como son las pretensiones de conseguir poder, riquezas, belleza, pues todo eso solo representa fantasmas, quimeras, simulacros;

en suma, una vida fingida, disimulada, una vida según mandan los discursos de poder. El mérito de Epicuro es visualizar una vida diferente, una vida otra, una vida soberana que no se somete a las opiniones de la muchedumbre, sino solo a lo que exige la naturaleza. La naturaleza no engaña como lo hace la ideología, pues con una sabiduría impersonal, no expresada siquiera en palabras, indica lo que es necesario y debido para cada organismo.

En nuestra sociedad contemporánea le damos demasiada importancia y valor a las cosas materiales, al dinero mismo que no se puede obtener sino trabajando. Agustín García Calvo ha declarado que hoy en día vivimos en el régimen del dinero, hoy nuestro dios es el dinero. Dios adopta diferentes caras, hoy es el dinero. Se necesita el mismo grado de fe que el otorgado a determinado dios, ya sea el judeocristiano o cualquier otro, para creer en el valor del dinero. Nos han hecho creer que “aquellas monedillas eran dinero y servían para comer, en vez de descubrir o sospechar tu verdadera esencia y que tú no servías nada más que para ti mismo” (García, 2000: 22-23). Vivimos en un mundo donde gobierna la impostura y la falsedad, creemos trabajar para nosotros mismos, pero lo hacemos para la fábrica universal. Buscamos riquezas donde no las hay. Sacrificamos vivir para trabajar. La ideología ha hecho del trabajo una virtud, cuando el trabajo fue un invento de la burguesía, la cual extraía su beneficio de él.

El mérito de Epicuro consiste en revalorar la verdadera riqueza, pues echó por tierra las “necesidades” vacuas y falsas, que solo pueden postularse como necesarias en virtud de un discurso inventado por un minoría a la cual conviene y genera un beneficio la invención de esas “necesidades” innecesarias, como más tarde las llamara Marcuse. Nuestra época, soterrada en el capitalismo, ha generado infinidad de problemas demográficos por lo que, al igual que en la época helenística, es urgente poner un freno a este consumismo excesivo que se dispara hacia el infinito. Nuestra época ha cambiado al ser por el tener. Solo la naturaleza es sabia y ha puesto a disposición de lo viviente lo necesario para poder vivir. Sin embargo, el discurso capitalista nos ha hecho creer —para poder mover el capital y sostener la maquinaria del trabajo— que, justamente se precisa del trabajo para poder vivir. En un mundo donde todo se vende y donde la economía rige nuestra vida cotidiana, habría que preguntarse si de verdad eso, que de ordinario hacemos, se puede llamar vida.

Revalorar la vida y despejarla de ideas inciertas sobre un futuro, que es lo mismo que creer en la nada, porque aún no llega, así como negarse en la medida de nuestras posibilidades para aportar a la fábrica universal, es suficiente para poner en entredicho a la estructura en la que nos movemos.

## Bibliografía

01. Epicuro (2005), *Obras completas*, ed. y trad. de José Vara, Madrid, Cátedra, 123 pp.
02. Epicuro (2013), *Obras*, trad. y notas de Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 101 pp.
03. García Calvo, Agustín (2000), *37 adioses al mundo*, Zamora, Lucina, 182 pp.
04. García Gual, Carlos (1988), *Epicuro*, Madrid, Alianza Editorial, 272 pp.
05. Hegel, Georg Wilhelm (1997), *Lecciones sobre historia de la filosofía*, vol. 1, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 388pp.
06. Nietzsche, Friedrich (1990), *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila Editores, 299 pp.
07. Nussbaum, Martha (2003), *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Madrid, Paidós, 610 pp.
08. Séneca (2005), *Epístolas morales a Lucilio tomo I*, Madrid, Gredos, 512 pp.

JUANA OROZCO-MANGÚ: Licenciada en Filosofía. Participó en el “Foro de investigación sobre educación”, organizado por la Facultad de Ciencias de la Conducta y por la Facultad de Humanidades. Ha asistido a diversos congresos sobre Filosofía.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Macías-Barreto, Itzia Janik  
El eros femenino en Los nombres del aire de Alberto Ruy Sánchez  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 45-67  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880003>

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

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

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

## **El eros femenino en *Los nombres del aire* de Alberto Ruy Sánchez**

*The Female Eros in Los nombres del aire* by Alberto Ruy  
Sánchez

**Itzia Janik Macías-Barreto\***

**Resumen:** En este artículo se examina el erotismo en la obra *Los nombres del aire* de Alberto Ruy Sánchez; para ello, se hace referencia a los acontecimientos que organizan el tema y los motivos que se reiteran: el deseo y los sentidos. La perspectiva de género funciona como eje transversal en el análisis, no solo por la importancia que los estudios en materia de género han adquirido, sino porque la voluptuosidad femenina que se presenta en la obra se aleja considerablemente de lo que el imaginario falocéntrico ha establecido para la mujer en materia erótica. El artículo consta de dos partes: la primera es liminar, ahí se hacen algunas aclaraciones respecto de los términos que se manejan a lo largo del estudio; la segunda implica específicamente el análisis.

**Palabras clave:** Erotismo, Deseo, Mujer, Enamoramiento, Sentidos

**Abstract:** In this work it is examined the eroticism found in *Los nombres del aire* written by Alberto Ruy Sánchez. Reference is made to events that organize the topic and the motives that are repeated: the desire and the senses. The gender perspective is a central focus in the analysis, not only because the current importance of gender equality, but also because in Alberto Ruy Sánchez's literature, feminine sensuality moves away significantly from what the phallogocentric imagery has established for women in erotic matters. The article consists of two parts: the first is liminal, where some clarifications are made regarding the terms that are handled throughout the study; the second specifically involves the analysis.

**Keywords:** Eroticism, Desire, Woman, Amorousness, Senses

\* Universidad Tecnológica de México, México, Itzia\_macian@my.unitec.edu.mx

## Introducción

El erotismo es un fenómeno complejo, polimorfo, que no está exento del devenir, de la significación del símbolo ni del poder del mito. Los elementos que lo componen varían de región en región; en Occidente, si bien el enamoramiento, el amor, la sexualidad, el deseo y la fantasía son los más significativos, no son los únicos.

En la literatura podemos advertir este tópico constantemente, aunque no siempre se destacan los mismos elementos. Así, mientras la pasión es indispensable para la pluma de Stendhal, la fantasía es imperativa para Almudena Grandes; mas casi todas las obras de este corte tienen algo en común: son heterosexistas.

El heterosexismo se inscribe en el sistema patriarcal como única forma legítima de experimentar la voluptuosidad; cualquier otra apetencia se considera abyecta o antinatural. Sin embargo, nada sabemos sobre lo verdaderamente natural del erotismo, pues está concebido dentro de estructuras históricas que lo instan a presentarse como fenómeno compartido por entidades presuntamente opuestas: hombres / mujeres.

Los antagonismos entre amantes tampoco son naturales, en realidad son producto de un imaginario patriarcal que busca justificar la supremacía de un grupo a partir de categorías diferenciadas y valoraciones arbitrarias. Desde esa concepción del mundo y de los seres, todo cuanto pertenezca al universo femenino es de menor valía que cuanto se inscribe al universo masculino.

Esa depreciación de lo femenino repercute negativamente en la forma como los seres humanos entablan afectos y, a su vez, se traduce en la condena a manifestaciones eróticas homosexuales, bisexuales o cualquier otra. Una de las expresiones en las que se advierte esa condena es el heterosexismo, pues desconoce, niega o rechaza la voluptuosidad entre personas con la misma condición orgánica e impone a todos y todas establecer relaciones erótico-afectivas con personas del sexo opuesto.

En consecuencia, la legitimación de la diversidad depende de varios factores, entre ellos, su inscripción asertiva dentro de los sistemas simbólicos, pues si estos se limitan a reproducir las pautas del imaginario dominante, solo contribuyen a naturalizar las diferencias antagónicas y a dar continuidad al heterosexismo y a la organización social a partir de opuestos homólogos. En otras palabras, si la literatura no da cabida a todas las apetencias, deseos y afectos, si no enuncia cada expresión disidente, inconforme, colérica o doliente provocada por un imaginario ensañado con lo diferente, con lo otro, entonces limita su propio horizonte de expresión y en lugar de proponer, perpetúa.

De ahí la importancia de estudiar a escritoras y escritores que se alejan —o procuran alejarse— de lo entendido como natural en hombres y mujeres, de lo entendido como propio del amor, del deseo, de la voluptuosidad.

## Consideraciones

Al internarnos en el universo erótico de *Los nombres del aire* encontramos a Fatma, adolescente que descubre la voluptuosidad en compañía de una meretriz de nombre Kadiya, personaje inalcanzable y enigmático que representa la imposibilidad —con frecuencia padecida por los seres humanos— de materializar el deseo más ferviente.

Los acontecimientos suceden básicamente en dos espacios: la ciudad portuaria de Mogador y el *hamman*. En este último tiene lugar el nudo, el cual consiste en un encuentro fortuito y sensual entre dos mujeres que se ven por primera, y única vez, en dicho recinto. Por ende, en las páginas siguientes nos adentraremos en *Los nombres del aire* para advertir cómo se expone el erotismo femenino y el deseo.

En principio debemos advertir que la voluptuosidad y los elementos que la conforman son derivaciones culturales y, por tanto, se prestan a múltiples interpretaciones; de ahí que su estudio pueda convertirse fácilmente en un laberinto irresoluble, pues nada en este terreno es definitivo, cuantificable, medible o incuestionable. En realidad, los sujetos construyen la noción de erotismo a partir de sus propias experiencias, ya que los canales por los cuales reciben educación afectiva suelen emplear la connotación para explicarlo, con lo cual se abre un abanico de posibilidades de significación. Dadas así las cosas, antes de entrar de lleno al estudio de la obra que nos ocupa, expondremos la noción sobre el erotismo que rige el pensamiento occidental desde el siglo xx.

Definimos el erotismo como la exaltación de la sexualidad, las sensaciones, apetencias y los afectos. Para nosotros es un fenómeno que trastoca la cotidianeidad, capaz de generar emociones contrastantes; por ejemplo, amor / odio, alegría / tristeza o temor / sosiego.

Uno de los elementos que los occidentales asociamos con el erotismo es el enamoramiento, el cual se presenta en:

el momento en que otra persona adquiere un “significado especial” [...] A partir de ese instante el enamoramiento se desarrolla de un modo característico, empezando por la “invasión de ideas”. Pensamientos del “objeto de amor”, o persona amada, invaden la mente. Algo que él nos dijo resuena en nuestros oídos, vemos la sonrisa de ella, recor-

damos un comentario que hizo, un momento especial, una alusión y, lo atesoramos. Nos preguntamos qué pensaría nuestro enamorado del libro que estamos leyendo, de la película que acabamos de ver o del problema con que nos enfrentamos en el trabajo. Cada instante del tiempo que los dos han pasado juntos adquiere peso y se transforma en materia para analizar (Fisher, 1999: 36).

Durante el enamoramiento forjamos lazos con el sujeto del afecto, lazos que se vuelven esenciales cuando la ilusión se agota y da paso a la realidad.

En la etapa denominada amor —subsecuente al enamoramiento— podemos contemplar al Otro en su dimensión humana, desdibujada de ensueños. Los defectos, las debilidades, las incongruencias del sujeto del afecto se hacen presentes, no es que antes no estuvieran ahí, sino que no reparábamos en ellas, porque el enamoramiento tiene la facultad de volver invisible cuanto de ordinario hay en el Otro.

Ahora bien, es común pensar que la forma como elegimos al sujeto del afecto se presenta envuelta en un halo de misterio; debido a ello, decimos del amor que hechiza, que atrapa. Amar entonces es caer en las redes de Eros y, sin embargo, en un juego irónico, ese caer se asume con *libertad*.<sup>1</sup>

La cesión de la soberanía personal y la aceptación voluntaria de la servidumbre entrañan un verdadero cambio de naturaleza: por el puente del mutuo deseo el objeto se transforma en sujeto deseante y el sujeto en objeto deseado. Se representa el amor en forma de nudo; hay que añadir que ese nudo está hecho de dos libertades enlazadas (Paz, 2001: 125).

En otras palabras, pensamos en el amor como una potencia a la cual accedemos como subjetividades libres que renuncian a serlo en aras de la completud, y si bien ello implica dimitir nuestra soberanía, asumimos que semejante costo es razonable en comparación con el azote de la soledad.

El erotismo y el amor son formas derivadas del instinto sexual: cristalizaciones, sublimaciones, perversiones y condensaciones que transforman a la sexualidad y la vuelven, muchas veces, incognoscible (cfr. Paz, 2001: 13).

---

<sup>1</sup> Octavio Paz utiliza este término en dos sentidos: el primero significa conceder espacio al amado; el segundo, la voluntad del sujeto enamorado de padecer los sinsabores que pudiera conllevar el amor.

En el erotismo, la sexualidad no se encuentra en estado simple, sino transfigurada; es decir, pierde su carácter inmanente, reproductivo, para convertirse en un código que permite a los amantes entablar un diálogo sensorial:

Para el amante el cuerpo deseado es alma; por esto le habla con un lenguaje más allá del lenguaje pero que es completamente comprensible, no con la razón, sino con el cuerpo, con la piel. A su vez el alma es palpable: la podemos tocar y su soplo refresca nuestros párpados o calienta nuestra nuca (Paz, 2001: 129 y 130).

La sexualidad en estado simple es animal porque solo se interesa por la proliferación de la especie; en cambio, si la conjugamos con el amor, sufre una transformación: su principal preocupación ya no es continuar la vida, sino conocer al Otro. Entonces, nos valemos de los sentidos para hacerle saber al sujeto del afecto que lo percibimos como Alteridad, como individualidad.

La fantasía y el deseo son otros de los rasgos que comprenden el erotismo en Occidente y, como los anteriores, tienen sus propias particularidades. En relación con la primera, podemos decir que es ilimitada y múltiple, pues solo está restringida por la imaginación; la segunda, en cambio, presenta ciertas características que precisamos mencionar.

En principio, el deseo puede definirse, desde el punto de vista biológico, como la manifestación de una apetencia que, al ser satisfecha, finaliza; sin embargo, el psicoanálisis freudiano considera que el deseo es indestructible: jamás encuentra satisfacción (Vallejo, 1987). Desde esta perspectiva, podemos decir que anhelamos lo que una vez tuvimos.

El objeto de deseo se compone de dos dimensiones: el de la *causa* y el de la *nada*. La causa es aquello que lo origina y se traduce en faltante para el sujeto porque ya no lo experimenta más. En este sentido, el deseo pertenece al pretérito puesto que ahí se gesta (Vallejo, 1987).

De hecho, vivimos el deseo en el presente, pero se origina en el pasado con miras al futuro. Es decir, un evento sucedido en el ayer desencadena nuestro deseo y en el hoy se da la búsqueda por satisfacerlo, pero esto nunca sucede porque el objeto de deseo es inalcanzable, siempre está alejándose, lo cual se traduce en *nada* (Vallejo, 1987).

El futuro, entonces, trae consigo la esperanza de la realización, es la promesa de concretar el deseo en algún momento del porvenir. De esta forma, el deseo va adquiriendo el rango de imposibilidad, de quimera, aunque no solemos tomar conciencia de ello.

El objeto de deseo, por tanto, es extensión del deseo y, en el terreno de la voluptuosidad, todo aquello que el individuo genera alrededor de un sujeto concreto: la expectativa.

## La mujer como sujeto deseante: Fatma

En *Los nombres del aire* el argumento comienza presentando la primera variable del erotismo: el enamoramiento. Fatma, personaje principal de la obra, está parada frente a una de las ventanas de su casa, en estática contemplación:

Ella miraba fijamente la línea que el cielo y el mar comparten durante el día, la orilla que pierden cuando llega la noche a unir en secreto todas las telas. Ya en la oscuridad, era una línea de estrellas las que sus ojos fijaban, una línea clara reflejada a lo lejos sobre el agua [...] Fatma miraba así la lejanía, la última línea azul donde el océano parece quieto [...] Parecía que un mundo nuevo había surgido en su cuerpo, poseyéndola lentamente, de la misma manera en que la noche se va apoderando de todos los rincones de una casa (Ruy Sánchez, 2007: 15 y 16).<sup>2</sup>

Fatma se ha enamorado, esta es la razón de su ensimismamiento que, visto desde otro ángulo, pareciera más bien un distanciamiento de cuanto la rodea. Empero, para ella ese alejamiento de los demás es un acercamiento a lo que de ella se aleja y que solo mediante el pensamiento, la imaginación o el recuerdo, puede alcanzar. En otras palabras, aquello que mantiene contemplativa a Fatma no es otra cosa que la figura de su amante, de quien no tiene noticia.

Diane Ackerman en *Una historia natural de los sentidos* opina que:

En el ojo de la mente —ese asiento abstracto de la imaginación—, podemos pintarnos el rostro de un amante, o saborear uno de sus besos. Cuando lo recordamos, tenemos varios pensamientos; pero cuando realmente nos lo pintamos, como si fuera un holograma,

<sup>2</sup> Ruy Sánchez, Alberto (2007), *Los nombres del aire*, México, Alfaguara. Edición que se utilizará para el estudio. En lo sucesivo, solo se anotará el número de página al final de cada cita.

sentimos una oleada de emoción. En la visión hay mucho más que el mero ver. La imagen visual es una especie de desencadenante para las emociones (2000: 325).

Fatma, al recrear en su mente de forma vívida la imagen de la amada, vuelve a sentir las emociones experimentadas cuando estuvo en su compañía. Con este proceder, el personaje se rencuentra con el sujeto del afecto pero, al retornar de su ensimismamiento, la lejanía se hace evidente. Regresa entonces la necesidad del Otro y, en consecuencia, Fatma se adentra nuevamente en su pensamiento, reviviendo el pasado en un ciclo interminable.

Enamoramiento y deseo son los elementos del erotismo que adquieren el rango de motivos en la obra, pero en ella también se destaca el trastrocamiento de la cotidianidad, ese giro sorpresivo que da la vida cuando la voluptuosidad socaba la monotonía; con todo, lo relevante en *Los nombres del aire* respecto del erotismo es que este se vive como descubrimiento, pero también como revelación.

Si bien somos seres sexuados, es hasta la pubertad que experimentamos la sexualidad como potencia; en la mujer, este momento se evidencia con la menarquia, hito enunciado de manera simbólica en la obra de Ruy Sánchez:

Su vagina es el nido de donde surgen empapados todos los sueños de las serpientes y, sobre la pendiente de sus nalgas, dibujan espirales cuando hunden suavemente su cuerpo al deslizarse. En su espalda húmeda, mil escamas reflejan su arcoíris y toda su piel es azotada por cientos de lenguas dobles, diminutas, indetenibles. Los pezones, como pequeñas rocas que crecen y ya no caben en sí mismas, le duelen (68).

La asociación de la mujer con la serpiente es ancestral y bastante común; ejemplo de ello son la diosa Kali, las Gorgonas o la misma Coatlicue. Si bien en la tradición judeo-cristiana la serpiente tiene connotaciones negativas, en el antiguo Egipto se consideraba un símbolo de crecimiento y fertilidad. Esta alternativa al significado de la serpiente dentro de la obra es importante, pues en Mogador convergen tres concepciones teológicas:

ninguna de las tres religiones mayoritarias en la isla ha logrado extender sus prohibiciones hasta el *hamman*. dentro de sus muros ninguna frase del corán, del talmud o de la biblia puede ser pronunciada, mucho menos escrita y se supone que ni pensada. las mujeres se cuidan de entrar siempre con el pie derecho y salir con el izquierdo, como si tan sólo un paso fuera dado entre la entrada y la salida; así sitúan al *hamman* fuera del espacio y del tiempo (49).

Por tanto, en la obra —específicamente en la cita tomada de la página 68 del texto que analizamos— la serpiente representa la pubertad, el menstuo ligado con un ciclo de muerte y regeneración. Además, se suele representar el Ouraboros como una serpiente mordiendo su cola, imagen que bien puede deducirse de los reptiles que dibujan espirales en el cuerpo de Fatma; de esta forma se logra la asociación de la fertilidad con el ciclo menstrual. A lo anterior se suma la descripción de los pezones del personaje y, con ello, se completa la alusión del evento que tiene lugar en el cuerpo de Fatma, enunciación de su entrada a la adolescencia.

El primer sangrado trae consigo el despertar de los sentidos; sin embargo, esta novedosa estimulación de las sensaciones no se limita a la corporeidad, ya que trasciende y, al ir más allá de la apariencia y el goce, significa:

Entre dos enredadas cortinas de vapor, como un sonido imprevisto, Fatma percibió una espalda oscura que nunca había conocido y cuyas formas suaves absorbían cada vez más su mirada (71).

La manera como el sentido de la vista participa en el descubrimiento del Otro se describe aquí con claridad; además, se evidencia cómo a través de él comienza a darse la seducción y se abre camino el erotismo.

Gracias a los ojos visualizamos colores y formas. Cuando estamos frente a un individuo particularmente atractivo, ellos lo observan minuciosamente, pues cada detalle nos resulta interesante. El sentido de la vista muestra la belleza de todas las cosas efímeras y pocas cosas son tan fugaces como la hermosura física, pero eso no importa porque ella abre la puerta al resto de los sentidos y, por tanto, a nuevas formas de manifestación del deseo. La función del ojo, desde esta perspectiva, es allanar el camino a la sensualidad y al amor: “Fatma vio la espalda y los hombros de Kadiya antes de descubrir —o ser descubierta— por sus labios gruesos: antes de sentir, titubeante, el llamado inaplazable de su boca” (71 y 72).

El cuerpo de Kadiya asombra a Fatma. La forma de su espalda y sus hombros la seducen. La vista le anuncia esa corporeidad que la fascina y a quien se acerca atraída, ya no solo por el gesto de su cuerpo, sino por su voz. La audición, por tanto, interviene en un segundo momento para completar el trabajo del sentido de la vista. Sin embargo, la referencia explícita que se hace en el texto a los labios sensuales de Kadiya y su llamado,

propicia dos ideas: la voz que clama y el contacto entre dos bocas. La primera compete al oído; la segunda, al gusto.

Gracias a la audición tomamos conciencia de eventos ocurridos a nuestro alrededor y que, en un primer momento, podrían escapar a la vista —incluso, pasar inadvertidos si aquel sentido no existiera—; por ejemplo: el timbre del teléfono, un grito de auxilio, el claxon de un auto, o bien el sonido lejano y estrepitoso que un grupo de gente, corriendo en tropel, genera en su loca carrera.

Visto desde esta perspectiva, una de las funciones del sentido del oído es alertarnos para evitar oportunamente cualquier peligro; sin embargo, la audición no se limita a tareas tan elementales para la supervivencia humana, también deleita.

La voz:

No es igual para todas las personas, así pues no puede participar con sus mismas cualidades. [Esta] es una de las expresiones humanas en donde más se pone de manifiesto las características del individuo, englobándose en ellas tanto las constitucionales anatómicas como anímicas (Publicaciones en ORL y conexas [sin fecha]).

La voz presenta un carácter agudo o grave. En la mujer es común el primero, mientras que en el hombre prevalece el segundo. “El gusto se rompe en géneros” reza el refrán y, en teoría, el oído de la mujer siente inclinación por voces graves —entre más lo sean, mejor—, porque le resultan particularmente seductoras; caso contrario del hombre, que opta por las agudas.

Por medio de la voz nos comunicamos en forma rápida y directa con otras personas. Gracias a ella las palabras toman vida instantáneamente; sin embargo:

No hay un vínculo directo entre ellas y las emociones que representan. En lugar de establecer ese vínculo, enlazan una idea o una emoción y la arrastran a terreno visible. Necesitamos palabras para sacar a la luz lo que sentimos y pensamos; nos permiten revelarle al otro nuestra vida interior así como intercambiar bienes y servicios. Pero la música es un clamor que emana directamente de la cantera de emociones que compartimos todos los humanos (Ackerman, 2000: 252).

La voz, por tanto, no solo es canal en el circuito del habla, su papel en la evolución de la humanidad es más complejo, connotativo, ya que la prehistoria musical considera a la

voz y a los cuerpos humanos como los primeros instrumentos con los cuales hombre y mujer crearon música.

“El encantamiento viene del canto” (Serres, 2002: 56), el mejor testimonio de ello es Ulises; no obstante, en el caso particular de *Los nombres del aire* es Fatma quien puede hacerlo. Si bien, mientras la protagonista es seducida por Kadiya, no se hace referencia explícita de la voz en la obra, el siguiente fragmento, que alude a un momento posterior al encuentro entre las mujeres, da cuenta de lo cautivador que llegó a ser para la joven el timbre de la amante:

Fatma levantó la vista hacia uno de los dragones, que parecía descansar en la muralla de su vuelo circular sobre la ciudad, y pensó que a ella también el viento cargado de voces se le había metido entre las piernas, y la iba inflando de dulces alaridos que muy pronto le reventarían por la boca. Pero entre las voces que se habían abierto camino en el laberinto de su cuerpo, una sola la humedecía, una era la que había sabido abrir las puertas secretas del sexo y su imaginación [...] Era una voz de mujer, la de Kadiya, escondida entre todos los ruidos de la ciudad, la que ahora obligaba a Fatma a oír con detenimiento el quejido de todas las cosas (47).

La protagonista, por tanto, al escuchar la voz de Kadiya, se siente seducir por su timbre armónico, especie de melodía cautivadora que, en la tibieza del *Hamman*, prometió a Fatma una clase de placer lento, desconocido hasta entonces por ella.

La acción de besar, en cambio, tiene otras implicaciones. Comúnmente pensamos que mediante el beso degustamos otra boca. Esto es cierto a medias pues, de hecho, con el beso probamos el olor del Otro, porque ello involucra la nariz, con la cual se roza la mejilla del sujeto del afecto y, al hacerlo, percibimos su fragancia:

El olor corporal proviene de las glándulas apócrinas, muy pequeñas cuando nacemos y de gran desarrollo durante la pubertad; abundan en nuestras axilas, rostro, pecho, genitales y ano. Algunos investigadores han llegado a la conclusión de que una gran parte de nuestro placer de besar es, en realidad, un placer de oler y acariciar, con la nuestra, otra cara cargada de olores personales [...] un beso es en realidad un olfateo prolongado del ser amado, un pariente o un amigo (Ackerman, 2000: 41).

El aroma que cada individuo despide es único; por tanto, si ese olor particular resulta grato a quien besa, la dopamina se desbordará en el cerebro y el enamoramiento abrirá

camino. Si ello es así, podríamos decir que es en el olfato donde el amor comienza, no en la vista.

Los ojos pueden confundirse, creer en espejismos, ver el amor donde no está; por tal motivo, la nariz se apresta a confirmar el supuesto o a desmentirlo:

El olfato determina inteligentemente el gusto. Arete, anillo colgado de la nariz. Entonces el olfato, campeón del sentimiento, de la sensación, entonces el gusto, excelencia de cultura y refinamiento, dispensan conjuntamente su singular fortuna dentro de un ciclo común (Serres, 2002: 207).

A pesar del papel tan importante que juega el olfato en el enamoramiento, es difícil, si no imposible, describir un aroma satisfactoriamente:

El encanto del lenguaje reside en que, aun siendo algo hecho por el hombre, en algunas raras ocasiones puede capturar emociones y sensaciones que no existen. Pero los lazos fisiológicos entre el olfato y los centros del lenguaje en el cerebro son patéticamente débiles [...]. Cuando utilizamos palabras como ahumado, sulfuroso, floral, frutal, dulce, estamos describiendo olores en términos de otras cosas (el humo, el azufre, las flores, las frutas, el azúcar). Los olores pueden ser nuestros amigos más queridos, pero no podemos recordar sus nombres. En lugar de eso tendemos a describir cómo nos hacen sentir. Y así calificamos los olores de “inmundo”, “asfixiante”, “nauseabundo”, “agradable”, “delicioso”, “hipnótico” o “excitante” [...] En un mundo en el que reina la palabra, y hasta las maravillas más extrañas se nos ofrecen para una inmediata disección verbal, los olores suelen estar en la punta de la lengua, pero no más allá, y eso les da una suerte de distancia mágica, un misterio, un poder sin nombre, un aura sagrada (Ackerman, 2000:23-25).

Fatma, entonces, percibe la espalda de Kadiya, escucha su voz y descubre su boca; lo primero la seduce, pero lo segundo —el beso— realiza la conquista, pues en ese roce, en ese juego entre labios, el aroma juega un papel primordial, ya que de alguna manera refiere la especificidad de Kadiya, pese a ser aquel evanescente e indescriptible.

Recordemos que el deseo, en su entraña, no es anhelo del Otro, sino ansia de completud. Pese a ello, la posibilidad de reincorporar el todo nos causa angustia, temor, como podemos constatar en *Los nombres del aire*, pues la última parte de la cita que refiere los primeros momentos del encuentro entre ambos personajes pareciera también expresar que Fatma, de alguna manera, trató de evitar a Kadiya, escapar a su influjo, pero sin

conseguirlo: “Quiso bajar los ojos y no pudo. Quiso cerrarlos pero era demasiado tarde, ya la tenía grabada por dentro” (72).

Esta discrepancia se explica a partir del entendido de que en el erotismo convergen contrarios: la fascinación y el pavor; pues lo erótico es infinitamente cautivador y, simultáneamente, tremebundo (Rodríguez, 2010).

El repentino encuentro de Fatma con lo erótico implica la caída en una vorágine voluptuosa de grandes proporciones, la cual es tan poderosa que puede arrasarlo todo; es la destrucción del orden imperante, la pérdida de la homeostasis. Sin embargo, esa devastación no es infértil, pues el amor siempre es fructífero: de entre las ruinas emerge la flor de mirto que anuncia la unión de las amantes. La nueva disposición se gesta bajo los escombros.

Nuestra urgencia por la completud y el temor a integrarla son el resultado de dicha colisión. Por esa razón, en Fatma se combinan ambas potencias: la que lucha por mantenerse junto a Kadiya y aquella que brega por apartarse; como en casi toda pugna, en esta hubo una vencedora y una vencida. La primera salió triunfante, pero a un costo: el de la melancolía, aunque esta solo se percibirá en el presente.

En el pasado ocurrió lo siguiente:

Dos miradas se cruzaron como los arcos de una bóveda diseñada tiempo atrás. Pero sus gestos se tejieron de otro modo: Fatma se alojó en una pasividad que pedía ser complacida, de la misma manera que un dibujo reposado en el fondo de una vasija pide ser descubierto y admirado al terminar de beber. Kadiya llegó hasta ella como una elaborada pero rápida caída de agua: una cascada en filigrana (72).

En el momento de la seducción, cada una de las mujeres asume un rol, que se establece a partir de la mirada. En principio, “la visión puede atravesar los campos y subir las montañas, viajar a través del tiempo, los continentes y los pársecs del espacio exterior, y recolectar canastas de información durante el viaje” (Ackerman, 2000: 268). Si bien al ver se recopilan datos, la mirada tiene otras implicaciones porque es emisora, en ella el receptor percibe algo del Otro, pues contiene su mensaje.

Dado que Fatma y Kadiya son mujeres, comparten el mismo principio. En consecuencia, Ruy Sánchez dispone un orden que nos permite dilucidar el papel que cada una desempeñaría en el encuentro y que también fungiera como indicador jerárquico, ya que: “[...] la herencia cultural del ejercicio de la identidad del rol sexual establecerá que, entre los sexos, el vínculo llegue a expresarse a través de una actitud de actividad-pasividad,

de la autoridad-sumisión, etc.” (Alterman, 2008:31). Las miradas intercambiadas entre ambos personajes cumplen tal propósito.

La pasividad de Fatma, aludida en la cita, implica que ella desempeñará el rol femenino, pues desde el punto de vista social lo deseable es que la mujer mantenga una actitud de espera en el encuentro erótico (Alterman, 2000); al ser Fatma quien aguarda los movimientos de su amante, se entiende que a ella corresponde dicho rol.

Por otra parte, la comparación que la voz narrativa hace del proceder de Kadiya, así como la metáfora que utiliza para reforzarlo, son indicadores de una actitud activa, tal como se espera en un hombre; en apego a este rol, Kadiya se aprestó a culminar el encuentro entre ambas.

Quando volvieron a tener la sensación del tiempo, los dedos pálidos de Fatma y los muy oscuros de Kadiya habían hecho crecer entre las dos un tupido bosque de ramas negras y blancas, entretejidas como ilegible caligrafía. Se habían conocido en silencio y se amaron en la ausencia de palabras: hablaban la luz y la humedad de sus cuerpos. Decían lo que con muchas palabras se llega poco a decir (73).

Algo interesante en la obra es que, pese a la estructura de poder insinuada entre las dos mujeres a partir del rol que cada una desempeña en el encuentro, esta no parece tener mayor relevancia, simplemente se limita al primer momento y luego es sustituida por una disposición sin subordinaciones ni señoríos.

Esta paridad hace posible la dialéctica entre las protagonistas, pero no una cualquiera, sino la que nace de la percepción, de la transfiguración de la sexualidad; *ergo*, este encuentro no tiene como único rasgo el goce, también existe en él un diálogo donde se privilegia el mutuo reconocimiento de las subjetividades partícipes y donde el canal es el cuerpo, los sentidos.

Lo anterior, es decir, el acercamiento erótico entre Fatma y Kadiya en el *hamman*, describe el punto de inicio de ese evento vivido por Fatma en un tiempo pretérito; la *causa* que desatará en ella el anhelo por la compañía de Kadiya, en quien deposita la expectativa del deseo: la completud.

El siguiente fragmento funciona como marcador del presente de Fatma, donde el deseo comienza a gestarse en *nada*:

Fatma quiso guardar el sabor de ese silencio en su memoria, y cerró los ojos como si así lograra comerse definitivamente la presencia de Kadiya, e hiciera de ella una tonada

que sola vuelve y vuelve a la boca. Y pronto descubriría que hacía muy bien en querer conservar esos instantes porque aunque la memoria es frágil y escurridiza, lo es menos que la piel y los sentimientos: al abrir los ojos, Fatma descubrió que Kadiya no estaba a su lado. Una y otra vez recorrió el *hamman* inútilmente. Una y otra vez regresó al rincón donde los cojines se habían impregnado del olor de Kadiya, hasta que el olor mismo se diluyó en sus recuerdos (73 y 74).

El momento pretérito vivido por Fatma —en el cual se desencadena el deseo y se experimenta la completud— se une con el presente, donde la adolescente pasa los días sumida en el ensimismamiento y la melancolía debido a la ausencia de Kadiya; es decir, a la incompletud.

Una vez dada la separación de los personajes, a la adolescente no le queda más opción que esperar el regreso del sujeto del afecto. Así, Fatma se ve obligada a aguardar que el destino la reúna con su amante, pero el tiempo transcurre y el reencuentro no sucede. La espera, por consiguiente, deja su huella en el ánimo del personaje:

Fatma había dejado de oír a la gente con más desenvoltura que si fuera sorda, como quien se deja ocupar totalmente por otra música: una voz absorbente, una canción que llama. No dejó de ver a los ojos de quienes la rodeaban, pero su mirada penetraba, casi hiriente, y luego se iba alejando, abriendo compuertas invisibles, para llegar a tocar algo que era como el fondo del aire (25).

Al concentrar los sentidos en la reminiscencia acercamos el pasado al presente y así permanecemos —al menos en apariencia— junto al sujeto del afecto. En *Los nombres del aire*, este ejercicio continuo aparta a Fatma de los demás: “No frecuentaba a nadie fuera de la abuela con la que vivía y aun de ella a veces parecía alejarse” (35).

En este punto, la melancolía ya se ha apoderado del personaje, hecho que no pasa inadvertido para los habitantes de Mogador, pues en el terreno erótico, ni la fortuna ni la desventura pueden ocultarse en el ánimo de quien las vive y, sin bien en el caso de Fatma la separación de la amante ocasiona su pena, es la prolongación del alejamiento lo que la sume en ese estado de ánimo, pues cada día que pasa disminuye la posibilidad de volver a ver al sujeto del afecto y, al no estar juntas, la inconcreción del deseo y la incompletud se hacen evidentes.

Entonces, la *nada* se impone a Fatma, pero ella recurre a la fantasía para exorcizarla: “Cuántas veces, sentada en su ventana, dejaba deslizar sus dedos sobre los labios,

lentamente, de tal manera que ella misma ya no sabía si su dedo venía de un lado o del otro [...]” (42).

La ventana es significativa para Fatma en su nueva condición de mujer enamorada, porque es una vía de entrada; la puerta que Kadiya, simbolizada en aire, cruza para llegar hasta la joven y así poder seducirla nuevamente, pero ahora mediante la imaginación.

La fantasía, por su parte, es un arma poderosa en el texto, porque se convierte en el puente que une a las amantes al salvar la distancia que las separa. La imaginación, al representar al sujeto del afecto de forma sensible, se convierte en presencia evocada que favorece una sensación pasajera de completud.

Fatma, con sus dedos, que simulan ser los labios de Kadiya, recorre sus propios labios, como si en ese acto reviviera el beso que le fue dado por aquella en el *hamman*; posiblemente interpretado por Fatma como símbolo del mutuo afecto. Por ello, y para no contrariarse en el presente, la joven continúa recreando el pasado:

Sus dedos suben y bajan todas las espirales de su cuerpo coincidiendo a cada momento con los otros dedos que la recorren por dentro. Ambos se reconocen a través de la piel como dos puntas de alfileres encendidos que recorren las dos superficies de una tela y donde se encuentran queman (42).

Por medio del tacto el ser humano tiene acceso a un sinfín de texturas y otro tipo de impresiones, como el frío o el calor, el placer o el dolor. La piel está compuesta por tres capas: epidermis, dermis e hipodermis. Cada una cumple diferentes funciones y se encuentra, también, a distinta profundidad.

Dicho órgano es considerado como el más grande que tanto hombre como mujer poseen, pues recubre el cuerpo humano completamente (dos metros cuadrados en números redondos). La piel es imprescindible para nuestra supervivencia porque nos proporciona información sobre los elementos y, al mismo tiempo, nos protege de ellos.

Mas el sentido del tacto también es partícipe de la voluptuosidad. Los dedos, por ejemplo, exploran la geografía de un cuerpo anhelado; ellos descubren sus límites circundantes, también sus costas o cabos, lagos, promontorios y pliegues (Serres, 2002).

Por consiguiente, podría decirse que en la piel habita el deseo, mientras que el tacto es el sentido que lo desborda:

Tocar y acariciar son *un fin en sí mismo*. Constituyen una forma primaria de comunicación, una voz silenciosa que evita la trampa de las palabras al tiempo que expresa los

sentimientos del momento. Zanzar el aislamiento físico, del que ningún ser humano escapa, estableciendo literalmente un vínculo de solidaridad entre dos personas (Howell Masters, 1978: 308).

Tal vez por eso Fatma fantasea con las caricias de Kadiya, debido a que:

Los dedos del aire que tomaba en su ventana le daban a sus manos los poderes para encender su cuerpo. Es el mismo aire que le tensa las piernas, que le produce entre las piernas torbellinos, el otro clima de los días, el que sube como las mareas, el que flota indeciso a las seis de la tarde (42 y 43).

Ayudada por el sentido del tacto, Fatma construye en su cuerpo un acontecimiento que le posibilita reunirse con Kadiya, volver a entablar con ella el diálogo pretérito, el momento en el cual se percibió como un ser enlazado a otro, completo.

El deseo, que ha irrumpido con fuerza en la vida de Fatma, es la manifestación de su carencia ontológica, misma que Kadiya hizo patente en la carne de la joven. La completud es lo faltante y, aunque Fatma le ha dado la figura de la amante, esta no le corresponde.

Francesco Alberoni, en *Enamoramiento y amor*, explica que el enamoramiento puede ser bilateral o unilateral. En el primero, las dos partes comparten el “estado naciente” —nombre con el cual el autor designa dicho fenómeno—; en el segundo, solo una atraviesa por ese trance. También advierte que:

Mucha gente cree estar enamorada cuando en realidad no lo está en absoluto. Puede tener un fuerte interés erótico por una persona, pensar continuamente en ella, pasar horas felices a su lado y, al cabo de cierto tiempo, perder ese interés porque en el fondo se siente satisfecho (2005:109).

Si bien *En los nombres del aire* nada se dice sobre las potencias que dominan el espíritu de Kadiya, el arrobó con el cual seduce a Fatma, para después alejarse permanentemente, evidencian la unilateralidad del enamoramiento. Por tanto, para Fatma no habrá flor de mirto ni una nueva disposición en la organización de su vida, solo el recuerdo de Kadiya girando en torno a ella. Sin embargo, este no la atormenta, la regocija: “[...] sólo Fatma podía saber si el aire que tendía una mano hasta su cuerpo y le cortaba el aliento tenía un nombre, un solo nombre, pronunciable en secreto y con alegría” (43).

En Fatma se conjugan tristeza y júbilo. Ello no parece extraño, si se toma en cuenta que Eros es hijo de Poros y Penia. Con todo, debemos apuntar lo siguiente: la melancolía del personaje se origina en la ausencia de la amante, en la incompletud; la alegría, en cambio, en la *causa* que motivó el deseo.

Por otra parte, el hecho de que el primer encuentro erótico de Fatma haya sido con una mujer podría atribuirse a la mera circunstancia, pero esto no sería un argumento lo suficientemente poderoso como para evitar profundizar en la particular elección de la joven.

Simone de Beauvoir, en *El segundo sexo*, explica que:

La mujer puede descubrir o presentir a través de experiencias completas o esbozadas que no obtendrá placer en las relaciones heterosexuales, que sólo una mujer será capaz de colmarla: en particular, para la mujer que rinde culto a su feminidad, las relaciones sáficas son las más satisfactorias (2001: 171).

Así pues, Fatma celebra su presunta pasividad femenina alojándose en los suaves brazos de otra mujer, ya que:

Entre mujeres el amor es contemplación; las caricias no están tan destinadas a apropiarse de la alteridad como a recrearse lentamente a través de ella; una vez abolida la separación, no hay ni lucha ni victoria, ni derrota; en una reciprocidad exacta cada una es al mismo tiempo sujeto y objeto, soberana y esclava; la dualidad es complicidad (Beauvoir, 2000: 172).

Ese plano de igualdad entre las amantes permite la convivencia y, al mismo tiempo, es campo fértil para el amor —siempre y cuando el enamoramiento sea bilateral—, pues solo en la equidad este puede manifestarse libre de perversión. Para ejemplificar lo anterior, baste la forma en que Amjrur, un pescador sucio, tosco y grueso en carnes, desea a Fatma:

A Fatma le gustaba ver desde lejos el desfile de peces subastados: eran las formas y los colores de un nuevo deslizamiento en sus sentimientos. Pero la sacaban de esa flotación las ancladas miradas de los hombres en la subasta y, sobre todo, la de Amjrur, que parecía cambiar su obesidad en erección cuando la tenía a la vista (88).

El deseo de este personaje por la joven está envuelto en una apetencia lasciva que incomoda a Fatma, pues Amjrur no la percibe como subjetividad sino como cuerpo armónico que lo atrae y al cual desea de manera obscena, por el mero disfrute y la complacencia personal.

La naturaleza pusilánime del personaje masculino le impide participar del erotismo, ya que experimenta la sexualidad primitivamente y, al hacerlo, impide la transfiguración de esta. En consecuencia, sería complicado, tal vez imposible, que Amjrur percibiera la subjetividad de Fatma a través del cuerpo, medio por el cual el ser humano entra en contacto con lo trascendente que hay en su semejante.

El rechazo de Fatma hacia Amjrur encuentra explicación en lo anterior, pues la inmanencia del personaje masculino lo convierte en una criatura abyecta y carente. De estar con él, la adolescente no podría participar de la complicidad que se da entre sujetos que se reconocen como tales, y en esa misma línea, tampoco del erotismo.

El segundo personaje masculino en aparecer es Mohamed, pescador al igual que Amjrur; sin embargo, sus maneras no son pedestres, por el contrario, es un joven agraciado, educado y formal, que pretende a Fatma en matrimonio:

Al bajar Mohamed la escalinata, mientras provocaba el ruido de los faroles, iba pensando que ya le llegaba la hora de poner su propia casa y de buscar esposa. Era muy incómodo llegar del burdel a la casa de su madre y recibir las malas caras y los regaños de la que siempre sabía dónde había estado. Pensó además que viniendo del barco rojo o de una madrugada de pesca, seguramente sería más agradable entrar en un lugar apaciguado por el sueño de una esposa que lo esperara sin condiciones ni arrebatos. Viendo la suavidad de las maneras de Fatma, pensó en ella cada vez con más fijeza para colocarla en el centro de sus proyectos hogareños (93 y 94).

El matrimonio para Mohamed es una cuestión más práctica que afectiva, una transacción donde las partes involucradas no reciben retribución en idéntica medida, pues la intención del joven pescador es utilizar la presunta pasividad de Fatma (en tanto sujeto femenino) como garante de confort, sin considerar que ella, en realidad, es subjetividad palpitante.

En el imaginario patriarcal<sup>3</sup> occidental la presunta pasividad femenina se traduce en servilismo, que resulta de la contraparte masculina, entendida como lo dinámico. En este orden psicosocial, los contrarios están concatenados y, al mismo tiempo, en constante

<sup>3</sup> Este adjetivo proviene del término *patriarcado*, el cual se utiliza para referir una forma de organización social en la que el hombre ejerce un grado total o parcial de control sobre la mujer.

pugna. A su vez, la relación está sujeta a una escala jerárquica que estima lo dinámico superior a lo pasivo y, en consecuencia, lo femenino inferior a lo masculino.

Por tanto, la interacción entre ambos géneros<sup>4</sup> no es dialéctica, sino unilateral. Esto implica la prevalencia de lo uno sobre lo otro, con lo cual se genera en la mujer un sentido de dependencia o sumisión hacia el hombre; ello limita la posibilidad de observar en la especificidad femenina la vitalidad que de facto posee, en tanto potencia gestante y, además, ser trascendente.

La narración prosigue:

[Mohamed] Comenzó a hacer reparaciones pequeñas en su barco con la certeza de pronto ser anhelado por Fatma. Interpretaba los gestos en función de las dos o tres frases que cruzaron una tarde. Él le dijo lo que quería, a su manera: “cómo me gustaría ver todas las noches tus zapatos acomodados debajo de mi cama” (95).

El joven pescador es un ser presuntuoso, pareciera que su mente no puede concebir el rechazo de Fatma. Desde su perspectiva, al poseer un barco en buenas condiciones que le diera un mayor prestigio ante la comunidad y la adolescente, no habría posibilidad de una negativa a su propuesta matrimonial. Esta lógica se fundamenta, nuevamente, en la clasificación que la sociedad occidental hace entre hombre y mujer, a partir de un principio secular basado en el control y el dominio, siendo la categoría masculina quien lo detenta (Rubin, 2003).

Ahora bien, Francesco Alberoni, en *El erotismo*, explica que la mujer encuentra sexualmente atractivo al hombre prestigioso y con solvencia económica (2006). Esto es así porque el hombre posee una posición más ventajosa social y económicamente que la mujer. Por tanto, es comprensible que la segunda sea quien practique la hipergamia, pues el matrimonio se presenta como un mecanismo efectivo de ascenso al interior de la comunidad; con lo cual la mujer adquiere, de manera indirecta, seguridad financiera para ella y los hijos o las hijas que pueda procrear con el proveedor.

<sup>4</sup> Las feministas de los años setenta comenzaron a utilizar el vocablo *gender* para especificar los rasgos particulares con los cuales las mujeres eran categorizadas. En inglés dicho término tiene una relación directa con el sexo; a diferencia de la lengua española, cuyo uso abarca múltiples acepciones y, por tanto, suele crear confusión entre quienes no están familiarizados con los conceptos feministas. Sin embargo, con el tiempo este término ha ido adquiriendo fuerza en diferentes disciplinas, lo que ha ayudado a que se identifique, cada vez más, con el estudio de los problemas concernientes a la interacción hombre / mujer (Lamas, 2003).

La preferencia femenina por hombres influyentes y con solvencia económica encuentra explicación en el orden social establecido en el patriarcado, de ahí que Mohamed se sienta tan seguro de sí mismo y de la respuesta afirmativa de Fatma para desposarse con él; sin embargo, solo la mujer, cuya subjetividad ha sido alienada, asume el erotismo desde esa perspectiva y, en *Los nombres del aire*, el personaje principal no corresponde al modelo común:

Ella [Fatma] se sintió más agredida que cuando el otro pescador trató de tocarla en la calle.  
Éste quería anclarla alrededor de él, más que manosearla, envolverla para siempre. Pero ella no respondió con violencia. Sonrojada le dijo que ella siempre guardaría los suyos en su propio armario, y se fue corriendo (95).

En principio, el matrimonio es un contrato civil que cumple varias funciones: se utiliza como dispositivo social de control sexual, establece relaciones de parentesco y regula el comportamiento del hombre tanto del hombre como la mujer al interior del núcleo familiar mediante la asignación de roles.

La función que desempeña, ya sea el integrante masculino o el femenino en este tipo de organización, es la que pudiera generar resistencia en Fatma para contraer matrimonio, pues:

La mujer, al casarse, recibe en feudo una parcela del mundo; existen garantías legales que la defienden de los caprichos del hombre, pero se convierte en vasalla suya. Económicamente, él es el jefe de la comunidad, y por lo tanto, la representa a los ojos de la sociedad. Ella toma su nombre, queda asociada a su culto, integrada en su clase, en su medio; pertenece a su familia, se convierte en su “otra mitad” (Beauvoir, 2000: 187).

Así, el matrimonio se presenta como una empresa que podría resultar exitosa si con ella la mujer obtiene, de forma rápida, reconocimiento social y tranquilidad financiera; sin embargo, hay un costo: el sacrificio de su propia Alteridad.

Lo anterior podría explicar la negativa de Fatma para casarse con Mohamed; después de todo, la imagen de los zapatos de la adolescente bajo la cama del pretendiente no es otra cosa que la intención de este para colocar a la joven dentro de un universo hogareño. De ser así, los zapatos que calzan a Fatma ya no podrían llevarla adonde su

voluntad ordenara, sino que permanecerían en espera, confinados a una esfera inmanente, sin perspectivas de cambio.

Desde la óptica masculina, el ser de Fatma, ser femenino, es visto como inmanencia y no como Alteridad; por ello, no hay una situación que favorezca la dialéctica entre ella y los pescadores. Situación contraria a la de Kadiya, quien comparte la condición femenina de Fatma, pese a desempeñar el rol masculino en el *hamman*, pues en ese momento Kadiya jugaba, interpretaba un papel que le era conocido debido a su condición de prostituta trashumante.

A fuerza de convivir con hombres, la meretriz adquiere un espíritu viril (Beauvoir, 2000). Por consiguiente, el desbordamiento de la pasión y la separación ulterior es una constante en la vida de Kadiya, aspectos asumidos por este personaje como parte de su erotismo, situación evidente en la relación con Fatma.

Sin embargo, en esa relación, el goce mutuo y el diálogo fueron privativos y, pese al alejamiento que sobrevino, el tiempo compartido en el *hamman* tuvo significado para Fatma, pues además de plantar en ella la semilla del deseo —es decir, el ansia de completud— le permitió asimilarse como sujeto erótico.

## Conclusiones

En *Los nombres del aire*, Alberto Ruy Sánchez da vida a un personaje femenino cuya voluptuosidad transgrede algunos de los postulados establecidos en ese terreno para las mujeres. En realidad, el imaginario dominante niega la voluptuosidad femenina en tanto no esté legitimada por el sacramento matrimonial; incluso así, las mujeres no son visualizadas como sujetos deseantes, sino como seres pasivos y complacientes.

De hecho, la sexualidad de las mujeres está inscrita en una ética tal que el desconocimiento de sus apetencias se vive como virtud y, en tal sentido, no pocas veces las mujeres se asumen como heterosexuales sin siquiera reparar en sus emociones o preferencias.

Sin embargo, en esta obra no hay cabida para el heterosexismo ni para el desconocimiento o negación de los afectos y las apetencias de las mujeres; la voluptuosidad se vive con plena libertad, no hay juicios, culpas o vergüenzas; ni las explicaciones ni los porqués de la transgresión son necesarios. El deseo despierta, aflora espontáneamente, toma forma de mujer y va en pos de la belleza, pero no se limita a eso, pues exige el reconocimiento de la subjetividad propia, de la valoración del sujeto femenino como ser trascendente e irrestricto.

Estas rupturas con el imaginario dominante hacen de *Los nombres del aire* una obra que coloca la problemática de las mujeres, en tanto seres sexuales no reconocidos o no asimilados como tales, en los anales de la temalogía; más aún, dan lugar a aquellas expresiones erótico-afectivas proscritas por el heterosexismo.

En la obra, el deseo es una manera de sustraer al personaje principal del imaginario que construye el erotismo de la mujer a partir de postulados falocéntricos. En este sentido, la afirmación de la protagonista como sujeto erótico representa el reconocimiento de su propia subjetividad, postura que la mantiene a salvo del reduccionismo adyacente a la maternidad en tanto único destino; de igual manera, la preferencia por la compañía de su mismo sexo en el terreno voluptuoso constituye su intención por salvaguardarse del eterno femenino.

Lo anterior no implica un rechazo consciente del personaje al status quo, pues nada en la obra indica que tenga noción (parcial o total) de los mecanismos que entretejen la simbolización de tal orden, aunque podemos ver en algunas de sus actitudes una especie de empoderamiento cauteloso.

El deseo, por otra parte, se le presenta en una forma concreta: la de Kadiya, otra mujer que, como Fatma, vive en un mundo que favorece el antagonismo sobre el acuerdo, situación poco propicia para la dialéctica entre las partes hombre/mujer. De ahí que Fatma prefiera como pareja alguien de su mismo sexo, pues entre mujeres la diferencia significa individualidad, es decir, reconocimiento del Sí en el Otro para retornar al Sí; lo cual se contrapone a la relación heterosexual, donde la diferencia implica supeditación. Esa distinción, en torno a la diferencia, es crucial en el erotismo pues, insisto, el amor encuentra terreno fértil ahí donde ambas partes se perciben como Alteridades.

El enamoramiento, por ser espontáneo y deslumbrante, tiende a justificar o ignorar cualquier señal que indique la inclinación de alguno de los involucrados o las involucradas a detentar potestad sobre el Otro; sin embargo en *Los nombres del aire* este no es el caso, pues pareciera que el enamoramiento está condicionado, al menos parcialmente, a un principio de equidad y de reconocimiento mutuos.

Por otra parte, el estado naciente que tiene lugar en la obra se limita a un solo personaje, lo cual permite crear la atmósfera idónea para presentar al deseo como algo inalcanzable, pues cuando el objeto de deseo es la completud, se hace necesario que las dos partes se encuentren en estado naciente; de lo contrario, el deseo se traduce en *nada*.

Pese a la importancia semántica que tiene para la obra presentar al deseo como imposibilidad, existe otro aspecto de igual relevancia: los sentidos. El énfasis dado a las sensaciones en la descripción de la seducción, o en aquellos momentos en los cuales el

personaje principal recuerda a la amante, posibilitan el traslado de la sexualidad humana, simple y llana, por su intención de prolongar la especie, a la sexualidad transfigurada, más compleja y trascendente, pues acerca a las amantes mediante un diálogo sensorial.

Esto se debe a que en la obra los cinco sentidos están, al menos de manera parcial, libres de su función habitual: alertar sobre posibles peligros. En lugar de esto, cada uno se halla intensificado, con lo cual se genera en el texto una atmósfera donde los estímulos sensoriales están centrados en la experiencia del placer, así como en el acercamiento de las amantes a potencias humanas menos tangibles que la carne.

Los sentidos, desde esa perspectiva, permiten percibir al Otro como la subjetividad que es, aunque no de forma total, pues algo del amante siempre se esconde, y algo de nosotros, también a él escapa.

## Bibliografía

01. Alberoni, Francesco (2005), *Enamoramiento y amor* (trad. de Juan Bignozzi), Barcelona, Gedisa, 167 pp.
02. Ackerman, Diane (2000), *Una historia natural de los sentidos* (trad. de César Aira), Barcelona, Anagrama, 360 pp.
03. Alterman, Marta (2008), *La identidad del rol sexual. Los vínculos entre el hombre y la mujer*, Buenos Aires, Lugar, 111 pp.
04. Beauvoir, Simone (2001), *El segundo sexo*, vol. II, (trad. de Alicia Martorell), Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, 363 pp.
05. Fisher, Helen E. (1999), *Anatomía del amor: historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio* (trad. de Alicia Plante), Barcelona, Anagrama, 400 pp.
06. Howell Masters, William y Virginia E. Johnson, colab. de Robert J. Levin (1983), *El vínculo del placer: un nuevo enfoque del compromiso sexual*, México, Grijalbo, 344 pp.
07. Paz, Octavio (2001), *La llama doble: Amor y erotismo*, México, Seix Barral, 223 pp.
08. Serres, Michel (2002), *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*, María Cecilia Gómez B. (tra.), México, Taurus, 464 pp.
09. Ruy Sánchez, Alberto (2007), *Los nombres del aire*, México, Alfaguara, 108 pp.
10. Vallejo, Américo (1987), *Vocabulario Lacaniano*, Buenos Aires, Helguero Editores, 188 pp.

ITZIA JANIK MACÍAS-BARRETO: Licenciada en Letras Latinoamericanas por la UAEMéx y egresada de la maestría en Humanidades: Estudios Literarios por la misma institución. Ha sido profesora de distintos colegios en el área del lenguaje y la comunicación.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

González-Estrada, Edith

Configuración de los ciclos femenino-masculino, diurno-nocturno y vida-memoria en La muerte de

Artemio Cruz, de Carlos Fuentes

Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 69-86

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880004>

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

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

Sistema de Información Científica

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

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

## **Configuración de los ciclos femenino-masculino, diurno-nocturno y vida-memoria en *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes**

*Configuring the Female-Male, Day-Night and Memory-Life  
Cycles in La muerte de Artemio Cruz by Carlos Fuentes*

**Edith González-Estrada\***

**Resumen:** El presente artículo pretende dar cuenta de la configuración de algunos ciclos de la vida-memoria del personaje central de la novela *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes, y con ello analizar la configuración de las figuras femeninas-masculinas, así como los ciclos diurnos y nocturnos que se entrelazan para formar parte de su vida-memoria.

**Palabras clave:** Ciclos, Femenino-masculino, Diurno-nocturno, Vida-memoria, Configuración

**Abstract:** *This article seeks to explain the configuration of some cycles of life-memory of the central character of the novel La muerte de Artemio Cruz by Carlos Fuentes, and thereby analyze the configuration of the female-male figures and diurnal and nocturnal cycles that interlock and become part of their life-memory.*

**Keywords:** *Cycles, Female-Male, Day-Night, Memory-Life, Configuration*

\*Universidad Autónoma del Estado de México, México, [rosasnegras232009@hotmail.com](mailto:rosasnegras232009@hotmail.com)

## Introducción

La vida-memoria del protagonista de *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes, se configura a partir de tres perspectivas narrativas: *Yo*, *Tú* y *Él*; sin embargo, para este trabajo, me enfoco en algunos relatos desde la perspectiva *Él*.

Los años que configuran la vida-memoria del personaje no están dispuestos en la lógica del tiempo convencional ascendente o descendente, sino en espiral, como se muestra en el siguiente cuadro.



Gráfica I. Momentos de esplendor en la vida de Artemio Cruz  
(Fuente: Elaboración propia).

En la gráfica I se destacan los años que forman parte del enfoque narrativo *Él*, dispuestos en forma horizontal, y en el mismo orden en que aparecen en la novela, excepto el último (1960), con el cual cierran los relatos pertenecientes a *Él*, y deja entre ver la fecha en que muere Artemio Cruz. Los números en forma vertical fueron colocados de manera arbitraria, solo significan una escala del 0 al 10.

En dicha gráfica se ubican tres puntos de esplendor en la vida del personaje, que encabezan tres series: 1941, 1919, 1913, 1924, 1927; 1947, 1915, 1934, 1939 y 1955, 1903, 1889, 1960. La vida personal y pública de Artemio Cruz permite entender cada ciclo que se teje a partir de los momentos cumbre en su vida empresarial y política; asimismo, en cada uno de estos lo acompaña una figura femenina diferente, misma que da un sentido y función distinta a su vida personal y colectiva (una parte de la identidad de México).

En tal sentido, el objetivo de este trabajo es mostrar los paralelismos entre los ciclos religiosos prehispánicos, ciclos diurno y nocturno, femenino-masculino, con los de subordinación-poder, pobreza-riqueza, privacidad-política / vida pública, en torno a Artemio Cruz y los personajes de su vida.

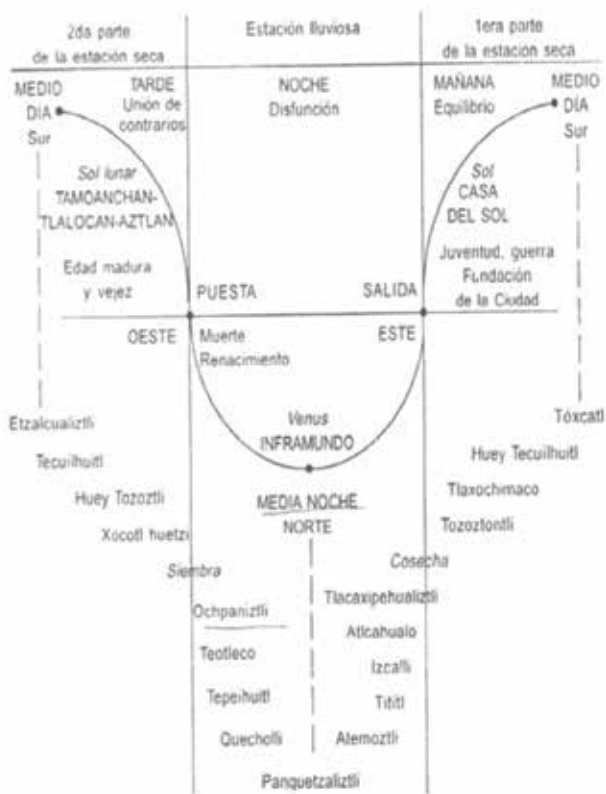


Imagen I. Ciclo agrícola prehispánico

(Fuente: Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas.*

*Las fiestas de las veintenas*, p.429)

Este esquema de los ritos aztecas muestra el paralelismo entre los ciclos de la vida de Artemio, los momentos de su esplendor asociados con los de la puesta de sol y los de ocaso relacionado con la muerte (noche) y la sucesión de un nuevo ciclo de poder.

### Configuración de figuras femeninas-masculinas en la vida de Artemio Cruz y los personajes que se movilizan en esta

El nacimiento de la abuela Ludivinia, así como el de su nieto Cruz, es simbólico porque ambos nacen detrás de una puerta atrancada y en un momento que marca el fin y el inicio de un ciclo. Ella nace en 1810 y él en 1889: independencia y porfiriato. Ambos concebidos en la choza-cueva que habría de ser el lugar donde, en cada uno en sus últimos días, trata de recobrar el tiempo perdido entre cuatro paredes humedecidas de recuerdos aparentemente sin tiempo y sin espacio; memorias que permiten ver la conexión simultánea de ciertos episodios de la historia de su país hasta el momento en que mueren: la abuela en 1903 y él en 1960. El pasaje de estas por la memoria de Ludivinia explica la ascendencia de su familia y parte de la historia cultural de su país, que va desde Santa Ana hasta Porfirio Díaz.

Por otra parte, la ascendencia de Isabel Cruz o Cruz Isabel (madre de Artemio Cruz) no es clara, pero resulta muy importante para saber el origen de su hijo. Su historia se remonta a la entrada de una familia francesa a Cocuya, Veracruz, quien por cuestiones políticas, se va de Santiago de Cuba y llega al puerto de Veracruz. Junto con negros y mulatos llegan los hermanos Isabel Cruz y Lunero, quienes entran directamente a la hacienda de los Menchaca, para trabajar junto con los indios en los plantíos de tabaco y plátano.

Al entrar los franceses a la tierra roja (Olmeca-Tolteca), se crea un choque de culturas, ya que los extranjeros blancos tienen hijos con negras e indias, y estas con negros, mientras que los mestizos y criollos lo hacen con indias y negras. Así, la india Baracoa es bautizada con un nombre de raza negra. Por tanto, el niño Cruz es hijo de mestizo (indígena-raza blanca) y mulata (blanca-negra), nace en una choza de negros y lo bautizan con el nombre de Cruz sin saber con exactitud si su madre se llamaba Isabel Cruz o Cruz Isabel.

De este modo, la vida del protagonista es semejante a la de varios personajes históricos como Malinalli, quien tras ser conquistada, es bautizada como doña Marina ("la que viene del mar"). Artemio Cruz, al matar a su tío Pedrito, reivindica sus derechos como hijo de Atanasio Menchaca y de Isabel Cruz o Cruz Isabel. Cuando lucha por primera vez en la Revolución Mexicana (1913), simbólicamente también pelea contra

los porfiristas que vencieron a su padre. Como hijo de una mulata, llega a posicionarse económica y políticamente como lo hicieron su abuelo y su padre.

De forma similar, al leerse la muerte de Ludivinia, se observa el nacimiento de Cruz y de Malinalli. Cuando aquella muere en 1903 tiene noventa y tres años, un año más que el intervalo entre la fundación del imperio azteca en 1427 y la llegada de Hernán Cortés a Veracruz en 1519 (lo cual simbolizaría el regreso de Quetzalcóatl). El 93 también podría aludir al intervalo de tiempo entre la fundación del imperio azteca y la caída de Tenochtitlán (13 de agosto de 1521). La muerte de la abuela, asociada a la de Malinalli (el 12 de agosto), simbolizaría su nacimiento a la eternidad (Esquivel, 2005: 189).

La imagen de la abuela y de la madre no desaparece, sino que se repite en otros ciclos con distintas caras y distintos nombres. Por ejemplo, Catalina, la esposa de Artemio, insinúa a la señora dadora de vida y protectora Tonantzin, a Malinalli, la niña-mujer, nacida en el día doce, día de la resurrección, cuyo destino fue similar al de Catalina al ser regalada al nuevo conquistador (Malinalli en 1519 y Catalina en 1919).

Por su parte, Hernán Cortés marcó el fin de casi un siglo de tradición azteca y el inicio de una nueva etapa histórica, de manera similar a lo que acontece con Artemio Cruz cuando llega a Puebla en 1919. Así, él representa a Hernán Cortés y a Maximiliano. Otro tanto ocurre con su casa de Coyoacán, lugar de adoración a Huitzilopochtli, donde siglos más tarde se construiría una iglesia con arquitectura barroca, permeada por la fusión de otras culturas que invadieron la península Ibérica (Roma invade España el 218 a. C); los pueblos germanos, en el siglo v. a. C., a través de los grupos vándalos, suevos, alanos, godos, visigodos y ostrogodos, ocupan lo que sería España; en el 711 d. C. llegan los árabes, acompañados de los moros de Mauritania, África; los musulmanes o infieles, durante siete u ocho siglos ocupan la península Ibérica; más tarde, entre el 1018 y 1120 d. C., los franceses, representados por Alejandro Magno, llevan a cabo veinte cruzadas para sacar a los árabes de territorio español, etcétera (Cfr. Alatorre, 2004: 84-170). Evidentemente, toda esta historia queda *fusionada* con la heterogénea y multicultural identidad del mexicano, la cual se configura a partir de la llegada de Cristóbal Colón al nuevo territorio que sería bautizado como América: el 12 de octubre de 1492. Tiempo después seguiría Hernán Cortés al utilizar a Malinalli como instrumento lingüístico para abrir su camino hasta la gran Tenochtitlan: “La Malinche, la amante de Hernán Cortés, estableció el hecho central de la civilización hispánica al mezclar el sexo y el lenguaje, porque el español era una lengua de rebelión y esperanza” (García de la Concha Víctor, *El Reforma*, miércoles 16 de mayo de 2012: 24).

Catalina, Malinalli o Cihuacóatl simbólicamente representan a la misma mujer que se duele por sus hijos perdidos. En 1919 Catalina pierde a Lorenzo y traiciona a los indios de Puebla al permitir la entrada al nuevo conquistador; así se convierte en testigo y cómplice de los robos y engaños contra los suyos. Catalina, como Malinalli, no escogió, no eligió. Muda ante la fortaleza de Artemio (Cortés), queda paralizada y es portadora de los hijos que más tarde aquel sembraría en ella. Malinalli da paso a la nueva raza que anuncia un nuevo ciclo histórico para los indígenas y para los mexicanos. En sus palabras refleja la sorpresa de lo que implica tal acontecimiento:

A ti, madrecita, te pido que seas su reflejo, para que al verte, se sientan orgullosos. Ellos, que no pertenecen ni a mi mundo ni al de los españoles. Ellos, que son la mezcla de todas las sangres —la ibérica, la africana, la romana, la goda, la sangre indígena y la sangre del medio oriente—, ellos, que junto con todos los que están naciendo, son el nuevo recipiente para que el verdadero pensamiento de Cristo-Quetzalcóatl se instale nuevamente en los corazones y proyecte al mundo su luz, ¡que nunca tengan miedo! (Fuentes, 2003: 186).

Esta es la plegaria de Malinalli (Marina) al darse cuenta de lo que provoca su unión con la simiente española. Ella tiene dos hijos: Martín y María, con quienes comparte las casas de Coatzacoalcos y de Coyoacán, lugares que representan su hogar. El primero fue su tierra natal y el segundo su estancia con Hernán Cortés. Hasta cierto punto, su destino es similar al de Catalina, pues esta y Artemio tienen a Teresa y a Lorenzo; poseen tres casas, una en las Lomas, otra en Coyoacán y la última en Cocuya, Veracruz. Este lugar representa la tierra idílica de Artemio Cruz, su paraíso perdido, el lugar sagrado de sus abuelos en donde habita la primer pareja: Ludivinia e Ireneo Menchaca.

Malinalli se puede leer en la imagen de Ludivinia y de Catalina: mestiza y extranjera, en quien se yuxtaponen simultáneamente varios personajes femeninos, los cuales configuran no solo la identidad de varias generaciones de familias, sino la de un país: “¿Recordarás el país? Lo recordarás y no es uno; son mil países con un solo nombre. Eso lo sabrás. Traerás los desiertos rojos, las estepas de tuna y maguey, el mundo del nopal [. . .] voz cora, voz yaqui, voz huichol, voz pima [. . .] Michoacán, la carne chaparra de Tlaxcala, los ojos claros de Sinaloa, los dientes blancos de Chiapas” (Fuentes, 2003: 386).

La esposa de Hernán Cortés también se llamó Catalina Bernal, y el apellido de Catalina, la de Artemio, probablemente aluda al del soldado de Hernán Cortés (Bernal Díaz del Castillo) en quien aquel deposita su confianza para despojar y tomar al pueblo indio.

La dualidad Artemio-Catalina movilizan paralelamente a otras parejas históricas, como: Cortés-Malinalli, Cortés-Catalina Xuárez, Juan Jaramillo-Malinalli, Maximiliano-Carlota, María-José, entre otras. Así, con la configuración de la vida-memoria de Artemio se movilita una parte de la historia de México y se configura un enfoque de la identidad del mexicano, como un elemento cultural en quien se reúnen muchas culturas, razas y etapas de una parte de la historia de México.

Si partimos de la ascendencia de Artemio Cruz, su abuela Ludivinia permitió el paso a franceses, ingleses, españoles y otros grupos, para apoderarse del suelo mexicano. Ludivinia se junta con los extranjeros para posicionarse entre los de la clase alta. Fue el eslabón entre el ciclo de los santanistas y los porfiristas, y siempre se mantuvo del lado de los que compartían una política abierta al extranjero. En este sentido, permitió la entrada, la penetración y la violación a su madre patria.

La cabeza de mechones blancos estaba perdida entre los hombros, a veces más altos que el cráneo. Pero sobrevivió. Seguía aquí, tratando de cumplir desde el lecho revuelto los ademanes de la joven hermosa y blanca que abrió las puertas de Cocuya al largo desfile de prelados españoles, comerciantes franceses, ingenieros escoceses, británicos vendedores de bonos, agiotistas y filibusteros que por aquí pasaron en su marcha hacia la ciudad de México y las oportunidades del país joven, anárquico (Fuentes, 2003: 409-410).

Así como la abuela acepta que se viole a la madre patria, su hijo, Atanasio Menchaca, posteriormente viola a la mulata Isabel Cruz, quien paradójicamente llega con los franceses, nuevamente por Cocuya.

Lo chingado es lo pasivo, lo inerte y abierto, por oposición a lo que chinga, que es activo, agresivo y cerrado. El chingón es el macho, el que abre. La chingada, la hembra, la pasividad pura, inerte ante el exterior. La relación entre ambos es violenta, determinada por el poder cínico del primero y la impotencia de la otra. La idea de violación rige oscuramente todos los significados. La dialéctica de “lo cerrado” y “lo abierto” se cumple así con precisión feroz (Paz, 1993: 85).

Desde esta perspectiva, la violación de la mulata Isabel Cruz es una imagen representativa de lo que los extranjeros hicieron al llegar al país joven.

Y en la vecindad de la hacienda, los zuavos encontraron los grupos de vihuela y arpa que cantaban Bajalú se fue a la guerra y no me quiso llevar y les alegraban las noches junto con las indias y mulatas que por allí anduvieron pariendo mestizos güerejos, mulatos de ojos claros y piel apiñonada, que se apellidaron Garduño y Álvarez cuando debieron llamarse Dubois y Garnier (Fuentes, 2003: 406).

Así, Artemio Cruz representa, simbólicamente, a los hijos de las indias violadas o, en palabras de Octavio Paz, “chingadas”. Las indias representan algo más general: “la madre patria”. En consecuencia, de acuerdo a Fuentes, un ejemplo de hijos de la chingada serían los siguientes:

Imagínense sin mi orgullo, fariseas, imagínense perdidas en esa multitud de pies hinchados, esperando eternamente un camión en todas las esquinas de la ciudad [...] imagínense teniendo que gritar como México no hay dos para sentirse vivas, imagínense teniendo que sentirse orgullosas de los sarapes y Cantinflas y la música de mariachi y el mole poblano para sentirse vivas, ah-jay, imagínense teniendo que confiar realmente en la manda, la peregrinación de los santuarios, la eficacia de la oración para mantenerse vivas (Fuentes, 2003: 122).

En este sentido, Artemio Cruz, por origen histórico, sería un “hijo de la chingada”, ya que nació de una mulata violada. Pero también lo sería Malinalli, dado que cometió actos malinchistas. De hecho, indirectamente, el protagonista se ve reflejado en los actos que cometió su abuela Ludivinia.

Legarás las muertes inútiles, los nombres muertos, los nombres de cuantos cayeron muertos para que el nombre de ti viviera; los nombres de los hombres despojados para que el nombre de ti poseyera; los nombres de los hombres olvidados para que el nombre de ti jamás fuese olvidado:

[. . .] les legarás sus líderes ladrones, sus sindicatos sometidos, sus nuevos latifundios, sus inversiones americanas, sus obreros encarcelados, sus acaparadores y su gran prensa, sus braceros, sus granaderos y agentes secretos, sus depósitos en el extranjero, sus agiotistas engominados, sus diputados serviles, sus ministros lambiscones, sus fraccionamientos elegantes, sus aniversarios y sus conmemoraciones; sus pulgas y sus tortillas agusanadas, sus indios iletrados, sus trabajadores cesantes, sus montes rapados, sus hombres gordos

armados de *aqua-lung* y acciones, sus hombres flacos armados de uñas: tengan su México: tengan tu herencia:

Heredarás los rostros, dulces, ajenos, sin mañana porque todo lo hacen hoy, lo dicen hoy, son el presente y son en el presente: dicen “mañana” porque no les importa mañana: tú serás el futuro sin serlo, tú te consumirás hoy pensando en mañana: ellos serán mañana porque sólo viven hoy [...] (Fuentes, 2003: 389-390).

Estas son las conquistas que Artemio realiza a lo largo de su vida y marcan de cierta manera la historia-memoria de un momento de su país: México.

Es claro que “La chingada” es la madre-patria, así como todas las mujeres que fueron compradas, penetradas, violadas por Artemio Cruz: Regina, Catalina, Lilia y una india. Metafóricamente, estas mujeres se asocian con lo maternal, lo que protege, lo que da vida, salva y acoge en su regazo. En la siguiente escena, a Catalina se le asocia abiertamente con lo religioso:

La calesa se abría paso con dificultad por el sendero del polvo, entre los cuerpos que no conocían la prisa, que avanzaban de rodillas, a pie, a gatas, hacia el santuario. Los flancos de maguey impedían salirse del camino para dar un rodeo y la mujer blanca se defendía del sol con la sombrilla entre los dedos, era mecida suavemente por los hombros de los peregrinos: los ojos de gacela, los lóbulos sonrosados, la blancura pareja de la tez, el pañuelo que le cubría la nariz y boca, los senos altos detrás de la seda azul, el vientre grande, los pequeños pies cruzados y las zapatillas de raso:

Las manos se alargaron hacia ella: primero el miembro calloso de un indio viejo y encanecido, en seguida los brazos, desnudos bajo el rebozo, de las mujeres; un murmullo quedo de admiración y cariño, un ansia de tocarla, unas sílabas aflautadas: “Mamita, mamita”. La calesa se detuvo y él saltó, empuñando el fuste sobre las cabezas oscuras, gritando que abrieran paso: alto, vestido de negro, con el sombrero galoneado metido hasta las cejas [...] (Fuentes, 2003: 152-153).

En el relato correspondiente a 1924, Catalina representa a la madre virgen: protege a los indios, los cura y los perdona; por esto, ellos la llaman “mamita”. Existe una intención clara de describirla como la virgen. De acuerdo con Octavio Paz, existe cierta diferencia entre la virgen María y la chingada:

¿Quién es la Chingada? Ante todo, es la Madre. No una madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la Maternidad, como la Llorona o la “sufrida madre mexicana” que festejamos el diez de mayo. La chingada es la madre que ha sufrido, metafóricamente o realmente, la acción corrosiva e infame implícita en el verbo que le da nombre [. . .]

Por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada [. . .] Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla con la Conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al conquistador, pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. Y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandone para ir en busca de su padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados (Fuentes, 2003: 83-94).

En este sentido, Catalina personifica lo religioso, la madre sufrida que se da para dar nacimiento a la vida; pero también es la madre violada, entregada por Gamaliel al nuevo conquistador (Artemio Cruz). En la escena de 1924, Catalina representa a la virgen, a quien los indios quieren tocar para curarse con su manto. De este modo, simboliza el fervor religioso y el fanatismo de un pueblo que se cree a sí mismo hijo de una virgen inmaculada. En este mismo pasaje en oposición a lo religioso también se moviliza la imagen de Malinche porque Catalina es utilizada, chingada, sirve de intermediaria entre los indios y Artemio, quien no es parte de ese pueblo religioso. Él es como el Hernán Cortés, quien utiliza a Malinche para sus fines: se lanza como diputado de Puebla, y luego abandona a los campesinos que lo apoyaron. En palabras de Paz, Artemio sería el gran chingón: el conquistador.

### Ciclos de esplendor y decadencia en la vida de Artemio Cruz como una metáfora de los ciclos diurnos y nocturnos prehispánicos

La metáfora espiral en *La muerte de Artemio Cruz* se crea a partir de la significación que tienen los ciclos o etapas de la vida del protagonista, los cuales se desarrollan desde 1889 (cuando nace), hasta 1960 (cuando muere). Sin embargo, 1960 también representa su

nacimiento y 1889 su muerte: muerte-vida o vida-muerte, no solo del protagonista, sino de toda una época histórica, vista desde la óptica del ciclo agrícola prehispánico mexica.

El niño Cruz nace el 9 de abril de 1889 en Cocuya, Veracruz. En dicho mes, todo el universo gira en torno al niño y a su familia; con todo, aquel da una vuelta completa, porque cuando llega al mundo, muere y renace un ciclo de poder: muere su abuelo, su padre (Ireneo Menchaca y Atanasio Menchaca), así como su madre (Isabel Cruz o Cruz Isabel).

De hecho, la muerte de todos los personajes es significativa; por ejemplo, la muerte de Isabel Cruz o Cruz Isabel representa a la gran señora dadora de vida de los mexicas, Coatlicue, quien muere al dar a luz a su hijo Huitzilopochtli, y precisamente en tiempos de guerra, cuando sus hijos la matan e intentan asesinar a su hermano. Así, Atanasio Menchaca, no solo representa al padre, sino a los hermanos Coyolxauhqui y a los cuatrocientos Centzonhuiznahua.

El nacimiento del nuevo niño representa una batalla con el universo que no lo acepta, porque es fruto de una trasgresión; es decir, Atanasio e Isabel Cruz o Cruz Isabel son la pareja que tiene relaciones sexuales sin el consentimiento de la dualidad divina (Ireneo y Ludivinia Menchaca). Ireneo muere sin reconocer al nieto ilegítimo, quien representa la violación de Atanasio (o Mixcóatl) contra la mulata (Chimalmán), quien más tarde da a luz a un gran niño (Artemio-Quetzalcóatl).

También, Atanasio simboliza al sacerdote engañado por su hermano (don Pedrito-Tezcatlipoca), quien lo induce a tomar alcohol y así logra que rompa con las reglas del universo. Atanasio viola a la mulata, quien se alude como Xochiquétzal o la hermana de Quetzalcóatl; avergonzado, huye por el oriente y promete regresar, mientras que la muerte de Atanasio viene a ser el castigo por la trasgresión con el cosmos (lo matan los juaristas). En este sentido, el niño representa el regreso de su padre, de su abuelo y de otros personajes históricos, quienes vienen a restablecer un nuevo ciclo de poder. De ahí que el narrador-autor y narrador-protagonista diga:

heredarás los rostros, dulces, ajenos, sin mañana porque todo lo hacen hoy, lo dicen hoy, son el presente y son en el presente: dicen 'mañana' porque no les importa mañana: tú serás el futuro sin serlo, tú te consumirás hoy pensando en mañana: ellos serán mañana porque sólo viven hoy: tu pueblo tu muerte: animal que prevés tu muerte, cantas tu

muerte, la dices, la bailas, la pintas, la recuerdas antes de morir tu muerte: tu tierra: *no morirás sin regresar*.<sup>1</sup> este poblado al pie del monte (Fuentes, 2003: 390-391).

Se juntan muerte-vida: muerte porque en la perspectiva *Yo* y *Tú* Artemio agoniza, pero en la perspectiva *Él* se relata el momento en que aquel, a los trece años, comete su primera trasgresión: mata a su tío Pedrito y cruza la montaña. En este sentido, Artemio regresa, no termina de morir, y en el último relato de la voz *Él* acaba con el nacimiento de este.

La abuela, al final de su vida, reconoce a su nieto, porque sabe que la sangre de la familia corre por las venas del niño (último descendiente de la familia Menchaca), y mientras él viva, su linaje no morirá. A partir de entonces, lucha por defender la vida de su nieto, y con ello se avecina un nuevo ciclo de cambio: ella muere por su nieto. Curiosamente, durante cada ciclo de poder de Artemio, el sol resplandece (es de día), pero las trasgresiones o los cambios de ciclo suceden al caer el sol (al anochecer). Así, a las siete de la noche ocurren varios acontecimientos: Artemio-niño asesina a su tío Pedrito; Artemio-hombre compra a Catalina; y Artemio-viejo se levanta del gran sillón jerarca de su casa de Coyoacán para dar paso a los nuevos burgueses: los Régules.

Sonaron las siete en el reloj colocado sobre la chimenea abierta junto a los taburetes de cuero arrimados al hogar encendido durante estos días de frío. Saludó con la cabeza y tomó asiento en el sillón, arreglándose la pechera tiesa y los puños de piqué [...] Catalina podía vivir en el caserón de Las Lomas, ayuno de personalidad, idéntico a todas las residencias de millonarios. Él prefirió encontrar estos viejos muros, con sus dos siglos de cantera y tezontle, que de una manera misteriosa lo acercaban a episodios del pasado, a una imagen de la tierra que no quería perder del todo. Sí, se daba cuenta de que había en todo ello una sustitución, un pase de magia [...] él ordenó que se abrieran las cortinas que ocultaban el vitral abierto sobre el jardín sombreado de cerezos, de ciruelos desnudos, frágiles, de limpias estatuas de piedra monacal: leones, ángeles, frailes emigrados de los palacios y conventos del Virreinato [...] Levantó la mirada, como si emergiera de una zambullida a fuerza de lastre: encima de las cabezas despeinadas y de los brazos ondulantes, el claro cielo de vigas y de los muros blancos, los óleos del siglo XVII y los estofados angélicos. . . y en el oído despierto, la carrera escondida de las ratas —colmillos negros, hocicos afilados— que poblaban las techumbres y los cimientos de este antiguo convento jerónimo (Fuentes, 2003: 353-355).

<sup>1</sup> Las cursivas son de la autora.

En esta cita se describe el terminado y la decoración de la casa de Coyoacán, la cual corresponde al siglo XVII, durante el virreinato. Se debe tomar en cuenta que cuando los frailes llegaron a México para evangelizar, tuvieron que cambiar poco a poco los espacios de reverencia dedicados a las deidades prehispánicas (Huitzilopochtli, Tláloc, Quetzalcóatl, etc.) por santos de España. La cita no hace referencia clara a alguna deidad prehispánica, la casa de Artemio fue un ex-convento, el de San Jerónimo. Coyoacán era un espacio de reverencia a Huitzilopochtli; mientras que el Convento de Churubusco (palabra que proviene del náhuatl “Huitzilopochco”) significa “lugar de reverencia de Huitzilopochtli”.

En 1903, cuando Cruz niño transgrede el orden del cosmos con el asesinato de su tío, sale de Veracruz, de la tierra idílica, de su cuna, de la tierra sagrada (Aztlán), y parte de noche a tierras desconocidas, orientado hacia el norte, por donde los antiguos prehispánicos creían que estaba la región de los muertos. Metafóricamente, el niño Cruz peregrina de noche, como en el mito prehispánico, a buscar los huesos de sus ancestros para fundar una nueva ciudad. Así, parte de Veracruz, llega a México, va a Sonora, Sinaloa, Chihuahua, México, Puebla y regresa a México. Al llegar a Puebla, entra al templo de Cholula, en donde antiguamente se adoraba a Quetzalcóatl. Su entrada a este lugar sagrado representa el inicio de su ciclo de poder, el cual empieza de día, no de noche. Su itinerario alude al recorrido que realizaron los aztecas en su búsqueda por la tierra prometida.

Cada etapa de poder en la vida del personaje está señalada con el día. Este se asocia con el nacimiento de Quetzalcóatl y de Huitzilopochtli. Su alumbramiento se anuncia con la aurora y la estrella Venus. Asimismo, son ellos cuando el día está en su apogeo y poder pleno (1941, 1947 y 1955).

La noche señala la trasgresión que conlleva a la muerte y a un cambio de poder, pero también se puede entender como la caída del sol cuando se oculta en la tierra, la cual, al ser fecundada, vuelve a generar la creación y el nacimiento de otro día. De ahí que en la novela aparezca primero 1955 y luego 1889, lo cual representaría simbólicamente su muerte y luego su renacimiento, tanto de él como de otros ciclos.

En la noche no gobierna Quetzalcóatl ni su gemelo Huitzilopochtli, sino su otro hermano, Tezcatlipoca. En la noche reina lo oscuro, la luna, lo húmedo y la lluvia; en el día, el sol y lo seco. De esta forma, el día y la noche se alternan el poder, configurando varios ciclos o etapas históricas que tienen que ver con los diferentes contextos que se vehiculan y movilizan a partir de la vida-memoria de Artemio-Catalina.

De este modo, 1941, 1947 y 1955 son puntos climáticos en la vida histórica del personaje: son sus momentos de poder, señalados por Quetzalcóatl. Mientras que 1919, 1915 y 1903 son los periodos en que lucha desde abajo para sobrevivir; eso, durante ellos no gobierna Quetzalcóatl ni su gemelo, sino su hermano Tezcatlipoca, representado por la noche.

El día simboliza la temporada de secas, cuando es tiempo de recoger las cosechas; mientras que la noche, las estaciones lluviosas, cuando la tierra (Coatlicue) es fecundada y las siembras están en su proceso de crecimiento para ser cosechadas en el día-tiempo. De acuerdo con esta lógica, el día y la noche expresan un cambio de poder: un ciclo y un año, porque la tierra es fecundada de noche por la caída del sol (de ahí que Catalina mantenga una lucha consigo y que en 1924 la veamos dejarse seducir por Artemio), y al día siguiente vuelva a nacer su hijo en otro ciclo o etapa. Cada temporada de secas o de lluvias (que formarían un ciclo) está acompañada de los rituales que se ofrecen en honor a los creadores y dadores de vida: unos se van, otros llegan; unos mueren, otros renacen. Por ejemplo, el nacimiento del niño Cruz (abril), está regido por Quetzalcóatl que nace, lo que genera una nueva etapa de vida, y pone fin a la temporada de secas y de cosecha. En este mismo tiempo se celebra a la tierra (Coatlicue-Isabel Cruz o Cruz Isabel), quien muere durante su parto para alumbrar a su hijo. De este modo, se relaciona con la muerte de la tierra la cual al ser sembrada y al término de su cosecha, se deja descansar para que sea fértil nuevamente.

Marzo es un mes muy importante, ya que en esta temporada de secas para los mexicas se habría creado el mundo; mientras que abril representaría la reactualización de dicho evento. Esto explica por qué el niño Cruz nace en abril, día de la purificación, lo cual simboliza el renacimiento de Artemio-viejo convertido en niño. De manera paralela, su nacimiento significa la limpia de la tierra para su preparación del nuevo ciclo: “[. . .] —Ya viene el día de la Purificación —dijo Lunero con tres clavos entre los dientes. / —¿Cuándo? / La pequeña fogata bajo el sol alumbró los ojos verdes del niño. / —El dos, Cruz niño, el dos. Entonces se venderán más velas, no sólo a los de cerca, sino a toda la comarca. Saben que de aquí son las mejores velas [. . .]” (Fuentes, 2003: 397-398).

En abril se celebra el fin de la temporada de secas y la entrada de la lluvia, representada por Tezcatlipoca; de esta manera se lleva a cabo la transición y yuxtaposición de ciclos: cuando celebran a Quetzalcóatl por traer la temporada de secas, también se celebra a Tezcatlipoca, dado que representa la próxima temporada. Cuando se festeja a un creador, alternativamente se festeja al otro. Por este hecho, en un ciclo o etapa se pueden leer otros ciclos, puesto que están configurados unos junto a otros. Esto explica por qué cada uno

de los momentos históricos de la vida del protagonista se puede ver-leer juntamente con otros en un mismo ciclo-espacio-tiempo y por qué las tres perspectivas o voces (*Yo, Tú, Él*) no están escindidas, sino que una anuncia la venida de la otra.

Independientemente de los contextos históricos que se vehiculan y movilizan, a partir de la vida de Artemio (y de la temporada de secas y de lluvias), se conjunta 13 meses, correspondientes al calendario prehispánico. De este modo, 1960 corresponde al mes de mayo, cuando se celebra la renovación de la naturaleza con la llegada de la lluvia, representada por Tezcatlipoca, y se despide la temporada de secas, simbolizada por Quetzalcóatl. De alguna manera, todos estos años juntos, desde que nace hasta que muere Artemio, representan un ciclo histórico completo, e incluso, paralelamente, un siglo de la historia de México.

Ahora bien, el número trece es de suma importancia para los mexicas, ya que en el 13 Caña fue la creación del Sol.

Bajo este esquema del ciclo agrícola, los rituales y celebraciones fueron fundamentales para los mexicas, pues de esa forma preservaban y mantenían el equilibrio en cada etapa de vida. El día y la noche eran vigilados por los creadores o señores divinos, y cada figura masculina de la temporada de secas y de lluvias tenía su pareja femenina. Sin embargo, se puede decir que, durante la estación de lluvia, los rituales se consagraban a las señoras, y en la temporada de secas, a los señores.

Así, en la estación de lluvias se realizaban rituales en honor a Coyolxauhqui, luna moribunda, madre de Huitzilopochtli; a Toci, la hija del señor de Colhuacán, que fue desollada por los mexicas para desposarla con el sacerdote que representaba a Huitzilopochtli, Cihualcóatl (hermana de Huitzilopochtli), y a Coatlicue (señora de la tierra). Casi todas las señoras divinas están relacionadas entre sí; por ejemplo, a Chimalman se le asocia con Xochiquétzal (señora de las flores), la prostituta. A Toci, con Cihuacóatl-Xochiquétzal (cuarta compañera de Tezcatlipoca), a Coyolxauhqui se la confunde con Cihuacóatl o Chántico, y a esta con Coyolxauhqui. De igual manera, Artemio llega a tener en su vida a cuatro mujeres: Regina, Catalina, Laura y Lilia, representando cada una de ellas un ciclo en la vida del protagonista.

Las relaciones entre las deidades prehispánicas son muy complejas, así como las correspondencias entre los señores divinos. Las parejas que se forman con ellos es representativa de lo opuesto: húmedo-seco, día-noche, de los contrarios, de la dualidad, lo cual implica, en este sentido, entender las diferentes parejas de Artemio Cruz y su relación con ellas. Esto se ejemplifica en el siguiente pasaje:

[. . .] y querrás recordarte en una vida que a nadie le deberá nada: ella te lo impedirá, el recuerdo de ella la nombrarás: Regina; la nombrarás Laura; la nombrarás: Catalina; la nombrarás: Lilia —que sumará todos tus recuerdos y te obligará a reconocerla: pero aun esa gratitud la transformarás— lo sabrás, detrás de cada grito de dolor agudo —en compasión de ti mismo, en pérdida de tu pérdida: nadie te dará más, para quitarte más, que esa mujer, la mujer que amaste con sus cuatro nombres distintos: ¿quién más? (Fuentes, 2003: 172).

Regina, Catalina, Laura y Lilia, tan diferentes entre sí, representan diversas cosas: una, el primer amor de Artemio; la segunda, la esposa; la tercera, la amante; la cuarta, la prostituta. Todas juntas podrían verse-leerse en un mismo espacio-tiempo: en 1913, Regina se asoma desnuda por el marco de la ventana. En 1919, antes de que Catalina se presente con Artemio, lo ve desde el umbral de la puerta. En 1937, Artemio observa a Laura de espaldas desde el marco de la habitación. En 1955, Lilia se asoma a ver a Artemio desde la puerta del salón de fiestas. Estos espacios se conectan como si fueran un solo laberinto de marcos-espejos en los cuales se puede ir y venir de un presente a un pasado o a un futuro, y a la vez, observar a una misma mujer con diferentes nombres y un solo rostro: Catalina o la madre patria.

La primera es la mujer que le concede dos hijos, Teresa y Lorenzo, y a pesar de ello, no logra integrarse y ser una con su esposo. El rencor y odio hacia él la mantienen alejada y resentida. Sin embargo, lo reconoce como el padre de sus hijos, a quien verdaderamente ama, a pesar de todo. Viven bajo el mismo techo, pero no duermen juntos. Así, representa a las señoras de las lluvias y a sus parejas de la temporada de secas: el símbolo de lo opuesto y de los contrarios.

De este modo, el ciclo agrícola podría leerse como la multiplicidad de ciclos a través del tiempo y del espacio que dialogan entre sí a partir de la vida del protagonista. En ese sentido, los personajes femeninos, como Catalina, pueden sugerirse como las diferentes presencias de una misma mujer: Regina, Lilia, Laura, Ludivinia, etc.; o bien, como la insinuación de alguna señora divina: Coatlicue, Coyolxauhqui, Toci, Xochiquetzatl. Además aquella puede ser una analogía de la madre patria: México, como se propone en el décimo *Él*.

¿Cómo iba a vivir el general Santa Anna sin su viejo compañero Menchaca —coronel ahora— que sabía de gallos y palenques y podía pasarse la noche bebiendo y recordando

el plan de Casamata, la expedición de Barradas, El Álamo, San Jacinto, la Guerra de los Pasteles, incluso las derrotas frente al ejército invasor yanqui, a las que el generalísimo se refería con una hilaridad cínica, mientras golpeaba el piso con la pata de palo y levantaba la copa y acariciaba la cabellera negra de Flor de México, la esposa-niña llevada al lecho cálido aún con el último estertor de la primera mujer? (Fuentes, 2003: 410)

¿Quién es, pues, la niña-mujer? El México independiente, joven, que recién liberado del yugo español fue disputado por Francia. Era una nación relativamente tierna, sin instituciones ni un gobierno estable y consolidado; una patria naciente y débil, expuesta a la seducción de cualquier país extranjero, tanto en el presente (1960) como en el pasado.

## Conclusiones

La vida-memoria de Artemio Cruz en *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes, está configurada en espiral o ciclos de poder que guardan un paralelismo con los ciclos diurnos y nocturnos del calendario agrícola prehispánico, con personajes femeninos y masculinos que van de la época prehispánica a la conquista de México. La intención de la novela es que el tiempo-espacio, artístico-literario, sea leído desde este enfoque como una forma de rescatar la memoria histórica e identidad de un momento dado de México.

La configuración de la vida-memoria no sigue una secuencia lineal, sino como lo vimos de manera cíclica: 1941, 1919, 1913, 1924, 1927, 1947, 1915, 1934, 1939, 1955, 1903, 1889 y 1960. La disposición de los años invita al lector a elaborar, hacia atrás y hacia delante, una lectura de la vida de Artemio, y con ella de una parte de México, con lo cual personajes históricos reaparecen en ciclos posteriores con nombres y rostros diferentes.

A partir de los recuerdos de Artemio y de Catalina, y de las imágenes que se vehiculan y movilizan con las palabras del autor-narrador en el espacio artístico, se configuran diversos personajes históricos. Hay una serie de yuxtaposiciones: junto a la imagen del protagonista podemos leer la de Atanasio Menchaca, Hernán Cortés, Maximiliano, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, junto a la de Catalina, podemos observar la de Ludivinia, Malinalli, Catalina (de Cortés), Coatlicue, Xochiquetzal, entre otras. Dichas yuxtaposiciones permiten ver los diferentes ciclos de un momento determinado en la historia de México y analizar los errores que se han repetido de manera continua, pero con diferentes personajes. Con la memoria histórica dentro del espacio poético se busca

recordar el pasado como algo que forma parte del presente y a este como un elemento importante, orientado hacia el futuro, lo cual permitiría evitar cometer los mismos errores. Sin memoria histórica no hay identidad.

## Bibliografía

01. Alatorre, Antonio (2004), *Los 1001 años de la lengua española*, 3ª ed., México, FCE, 389 pp.
02. Esquivel, Laura (2007), *Malinche*, México, SUMA, 198 pp.
03. Fuentes, Carlos (2003), *La Muerte de Artemio Cruz*, México, Punto de Lectura, 444 pp.
04. Graulich, Michel (1999), *Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 443 pp.
05. Paz, Octavio (1993), *El laberinto de la soledad*, 2ª ed., México, FCE, 351 pp.

EDITH GONZÁLEZ-ESTRADA: Licenciada en Letras Latinoamericanas por la UAEMéx y egresada de la maestría en Humanidades: Estudios Literarios por la misma institución. Se ha desempeñado como profesora en el área de redacción, comunicación e historia en diversos espacios educativos, así como en el periodismo.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Cruz-Gacía, Carlos

Poder, molaridad y líneas de fuga en el cuento de Roberto Bolaño "El Ojo Silva"

Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 87-101

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880005>

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

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

Sistema de Información Científica

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

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

## **Poder, molaridad y líneas de fuga en el cuento de Roberto Bolaño “El Ojo Silva”**

*Power, Molarity and Lines of Flight in “El Ojo Silva”  
by Roberto Bolaño*

**Carlos Cruz-Gacía\***

**Resumen:** Podemos pensar el “poder” como aquella instancia que produce sujetos, que normaliza al hombre en cada aspecto público o privado. Hablar de los métodos que el “poder” utiliza para ceñirnos ha sido siempre un tema de la literatura. Michel Foucault retoma esta inquietud y en su obra *El orden del discurso* explica cómo detrás de todo discurso existe una voz constrictora que delimita lo que puede ser o no dicho. Por su parte, Deleuze plantea tres términos para explicar cómo funcionan los flujos de poder en la sociedad: las líneas molares, las líneas moleculares y, por último, las líneas de fuga. En este artículo se analiza el cuento “El Ojo Silva” de Roberto Bolaño, donde puede ser apreciado cómo dentro de la trama son plasmados una serie de efectos de poder y resistencias. El personaje de Bolaño, el Ojo Silva, representa en sí mismo la línea de fuga a los discursos de poder, cuya única finalidad es normalizar el comportamiento humano: la molaridad.

**Palabras clave:** Poder, Homosexualidad, Líneas molares, Líneas moleculares, Líneas de fuga

**Abstract:** We may think “power” as that instance that produces subjects, that normalizes man in every public or private aspect. Discuss the methods that “power” uses to limit ourselves has always been a theme in literature. Michel Foucault echoes this concern and in his work *The Order of Discourse* explains how behind every discourse there is a constricting voice which defines what can be said or not. Meanwhile, Deleuze proposes three terms to explain how the flows of power operate in society: the molar lines, molecular lines, and finally, the lines of flight. This article analyzes the short story “El Ojo Silva” by Roberto Bolaño, where it can be appreciated how in the plot are included a number of effects of power and resistance. Bolaño’s character, *El Ojo Silva*, represents the line of flight to the discourses of power, whose sole purpose is to standardize human behavior: the molarity.

**Keywords:** Power, Homosexuality, Molar Lines, Molecular Lines, Lines of Flight

\*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, elmetro237@gmail.com

## Introducción

A través del discurso el hombre se comunica con sus congéneres y también expresa juicios de valor; por lo tanto, en la palabra también reside el poder del hombre, ya que ella lleva consigo una voluntad de verdad. Ahora bien, no es del todo desconocido que la palabra tenga tal virtud; sin embargo, lo que la vuelve primordial y peligrosa es la institucionalización de la misma. En otros términos, el discurso normalizado contiene elementos que condicionan la perspectiva del hombre frente al mundo y someten su voluntad. Michel Foucault, filósofo francés, consciente del poder de los vocablos, expone en *El orden del discurso* los métodos que el poder, por medio de la palabra institucionalizada, utiliza para ceñirnos; no obstante, también propone una serie de premisas sobre cómo la literatura propugna una salida al discurso normalizador que nos constriñe.

Por su parte, Gilles Deleuze ve a la literatura como un dispositivo que invita al hombre a escapar de estos mecanismos de poder que se ciernen al interior del discurso. La literatura nace en contraste a este discurso constrictor para presentarnos, entre líneas, otra manera de concebir la vida, la sociedad; nos desautomatiza, es decir, nos lleva a cavilar sobre las ideologías políticas, religiosas y personales que damos por sentadas, y que siempre hemos concebido como verdaderas y permanentes. El cuento de Roberto Bolaño “El Ojo Silva” presenta una serie de acciones de poder y resistencia que dan cuenta de lo expuesto por los filósofos franceses.

### Poder, discurso y líneas de fuga

El poder ha sido un tema central en la historia del hombre, no solo durante la época moderna sino desde tiempos antiguos. Tal y como lo hicieron Platón y Marx, otros pensadores se han preocupado por la vida del hombre en sociedad y la forma en que el poder influye en ellos para controlarlos.

A partir de una serie de dispositivos, el sujeto se educa y adquiere cierta forma de pensar, ciertos cánones y ciertas reglas preestablecidas que tomará por verdaderas. No obstante, esta es una manera más de vivir, pero su ensimismamiento no le permite concebir la existencia desde un ángulo que no esté sujeto a leyes, a nombres, a etiquetas y a fórmulas preestablecidas.

En este artículo se abordará el tema del poder como instrumento de dominio. Si bien el tema es bastante extenso, se limitará su aplicación al análisis del texto “El Ojo

Silva", donde se pueden vislumbrar esas líneas de control en las que descansa la existencia del hombre. Se hará, entonces, un análisis del cuento de Roberto Bolaño para describir cómo en su trama se plasma una serie de efectos de poder y resistencia. En este tenor, nos asiremos de algunos conceptos de la filosofía de Deleuze y en ciertas ideas de Foucault.

Aunque los estudios de Michel Foucault han sido reducidos a la temática del poder (visión parcial de muchos), su obra va más allá y trata al individuo en otras dimensiones; en ese sentido, ha abordado críticamente al sujeto como un elemento estático o finito (el hombre como algo acabado).

En el presente artículo se retomarán, de manera general, ciertos planteamientos del pensador francés respecto de la literatura y el poder. Algunas de sus ideas se pondrán en diálogo con el texto mencionado para revelar cómo a través del discurso se traza una estrategia de poder y control; es decir, se mostrará cómo el discurso literario también puede presentar una serie de efectos de poder y de resistencia como parte de la trama. Una voluntad de verdad y de saber.

En *El orden del discurso*, Foucault plantea una pregunta muy particular: "¿qué hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?" (Foucault, 1973: 14). El poder mueve mundos, causa la emisión de una serie de discursos para los que, probablemente, la sociedad no esté preparada, ya que es parte de un medio que no permite ir más allá de lo que es lícito; en otras palabras, cualquier discurso que no se apegue a los límites del contexto de conocimiento (a lo que Foucault llama *episteme*) es descartado por representar una amenaza para las bases de la institución.

Deseo, voluntad de verdad y transgresión son palabras clave para estudiar a Foucault y sus premisas. Tras un discurso existe una importante carga histórica que lo sostiene, pero ¿cómo funciona este sistema que gestiona los discursos y que resguarda ese sistema de exclusión? La palabra institucionalizada cumple un papel relevante, pues tiene el dominio sobre la sociedad y normaliza nuestras conductas personales; en lo más íntimo de nosotros estamos condicionados para actuar según se nos ha enseñado: la familia, la escuela, la iglesia son claros ejemplos de instituciones que utilizan la palabra para controlar.

Es necesario aclarar que pensar en la institución como manipuladora es verla otra vez como un poder vertical, pero ella no es totalmente la protagonista. Foucault, más bien, se refiere a un conjunto de discursos y entes que se mueven generalmente de formas más sutiles y tal vez hasta inconscientes. Es en la palabra institucionalizada donde el discurso se vuelve molar. Sin embargo, la literatura puede responder a los deseos inconscientes

y reprimidos del ser humano, puede buscar las *líneas de fuga* de las que hablan Deleuze y Guattari en su obra, intentar romper con las estructuras de poder.

En este sentido, nos serviremos de algunos elementos deleuzianos para demostrar la voluntad de verdad que está detrás de todo texto literario; señalaremos las líneas molares, las líneas moleculares, así como las líneas de fuga que se ciernen al interior de la trama del cuento de Bolaño. La obra de Foucault *El orden del discurso* servirá como apoyo para demostrar la veracidad o aplicabilidad de las premisas sobre cómo el texto de Roberto Bolaño plasma una serie de efectos de poder en la trama de la obra. De igual forma se utilizarán los conceptos de Deleuze y Guattari en torno a las líneas de fuga y lo molecular.

Ahora bien, conviene preguntar y aclarar: ¿qué es lo molar, qué es lo molecular y, por ende, qué es una línea de fuga? ¿Qué están expresando Deleuze y Guattari con el uso de estos términos? Ya se ha hablado sobre los efectos de poder de los discursos, entendiéndolos como la forma de mantener el equilibrio de determinada forma de lógica común (para Foucault la *episteme*). Para Deleuze y Guattari las prácticas de poder producen segmentaciones, estructuras molares que nos constriñen:

Estamos segmentarizados por todas y en todas las direcciones. El hombre es un animal segmentario. [...] Estamos segmentarizados binariamente, según grandes oposiciones duales: las clases sociales pero también los hombres y las mujeres, los adultos y los niños. [...] Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues atravesados por las dos segmentaridades a la vez; una molar y una molecular. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad (Deleuze y Guattari, 2008: 214-218).

A través del concepto “molar”, Deleuze apunta a toda estructura rígida que ejerce el control. Como se ha reiterado, el Estado es un buen ejemplo de una estructura rígida de poder; está conformado por segmentos o estratos jerárquicos que lo atraviesan, que lo sostienen y que lo hacen mantenerse a flote. El Estado es para este autor el segmento duro, la molaridad que rige, mientras que las masas son la segmentaridad molecular que lo atraviesa y lo mantiene a flote.

Estas masas sociales, o sea las moléculas que conforman el Estado, que mueven tanto al sistema político como al económico de un país, están divididas, a su vez, en microsegmentos de corte molar: las clases sociales. Las clases sociales se mueven al mismo tiempo en otras direcciones en la búsqueda de sus propios intereses, lo que provoca fisuras o choques; al respecto, Deleuze y Guattari comentan:

El sistema político moderno es un todo global, unificado y unificante, pero precisamente porque implica un conjunto de subsistemas yuxtapuestos, imbricados, ordenados, de suerte que el análisis de las decisiones pone de manifiesto todo tipo de compartimentaciones y de procesos parciales que no se continúan entre sí sin que se produzcan desfases o desviaciones.[...] Las clases sociales remiten a "masas" que no tienen el mismo movimiento, la misma distribución, ni los mismos objetivos ni las mismas maneras de luchar. Las tentativas de distinguir masa y clase tienden efectivamente hacia el siguiente límite: que la noción de masa es una noción molecular, que procede por un tipo de segmentación irreductible a la segmentaridad molar de clase. Sin embargo, las clases están talladas en las masas, las cristalizan. Y las masas no cesan de fluir, de escaparse de las clases (Deleuze y Guattari, 2008: 215 y 218).

Las estructuras molares, como ya se mencionó, están en constante lucha por su objetivo – segmentarizar, estratificar, controlar–, lo que provoca choques entre sí y, por ende, fisuras en su estructura. Deleuze y Guattari llaman "líneas de fuga" a estas grietas. Podríamos referirnos, por ejemplo, al choque entre el Estado y las masas: el Estado es la estructura molar que choca con otra estructura molecular, las masas, que a su vez, podrían estar conformadas por segmentos molares llamados clases sociales:

Dos conjuntos molares chocan de manera lineal de este a oeste pero eso desestabiliza la otra línea norte sur. Como consecuencia, los dos grandes conjuntos molares, al este y al oeste, están constantemente trabajados por una segmentación molecular, con fisura en zigzag, que hace que tengan dificultades para retener sus propios segmentos. Como si constantemente una línea de fuga, incluso si comienza como un minúsculo arroyo, fluyese entre los segmentos y escapase a centralización, eludiese su totalización. Así se producen lo profundos movimientos que sacuden una sociedad, aunque sean necesariamente "representados" como un enfrentamiento entre segmentos molares (Deleuze y Guattari, 2008: 220).

Es decir, el choque entre el Estado y las masas provoca una fractura en el nivel molecular, lo que desencadenará una línea de fuga en el sistema. Por lo tanto:

Dentro del sistema capitalista que es cerrado, de acuerdo a su tendencia por mantener el 'orden', se necesitan líneas de fuga para que el fluir del pensar siga su curso; el esquizo, modelo contrario a Edipo, es la línea de fuga, es el elemento que abre, por decirlo de

alguna manera, las determinaciones del ser. La línea de fuga es un acto de resistencia y de afirmación; esto es, como un escape ante el totalitarismo que los cuerpos gubernamentales aplican. Se trata de romper con la jerarquía desde los trasfondos del pensamiento hasta la máquina despótica del Estado. Una línea de fuga es una mutación dentro del mismo sistema; es convertirse en 'otro' y; por lo tanto, abrirse a otras formas de vida (Ibarra y Bautista, 2006).

Así, las líneas de fuga serán las herramientas que se utilizan para romper este discurso normalizador e institucional. Ahora bien, se debe hacer una acotación respecto de los profundos movimientos que sacuden el sistema de una sociedad y que Deleuze y Guattari señalan:

Se dice equivocadamente (sobre todo el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye de algo que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación: todo lo que se denomina “evolución de las costumbres” (Deleuze y Guattari, 2008: 220).

En este sentido, Deleuze y Guattari evidencian un contraste con la postura marxista<sup>1</sup> y los famosos conceptos de tesis, antítesis y síntesis: la tesis sería la sociedad capitalista; la antítesis, la clase trabajadora u obrera; el choque entre ambas daría como resultado la síntesis, en este caso, el comunismo.

La visión sobre la sociedad propuesta por Marx es, en cierta medida, muy esperanzadora, pues postula que a partir del choque entre capitalistas y proletariado surgirá el comunismo, etapa óptima del desarrollo económico social; sin embargo, este hecho sigue siendo problemático en la actualidad. Al contrario, la postura de Deleuze sobre este asunto parece más plausible, ya que apunta a que los cambios se dan en pequeñas escalas, en las zonas moleculares que, entre los segmentos duros, hacen pasar flujos de desterritorialización que darán como resultado líneas de fuga, o sea, un tercer corte que no estaba allí, que viene de otro lado, y que no hace síntesis como en el modelo dialéctico del marxismo. Deleuze y Guattari comentan en *Mil mesetas* que un campo social está constantemente animado por todo tipo de movimientos de descodificación y desterritorialización.

<sup>1</sup> Cfr. Roger Garaudy, *Introducción al estudio de Marx*, p. 17.

zación que afectan a las "masas" y a los "cuerpos" según velocidades y ritmos distintos. No son contradicciones, son fugas (Deleuze y Guattari, 2008).

Por su parte, para Foucault existen elementos que podemos relacionar con la literatura. La literatura sería una especie de búsqueda o de encuentro con nuestros deseos; es quizá la manera en que se afronta la vida y sus esquemas. La literatura es, en consecuencia, una salida de las estructuras molares que la sociedad ha presupuestado: "pienso en cómo la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad y también sobre la ciencia; en resumen, sobre el discurso verdadero" (Foucault, 1973: 10). La literatura puede verse en gran medida como una línea de fuga en oposición a la palabra institucionalizada:

Coincidiendo en este punto con la propuesta deleuziana, creemos que algunos textos han logrado desterritorializar lo que el lenguaje y la tradición han territorializado. Tal territorialización nos habla de un lenguaje que articula y organiza los procesos que constituyen el espacio social, de modo que los sujetos, mediante su uso, perpetúan mecanismos de opresión, conductas y formas de vida; pero sería el lenguaje mismo, en su función literaria, el que desterritorializa, bifurca y torna ambiguos los significados, lo cual constituye una oportunidad para trazar líneas de fuga, desautomatizar nuestra forma de concebir el mundo, al hombre, al otro, al animal, abriendo la posibilidad de imaginar futuros antes inasequibles (Bacarlett y Pérez, 2012: 10).

Es, pues, en la religión, la sexualidad y la política donde el hombre está más sujeto, es menos libre, se le suelta un poco para que sienta libertad, pero esta es aparente. El poder, entendido también como una entidad discursiva, le da libertad solo hasta ciertos límites, pues el hombre es objeto de sus propios discursos y su discurso está sesgado desde que comienza a articular palabras. La literatura podría ser ese escape a lo molar, pero habrá que revisar qué tan vigente es esta salida en lo que respecta a la literatura actual. Es preciso aclarar que no toda la literatura nace con ese propósito; solo algunos casos paradigmáticos, como la obra de Kafka, son representativos de una literatura menor<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Literatura menor es un término utilizado por los filósofos franceses Deleuze y Guattari para hacer alusión a la literatura de un escritor que pertenece a una minoría y que escribe en una lengua dominante. Se caracteriza principalmente por "la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato político y el dispositivo colectivo de enunciación". Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Kafka, por una literatura menor*, p. 31.

Por otro lado, el autor es uno de los mecanismos discursivos de control. Foucault discute la importancia real que tiene el autor en la obra literaria, así como la necesidad de su imagen para el análisis posterior del texto. El autor no es un momento crucial en la existencia de la obra literaria; si el texto literario responde a un determinado contexto y discurso humano ¿habrá entonces forzosamente que revisar la vida del autor?

En este sentido, si el texto se considera como un producto autónomo que refleja una sociedad, diremos que el autor ha muerto, pues ya no es su nombre el que le dará el poder a la palabra, sino la palabra misma habrá sido transgresora y se colocará por encima del significado. El significante será el protagonista de este ritual; es decir, lo que importará no será el autor, sino la carga de significación que hay por debajo del discurso, la carga social, institucional, religiosa o de coacción que descansa en el texto. Es por los aspectos anteriores que, a pesar de las diferencias en el pensamiento de estos filósofos franceses, encontramos ciertas similitudes en sus premisas, cuestión que se aprovechará para el análisis del texto de Roberto Bolaño.

### “El Ojo Silva” de Roberto Bolaño

A lo largo de este ensayo literario se buscarán, en “El Ojo Silva”, las huellas que plasman situaciones de efectos de poder y resistencia, es decir, las líneas molares que lo componen (en la trama del cuento) y que reiteran el discurso de poder de la institución a través de la palabra; así como también las líneas moleculares que conforman y atraviesan la molaridad, pero que comienzan a socavar la estructura de la misma y que, como consecuencia de ese choque, producirán fisuras, líneas de fuga, al interior del texto.

Valga aclarar que en este análisis literario los conceptos de Deleuze y Guattari (molar, molecular, línea de fuga) se toman como premisas explicativas que, en este caso, se aplican a acciones de los personajes dentro de la trama de la historia. Dicho de otro modo, este trabajo no busca presentar un análisis del discurso literario como si fuera una estructura de poder, o como si fuera un dispositivo de poder; sino que pretende mostrar las relaciones de poder dentro del texto literario, sus efectos de resistencia como parte de la trama, así como las líneas de fuga que se producen dentro de la misma. De igual manera, este artículo no tiene como objetivo analizar el tema del discurso del homosexual, sino los efectos de poder que se ejercen sobre el personaje homosexual en el cuento.

Mauricio Silva, mejor conocido como el Ojo Silva, es el protagonista del texto de Bolaño. El Ojo es un fotógrafo que viaja a México porque su país (Chile) ha sufrido un

golpe de Estado y muchos de los simpatizantes de la izquierda deben huir por el temor a las represalias.

En México, el Ojo Silva conoce a su mejor amigo (cuyo nombre se desconoce), quien nos narra la historia de las aventuras y experiencias del protagonista. Es interesante apuntar cómo este narrador anónimo conoce al Ojo, su amigo:

En enero de 1974, cuatro meses después del golpe de Estado, el Ojo Silva se marchó de Chile. Primero estuvo en Buenos Aires, luego los malos vientos que soplaban en la vecina república lo llevan a México, en donde vivió un par de años y en donde lo conocí [...] Nos hicimos amigos y solíamos encontrarnos una vez a la semana, por lo menos, en el café La Habana, de Bucareli (Bolaño, 2001: 5).

En los primeros meses, el Ojo Silva trabaja esporádicamente en periódicos nacionales. Luego de un tiempo se despidе de su amigo y viaja a Europa, se instala en París, luego en Alemania y, por motivos laborales se muda a la India, donde experimenta un escalofriante choque cultural y conoce la vida denigrante de los niños prostituidos. Por su condición homosexual, se ve inmerso en un mundo de grandes complicaciones que lo llevarán a buscar una descabellada salida, a penetrar en un papel que le negaría la sociedad: el de madre.

Para Foucault la literatura muchas veces está restringida a tres factores externos que regulan la creación del discurso: la sexualidad, la religión y la política. El Ojo Silva es atravesado por estos tres ejes de poder: los dos primeros (el sexual y el religioso), por ser homosexual. Pero, ¿qué pasa con el tercero, el político? Como fotógrafo chileno que se desarrolla en el Distrito Federal, el Ojo es afín a la izquierda de su país, mas no se reúne ni se relaciona con sus amigos (quienes también viven en México), pues estos no aceptan la homosexualidad del Ojo.

En los círculos de exiliados chilenos corría ese rumor, en parte como manifestación de maledicencia y en parte como un nuevo chisme que alimentaba la vida, más bien aburrida de los exiliados, gente de izquierda que pensaba, al menos de cintura para abajo, exactamente igual que la gente de derecha que en aquel tiempo se enseñoreaba de Chile (Bolaño, 2001: 6).

El Ojo Silva sigue siendo de izquierda y guarda simpatía con el grupo, aunque no participa activamente con ellos por la homofobia que los caracteriza. Estos personajes, como expresa el narrador, son de izquierda de la cintura para arriba, pero totalmente

convencionales y con prejuicios de la cintura para abajo: “Me dijo que durante algunos años había llevado con ¿pesar?, ¿discreción?, su inclinación sexual, sobre todo porque él se consideraba de izquierda y los compañeros veían con cierto prejuicio a los homosexuales” (Bolaño, 2001: 6).

Así, el cuento de Bolaño presenta las prohibiciones que atañen al protagonista: por su sexualidad el Ojo Silva no es socialmente aceptado; tampoco por la religión, pues esta obedece a cuestiones morales y de buenas costumbres; mucho menos puede participar en el ritual de la política, pues no obedece las leyes de la moral —no será bien visto por la sociedad que un homosexual participe, sea electo o que dirija un partido político, etcétera.

Retomemos los conceptos de los filósofos franceses Deleuze y Guattari respecto de lo molar, las líneas de corte molecular y las líneas de fuga. Como ya se expresó, las líneas de corte molar corresponden a los segmentos duros que, según autores, nos atraviesan; es decir, todos estamos constituidos por segmentos duros: la familia, la iglesia, la escuela y el Estado. En este sentido, en la trama del cuento de Bolaño esta segmentación dura podría ser el movimiento militar chileno que da el golpe de Estado.

De igual forma, Deleuze y Guattari establecen que estos elementos duros, elementos rígidos de corte molar, como las fuerzas militares de derecha, están atravesados también por flujos moleculares. En este sentido, el gobierno de Allende y sus simpatizantes constituyen los flujos moleculares que atravesarán los segmentos duros; este choque entre gobierno de izquierda (flujo molecular) y fuerzas armadas de derecha (segmentación molar) producirá un tercero, los movimientos de izquierda que están a favor del gobierno de Allende y que, después del golpe de Estado, serán los exiliados a México (entre ellos el Ojo Silva) quienes constituyan la línea de fuga. En otras palabras, en este lapso donde se sucede la inestabilidad social y política, las líneas molares y las líneas moleculares fluctúan entre sí, se desterritorializan y territorializan, creando un umbral de indiferenciación, se vuelven algo más, un tercero que no estaba allí, una línea de fuga. En este sentido, los movimientos de izquierda que se levantan contra el golpe son la línea de fuga que aparece en la trama del cuento.

El movimiento de izquierda al cual pertenece el Ojo Silva, y que también emigrará a México, es una línea de fuga, sin embargo, hay un problema con ella, ya que guarda su propia segmentaridad, su propia molaridad: el Ojo es rechazado por la izquierda chilena, en México. En este tenor, El Ojo se vuelve una línea de fuga de este grupo que tiene un discurso aparentemente más abierto frente a la derecha chilena, pero que en el fondo tiene un sesgo negativo respecto de la homosexualidad.

El amigo del Ojo Silva narra su viaje a Europa y el encuentro de ambos en Berlín. Es en Alemania donde el fotógrafo comparte al narrador su experiencia en la India. A partir de esta historia, el amigo sabe que durante una tarde de trabajo tomando fotografías para un reportaje sobre un barrio hindú, donde se practicaba la prostitución, el Ojo llega a una especie de templo donde se encuentra con la violencia de la cual siempre había querido huir: en ese lugar los niños son castrados en honor a su dios, la familia del menor recibe regalos de toda la comunidad y luego, los niños son denigrados por la misma familia.

Como en este recinto los niños son prostituidos, uno de los chulos le ofrece algunos al Ojo Silva quien, ante tal escena, huye con los menores que le son ofrecidos. Con el tiempo los niños mueren y el Ojo regresa a Europa devastado por lo ocurrido y tratando de huir de la violencia que alguna vez lo alejara también de su país.

El ritual de la India mencionado, aunque penado por la ley, continúa practicándose en la ciudad sin ningún problema; por lo tanto, este ritual de adoración a una deidad constituye también una forma de molaridad; ello indica que una segmentación dura y molar también sería propia de la sociedad de la India y su religión.

Existe una situación interesante en el texto: el Ojo Silva se traslada a otra parte del mundo; en esta, lo que para la sociedad india parece natural, al Ojo le parte el corazón, se enfrenta con una nueva forma de violencia.

Yo intentaba mantener una sonrisa en la cara (una cara que ya no me pertenecía, una cara que se estaba alejando de mí como una hoja arrastrada por el viento), pero en mi interior lo único que hacía era maquinar. No era un plan, no una forma vaga de justicia, sino una voluntad (Bolaño, 2001: 11).

En este caso, las líneas moleculares que atraviesan la religión serían las personas que siguen este ritual: hombres, mujeres, niños, incluso la especie de dirigentes religiosos que llevan a cabo la castración, los chulos que prostituyen a los niños en barrios donde se pueden encontrar prostitutas, homosexuales y, por supuesto, los infantes castrados y abandonados por sus padres:

Una tarde lo invitaron a tener relación carnal con una de las putas. Se negó educadamente. El chulo comprendió en el acto que el Ojo era homosexual y a la noche siguiente lo llevó a un burdel de jóvenes maricas. Esa noche el Ojo enfermó [...] Le trajeron a un joven castrado que no debía tener más de diez años. Parecía una niña aterrorizada, dijo el Ojo. Aterrorizada y burlona al mismo tiempo (Bolaño; 2001: 11).

El Ojo Silva huye con dos jóvenes, pues tales prácticas se oponen a las convicciones del fotógrafo. Esta acción rompe con las leyes hindús, así como con el cliché del homosexual que sucumbe a las pasiones carnales, a la promiscuidad que se le adjudica; por el contrario, huye con ellos y se convierte en su madre. Aunque el Ojo no cumple con los requisitos para ser madre, su amor y su dolor al recordar también la violencia de su país natal le infunden la fuerza para proteger a los niños castrados:

Y después el Ojo y el puto y el niño se levantaron y recorrieron un pasillo mal iluminado y otro pasillo peor iluminado [...] Y entonces el Ojo se convirtió en otra cosa, aunque la palabra que él empleó no fue “otra cosa” sino “madre”. Dijo madre y suspiró. Por fin. Madre (Bolaño, 2001: 11).

El Ojo Silva deviene<sup>3</sup> madre, se vuelve línea de fuga, como diría Deleuze, ya que se inviste de ese papel: un papel que la sociedad tanto de Occidente como de la India le tiene vedado; es decir, el Ojo Silva en ese momento no es hombre ni mujer, sino más bien ha devenido en un tercero: se ha convertido en madre, no en el sentido molar, sino “anómalo”, un homosexual que es también madre: “Hay una tercera clase de línea, aún más extraña, es como si algo nos condujera, a través de nuestros segmentos, pero también a través de nuestros umbrales, hacia un destino desconocido, ni previsible ni preexistente” (Deleuze y Claire Parnet, 1980:151-162).

Existe algo más que descansa en el cuento, la violencia; dos culturas contrapuestas, cada una con reglas distintas, que tratan sus discursos desde otra perspectiva. Esto es un claro ejemplo de lo que Foucault proponía: nuestros valores, nuestras costumbres, todo lo que socialmente tenemos como normal en realidad es solamente una construcción de cómo debemos vivir día a día, estas posturas están en constante fluctuación en el mundo. En este sentido, el Ojo huyó de Chile por razones políticas, por escapar de la violencia que en su país había estallado debido al golpe de Estado. No obstante, en la India también se encuentra con un ritual que raya en lo grotesco:

Lo que son las cosas, Mauricio Silva, llamado el Ojo, siempre intentó escapar de la violencia aun a riesgo de ser considerado un cobarde, pero de la violencia de la verdadera violencia, no se puede escapar, al menos no nosotros, los nacidos en Latinoamérica en la década de los cincuenta. [...] Recuerdo que terminamos despotricando contra la izquierda chilena [...] pero después de reírnos el Ojo dijo que la violencia no era cosa

<sup>3</sup> Cfr. Deleuze y Guattari *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, p. 240 y ss.

suya. Tuya sí, me dijo con una tristeza que entonces no entendí, pero no mía. Detesto la violencia (Bolaño, 2001: 5-6).

¿Por qué el Ojo reacciona así al ver a los niños prostituyéndose?, porque había vivido en un contexto violento, y aunque se encontró con otro ritual, con otra situación social, en el fondo era la misma violencia que vivió en Chile:

Después llegó la enfermedad a la aldea y los niños murieron [...] Aquella noche, cuando volvió a su hotel, sin poder dejar de llorar por sus hijos muertos, por su juventud perdida [...] por los que lucharon por Salvador Allende y por los que tuvieron miedo de luchar por Salvador Allende [...] y luego siguió llorando sin parar (Bolaño, 2001: 13).

Como el mismo Ojo Silva lo diría —“no pude huir de la violencia”—, no pudo escapar de las formas de control que la sociedad y el mundo imponen. Así es como en el texto de Bolaño se puede apreciar la manera en que las sociedades y ciertos ritos o situaciones están sujetos y atravesados por discursos que condicionan la naturaleza y que rigen como una estructura molar y casi inamovible al mundo.

La sexualidad es para el protagonista un condicionante en su vida, un dispositivo de control. El hecho de ser homosexual provoca que el Ojo Silva sea, en todo caso, una línea de fuga que no encaja, incluso con sus compañeros de izquierda. Intenta huir de la violencia en Chile, pero se encontrará con ella en la India, como si no pudiera huir de su destino:

Dijo madre y suspiró. Por fin. Madre. Lo que sucedió a continuación de tan repetido es vulgar: la violencia de la que no podemos escapar. El destino de los latinoamericanos nacidos en la década de los cincuenta. Por supuesto, el Ojo intentó sin gran convicción el diálogo, el soborno, la amenaza. Lo único cierto es que hubo violencia y poco después dejó atrás las calles de aquel barrio como si estuviera soñando y transpirando a mares (Bolaño, 2009: 10).

A pesar de que el protagonista parece una “buena persona”, hasta el punto de volverse madre, la sociedad lo seguirá considerando un ser anormal. La línea de poder que atraviesa el discurso, según Foucault, será en este sentido la homosexualidad. El Ojo experimentará

hasta el final un enorme desencanto por la humanidad, por la imposibilidad de encontrar un lugar sin violencia.

## Conclusiones

El cuento de Bolaño presenta al Ojo Silva como alguien que recorre el mundo para huir de la violencia que vivía en su país, que intentó romper con los esquemas y cánones del discurso del Estado, así como con los de la izquierda de su país natal. Roberto Bolaño nos muestra cómo ciertas posturas sociales, a pesar de predicar un discurso liberador, todavía tienen arraigadas estructuras de molaridad y de normalización.

En este sentido, el Ojo Silva representa en sí la línea de fuga que permea a lo largo de la trama del cuento. Precisamente porque este personaje transgrede el discurso molar de diversas maneras: en primer lugar, como ya se mencionó, rompe con los cánones del discurso político, al pertenecer a un movimiento de izquierda que se levanta después del golpe de Estado que sufre Chile y que posteriormente emigrará a México; es decir, aquello que emerge del choque entre la molaridad que representa el movimiento militar y la línea molecular, que en este caso es el gobierno de izquierda de Chile. En segundo término está su filiación a un movimiento de izquierda que en la trama de la historia se muestra intolerante con su orientación homosexual; sin embargo, este factor no provoca que el personaje cambie de ideología sino que se aleje del grupo. Su condición de homosexual lo vuelve línea de fuga dentro de una línea de molecular que tiene su propia molaridad —nos referimos al movimiento de izquierda chileno. Por último, cuando este personaje se enfrenta a la violencia en la India, los efectos de violencia vividos en ese lugar lo llevan a investirse de un papel que la sociedad le negaría, pues se convierte en madre de los niños; él, que no es hombre ni mujer, rompe la binaridad de ambos conceptos, se vuelve un tercer corte, se vuelve madre.

El cuento de Roberto Bolaño es un buen ejemplo para mostrar que la literatura puede fungir también como una línea de fuga en relación con las estructuras molarizadas de la sociedad. El protagonista de su cuento es en sí mismo una gran línea de fuga que intenta escapar a una serie de dispositivos molares. Así, la literatura puede verse, en gran medida, como una línea de fuga en oposición a la palabra institucionalizada.

## Bibliografía

01. Bacarlett Pérez, María Luisa y Rosario Pérez Bernal (2012), *Filosofía, literatura y animalidad*, México: Porrúa, 185 pp.
02. Bolaño, Roberto (2001), *Putas asesinas*, España: Anagrama, 232 pp.
03. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1998), *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 432 pp.
04. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1978), *Kafka, por una literatura menor*, México: Era, 127 pp.
05. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2008), *Mil meseta: Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 552 pp.
06. Deleuze y Parnet (1980), *Conversaciones*, España: Pre-Textos, 277 pp.
07. Foucault, Michel (2002), *El orden del discurso*, España: Tusquets, 80 pp.
08. Foucault, Michel (1999), *Entre filosofía y Literatura*, Barcelona: Paidós, 384 pp.
09. Garaudy, Roger (1970), *Introducción al estudio de Marx*, Colectivo Editorial Último Recurso, 156 pp.
10. Ibarra, Miriam y David Bautista (2006), *Sobre el anti Edipo: Deleuze y Guattari*, <http://revistaentrelineas.blogspot.mx/2006/06/sobre-elantiedipodeleuze-yguattari.html>. Consultado el 28 de noviembre de 2012.

CARLOS CRUZ-GACÍA: Maestro en Estudios Literarios por la UAEMéx, actualmente cursa la Maestría en Investigación Educativa de la Universidad Autónoma de Morelos.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Avilés-Romero, Víctor Gabriel

La cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú

Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 103-116

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880006>

- 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 cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú**

*Latin American Culture and Easter in Ayacucho, Peru*

**Víctor Gabriel Avilés-Romero\***

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es ofrecer una comprensión de la región cultural latinoamericana, por medio del análisis de una celebración religiosa como la Semana Santa en Ayacucho, Perú; para ello, a través del método antropológico estructural, se analizan aquellos mensajes que emiten los grupos sociales que participan en dicho evento y que contribuyen a conformar la especificidad cultural latinoamericana.

**Palabras clave:** Cultura latinoamericana, Estructuralismo antropológico, Mensajes, Grupos sociales

***Abstract:** The aim of this article is to provide an understanding of the Latin American cultural region, through the analysis of a religious celebration such as Easter in Ayacucho, Peru; to this purpose, through the structural anthropological method, are analyzed those messages emitted by social groups that participate in that event and contribute to give Latin American its specific cultural nature.*

***Keywords:** Latin American Culture, Anthropological Structuralism, Messages, Social Groups*

\*Universidad Autónoma del Estado de México, México, gabox24@hotmail.com

Para comprender a Latinoamérica en sus aspectos sociales y culturales es posible recurrir a diferentes caminos; por ejemplo, realizar una revisión exhaustiva de la prensa escrita de toda la región o, en el mejor de los casos, emprender un viaje a lo largo de cada una de las naciones que la conforman, siempre con el objetivo de conocer y tratar de explicar, desde la óptica de las ciencias sociales y las humanidades, los distintos fenómenos socioculturales que se desarrollan en este rincón del mundo.

El objetivo del presente artículo es ofrecer una comprensión de la región cultural latinoamericana, a través del análisis de una celebración religiosa como la Semana Santa en Ayacucho, Perú; para ello, a través del método antropológico estructural formulado por Claude Lévi-Strauss, se pretende analizar aquellos mensajes emitidos por los grupos sociales que participan en dicho evento y que le dan especificidad cultural latinoamericana. La información que se presenta sobre esta celebración religiosa es el resultado de la observación directa durante 2009, además de la revisión de etnografías y trabajos de investigación al respecto.

Si bien la idea de Latinoamérica resulta de un proyecto ideado por el economista político francés Michel Chevalier (asesor directo de Napoleón III), orientado a la expansión francesa entre aquellas naciones americanas cuya lengua tuviera un origen latino, y en franca oposición a la expansión estadounidense, representa también la continuidad del ideal bolivariano que soñaba con formar una gran confederación que uniera a todas las colonias españolas de América. Aunque los objetivos de ambos proyectos eran distintos, son producto del intento por agrupar, a partir de sus semejanzas históricas, sociales y culturales, a cada una de las naciones que conforman lo que ahora conocemos como América Latina.

Primero tanto Bolívar como Chevalier y, posteriormente, José Martí o el Che Guevara, se dieron cuenta de las similitudes que existen entre cada una de las sociedades que habitan las naciones americanas conquistadas por los españoles y los portugueses; aquellas que dejan al viajero la sensación de estar en una misma nación a pesar de haber cruzado un buen número de fronteras.

Latinoamérica posee una personalidad cultural definida, producto de una serie de procesos históricos similares y de la dinámica de cada una de las sociedades que la componen. Para darnos cuenta de ello, basta con asomarnos a los canales de televisión latinoamericanos, o bien observar con detenimiento una celebración religiosa aparentemente simple.

## Semana Santa en Ayacucho, Perú

El departamento de Ayacucho se encuentra ubicado en los andes del centro sur del Perú. De acuerdo con Jefferey Stern (1986), desde la época prehispánica esta región fue un punto estratégico para los distintos grupos sociales que intentaban mantener el control político y económico de la zona. Con la llegada de los conquistadores españoles y con la fundación de la ciudad de Huamanga, capital actual del departamento, en la región se produjo una serie de patrones culturales europeos, además de representar el epicentro del mestizaje cultural que vivieron los diferentes grupos étnicos que habitaban el territorio.

Durante los primeros años de la colonia, Huamanga se caracterizó por la presencia de una élite española que basaba su hegemonía en una supuesta superioridad racial y cultural, y en la encomienda como principal motor de la producción. Este grupo de españoles, en su esfuerzo por conservar y reproducir sus afanes señoriales, dio pauta a la conformación de una sociedad altamente estratificada: por un lado existían los grupos peninsulares que detentaban los distintos poderes; mientras que, por el otro, se encontraban los grupos indígenas que luchaban por conseguir un lugar en la escala social y en los diferentes procesos productivos.

Los españoles trasladaron al nuevo mundo una serie de instituciones y patrones culturales que, con el paso del tiempo, se impondrían a las sociedades americanas originales. Ello dio lugar a un proceso de mestizaje cultural hasta ese momento inédito en la historia de la humanidad, pues se fundieron dos formas totalmente distintas de concebir la realidad y de cuya fusión se originaría lo que son las naciones latinoamericanas actuales.

De acuerdo con el historiador huamanguino Enrique González Carré (1995), uno de los tantos elementos culturales europeos traídos al nuevo continente fue la religión católica, la cual se manifestó en Huamanga a través de la pronta llegada de los primeros religiosos en el año de 1539 (año de la fundación de la ciudad), quienes comenzaron un proceso de conquista religiosa, similar al que se llevó a cabo en todas las regiones conquistadas. Los frailes, a través de la interacción directa con los pueblos indígenas, intentaron imponer reglas, cultos y cierto tipo de educación, basándose en postulados de la religión católica.

Por su parte, los grupos españoles de Huamanga, como consecuencia de las constantes hostilidades de las que fueron objeto por parte de los grupos indígenas inconformes, además de las sequías y los terremotos que azotaban la ciudad, reprodujeron de manera persistente las prácticas y las creencias católicas. Como es natural, buscaban en su religión la protección necesaria ante un medio adverso y desconocido.

Fue así como comenzaron a llevar a cabo una serie de celebraciones destinadas al culto de Cristo y de los demás santos que conforman el panteón católico. De acuerdo con González Carré, durante la época colonial, las celebraciones dedicadas a la Santísima Trinidad y al día de Corpus Christi (ambas realizadas en junio) fueron las festividades más importantes para la élite española. Asimismo, se sabe que para ese entonces la celebración de la Semana Santa se realizaba en el interior de los templos con fines meramente litúrgicos.

Con el paso del tiempo la sociedad huamanguina sufriría cambios importantes. Según Antonio Zapata (2008), la sociedad “señorial” de origen español, que hasta ese momento había mantenido cierta hegemonía, pronto se vería diluida para dar paso a una sociedad criolla y mestiza; con el surgimiento de los barrios coloniales, los poderes pasaron a ser detentados por los grupos de criollos y mestizos que habían encontrado en el comercio su principal fuente de riqueza. Para esta nueva clase social, la presencia española en Huamanga era vista como un obstáculo para el crecimiento económico; por ello, se convirtió en la principal promotora de la independencia en la región.

Cabe mencionar que dicha reconfiguración de la sociedad de Huamanga se dio solo en el nivel de las clases hegemónicas, ya que el resto de la sociedad (conformada por indígenas, campesinos y peones) siguió ocupando el mismo lugar subalterno en la escala social al que pertenecían desde la época colonial.

Según González Carré, en la época republicana los grupos de comerciantes, artesanos y ganaderos que vivían en los barrios coloniales de Huamanga, ejercían el poder a partir de la riqueza que acumulaban gracias a los círculos comerciales que habían instaurado en la zona centro sur del Perú, estableciendo incluso transacciones con los pueblos de la costa. Por esta razón, es posible establecer, a manera de hipótesis, que el auge del comercio huamanguino se debió a la bonanza que significó la producción guanera en el Perú de mediados del siglo XIX.

Este grupo de comerciantes, en su mayoría criollos y mestizos, desde su nueva posición claramente hegemónica, instauraron a la Semana Santa como la principal celebración de Huamanga, debido a que el Sábado de Gloria coincidía con la culminación de un ciclo de ferias comerciales de carácter ganadero que se llevaban a cabo en la región; desde entonces, la Semana Santa ayacuchana posee un fuerte sentido comercial que se conjuga con el contenido religioso de la celebración.

Durante la época republicana, y a partir del auge comercial de la ciudad, además de los comerciantes y ganaderos, surgieron en Huamanga otros sectores sociales de importancia, como los abogados (encargados de solucionar todo tipo de querellas comerciales)

o los servidores públicos que detentaban el poder político. Todos ellos, junto con el clero, tienen en nuestros días una participación específica en las celebraciones de Semana Santa.

Actualmente, la Semana Santa en Ayacucho<sup>1</sup> no difiere demasiado de las celebraciones que se realizan en el resto de Iberoamérica; incluso, algunos participantes se jactan por el enorme parecido que esta guarda con la Semana Santa andaluza. Desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Resurrección se llevan a cabo una serie de procesiones que recorren las calles del primer cuadro de la ciudad, con el objetivo de conmemorar algún pasaje de lo que en la tradición católica se conoce como la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

Organizados en hermandades, los participantes llevan en andas (con forma de montículo) imágenes religiosas como la Virgen María, la Verónica, San Juan y Jesucristo; dichos tableros son adornados con diferentes figuras como mazorcas (choclos), flores y palomas, todas elaboradas con cera.

Por lo general, las procesiones se conforman de la siguiente manera: al frente se encuentran los respectivos mayordomos, quienes financian la construcción del anda, la misa y la fiesta. Les siguen miembros de la fuerza pública (oficiales de policía y miembros del ejército). Después, aparecen el obispo y un grupo de sacerdotes, quienes justo al frente del anda, dirigen los rezos realizados durante de la procesión. El anda es cargada por miembros de la hermandad encargada de la veneración de la imagen —es importante señalar que, salvo en la procesión del Domingo de Resurrección, no cualquier persona puede participar como cargador. Cierran la procesión los feligreses y la banda de música.

A lo largo de las procesiones son frecuentes los fuegos artificiales y las alfombras echas por la población con flores y aserrín; con la participación de toda la familia, estas personas plasman sobre las calles, por donde pasará la procesión, distintas imágenes de tipo religioso, cabe señalar que no está permitido pisar dichas alfombras antes del paso del anda, pues son consideradas como una ofrenda para el santo a quien los devotos agradecen por los favores recibidos, o le piden que les conceda alguno.

Antes de cada procesión se realiza una serie de actos litúrgicos y la correspondiente fiesta en casa del mayordomo, quien gracias a los recursos económicos que posee y a las relaciones sociales que ha logrado establecer, ofrece comida y bebida a todo aquel que lo desee.

Para la celebración de la totalidad de la Semana Santa en Huamanga, se cuenta con un mayordomo general, quien se encarga de organizar la fiesta el Domingo de Ramos y

<sup>1</sup> Información obtenida a partir del trabajo de campo realizado en Ayacucho, Perú, durante la Semana Santa del año 2009.

el Sábado de Gloria; asimismo, paga la construcción del anda (cuya altura es mayor a los ocho metros), que se utilizará durante la procesión del Domingo de Resurrección. Por lo general durante las festividades se hace presente, como muestra de agradecimiento, una serie de voces de apoyo al mayordomo general.

Se vuelve notoria la participación de los abogados y los representantes del poder judicial como mayordomos durante la procesión del martes, dedicada al Señor de la Sentencia; estos, en sus oraciones, piden a Cristo que los guíe en su actividad profesional. También las familias acaudaladas tienen una intervención especial, pues el viernes son las únicas autorizadas para cargar la imagen del Santo Sepulcro durante la procesión del mismo nombre, de tal manera que el resto de la población los reconoce como la “gente importante” cuando ven pasar la procesión.

La colaboración de los comerciantes ganaderos se vuelve más notoria el Sábado de Gloria ya que, además de organizar la feria ganadera, y repartir comida y bebida entre los asistentes, donan toros, cuya carne se destina a instituciones de beneficencia. Antes de ser donados, estos animales son utilizados por el resto de la población en una celebración denominada “jala toro”, la consiste en torear y correr adelante del animal, previamente sujetado por un jinete, a lo largo de las calles de Ayacucho. Esta celebración es aprovechada por los propios ganaderos para recorrer sobre sus caballos “de paso” las calles de la ciudad, donde reciben los aplausos y la admiración del resto de los asistentes.

Durante la Semana Santa, la afluencia turística en Ayacucho es considerable; los visitantes aprovechan el ambiente festivo que se vive en la ciudad para emborracharse y comer hasta el hartazgo; los bares y las discotecas permanecen abiertos hasta altas horas de la noche, y la población en general participa en el derroche que significa tal celebración.

La Semana Santa ayacuchana culmina con la procesión del Domingo de Resurrección, la cual inicia a las 5:30 de la mañana con la salida de la catedral de una imponente estructura piramidal de ocho metros de alto, cubierta de flores, palomas y *chodlos* de cera, además de velas y cirios encendidos; cargada por cerca de 200 personas.

Luego de la tradicional “misa de gallo”, de la enorme anda que se asoma en las puertas del templo, surge la imagen de Cristo Resucitado, la cual es empujada desde abajo con la ayuda de una palanca de madera; cuando esto sucede se lanzan fuegos artificiales y los presentes aplauden la resurrección de Cristo.

La procesión, que se distribuye de la misma manera que las anteriores, recorre todo el perímetro de la Plaza Mayor. Cuando la imagen está por llegar a la catedral, el nuevo mayordomo general recibe la bandera y la consigna para el siguiente año en una breve ceremonia, entre aplausos de los asistentes. Al concluir la procesión, en el atrio de

la catedral se oficia una misa entre cánticos y alabanzas a Jesucristo, finalizando así la Semana Santa de Ayacucho.

## El estructuralismo y la cultura: mensajes de la Semana Santa en Ayacucho, Perú

Si bien Claude Lévi-Strauss definió un método estructural aplicado al estudio de fenómenos culturales, es posible encontrar los antecedentes del estructuralismo en los postulados planteados por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure en su libro *Curso de lingüística general*, publicado en 1916, en el cual propone un “método estructural” para abordar fenómenos lingüísticos que consistía básicamente en considerar a los elementos lingüísticos en su relación con el todo; es decir, el lenguaje debía ser visto como un sistema cuyo poder significativo se establece a partir de la relación que establecen los diferentes signos lingüísticos.

El etnólogo francés, apoyándose en la obra del formalista ruso Vladimir Propp y en las aportaciones de Círculo Lingüístico de Praga, logró establecer un método para el estudio de la cultura, semejante al que Saussure propuso varias décadas atrás. En general, se trataba de abordar a la cultura como un sistema, o sea, a partir de las interacciones entre cada uno de sus elementos, donde radica el poder significativo de cada manifestación cultural.

El estructuralismo se preocupa por encontrar las relaciones sistemáticas y constantes que existen en el comportamiento humano, tanto individual como colectivo, denominadas *estructuras*; dichas relaciones se establecen en un nivel “profundo”, por lo que sus significados se encuentran en el inconsciente de los propios individuos.

Para el estructuralismo la cultura puede verse como “sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos” (Levi Strauss 1979: 15); “considera que la vida humana se desarrolla y manifiesta como sistema de signos sociales precisos, en cuya base se localiza la comunicación social” (Morales 2000: 37).

Para llevar a cabo un análisis cultural a partir del estructuralismo, es necesario construir modelos de sistemas en los cuales se hagan evidentes las múltiples relaciones que establecen sus elementos. Dichas relaciones se conforman por una serie de signos que, a su vez, construyen los mensajes, cuyas significaciones reflejan la estructura básica de una sociedad. A través del análisis estructural, además de conocer la forma de las

manifestaciones culturales de un grupo social, es posible identificar su contenido, el cual se manifiesta en los significados de las relaciones entre cada uno de los elementos que conforman el sistema.

Los grupos de participantes de las celebraciones que se llevan a cabo durante la Semana Santa en Ayacucho, además de participar de distintas formas en las celebraciones, se valen de una serie de acciones y elementos sensoriales que pueden ser considerados signos, y a partir de cuya interacción es posible conocer los mensajes que emiten tales grupos, así como los significados que tiene la celebración en su conjunto.

Durante dicha semana, distintos grupos sociales participan de diferente manera en cada una de las celebraciones que la componen, desplegando una serie de signos que se manifiestan en categorías empíricas, a través de las cuales definen su participación, por lo que la celebración misma se vuelve compleja al dejar confluír grupos sociales con diversos fines y perspectivas diferentes.

Sin embargo, a pesar de dicha diversidad, la Semana Santa se constituye como una estructura al momento de conformar un todo en el que cada grupo social interactúa, se comunica y emite mensajes en un marco cultural mucho más amplio, determinado por una creencia religiosa común: la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo.

En la Semana Santa de Ayacucho es posible distinguir en una primera revisión dos grupos sociales diferenciados por su tipo de participación en las procesiones: aquellos que colaborar de manera directa y aquellos que lo hacen de modo periférico. Los primeros deben reunir ciertas características que les haga “merecedores” de tal privilegio, las cuales pueden ser una buena posición económica, una participación activa en la vida católica del lugar o la pertenencia a una de las instituciones que intervienen en la organización y desarrollo de tales celebraciones.

Ambos grupos participan en una celebración religiosa que bien puede ser analizada como lo que Marcel Mauss llamó un *hecho social total*, definido como un fenómeno en el que se expresan a un mismo tiempo todas las instituciones de una sociedad determinada, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, además de producir fenómenos estéticos y morfológicos.

Una de las principales instituciones que se manifiestan durante las celebraciones de Semana Santa es la iglesia católica, que proporciona distintos elementos como las imágenes religiosas, los rezos, las palomas de cera que se colocan en el anda (representan al Espíritu Santo), y la participación del sacerdote y demás autoridades eclesiásticas, ya que gran parte de esta tiene un carácter exclusivamente litúrgico.

Para el caso de aquellas celebraciones que no gozan de tal estatus, la iglesia funge como vigilante de las mismas; esta valida las celebraciones extralitúrgicas desde el momento en que toma como referencia el calendario católico, y en que reconoce a las distintas mayordomías, a través de sus parroquias.

Por otro lado, la interpretación que los propios participantes hacen de los principios, las prácticas y las creencias que emanan de la religión oficial, juega también un papel de gran relevancia en el desarrollo de la celebración, lo cual se hace evidente en la elaboración de las alfombras que la población ofrenda a la imagen religiosa con fines de agradecimiento y súplica, actividad que es aprovechada además para el fortalecimiento de los lazos familiares (Trabajo de campo, Ayacucho, 2009).

Es notable el componente indígena, expresado en las mazorcas de cera colocadas sobre el anda y en la forma de esta última, estructura diferente de la sevillana, pues no posee una base plana, sino que la parte en donde se posa al santo toma la forma de un montículo semejante al “apu”, que en la tradición indígena representa la montaña en donde yacen los espíritus (Trabajo de campo, Ayacucho, 2009).

La Semana Santa de Ayacucho también se conforma según fines comerciales que, como ya se mencionó, han jugado un papel fundamental en el desarrollo de la celebración a lo largo de su historia. El apoyo que ofrecen los comerciantes y ganaderos de la región a la realización de la Semana Santa está relacionado con la posibilidad de llevar a cabo con éxito una feria ganadera que por años ha sido la más importante de la región; además de que, así como lo es para el resto de los participantes directos, representa la oportunidad para hacer evidente el tipo de poder que detentan frente al resto de la sociedad.

La estrecha relación que existe entre las instituciones poderosas en la sociedad de Ayacucho se destaca, pues tanto el estatal como los poderes fácticos se manifiestan a través de sus respectivos representantes, quienes intervienen en la organización y el desarrollo de la celebración.

La participación como mayordomo general del gobierno regional; la intervención del Poder Judicial y del Ministerio Público en la Procesión del Señor de Sentencia; la presencia de grupos e instituciones con cierto poder económico, como las cajas populares, los comerciantes y los hacendados que intervienen en la Procesión del Viernes Santo y en el “jala toro”; la participación de la policía y del ejército; así como la ya mencionada influencia de la Iglesia Católica, han hecho de la Semana Santa un medio importante para manifestar, ante el resto de la sociedad y de los grupos e instituciones, que ejercen el en el lugar.

A pesar de la presencia de los grupos hegemónicos en el seno de las celebraciones de Semana Santa, la experiencia religiosa no se diluye; por el contrario, se conforma como la base a partir de la cual los demás fenómenos se manifiestan. La acción ritual encaminada a conmemorar la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo determina muchos de los elementos de las procesiones, con lo cual se conforma el mensaje que se pretende transmitir. A partir de lo propuesto por Luc de Heusch (1973) sobre que “el diálogo con los dioses requiere en cada religión técnicas corporales específicas”, es posible identificar movimientos específicos encaminados a rememorar tal creencia a lo largo de una forma de culto como la procesión.

Si bien en Ayacucho el contexto en el que se insertan las procesiones no es del todo penitencial, la realización del recorrido acompañando a la imagen religiosa supone ya un tipo de sacrificio encaminado a rememorar la creencia en la existencia de Jesús, quien padeció y murió en la cruz para después resucitar y enmendar así los pecados cometidos por la humanidad. Para la ejecución de las procesiones, el espacio y el tiempo se ven momentáneamente modificados, lo que hace de las celebraciones de Semana Santa una serie de eventos que rompen con la cotidianidad del lugar.

Al analizar esta semana como un hecho total cuyos elementos interactúan hasta conformar un sistema, se le puede ver como una escenificación del poder que diferentes grupos ostentan. Instituciones como la Iglesia Católica, el Poder Judicial, el Gobierno Regional y los grupos de gamonales y personas acaudaladas, participan en las celebraciones donde despliegan, ante el resto de la sociedad, una determinada cantidad de signos que les permite separarse del resto de la sociedad. Dichos signos pueden ser, según Levi-Strauss, el “lenguaje mítico, los signos orales y gestuales de que se compone el ritual, leyes consuetudinarias, discursos, ciertas modalidades de intercambios económicos” (1973: 14-15), entre otras manifestaciones de tipo social.

Esta manifestación de los poderes en Ayacucho nos habla de una sociedad tradicionalista que ha mantenido la estratificación social conformada desde la colonia, donde los grupos hegemónicos han mantenido una influencia importante en la vida cotidiana, la cual requiere ser validada bajo el contexto de una celebración que, por su carácter religioso, cuenta con un grado de influencia mayor sobre la población. Si bien la Semana Santa es una celebración polivalente con un fuerte contenido religioso, gran parte de su desarrollo es determinado por una estructura conformada por la interacción de los grupos que retienen los diferentes poderes en una sociedad.

## Especificidad cultural latinoamericana de la Semana Santa en Ayacucho, Perú

En términos generales, la antropología define a la cultura como “la suma total de lo que el individuo adquiere de su sociedad, es decir, aquellas creencias, costumbres, normas artísticas, hábitos alimenticios y artes que no son fruto de su propia actividad creadora, sino que recibe como un legado del pasado, mediante una educación regular o irregular” (Lowie, citado en Morales 2004: 13).

La cultura alrededor del mundo se manifiesta de maneras diversas, es así como encontramos, por ejemplo, hábitos, formas y modos de vivir, creencias, técnicas, artes, costumbres, lenguas, formas de desarrollar la vida cotidiana que poseen características que suelen diferir de un grupo humano a otro. Al respecto, Samuel Morales menciona: “la noción de diversidad es justamente lo que funda y da especificidad a las culturas, pues se sabe que la especie humana reacciona de manera distinta ante los mismos estímulos” (2004: 14).

En otras ocasiones, tal como lo señala Morales, “las diferencias culturales son, al contrario, considerablemente poco numerosas, y entonces a lo que nos enfrentamos, en esos casos, es a versiones distintas de una sola cultura” (2004: 14). La conceptualización de la cultura latinoamericana parte de las coincidencias culturales, producto de procesos históricos similares, existentes entre las sociedades que conforman la región, de tal manera que sea posible enmarcar en una sola cultura a la diversidad de formas de vivir, presentes en las naciones latinas del continente.

Según lo propuesto por Darcy Ribeiro (1993), la cultura latinoamericana es aquella que se deriva del proceso civilizatorio que se vivió a partir de la llegada de los conquistadores de origen latino a territorio americano; se trata de un conjunto de formas y modos de vivir que comparten los habitantes de los países que conforman Latinoamérica, que comenzaron a desarrollarse desde la conquista.

Samuel Morales (2004), por su parte, define a “la cultura latinoamericana como una realidad social insoslayable, [...] se integra con los rasgos culturales que provienen de las culturas nacionales y regionales de las distintas áreas geográficas latinoamericanas, pero también con los que se van generando y difundiendo en el curso del tiempo. [...] Se trata de un universo simbólico en que se engloban las diversas manifestaciones culturales de la región y que se expresa por toda la geografía latinoamericana y en el contexto mundial” (p. 25).

Las celebraciones de Semana Santa en Ayacucho contienen ciertos elementos que le dan especificidad cultural latinoamericana. En primer término, se trata de un fenómeno derivado de la conquista, pues sería obvio afirmar que sin este último acontecimiento, no solo la Semana Santa, si no cualquier otra celebración de tipo católico, sería imposible actualmente en esta región del planeta, como afirma Darcy Ribeiro: “lo que sobresale en el mundo latinoamericano es la unidad del producto resultante de la expansión ibérica” (Ribeiro en Zea, 1973: 105).

La religión católica en Latinoamérica fue impuesta (así como muchas otras prácticas culturales) por los conquistadores españoles quienes, motivados por la reciente expulsión de los moros de su territorio y por una fuerte creencia religiosa cristiana, lograron someter a los pueblos originarios, y así dar pauta a un proceso complejo de mestizaje.

Al igual que muchas otras prácticas culturales europeas, la religión católica encontró entre los grupos sociales a quienes se les pretendía inculcar distintas interpretaciones del conjunto de prácticas y creencias que la constituyen; de esta manera, a lo largo del continente surgieron formas diversas de vivir el catolicismo, determinadas por los patrones culturales de los grupos sociales, de los distintos procesos de adaptación y de la propia dinámica social.

Durante la Semana Santa en Ayacucho es posible identificar tal refuncionalización de la práctica y el ritual católico en diferentes niveles, entre los más evidentes encontramos la influencia cultural indígena en los llamados choclos y en la forma del anda; si bien este grupo no cuenta con una participación directa y significativa en la celebración, la creencia en los distintos elementos de la naturaleza como fuerzas que determinan el rumbo de la humanidad, se encuentra presente como resultado de un contacto cultural de más de cuatro siglos (Ramírez, 2003).

Otra de las formas de vivir la celebración (que le confieren especificidad latinoamericana) se refleja en la organización de la propia Semana Santa, la cual es organizada por lo que Darcy Ribeiro (1984) identifica como *la clase dominante típicamente latinoamericana*. Este autor brasileño sostiene que en América Latina, como producto de un estado de dependencia constante con respecto a otros países, se ha conformado una clase dominante acaparadora de los medios de producción, al servicio de poderes externos a la sociedad a la que pertenecen.

Dicha clase dominante se conforma por los dos componentes que Darcy Ribeiro (1984) identifica como *el patronato y el patriciado*. El primero se compone por los mismos dueños de los medios de producción; mientras que el segundo por los representantes del gobierno, el ejército y la policía, la iglesia y los profesionistas, quienes tienen como

función legitimar el modelo de dependencia al que los integrantes del patronato obligan una vez que acaparan los medios de producción.

La organización de la celebración, así como la participación directa, son responsabilidad de la clase dominante ayacuchana la cual, si bien se vio modificada a partir de la independencia, continuó actuando a partir de sus propios intereses, omitiendo las necesidades de la mayoría. Esta nueva clase hegemónica, cuyo poder se basaba en la riqueza que les producía la actividad comercial, utilizó a la Semana Santa para consolidar su pleno control en el proceso productivo, así como para recibir el reconocimiento del resto de la sociedad.

La Semana Santa en Ayacucho es el resultado de la intensa actividad comercial que comenzó a desarrollarse a partir de la República, significó la posibilidad de una reactivación económica, cuyos mayores beneficios serían para la clase dominante, los cuales si bien se manifestarían en el aumento de la riqueza de los integrantes del patronato, significarían también para los miembros del patriciado, la afirmación y legitimación de los distintos poderes que ostentan.

Tal estructura de la Semana Santa, además de mostrarnos una fuerte división social, se conforma como una manifestación cultural típicamente latinoamericana que se manifiesta en la propia complejidad de la celebración, en los distintos fenómenos que aglutina, en su origen europeo, en la presencia indígena, en la multiplicidad de interpretaciones, en la escenificación de los poderes, en la secularización pendiente, en los fuegos artificiales, en las flores, en la música, en el derroche, en la fiesta y en los demás elementos por descubrir. Así de compleja es Latinoamérica.

## Bibliografía

01. González Carré, Enrique (1995), *La ciudad de Huamanga: espacio, historia y cultura*, Perú, UNSCH, 271 pp.
02. Heusch, de Luc (1973), *Estructura y praxis: Ensayos de antropología teórica*, México, Siglo XXI, 374 pp.
03. Lévi-Strauss, Claude (1979), *Antropología Estructural*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 352 pp.
04. Morales, Samuel (2000), *El sabor agrio en la cultura mazabua*, México, IMC, 71 pp.
05. Morales, Samuel (2004), *Las culturas Latinoamericanas ante la Globalización y la Mundialización y las Integraciones Regionales*, México, UAEMéx, 161 pp.
06. Ramírez, Jorge (2003), *La religiosidad popular en la identidad cultural y caribeña*, Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe (CLACSO), <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba//cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/0915R070.pdf>. Consultado el 03 de junio de 2013.
07. Ribeiro, Darcy (1984), *El dilema de América Latina: Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Siglo XXI, 538 pp.

08. Ribeiro, Darcy (1993), "La Cultura Latinoamericana", en Zea, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tomo I, F.C.E, México, 101-118 pp.
09. Stern, Jefferey (1986), *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española huamanga hasta 1640*, Madrid, Alianza, 358 pp.
10. Zapata, Antonio (Ed.) (2008), *Historia y cultura de Ayacucho*, Perú, UNICEF-Instituto de Estudios Peruanos, 292 pp.

**Víctor Gabriel Avilés-Romero:** Licenciado en Antropología Social por la UAEMéx; Maestro en Humanidades: Estudios Latinoamericanos, por la Facultad de Humanidades de la misma universidad. Ha participado como organizador y moderador en diversos eventos académicos, así como ponente en distintos encuentros y coloquios. Recibió la presea "Ignacio Manuel Altamirano Basilio". Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Antropología de la UAEMéx.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Flores-Gutiérrez, Miguel Ángel; Stadthagen-Gómez, Helga; Reyes-Parrales, Norma  
Una mirada al capital cultural de los estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 117-140  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880007>

- 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

## **Una mirada al capital cultural de los estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México**

*An approach to the Cultural Capital of the Students at the Universidad Autónoma del Estado de México*

**Miguel Ángel Flores-Gutiérrez\***  
**Helga Stadthagen-Gómez\*\***  
**Norma Reyes-Parrales\*\*\***

**Resumen:** Durante 2012 los autores del presente artículo desarrollaron una investigación exploratoria en torno al capital cultural de los estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México. El propósito fue examinar sus hábitos de consumo cultural, lo cual implicaba su asistencia, recurrente o habitual, a la oferta universitaria, a través de instancias culturales oficiales. Se partió de la deducción de que no todos los estudiantes universitarios son iguales, pues están ubicados en niveles disímiles de formación, estudian diferentes carreras y provienen de distintos estratos sociales y económicos. En función de los resultados obtenidos, se propone una tipología sobre el capital cultural de los estudiantes, ligada al nivel formativo alcanzado y a la orientación académica de sus trayectorias escolares.

**Palabras clave:** Apropiación, Difusión cultural, Formación integral, Consumo cultural, Capital cultural, Trayectoria escolar

**Abstract:** In 2012 the authors of this article developed an exploratory inquiry into the cultural capital of the students at the Autonomous University of the State of Mexico. The purpose was to examine their habits of cultural consumption, implying their attendance, recurrent or habitual to the cultural offer of the university, or other cultural official instances. The starting point was the inference that not all college students are the same, as they are situated in dissimilar levels of training, study different careers and come from different social and economic strata.. Based on the results, a typology of the cultural capital of students, linked to educational attainment and academic orientation of their school careers is proposed.

**Keywords:** Appropriation, Cultural Promotion, Integral Formation, Cultural Consumption, Cultural Capital, School Path

\* Universidad Autónoma del Estado de México, México, lortizb@uaemex.mx

\*\* Universidad Autónoma del Estado de México, México, hp.stadthagen@gmail.com

\*\*\* Universidad Autónoma del Estado de México, México, norepauaemex@gmail.com

## Introducción

Una de las funciones sustantivas dentro de las universidades, particularmente las que tienen un carácter público, es la difusión de la cultura que, al inducirse, permite al sujeto adoptar un carácter humanista de su vida, hecho que se refleja en su existencia cotidiana al ser perceptivo ante la realidad social en constante cambio y sensible al aprecio de las manifestaciones del arte, la ciencia y la tecnología.

La difusión cultural, sin embargo, a diferencia de la docencia y de la investigación —actividades todas ellas sustantivas, es decir académicas—, tiene aspectos intangibles y por lo mismo poco medibles o sometidos a evaluación. En este sentido, aunque en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx) no existen indicadores para medir ciertas circunstancias y acciones relativas a la función, se han implementado algunos sondeos sobre ello.

Durante la visita a la UAEMéx del Comité de Difusión y Extensión de la Cultura de los Comités Interinstitucionales para la Evaluación de la Educación Superior (CIEES), en mayo de 2005, se exhortaba a valorar el impacto de la actividad cultural de la institución en los receptores de la oferta.<sup>1</sup> A este respecto, se efectuó un estudio institucional denominado “Perfil cultural de los universitarios”, que de cierta manera obtenía datos sobre los hábitos culturales de los estudiantes universitarios. Más tarde, entre 2007 y 2009, se realizó la investigación “Impacto de la actividad cultural de la Universidad Autónoma del Estado de México en la formación integral de los alumnos”, que buscaba estudiar prácticas de consumo cultural como parte de la formación académica de los estudiantes. Estimamos, no obstante, la necesidad de contar con un examen que concretara la información emanada de las anteriores investigaciones y se orientara a tratar de definir el capital cultural de los estudiantes universitarios, en el entendido de que el consumo cultural nutre necesariamente al capital cultural y de lo cual se carece de indagaciones concretas.

Para su desarrollo se realizó un análisis sobre los conceptos de consumo cultural y capital cultural, de lo cual se derivaron diversos instrumentos (encuestas) con el propósito de captar información sobre los hábitos de consumo cultural de los estudiantes universitarios de varios espacios académicos de la UAEMéx. El concepto de capital cultural que se utilizó debe entenderse como un recurso personal que aumenta en tanto los individuos satisfacen sus necesidades culturales mediante el consumo de bienes culturales. A partir de esta noción, se desprendió una tipología sobre el capital cultural de los alumnos que

<sup>1</sup> Véase Comités Interinstitucionales para la Evaluación de la Educación Superior, *Informe de evaluación diagnóstica. Función de extensión y difusión de la cultura. Universidad Autónoma del Estado de México*.

toma como referencia la educación formal de sus padres, la formación previa a su ingreso al sistema universitario, así como sus hábitos de consumo cultural.

## Consumo cultural y capital cultural

Cuando se habla de capital cultural, el dilema se sitúa en la manera en que las personas ven, leen y oyen, así como la forma en que relacionan dichos bienes con su vida cotidiana. La tarea de difundir la cultura por parte de la universidad se da en este complejo contexto, donde el sujeto procede de un medio académico previo del que no siempre obtuvo una formación y sensibilidad cultural artística. Bajo esta perspectiva nos propusimos sondear las condiciones que caracterizan a los estudiantes de la UAEMéx, en razón de sus prácticas, hábitos y formas de apropiación de bienes culturales.

Cuando Néstor García Canclini alude a una definición *operativa* de cultura, señala que “abarca el conjunto de los procesos sociales de significación, o, de un modo más complejo, la cultura abarca el conjunto de procesos sociales de producción, circulación y consumo de la significación en la vida social” (García, 2005: 34). Vista así, la cultura se presenta como un proceso social, pues se produce, circula y consume en la historia colectiva. También es cierto que la cultura tiene un *comportamiento declarativo*: la cultura sería la autodefinición que un grupo ofrece de su vida simbólica, lo cual sugiere la capacidad de interpretarla y de expresarla en términos discursivos (Giménez, 2012: 1).

Es pertinente detenerse para plantear que existe una relación permanente entre lo simbólico y la cultura. Al respecto, César González asume que todo lo que se percibe está envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en formas míticas, en ritos, y que nada puede verse o conocerse si no es por mediación de lo simbólico. El sistema simbólico permite al hombre conocer el mundo y conocerse a sí mismo, pero ese conocimiento no es exactamente del mundo o de él mismo, sino de sus representaciones. El mundo simbólico está en estrecha relación con el de la cultura; es esta la que distingue al ser humano de las demás especies vivas, de manera que todo hecho cultural es portador de significado (González, 2000: 112-113). En esta orientación, cultura también podría definirse como:

un conjunto organizado y jerarquizado de sistemas de símbolos, o de signos [o de valores]. La producción de estos valores se atribuye a personas extraordinarias, a creadores, a genios [...] De ahí que tales valores estén en mayor medida en lo que se considera las bellas artes. Se entiende que el contacto con este patrimonio enriquece a los individuos, pero no a todos sino sólo a aquellos que poseen ciertas cualidades, en parte innatas y

en parte cultivadas, que hacen que el goce y el consumo de tales individuos sea legítimo (González, 2000: 119).

Este conjunto organizado de sistemas de símbolos, o de signos o de valores, se sintetiza en el término *objetos culturales*. Noé Jitrik plantea que por objetos culturales no solo se debe concebir ciertas prácticas muy definidas que demandan un discurso para ser entendidas, sino también considerar que los objetos culturales poseen carácter y ganan presencia. Por ejemplo, la conversación es un objeto cultural: tiene identidad, fisonomía, estructura, presencia, es insoslayable. En concreto, en la cultura de una sociedad proliferan objetos culturales (Jitrik, 2000: 30-31). Para el propósito que nos ocupa —los objetos culturales y su adjudicación simbólica entre los universitarios— el reto radica en su percepción en cuanto lo que proponen y la explicación de su ser. En el primer caso se trata de apreciar si los alumnos los perciben y les significan algo; en la segunda posibilidad si son capaces de desarrollar ciertas actitudes frente a ellos, como la postura crítica. De ello podría desprenderse lo que Jitrik llama *teoría de los objetos culturales*, la cual explica:

[...] desde la óptica de una teoría de los objetos culturales, lo que está debajo de los objetos tiene algo que ver con ellos. Así tenemos que en un museo, por ejemplo, una silla es presentada como un objeto de primer nivel aunque en un principio fue concebida para el tercero, o sea el de los utilitarios; [...] una vasija que sirvió, en el periodo tolteca, sólo para contener agua o para cocinar, hoy es vista como un objeto de arte (Jitrik, 2000: 32-33).

Dentro del mundo simbólico, la comprensión de los objetos culturales debe cumplir con al menos tres condiciones: “en primer lugar, poseer cierta materialidad, un carácter que lo haga perceptible y, al mismo tiempo, que le permita ser transmitido; en segundo, tener una organización interna definida, poseer un orden que lo identifique y que ese orden pueda reconocerse; y, en tercero, ser comprensible” (González, 2000: 124). Estas premisas se refieren a que el consumo y la apreciación de bienes culturales —el capital cultural se verá más adelante—, como prácticas sociales, están llenos de significaciones y favorecen un comportamiento particular de las personas: para algunos, el sentido de apreciación contribuye a acumular conocimientos y aptitudes tanto intelectuales como estéticas; para otros, quienes ven en el arte y la cultura un pasatiempo más, quizá su apreciación sea limitada y estos sean experiencias intrascendentes.

El *Plan general de desarrollo 2009-2021* de la UAEMéx (documento de impulso institucional a mediano plazo) establece como políticas culturales que “paralelo a los aspectos académicos y tecnológicos, la difusión de las diversas manifestaciones de la cultura y valores universitarios en el ámbito internacional debe constituirse en guía y generadora de identidad” (UAEMéx, 2009a: 36). Además, que:

A fin de promover una formación integral del estudiante, un mayor impacto social y una inserción laboral favorable, todas las carreras universitarias contarán con seguimiento de egresados y con acreditaciones de organismos externos que avalen, en el alumno, la adquisición de *capital cultural*, la comprensión de una segunda lengua y el dominio de habilidades básicas y especializadas en su formación profesional (UAEMéx, 2009a: 36).

Las políticas culturales se definen como soportes institucionales que canalizan tanto la creatividad estética como su consecuencia positiva; son, por ende, un instrumento de promoción de bienes y servicios culturales, una herramienta para socializar los bienes culturales; contribuyen al desarrollo de personas con intereses, recursos y capital cultural propios; inciden en la posibilidad de interpretar, pensar y hacer que los demás entiendan el mundo que los rodea (Barbieri, 2011: 478). El capital cultural es el impacto social por la apropiación de la cultura. Pueden existir varios efectos de las políticas culturales, como el aumento en la asistencia regular de los estudiantes a la oferta cultural institucional; el mejoramiento de la infraestructura cultural para un mejor disfrute por parte de la comunidad universitaria y del público en general; o impactar en el ámbito educativo mediante el desarrollo de capacidades y competencias de los alumnos, a través del aprovechamiento de la oferta cultural que proviene de distintos medios y que favorece la sensibilidad en el sujeto para ser apprehendida.

A la par, otros factores de naturaleza socioeconómica consiguen manifestarse, positiva o negativamente, para apoyar cambios sustantivos en tales capacidades y competencias, más aún, en el rendimiento escolar general. Para personas impulsoras de la cultura, el acceso a los medios masivos de comunicación, la posibilidad de acudir a exposiciones de arte, la complacencia con espectáculos de teatro, cine, danza, la visita a zonas arqueológicas, museos o bibliotecas, etcétera, son hábitos fundamentales para la plena existencia humana.

Ramón Zallo considera que existen dos sistemas especializados, orientados a la reproducción, renovación, promoción y adaptación de la cultura, así como a las necesidades de la sociedad (particularmente la actual): el sistema educativo y el sistema

cultural-comunicativo. El primero reproduce y transmite el acervo cultural acumulado por la sociedad, donde los valores de uso y el conocimiento necesario sobre disciplinas varias (incluidas diversas expresiones artísticas) favorecen la formación integral; a la par, se constituye como un espacio de convivencia y socialización. El segundo abarca el contenido cultural propiamente dicho —patrimonio, equipamiento, libros, cine, artes escénicas, musicales, visuales— y el soporte mediático —prensa, radio, televisión, internet—; lo interesante de este es que complementa la formación integral del sujeto. Ambos favorecen la ampliación del capital social del conocimiento y, como consecuencia, del capital cultural (Zallo, 2011: 46).

El capital social cultural debe razonarse como una cualidad intrínsecamente humana (del intelecto), alcanzable solo mediante la adquisición de habilidades necesarias para comprender los hechos y los fenómenos culturales. Sin duda, para mucha gente, su incremento es una necesidad —hacer que la necesidad se convierta en virtud—, pues significa la apropiación de valores y significados culturales para incorporarlos a su ser. ¿Habrán en nuestro medio grupos de estudiantes que se resistan a comprender el significado de la cultura como un bien colectivo e individual? Al respecto, Pierre Bourdieu apunta que es posible la existencia de “una comprensión (escolar en general) que es una no comprensión, un hacer como si se comprendiera, una falta de comprensión fundada en resistencias profundas” (Bourdieu, 2011a: 19-20) que, ante diversas ofertas culturales, podríamos asumir, entre otras causas, por falta de tiempo, de interés o de recursos económicos. Pero además podría ser que la pretendida formación integral o multifuncional se alcance solo parcialmente, pues en las instituciones de educación superior no todos los programas de formación profesional incluyen el aprecio por el arte; al contrario, aquellos que lo contemplan contribuirían a la integralidad formativa, relacionada, precisamente, con el capital cultural que los estudiantes ya poseen y que pueden incrementar durante su estancia en la institución. De ello surge nuestro interés por explorar las condiciones de dicho capital en los estudiantes universitarios, a partir del cuestionamiento sobre si la demanda cultural se eleva de la misma manera que la educativa. El individuo, apegado a estas posibilidades, buscaría internalizar un conjunto de valores, hábitos y formas de ser y de hacer que repercutirían en su futuro y lo convertirían en un sujeto inteligente, creativo y con mayor control de su propio destino. En ello radica la orientación de la formación integral.

Una educación o formación integral puede ser entendida como un proceso completo, abierto e inacabado, mediante el cual se contribuye no solo a desarrollar competencias profesionales, sino también, y fundamentalmente, a lograr en los estudiantes nuevas

actitudes y competencias intelectuales; a generar nuevas formas de vivir en sociedad; a adquirir valores básicos como la justicia, la libertad, el reconocimiento de la diferencia, el sentido del bien común; así como a adoptar nuevas formas de relación con la memoria colectiva, con el mundo en que viven, con los otros y con ellos mismos, lo que implica la sensibilización ante las dimensiones éticas y estéticas de la existencia. Aunque todos estos aprendizajes son propios del individuo, y por lo tanto forman parte de su personalidad (amén de su formación), existen algunos que son más internos, orientados directamente al desarrollo de aspectos profundos, íntimos y representativos.

Los aprendizajes significativos se producen cuando un sujeto se enfrenta a las exigencias de manera crítica, metodológica y trascendental; asimismo, se traducen en hábitos, actitudes y valores que sostienen, definen u orientan la conducta de una persona. El hábito es la manera como el individuo ha incorporado o ha hecho propio determinado vínculo con cierto tipo de objetos, que se ha convertido en una pauta de conducta a través de su repetición constante. Existen diferentes formas de hábitos como los del trabajo intelectual, los del trabajo físico y los personales. Por otro lado, las actitudes son una predisposición aprehendida a responder positiva o negativamente a cierto objeto, situación, institución o agrupación humana. Una actitud insinúa un juicio moral de aprobación o desaprobación que se traduce en una reacción general ante un objeto, persona, situación o institución, la cual predispone al sujeto a actuar de determinada manera. Por último, los valores están íntimamente ligados con las actitudes; entrañan, en su acepción, el hecho de darle importancia o significado positivo a una cosa; tienen que ver con una serie de principios que hacen de la vida algo importante (Zarzar, 2003: III-II2).

Indudablemente las instituciones de educación superior formarán mejores individuos en la medida en que se conciba a la difusión cultural como un proceso constante para la promoción de la formación integral. Es necesario entender a la difusión cultural como una actividad académica orientada al desarrollo de la sensibilidad, de la creatividad y del espíritu crítico.

Revisemos la realidad con la que el proceso formativo en la UAEMéx incluye a la cultura:

Para el cierre de la administración 2009-2013, la UAEMéx contaba con nueve planteles de la Escuela Preparatoria —cinco en la ciudad de Toluca y el resto en los municipios de Amecameca, Tenancingo, Texcoco y Atlacomulco—. En los últimos 25 años se han llevado a cabo diversas modificaciones curriculares al plan de estudios del nivel medio superior; todas estas reformas y modificaciones han pretendido dotar al alumno de una cultura general —basada en la adquisición de conocimientos científicos y humanísticos—

que le permita enfrentarse con éxito a su vida social cotidiana y, además, le capacite para abordar una determinada carrera profesional. Las características esenciales del bachillerato son: a) es formativo, en cuanto el alumno desarrolle el rigor analítico, la capacidad crítica y la claridad expresiva; b) es propedéutico, si capacita al estudiante para el manejo de la información básica y de los métodos de las ciencias de la naturaleza y la cultura; y c) es terminal, si al educando le posibilita el dominio de las técnicas y destrezas de una actividad socialmente productiva.

La formación holística del bachiller se ha planteado a través de cinco dimensiones que intentan desarrollar las habilidades básicas del sujeto: científica y tecnológica, humanística, social y para la vida, comunicativa, y crítico intelectual. El Sistema Nacional de Bachillerato, del cual se desprende esta visión de conjunto, bosqueja una serie de competencias genéricas dentro del perfil del egresado. La segunda competencia asume que el bachiller “es sensible al arte y participa en la apreciación e interpretación de sus expresiones en distintos géneros. Valora el arte como manifestación de la belleza y expresión de ideas, sensaciones y emociones. Experimenta el arte como un hecho histórico compartido que permite la comunicación entre individuos y culturas en el tiempo y el espacio, a la vez que desarrolla un sentido de identidad. Participa en prácticas relacionadas con el arte”.<sup>2</sup>

Al revisar el plan de estudios del bachillerato de la UAEMéx, encontramos tres campos de formación: Ciencias sociales y humanidades, Lenguaje y comunicación, y Actividades complementarias; en ellas se localizan ciertas unidades de aprendizaje (asignaturas) que bien pudieran apuntar al cumplimiento del perfil del egresado y de su formación holística: Antropología: hombre, cultura y sociedad; Historia universal: siglos XX-XXI; Historia de México: siglos XIX-XXI; Apreciación del arte; Expresión del arte y Talleres de educación artística, deporte y recreación. En síntesis, desde nuestro punto de vista, este perfil del nivel medio superior estaría muy cercano a lo que el capital cultural individual requiere. Surge así el interés por confirmar esta percepción.

En las licenciaturas universitarias, donde se concentra una importante proporción de estudiantes inscritos en 76 planes académicos —representa 68.4% de la matrícula total de la UAEMéx en el sistema dependiente (UAEMéx, 2011: 58)—, encontramos carreras profesionales en las cuales es fácil descubrir unidades de aprendizaje alineadas a la apreciación artística, amén de la propia naturaleza del plan de estudios: Antropología Social, Arquitectura, Diseño Gráfico, Artes Plásticas, Artes Teatrales, Historia, Letras Latinoamericanas, Gastronomía, Turismo y Arqueología; mientras que a pesar de que

<sup>2</sup> Véase “Reforma Integral de la Educación Media Superior”, <http://www.reforma-iems.sems.gob.mx/>

en la mayoría de los planes (46) el enfoque profesional está dirigido a la transmisión, generación y aplicación del conocimiento específico de la carrera, no se incluyen; cuando aparecen algunas unidades de aprendizaje y actividades extracurriculares orientadas a la valoración del arte y otras manifestaciones de la cultura, estas se desarrollan de manera marginal.

Cabría preguntarse ¿cómo se concibe a la formación integral en esas carreras? Apelamos a que el capital cultural de los estudiantes de dichas disciplinas (sobre todo de las “ciencias duras”) proviene de sus experiencias y de lo que han podido aprehender y apropiarse en el seno familiar. Esta inquietud es pertinente, pues la tutoría académica –instrumento de apoyo a la formación del estudiante, aún en las licenciaturas de corte artístico y cultural– no muestra una orientación afanosa para que el sujeto sea sensible a estas expresiones, objeto de atención de la difusión cultural, aunque “la tutoría es considerada como una acción importante en el desarrollo integral de los alumnos [...], permite el esclarecimiento de dudas en el área disciplinar, el desarrollo de métodos y hábitos de estudio, así como la orientación personalizada que todo estudiante requiere para mejorar su desempeño académico” (UAEMéx, 2009b: 9). Podríamos sostener, entonces, que el educando accede a la oferta cultural de la institución, o de otros medios, al margen del profesor y del tutor. Esto, sin duda, limita las posibilidades de que la difusión cultural, como función sustantiva en la Universidad, propicie la formación integral en la mayoría de los estudiantes.

Respecto de los conceptos de consumo cultural y de capital cultural, asumimos que el primero es la categoría teórica que involucra la formación del capital cultural del ser humano, quien al consumir bienes culturales, y al ser consciente de ello, adquiere capital cultural –bienes simbólicos, abstractos, intangibles–. El consumo cultural puede concebirse como la práctica social que implica la asistencia a la oferta cultural de la UAEMéx o de otras instancias –teatro, cine, exposiciones en museos, eventos de danza, música, etcétera–, así como también el uso habitual de ciertos bienes culturales, como lo son los libros, internet o la televisión.

En este entramado no se pueden soslayar los alcances que en nuestro tiempo tienen los estudiantes universitarios respecto de las tecnologías de comunicación como posibilidad para consumir ciertos bienes culturales. En ese sentido, García Canclini apunta: “Si bien sigue habiendo innovaciones en el arte y descubrimientos científicos que sorprenden, las mayores fuentes de asombro provienen ahora de la diversidad del mundo que se hace presente en la propia sociedad y del ámbito distante o ignorado que nos acerca a la conectividad” (García, 2007: 19). Es algo así como la democratización de la cultura a

través de los medios, que pone al alcance de cualquier persona la oferta cultural tangible e intangible, y ha favorecido cambios en los hábitos culturales que inciden, a su vez, en nuevos modos de sociabilidad. Pero sea como fuere, el espectador actual, el internauta, es un agente multimodal “que lee, ve, escucha, y combina materiales diversos [...] esta integración de acciones y lenguajes ha reubicado a la institución donde se aprendían la principales destrezas –la escuela– y redefine la autonomía del campo educativo” (García, 2007: 32); es un fenómeno generacional.

La duda es: ¿todo lo que se consume a través de estos medios masivos permite a la gente pensarse como un actor de cambio positivo dentro del conjunto social, o se consumen bienes culturales sin tener conciencia de lo que representan? Una respuesta a la pregunta podría desprenderse del juicio de David Throsby: “Una definición de ‘bienes culturales’ puede esbozarse a partir de determinadas características que poseen [...] y transmiten un significado simbólico” (Throsby, 2001: 220).

El significado simbólico es el valor cultural que ostentan los bienes –estético, espiritual, histórico, social–; es intangible para quienes los consumen. Sin embargo, existe otro tipo de bienes que tienen valor económico (importantes para quienes los ofertan y producen), pues su fin último es el consumo; aunque se advierte que la apreciación del arte es subjetiva y no necesariamente debe pagarse por su goce: “En efecto, en el ámbito cultural la calificación convencional de la calidad artística de los productos y de las obras a través de las diversas instancias [...] de legitimación somete al producto como al consumidor a la incertidumbre porque es imposible tener medidas objetivas y universales de la calidad” (Tolila, 2007: 37). Por esa misma razón, el capital y el consumo culturales no se pueden medir a partir de parámetros de calidad. Tiene más sentido apreciar a las prácticas de consumo y al papel de la formación académica del sujeto en un marco de conocimientos que permitan valorar las expresiones artísticas y los bienes culturales en general.

Bourdieu apuntaría que si el consumo adecuado de obras de arte está predispuesto a cumplir una función social de distinción, se debe a que la aptitud para realizar el ideal histórico de la percepción *pura*, al precio de una ruptura con la percepción *cotidiana*, es producto de un tipo particular de condiciones sociales; es decir, la obra de arte “considerada como un bien simbólico sólo existe como tal para quien posee los medios de apropiársela mediante el desciframiento [...] del código históricamente constituido, reconocido socialmente como la condición de apropiación simbólica de las obras de arte ofrecidas a una sociedad determinada en un momento dado del tiempo” (Bourdieu, 2011b: 72). Cada persona tiene una capacidad específica para aprehender el mensaje de los objetos

culturales; aptitud que se deriva del conocimiento estético de las cosas y de que este se haya extraído del proceso social de construcción de significados. Cuando no se tiene el talante, puede ocurrir que el sujeto se desinterese o se vuelva indiferente.

Ahora bien, cuando se habla de capital cultural, desde el enfoque social, no se le debe confundir con los bienes o activos de capital —riquezas tangibles, como muebles, inmuebles, obras de arte o dinero—, pues esta adquisición representa la capacidad de apreciación de un bien cultural en función del nivel formativo del individuo, de su entorno social, de la inversión en el consumo, de las experiencias previas, de las ideas, convicciones, valores y gustos sobre cierta oferta cultural.

Por otro lado, las prácticas de consumo son susceptibles de revelar un *habitus*, aunque los *habitus* no están mecánicamente superpuestos a las personas, sino que son parte de la expresión de los sujetos mismos. De hecho “el *habitus* es la posición social hecha práctica; es la forma en que las relaciones sociales son reproducidas a través de actos y actores concretos” (Alonso, 2012: s.p.). El *habitus* impulsa continuamente a hacer que la necesidad se convierta en virtud; es el que promueve que se obtenga aquello que se desea, porque gusta lo que se tiene. Para Bourdieu, empero, el *habitus* y el gusto están en estrecha relación con la condición de clase de la gente. En efecto, en materia de consumos culturales se establece una oposición entre los *consumos distinguidos* y los *consumos vulgares* —populares, sería más apropiado—. Dicha oposición se establece según la estructura del capital, las formas de mediación de las que disponen los sujetos sociales y componen las diferentes formas de relacionarse tanto con las obras de arte, como con las creaciones estéticas en general. De alguna manera el consumo ayuda a configurar la conciencia de clase de la gente a partir de una condición económica; es decir, la clase social —como expresara Bourdieu— no se define por una posición en las relaciones de producción, sino por el *habitus* de clase que se encuentra asociado a esa posición, de manera que una clase se define por su ser y por su consumo. García Canclini formularía al respecto: “Si la apropiación de cualquier bien es un acto que distingue simbólicamente, integra y comunica, objetiva los deseos y ritualiza su satisfacción, si decimos que consumir, en suma, sirve para pensar, todos los actos de consumo —y no sólo las relaciones con el arte y el saber— son hechos culturales” (García, 1993: 41). En otras palabras, el consumo y el capital cultural están asociados.

Para el asunto que nos atañe es complicado definir al consumo y al capital individual y colectivo en la dimensión cuantitativa. Pero valdría la pena considerar una serie de variables y circunstancias:

a) *La condición de clase*. Bourdieu plantearía que el entorno social común —espacio social para el teórico— predispone el acercamiento porque existen gustos afines entre

las personas. Estas dinámicas son lo que él denomina *estructuras estructuradas*; se refiere a prácticas distintas y distintivas, *habitus* diferenciales: “Así por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien (de consumo cultural que deviene en capital cultural) puede ser distinguido a uno, pretencioso a otro, vulgar a un tercero” (Bourdieu, 2011a: 32). Bajo esta perspectiva, el disfrute de bienes culturales —ya dijimos, de capital simbólico— es producto de una necesidad social, del placer mismo. Existirán, no obstante, individuos pertenecientes a una clase pudiente que no ha podido capitalizar un enfoque *culto* de la cultura.

b) *El cambio generacional*. Paul Tolila (2007) realiza una serie de reflexiones en torno al cambio generacional, sobre las cuales valdría la pena meditar. Bosqueja, como eje de reflexión, que el acceso actual a la cultura en la sociedad moderna se hace masivamente por medio de productos culturales, donde identifica elementos de transformación, en los jóvenes y en su comportamiento, como la “cultura de recámara”, basada en el acceso íntimo a las tecnologías de comunicación, en oposición al concepto de “cultura elevada”, transmitida por los padres. Hoy las industrias culturales, señala, pasan por una nueva mutación tecnológica, llamada por algunos “revolución digital” (Tolila, 2007: 67-68), gracias a la cual la *distinción* —concepto desarrollado por Bourdieu— se diluye.

c) *El gasto cultural*. Se refiere a aquello que los consumidores dispensan de su presupuesto para acceder a los bienes culturales. El nivel socioeconómico sería la variable a considerar. Es probable que quienes ostentan una posición cómoda destinen sistemáticamente parte de sus recursos al disfrute de una oferta cultural renovada: espectáculos en vivo, exposiciones, visita a zonas arqueológicas, compra de libros, etcétera; o bien para obtener tecnología y con esto acercarse a los bienes culturales en la comodidad de su domicilio. Quienes no cuenten con recursos suficientes, pero estén conscientes de su necesidad para consumir ciertos productos culturales y con ello adquirir capital cultural, tendrán que hacer esfuerzos para lograrlo (ahorrar, tal vez); esto, sin duda, merecería reconocimiento como un hecho de alto significado social, por ejemplo en países como México, donde abunda la pobreza. Bourdieu señala que “la sociedad humana se asemeja a una competencia feroz cuyo premio es la posición social; misma que se obtiene a través de acciones específicas como poseer capital económico (bienes), capital social (redes de relaciones) y capital cultural (conocimientos especializados y diplomas académicos)” (González, 2009: 2).

d) *El nivel de escolaridad*. Entraña, a nuestro parecer, un proceso de formación del gusto, un marco de construcción de preferencias. Aquí la escuela es una gran alternativa para que los individuos desarrollen sus aptitudes, siempre y cuando estén bien dirigidas

y sean herederos del capital cultural de origen familiar. La formación académica viene a ser la continuación de la educación obtenida en casa que se evidencia en los sujetos por la forma en la que se expresan, se comportan y se interesan.

e) *El ambiente familiar.* También lo consideramos decisivo como factor para la adquisición de capital cultural. Las familias con ciertos niveles de escolarización, estables y con disponibilidad de recursos culturales y didácticos, tienden a desarrollar expectativas y comportamientos que los llevan a preocuparse por el capital humano del conjunto. Las familias con estas características favorecen el desarrollo del lenguaje y de la inteligencia de los componentes.

En todo caso, aquellos que tienen un vasto capital cultural —cualitativamente hablando— poseen suficiente experiencia (hábito) en el consumo de bienes culturales, que se manifiesta en la sensibilidad o capacidad de aprecio, en el conocimiento o disponibilidad de saber, así como en la habilidad y la aptitud para percibir características de los bienes culturales con significación estética. A ello, Bourdieu lo denomina *código cultural*, que le da sentido a los objetos culturales: “El espectador desprovisto del código específico se siente sumergido, ‘ahogado’ delante de lo que se le aparece como un caos de sonidos y de ritmos, de colores y de líneas sin rima ni razón” (Bourdieu, 2011b: 233). Es como quien lee un libro y no entendió el texto; lo que quiere decir que aunque se consuma no se obtiene capital cultural. La apropiación de bienes culturales, o sea la adquisición de capital cultural, distingue al individuo en virtud de que está en disposición permanente para asimilar los bienes culturales.

La noción de capital cultural admite dos acepciones: la primera de ellas se refiere a que es un concepto económico, agregado, que se ha definido como un medio para representar la cultura; es un activo que representa, almacena o proporciona valor cultural además de cualquier otro valor que pueda poseer. El segundo concepto proviene del ámbito de la sociología, donde el sujeto es el propio individuo; es una forma de capital humano (Fernández, 2009: 114). El capital cultural social se consigue mediante la herencia familiar, la formación académica, el estatus socioeconómico y el acceso a la información por diversas vías, entre otros mecanismos, lo cual nos indica que no existe límite para el capital cultural, pues todo depende del contexto en el que se adquiere.

Es oportuno considerar con cuidado los conceptos, pues el capital cultural consigue adoptar dos formas distintas: por un lado, se puede hablar de capital cultural tangible, relativo a activos concretos, como edificios, recintos, instrumentos, elenco artístico, obras de arte, libros; por otro, capital cultural intangible, como ideas, convicciones, valores —capital intelectual—. Como quiera que sea, la idea de capital cultural está asociada a

las definiciones de valor económico y cultural, pues se reconoce esta doble importancia. La noción de valor que aquí aparece está vinculada, ya sea con el precio, o bien, con la relevancia que adquiere un bien al ser asimilado.

Para el asunto de los valores culturales, incluidos en la nominación de capital cultural, Throsby propone una serie de atributos atendiendo a las características de los bienes: poseen valor estético, concerniente a las propiedades de belleza, armonía, estilo; valor espiritual, que puede interpretarse desde la perspectiva religiosa formal, atendiendo a cualidades compartidas por los integrantes de una comunidad; valor social, referido a la impresión de conexión con otros individuos, así como a una sensación de identidad y de espacio; valor histórico, que refleja las condiciones de vida en el que fue creada la obra y cómo ilumina el presente al proporcionar un efecto de continuidad con el pasado; valor simbólico, relativo a que los objetos culturales deben ser depositarios y transmisores de significado, que ayuden al consumidor a interpretarlos; y valor de autenticidad, referente a la originalidad y unicidad del bien, que lo hacen identificable *per se* (Throsby, 2001: 56-57). Creemos que estos valores serían factores para propiciar las preferencias de los sujetos en el acto de consumir bienes culturales y formarse capital cultural.

Mientras tanto, Bourdieu propone tres dimensiones del capital cultural: estado incorporado, estado objetivado y estado institucionalizado. El estado incorporado o personificado se refiere a aquel capital que se encuentra ligado al cuerpo y supone la incorporación; que admite un trabajo de inculcación y de asimilación que consume tiempo, el cual debe invertirse sobre sí mismo. El capital cultural es una propiedad (hábito) hecha cuerpo que se convierte en una parte integrante de la persona; es la capacidad de apreciación de un bien cultural en función, como se dijo al principio de este apartado, del nivel formativo del individuo, de su entorno social, de la inversión en el consumo, de experiencias previas, de gustos estables, ideas, convicciones y de valores sobre cierta oferta cultural. Se debilita y muere con su portador, ya que se trata de capital simbólico interior a la persona (distinción), que no tiene valor de cambio en un mercado de bienes.

El estado objetivado se refiere a los bienes culturales tangibles, que forman parte del patrimonio individual o familiar, tales como las obras de arte, los libros, los edificios, etcétera, para cuya realización requiere recursos económicos. Este tipo de capital se transmite en su materialidad (propiedad jurídica) como capital económico.

Finalmente, el estado institucionalizado tiene que ver con los documentos académicos que han logrado poseer los individuos a través de su proceso formativo (Throsby, 2001: 79). Bajo esta idea, la objetivación del capital cultural constituye una de las maneras de neutralizar algunas de las propiedades que, por incorporado, tiene los mismos límites

biológicos que su contenedor. Se trata, en esencia, de la posibilidad de que terceras personas reconozcan a alguien ciertos méritos alcanzados (Bourdieu, 1987: 11-17).

A decir de Bourdieu, la variable educativa, para generar capital cultural, es un principio de diferenciación, “casi tan poderoso como el capital económico” (Bourdieu, 2011a: 69-70). Sobre tal asunto, el autor sostiene que:

[...] la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural se opera en la relación entre las estrategias de las familias y la lógica específica de la institución escolar. Ésta tiende a proporcionar el capital escolar, que otorga bajo forma de títulos, al capital cultural que posee la familia y es transmitido por una educación difusa o explícita en el curso de la primera educación. Las familias invierten en la educación escolar, tanto más cuanto más importante es su capital cultural y cuanto mayor es el peso relativo de éste en relación con su capital económico [...] (Bourdieu, 2011a: 96).

El capital cultural es importante, puesto que considera que la formación artística de las personas determina, en buena parte, el tipo y la intensidad de consumo que tendrán en el futuro. Una vez que se adquiere capital cultural, el sujeto es capaz de mostrar actitudes específicas, como el altruismo, el respeto y la tolerancia; así también, favorece la autoestima.

## Resultados

En el desarrollo de la investigación se realizó un muestreo aleatorio simple, aplicado a alumnos de los niveles medio superior y superior, de diversos organismos académicos de la institución (18 Facultades, tres planteles de la Escuela Preparatoria, seis Centros Universitarios y tres Unidades Académicas Profesionales); para ello fueron diseñados dos instrumentos para la recolección de datos: un cuestionario en línea, con el que se obtuvieron 852 participaciones de alumnos, y una entrevista directa aplicada a 179 personas (dirigida únicamente a estudiantes de licenciatura).

Al emplear los instrumentos se detectó, casi de inmediato, que en la UAEMéx existe una distribución desigual del capital cultural, pues no todos los estudiantes están habituados para asimilar los objetos culturales, porque carecen de preparación esencial, de tiempo necesario y de recursos económicos suficientes; así como también porque disponen diferencialmente de los medios electrónicos.

Cuando fueron consideradas las características escolares de los padres de los estudiantes, hicimos, en primer término, la suposición de que “en el ambiente familiar,

cuanto mayor es el nivel de escolaridad hay proporcionalmente un uso mayor de modos de reconocimiento sobre saberes y formas de interpretación en las que hay explicaciones más vinculadas con la vida académica o científica y el uso de determinados recursos para informarse sobre temas de la vida cotidiana y de la cultura académica” (Rodríguez, 2009: s/p). Para la materia que nos ocupa, se recuperó que 27% de los padres cursó la licenciatura, 23% concluyó la secundaria y 19% el bachillerato; en el caso de las madres, los porcentajes se invierten: 25% cursó la secundaria, 21% la licenciatura, seguido muy de cerca, con 20%, que cursaron la primaria. Esta información, en teoría, permitiría interpretar que los estudiantes, con la influencia y el ejemplo de sus padres, construyen su capital cultural sobre una base relativamente sólida.

En relación con la preferencia del consumo cultural y en torno a la pregunta *¿cuán integradas están las actividades culturales a tu vida cotidiana?*, los alumnos universitarios argumentaron que estas permean su vida diaria y son importantes porque complementan su formación académica: 50% asegura que acuden porque les agradan, particularmente cuando sus horarios de clases se los permiten y porque se trata de acciones relacionadas con la licenciatura que cursan; asimismo, algunos (6%) afirmaron que pertenecen a grupos artístico-culturales, además de que poseen la habilidad o la facilidad para desarrollarse en alguna expresión artística, a la cual suelen dedicarle tiempo (ya sea los fines de semana, las vacaciones o los días de descanso), pues los distrae de su rutina habitual.

Casi un tercio de los entrevistados argumentaron que debido a la carga escolar no tenían tiempo para acudir a eventos y actividades culturales, que no les eran de interés, o que no formaban parte de sus áreas de estudio —alumnos de las ciencias duras, principalmente—. Algunos afirmaron desconocer la existencia de espacios culturales cercanos a los cuales poder asistir, además que no contaban con los recursos económicos suficientes.

En “Perfil cultural de los universitarios” (estudio realizado en 2004) resultó atractivo que, respecto del uso de internet, se obtuviera que, de manera general, los estudiantes no lo utilizaran como medio informativo; 45% de los entrevistados mencionaron que dedicaban su tiempo libre a navegar. Actualmente, este tipo de tecnología se destina a diversas actividades: 88% a estudiar y hacer tareas, 85% a buscar información general, 73% a leer correos electrónicos y 60% a frecuentar las redes sociales; lo cual indica que continúa sin ser un recurso propiamente informativo, sino recreativo. Así tenemos que internet, los juegos electrónicos y la televisión, que se constituyen en medios de consumo alternativos de entretenimiento, alejan a los jóvenes de la apreciación del arte y de otros bienes culturales.

Ante ello surge una explicación socio-psicológica, la cual supone que ejercen sus empatías cognitivas y expresivas con las tecnologías, así como con los nuevos modos de percibir el espacio y el tiempo, la velocidad y la lentitud, lo lejano y lo cercano. Se trata de una experiencia cultural emergente —al parecer generacional, como ya apuntamos—, de nuevos modos de percibir y sentir, de oír y ver, que en muchos aspectos choca y rompe con el *sensorium* de los adultos (Martín-Barbero, 2002: 7). Es una empatía de la juventud con la cultura tecnológica, que facilita el acceso a la televisión y a la complejidad de las redes informáticas. En esta dinámica, lo que entra en crisis es el espacio institucional con toda su oferta cultural. Adrián De Garay advierte:

En tanto no se transforme paulatinamente el tipo de educación imperante en México, millones de niños y jóvenes continuarán encontrando en la televisión un mejor espacio de socialización y formación cultural en comparación con lo que encuentran en la escuela. La tensión entre los códigos de la academia, generalmente rígidos, fríos, estáticos, y los códigos flexibles, veloces, desestructurados con los que se desenvuelven los medios de comunicación como la televisión, el cine, el video, el internet, es una realidad en la que se encuentran miles de jóvenes [...] y ante la que no se han construido alternativas eficaces (De Garay, 2004: 223).

Se corre el riesgo de ver a la identidad juvenil como una categoría de consumo masivo. Sería oportuno considerar, en las políticas culturales de la universidad, si la institución puede competir con la creación de algunas formas novedosas de consumo cultural que vayan más allá de lo que ofrecen los medios masivos de comunicación. Por ejemplo, si se toma en cuenta a la música (aunque los gustos son diversos), es claro que tanto el rock como el pop son los géneros preferidos por los estudiantes y que, además, representan una forma de identidad común o generacional; el cine, por otro lado, es una práctica de consumo cultural extendida entre los jóvenes universitarios. En tanto, las prácticas de consumo cultural de los bienes *cultos* tienen una mayor concentración en otros sectores de la comunidad universitaria —quizá jóvenes con un mayor nivel de estudios, quienes poseen mayor capital cultural—.

Por otro lado, actualmente el tema de la lectura es muy polémico porque los niveles son sumamente bajos en México: de dos a tres libros *per cápita* anuales; mientras que el promedio en países avanzados como Japón y Estados Unidos son 46 y 16, respectivamente. La encuesta realizada arrojó que 3% de los jóvenes entrevistados lee porque le atrae algún tema, lo cual revela que no se trata de una actividad impuesta o que el contenido

bien podría estar relacionado con la carrera profesional que cursan. Además, se registró que el material de lectura predilecto son los libros, con 76%, seguido de las revistas y los documentos en internet; posteriormente, con un promedio de 15%, cómics, libros electrónicos y periódicos.

La asistencia a diversas ofertas culturales (obras de teatro, recitales de danza o baile, conferencias, presentaciones de libros, funciones de cine, exposiciones de arte, museos, zonas arqueológicas, monumentos históricos, eventos deportivos, participación en talleres, o festivales culturales) está definida como práctica que se caracteriza por ser *neutral* y por realizarse al margen de las actividades escolares o domésticas y que, por lo tanto, pueden ser propias del ocio. Entre los motivos por los que suelen asistir los alumnos a las actividades mencionadas están: emplear su tiempo libre, intereses personales y actividades que les ayudan a olvidarse del estrés escolar.

Consideramos que el consumo de productos culturales (de cualquier tipo) aumenta las habilidades y eleva la información, por lo que reduce la incertidumbre y el riesgo; también es posible que exista una relación de complementariedad entre las actividades contenidas en este conjunto (Fernández, 2009: 118). En tanto, las diversas razones por las que no asisten regularmente —suponemos que con la frecuencia que a ellos les gustaría— es por falta de tiempo, según las respuestas de 60%; a ello le sigue 50% que no cuentan con el presupuesto necesario para asistir, y 46% que no acuden porque las actividades se llevan a cabo a la par que sus horas de clase, o bien porque los horarios en los que se programan no les convienen (posiblemente debido al tiempo que les toma regresar a casa).

Coincidimos con Víctor Fernández cuando menciona que “el primer resultado que merece ser destacado es que la dotación de capital cultural en todas sus facetas, pero muy especialmente en el acumulado a través de las experiencias de consumo cultural, resulta una pieza clave en la definición de las preferencias y de la capacidad de apreciación de los diversos productos culturales” (Fernández, 2009: 130).

Los estudiantes argumentan que el consumo cultural es difícil de entender en términos de calidad, ya que las diferencias que existen entre uno y otro evento de la oferta pueden ser muy marcadas. Una muestra clara de ello se puede observar en los espectáculos callejeros que gozan de gran popularidad, que están a la vista del público potencial y que, aunque carezcan de calidad en comparación con un concierto (con toda una logística), atrapan al espectador por ser divertidos, ligeros, y porque además funcionan como distractores.

En este punto nos tendríamos que cuestionar que si a los estudiantes se les presentaran mayores opciones de actividades artístico-culturales (tipo taller), las podrían

considerar como una opción para utilizar su tiempo libre. Ello ayudaría a concientizarlos en la apropiación de capital cultural.

A la pregunta *¿consideras que las actividades culturales cambian tu experiencia?*<sup>3</sup>, los alumnos contestaron que les brinda conocimiento y les permite enriquecer e incrementar su vocabulario; ello puede traducirse a que se consideran seres reflexivos, observadores, analíticos, persuasivos, abiertos, dinámicos, sensibles al pensar y a que las actividades culturales les preparan para construir conceptos propios aplicables a la vida tanto personal como profesional. Todo esto se convierte en experiencias que al final, sin importar el motivo, les deja conocimiento, fomenta sus valores, su carácter; les facilita descubrir cualidades; presenta retos a su capacidad, aumenta el compañerismo, les incita a trabajar en equipo, permite participar directamente con la organización de actividades; y, lo más importante, el consumo y apropiación de capital cultural ayuda a la formación académica de los alumnos.

## Una tipología sobre el capital cultural de los estudiantes

Se entiende por *tipología* a la actividad que consiste en establecer modelos representativos de algo, atendiendo a su naturaleza o características específicas, lo cual permite edificar comparaciones, similitudes, diferencias o relaciones. Así, tenemos que los especialistas en el tema del capital reconocen, en general, que existen varios tipos, como el capital económico, esencialmente similar al empleado por Carlos Marx; el capital social, relacionado con el conjunto de redes y vínculos de cada individuo con sus pares; y el capital cultural, utilizado por Bourdieu, que se refiere a la apropiación de bienes con alto significado estético y patrimonial para quien lo posee.

Derivado del concepto de capital cultural, Bourdieu distingue, como ya se señaló, tres formas o posibilidades: *estado objetivado*, que se refiere a objetos o cosas (entre ellos libros, equipo de cómputo y obras de arte) con propiedades que, con solo tenerlos, ejercen un efecto educativo en las personas; *estado institucionalizado*, que implica la posesión, por parte de un sujeto, de títulos profesionales, diplomas y reconocimientos; y *estado incorporado*, concerniente al trabajo realizado sobre el cuerpo, perceptible en hábitos y esbozos de percepción, valoración y gustos por tener al alcance diversos objetos culturales de calidad

<sup>3</sup> Nos referimos a presentaciones de libros, conferencias, congresos, intercambios de investigación, jornadas culturales y exposiciones de arte y ciencia; asistencia al teatro, muestras dancísticas, corales y conciertos de música clásica; eventos deportivos, ya sea como participantes y/o espectadores; funciones de entretenimiento, como de cine, circo y conciertos de música popular; y actividades recreativas, entre las que están visita a parques, zoológicos, museos, zonas arqueológicas y bailes populares.

simbólica. Este último es precisamente el tipo de capital que nos ha interesado bosquejar en el presente artículo.

Con respecto de lo arriba expresado, los sistemas culturales (dentro de ellos las universidades) se nutren en buena medida de representaciones simbólicas, amén de la propia oferta cultural institucional. Por esta razón, según su misión como espacio de educación superior, debería incluirse explícitamente que la difusión cultural, como función sustantiva, tendría que dirigir sus tareas hacia la concientización del sujeto (estudiante) para que sea capaz de captar la realidad más allá de su autoconcreción como profesionista; es decir, que pueda absorber lo simbólico (bienes culturales) y lo relacione con su proyecto personal de vida. En concreto, la calidad de los procesos de enseñanza y aprendizaje no interfiere con el significado y la aprehensión de los objetos culturales; más bien, los segundos apoyan la objetivación de aquellos. De lo contrario, en algunas carreras profesionales prevalecería una *currícula* impregnada de conceptos científicos y tecnológicos comprometidos en hacer del sujeto un ente con alto capital cultural parcializado en el complejo ciencia-producción. Enrique Pérez Luna problematiza lo anterior a partir del concepto de economía política de la cultura, que “permite la comunicación en la escuela de un capital cultural que ya internaliza la lógica del capital económico, así se produce un intercambio de saberes con propósitos reproductivistas” (Pérez, 2007: 115-128). Este enfoque mercantiliza la formación del estudiante, por lo que los objetos culturales (artísticos) pierden su razón de ser como elementos de la formación integral.

Ahora bien, en términos llanos, *cultura* se refiere a todos aquellos aspectos que caracterizan a un grupo de personas, aprehendidos y sometidos a procesos de apropiación y transmisión social, de manera que es incorrecto señalar a un grupo o agentes como desprovistos de cultura; en todo caso, es más adecuado hablar de culturas diferentes y no de grados de cultura. Tendremos, por lo tanto, conjuntos de estudiantes cuyo desarrollo cognitivo está influenciado por ciertos factores (nivel socioeconómico, ámbito geográfico de acción, escolaridad, gustos, preferencias, etc.) y que por ello los podríamos ubicar como grupos con capital cultural popular, con capital cultural refinado o de élite, con capital cultural técnico y con capital cultural estético. Esta tipología que proponemos no proviene necesariamente de alguna teoría de la reproducción social —es decir, no trata de distinguir posiciones de clase y por lo tanto no pretende excluir ni social ni económicamente a los estudiantes—, es el resultado de una visión empírica que no estigmatiza, sino trata de caracterizar grupos de estudiantes en función del tipo de capital cultural que ostentan, resultado de la apropiación de bienes mediante hábitos de consumo específicos. Nos interesa ejemplificar los dos últimos tipos de capital.

Quienes manifiestan un capital cultural técnico están en la predisposición de aplicar sus conocimientos en un proyecto de vida redituable económicamente, en una plusvalía técnica que se irá acumulando conforme se gana experiencia y que se acredita con el reconocimiento social. En este tipo de capital aflora el interés por la riqueza, lo material, lo procedimental y el individualismo; está basado en un razonamiento utilitarista-materialista, en donde se ve a la formación académica como una inversión.

El capital cultural estético está basado en un razonamiento simbólico, donde la formación escolar se aprecia como una experiencia. En este tipo de capital lo importante es el talento, la sensibilidad, la generosidad y la solidaridad; el éxito social es relativo.

La propuesta de estas formas de capital cultural se ha hecho a partir de elementos teórico-conceptuales abstractos y no concretos; es decir, se trata, como se ha señalado, de una tipología empírica. Apreciamos, también, que entre los dos tipos de capital cultural (técnico y estético) podría vislumbrarse un conflicto u oposición: el primero busca la eficiencia mientras que el otro, la creatividad. En las “ciencias duras” el alumno formado en esas disciplinas, y que ha adquirido capital cultural técnico y lo privilegia, aplicará sus conocimientos en contextos específicos, propios de su campo de acción profesional —busca el fin práctico—; es un capital que se posee por adscripción, lo cual no impide que haya adquirido cierto bagaje de capital estético en el ambiente familiar. Quienes tienen capital cultural estético, y lo consideran como una apropiación agregada a su persona, buscan la sensibilidad que les genera el disfrute de las artes; es un capital que se ostenta por adquisición. La distinción —que no social bajo el enfoque de Bourdieu— está en función del campo de conocimiento en el que se ubican los estudiantes, donde imperan nociones y habilidades definidas que después se pondrán en práctica.

A pesar de la diferencia entre estos tipos de capital cultural que se distinguen en los estudiantes universitarios, podríamos encontrar quienes, en determinado momento u ocasión, preferirían consumir bienes culturales del ámbito popular o, en su defecto, de la *alta* cultura, de lo cual han dado cuenta los resultados de la investigación. En resumen, lo que pudimos observar es que el capital cultural se asocia con mayor énfasis en trayectorias escolares<sup>4</sup> que nos permiten confirmar nuestra tipología.

<sup>4</sup> Por trayectoria escolar se concibe al desempeño de un estudiante o conjunto de estudiantes (cohorte) durante su estancia en una institución de educación hasta su egreso. Tomado de [http://www.ses.sep.gob.mx/wb/ses/ses\\_glosario?](http://www.ses.sep.gob.mx/wb/ses/ses_glosario?), consultado el 26 de noviembre de 2013.

## Conclusiones

La tarea más fascinante de la cultura es extender el sentido humanista en la vida de las personas. La comunidad universitaria es el receptáculo por excelencia de esta noble misión. En las instituciones de educación superior el conocimiento se ha dividido, quizá por razones operativas, en disciplinas científicas, tecnológicas, económico-administrativas, de la salud, sociales, humanísticas y artísticas. La distinción entre ciencia y arte, por ejemplo —para situarnos en dos ramas aparentemente opuestas—, es el resultado de la fragmentación del saber humano; es producto reciente de la cultura occidental.

Para muchos estudiantes universitarios, los bienes culturales no representan un atractivo consumible y tampoco constituyen algo revelador como para acumular capital cultural. Ello se manifiesta, destacadamente, en alumnos que cursan carreras enmarcadas por las “ciencias duras”, salvo endebles expresiones de predisposición cultural; lo cual es preocupante, sobre todo en lo que atañe a la oferta cultural institucional, que para varios alumnos no significa rentabilidad académica concreta —según sus respuestas en las que califican este tipo de prácticas como poco significativas para su experiencia universitaria—. Esto se observa en estudiantes de carreras que exigen una mayor concentración en el campo específico de aplicación del conocimiento; por otro lado, los alumnos inscritos en disciplinas sociales manifiestan una inclinación por las actividades y los espectáculos artístico-culturales.

No obstante lo anterior, la difusión cultural en la formación de los alumnos puede favorecer la autoestima, las posibilidades de expresión y comunicación, el desarrollo creativo, el gusto y juicio crítico tanto del creador/recreador como del público formado que relaciona y apoya sus aprendizajes con el resto de eventos que ocurren al interior y al exterior de la persona; asimismo, colabora para determinar los sentimientos de pertenencia y a la construcción de la identidad; contribuye a educar para la reflexión, la crítica y la creación; infunde en los estudiantes capacidades de reconocer y asimilar los cambios y, por consiguiente, ayuda a instruir en la disposición permanente de aprender, con todo ello, a formar personas creativas aptas para desarrollar competencias éticas y estéticas.

El capital cultural, en síntesis, resultó ser un principio útil en el ánimo de admitir y entender diversos perfiles de los estudiantes, donde el papel de la cultura tuvo un peso de especial significado para tomarse en cuenta como objeto de estudio, por sus propios componentes y por su influencia reguladora en la relaciones sociales, así como en el modelaje de la personalidad y la sensibilidad de los universitarios.

Por lo hasta aquí expresado, y dado que la población estudiantil de la UAEMéx es heterogénea, consideramos necesario e importante conocer sus características. Por dicha razón es ineludible realizar trabajos de esta naturaleza con cierta temporalidad que permitan, mediante políticas culturales, inducir la sensibilización artística y mejorar las relaciones sociales de los estudiantes.

## Bibliografía

01. Alonso, Luis Enrique (2012), "El estructuralismo genético y los estilos de vida: consumo, distinción y capital simbólico en la obra de Pierre Bourdieu", [http:// www.unavarra.es](http://www.unavarra.es). Consultado el 18 de mayo.
02. Barbieri, Nicolás, *et al.* (2011), "Nuevas políticas, nuevas miradas y metodologías de evaluación. ¿Cómo evaluar el reto social de las políticas culturales?", *Papers*, Universitat Autònoma de Barcelona, 96/2, pp. 477-500, <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862v96n2/02102862v96n2p477.pdf>. Consultado el 4 de junio de 2012.
03. Bourdieu, Pierre (1987), "Los tres estados de capital cultural", *Sociología*, núm. 5, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 11-17.
04. Bourdieu, Pierre (2011a), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 182 pp.
05. Bourdieu, Pierre (2011b), *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 282 pp.
06. De Garay, Adrián (2004), *Integración de los jóvenes en el sistema universitario. Prácticas sociales, académicas y de consumo cultural*, Barcelona-México, Ediciones Pomares-Universidad Autónoma Metropolitana, 302 pp.
07. Fernández Blanco, Víctor y Juan Prieto Rodríguez (2009), "Análisis de los hábitos de lectura como una decisión económica", *Estudios de economía aplicada*, vol. 27, núm. 1, Madrid, Asociación Internacional de Economía Aplicada, abril, pp. 111-135.
08. García Canclini, Néstor (coord.) (1993), *El consumo cultural en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 414 pp.
09. García Canclini, Néstor (2005), *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 223 pp.
10. García Canclini, Néstor (2007), *Lectores, espectadores e internautas*, Barcelona, Gedisa, 136 pp.
11. Giménez, Gilberto (2012), "La investigación cultural en México, una aproximación", México, Universidad Nacional Autónoma de México, [http:// www.crim.unam.mx/cultura/ponencia/GGIMENEZ.html](http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencia/GGIMENEZ.html). Consultado el 20 de mayo.
12. González Martínez, Adriana (2009), "Capital cultural y estudiantes universitarios. Algunas reflexiones acerca de la importancia de estudiar sus vínculos", *Programa de estudios universitarios comparados*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, [http:// http://www.peu.buap.mx/Revista\\_3/articulos/articulos\\_pdf/Capital\\_cultural\\_y\\_estudiantes\\_universitarios.pdf](http://http://www.peu.buap.mx/Revista_3/articulos/articulos_pdf/Capital_cultural_y_estudiantes_universitarios.pdf). Consultado el 24 de mayo de 2012.
13. González Ochoa, César (2000), "La cultura desde el punto de vista semiótico", en Mabel Piccini, *et al.* (coords.), *Recepción artística y consumo cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 109-151.
14. Jitrik, Noé (2000), "Sobre la lectura", en Mabel Piccini, *et al.* (coords.), *Recepción artística y consumo cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 24-55.
15. Martín-Barbero, Jesús (2002), "Jóvenes: comunicación e identidad", *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, núm. 0, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, febrero, pp. 1-11.

16. Pérez Luna, Enrique (2007), "Del capital objetivado al capital cultural: El problema de la formación del ser latinoamericano", *Cuestiones políticas*, vol. 23, núm. 39, Maracaibo, Universidad de Zulia, pp. 115-128.
17. Rodríguez Ortega, Margarita Teresa y Teresa de Jesús Negrete Arteaga (2009), "Condiciones para la formación de los maestros en educación básica en el Distrito Federal", en *Memoria electrónica X Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Veracruz, [http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area\\_tematica\\_15/ponencias/0889-F.pdf](http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_15/ponencias/0889-F.pdf). Consultado el 9 de junio de 2012.
18. Throsby, David (2001), *Economía y cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 270 pp.
19. Tolila, Paul (2007), *Economía y cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 194 pp.
20. UAEMéx (Universidad Autónoma del Estado de México) (2009a), *Plan general de desarrollo 2009-2021*, Toluca, UAEMéx, 72 pp.
21. UAEMéx (Universidad Autónoma del Estado de México) (2009b), *Programa Institucional de Tutoría Académica 2009-2013*, Toluca, UAEMéx, 43 pp.
22. UAEMéx (Universidad Autónoma del Estado de México) (2012), *Agenda estadística 2011*, Toluca, UAEMéx, 418 pp.
23. Zallo, Ramón (2011), *Estructuras de la comunicación y de la cultura. Políticas para la era digital*, Barcelona, Gedisa, 414 pp.
24. Zarzar Charur, Carlos (2003), *La formación integral del alumno: qué es y cómo propiciarla*, México, Fondo de Cultura Económica, 414 pp.

**MIGUEL ÁNGEL FLORES-GUTIÉRREZ:** Maestro en Historia por la UAEMéx; profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la misma institución. Especializado en Investigación Educativa por el Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México. Coordinó los libros *Edmundo O'Gorman. Una voz de la historia* (2010) y *Forjadoras del Estado de México. Semblanzas de mujeres mexiquenses, 1810-1960* (2012).

**HELGA STADTHAGEN-GÓMEZ:** Maestra en Cultura Virreinal por la Universidad del Claustro de Sor Juana; especialista en Políticas Culturales y Gestión Cultural por el CONACULTA, la OEI y la UAM Iztapalapa. Cursó los diplomados en Historia del Arte de México (UAEMéx), así como en Gestión y Manejo Preventivo de Bienes Patrimoniales (CONACULTA). Docente en la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEMéx. Ha contribuido en *Diversidad, equidad y ciudadanía* (2007) y, en varias ocasiones, en *Forjadoras del Estado de México. Semblanzas de mujeres mexiquenses, 1810-1960* (2012).

**NORMA REYES-PARRALES:** Licenciada en Turismo por la UAEMéx. Cursó el Diplomado Superior Universitario en Historia del Arte en México por la Facultad de Arquitectura y Diseño de la misma institución; así como el Diplomado Modular a Distancia para Promotores y Gestores Culturales Nivel I por el CONACULTA. Es investigadora en la Dirección de Desarrollo e Investigación Cultural de la UAEMéx. Contribuyó, en varias ocasiones, en *Forjadoras del Estado de México. Semblanzas de mujeres mexiquenses, 1810-1960* (2012).



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

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

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Geraldo, Diana  
Vicente Riva Palacio y la novela del siglo xix  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 27, julio-diciembre, 2014, pp. 143-148  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28133880008>

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

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

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

## Vicente Riva Palacio y la novela del siglo XIX

### *Vicente Riva Palacio and Nineteenth-Century Novel*

Diana Geraldo\*

Cecilia Colón (2012), *Dos siglos, una novela: Monja y casada, virgen y mártir*, México, UAM-Azcapotzalco, 138 pp.

La Universidad Autónoma Metropolitana publicó recientemente *Dos siglos, una novela: Monja y casada, virgen y mártir*, de la investigadora Cecilia Colón. En este libro, la autora ofrece un análisis novedoso de los personajes, a partir de la consideración de los distintos géneros novelísticos que intervienen en la construcción de esta novela — obra canónica, cumbre de la literatura mexicana del siglo XIX— tan estudiada y conocida de Vicente Riva Palacio.

El libro se compone de una introducción, dos capítulos y una extensa conclusión. En la Introducción se plantean, en síntesis, los temas principales del libro: el romanticismo en México, la construcción de los personajes, la complejidad genérica de la obra estudiada (novela de aventuras, novela histórica, novela de folletín, melodrama, etc.), y se proponen los distintos temas relativos al nacionalismo y la ideología, tan significativos en la definición de la literatura mexicana decimonónica. La organización del contenido se presenta en apartados breves que resumen una gran cantidad de información, de manera clara y concisa, en pocas páginas; por ello, este libro puede ser de provecho para estudiantes de literatura. Sin embargo, aunque considero que esta forma expositiva es útil para cierto tipo de lector, creo que a veces la investigación cae en la repetición y que, por eso, hay poca novedad en la exploración de términos teóricos, así como en la reflexión sobre el contexto en el que se produce la literatura mexicana del siglo XIX.

En la primera parte, titulada “El romanticismo”, Cecilia Colón rastrea el origen de esta corriente literaria. Su recorrido inicia en Europa y concluye con una reflexión sobre el impacto del romanticismo en las letras mexicanas. Para la investigadora, este periodo literario fue un detonante que propició el cambio de la sociedad y del creador, pues “el romanticismo tiene una trascendencia muy clara para la historia del mundo

\*El Colegio de México

porque transforma por completo al ser humano; el concepto de vivir, de sentir, hasta de trabajar se modifica sustancialmente” (p. 29).

Uno de los apartados donde se percibe con mayor claridad el formato resumido del libro es “Características del romanticismo”; en él se señalan, en una numeración de puntos sucesivos, las características más conocidas de este movimiento. Como ya he apuntado, esta manera de condensar la información es un método provechoso para un lector escolar pero, al mismo tiempo, es poco propositivo, pues no se examinan o cuestionan dichas particularidades.

En el apartado “El romanticismo en México”, Colón explica la importancia de esta corriente literaria en el país. Anota, primero, las fechas en las que este movimiento llegó a América y, después, indica de qué manera los ideales de fraternidad, libertad e igualdad, pertenecientes a este fenómeno estético, repercutieron en la mentalidad de los creadores y de la sociedad mexicana. Para la investigadora, la guerra de Independencia forma parte de este ambiente en el que se estaban instaurando los conceptos de convivencia y gobierno que provenían del romanticismo europeo y que serían fundamentales para la literatura mexicana decimonónica. El repaso de este fenómeno en México es relevante, ya que le permite mostrar los antecedentes literarios de la obra de Riva Palacio; además, esta exploración ubica la novela en el contexto histórico de la novela mexicana, el cual después será pertinente para apreciar con mayor claridad la importancia y complejidad de la obra estudiada.

Asimismo, Colón indica que la búsqueda de una identidad es uno de los aspectos que mejor define a la literatura mexicana del siglo XIX, ya que “en México, la lucha por la Independencia había dejado un vacío de identidad” (p. 44); por esta razón, los intelectuales de la época trataron de subsanar esta carencia con la consolidación de una literatura nacional, puesto que para ellos tener una literatura propia significaba un primer paso para comenzar a pensar en un concepto de nación. En este apartado, Colón menciona a algunos autores del siglo XIX que, desde su momento, reflexionaban sobre la literatura. La autora señala la importancia de las asociaciones literarias, en donde escritores y políticos se reunían para discutir y reflexionar sobre las condiciones del país. El objetivo principal de estas reuniones era otorgarle a México una personalidad propia, que fuera útil para la unidad nacional. Todo este contexto planteado por la investigadora es importante para comprender la dinámica que tenían tanto los creadores como la literatura a mediados del siglo XIX, momento en el que surgió la narrativa de Riva Palacio y con el que tendrá fuertes vínculos.

En el último apartado de este primer capítulo, titulado “Las leyendas”, se expone la importancia que estas tenían en la literatura decimonónica. El punto más discutido es su pertinencia como un género literario que deriva de la estética romántica. En México, abundantes escritores mexicanos trabajaron este género; Vicente Riva Palacio fue uno de ellos, quien no solo publicó el libro *Tradiciones y leyendas mexicanas*—escrito en coautoría con Juan de Dios Peza—, sino que incluso las incorporó en sus novelas. Colón explica que las leyendas son importantes en la narrativa decimonónica, porque con ellas los escritores podían rescatar un mundo de tradiciones y fantasías orales al que deseaban otorgarle una nueva forma de conservación en escritura. En efecto, esta representación escritural fue considerada por los autores como el medio idóneo para que las leyendas pudieran seguir enseñando una visión de mundo que, en última instancia, remitía a la historia y a las tradiciones nacionales de México. El aspecto más destacado en la revisión propuesta por Colón es, precisamente, esta recuperación de la eficacia y el valor que tenían las leyendas como una construcción literaria que conservaba y difundía la identidad y las tradiciones populares.

El segundo capítulo del libro se titula “Análisis de *Monja y casada, virgen y mártir*”. Este es, sin duda, el mejor apartado del libro, no solo porque es mucho más propositivo y novedoso que el primero, sino porque presenta también un análisis con citas puntuales del texto, algo que faltaba en la parte inicial. Todo el capítulo está dividido en pequeños fragmentos, cada uno dedicado a un aspecto de la novela. Lo que destaca, de entrada, es que la investigadora tomó en consideración las líneas genéricas más importantes de la obra: la novela histórica, la novela de aventuras, la novela de folletín y el melodrama. De todos estos, el subgénero novelístico mejor aprovechado fue el de la novela de aventuras, porque solo se anotan datos, sin ofrecer un análisis, aunque es importante apuntar que en algunos de ellos hay una buena descripción de las características de cada subgénero; por ejemplo, Colón examina las particularidades de la novela histórica, dialoga un poco con la crítica y recupera la aportación fundamental de esta construcción: brindar al lector una nueva representación del pasado.

Sobre la falsedad o la imprecisión de lo expuesto, la estudiosa señala que no es lo principal, pues la esencia de la novela histórica es ofrecer una lectura del pasado, mediante un formato novelístico, que no necesariamente tiene que mostrar “objetividad histórica”, puesto que su aportación es meritoria porque “abre la puerta para escudriñar esos rincones de la historia que presenta como una posibilidad en medio de la verdad” (p. 69).

De la parte correspondiente al análisis, quiero señalar solo dos apartados que, en mi opinión, son los más valiosos de todo el libro. El primero de ellos se titula “La novela de aventuras”. Colón afirma que *Monja y casada, virgen y mártir* se apega a este género literario, ya que la aventura es uno de los recursos más importantes del texto de Riva Palacio. Los detalles que Colón encuentra en la novela, relativos a este género, son: los escenarios nocturnos y misteriosos que propician la acción; la descripción de los ambientes populares; el hecho de que las aventuras pongan a prueba a los protagonistas; el destino como una de las aventuras más destacadas; los disfraces, las máscaras y los pseudónimos como elementos que refuerzan el misterio y contribuyen al suspenso; los encuentros casuales y las resoluciones fortuitas; una ambientación teatral, lo que genera mayor cantidad de aventuras. Colón explica que los lugares son importantes para la acción, como las calles, que representan el espacio abierto, y las habitaciones (el convento, por ejemplo), que figuran el espacio cerrado. Como buena novela de aventuras, propone un buen balance entre diálogo y acción; y, finalmente, la velocidad de la trama se construye en relación con la ilación de aventuras. La investigadora señala que las peripecias son el requisito necesario de este tipo de novelas y que, por este motivo, el final no es lo más interesante, sino el desarrollo de las acciones.

Cada uno de estos rasgos es explicado con una cita del texto o con la descripción de un personaje, dando con este análisis una lectura muy detallada de la novela. El resultado de dicha exploración pone de manifiesto que la obra de Riva Palacio es rica en recursos, y que tanto sus personajes como sus escenarios están pensados no solo para cumplir una función —la de la enseñanza ideológica—, sino también como parte de una composición novelística, la de la novela de aventuras, que Riva Palacio obtuvo de los narradores de su época.

Colón relaciona la novela de Riva Palacio con Dumas, en lo relativo a la novela de aventuras, y con Walter Scott, respecto de la novela histórica. El aporte principal de este apartado es que logra delinear un perfil más de la faceta novelística de Riva Palacio: su vínculo con la tradición novelística de aventuras y con la literatura europea de su momento.

En lo referido a la sección sobre los personajes, conviene precisar que, de todo el libro, es el análisis que ofrece un mayor aporte. La autora propone un estudio muy novedoso, en el que primero explica la construcción típica de los personajes románticos y, después, indica de qué manera, en algunos de ellos, se elabora una representación simbólica o se establece un vínculo con algunos elementos simbólicos, que en unos casos responden al melodrama, mientras que en otros se oponen justamente a la construcción

melodramática. El objetivo de esta lectura es evidenciar que muchos rasgos y acciones de los personajes no están tan estereotipados como la mayor parte de la crítica especializada ha apuntado.

Colón centra su análisis en dos mujeres (Blanca y Luisa), pues considera que ambos personajes representan las dos caras de una misma medalla, es decir, dos imágenes opuestas de un mismo personaje visto a través de un espejo: Blanca es la *femme fragile* y Luisa la *femme fatale*. Respecto de Blanca, protagonista de la novela, Colón anota que personifica el ideal romántico de la mujer pura, ingenua, casi una diosa en belleza, en perfección, en su sentido de inalcanzable y, al mismo tiempo, seductora e inspiradora de sentimientos.

Al lado de las características mencionadas, también se encuentra una serie de símbolos que permite observar que la obra de Riva Palacio va más allá del simple ideal romántico del amor; por ejemplo, Colón considera que el cabello negro de Blanca representa un símbolo de belleza, pasión, erotismo y seducción que se esconde bajo el atuendo de monja del personaje. El cabello, además, es un elemento fetichista y sensual que contrasta con la castidad del convento y del hábito, que representan la prisión, así como la cancelación de la posibilidad de amar. El espejo en el que Blanca se observa, escondida en su cuarto, también es un símbolo importante en la novela, porque representa la búsqueda del otro, de una imagen deseada, pero imposible, y, al mismo tiempo, para el personaje es una especie de cómplice con el que puede expresar sus deseos más íntimos y secretos, liberar su vanidad y sus sentimientos, así como reflejar su alma y mostrar al verdadero individuo que se oculta bajo el hábito: una mujer que desea amar y ser amada. Para Colón, esta serie de símbolos demuestran que la construcción del personaje no es estereotípica.

En cambio, Luisa simboliza la versión contraria del personaje romántico encarnado por Blanca: es una mulata, de origen pobre, seductora, traicionera, ambiciosa y libre en todos los aspectos que Blanca tiene prohibidos. Representa el lado oscuro, en oposición a Blanca, quien personifica el lado blanco y virginal. La novedad del estudio de Colón radica en que considera que tampoco Luisa responde por completo a la construcción estereotípica del villano melodramático.

La investigadora apunta los rasgos en los que Luisa coincide con el melodrama; por ejemplo, en el hecho de que mientras fue mala todo le salió bien, pero cuando comenzó a actuar como una mujer buena todo le salió mal; su castigo final también responde a la construcción melodramática en la que era común castigar las maldades.

El final trágico es un vínculo entre Luisa y Blanca, puesto que ambas son castigadas por tomar decisiones contrarias a su posición de mujer. Colón explica este aspecto como la naturaleza femenina de los personajes. En la novela, estas mujeres actuaron de manera

opuesta a la que socialmente se esperaba de ellas: ambas fueron rebeldes, inconformes, aguerridas y apasionadas en sus acciones.

Colón define los personajes como dos polos opuestos, pero al mismo tiempo semejantes. Al respecto, indica que Blanca, como Luisa, también posee deseos, sensualidades e instintos que la impulsan a amar, pero que Luisa, en oposición a la protagonista, las muestra desde el principio de la novela, pues ella no está reprimida por la educación y la familia. Los momentos de exaltación de la bondad y de la sensualidad son, en opinión de Colón, episodios donde se puede ver a los personajes en un plano más humano y menos estereotipado, pues estas exaltaciones de sentimientos y deseos no responden completamente a la personificación idealizada de la mujer propuesta por el romanticismo, sino a una mujer más humana y, quizá, más cercana a las lectoras decimonónicas que leían el texto en su momento de publicación.

Todos los elementos antes mencionados muestran que la novela de Riva Palacio ofrece todavía muchos aspectos y ángulos críticos que merecen ser explorados; dos de ellos, según la propuesta de lectura de Colón, son la construcción de los personajes y la superposición de los distintos géneros que intervienen en la elaboración del texto; y si su investigación tiene carencias o apartados poco propositivos, posee en cambio el mérito de ser novedosa en su análisis de los personajes, en el que siempre tomó en consideración las propuestas previas de la crítica especializada en la novela mexicana del siglo XIX, y ese también es un acierto de su trabajo, por lo que contribuye a los estudios sobre la novelística de Riva Palacio reflexionando acerca de una línea de investigación poco atendida hasta ahora por la crítica.

*Contribuciones desde Coatepec*, revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, se terminó de imprimir en diciembre de 2014 en los talleres de Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición. En la composición de textos se utilizó el tipo *Centaur Mt* en tamaños 14, 11, 10, 9, 8 y 7 puntos. Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y los interiores en papel cultural de 75 gramos.

# *Contribuciones desde* **Coatepec**

**Directora**

Maria Luisa Bacarlett Pérez

**Subdirector**

Pedro Canales Guerrero

**Comité Editorial Institucional**

Mijail Malishev

Marina Vladimirovna Romanova Shishparynko

Ana Lidia García Peña

Francisco Javier Beltrán Cabrera

Miguel Ángel Sobrino

Gloria Camacho Pichardo

Sergio González López

Diana Birrichaga Gardida

**Consejeros honorarios**

Francisco Lizcano Fernández

Francisco Xavier Solé Zapatero

José Blanco Regueira†

Gerardo A. Rodríguez Casas†

**Consejo de Redacción**

Editor en jefe:

Martín Mondragón Arriaga

Coordinador editorial:

Alejandra Miranda Soto

Corrección:

Daniel Arzate Díaz

Formación:

Omar Augusto Robles Aguilar

Traducción:

Claudia Garcíamoreno Ávila

Luisa Hened Abraham Frangie

Portada:

*Trazo infinito*

por Rolando Díaz©

Asistentes editoriales:

José Israel Baeza Pérez

Tomás Fuentes Estrada

## Tabla de contenido

NUEVA ÉPOCA • AÑO XIV, NÚMERO 27 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2014

### Artículos originales de investigación

17-43 *Verdad y felicidad epicúreas*

JUANA OROZCO-MANGÚ

45-67 *Eleros femenino en Los nombres del aire de Alberto Ruy Sánchez*

ITZIA JANIK MACÍAS-BARRETO

69-86 *Configuración de los ciclos femenino-masculino, diurno-nocturno y vida-memoria en La muerte de Artemio Cruz, de Carlos Fuentes*

EDITH GONZÁLEZ-ESTRADA

87-101 *Poder, molaridad y líneas de fuga en el cuento de Roberto Bolaño "El Ojo Silva"*

CARLOS CRUZ-GACÍA

103-116 *La cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú*

Víctor Gabriel Avilés-Romero

117-140 *Una mirada al capital cultural de los estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de México*

MIGUEL ÁNGEL FLORES-GUTIÉRREZ

HELGA STADTHAGEN-GÓMEZ

NORMA REYES-PARRALES

### Reseñas, documentos y traducciones

143-148 *Vicente Riva Palacio y la novela del siglo XIX*

DIANA GERALDO

Contribuciones desde **Coatepec**

