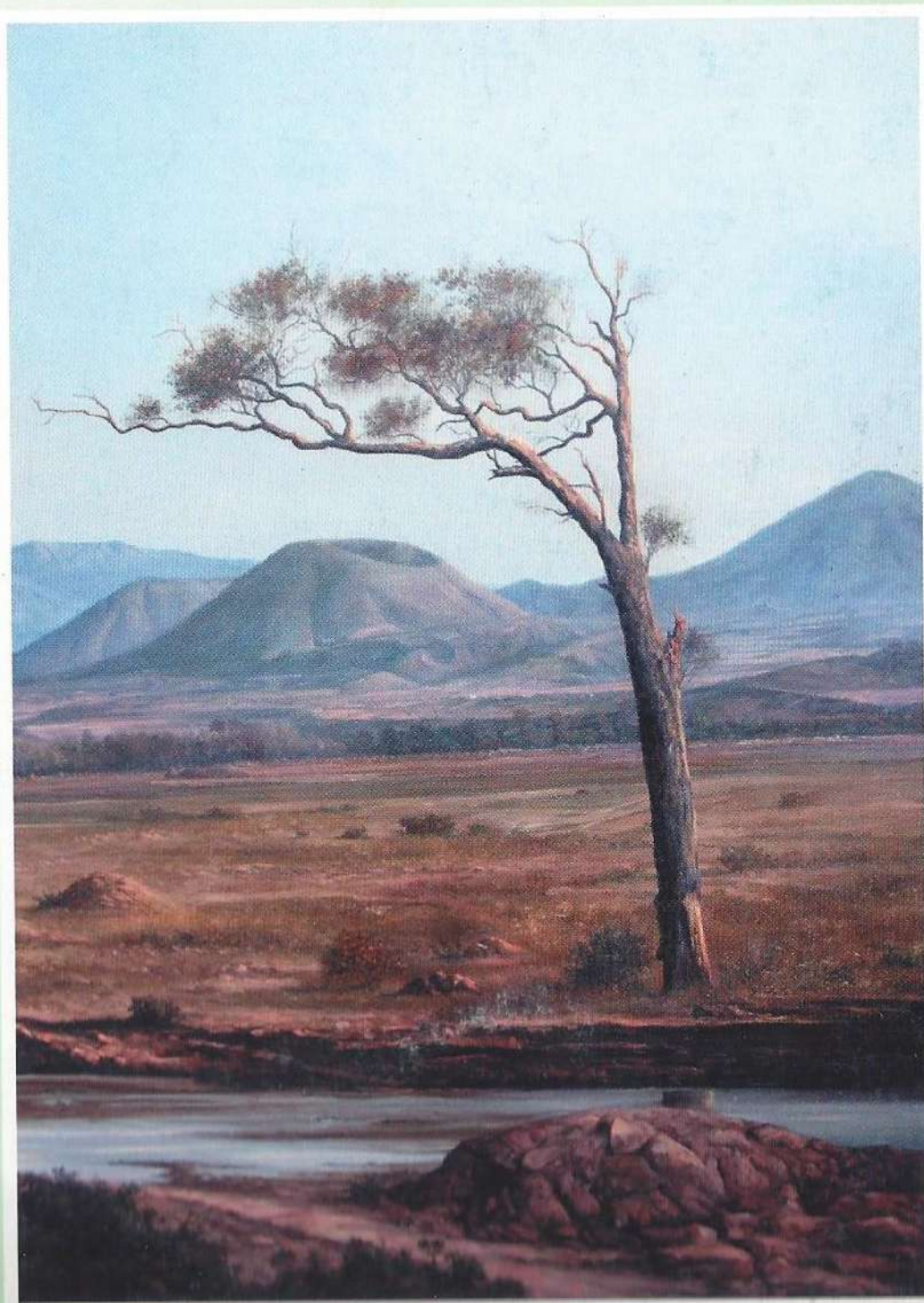


Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades de la UAEM

NUEVA ÉPOCA • AÑO II, NÚMERO 3 • JULIO-DICIEMBRE DE 2002

Contribuciones desde





Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en Q. Rafael López Castañares
Rector

M. en A.E. Maricruz Moreno Zagal
Secretaría de Docencia

M. en A.P. José Martínez Vilchis
Secretario Administrativo

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

Dr. en Cs. Agr. Carlos Arriaga
Jordán
Coordinador General de
Investigación y Estudios Avanzados

M. en E.S. Gustavo A. Segura
Lazcano
Coordinador General
de Difusión Cultural

M. en E.S. José Luis Gama Vilchis
Director General de Extensión
y Vinculación Universitaria

M. A. E. Carolina Caicedo Dfáz
Directora General de Planeación
y Desarrollo Institucional

Lic. Gerardo Sánchez y Sánchez
Abogado General

M. en A. José Salvador Origel Lule
Contralor

Profr. José Luis Flores Sánchez
Vocero

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista



Facultad de Humanidades

M. en H. Miguel Ángel Flores
Gutiérrez
Director

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

C.P. Abraham de la Colina Mercado
Subdirector Administrativo

M. en E.L. Ángeles Ma. del Rosario
Pérez Bernal
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación

M. en F. Mariano Rodríguez
González
Coordinador de Difusión Cultural

Lic. Rogelio Gutiérrez Juárez
Jefe de Servicio Social

Lic. Gerardo Sámano Hernández
Jefe de Control Escolar

Lic. Ariel Sánchez Espinoza
Jefe de la Biblioteca

Contribuciones desde Coatepec

Director
M. en H. Pedro Canales Guerrero

Consejo de Redacción
Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza
M. en L. F. Javier Beltrán Cabrera
Mtro. Humberto Florencia Zaldívar

Consejo Editorial
Arte Dramático:
Mtro. Humberto Florencia Zaldívar
C. de la Información Documental:
M. en E.Lat. Evaristo Hernández
Carmona
Filosofía:
Dr. Mijaíl Malishev
Historia:
Dr. Leopoldo René García Castro
Letras Latinoamericanas:
Patrizia Romani
Maestrías en:
Estudios Latinoamericanos:
Dr. Francisco Lizcano Fernández
Estudios Literarios:
Dr. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez
Filosofía:
Dr. José Blanco Regueira
Unidad Amecameca:
Mtro. Lino Martínez Rebollar
Coordinador Técnico
Antr. Salvador Muñoz García
Diseño y asistencia editorial
Rogerio Ramírez Gil

Contribuciones desde Coatepec es un órgano semestral académico de investigación, difusión y divulgación de las ciencias sociales y humanas de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, abierta al debate y a la crítica. Recibe colaboraciones para su publicación previa aceptación por parte del Consejo Editorial de la Revista. Las ideas manifestadas en los artículos son responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente. Revista indizada para la base de datos CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades) de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM. Publicación y distribución: Facultad de Humanidades, UAEM. Paseo de la Universidad s/n, esq. Paseo Tollocan, Ciudad Universitaria, Toluca, México. Tels.: (722) 213 14 07 Fax (722) 213 15 33. Registros en trámite. Tiro: 500 ejemplares. Fotografía digital: Roberto Sverdrup Viniegra.

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

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades de la UAEM

NUEVA ÉPOCA • AÑO II, NÚMERO 3 • JULIO-DICIEMBRE DE 2002

Contribuciones desde

Contenido

FILOSOFÍA

- Bizancio y Rusia: la idea del último reino*
Boris Emelianov y Olga Lonaitis 2

- Filosofía de la historia rusa de Nicolai Berdiaev*
Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza 26

ESTUDIOS LITERARIOS

- Doña Bárbara, una lectura del discurso de la barbarie americana*
Marco A. Urdapilleta 46

HISTORIA

- Una crónica de la Guerra de Independencia en el Valle de Toluca*
María del Pilar Iracheta Cenecorta y Raymundo Martínez García 68

- Crisis política de 1938 y nuevo rumbo de la Revolución*
Alfredo Corona 88

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

- Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza*
Ricardo Melgar Bao 103

CREATIVIDAD

- Malinche Show*
Willebaldo López 120

MISCELÁNEA, RESEÑAS, LIBROS Y NOTICIAS

- Madagascar y los misioneros*
Ricard Nebel (Bayreuth) 157

ENCARTE I

- Dr. Mijail Malishev*

Bizancio y Rusia: la idea del *último reino**

BORIS EMELIANOV Y OLGA LONAITIS

Facultad de Filosofía de la Universidad Estatal de los Montes Urales, Rusia

*¿Dónde podría Rus, dada su ubicación geográfica,
esconderse lejos de Bizancio?*

Y no sólo Rus Kievana, sino también Rusia Moscovita...

Joseph Brodsky

El utopismo es una construcción espiritual compleja, difícil de caracterizar breve y claramente. En la base del utopismo histórico yace la creencia en una fuerza reveladora de las “últimas palabras”, de la posibilidad de alcanzar un triunfo definitivo, aunque, quizá, parcial a escala de la eternidad (ya que por encima de cualquier reino terrenal está el celestial). Pero en la historia de la humanidad este reino del futuro no admite cambios ni perfeccionamientos. Es un tipo de esperanza en la posibilidad de realizar un sueño en el marco de la historia. En éste se expresa la tendencia de igualar los hechos con los valores. El ideal es un “hecho futuro” construido hoy en la imaginación y contrapuesto al “orden existente de las cosas”, pero que dirige el empirismo histórico, por lo que el tiempo se convierte en un criterio valorativo: todo lo mejor está por venir, mientras que el pasado es algo dado que no se puede cambiar y donde todo está claro.

Este sistema de valores tiene su justificación: detrás de la conversión del imperativo categórico en la empiria histórica se esconde un *ethos* volitivo real, en el que el bien se expresa como fuerza. En la conciencia utópica la vida ideal se piensa como algo objetivo, como un nuevo orden que debe imponerse al hombre y a la sociedad desde fuera en virtud de su evidencia, así como el orden imperfecto ahora se impone a ellos. De esta idea se desprende una fe en el carácter independiente y omniabarcador de las formas sociales, la creencia en las instituciones, en la burocracia y su papel benéfico dentro del Estado. En estos esquemas de

* Traducción de ruso a español por Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza

pensamiento toda la atención se concentra en la organización social a gran escala y no toma en consideración al individuo concreto, no les interesa de qué manera va a vivir ni de qué fuentes va a sacar su inspiración. A la vida construida según un orden (ideado por algunos hombres "ilustres" y sólo por ellos) se le adscriben una excelencia y una perfección que no se cuestionan. Por eso, el orden ideal se convierte en una fuerza que "está por encima de todo y de todos".

Detrás de la voluntad utópica se esconde un postulado sobre la vida organizada de forma totalmente racional, pues todas las relaciones sociales se declaran *a priori* como algo "codificado" y abarcado en fórmulas generales, esto es, la vida se iguala con el código. Un ejemplo del predominio del código sobre la vida lo representa Rusia en el siglo XVI. En esta época se dio el triunfo de las formas estatales que a los ojos de sus ideólogos le aproximaban al cumplimiento de su misión histórica: convertirse en la Nueva Roma. Faltó poco para cumplir esta misión, ya que *Stoglav*,¹ *Domostroi*² y *Stepennaya kniga*³ eliminaron las diferencias culturales en el Estado; mientras que *Cheti-Minei*⁴ recogió toda la literatura y la ubicó en un orden. Parecía que la misma historia llegaba a su fin, ya que en un mundo de normatividad política y cultural total no hay lugar para acontecimientos no previstos, desviaciones o azares.

De las obras de este periodo surge una concepción bien perfilada sobre la "Santa Rusia": *Stoglav* fomentó la unidad y estabilidad de la Iglesia; *Domostroi* introdujo formas reglamentarias estrictas para la vida cotidiana; *Stepennaya kniga* y las crónicas crearon una doctrina de la historia rusa, que encuentra su expresión interna en la *Leyenda sobre la Tiara Blanca*, que fue un símbolo del cristianismo ortodoxo limpio de herejías y que se consideraba como heredero de la Primera Roma y de Constantinopla. Los mismos textos nos sorprenden por sus dimensiones. Por ejemplo, *Velikie Cheti-Minei* es una colección de alrededor de dos mil trabajos de literatura original y de traducciones. Su compilador fue el arzobispo Macario y otros eclesiásticos famosos de su tiempo (Zinovi Otenski, Basilio Tuchkov, Ermalai-Erasmus) quienes crearon el escrito durante casi veinticinco años. Los autores se apoyaron en fuentes bizantinas como las de "Dioptra", Felipe el Ermitaño, Dionisio Areopagita, Justino el Filósofo, Juan Lestvichnik, Cosma Indikoplov, Juan Damasceno.

1 *Stoglav* es "Libro de los cien capítulos", nuevo ordenamiento eclesiástico adoptado en 1551 en un Concilio especial que emitió una colección de providencias y de proyectos para la transformación de la organización estatal y en particular del sistema de educación del clero. N. de los T.

2 *Domostroi* significa al pie de la letra "el gobierno de la casa". Es un libro que enseña a gobernar la casa no sólo en sentido práctico (limpieza, elegancia) sino también en sentido espiritual. N. de los T.

3 *Stepennaya Kniga* es el libro de los grados de la genealogía de los zares. N. de los T.

4 *Velikie Cheti-Minei* se traduce como las Grandes Lecturas Mensuales. N. de los T.

En todos estos trabajos reinan las ideas de unidad, armonía y jerarquía. Su fundamento es de una vida común, un círculo de lecturas destinados para todos, una legislación y una concepción del mundo uniforme. Todo esto está encaminado a lo que sucede en este mundo, ya que lo terrenal es reflejo de la voluntad divina. Los ritos de aquella época son una forma de percepción del mundo. Las reglas de la vida cotidiana estaban estrechamente asociadas a las ideas y planteamientos religiosos y casi tenían un carácter sagrado: la preparación de la comida se igualaba con un misterio; la obediencia de los miembros de la familia a su padre tuvo una semejanza con la disciplina de un monasterio; el amor a la casa natal era equivalente a un servicio religioso (el concepto de la “casa” frecuentemente se identificaba con el de paraíso). La violación de los ritos domésticos se consideraba como pecado.

En la conciencia religiosa no sólo se dan una codificación y racionalización de la realidad, sino también se cree que estos procesos deben ser interpretados como una anticipación posible y detallada de una sociedad ideal futura. El tratamiento del ideal como una meta inmanente al proceso histórico (Dios estableció una lógica inmutable de la historia y el hombre no es capaz de cambiarla) determina su solidez y, según sus adeptos, también su victoria. De aquí se desprende la demanda de obediencia —no existe ninguna razón para estar en discordia con la realidad, es una locura luchar contra ella— hay que comprender las tendencias naturales del proceso histórico y aceptarlas. El automatismo histórico libera a sus agentes del riesgo del fracaso y les trae cierta tranquilidad espiritual, aunque esto frecuentemente se consigue en detrimento de la creatividad. Según Serguei Bulgakov, en tales situaciones la vida se presenta en “voz pasiva”, y se puede agregar que se vive como en una oración impersonal, ya que el individuo se disuelve en lo genérico. De aquí se deriva una actitud de indiferencia extraña hacia el bien y el mal, que los ideólogos del movimiento hacia un futuro mejor aplican tanto a su propio dolor y sufrimiento como al ajeno. (Esto aclara mucho de las ideas y de la conducta real de Iván el Terrible).

La historia de Bizancio está llena de perturbaciones y de altibajos. Tanto para el medievo como para las épocas posteriores, Bizancio fue un enigma, una Atlántida que cautivaba los corazones por su grandeza, belleza y riqueza cultural. Muchos hilos de la cultura contemporánea, que tiene su origen en las profundidades de la antigüedad, emanaron del fenómeno histórico-cultural que existió mil años y que sólo después de su caída recibió su nombre: Bizancio. Muchas líneas del desarrollo espiritual de la Europa Occidental y del Oriente tienen su origen en esta semimística, pero no mitológica cultura bizantina. “Como civilización y como cultura religiosa, Bizancio incursionaba en todos los lugares e influía a diferentes mundos: el ruso y el de otros países eslavos. Como organización estatal, Bizancio

vivía una segunda vida: fue heredero del esplendor de Roma. Era joven y fuerte por su religión. La variedad de su cultura tenía como base la religión y precisamente por eso cautivó al mundo, aunque más tarde lo rechazaría”⁵.

Bizancio representaba un fenómeno cultural complejo. Los bizantinos se autonombraron romanos, pero muchas veces rompieron con Roma y como lengua estatal usaron el griego; en realidad, fueron más herederos de la cultura helénica que de la romana. Los bizantinos se sintieron orgullosos de su origen romano, pero rindieron culto al Dios de los judíos antiguos y reverenciaron tanto al Viejo como al Nuevo Testamento. Y la Tierra Santa para ellos fue Jerusalén, no Roma ni Atenas como cunas de la sabiduría. Así que Bizancio era, en esencia, un ejemplo de la unión de principios que a primera vista parecen irreconciliables. Según su situación geográfica, Bizancio se situaba en la encrucijada de los caminos político-culturales que unieron al Occidente con el Oriente, y en él se entrelazaron esas dos tradiciones que posteriormente fueron comprensibles para Rusia, que también representa una mezcla de dos mundos. Rusia asimiló las paradojas de Bizancio como si fueran sus propios atributos.

Teodoro Metoquitas, escritor bizantino del siglo XIV caracterizó Constantinopla como “el centro más espléndido de toda la tierra habitada”. Y esto no fue solo retórica, sino un sentimiento vivo y generalizado de los bizantinos. La religión y la cultura del país fue objeto de estima de los pueblos vecinos, y el Estado —en la conciencia de sus integrantes— parecía dotado de gran valor y cubierto de gloria. No fue el más antiguo (le precedía el gran Imperio romano), pero fue el único en su género. Como escribía Metoquitas, es incomparable por su religión ortodoxa, por poseer una diplomacia altamente desarrollada y culta que combinaba conocimientos de literatura y filosofía remontados a la antigüedad, y por ser un heredero legítimo del Imperio romano cristiano de Constantino.

El cristianismo, durante sus primeros tres siglos se topó con un Estado y una realidad social que se resistían a aceptar pacíficamente sus ideales. La consigna *Non licet vos esse* (ustedes no deben existir) fue el lema de una política que costó la vida a miles de cristianos. Pero paulatinamente, la Iglesia se extendió por el mundo romano. “La victoria que, por fin, alcanzó el cristianismo sobre el judaísmo y el paganismo, sobre el Estado más fuerte del mundo y su cultura fue lograda sin una fuerza externa, y sólo por medio del poderío moral de la fe y del amor, de la paciencia y la perseverancia. Esto representó uno de los espectáculos más sublimes de la historia”.⁶

5 Kostantin Leontiev, “El bizantinismo y el eslavismo”, en: *Rusia a través de los ojos de los rusos*, San Petersburgo, 1991, p. 283 (en ruso).

6 M. E. Posnov, *Historia de la Iglesia cristiana (antes de la separación de las Iglesias en 1054)*, Kiev, 1991, p. 85 (en ruso).

vivía una segunda vida: fue heredero del esplendor de Roma. Era joven y fuerte por su religión. La variedad de su cultura tenía como base la religión y precisamente por eso cautivó al mundo, aunque más tarde lo rechazaría”⁵.

Bizancio representaba un fenómeno cultural complejo. Los bizantinos se autodenominaron romanos, pero muchas veces rompieron con Roma y como lengua estatal usaron el griego; en realidad, fueron más herederos de la cultura helénica que de la romana. Los bizantinos se sintieron orgullosos de su origen romano, pero rindieron culto al Dios de los judíos antiguos y reverenciaron tanto al Viejo como al Nuevo Testamento. Y la Tierra Santa para ellos fue Jerusalén, no Roma ni Atenas como cunas de la sabiduría. Así que Bizancio era, en esencia, un ejemplo de la unión de principios que a primera vista parecen irreconciliables. Según su situación geográfica, Bizancio se situaba en la encrucijada de los caminos político-culturales que unieron al Occidente con el Oriente, y en él se entrelazaron esas dos tradiciones que posteriormente fueron comprensibles para Rusia, que también representa una mezcla de dos mundos. Rusia asimiló las paradojas de Bizancio como si fueran sus propios atributos.

Teodoro Metoquitas, escritor bizantino del siglo XIV caracterizó Constantinopla como “el centro más espléndido de toda la tierra habitada”. Y esto no fue solo retórica, sino un sentimiento vivo y generalizado de los bizantinos. La religión y la cultura del país fue objeto de estima de los pueblos vecinos, y el Estado —en la conciencia de sus integrantes— parecía dotado de gran valor y cubierto de gloria. No fue el más antiguo (le precedía el gran Imperio romano), pero fue el único en su género. Como escribía Metoquitas, es incomparable por su religión ortodoxa, por poseer una diplomacia altamente desarrollada y culta que combinaba conocimientos de literatura y filosofía remontados a la antigüedad, y por ser un heredero legítimo del Imperio romano cristiano de Constantino.

El cristianismo, durante sus primeros tres siglos se topó con un Estado y una realidad social que se resistían a aceptar pacíficamente sus ideales. La consigna *Non licet vos esse* (ustedes no deben existir) fue el lema de una política que costó la vida a miles de cristianos. Pero paulatinamente, la Iglesia se extendió por el mundo romano. “La victoria que, por fin, alcanzó el cristianismo sobre el judaísmo y el paganismo, sobre el Estado más fuerte del mundo y su cultura fue lograda sin una fuerza externa, y sólo por medio del poderío moral de la fe y del amor, de la paciencia y la perseverancia. Esto representó uno de los espectáculos más sublimes de la historia”.⁶

5 Kostantin Leontiev, “El bizantinismo y el eslavismo”, en: *Rusia a través de los ojos de los rusos*, San Petersburgo, 1991, p. 283 (en ruso).

6 M. E. Posnov, *Historia de la Iglesia cristiana (antes de la separación de las Iglesias en 1054)*, Kiev, 1991, p. 85 (en ruso).

El cristianismo victorioso llegó a ser la religión oficial en Bizancio del siglo IV. Si antes el mundo se le contrapuso, ahora desde ese espacio de poder, le era posible encontrar nuevas formas de dominio espiritual. La Iglesia cristiana intentó aceptar al mundo transformándolo. Pero este proceso exigía tiempo y una nueva visión de la historia. En esta época empezó a formarse la filosofía de la historia bizantina, cuya fuente se remonta a Eusebio de Cesárea (265-340) (*Preparatio evangelica*). La innovación de Eusebio consistió en remarcar el impacto que experimentaron los cristianos cuando su fe pasó al emperador romano. Los autores tempranos del cristianismo, al afirmar la verdad de la nueva fe y su victoria definitiva, sin embargo, abrigaban sus esperanzas en la perspectiva escatológica, considerando que el mundo estaba encaminado a una próxima destrucción. Pero ¿cómo pensar que el Imperio romano que antes crucificaba a los cristianos y arrojaba a las mujeres embarazadas a las jaulas de los felinos, llegó a ser cristiano? La conversión del emperador Constantino al cristianismo exigió toda una revisión de la visión histórica anterior. Al crear el marco ideológico del emperador cristiano y de su Imperio, Eusebio subrayó que Dios rige no sólo en la historia eclesiástica, sino también en la mundana. El momento determinante de este dominio es cuando se produce el vínculo entre el emperador y el Altísimo, y donde la relación entre Dios y los creyentes se declara dependiente del punto de vista del propio emperador. Eusebio plantea la idea del castigo para los gobernantes malignos (no cristianos) y la ayuda para los buenos monarcas (cristianos).

La transformación del imperio pagano en un Estado cristiano colocó la posibilidad de la salvación no sólo para unos cuantos, sino para la mayoría; y de este modo unió el principio de la salvación con el Estado civil. La historia de la Iglesia cristiana llegó a ser la historia del Imperio cristiano, y el emperador se convirtió en la figura clave del proceso universal de la salvación.

En el siglo IV, en Bizancio se planteó el problema de la organización del mundo en correspondencia con los ideales del cristianismo, esto es, la similitud entre el reino de Dios y el del César. Lo mundano, en su mayoría, se percibía como algo ajeno a la Iglesia. Detrás del muro que separaba a la Iglesia de la sociedad, la influencia de la religión no era predominante: todavía funcionaban los templos paganos, en las escuelas enseñaban maestros paganos y la cultura estaba saturada de reminiscencias no cristianas. La mayoría de la población tenía una doble fe y una doble cultura. En esta situación, se escucharon las voces que señalaban la necesidad de organizar un Estado para armonizar y resolver de una vez por todas estos problemas.

En la aurora de la historia de Bizancio se formularon ciertas ideas que fueron básicas para el futuro del Imperio; entre ellas destacó la doctrina del reino cristiano de Efrén Siro —asceta, poeta y teólogo del siglo IV—. Siro vivió en la

pesar de todos sus sufrimientos, glorificaban a su soberano (como también sucedió en la historia de Rusia).

La apostasía del emperador Julián se percibió como un pecado y como una locura. En este caso, Efrén justifica el castigo del Imperio por los pecados y la traición del emperador a la fe cristiana. Él identifica la imagen del buey acuñado en las monedas existentes durante el gobierno de Julián con el becerro de oro que adoraron los judíos-apóstatas en su salida de Egipto. Para Efrén esto representaba un signo de vacilación del mismo Imperio que era necesario frenar. Porque la persona imperial era un símbolo del Imperio y de su pueblo. Cuando Julián fue asesinado y subió al trono el emperador cristiano Jovián, la paz regresó en todas sus expresiones: entre los súbditos y el Estado, entre el poder laico y el religioso, en el alma de cada ser humano y en la armonía y el orden en el universo.

La doctrina de Efrén tuvo mucho que ver con las invectivas de Gregorio Nacianceno, el código de Justiniano, las tesis de Cirilo de Jerusalén y otras obras de pensadores de aquel tiempo. Todo esto testimonia que la idea del reino cristiano —Bizancio— fue formulada y desarrollada en el siglo IV en diferentes regiones del Imperio romano, la cual buscaba una síntesis entre la conciencia imperial romana y la soteriología cristiana.

Según Sócrates —escolástico, historiador de la Iglesia y autor popular del siglo V— la historia del Imperio bizantino es un proceso que tiene ciertas directrices, pero que depende de personas concretas, y son ellas quienes determinan su marcha. El desarrollo del Imperio cristiano tiene como base el crecimiento de la devoción de sus súbditos, y sobre todo de sus gobernantes. De la fe, de la devoción y de la piedad del gobernante dependía el destino del imperio y de cada uno de sus súbditos, por lo que su desviación de la fe cristiana traería consecuencias nefastas para todo el pueblo.

La idea de estricta fidelidad del emperador a la fe cristiana llevó a Teodorito de Ciro a la conclusión de que la victoria sobre el mal (Satanás) exige la concordancia entre el pastor ortodoxo y su rebaño, lo cual significa que era necesario destruir todas las doctrinas “falsas” junto con sus representantes (sacerdotes paganos, heréticos) y establecer un espíritu cordial entre los súbditos y el Estado. Teodorito creyó en la posibilidad real de alcanzar el ideal de la historia y del Imperio cristiano. La ciudad de Dios podría establecerse en la tierra sólo cuando los pastores fueran realmente los difusores de los “dogmas de los apóstoles”; cuando los ricos y los pobres, los aristócratas y los campesinos, los gobernantes y los súbditos llegaran a ser miembros de un único rebaño cristiano.

A pesar de los problemas políticos y económicos del Imperio bizantino, que sí los hubo, creció paulatinamente la convicción de construir un reino que por su armonía, orden y belleza sería semejante al reino de los cielos. Esta idea fue

desarrollada por Dionisio el Areopagita, cuya obra fue muy popular en Rusia medieval. Según él, el mundo se caracteriza por el orden, la armonía y la devoción establecidos por el Creador. La armonía eterna divina se proyecta en el orden del universo; en el mundo todo está en concordancia, sin perder su peculiaridad, y forma una verdadera unidad. La imagen divina se expresa en la jerarquía del universo. "La jerarquía es un rango sagrado semejante a la Belleza divina". Su objetivo es imitar la belleza y la armonía de Dios, para que los superiores conduzcan a los inferiores a la perfección, porque "la perfección de cada uno de los integrantes de la jerarquía consiste en la aspiración, en la medida de lo posible, a imitar a Dios, ya que el rango de jerarquía exige que unos purifiquen y otros sean purificados; unos se iluminen y otros sean iluminados..."⁸

Así pues, la sociedad debía estar construida según un modelo de orden, armonía y belleza. El pueblo, en el que cada uno ocupa un lugar determinado en la jerarquía, es estable, ordenado y, conducido por un buen emperador, podría llegar a una meta superior. Cada rango jerárquico adquiere importancia por su cercanía con Dios y también por sus vínculos entre sí, pues sólo en la unidad de todos los elementos se alcanza la plenitud del orden en el Estado. Aunque todo aspira a Dios, esta tarea se realiza a través de mediadores: de aquellos elementos más perfectos y elevados. El orden resulta la "vía" que ayuda alcanzar la perfección. Este discurso, a primera vista abstracto, constituyó la principal justificación del sistema burocrático del Estado. Cuanto mejor fuere el sistema de relaciones entre los sirvientes del emperador, tanto más estable funcionaría el Estado.

En el periodo que va del siglo VII al XIII podemos destacar, de acuerdo con G. G. Litavrin, cinco etapas en el desarrollo del pensamiento político social: 1) desde la segunda mitad del gobierno de Heraclio (610-641) hasta el inicio de la época iconoclasta; 2) desde la época iconoclasta hasta la mitad del siglo IX; 3) desde la mitad del siglo IX hasta la segunda mitad del siglo X; 4) desde los años cincuenta del siglo X hasta la dinastía de los Comnenos; 5) desde la dinastía de Comnenos hasta la destrucción del Imperio en 1204.⁹ Al desarrollo de la cultura de estos periodos es inherente el aumento de los motivos utópicos. Sin observar toda la complejidad de su situación política, en cada etapa Bizancio se inclinó por subrayar su misión de nación elegida.

Heraclio aumentó el poder regional y luego lo sometió al centro para dominar a los enemigos externos. Después empezó a denominarse no como "emperador de los romanos", sino como el *basileus* y llamó a su heredero "el nuevo

8 Dionisio el Areopagita, *Sobre nombres divinos*, Moscú, 1994, pp. 33-34 (en ruso).

9 Véase G. G. Litavrin, "La teoría política bizantina desde mediados del siglo VII hasta el siglo XIII", en: *La cultura de Bizancio: desde la segunda mitad del siglo VII hasta el siglo XII*, Moscú, 1989, pp. 59-88 (en ruso).

Constantino”, como una forma de subrayar que en su hijo se encarnaban las virtudes del gobernante ideal (Constantino el Grande).

Una etapa importante en el desarrollo del pensamiento político es el periodo iconoclasta que se inicia durante el gobierno de León III, quien escribió la obra *Églogas* (726). Su idea principal, que se tradujo en política, fue alentar el espíritu del patriotismo religioso-estatal: el esclavo que en el cautiverio hubiera causado daños al enemigo obtendría la libertad, después de su fuga; los tráfugos que en el cautiverio abdicaron del cristianismo serían entregados a manos de la Iglesia, después de su liberación; se estableció la igualdad entre ricos y pobres ante la justicia y se proclamó el principio humanístico en la forma de gobernar, así como la persecución implacable de los malvados que estuvieron contra el poder del *basileus*.

Esto fue la expresión de una nueva actitud del poder que estaba dirigida a la creación de la solidaridad nacional (a costa de la negación del universalismo greco-romano) por medio de la defensa de los oprimidos, militarización del campo y de la ciudad, unión del patriotismo nacional y cristiano en aras de la salvación de la patria contra los enemigos heterodoxos. La realidad histórica obligó a que se unieran el poder laico y el religioso, como una estrategia para superar la destrucción del Estado y suprimir las tendencias separatistas. En 843 el culto a los iconos fue reestablecido y volvió a predominar la política dirigida a la centralización del poder. La Iglesia apoyó este proceso al proclamar el culto al emperador. El rito de coronación fue considerado como una forma de purificar al *basileus* de todos los pecados cometidos anteriormente, aunque no significaba una garantía para que no se cometieran nuevos pecados, ya que el *basileus* poseía libre albedrío, lo cual podría aliviar o agravar su posición.

Juan Damasceno y Fiodor Studito desarrollaron la idea del predominio del poder religioso sobre el poder laico, ya que “el espíritu debe dominar el cuerpo” y —al someterse a la “materia espiritual”, esto es, a la Iglesia— el emperador podría transformar su mundo interno, acercarse al ideal y, con ayuda de Dios, encarnar los dogmas cristianos en su reino terrenal. El patriarca Focio escribió en su obra *Isagaga* que el poder del emperador representa un bien para todos los súbditos, puesto que el deber del *basileus* consiste en “mantener y conservar, en virtud de su buena voluntad, los bienes existentes, regresar por medio de su actividad permanente los bienes perdidos y, en virtud de su afán, obtener los bienes necesarios. La obligación del patriarca, hasta donde sea posible, es conducir a todos a la fe ortodoxa”.¹⁰ Focio denominó “sinfonía” a tal unión de poderes, ya que hace sonar la armonía del universo.

¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

León VI fue un emperador durante cuyo gobierno la monarquía bizantina adquirió su fuerza plena. A su pluma pertenece la obra llamada *Táctica*, en la cual formuló una serie de tesis que según su lógica y retórica tienen relación con las cartas del zar Iván el Terrible, quien uniera la Rusia fraccionada. En el capítulo 120 León postuló un principio monárquico de la gobernabilidad en el que afirmó que el emperador no necesita de la opinión de curas ni de concilios, ya que desde ese momento en adelante todo será su tarea. La voluntad del emperador y la unidad del país fueron vistas como dos cosas inseparables que garantizaban el bien de los súbditos. El imperio se diseñó como una sociedad organizada que encarnaba la unión de la fe cristiana con la justicia del poder imperial. El *basileus* fue un padre para sus súbditos, era él quien otorgaba los premios a los fieles y los castigos a los culpables; quien poseía todas las cualidades: la bondad, sinceridad, caridad; ejemplo de sabiduría, laboriosidad y un verdadero caballero. Él designaba como ejecutores de su voluntad sólo a individuos dignos y nobles (que imitaban a *basileus*, como él a su vez imitaba a Dios). León VI escribe también sobre la necesidad de inculcar a los súbditos la idea de grandeza de la Patria y de la felicidad de sus defensores (los guerreros de Cristo) para derramar su sangre por la fe, por la Patria y por los compatriotas que estén en cautiverio. Los romanos son el pueblo escogido por Dios, cuya misión es civilizar a los paganos y heterodoxos o correrlos de las fronteras del Imperio. La guerra con los no cristianos es un deber sagrado. En su obra, León VI apela no sólo a los guerreros, sino también a todos los súbditos y compatriotas, afirmando la idea que une los intereses del Estado con la fe al emperador y al pueblo elegido por Dios.

Las obras de Basilio I (los *Capítulos edificantes* y el *Segundo sermón*) son una importante contribución al proyecto de un gran Imperio, en ellos se trata la unidad de la monarquía celestial y la terrenal: "Siendo mi hijo (hijo del emperador terrenal) en carne y siguiendo mis palabras, tú te llamarás hijo del rey celestial, adscribiéndote el parentesco divino en el espíritu como si fueras un alumno de Cristo dulce y manso".¹¹ Más adelante, el autor afirma que el reino de los Cielos es una recompensa al emperador por su buen gobierno. La cima del pensamiento político del siglo X está representada por el trabajo de Constantino VII (*Sobre los pueblos*), quien afirma el derecho irrefutable del poder heredado, su carácter divino y el lugar y la predestinación del imperio en el mundo. Dentro del imperio debe mantenerse la unidad de la fe y el orden. El Estado bizantino se proclama organizado y el propio Dios le guarda; Constantinopla, su capital, está bajo el patrocinio de la madre de Dios. Cuando el imperio guarda la unidad no existe la anarquía; todos los países lo respetan y obedecen.

11 I. S. Chichurov, *La ideología política del medievo (Bizancio y Rusia)*, Moscú, 1991, p. 77 (en ruso).

A pesar de que algunos pueblos aledaños no aceptaron tales afirmaciones, asimilaron sus tradiciones culturales y los dogmas de su fe. Esto sucedió con la Rusia antigua de Kiev, que en el siglo X adoptó el cristianismo de Bizancio, lo cual en muchos aspectos determinó sus orientaciones políticas, históricas, culturales y filosóficas.

El tema principal de la filosofía rusa en el medievo fue la tríada: hombre-humanidad-historia, y en ella se incorpora también la imagen de Rusia. Al plantear el cambio del Viejo al Nuevo Testamento, los pensadores rusos lo conectan con su realidad, lo cual determinó el desarrollo de otros aspectos de la filosofía medieval, así como los periodos sucesivos de su historia. En este proceso, Hilarión de Kiev fue el primer metropolitano ruso que organizó los monasterios en Rusia y tomó parte activa en la elaboración de la legislación del principado. En su *Sermón sobre la Ley y sobre la Gracia* (*Slovo o Zakone i Blagodati*), pronunciado el 26 de marzo del año 1049, durante de consagración del templo de Sofía en Kiev, se refleja su conocimiento sobre Georgui Amartola, Cosma Presbítero, la vida de Cirilo el Filósofo, la obra de Efrén de Siro, Cirilo de Alejandría, Basilio el Grande.

Hilarión conocía bien las discusiones en torno a las escuelas de Alejandría y de Antioquía, prefiriendo la primera ante la segunda. No fue un simple transmisor de los logros de la cultura medieval al terreno ruso, sino un pensador original cuyo tema de reflexión fue el destino de la humanidad y el lugar de Rusia en el contexto de la historia universal. En este sentido, inició una reflexión sobre la historia, y ejerció una enorme influencia sobre otros pensadores rusos del medievo. El sermón de Hilarión tuvo repercusión en la *Vida y el Elogio a Leontii de Rostov*, en el *Elogio al príncipe Vladimir y Mstislav* (crónica de Volin), la *Vida de Constantino* de Murom y el *Elogio al príncipe Boris Alexandrovich*. En el siglo XVI el *Sermón* se usaba en la polémica entre el metropolitano Daniel y Vassian Patrikeev.

Frecuentemente se han considerado dos grandes épocas en el pasado de la humanidad: la del Viejo Testamento y la del Nuevo. Ésta segunda se pensó como antesala de la historia rusa con sus grandes acontecimientos, predestinación y estadistas, de ahí que el *Sermón* verse "sobre la Ley dada por Moisés, sobre la Gracia y la verdad que Jesucristo nos reveló; sobre la Ley que desapareció y la Gracia y la verdad que incursionó en todos los países y la fe que se extendió a todos los pueblos y también a nuestro pueblo ruso".¹²

Por primera vez en la historiografía rusa, Hilarión escribió sobre los vínculos entre Bizancio y Rusia y sobre los motivos de adopción de la fe cristiana por el príncipe Vladimir, "quien escuchó mucho sobre la tierra griega de gracia cristia-

12 Hilarión, *El Sermón sobre la Ley y sobre la Gracia*, Moscú, 1994, p. 29 (en ruso).

minos de “justicia” y “juicio”. Tampoco la encontramos en los documentos jurídicos y estatales antes de la época de Pedro. La palabra se conservó en la teología (“ley” y “legado” frecuentemente se usaron como sinónimos). La “ley judicial para la gente” fue conocida en Rusia como código de normas eclesiásticas.

En el *Sermón* del metropolitano Hilarión por primera vez se lee la expresión “Kiev, la Tercera Roma” que es continuación de una doctrina análoga a la bizantina. El concilio de Constantinopla de 381 había consagrado esta ciudad como la “segunda Roma”. En el III Canon se dice: “El obispo de Constantinopla tiene ventaja de honor ante el obispo romano porque su ciudad es Roma nueva”.¹⁸ En el IV Concilio ecuménico, el obispado de Constantinopla obtuvo el estatus de patriarcado y surgió la idea de que Constantinopla es considerada la segunda Jerusalén, la segunda ciudad en la historia de la humanidad, donde la Gracia divina se conserva permanentemente. El factor decisivo para este reconocimiento fue que la ciudad era la capital de un Imperio que unía el poder estatal y el religioso. Por su parte, Kiev también se autonombró la Nueva Jerusalén en virtud de la Gracia, y para ello no necesitó ninguna justificación jurídica ni eclesiástica; simplemente entró en la conciencia de los contemporáneos y de sus descendientes en calidad de tal y nada más. Esta denominación se dio por el fervor de la fe y por el futuro gloriosos predicho que ya se estaba realizando. Ante los ojos de los contemporáneos, Kiev era una de las ciudades más importantes de aquel entonces. A esta opinión le coadyuvó el hecho de que el príncipe Vladimir y la princesa Olga (al igual que San Constantino y Santa Elena, que llevaron a Constantinopla la cruz de Jerusalén y propagaron la fe cristiana) trajeron la cruz de Jerusalén Nueva Ciudad de Constantino y la pusieron en toda su tierra y afirmaron la Fe”.

En su discurso, Hilarión se acerca al cronista Néstor, quien también destaca la importancia de Kiev como un lugar donde se realizó el milagro predicho por el apóstol Andrés. Andrés Pervozvannii (el primero de los apóstoles llamado por Jesús) trajo la buena nueva cristiana e iluminó a Rusia, el propio Jesús bendijo esta tierra a través de él. Andrés le dijo a sus discípulos: “Vean estas montañas. Estas montañas se iluminarán por la Gracia divina y surgirá la ciudad nueva y Dios erigirá muchos templos aquí. Y subió a esas montañas, las bendijo, puso la cruz, le rezó a Dios, descendió y así surgió Kiev”.¹⁹

Según Néstor, la historia universal es la antesala de la aparición de la Gracia divina, y el pueblo eslavo es el portador de esta misión. Con esta idea también se vincula el relato sobre la elección de la fe, cuyo factor decisivo fue la belleza de la liturgia ortodoxa. Los rusos buscaron no la ley, sino la Gracia que se identifica

18 M. E. Posnov, *Historia de la Iglesia cristiana (antes de la división de las Iglesias en 1054)*, Kiev, 1991, p. 293 (en ruso).

19 *De qué manera fue bautizado Rus*, Moscú, 1988, p. 169 (en ruso).

con el orden, la belleza, la perfección y la armonía, encontrando estas características en la belleza de la liturgia bizantina. La liturgia ocupó un lugar central en la vida religiosa y espiritual de Rusia, quizá porque da la posibilidad de salir de los límites del mundo circundante e ir al encuentro con la eternidad, con el absoluto, con Dios. Al constatar que el pueblo eslavo se formó entre los descendientes de Jafet, hijo de Noé, Néstor introdujo la historia de su pueblo dentro de la historia universal, que a su vez entra a la historia eclesiástica que tiene más importancia que la historia mundana.

A Néstor le fue más cercano un providencialismo del Viejo Testamento. Dios rige las cosas de la tierra, señala el camino para los hombres y dirige la historia. Para el cronista el pasado es una parte orgánica de la experiencia religiosa que tiene como premisa la verdad de la misma fe, la fuerza de la ley santificada por Dios. A Néstor le preocupaban más el presente y el pasado que el futuro. En la antinomia "tiempo-eternidad" se inclinaba a favor del tiempo que se mide por el cambio de la realidad preestablecida por Dios, de tal forma que la época de Rusia precristiana fue un tiempo de incompreensión de su papel histórico, y sólo después de la introducción del cristianismo empezó a realizar su gran predestinación.

Tanto Néstor el Cronista como Hilarión el metropolitano son dos ejemplos de pensadores típicos del inicio del periodo de la Rusia de Kiev. A pesar de que entre ellos existen algunas diferencias, asimilaron las tradiciones bizantinas y las adaptaron a Rusia. Generalmente hablaron sobre el pasado y el presente, sin mencionar el futuro, pues este último era predecible, ya que estaba determinado por el cristianismo. El tiempo en que ellos crearon sus obras estaba todavía lejos de la mística de la escatología y del Apocalipsis, para llegar a este punto era necesaria una tradición acumulada que Rusia no tenía en aquel entonces. Su discurso sobre la marcha de la historia fue un texto de novatos que recién habían asimilado el cristianismo. Dos siglos después este optimismo sería imposible.

Durante la Edad Media, entre las lenguas europeas existía el concepto de "mundo cristiano", el cual estuvo ausente del léxico bizantino y el idioma ruso. Bajo este concepto se entendía que todos los países y pueblos cristianos eran una totalidad a la que cada uno estaba subordinado. El papa y el emperador eran considerados representantes y símbolos de unión superior. Pero ya que cada una de las fuerzas actuantes eran sólo una parte que no podía representar al conjunto, el imperio no logró unir verdaderamente los países europeos.

En la Rusia de Kiev surgió el concepto de la "Santa Rusia" que no incluyó una definición nacional o geográfica. La "Santa Rusia" se pensaba como una categoría cósmica, en cuyo marco entra el Edén del Viejo Testamento y la Palestina evangélica. Ni Rusia ni Bizancio se consideraban como Oriente u Occidente, sino como centros del mundo a los que se adhería el resto de los pueblos. Tratar

este fenómeno como una manía de grandeza o como un deseo de acercarse a los personajes sagrados sería una simplificación, pues en los textos vemos que el hombre ruso consideraba un sacrilegio entablar relaciones fraternales con lo sagrado, y prefería un *pathos* estricto de distancia (quizá por eso el tema de la "Sagrada familia" no fue difundido).

En el periodo de Kiev la idea del "Reino sagrado" no estuvo tan desarrollada como en el periodo de la Rusia de Moscú; sin embargo, se pueden encontrar algunas alusiones a la idea de Kiev como la "Tercera Roma". Esta idea se expresa en la construcción de templos que no sólo muestran la historia de la creación del mundo, sino que separan a Rusia del reino del anticristo y la remontan al mundo de los Cielos. La misma Rusia se percibía como un templo en el cual podría entrar toda la humanidad, los ángeles y cualquier criatura inferior. Esta misma idea se observa en la forma arquitectónica de las cúpulas: si las cúpulas bizantinas representan la bóveda celeste que cubre la tierra, las rusas indican que se puede llegar al cielo a través de la oración; son llamadas ígneas coronadas con la cruz. A través de esta ignición el cielo desciende a la tierra, baja al interior del templo y lo terrenal se bendice y se forma un todo armónico. "En estas llamadas ígneas consiste todo el sentido de la existencia de la 'Santa Rusia', son una anticipación de la imagen de Dios que debe ser plasmada en Rusia".²⁰ Éste mismo principio se encuentra en las crónicas llenas de discursos sobre el poder, el hombre y su futuro y, lo que es más importante, sobre el destino de Rusia.

Los pensadores bizantinos tenían muy clara la existencia de dos poderes: el cesarismo y el cristianismo, así como el paralelismo entre el monoteísmo y el absolutismo. Después de que el cristianismo se convirtió en la religión oficial, la Iglesia se reconcilió y apoyó al poder laico: si antes los cristianos murieron por rechazar la orden de divinizar al monarca, ahora empezaron a dotar a los césares terrenales con los atributos del Rey Celestial. La frase "dad a César lo de César y a Dios lo de Dios" perdía su antagonismo. El individuo fue absorbido por el Estado absoluto. Obligaron al ciudadano al orden y a la obediencia no sólo por miedo ante la fuerza física, sino también a nombre de la fe.

La idea de la "Santa Rusia" también debía encontrar una base estable resolviendo el problema de la relación entre el poder religioso y el laico. Este tema se expresa en el *Sermón sobre la Ley y sobre la Gracia* del metropolitano Hilarión, quien señalaba que existe un fundamento diferente del poder en Rusia, el cual presupone ciertas modificaciones de las doctrinas bizantinas. Y no se trata de que Bizancio no conociera la práctica de la dinastía y usurpaciones del poder. Muchos de sus emperadores habían llegado al trono siendo ignotos, como Diocleciano,

20 E. Trubetskoy, *Tres ensayos sobre el fono ruso*. Moscú, 1991, p. 68 (en ruso).

o llegaron del extranjero, como Zenón, Justino I y Basilio I, sin que ello les privara de la oportunidad de ascender al poder. Se puede mencionar al rey Melquisedec, rey de Salem, mencionado en la Biblia, quien —“sin padre, ni madre, ni genealogía, sin comienzo de días, ni fin de vida, asemejado al Hijo de Dios” (Hebreos 7:3)— llegó sin nombrar sus antepasados y alcanzó gracia ante los ojos de Dios y su gobierno fue más bendito que los demás. Esto quiere decir que en Bizancio fue más importante la cualidad de rango que la de sangre. El emperador no pretendía ser un gobernante “natural”, sino “sobrenatural”; el rango se consideraba como una realidad trascendente en relación con su “naturaleza” y su genealogía, y estaba vinculado con el símbolo del Estado encarnado en el título de emperador. Así pues, la ideología de la potencia universal sagrada, elaborada en Bizancio, no dejaba ningún lugar para una “dinámica orgánica”. El monarca podía llegar al trono “de ninguna parte”, ya que su poder se consideraba como dado “desde arriba”. Este poder frecuentemente asumía el aspecto de una fuerza aplicada a un cuerpo desde fuera. “De ninguna parte”, “desde arriba”, “desde fuera” son tres metáforas espaciales que componían esa imagen de poder. Si en Bizancio el poder “llegado de ninguna parte” fue posible, en Rusia su carácter hereditario fue sinónimo de “autenticidad”. Más que eso, ninguna dinastía pudo surgir “desde fuera”.

Para Hilarión, el poder religioso es un ideal y su grandeza es algo axiomático. El poder laico debe ser igual por su esplendor al religioso y no puede ser otro en la Santa Rusia, pues debe estar superado el límite que separa a Dios del César. El gobernante no puede ser un portavoz de fuerzas antagónicas; no debe existir conflicto que obligue al ser humano a elegir entre los dos poderes. Por consiguiente, no se trata de que el gobernante una los dos poderes, sino que en él se dé la unión del espíritu y la esencia”. De aquí proviene la exigencia permanente de la pureza de la fe en el gobernante. Hilarión expresa esta idea como “sinfonía” entre el poder espiritual y el laico. Pero también se observa su tendencia a justificar la herencia del poder y fundamentar un gobierno de tipo dinástico. Hilarión discutió los problemas vinculados con la esencia y el uso del poder laico. La esencia del Estado radica en Dios, ya que el gobernante realiza la voluntad y la providencia divina, y es partícipe del Reino de los Cielos. La transmisión del poder se da por herencia. El poder debe ser “justo”, lo cual llevaba a Hilarión a la discusión sobre los métodos de ejercicio del poder. La fórmula que aplica —“el monarca absoluto de su tierra”— significa la defensa del absolutismo como un poder fuerte y soberano en los límites del territorio que le pertenece. La prerrogativa principal del príncipe debe ser, según Hilarión, la preocupación por sus súbditos, ya que él es responsable ante Dios de todo lo que sucede en su país. Por eso el gobierno debe estar basado no tanto en el castigo, sino en la gracia. Pero el

príncipe es también responsable ante sus súbditos, quienes deben ver en él el sustento y esperanza para ser regidos según la justicia y el bienestar.

A partir del siglo XIV se inició el proceso de conversión de Moscú en el centro de Rusia. Al ir adquiriendo mayor supremacía política, Moscú absorbió muchos valores religiosos y culturales de la Rusia de Kiev. Trató de representarse como sucesora de Kiev y de todo lo que había estado vinculado con su historia. Pero Moscú no fue la sucesora inmediata de la Rusia kieviana, debido al yugo tártaro-mongol que por dos siglos interrumpió la continuidad histórica entre Kiev y Moscú. El dominio tártaro-mongol estimuló el interés de la conciencia social por el pasado y despertó la orientación hacia el futuro. Como consecuencia, en Rusia surgió una inclinación hacia el misticismo, la ascesis y la escatología que no se conocieron en la antigua Kiev. Si para la Rusia kieviana, Bizancio fue el presente, para la Rusia Moscovita, Kiev y Bizancio se percibían como un pasado. Bizancio en el siglo XV era distinta de lo que fue en los siglos IV-V. En cuanto a Kiev, el periodo precristiano se separó del cristiano, y la Rusia de Kiev, antes de la conquista tártaro-mongol, se percibe como el pasado que es propio al ideal cristiano. Kiev era pensada como un símbolo de independencia, unidad y fuerza del Estado ruso. Esto se expresa en las crónicas. Moscú basó su cálculo de origen temporal en la crónica *El relato de los años pasados* de Néstor, donde los tártaros son identificados con pólovtsi,²¹ además de que se crearon nuevas versiones de los textos premongólicos, por ejemplo, *Kievo-Pechorskie Pateriki*²² (1406). En la época del gran príncipe Basilio se empezaron las restauraciones de la arquitectura y de la pintura del periodo premongólico.

La Iglesia ortodoxa tuvo una gran importancia en la modificación de la fe bizantina. La transmisión del cristianismo a Rusia condujo a la rusificación de algunos de sus elementos. Estos cambios estaban vinculados no tanto con los dogmas, sino con la estructura eclesiástica y su nueva relación con la política del Estado. El presbiterado de Kiev fue transformado en Iglesia nacional, cuyas fronteras coincidieron con las del Estado ruso, celebrando la liturgia en lengua rusa; pero lo más importante fueron sus interrelaciones con el poder laico. El poder estatal en Rusia utilizaba a la Iglesia no sólo para el fortalecimiento del orden religioso-moral, sino también para que transmitiera a la "sociedad civil", algunos principios y valores a la familia y a la comunidad.

Esta situación histórica específica influyó en la formación de la idea de Moscú como la Tercera Roma. El ascenso de Moscú coincidió con la caída de Constantinopla, por lo que el nuevo reino quedó como centro del mundo orto-

21 Nómadas de las estepas del mar Negro. N. de los T.

22 Pateriki son "Vidas de santos padres". N. de los T.

doxo. El tiempo de la grandeza de Constantino regresaba otra vez en el dominio moscovita: en el mundo había sólo un Estado que encarnaba la verdadera fe —Bizancio—, pero fue castigado por Dios por su falta de pureza. En su epístola, el monje Filoteo escribió al gran príncipe Basilio:

Ya que toda la gran Roma cayó por la falta de la fe... la nueva Roma se fugó a Constantinopla (la Iglesia santa), pero ahí no tuvo paz, por la unión entre los ortodoxos y los latinos en el octavo concilio, por eso fue destruida y eliminada la Iglesia de Constantinopla, convirtiéndose en un depósito de legumbres. Por fin, la segunda Roma se fugó a la gran Rusia nueva. Pero allá también hubo un desierto, ya que no existía la santa fe y no se profesaba a los apóstoles divinos y, a pesar de todo, allá se restauró la salvación de la Gracia Divina y con su ayuda conocemos al Dios verdadero. La única Iglesia ecuménica apostólica oriental iluminó esta tierra más brillantemente que el sol en los cielos, y un solo gran zar ortodoxo ruso en todos los cielos, como Noé en la Arca, que se salvó del diluvio, rige y encamina la Iglesia de Cristo y afirma la fe ortodoxa. Y cuando la serpiente (diablo) emane de su boca el agua como un río, deseando hundir a la mujer en el agua, entonces veremos que todos los reinos se hundirán por causa de la falta de fe, por eso el reino nuevo ruso será el baluarte de la ortodoxia...²³

Según Filoteo, el centro de la Ortodoxia podría ser sólo un Estado políticamente soberano que gozara del respeto de todos sus ciudadanos y que poseyera la fuerza suficiente para defender las cosas sagradas. Tal es Rusia de Moscú, por eso Dios la eligió como "Tercera Roma" como algo grande y eterno. Gobernar este reino puede hacerlo sólo un mediador entre Dios y los hombres, un hombre digno entre los dignos: el zar.

La doctrina de Filoteo fue muy bien acogida entre sus contemporáneos y posteriormente. Gracias a él, Moscú empezó a mencionarse en los documentos oficiales como una "ciudad guardada por Dios, floreciente por su devoción y dignificada por el zar", así como "la Tercera Roma".

El factor geográfico desempeñó un papel especial en la popularización de la idea de Filoteo. La Rusia de Kiev fue bastante grande y se percibió como parte del mundo europeo, mientras que la Rusia de Moscú paulatinamente se convirtió en el área euroasiática, igual que Bizancio. Aunque no se trataba de la asimilación de los territorios no europeos, era importante la creación de un espacio único para la fe ortodoxa.

²³ *El tesoro de la literatura rusa antigua. La retórica de la Rusia antigua*. Moscú, 1987, pp. 219-221 (en ruso).

El ascenso de Moscú está presente en el *Sermón seleccionado sobre la base de las Sagradas Escrituras contra los latinos*, documento que surgió probablemente después de la elección del metropolitano Teodosio. En esta obra se elogia a Moscú y a la fe ortodoxa: "Iluminada por Dios la tierra rusa, consagrada por el patrocinio santo de la Iglesia divina se glorifica en el universo en la fusión solar con el pueblo de la fe ortodoxa verdadera, cuyo gran príncipe Vasili Vasilievich, el zar de toda Rusia, es coronado por la ortodoxia y elegido por Dios para gobernar esta potencia con un espíritu de gracia y devoción".²⁴ Es característico que la glorificación de Rusia se acompañe de la fe ortodoxa y que ésta se vea fortalecida en contraposición a Bizancio, cuyos gobernantes se retractaron de la ortodoxia. Aquí no se trata de introducir a Rusia en el mundo cristiano, sino de contraponerla a todos los demás como un país bienaventurado. Esta situación en que Constantinopla cae y Rusia asciende fue tomada de fuentes bizantinas, en las que está presente la imagen del reino peregrino en tránsito hasta su llegada al desierto que pone fin al mundo terrenal. Esta imagen tiene dos motivos: mayor y menor, apocalíptico y quiliástico, ya que también llegará a su fin el último gran reino. En esta idea se siente la reducción del tiempo histórico real: si Moscú es la Tercera Roma, esto es, el último reino terrenal, entonces se acerca el fin del mundo, por lo que es necesario observar y guardar la pureza de la fe. La tarea no consiste en preservar las tradiciones bizantinas, sino en construir en el territorio ruso otro Bizancio, una nueva Roma en vez de preservar el viejo reino caído. Como afirma A. Kapterev, los zares rusos quisieron ser los herederos de los emperadores bizantinos, sin salir de Moscú y sin entrar a Constantinopla; quisieron corregir las ideas bizantinas en nuevas tierras libres de herejía. Así que la Rusia Moscovita, a partir de su contraposición con Bizancio y con todo el mundo cristiano, intentó mostrar su misión en la historia de la humanidad.

Nicolai Berdiaev escribió que al pueblo ruso siempre le ha sido inherente un espíritu mesiánico, y éste atraviesa toda su historia. "Toda la individualidad del pueblo es un microcosmos contradictorio en sí... La polarización y contradicción propias del pueblo ruso se pueden comparar sólo con las del pueblo judío. Y no es casual que estos dos pueblos tengan una conciencia mesiánica tan fuerte.... Rusia es un continente entero, un enorme Oriente-Occidente que une dos mundos... En el alma del pueblo ruso hay una inmensidad, una aspiración a lo infinito parecida a las llanuras rusas. Por eso al pueblo ruso le es difícil dominar estos enormes espacios y formarlos. El pueblo ruso tiene una enorme espontaneidad y una cierta debilidad en cuanto a la forma... ha sido un pueblo de revelaciones e

²⁴ A. N. Popov, *El panorama histórico y literario de las obras rusas dirigidas contra latinos*, Moscú, 1875, p. 394 (en ruso).

inspiraciones, un pueblo que no conocía la medida y que fácilmente caía en el desconocimiento de límites y fronteras".²⁵

A fines del siglo XIV, cuando Basilio I, Gran Príncipe de Moscú, rehusó someterse al emperador bizantino, el patriarca de Constantinopla le envió un reproche muy característico: "Es imposible que los cristianos tengan una Iglesia y no un rey, pues reino e Iglesia se hallan en estrecha comunión y no se les puede separar".²⁶ No se puede poner en tela de juicio el hecho de que los contemporáneos dijeran que es más fácil imaginar al zar sin Rusia que Rusia sin el zar, quien se representaba como el gran padre que reza ante Dios por sus hijos. Aunque muchos símbolos vinculados con los atributos de grandeza y poder fueron asimilados del imperio bizantino (corona, trono, escudo, cetro, etc.), Rusia rebasó a Bizancio en la divinización del poder. En su correspondencia con Andrei Kurbski, Iván el Terrible defiende el carácter autosuficiente y autovalorativo del poder, y menciona las funestas consecuencias que traería el sometimiento del mandatario a los consejeros. Nadie tiene derecho de pretender ser un maestro para el zar. Iván escribía sobre el pecado que significa resistirse u oponerse al poder, pues quien conspira contra el gobernante, conspira contra la voluntad de Dios. Es un apóstata, el peor de los pecadores. "¡Pensad..., no hemos recibido nuestro reino por medio de la violencia, por eso quien resiste a este poder, resiste a Dios!"²⁷ Este discurso del zar Iván es reflejo de su comprensión de la idea de la Jerarquía de Dionisio el Areopagita, para quien el rey es la cúspide terrenal de la encarnación divina.

La jerarquía... es un sistema sagrado, el conocimiento y la actividad de su portador le asemeja, en la medida de lo posible, a la Belleza Divina, e iluminada desde arriba se dirige a imitar a Dios..., su meta es la posibilidad de imitar a Dios y unirse a Él... Hace semejante a quien Lo imita, y le manda los rayos de la luz divina; así que, al obtener la iluminación sagrada ellos dirigirán según el mandamiento divino, que transmitirán a los que están abajo. Pues los que poseen los secretos sagrados no deben hacer nada que contradiga los órdenes de sus superiores...²⁸

Y si creamos un Estado sagrado que encarna la Gracia divina y que comunica la palabra del Altísimo a los demás, entonces, la organización de tal reino no

25 N. A. Berdiaev, "La idea rusa", en: *Los pensadores rusos en el extranjero*, San Petersburgo, 1998, p. 38 (en ruso).

26 Citado en B. Zenkovsky, *Historia de la filosofía rusa*, t. 1, Universitaria, Buenos Aires, 1967, p. 32.

27 *Correspondencia entre Iván el Terrible y Andrei Kurbski*, Moscú, 1993, p. 124 (en ruso).

28 Dionisio el Areopagita, *op. cit.*, p. 33.

puede ser deficiente o corrosiva. Por consiguiente, quien traiciona al poder también traiciona al cristianismo.

Iván el Terrible formuló un ideal de cómo debe ser un zar “quien tiene que ser siempre justo y flexible: a veces manso, a veces cruel, pues la bondad conlleva a la misericordia y dulzura, y la maldad a la crueldad y al sufrimiento; si esto no se da con equilibrio, el gobernante no es un zar. Quieres no temerle al poder, pues haz el bien, si haces el mal, teme, pues el zar no en vano lleva su espada para usarla en la intimidación de los malhechores o para la animación de los virtuosos”.²⁹ El zar es responsable de sus súbditos ante Dios, así que tiene que obligarles a cumplir con sus tareas. “Creo que, como un esclavo divino, tengo que ser juzgado no sólo por mis pecados voluntarios o involuntarios, sino también por los pecados de mis súbditos cometidos por error”.³⁰

La idea de la teocracia (en Bizancio y en Rusia moscovita), en cierta forma, resulta reproducida en la ideología de la burocracia. Si el portavoz de las prerrogativas teocráticas proviene del *Pancrator*, el de las prerrogativas burocráticas llega del *autócrata*, quien no tiene que dar cuenta de sus acciones a sus súbditos, sino debe someterse a las órdenes de su señor, quien le mandó a gobernar. El poder del zar es de procedencia divina. Sus obras están por encima de toda censura humana y a nadie tiene que rendirle cuentas, a excepción de Dios. Como responsable ante Él, todos deben obedecerle ciegamente, y quien se pronuncie en su contra, ofende gravemente a Dios.

Para Iván el Terrible, una de las funciones del poder estatal es la defensa del reino ante cualquier fuerza centrífuga que desarre al país con discordias o guerras intestinas. Para suprimir estas fuerzas, el zar es apoyado por la Gracia divina y Jesucristo. Por otra parte, debe hacer todo lo posible para dirigir a sus súbditos por el camino de la paz y de la verdad; para lograr tales objetivos no debe detenerse ante el uso de la fuerza.

Andrei Kurbski contrapone al discurso de Iván la idea de la “Santa Rusia”, según la cual la ley del Estado debe basarse en el reconocimiento de la “libre naturaleza humana”. El gobernante debe rodearse de un círculo de consejeros inteligentes y virtuosos que tendrían que ser libres, y no esclavos. Kurbski no propone ninguna limitación al ejercicio del poder, pero insiste en que se debe elegir a consejeros eficientes que ayuden al zar a resolver los complejos problemas gubernamentales, guardando el espíritu del cristianismo. Ante estos planteamientos, Iván respondía que trataba de seguir las propuestas de sus consejeros, pero también advertía que ellos eran desleales, ya que se preocupaban más por

29 Correspondencia entre Iván el Terrible y Andrei Kurbski, p. 129.

30 *Ibid.*, p. 149.

sus intereses personales que por el bienestar del Estado, por lo que no necesitaba de consejos ni de consejeros. En cuanto al Juicio divino, Iván escribía que Dios juzga, y el resultado de su juicio se expresa en la gracia de la victoria o en el castigo de la derrota. Según él, sus victorias confirmaban que Dios aprobaba los métodos de su gobierno, así como la justicia de la fe rusa. En cuanto a su crueldad, reprochada por muchos, Iván respondía que Dios le perdonaría, ya que Él absuelve siempre a todo aquel que sinceramente se arrepiente de sus pecados.

La idea de crear un verdadero Estado cristiano en la tierra, sumada a la necesidad de transformar la realidad circundante, empezó a expresarse ya en el tiempo de Iván el Terrible, pero alcanzó su auge en la época del patriarca Nikon, a mediados del siglo XVII. Una muestra de la realización de ese pretencioso programa ideológico fue el complejo de monasterios "Nueva Jerusalén" construido cerca de Moscú en las riberas del río Istra. El santuario de Jerusalén no sólo debía ser muy semejante a su prototipo en la tierra santa, sino también debía encarnar la idea de la triple hegemonía: la del Estado moscovita, la de la Iglesia ortodoxa y la de su jefe espiritual, el patriarca. En esta época se edificó un templo semejante al de Jerusalén y se recreó el paisaje del lugar bíblico: el río Istra fue renombrado río Jordán, en los montículos cercanos fueron erigidas las capillas y las colinas fueron denominadas Eleon y Favor. Otros monasterios análogos fueron construidos en la ribera del mar Blanco (Voldaiski, Iverski y Krestni). La reproducción del ambiente bíblico en la geografía era un hecho insólito, incluso en comparación con Bizancio, que sorprendió a los europeos por sus construcciones suntuosas durante todo el periodo medieval. Zenkovsky escribió que Rusia emprendió el último esfuerzo para inscribirse en la historia universal, y que

la ideología política durante los siglos XVI y XVII se elaboraba en los medios eclesiásticos por razones intrínsecas... que correspondían a la búsqueda de la santificación del ser histórico. La rápida asimilación del sentido sacro de la monarquía, todo ese extraordinario poema 'Moscú, la Tercera Roma', son productos de la utopía en el dominio del principio teocrático, causados por el ardiente deseo de procurar la realización del reino divino en la tierra. Era como un mito extraño, creado por la necesidad de componerlo celeste y lo terrestre, lo divino y lo humano en la realidad concreta. El pensamiento eclesiástico se elevaba inmediatamente, desde las profundidades del realismo místico, a las especulaciones acerca del 'misterio de la historia' acerca del aspecto oculto y sagrado de la realidad histórica exterior.³¹

31 B. Zenkovsky, *op. cit.*, p. 29.

A pesar del optimismo expresado en la idea de la alta misión del reino ruso, la inquietud sobre los sufrimientos cercanos al Juicio Final creció cada vez más, con la conciencia de que —al existir ya el último reino en este mundo, y sabiendo que no habrá un cuarto— el Juicio llegará pronto. Las profecías y las especulaciones de las fechas del fin del mundo eran una consecuencia de esta actitud escatológica. El pueblo ruso gastó mucha energía anímica y física en la realización de su sueño de fusionar lo celestial con lo terrenal. Y la decepción de esta ilusión, en cierto sentido, puso fin a la Edad Media rusa. En la segunda mitad del siglo XVII el protopope Avvacum, ideólogo del Cisma, apeló a la Gracia, resistiéndose a aceptar el fracaso de la idea dominante del último reino. En aras de su sueño, él y sus seguidores estuvieron dispuestos a disminuir la importancia de Bizancio como un Estado extinto, sin denegar la idea de la “Santa Madre Rusia”. “Roma ha caído hace tiempo y nunca renacerá... y la ortodoxia se dispersó como resultado de la violencia de los seguidores de Mahoma: ya no es objeto de sorpresa, se debilitó mucho. Venid a nosotros para aprender: todavía, gracias a Dios, tenemos autocracia”.³² Rusia es santa, poderosa y no necesita de ninguna innovación dudosa.

El cisma fue un sueño sobre el tiempo pasado, un triste sueño sobre la ilusión no realizada. Surgió como resultado de la decepción, y engendró condiciones para un nuevo mito. El cisma es el recuerdo de lo que nunca ha existido, pero que se había esperado a lo largo de siete siglos en la memoria de la “Santa Rusia”. Apoyándose en una u otra comprensión de esta idea, el pensamiento medieval ruso trató de construir un esquema de la filosofía de la historia; cuando quedó claro que encarnarlo era imposible, surgió la escisión en el seno de la Iglesia ortodoxa.

El movimiento religioso-social llamado *Raskol* (Cisma) suele vincularse con modificaciones de los ritos religiosos, pero, en realidad, no fueron los cambios en los ritos eclesiásticos la causa de la escisión, sino el resurgimiento de la idea del anticristo. Es posible considerar el Cisma como la segunda utopía apocalíptica después de la concepción de “Moscú, la Tercera Roma”, sabiendo que no es posible comprender ninguno de estos planteamientos sin las fuentes bizantinas. El aumento de interés en las obras de Efrén de Cirio, Cirilo de Jerusalén y Stefania Zuzania con sus profecías, así como el surgimiento de otras obras rusas inspiradas en estos escritos —como *El relato sobre las visiones de hombre espiritual*, *El llanto sobre el cautiverio y la ruina definitiva del Estado Moscovita*, *El Tratado sobre Reino Celestial*, etc.— engendraron en la mentalidad de los creyentes una fuerte escisión antes de que las reformas de Nikon adquirieran su auge.

32 *La vida de protopope Avvacum escrita por él mismo y otras obras*, Moscú, 1960, p. 101 (en ruso).

El ideal de los partidarios de la escisión era el sueño sobre un ciudad terrenal organizada como una especie de utopía teocrática. El protopope Avvacum y sus seguidores querían creer en el sueño de la "Santa Rusia", pero sus esperanzas resultaban frustradas. La reforma de Nikon les sorprendió menos que la "traición" del zar, a quien consideraban el único gobernante "ortodoxo" y "auténtico". Esto significaba el fin de la idea de la Tercera Roma, y en consecuencia el fin de la historia, ya que no habría una cuarta Roma. La historia perdió su carácter de gracia, y Dios abandonaba su patrocinio sobre la tierra. Por consiguiente, era necesario aislarse del mundo lo más pronto posible. Cuando Nikon declaró que es ruso, pero que su fe es griega, asestó el último golpe sobre la idea "Moscú, la Tercera Roma", puesto que la fe griega se percibía no tan genuina ni ortodoxa como la rusa. La auténtica fe debía estar vinculada con un reino también auténtico y viceversa. Por consiguiente, las reformas de Nikon y del zar Alexei testimonian, en la opinión de los cismáticos, el fin del sueño y el fin de la realidad histórica.

El movimiento cismático emprendió un intento de recrear la idea del medioevo ruso, a partir de la tesis de que el anticristo ya había llegado y estaba gobernando, aunque de modo invisible. Por consiguiente, hacía falta interpretar las Sagradas Escrituras de manera esotérica, como si fueran un misterio. El anticristo es un símbolo y no una persona real. A partir de estos planteamientos se da un viraje escatológico en el que se reconoce una catástrofe mística: lo sagrado se desvanece en el mundo real y en la historia (y en consecuencia, surgen sectas sin sacerdotes, *bezpopovtsi*) y se desarrolla el maximalismo de la negación apocalíptica como un tipo de nihilismo. Este movimiento, sin embargo, contenía algunas paradojas: primero, si la Gracia divina se desvaneció de este mundo, entonces, el hombre debe confiar sólo en sí mismo; segundo, si el hombre se queda solo consigo mismo, tiene que llegar a Dios y no preocuparse de los ritos y ni de las costumbres. Por lo tanto, al hombre sólo le queda la esfera de la vida mundana y enfrentar los asuntos prácticos.

El movimiento cismático llamó a los creyentes a refugiarse en los monasterios, a huir lo más lejos posible del mundo, que estaba inmerso en el pecado, y con esto construyó un desierto, según el modelo de Josif Volotski e Iván IV. (Es curioso que la mayoría de los ideólogos del cisma mencionan a Iván el Terrible con gran reverencia).

Al final del siglo XVII se dio un serio intento para esclarecer las relaciones entre Rusia y Bizancio. Si los partidarios de Nikon pretendieron hacer renacer la Rusia de Kiev y reunirla con Constantinopla, los partidarios de Avvacum intentaron regresar al siglo dorado de Iván el Terrible. La crisis del "bizantinismo" simboliza la crisis del medioevo ruso, cuya característica es la disminución de la autoridad de la Iglesia, así como la sensación de fracaso de los sueños de la grandeza de la "Tercera Roma".



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Malishev, Mijail; Sepúlveda Garza, Manola
Filosofía de la historia rusa de Nicolai Berdiaev
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 26-46
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100302>

- 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

Filosofía de la historia rusa de Nicolai Berdiaev

MIJAIL MALISHEV Y MANOLA SEPÚLVEDA GARZA

Universidad Autónoma del Estado de México y Escuela Nacional de Antropología e Historia

*¿Qué es exactamente Rusia?
¿Cuál es su presente? y, lo que es más importante ¿cuál será su mañana?*
Alexandr Solzhenitsin

En la cultura espiritual de Rusia de los siglos XIX y XX, las reflexiones acerca de su identidad ocupan un lugar central. Sin ninguna exageración se puede afirmar que el discurso sobre la peculiaridad de la cultura nacional se convirtió en una temática específica en los campos literario, histórico y filosófico. Ya la simple enumeración de algunos títulos escritos en este periodo permite mostrar la importancia de este tema en la tradición espiritual del país: *Las noches rusas* de Odoievsky; *Rusia y Europa* de Danilevsky; *El oriente, Rusia y el esclavismo* de Leontiev; *La tragedia rusa* de Bulgakov; *La gran Rusia* de Struve; *Alrededor de la idea rusa* de Rózanov; *La Rusia enferma* de Merezhkovsky; *El oriente, el occidente y la idea rusa* de Karsavin; *Las tareas de Rusia* de Veidle; *El rostro de Rusia* de Fedotov; *Lo eterno en la filosofía rusa* de Visheslavtzev.

Las reflexiones sobre el destino histórico de su país están en el centro de interés filosófico de Nicolai Berdiaev (1874-1948). El pensador dedicó muchos de sus trabajos al problema de la identidad nacional de Rusia, pero la obra principal donde expone un panorama más completo es, sin duda, su libro *La idea rusa*, publicado un poco antes de su muerte, en el año 1946. Ya el mismo título de este trabajo nos remite a la herencia de la filosofía rusa y su tradición. La expresión de “idea rusa” fue tomada por Berdiaev de su contemporáneo mayor Vladimir Soloviev. Y no sólo los títulos, sino el mismo enfoque y problemática que utilizan ambos pensadores tienen mucha semejanza. En su trabajo, editado inicialmente en francés (1888), Soloviev, sin ambages, se pronunció contra de la idea de la limitación nacional, subrayando que el rostro de la nación se determina por sus

logros espirituales, por su aportación a la civilización mundial y no por lo que ella piensa de sí misma. En contraposición a cualquier etnocentrismo, Soloviev subrayó que “la idea de la nación no es lo que ésta piensa de sí misma en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad”.¹ Un planteamiento similar se encuentra en el trabajo de Berdiaev, a quien no le interesa tanto la imagen empírica de Rusia, sino más bien se pregunta: “¿Qué pensaba el creador sobre Rusia y cuál será su destino?”²

¿En qué consiste la “idea rusa”? y ¿quién es su portavoz? ¿Dónde buscar su contenido y su sentido histórico? La respuesta a estas preguntas en los pensadores anteriores solía apoyarse en la existencia de alguna sustancia invisible e íntegra que era la generadora dominante de la idea nacional. Ésta podría ser la fe ortodoxa rusa o la conciencia del pueblo que lleva en sí el ideal de Cristo. Según Soloviev, tal sustancia espiritual debe constituir la Iglesia universal, en cuya autoridad Rusia tiene que someter el poder del Estado, superar su egoísmo y afirmar la libertad social. La propuesta que da Berdiaev no es tan unilateral. A diferencia de los eslavófilos, él no aceptaba la presencia de una esencia única y homogénea, incluso cuestiona la idea fundamental de la “Santa Rusia”. A cualquier monismo el pensador ruso insistentemente contraponía un dualismo, y subrayaba que la historia de su país siempre estuvo atravesada por diversas escisiones. “La idea rusa, en este sentido, es discontinua. Hay Rusia de Kiev, Rusia del periodo del yugo de los tártaro-mongoles, Rusia moscovita, Rusia de Pedro y Rusia soviética, y es muy posible que habrá una Rusia nueva. El desarrollo de Rusia fue catastrófico”.³ A la discontinuidad, en que a un periodo se le contraponen otros, le corresponde una división dentro de la misma Rusia: la de la Iglesia que se profundizó con las reformas de Pedro, la de la sociedad y el Estado, y la de la *intelligencia* y el pueblo.

La misma *intelligencia* resultó escindida, dividiéndose en los eslavófilos y occidentalistas, los representantes de la nueva conciencia religiosa y los marxistas. A su vez, dentro del partido social-demócrata surgieron dos facciones: los “bolcheviques” y los “mencheviques”. La misma cultura, así como el propio carácter del hombre ruso, es siempre dual, por lo que, en opinión de Berdiaev, hay dos principios contrarios existentes en el fondo del alma del ruso: el paganismo espontáneo y la ortodoxia ascética, el despotismo y el anarquismo, la hipertrofia del Estado y el amor a la libertad, la crueldad y la bondad, el individualismo y el

1 N. A. Berdiaev, “La idea rusa. Los problemas principales del pensamiento ruso del siglo XIX y los principios del siglo XX”, en *En los círculos de los escritores y pensadores del extranjero ruso*, Moscú, El arte, 1994, p. 204 (en ruso).

2 V. S. Soloviev, “La idea rusa”, en *La idea rusa*, Moscú, República, 1992, p. 187 (en ruso)

3 N. A. Berdiaev, *op. cit.*, p. 206.

colectivismo, el ateísmo y la búsqueda de Dios, la humillación y la fanfarronada, el mesianismo y la piedad, la servidumbre y la rebeldía, Según su punto de vista, estos rasgos contradictorios se pueden encontrar en cada hombre y en cada pueblo; sin embargo, sólo en dos —el ruso y el hebreo— esta polaridad alcanza sus límites trágicos.

Berdiaev sostiene que hay dos conceptos que expresan la totalidad del ritmo vital de cada pueblo: el alma y el espíritu. El alma es la forma intrínseca del carácter racional, el destino histórico del pueblo que se revela en su actitud hacia diferentes fenómenos de la vida; mientras que el espíritu es la concepción del mundo, la reflexión, la razón que se expresa en la organización de la sociedad, en el Estado y sus diferentes instituciones. El alma es el elemento femenino y el espíritu es el principio varonil. Según el pensador ruso, cada pueblo tiene estos dos principios en diferentes proporciones y la peculiaridad de la mentalidad rusa consiste en que predomina el alma sobre el espíritu. El principio varonil siempre ha llegado a Rusia desde fuera, como lo fue la cultura helenística de la época medieval o las culturas francesa y alemana en los tiempos modernos. Esa falta de virilidad en el carácter ruso se manifiesta en un cierto dionisismo que es, en su esencia, barbarie. Apolo, símbolo helenístico de la belleza varonil, todavía no llegó a la dionisiaca Rusia.

En su libro *El destino de Rusia*, Berdiaev concuerda con la idea de Vasili Rózanov sobre el principio eternamente femenino del alma rusa. En ésta prevalece el elemento de una mujer extravagante, carente de prudencia, orden y sensatez que, como eterna novia, siempre espera a su novio. Berdiaev sostiene que el poder del Estado no nació en la profundidad del alma del pueblo ruso, sino llegó a él desde el exterior, así como el príncipe llega a su enamorada en los cuentos fantásticos. Es por eso que frecuentemente el poder fue percibido como algo extraño, como una violación. En Rusia tanto los radicales como los conservadores afirmaban que el Estado no es de “nosotros”, sino de “ellos”. Es muy ilustrador, dice Berdiaev, que en la historia rusa no existió una caballería como institución, como principio varonil y símbolo de valentía masculina. La ausencia del espíritu caballeresco explica la falta del desarrollo de la individualidad en la vida rusa. “El pueblo ruso quería vivir en el calor de la colectividad, quería disolverse en el elemento de la tierra, en las entrañas de su madre. La caballería forjó el culto de la dignidad y del honor individual, templó la personalidad, pero en la historia rusa no se creó este temple”.⁴

El dionisismo espontáneo del alma rusa, la preponderancia del principio femenino en el carácter del pueblo tuvo su repercusión en la peculiaridad que

4 N. A. Berdiaev, “El destino ruso”, en *La idea rusa*, Moscú, República, 1992, p. 299 (en ruso).

adoptó la religión ortodoxa asimilada de Bizancio en el año 988. Esta religión se mezcló con el paganismo ruso, lo cual explica la presencia del espíritu pagano dionisiaco que no tenía la religión ortodoxa bizantina. “La ortodoxia rusa no es tanto la religión de Cristo, sino la religión de la Virgen, de la Tierra-Madre, de la divinidad femenina que ilumina la vida cotidiana de los hombres”.⁵ La religión ortodoxa siempre le inculcó al hombre ruso la idea de que la vida social es un espacio del pecado y le orientó en la búsqueda de Jerusalén Celestial y le inspiró a la salvación colectiva. Precisamente en este carácter apocalíptico se arraiga la diferencia profunda entre la mística rusa y la mística alemana. Un rasgo muy característico de la ortodoxia rusa es el respeto al Cristo Resucitado. No es casual que la fiesta más importante de los cristianos rusos no sea la Navidad, sino la Pascua, la Resurrección de Cristo. Este culto está vinculado con el renacimiento de la vida en la Tierra. El sentimiento de exaltación y la percepción mística de la naturaleza fueron expresados con profunda claridad por Dostoievski en su novela *Los hermanos Karamazov*. En boca del ermitaño Zósima (que es la figura que expresa la visión profética del mismo Dostoievski) el escritor pone tales palabras:

Hermanos: no temáis los crímenes del hombre. Amadle a pesar de sus pecados, porque os acercáis al amor divino que es el supremo amor en la Tierra. Amad a toda creación de Dios, a cada granito de arena, a cada hoja de árbol, a cada rayo de luz, a cada bestezuela. Si amáis cualquier objeto que existe en la tierra comprenderéis el misterio de Dios en todas las cosas. ¡Amad, arrodillaos y besad la tierra! ¡Amad a todo y a todos con exaltación! Rociad la tierra con nuestras lágrimas de amorosa alegría y hasta amad esas lágrimas porque os pertenecen... No os avergoncéis de vuestra exaltación, porque es un don de Dios que poseen muy pocos elegidos.⁶

La diferencia entre la Iglesia ortodoxa por una parte, y la Iglesia católica y protestante, por otra, se manifiesta, según el filósofo ruso, en su diferente actitud ante el racionalismo, el formalismo y el orden jurídico. La ortodoxia es la menos normativa en comparación con el catolicismo. El hombre ruso tiene más necesidad de ser libre, aunque esta libertad a veces se manifieste en la irracionalidad y en el sufrimiento. Él se adapta con dificultad al racionalismo de la vida social, ya que considera que la libertad vale más que cualquier bienestar. Por ejemplo, el hombre del subsuelo de Dostoievski rechaza toda la organización racional de armonía y de bienestar común y sospecha que la naturaleza humana nunca podrá

⁵ *Ibid.*, p. 301.

⁶ Citado en N. A. Bertiaev, *El credo de Dostoievski*, Barcelona, Ariel, 1951, p. 225.

ser racionalizada hasta el grado de transformar al hombre en un tornillo; tampoco podrá racionalizarse la sociedad a tal punto que pueda convertirse en un hormiguero. El hombre aspirará a vivir como se le antoje, aunque sea de modo estúpido. Siempre combatirá los proyectos dirigidos a construir un Palacio de Cristal basado en la aniquilación de su individualidad. El hombre no es un ser totalmente racional; es un ente opaco y enigmático. El hombre intencionadamente puede volverse loco para no adoptar una razón mecánica que le convierta en hormiga. Nuestro necio capricho puede ser preferible porque significa lo más querido para nosotros: nuestra libertad. En el hombre ruso esta aspiración a la libertad a veces se degenera en motín irracional o en caos social. Dostoievski, así como Nietzsche, supo que el hombre es un ser terriblemente libre, aunque esa libertad a veces sea trágica y lo haga sufrir. Sin embargo, la comprensión de este principio tomó caminos diferentes: el primero asciende de hombre al “Dios-Hombre”, mientras que el segundo baja de Dios a “Hombre-Dios”. Ese destino simbolizado en la figura de Superhombre, en opinión de Berdiaev, es una religión falsa y conduce a la sociedad totalitaria que siempre tentó el alma del pueblo ruso y que se plasmó en el intento de construir el comunismo, según recetas de la ideología marxista.

En la vida cotidiana, el cristianismo ortodoxo educaba el pueblo ruso no tanto según las normas estrictas de la conducta, sino a través de exponer la vida de los santos y el culto a la santidad. Al educar al pueblo por estos medios, la ortodoxia rusa no planteaba ninguna tarea extraordinaria al hombre común, más bien era condescendiente con él. La Iglesia ortodoxa exigía sólo humildad a sus creyentes. La humildad fue la única forma de disciplinar la personalidad. Es mejor pecar humildemente que perfeccionarse orgulosamente. La conciencia religiosa siempre creyó en la “Santa Rusia”, pero no en el sentido de ver la santidad como algo alcanzable u obligatorio. Rusia no es santa ni se siente obligada a hacerse santa ni tampoco está comprometida a realizar el ideal de la santidad. Ella es santa sólo en el sentido de que acepta a los santos y a la santidad, y en esto ve su misión en esta vida, mientras que el Occidente ve también santidad reflejada en los logros del conocimiento, en el triunfo de la cultura o en la genialidad creativa. El hombre ruso no se percibía a sí mismo como santo y nunca se planteó tal objetivo, sino admiraba a los santos y a la santidad, y asociaba con ellos su profundo sentir, su confianza y la esperanza de que los santos le ayuden. Un ruso podía ser un estafador empedernido o un bandolero, pero en la profundidad de su alma admiraba la santidad y buscaba su salvación en los santos. Los santos rusos, según Berdiaev, tenían una gran experiencia espiritual aunque ésta pocas veces se plasmó en un pensamiento escrito, y en esto consiste una marcada diferencia entre el mundo ortodoxo y el católico: en el primero los grandes santos nos dejaron su obra religiosa. La mística rusa no alcanzó la cúspide de la cultura occiden-

tal, mientras que en Europa San Francisco de Asís, por ejemplo, es objeto de admiración por parte de los estetas, y la obra de Santa Teresa es leída por lectores refinados. La religión ortodoxa no creó una cultura tan grande y multifacética como la religión católica. Sólo la liturgia ortodoxa expresó el espíritu de la religión rusa y recibió un reconocimiento merecido.

Aunque la religión ortodoxa puso su impronta en el espíritu del pueblo ruso, su Iglesia no tuvo la magnitud histórica como la que ejerció el catolicismo. Desde el punto de vista del pensador ruso, la religión católica consagró un gran esfuerzo espiritual a la creación de una cultura religiosa y construyó una fortaleza tanto en el mundo histórico como en las almas de sus creyentes. Pero tal actividad tuvo como consecuencia la disolución del reino divino en el Reino del César. El espíritu del Apocalipsis en el catolicismo no fue expresado tan fuertemente como en la religión ortodoxa. Indudablemente, considera Berdiaev, el mundo católico, así como el protestantismo, fue fruto de la gran experiencia religiosa de los santos, ésta, plasmada en la historia y en la cultura, debilitó la fuerza espiritual que está dirigida a la espera de la Nueva Jerusalén. La ortodoxia se desarrolló de otro modo: su pasividad externa se transformó en la actividad interna vinculada con la espera de la llegada del Apocalipsis. Una diferencia básica entre la conciencia religiosa rusa y la de Occidente, según Berdiaev, es que la fe ortodoxa delimita tajantemente dos mundos y no admite la transmisión de las cualidades del mundo terrenal al celestial. La idea de la construcción de la Ciudad de Dios en la tierra, que proclamó San Agustín, en su esencia era una idea evolucionista. Y aunque la Iglesia católica fue adversa al evolucionismo laico, este principio penetró en su conciencia religiosa, mientras que la religión ortodoxa siempre consideró que el Reino de Dios no se puede construir en la tierra ni existen vías históricas para realizarlo.

El pensamiento religioso ruso, según Berdiaev, nació como una continuidad de las tradiciones de la patrística griega. Pero estas tradiciones, en realidad, no tenían su propia teología ni una filosofía en el sentido estricto. El pensamiento religioso en Rusia surgió no desde la profundidad de la Iglesia oficial que fue sometida al poder del Estado desde el tiempo de Pedro el Grande, sino que llegó desde fuera, y fue creada por pensadores laicos. Los primeros pensadores religiosos que restauraron la tradición de la patrística griega con la influencia del idealismo alemán fueron Jomiakov y Kireevski en las primeras décadas del siglo XIX. Este hecho histórico pone en tela de juicio el carácter ortodoxo de la concepción religiosa elaborada por los eslavófilos. Berdiaev rechaza las acusaciones de falta de originalidad del pensamiento religioso ruso que se basan en que las ideas de Jomiakov y Kireevski fueron influidas por la filosofía de Schelling y Hegel. Al razonar de esta manera, dice Berdiaev, se hubiera podido acusar a la patrística

griega de falta de ortodoxia con el pretexto de que ésta elaboraba sus dogmas sacando su inspiración de la filosofía de Platón y de los neoplatónicos. El platonismo sirvió como base histórica a la teología cristiana. Lo mismo hizo Tomás de Aquino en Occidente: “bautizó” a Aristóteles y aprovechó las categorías de su filosofía para el desarrollo de la teología y la metafísica del catolicismo a tal punto que la dogmática católica resultó unida con el aristotelismo. Indudablemente, Platón y Aristóteles eran cristianos en menor grado que Schelling y Hegel. Berdiaev considera que el pensamiento religioso ruso del siglo XIX hizo lo mismo que los maestros griegos de la Iglesia cristiana. Ellos utilizaron la filosofía más desarrollada de su tiempo para la defensa y el descubrimiento de la verdad cristiana dada en la Revelación, así como lo hicieron los pensadores rusos. El pensamiento filosófico de Rusia no sólo adaptó la filosofía clásica alemana, sino que la aplicó de modo creativo a la realidad rusa del siglo XIX, y su mérito principal, según Berdiaev, está en el planteamiento de los problemas relacionados con el conocimiento de la totalidad del espíritu, las cuestiones ontológicas y la interpretación de los procesos históricos.

La filosofía rusa elaboraba los mismos problemas que se planteaban los literatos del país; y más que eso, la reflexión metafísica alcanzó su cúspide no tanto en la filosofía formal, sino en la literatura artística. Berdiaev considera que los motivos religiosos siempre se encontraron en el centro de interés de los grandes escritores rusos. Ninguna otra literatura del siglo XIX se preocupaba tanto de esas inquietudes como las obras de Gogol, Tolstoi, Dostoievski y Chejov. La búsqueda de la salvación, la liberación del mal y del sufrimiento del alma fueron temas que pasaron a través de los trabajos de casi todos los escritores rusos. En esta literatura la búsqueda de Dios se unió a la compasión del sufrimiento del hombre, y esta unión comunicó a la novelística rusa ese carácter religioso, aunque los mismos escritores pudiesen desviarse de la fe cristiana.

Según Berdiaev, la cultura rusa alcanzó su cúspide a principios del siglo XX. Nunca antes la filosofía y la literatura rusa fueron tan finas y profundas como en el periodo prerrevolucionario. Pero este movimiento cultural estuvo limitado a la elite, separada de las masas populares y de la mayor parte de la *intelligencia*. En su base se planteaba la liberación del alma humana del culto a lo social y lo utilitario. En este tiempo fue derrocado de su pedestal el tipo de intelectual que predominaba en Rusia en la segunda mitad del siglo XIX, un tipo cuya energía creativa estaba dirigida hacia lo social, hacia la preparación de la revolución política en la que se sacrificaba el carácter multifacético del individuo; su espiritualidad se veía disuelta en la lucha social y en el servicio a la idea del pueblo. La *intelligencia* se dividió básicamente en dos bloques: al lado de la facción cuyos intereses se centraron en la esfera social surgió el grupo que reconoció la priori-

dad de los valores de la cultura ante la utilidad social y del destino del individuo ante el bienestar de la clase.

Según Berdiaev, el renacimiento cultural y espiritual de Rusia tuvo tres fuentes: el marxismo, la literatura y la religión. En cuanto al primero, el pensador ruso evaluaba positivamente el surgimiento de esta corriente dentro de la *intelligensia*. No es casual que la pléyade entera de famosos pensadores sintiera, en su juventud, pasión por el marxismo. P. Struve, S. Bulgakov, A. Izgoev, S. Frank, G. Shpet transitaron del materialismo y marxismo al idealismo y la democracia. El marxismo practicado por el propio Berdiaev fue un modo de superar el terrorismo que tentaba a la *intelligensia* rusa a lo largo de toda de su historia. Este tipo de marxismo fue llamado “legal”, término (despectivo en boca de Lenin) que reflejó su esencia, porque se basaba en los principios del derecho y de la legalidad. El “marxismo legal” conservó muchos rasgos espirituales de la vieja *intelligensia*: la búsqueda del reino de la justicia y de la igualdad, la compasión por las clases explotadas, el deseo de acabar con el régimen autócrata del zar. Pero al mismo tiempo tenía que proclamar los derechos de la religión, de la filosofía, de la estética, independientemente del utilitarismo y de la moral social, es decir, defendía los derechos espirituales que habían sido negados por el nihilismo, por el populismo y por el marxismo revolucionario. El marxismo crítico dejó de ver en el socialismo un tipo de la religión laica dogmática, una doctrina que pretendía dar respuesta a todas las cuestiones de la vida humana. Pero la mayor paradoja consistió en que las ideas liberales y la adhesión al derecho fueron considerados utópicas, mientras que el bolchevismo pareció menos quimérico, más realista, más conforme con la situación en que se encontraba Rusia, más fiel a la tradición perenne y a la búsqueda de la verdad y de la justicia social.

Otra forma del renacimiento cultural de fines del siglo XIX y principios del XX fue la literatura. Precisamente la literatura clásica rusa preparó el florecimiento de una verdadera cultura prerrevolucionaria. En este tiempo surgieron diversas corrientes estéticas y artísticas apartadas del yugo del utilitarismo social en el que se desarrollaban —bajo la influencia del modernismo de occidente— los simbolistas franceses, Wagner y Nietzsche.

La tercera fuente del renacimiento espiritual fue la unión de las ideas de la filosofía alemana —Kant, Schelling, Hegel y Schopenhauer— con la tradición de la filosofía ortodoxa. Rózanov y Merezhkovski desempeñaron un papel significativo en aquella época, pues enriquecieron la tradición de la religión ortodoxa con los problemas de la cultura, el arte, el amor, el sexo. Desde el punto de vista de Berdiaev, el modernismo ruso surgió en la base de la religión ortodoxa y representó un intento de la reforma espiritual. Pero ésta fracasó, ya que estuvo limitada a un círculo demasiado estrecho de intelectuales; por lo que la masa principal de

la *intelligensia* rusa vio su tarea inmediata en la solución de los problemas sociopolíticos y no en la religión o en la cultura. El fracaso de la reforma cultural se explica también por la ambigüedad de esas corrientes en las que predominaban elementos paganos, puramente estéticos, a los cuales faltaba seriedad y profundidad.

Además, entre la elite intelectual y las masas populares existió una gran separación.

Yo recuerdo —escribe el filósofo ruso— la imagen expresiva de la ruptura y de la escisión en la vida rusa. En la torre de Viacheslav Ivanov —así se llamaba su departamento situado en la esquina del edificio más alto de San Petersburgo— cada miércoles en el último piso al frente del Palacio de Taurida durante muchos años se reunía la elite cultural: poetas, escritores, filósofos, científicos, pintores, actores. En estos días se dictaron conferencias, tuvieron lugar disputas muy finas... Aquí estuvo presente la flor y la nata del renacimiento ruso y al mismo tiempo, en la parte de abajo del Palacio de Taurida se fraguaba la revolución... A los dirigentes de la revolución no les interesaban los temas de los “miércoles de Ivanov”, y la gente del renacimiento cultural, aunque no fueron ni conservadores ni derechistas..., sin embargo, en su mayoría fueron indiferentes a la política y estuvieron muy lejos de los intereses de la revolución naciente. Al vencer en 1917, los revolucionarios acusaron de enemigos a los integrantes del renacimiento cultural, los derrocaron y destituyeron de sus oficios creativos. Ambos tuvieron su responsabilidad: los integrantes del renacimiento ruso que, descubrían los nuevos mundos, tenían una voluntad moral débil y eran poco sensibles ante los problemas sociales y vitales; en tanto que los revolucionarios tenían ideas primitivas y retrógradas.⁷

La revolución significó la destrucción de la cultura rusa en general y del renacimiento cultural ruso, en particular. Ya en la Revolución de 1905 se reveló la crueldad de la lucha, que aumentó considerablemente en la Revolución de 1917. Pero la destrucción del renacimiento cultural en la vorágine de revolución de los bolcheviques, según Berdiaev, no significó que se haya anulado toda la energía creativa ni que ésta haya perdido su importancia en un futuro. Muchas ideas que desaparecieron de la superficie de la vida pública, y que se depositaron en la profundidad de la historia, más tarde o temprano aparecerán para entrar en la conciencia de las nuevas generaciones. Esta profecía del pensador ruso empezó a realizarse plenamente sólo en nuestros días, cuando en Rusia, después de la

⁷ N. A. Berdiaev, *La idea rusa*, p. 278-279.

Perestroika, surgió una ola de enorme interés por las ideas olvidadas de los brillantes representantes del “siglo de plata” de la cultura rusa.

Berdiaev considera que, de acuerdo con su idiosincrasia y su estructura anímica, el pueblo ruso es un pueblo religioso. Pero la inquietud religiosa es propia también de los incrédulos. El nihilismo, el ateísmo y el comunismo ruso siempre tuvieron un matiz religioso. La idea rusa es una idea escatológica dirigida a un fin. Según tal opinión, esto explica por qué en la conciencia rusa predominan los elementos mesiánicos en comparación con la mentalidad de los pueblos europeos. La misma literatura rusa, que fue la manifestación más importante del renacimiento ruso, no fue simplemente parte de la cultura en sentido estricto, ya que siempre aspiraba salir de sus propios límites y convertirse en la maestra de la vida. No es casual que su tema principal fue no tanto la creación de una cultura perfecta, sino el mejoramiento de la vida de los seres humanos.

La “idea rusa”, en opinión de Berdiaev, se plasmó con extraordinaria maestría artística en la obra de dos grandes escritores: Tolstoi y Dostoievski. Tolstoi no sólo fue un escritor genial, sino también un gran predicador y moralista. Sus ideas morales y religiosas tuvieron una influencia importante en la formación de la *intelligensia* rusa. La crítica de la razón de existencia de la propiedad privada, la duda en el derecho que se toma el Estado de juzgar y castigar a los ciudadanos, la revelación de la injusticia del poder, la compasión por el pueblo trabajador, la aversión a la guerra y a la violencia, el sueño sobre un mundo en que impere la fraternidad entre los hombres, todas estas ideas están en el fundamento de la doctrina tolstoiana. Durante toda su vida Tolstoi sufrió un conflicto consigo mismo por su *status* privilegiado, experimentó su culpa y propendió al arrepentimiento; quería corregir sus propias faltas antes de mejorar la vida de los otros y por eso siempre se inclinó a obtener una sabiduría moral; apreció a Salomón, Confucio, Lao Tse, Buda, Sócrates, Schopenhauer, pero consideraba a Jesucristo como el más grande de los sabios. Sin embargo, el escritor ruso estuvo más cerca del budismo y del estoicismo que del cristianismo. En general, la metafísica de Tolstoi, según Berdiaev, es antipersonalista. El gran escritor consideraba que el hombre es una partícula de la vida cósmica, y él mismo fue, en cierta forma, un hombre telúrico. Tolstoi pertenece a la idea rusa por su búsqueda de la verdad, de la justicia, del sentido de la vida y del reino de Dios y por su rebelión constante contra la falsedad de la civilización burguesa. La huida de su familia en víspera de su muerte fue un acto simbólico y tiene un sentido muy profundo: fue un peregrino espiritual y quiso serlo toda su vida. No quiso continuar viviendo en una historia basada en una ley sin Dios, quiso vivir según la naturaleza, pero confundió una naturaleza degradada, sometida a la ley de la maldad del mundo, con una naturaleza transformada e iluminada por Dios. A pesar de sus errores

(que son muy aleccionadores) Tolstoi, considera Berdiaev, siempre buscó una vida perfecta. Precisamente por eso el Sínodo de la Iglesia Ortodoxa le excomulgó y los dogmáticos le odiaron. Pero el Sínodo, en opinión del filósofo ruso, no es una organización de la Iglesia de Cristo, más bien es propio del Reino del César. Rechazar a Tolstoi significaría rechazar al genio ruso, borrar su papel en la historia de la idea rusa.

Según Berdiaev, otro gran escritor en quien se plasmó la “idea rusa” fue Dostoievski, en cuya obra el elemento profético es más fuerte que en cualquier otro literato; manifestado en tanto que revelaba una revolución volcánica del espíritu y catástrofes internas en el alma humana. Junto con Nietzsche y Kierkegaard, abrió la dimensión trágica en la vida del hombre en el siglo XIX. A Dostoievski le fue inherente una conciencia mesiánica: a él pertenecen las palabras de que el pueblo ruso es un pueblo elegido por Dios. Pero su mesianismo no tuvo nada que ver con un nacionalismo cerrado, ya que el mesianismo cristiano hace al hombre más universal. En su discurso dedicado a la inauguración del monumento de Pushkin en Moscú, dijo que al pueblo ruso le es propia la compasión de todos los demás pueblos.

Según Berdiaev, la escatología de Dostoievski se expresa en su idea del *Hombre-Dios*. En la obra *Demonios*, su personaje Kirillov expone esta idea de la siguiente forma:

No me entra en la cabeza cómo un ateo que sabe que Dios no existe no se mata inmediatamente. Entender que Dios no existe y no entender con ello que te has convertido en Dios es un absurdo, pues de lo contrario te matarías... Ahora bien, el primero que lo entiende debe matarse irremisiblemente, porque si no ¿quién empezará y lo probará? Yo todavía soy sólo Dios a la fuerza, un desdichado, porque estoy obligado a manifestar mi voluntad. ... Pero afirmaré mi voluntad, estoy obligado a creer que no creo. Yo empezaré y acabaré y con ello abriré la puerta. Y salvaré a los demás.⁸

Berdiaev considera que Dostoievski es un escritor tan extremadamente ruso que fuera de su país es difícil comprenderle: en él se puede apreciar el alma rusa, porque lleva en sí todas las paradojas de la naturaleza de su patria. Dostoievski anticipó la idea de Nietzsche acerca del “superhombre”, pero en el escritor ruso ni Dios absorbe al hombre ni éste desaparece en Dios, quedando siempre para sí. Por eso Dostoievski permanece cristiano en el profundo sentido de esa palabra.

⁸ F. M. Dostoievski, *Los demonios*, 2, Madrid, Alianza, 1984, p. 737.

En Dostoievski el éxtasis dionisiaco nunca llega a borrar la imagen del hombre, ni la individualidad personal.

Muchas ideas del gran escritor resultaron proféticas y se encarnaron en el fuego de la Revolución rusa. Berdiaev le llama “cristianismo escatológico” al profetismo de Dostoievski. Cuando el escritor ruso dijo que la belleza salvaría al mundo, tenía en cuenta la transformación del mundo con la llegada del Reino de Dios. Pero la belleza no es sólo una cosa divina, es también algo terrible y enigmático. En ella, Dios lucha contra el diablo, y el campo de batalla atraviesa el corazón del ser humano. Dostoievski, dice Berdiaev, como ningún otro escritor, toma al hombre en momentos de profunda crisis, cuando siente quebrados todos los valores de su vida. Y en este instante realiza importantes descubrimientos acerca de la esencia humana; en este desdoblamiento se arraiga su esperanza escatológica que, en sumo grado, fue propia del hombre ruso. Los rusos siempre han tenido ansiedad por otra vida, por otro mundo y siempre han estado descontentos de lo que tienen.

Un fenómeno típico ruso, que es menos común en Occidente, es la peregrinación. El peregrino busca la verdad, busca el Reino de Dios, está fijado en el horizonte lejano; no tiene en esta tierra su hogar permanente, sueña sobre la Ciudad Eterna. De la profundidad del pueblo siempre han emanado peregrinos espirituales, entre ellos —según Berdiaev— Gogol, Dostoievski, Tolstoi, Vladimir Soloviev y toda la *intelligencia* prerrevolucionaria. Desde esta perspectiva, la “idea rusa” es la idea del Reino de Dios, pero ésta, considera Berdiaev, no corresponde al mito de la “Santa Rusia”. El pensador reprueba este mito, ya que está dirigido al pasado, mientras que la idea del Reino de Dios se encamina al futuro. Aunque las utopías contienen un elemento ficticio, el hombre en su destino histórico no puede evadirlas. Un elemento esencial de cualquier utopía no es la imposibilidad de su realización ni la visión de una armonía futura, sino la aspiración a un mundo íntegro. “La integridad es el principal signo distintivo de la utopía, pues la utopía está destinada a superar el fraccionamiento y a realizar la integridad”.⁹ Pero en esto se esconde la amenaza del totalitarismo, ya que en el fondo la utopía es hostil a la libertad. La utopía social siempre contiene la idea de un Estado perfecto, armónico, íntegro y la fe en que dicho Estado se puede realizar en este mundo. Esto es un error trágico, escribe Berdiaev, y éste tocó a la suerte del pueblo ruso, que olvidó que lo perfecto, lo armónico y lo íntegro puede ser sólo el Reino del Espíritu y no el de César.

La exposición de la filosofía de la historia rusa de Berdiaev sería incompleta, si no tocáramos su actitud ante el marxismo y el socialismo, tal como éste se

9 N. A. Berdiaev, *Reino del Espíritu y Reino de César*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 191.

plasmó en la práctica política y social de la Unión Soviética. El pensador ruso sostiene que el marxismo no es únicamente una doctrina determinista, sino también de liberación, la anticipación de una comunidad justa y la proclamación de la victoria del hombre sobre las fuerzas irracionales de la naturaleza y de la sociedad. “No es en la conciencia científica del marxismo donde está la fuente del dinamismo revolucionario, sino en la espera mesiánica. El determinismo económico no puede suscitar el entusiasmo revolucionario e incitar a la lucha. Este entusiasmo está suscitado por la idea mesiánica del proletariado y de la liberación de la humanidad”.¹⁰ Según Berdiaev, el sistema marxista es dualista: por una parte, Marx es materialista, evolucionista y ajeno a cualquier prédica moral, y por otra, es profeta, moralista y revolucionario. El marxismo no es sólo una ciencia o economía política, sino también contiene una fe en el triunfo futuro del comunismo. El marxismo se plantea construir el paraíso en la tierra, y el mito del comunismo invoca a sustituir la idea del Reino de Dios.

La doctrina de Marx presupone el tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad por medio de una revolución social que ponga fin a la explotación del hombre por el hombre. La revolución social es el resultado lógico de la lucha entre la clase obrera y la burguesía. El gran mérito de Marx, en opinión de Berdiaev, consiste en que tenía una visión muy clara del enfrentamiento encarnizado entre las fuerzas endemoniadas e irracionales en que se desenvuelve el proceso histórico: reconoció abiertamente la lucha de clases, mientras que la mayoría de los ideólogos burgueses la disimulaban o enmascaraban. Pero Marx exageró el papel de la lucha de clases en el desarrollo de la historia, pues extendió al pasado y al futuro lo que fue característico de su época. Según Berdiaev, en la sociedad luchan diferentes grupos sociales formados por múltiples factores y determinados por varios aspectos de la vida, y estos conflictos no se reducen al antagonismo de clases por sus intereses económicos. Marx no reconoció que los estratos sociales se forman no sólo en la esfera del trabajo material, sino también en el ámbito de la creación espiritual. Negó que la verdad se revela cuando el hombre supera las limitaciones que le impone su condición de clase, porque la conciencia de clase no determina al ser humano por entero, sino sólo en algunos aspectos. “El mayor error del marxismo y el más inhumano, consiste en no ver al hombre más allá de la clase y en ver, en cambio, a la clase más allá del hombre; en reducir a éste hasta su célula más ínfima, hasta su más recóndita experiencia espiritual a una función subordinada a la clase”.¹¹

Según Marx, la religión es opio para el pueblo. Para liberar a la humanidad de este veneno, proclamó la necesidad de sacudir la conciencia del hombre del

¹⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹¹ Nicolás Berdiaeff, *El cristianismo y la lucha de clases*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 35.

yugo de toda la fe religiosa, ya que es un obstáculo para su liberación y su independencia espiritual. La fe religiosa pone trabas al desarrollo de la actividad de la clase oprimida, no le permite rebelarse contra sus enemigos, prometiéndole a cambio de su resignación una recompensa en el Reino de Dios. Pero a la religión de Dios crucificado Marx contrapuso la doctrina del hombre crucificado. Este hombre —ascendido por el capitalismo al Gólgota de extrema miseria, humillación y desdén— es el proletariado. Precisamente es en la clase más desdichada de la sociedad en la que es necesario creer con toda firmeza. No es difícil creer en Dios del Antiguo Testamento: omnipotente, omnisciente y omnibondadoso; es más difícil creer en Cristo que sufre en la cruz junto con un bandolero. Igualmente, no es difícil creer en el progreso histórico, en la Ilustración, pero es más difícil poner la esperanza en el objeto mismo de la Ilustración: la masa desdichada e inculta que sufre de hambre y enfermedades. El proletariado de Marx es semejante a Dios; en muchos aspectos es un ser titánico y universal en sus posibilidades. Pero ¿dónde en la vida real está este titán?, pregunta Bertiaev. No lo encontramos en ninguna época de la historia, y menos aún en el tiempo donde vivía el mismo Marx.

El marxismo no se preocupa del proletariado efectivo tal como aparece en la historia; pero sí de la Idea del proletariado. Cree en esta Idea, a la cual la clase obrera en sus diferentes manifestaciones, puede muy bien no corresponder en la realidad. Su método no es un método empírico. El marxismo, en cuanto concepción integral, no está basado en la experiencia histórica; la contradice. Parte de concepciones aceptadas ciegamente. La idea del mesianismo proletario presenta en sí todos los síntomas de la fe religiosa. Las propiedades empíricas, efectivas del proletariado, no autorizan de ningún modo semejante fe”.¹²

Bertiaev sostiene que, según Marx, el capitalismo “mata” al hombre al convertirlo en asalariado, a fin de que éste pueda resucitar como un *Cristo nuevo* para emancipar a toda la humanidad. Desde tal punto de vista, el proletariado se encuentra en dependencia total de un trabajo rutinario y monótono, el cual devasta y corroe sus fuerzas creativas: cuanto más se esfuerza en su trabajo el obrero, tanto más se empobrece en su mundo interno. Marx incluso afirmó que el obrero está destinado al salvajismo y la barbarie, y que su actividad se reduce a la satisfacción de las necesidades elementales que no se distinguen de las de un animal. Entonces, pregunta Bertiaev, ¿cómo este ser degradado, salvaje e inculto podría

12 N. A. Bertiaev, *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1958, p. 40.

encabezar la lucha por la emancipación universal?, ¿cómo este “bárbaro”, este “hombre-estómago” podría liberar a la cultura de las cadenas de la enajenación? La doctrina de Marx sobre la misión histórica del proletariado es un nuevo mito sobre el Mesías, al cual el pensador alemán le atribuye todas las virtudes del pueblo mesiánico y le concede las más excelsas cualidades del antiguo pueblo de Israel. En realidad, en el proletariado, como en cualquier clase social, concluye Berdiaev, hay rasgos buenos y rasgos malos, además de que, como la clase más oprimida del régimen capitalista, merece simpatía y compasión. Pero esto no le garantiza sus virtudes y privilegios históricos. “¿Por qué habría de revelarse al obrero la verdad única y libertadora, al pobre obrero, cuyos días pasan en un trabajo infernal, en un ambiente envenenado, privado de toda vida intelectual? ¿Por qué ha de representar el tipo espiritual más elevado, el hombre del porvenir?”¹³

Marx y Engels se dieron cuenta de que el comportamiento concreto de los obreros frecuentemente no corresponde a las ideas teóricas sobre su misión futura. Para explicar esta diferencia recurrieron a la distinción hegeliana entre la “idea-en-sí” y la “idea-para-sí”, pero las sustituyeron por la “clase-en sí” y la “clase-para-sí”. Es necesario, enseñaban Marx y Engels, saber distinguir entre los intereses básicos del proletariado y sus intereses empíricos. Más tarde Lenin, en su trabajo *¿Qué hacer?*, contrapuso a la clase obrera en sí —que lucha por sus intereses inmediatos—, con una minoría revolucionaria, un partido político que sabe mejor que los mismos obreros en qué consisten sus intereses básicos y su misión histórica. En opinión de Berdiaev, la misma dicotomía entre la “clase-en-sí” y la “clase-para-sí” abre la posibilidad de manipular e imponer la voluntad ajena a este sector social. ¿Cómo saber los criterios que distinguen los intereses verdaderos de los tergiversados? Y si no existieron criterios fidedignos para tal distinción, entonces ¿cómo diferenciar a quienes explotan la fe de los trabajadores —en aras de construir un paraíso comunista en la tierra—, de quienes realmente luchan por la felicidad de los marginados y sinceramente quieren aliviar su suerte? El uno puede presentarse con ropaje de revolucionario y socialista, como defensor de los intereses de los trabajadores, pero su esencia no cambia: está poseído por la sed del poder. Berdiaev ve en el poder de los bolcheviques y en persona de Stalin un ejemplo muy convincente. Stalin comprendió la esencia moral del marxismo como una especie de paternalismo político que sanciona el derecho de una clase —proletariado—, elegida por la misma historia, de apropiarse del bienestar, los derechos y la vida de otras clases —burguesía y campesinado—. Sin ninguna duda, sin ningún remordimiento de conciencia Stalin se otorgó el “derecho” de ser dueño de la vida y la muerte de la misma clase obrera y de todos los

¹³ *Ibid.*, p. 41.

ciudadanos de la Unión Soviética. En este sentido, afirma Berdiaev, Stalin es un marxista consecuente, en virtud de su fidelidad a la violencia revolucionaria, al poder de las armas como instrumento principal de la historia; sólo él sabe distinguir los intereses auténticos de la clase obrera de los intereses falsos, que expresan sus enemigos políticos que, por esta razón, deben ser aniquilados.

Según Berdiaev, una comprensión adecuada del comunismo ruso se dificulta por su doble dimensión: por una parte, como toda gran revolución, la Revolución rusa fue universal según sus principios y se llevó a cabo bajo las banderas del internacionalismo; por otra, fue un acontecimiento propiamente ruso y no podía producirse más que en Rusia. Si se admite que este tipo de revolución hubiera podido suceder en otros países, la forma en que hubiera acontecido habría sido otra. Berdiaev incluso afirma que el comunismo es la tercera expresión del poderío ruso después del reino moscovita y del imperio de Pedro el Grande. Para los gobernantes marxistas de Rusia lo principal es el poder total. Ellos crearon un Estado totalitario cuyo sistema administrativo es semejante al del régimen autocrático de los zares. Para someter a su poder a las masas de obreros y campesinos, los bolcheviques se valieron de la coerción y la fuerza; en el lugar de los símbolos zaristas crearon otros de acuerdo con su ideología. Los comunistas asimilaron del marxismo la doctrina internacionalista y la unieron con la idea de la “Tercera Roma”. En esta revolución se unieron dos símbolos: el del proletariado y el del nacionalismo. Esta conciencia mesiánica obrera sirve a los intereses de los bolcheviques que utilizaron la solidaridad de los trabajadores para fortalecer el poder del Estado soviético.

Berdiaev considera que —por su origen— la idea del comunismo es una idea religiosa derivada de la palabra “comunidad”, colectividad, fraternidad. Por eso el comunismo es un sueño noble y, en cierto sentido, eterno de toda la humanidad. Los comunistas rusos utilizan en sus objetivos, sin percatarse de esto, la fuerza religiosa arraigada en la profundidad de cada ser humano; intentan construir un nuevo orden basado en la armonía y la justicia social. Desde esta perspectiva, el comunismo posee varios elementos atractivos: una fuerte crítica a la civilización burguesa, una retribución más justa para la clase trabajadora, una idea de economía organizada que sirva a los intereses de todos, y la solidaridad y ayuda mutua entre los ciudadanos. Pero a pesar de estos aspectos atractivos, tiene también muchas facetas negativas, entre las que destaca el hecho de que niega la autonomía del individuo en aras de la colectividad, a la cual otorga una capacidad todopoderosa. Para la mentalidad comunista, la libertad individual no es una posibilidad a “escoger”, sino la necesidad de someter la voluntad de la persona a la del colectivo. Los comunistas quieren llegar a un futuro luminoso no a través del

perfeccionamiento de la conciencia moral, sino por una organización mecánica y obligatoria.

Ni Marx ni Lenin ni los filósofos soviéticos plantean los problemas de la soledad, la angustia o la muerte; ellos ignoran los problemas de la existencia del ser humano, pero, en cambio, exaltan la voluntad titánica del revolucionario. La ideología marxista parte de la premisa de que la persona —con su mundo interno— no tiene autonomía respecto a la colectividad: el hombre no es libre, sino cuando se incorpora a la sociedad que, bajo la dirección del partido comunista, edifica un futuro nuevo; profesan la fe en la posibilidad que tiene la colectividad de transformar el mundo sobre las premisas de la igualdad y justicia. Pero este optimismo, esta fe en un futuro luminoso, en realidad, es una forma secularizada de la fe en la Providencia. Los marxistas realizan la transformación del mundo social a nombre de una sociedad futura, pero están dispuestos a sacrificar el valor propio de la vida del ser humano en el presente, en aras de una felicidad utópica. Así que los intentos de humanizar la vida del hombre, en el proceso de la construcción del comunismo, están preñados de su deshumanización.

Berdiaev advierte que el carácter peculiar de la revolución socialista nació del proceso histórico ruso y revela muchos rasgos comunes que fueron propios a la *intelligensia* radical: la sed de justicia social y de igualdad, el odio al capitalismo y a la burguesía, la intransigencia sectaria a una opinión diferente, el desdén a la elite cultural, la negación de los valores espirituales, el ateísmo militante. Si Lenin logró convertirse en el líder de la revolución socialista y pudo realizar su plan de transformación de Rusia, fue, en parte, porque tuvo ciertos atributos personales heredados de los representantes más radicales de la *intelligensia* rusa —Chernichevsky, Nechaev, Tkachev— y, también, otros atributos que le asemejan con los déspotas de Rusia zarista.

Lenin conciliaba el extremismo de una concepción del mundo integral y revolucionario con la flexibilidad y el oportunismo en los medios de combate, con una política práctica, sólo así las naturalezas están destinadas a la victoria. La simplicidad, la rectitud, el ascetismo nihilista son compatibles en él con la malicia y casi con la hipocresía. Lenin personalmente no era un hombre cruel y, sin embargo, preconizó el terror, porque toda su doctrina se ajustaba a la técnica de la lucha revolucionaria, a las condiciones de la toma del poder y de los medios de organizarla.¹⁴

Desde el punto de vista de Berdiaev, los bolcheviques, alumnos de Marx, abandonaron su herencia determinista y evolucionista, y asimilaron los rasgos

14 Nicolás Berdiaev, *Orígenes y sentido del comunismo ruso*, Barcelona, Ariel, 1964, pp.146-14.

mesiánicos y mitológicos contenidos también en su doctrina. Así que Lenin y el partido comunista creado por él hicieron la Revolución rusa en nombre de Marx, no por Marx, a nombre del marxismo mesiánico, pero contrariamente del marxismo historicista. Lenin fue utópico: sus ideales se han realizado en el socialismo ruso, pero con un espíritu distinto a como fueron concebidos. Lenin soñaba aniquilar la explotación de clases, pero el régimen de la “dictadura del proletariado” engendró una burocracia enorme que explota cruelmente a todos los trabajadores, incluso al propio obrero. El desarrollo del Estado soviético transforma la fachada del socialismo en un capitalismo de Estado, donde la importancia radica no en el trabajador, sino en el poderío político y económico del Estado. “El viejo Adán sigue viviendo y actuado y únicamente se ha revestido de otro aspecto exterior”.¹⁵ La industrialización y la colectivización forzada no han traído alivio al pueblo, como lo declaraba la propaganda oficial, sino el terror y el trabajo duro bajo la vigilancia de una policía secreta.

Al observar el régimen soviético, Berdiaev reconoce que ahora es un poco extraño recordar los lamentos que se hacían en relación con la tiranía y sobre la ausencia de libertad durante el viejo régimen. Y señala que en aquel entonces, a pesar de todo, existía una libertad bastante grande en comparación con la del poder soviético. Es vergonzoso que la organización más perfecta, el primer ensayo de realización del comunismo haya sido la policía secreta, la Checa, es decir, un órgano más tiránico que el cuerpo de gendarmes del antiguo régimen, ya que finca sus garras, además, en los asuntos familiares y en las cuestiones religiosas.

El pensador ruso advierte una contradicción entre los principios marxistas del poder y la realidad objetiva de la Unión Soviética. Según Marx y Lenin, el poder, la coerción, la dictadura son medios necesarios sólo en la fase de transición hacia el socialismo. Esta coerción se ejerce tanto a las clases explotadoras como a las masas de campesinos y al mismo proletariado en nombre del cual se lleva a cabo la dictadura. Según los clásicos del marxismo, en el futuro llegará el momento en que los trabajadores se habitúen a las normas elementales de la disciplina y del orden, y es entonces cuando el poder coercitivo quedará reducido y terminará la dictadura. Pero la práctica de la “construcción socialista” en la URSS desmiente estas conclusiones: la burocracia soviética que adquirió gran poder no deseó hacer ningún cambio para descentralizar el Estado, ni admitió la introducción de medidas basadas en la costumbre de trabajar conscientemente sin coerción desde fuera. Ni Marx ni Lenin podían haber previsto que la burocracia comunista convertiría el poder coercitivo en un fin en sí. Los bolcheviques quisieron mejorar la naturaleza humana por medio de la coerción, pero, en realidad,

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

crearon un régimen despótico que, en el mejor de los casos, utiliza una fraseología para despertar el entusiasmo de los trabajadores, fortalecer la potencia del Estado y aumentar el poder de los burócratas. La moral comunista proclama que cada trabajador constituye un valor en sí, pero en la práctica, él no es más que un ladrillo. El régimen de la dictadura, en realidad, humilla la individualidad, y el proclamado principio del colectivismo es sólo un instrumento de la homogeneización y manipulación de las masas para hacerlas servir a los intereses de los partócratas.

Desde el punto de vista de Berdiaev, sería incorrecto ver en el bolchevismo sólo un grupo de bandoleros llegados al poder; los luchadores contra el comunismo, derrotados por los bolcheviques, no entienden que el bolchevismo es un fenómeno todavía más siniestro: es una enfermedad del pueblo ruso, reflejo de su espíritu morbosos y expresión de su crisis interna. Dado que el bolchevismo refleja una actitud de la mayoría del pueblo, no puede ser liquidado por la fuerza bruta; el saneamiento no podrá ser resultado de los ataques de las caballerías contra el comunismo, sino del espíritu que se desarrolla dentro del mismo pueblo. En las revoluciones frecuentemente triunfan las corrientes extremistas, mientras que las alas moderadas se mueren. Por eso los iniciadores de la revolución, quienes la han llamado a la vida, perecen en el crisol de sus llamas. El pensador ruso tiene la convicción de que sólo las fuerzas nuevas nacidas en la tempestad de los procesos sociales del mismo socialismo podrán ponerle fin. Al principio éste debe ser superado desde dentro, espiritualmente, y sólo después, políticamente: es decir, la antigua idea utópica deberá destronarse ante los ojos de la mayoría del pueblo ruso. Un poco antes de morir, Berdiaev escribió: “El comunismo es parte del destino ruso, es una etapa del destino interno del pueblo ruso. Y este régimen tiene que ser eliminado por las fuerzas internas del pueblo”.¹⁶

La historia reciente confirma la predicción de Berdiaev. Si las ideas del marxismo tienen todavía raíces en la conciencia de algunos ciudadanos de la ex Unión Soviética, las ideas del comunismo, por lo menos en su forma ortodoxa, han quedado anacrónicas y perdieron su encanto en la mentalidad de las masas. El gigantesco y acelerado derrumbe de la Unión Soviética, que acabó con la herencia comunista, no fue causado sólo por motivos económicos (el sistema hubiera podido persistir algún tiempo más), se agotó el mismo principio que creó ese tipo de sociedad, se evaporó la creencia espiritual en la superioridad histórica del socialismo. Al quebrantarse las creencias, se derrumbó también el espíritu de cohesión social. Es importante tomar en consideración esta tesis que también compartió Berdiaev, porque nos permite explicar la persistencia del poder sovié-

16 N. A. Berdiaev, *La idea rusa*, p. 282.

tico que sobrevivió a severas catástrofes sociales como lo fueron la guerra civil, la colectivización forzada, la Segunda Guerra Mundial, periodos en que la situación económica fue todavía más dura que en la de la descomposición de la Unión Soviética.

Cuando en 1941 los tropas alemanes incursionaron en Rusia y ocuparon un vasto territorio del país, Berdiaev, según sus propias palabras, fue conmovido hasta lo más hondo de su ser. “Mi Rusia estaba expuesta a un mortal peligro; podía ser desmembrada y esclavizada... Yo creí en todo instante en que Rusia era invencible. Pero viví con dolorosa intensidad el peligro en que el país se encontraba. Mi natural sentimiento del patriotismo alcanzó en mí una tensión extrema”.¹⁷ Desde su exilio en Francia, en un momento de peligro mortal, Berdiaev tendió la mano de amistad a su patria. Pero durante mucho tiempo no recibió el apretón de manos recíproco. Cómo ahora no sentir pena, cuando cambiaron tantas cosas en la patria del gran filósofo ruso.

17 Nicolás Berdiaev, *Autobiografía espiritual*, Barcelona, Ariel, 1957, p. 302.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Urdapilleta, Marco A.

Doña Bárbara, una lectura del discurso de la barbarie americana
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 46-67
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100303>

- 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

Doña Bárbara una lectura del discurso de la barbarie americana

MARCO A. URDAPILLETA

Una de las novelas emblemáticas de América Latina es *Doña Bárbara*.¹ Este carácter se debe, justamente, al tratamiento del tema de la barbarie americana. Hacia allá dirijo estas líneas, pero con la pretensión de observar el tema en términos de una idea que antecede a la construcción misma de la novela y que adquiere en ella una configuración semántica sustentada en una perspectiva democrático-burguesa. Plantado en el devenir de las ideas, me parece evidente que existe un tratamiento americanista² del tema porque la novela deja ver un proyecto de reafirmación de lo propio, de lo que se considera lo “america-

1 Donald Shaw (1979:17) advierte que *Doña Bárbara* es una de las novelas latinoamericanas más leídas, pues desde 1929, fecha de su publicación en promedio cada ocho meses aparece una nueva edición. Además, se han hecho traducciones a 16 lenguas y ha sido tomado su argumento para el cine y la ópera. Incluso sostiene Shaw que poniendo afuera a Borges, sobre ningún otro autor latinoamericano se ha escrito más. Tal vez ahora García Márquez también sobrepasa al venezolano.

2 La historia considera a Gallegos como un escritor regionalista (junto con Güiraldes y José Estasio Rivera), tendencia literaria que en opinión de Jean Franco (1980:136), se caracteriza por perseguir la originalidad de la identidad hispanoamericana, o bien, es una manifestación de la “retórica de lo autóctono” la cual contó con muchos seguidores desde la década de los veinte. Esta retórica es concebida como un modo discursivo basado en una figura retórica que acompaña tres elementos: lenguaje hablado, locación geográfica y un trabajo humano dado (Alonso, 1989:76). Muchos críticos participan de la misma opinión y subrayan que el regionalismo se define por poner en primer plano la fuerza de la naturaleza aún no dominada por el hombre (Fuentes, 1980; Sánchez, 1974), de ahí que su primer bautizo sea el de “novela de la tierra”. El balance de José Miguel Oviedo (2001:227-228) sobre la novela regionalista es bastante positivo debido a que en “su carácter de asombrado reconocimiento físico de la naturaleza y el heroico papel que le cabe al hombre frente a ella –evocadores ambos de la crónica de la conquista–, la novela regionalista cumplió un papel importante: fue la estructura fundacional sobre la que se desarrollará nuestra novela contemporánea y dio nueva dignidad y trascendencia al género. Funcionó como un gran censo o registro de todo lo que nos quedaba en América por ficcionalizar y colonizar mediante la imaginación: conectó nuestra realidad con nuestra fantasía y creó prototipos, símbolos e imágenes de notoria seducción (...) fue una estética del descubrimiento y del reconocimiento de lo propio, de la supervivencia y la regeneración.”

no”. Empiezo estableciendo el sentido que tiene la idea o más aún, el discurso de la barbarie en el contexto latinoamericano.

El tópico de la barbarie americana desborda con mucho los límites de la literatura; se ha constituido en un eje de larga trayectoria en el ámbito reflexivo y literario de América Latina.³ No es el momento del repaso de las distintas formulaciones que ha adquirido, sin embargo, hay que tener presente que desde 1492 el término se constituyó en una parte importante de, lo que Lovejoy (1983) llama la “gran cadena del ser”, aunque en este caso se alude en concreto al denominado “ser” latinoamericano. De ahí que, ante todo, sea una cuestión que atañe a la problemática de la identidad histórico-cultural.

Independientemente de estas alusiones que de inmediato sugiere el término “barbarie”, su uso también proporciona una idea de la coyuntura política de la región. Esto significa que se trata de un término ideológico⁴ en cuanto que su larga trayectoria deja ver que las sucesivas configuraciones semánticas se articu-

3 Una mayor información al respecto se encuentra en Antonello Gerbi (1960), Roberto Fernández Retamar (1979) y Joan Bestard y Jesús Contreras (1987).

4 La ideología, según Teun van Dijk (1980), es un “sistema cognitivo” porque consiste en una “representación mental” guardada en la memoria que puede ser usada para interpretar acontecimientos, acciones y comprender discursos e interacciones. Es sistemática debido al carácter estructurado del cuerpo informativo almacenado en la memoria (representaciones, juicios, aunque no supone la eliminación de disfunciones, de contradicciones internas. El carácter sistemático de la ideología resalta su papel como soporte de actividades de codificación y decodificación de mensajes. La ideología es también un “sistema social” puesto que “es compartida por los miembros de un grupo (o subcultura) y porque su conducta puede controlarse por ella” (1980:37). De acuerdo con estas afirmaciones, un miembro de un grupo que actúa a través de una ideología no es un “sujeto individual (psíquico), sino un sujeto colectivo”, porque al actuar, al recoger un cuerpo de valores, además de sus intereses privados, representa siempre intereses colectivos; es decir, el individuo en cuanto tal, resulta interpelado por la ideología. De aquí que la ideología tenga el importante cometido de describir, explicar e interpretar y más aún, de proporcionar las pautas que justifican la situación política de un grupo o una colectividad y, por consiguiente, da una orientación a la acción histórica de ese grupo. Esto significa, propone van Dijk, que lo ideológico se limita a lo político, a lo socialmente relevante, pues en cuanto sistema cognitivo la ideología está “relacionado con las cuestiones ‘socialmente relevantes’ como lo serían la política, la religión, el arte, la educación” (1980:37). En efecto, lo ideológico es tal en la medida en que influye en la transformación, la modificación o el mantenimiento de un orden social. Es obvio que las magnitudes de esa incidencia resultan variables.

También es importante reconocer que una formulación ideológica es una construcción social cuya elaboración responde no sólo a los consensos, sino también a las imposiciones. Así, Ricoeur (1991:280) observa que la ideología se refiere en última instancia al poder en tanto que “La función de la ideología consiste en hacer posible una entidad política autónoma al proveer conceptos llenos de autoridad que le den sentido al suministrar imágenes persuasivas por medio de las cuales puede captarse sensatamente”. Esta atención al papel de la autoridad es lo que lleva a Ricoeur a pensar que “el lugar específico de la ideología existe en la política, pues la política es el terreno en que las imágenes básicas de un grupo suministran, en definitiva, reglas para ejercer el poder”.

lan en el marco de una lucha por el poder, pugna que, por supuesto, también tiene lugar en el ámbito simbólico. De ahí que la idea de “barbarie” o el icono de “bárbaro” carezca de un sentido unívoco y que, por tanto, sea necesario precisarlo constantemente considerando el contexto de su enunciación. Si estas diferencias de sentido constituyen una muestra de la identidad política de quien las enuncia, no hay que olvidar que el discurso en torno a la barbarie es inteligible en la medida en que se comprende el de la “civilización”, su contrario, con quien forma una necesaria entidad dicotómica —lexicalmente hablando— desde el siglo XVIII, cuando se acuñó el término “civilización”. En el siglo XVI el lexema opuesto a bárbaro es “policía” —del griego *polis*, *ciudad*— y alude a las costumbres y organización social propias de la vida urbana; pero, en última instancia, se refiere a las condiciones de un *logos* en donde predominaba el factor cultural cristiano, heredero del de la *ecumene* griega y la *romanitas*.

A grandes rasgos, el concepto de “civilización” es usado comúnmente para denotar una aprehensión de la realidad, que determina la actuación de los miembros de una cultura o esfera social. En el extremo contrario se ubica la barbarie en cuanto significa el desconocimiento o carencia de las condiciones culturales del civilizado, del Yo que se convierte en paradigma; en efecto, el bárbaro es el extranjero, el Otro, el que modela la realidad de manera distinta, el que tiene otro *logos*, no sólo otra lengua. La idea de “civilización” describe con sobrada frecuencia el estatuto de superioridad con el que se postula un grupo (llámese éste nación, cultura, civilización) frente a otro al cual se denomina “bárbaro”. Es una manifestación del etnocentrismo al cual tiende toda cultura: pero cuando el civilizado imagina la diferencia al grado de que el Otro se deshumaniza se plantea la necesidad de volverlo hombre (de “salvarlo”, de “regenerarlo”) a como dé lugar. Aquí aparece la posibilidad de realizar con la legitimidad y justicia que venga al caso, una dominación etnocida o genocida.

Cabría la pregunta por la frecuencia de la dicotomía civilización barbarie en el discurso político y literario de Latinoamérica. Sucintamente señalo que tiene que ver la composición misma de las sociedades, integradas no sólo por clases, sino también por grupos étnicos que hasta no hace mucho tiempo mostraban acusadas diferencias entre sí; diferencias no sólo políticas o sociales, sino también culturales (ejemplo en la Colonia es la permeable “pigmentocracia” y las repúblicas de indios y españoles). Incluso en el siglo XIX y parte del XX, diversas naciones de Latinoamérica aún no superaban la situación de frontera⁵ que se había establecido desde la Conquista. Habría que añadir, además, otra situación que

5 Guillermo Céspedes (1988:38) define a la “frontera” como “espacio geográfico en el que un pueblo en expansión toma contacto con otro u otros pueblos de culturas muy distintas a las del primero (...)”.

tiene que ver con la manera en que se incluye Latinoamérica en los procesos civilizatorios. Hablamos aquí del colonialismo y, en el siglo XIX, de un neocolonialismo que hará que ciertos grupos en el poder adopten parámetros políticos, sociales y culturales que no correspondían a los procesos sociales efectivos, y que, por tanto, los distorsionaban, los confunden con su voluntad. Así, muchas veces las oligarquías en el poder, o en busca de él, encontraron en las diferencias el sustrato que nutría sus pretensiones políticas. De ahí las ideas como la de que los no “blancos” eran incapaces de progreso; incluso Bunge propuso que los “blancos” criollos estaban corrompidos debido al pasado colonial, perspectiva que hace eco al argumento de Cornelius de Pauw, quien cree que debido a la gran humedad ambiental los pueblos meridionales de América se atrofian, “degeneran” irremediablemente. E incluye las cepas europeas. La degeneración para Bunge (1978) tiene un cariz cultural, a pesar de que habla de “sangre” para referir la herencia bárbara.

Ahora, de acuerdo con esta lectura de la dicotomía, los vectores que guían la interpretación del discurso de la barbarie americana son:

1.1 Latinoamérica es una entidad histórico-cultural ligada estrechamente a Europa (luego a Occidente) desde la conquista a través de sucesivos “procesos civilizatorios”,⁶ los cuales, según Darcy Ribeyro, aparecieron en Europa y fueron difundidos en América.⁷ Están basados, en un mayor desarrollo inducido por “revoluciones tecnológicas”.⁸ Estas expansiones propiciaron, tanto en quien las efectuó, como en quienes las recibieron, una conciencia —no exenta de contradicciones— de su peculiar situación histórico-cultural. *Grosso modo*, esto significa para

6 Los procesos civilizatorios operan como transfiguraciones étnicas, culturales y político-económicas de los pueblos que son objeto de este proceso, propone Ribeiro. Se trata de una expansión del “poder de dominación y explotación de los pueblos que han protagonizado un cambio (revolución tecnológica), sobre otros cuyo desarrollo tecnológico los ubica en una situación de atraso. Los procesos civilizatorios operan como “transfiguraciones étnicas de los pueblos a los cuales alcanza, remodelándolos a través de la fusión de razas de la confluencia de culturas y de la integración económica para incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales” (1977:35).

7 Ribeiro (1977:32-84) propone teoría general del proceso de formación y transfiguración de los pueblos. Para desarrollar su teoría propuso el análisis de las “secuencias histórico-culturales” en que fueron generados los pueblos latinoamericanos. Apunta que cada secuencia surge a partir de una revolución tecnológica y de una expansión a través de sucesivos procesos civilizatorios.

8 La revolución tecnológica consiste en: “innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza y en la forma de utilización de nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad logran su ascenso a otra etapa del progreso evolutivo. Esta progresión opera a través de la multiplicación de su capacidad productiva con la consiguiente ampliación del monto poblacional de la distribución y composición del mismo; del reordenamiento de las antiguas formas de estratificación social, y de la redefinición de los contenidos ideológicos de la cultura” (1977:34-35).

las naciones que de algún modo sufrieron la subordinación, el cambio más o menos radical de sus modelos de vida en tanto entes históricos y una conciencia de su historicidad distinta y una auscultación de su devenir para reevaluar su historia y su capacidad para gestarla. Esto es así porque los procesos civilizatorios operan como impulsos que se traducen en transfiguraciones étnicas, culturales y político-económicas de los pueblos que participan en este proceso (Ribeiro, 1980: 37).

Latinoamérica se formó, explica Ribeiro, como entidad cultural a partir del proceso civilizatorio que generó la expansión mercantil ibérica (1977:34-35); él propició la dinámica general que configuró a la región como una entidad de creciente homogeneidad interna y como una singularidad diferenciada del resto de los pueblos del mundo. El proceso expansivo ibero absorbió a América a través de una “actualización histórica”⁹ cuya primera fase se caracterizó por el exterminio deliberado de ciertos sectores de la población agredida (sacerdotes, nobles) y la deculturación de grandes contingentes dominados; en una segunda etapa se advierte ya una creatividad cultural: los vasallos empiezan a convertirse en sujetos al recuperar elementos de su propia cultura y amalgamándolos como los de la cultura dominante. Se crean entonces proto-células (1977:37) étnicas basadas, precisamente, en la combinación de los patrimonios culturales. En un tercer momento, las protocélulas adquieren una dinámica propia que se manifiesta en su poder de aculturación sobre los individuos que han sido arrancados de sus sociedades originales (los negros), así como los indígenas incluso sobre las capas dominantes. Incluso los criollos y los indianos —por poner un ejemplo— ya no eran del todo españoles, culturalmente hablando. Luego se manifiesta un proceso de autoidentificación (recuérdese el sentimiento de pertenencia a una patria de los jesuitas exiliados en Bolonia); y en una etapa más avanzada, la protoetnia se

9 Desde la perspectiva de los pueblos que fueron envueltos por una acción civilizatoria, existen dos tipos de procesos civilizatorios según sean “agentes” o “recipientes” en el proceso expansivo: en el primer caso, llamado “aceleración evolutiva”, los pueblos alcanzan a estructurarse de un modo autónomo como “pueblos para sí”; son pueblos que son capaces de tomar decisiones acerca de la conveniencia o no de los elementos culturales ajenos. Se trata de “sociedades que dominando autónomamente la nueva tecnología progresan socialmente preservando su perfil étnico - cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos en forma de macroetnias”; en el segundo caso, la “actualización histórica”, los pueblos quedan en condición de dependencia: es decir, no existen para sí, “sino para atender a los designios de dominación y de prosperidad de otros”. Debido a esta dependencia los pueblos corren “el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico” (1977:35). Hablamos aquí de una cultura impuesta, espúrea, porque los pueblos que caen en esta dinámica son incapaces de decidir sobre su propia evolución cultural. Con todo lo negativo que pueda tener esta formación existe siempre la posibilidad del cambio, de una construcción más autónoma y naturalmente creativa con el paso de los años, porque los sincretismos culturales siempre generan nuevas entidades, si no va de por medio un genocidio.

esfuerzo por identificarse con el fin de ascender de la condición de variante cultural espuria y de componente exótico y subordinado a la sociedad colonialista, a la condición nacional autónoma servida por una cultura auténtica. Hasta cierto punto las guerras de Independencia no responden a esta afirmación.

1.2 Es factible aseverar que, en última instancia, los procesos civilizatorios generados e impulsados por Occidente, fundamentan los cambios de sentido de la dicotomía civilización-barbarie dentro de las coordenadas históricas y culturales específicas. En efecto, la explicación de la ocurrencia del discurso sobre la barbarie y sus contrarios, llamados, primero, “policía” y luego “civilización” y su perceptible resemantización, no se reduce en modo alguno a la mera subjetividad de los autores que la enuncian. Más bien se observa que existe un tratamiento ideológico de la dicotomía civilización-barbarie, pues responde a la actualización de una serie de proyectos de carácter político-social que sucedieron en distintos periodos históricos de América Latina y en los que participaron grupos sociales que actúan dentro de un marco institucional, ideológico-cultural e histórico coyuntural.

El sentido de cada actualización es captado cabalmente entonces cuando, en términos muy generales, se concibe a América Latina como una entidad histórico cultural diferente a Occidente, pero, al mismo tiempo, ligada estrechamente a ésta debido a la serie de procesos civilizatorios generados ahí e implantados en esas tierras, porque la expansión de Occidente propició, tanto en quien las efectuó, como en quienes se convirtieron en objeto de ella, una percepción —o percepciones— de su situación histórico cultural bastante particular: en síntesis, las culturas (o países) “civilizadoras” que se extendieron en otros territorios se ubican frente a las culturas que recibieron su acción en términos de modelo y paradigma, la civilización, la razón. En cambio, quienes recibieron su efecto han intentado levantar sus proyectos de sociedad a partir de ciertas pautas que leen en el modelo (y que se les permite); mas estas comprensiones pueden variar desde una abierta aceptación hasta el rechazo absoluto. Además, con cierta frecuencia los grupos sociales que asumieron el papel protagónico en los procesos civilizatorios ubicaron a sus naciones bajo el estigma de la inferioridad: observaron no sólo la carencia de los elementos sociales y culturales de “naciones civilizadas” y constataron que el potencial de cambio requerido significa la eliminación de factores político-sociales y culturales adversos a su proyecto civilizador. En muchos casos estos cambios se tradujeron en una fuerte opresión hacia ciertos grupos sociales, en particular hacia los que los no podían, por determinadas circunstancias, defenderse adecuadamente. Se generó también un conjunto de discursos que critican el ejercicio del poder de quienes detentaban el valor civilización y que también utilizan la dicotomía civilización/ barbarie en su argumentación crítica.

1.3 En esta dicotomía es importante también la oposición entre los deícticos nosotros-ellos: plantea que la construcción del “yo” o “nosotros” de quien emite el discurso en términos de una identidad positiva. Lo normal es que el “yo” sea el civilizado, aunque ya hay respuestas desde un “yo” que se asume positivamente como bárbaro.¹⁰

2 CIVILIZACIÓN Y/O BARBARIE EN *DOÑA BÁRBARA*

Toca observar cómo se plantea en *Doña Bárbara* el discurso de la barbarie. En otras palabras, pretendo observar la configuración de la idea de barbarie en el marco de un texto ficticio, factor que complica cualquier tratamiento ideológico porque en la representación ficcional las ideas tienen lugar de manera muy diferente a la de los textos con una pretensión referencial directa.¹¹

No obstante, la tarea se facilita cuando la relativa univocidad del significado de *Doña Bárbara* deja ver un elevado grado de explicitación ideológica que permea toda su estructura. De ahí que piense en *Doña Bárbara* como una novela con pretensiones didácticas hasta el grado de que pudiera llamarla “novela de tesis”.¹²

10 En efecto, una de las características de la fórmula civilización-barbarie es que la palabra, la voz, el poder de simbolización, corre a cuenta de quien enuncia el discurso, el civilizado o un bárbaro que pretende dejar esa condición y enuncia su proyecto de civilización. Ya en el inicio de este siglo, Rodó invierte los términos porque sostiene una escala de valoración distinta. Según su conocida tesis, los norteamericanos son los bárbaros y los latinoamericanos los civilizados, merced a la “latinidad” esencial de éstos, opuesta al pragmatismo materialista de los norteamericanos. La latinidad tiene dos componentes: el ideal de amor cristiano y el ideal de belleza que proviene del mundo grecorromano.

11 Paul Ricoeur elabora la tesis de la “complementariedad” de la historia (“relato empírico”) y la ficción. Parte de la suposición de que ambas formas tienen una meta común: “llevar al lenguaje nuestra situación histórica” (1989:86). Pretenden transmitir una manera de estar en el mundo, la historicidad propia del ser humano, porque está hecho de historia. La diferencia entre estos dos modos radica en un evidente contraste desde el punto de vista epistemológico: las narraciones históricas pretenden ser evaluadas en términos de verdad o falsedad, esto es, tienen una pretensión referencial y adquieren solidez, fundamentalmente, con las “fuentes” o con ciertas formas de evidencia codificadas y compartidas por una comunidad epistémica. Hay también en el relato histórico una marcada intención explicativa; en cambio, los relatos ficticios no precisan de la prueba documental porque no hay hechos que demostrar, dice Ricoeur, la ficción “redescribe lo que el lenguaje convencional ya ha descrito” a partir de las “estructuras simbólicas” propias” (Ricoeur, 1989:86). Esto es, el texto de ficción, prosigue el filósofo, tiene una “pretensión referencial desdoblada” que se presenta luego de la “descripción” del mundo efectuada por el relato empírico. Esa opción de redesccripción del mundo fundamenta el carácter complementario del relato empírico y del relato de ficción.

12 La novela de tesis propone certidumbres y un “decir verdadero”, no problemático. De ahí que pueda afirmarse que hay un “autoritarismo” que se manifiesta en la intención de monosemia, en la carencia de ambigüedad, en la redundancia, etc. Se trata de un género que proporciona una forma convencional de lectura que sucede a raíz de las reglas de escritura del género. Y si se entiende que un género es un conjunto de rasgos dominantes, en la novela de tesis el rasgo dominante que determina todo el resto, es el mensaje simple, sin ambigüedad y exhortativo que convierta al lector en un actor en el mundo extradiegético (Suleiman, 1983:22-57).

Ahora bien, la propuesta de trabajar la barbarie como idea —y no sólo como tema— en el marco de lo ideológico, lleva a plantear los componentes del proyecto político de Rómulo Gallegos (1884-1969)¹³ que subyacen a su idea de barbarie y que le dan su peculiar significado en la novela. De entrada, estoy de acuerdo con Harrison Howard (1976) quien, luego de analizar el conjunto de la obra artística y no artística de Gallegos, considera que es un representante notable de la “democracia burguesa” entre otras razones porque su proyecto de nación se opone al de las “oligarquías” latinoamericanas del siglo XIX y principios del XX. Dicho con pocas palabras, la novela persigue sustentar a través de la ficción un proyecto político alterno al de las oligarquías, centrado en el dominio autoritario.¹⁴

Aclaro que sólo abordaré los recorridos de sentido capitales para el estudio de la idea de barbarie y su parte correlativa indispensable, la civilización; asimismo, considero oportuno notar que estos recorridos los enfocaré siempre en función de las figuras generales del “bárbaro” y el “civilizado”. Ellos —“los bárbaros”— en el mundo diegético son los que reciben de diversas formas la enseñanza del caudillo civilizador, Santos Luzardo. Pero, de manera concreta, el bárbaro es el llanero, el icono (con todo lo de estereotipado que pueda pensarse) que marca la identidad mestiza latinoamericana en general y venezolana en particular.

EL BÁRBARO

La figura del bárbaro está estigmatizada de manera negativa por su carácter impulsivo, condición que implica un grado de inhumanidad, porque en los términos de la novela, es falta de socialidad, condición que desde Aristóteles determina la barbarie. Esto significa que no en la barbarie no hay instituciones humanas legítimas que den pauta a la justicia y a lo que ahora llamamos paz social. Lo que impera allí es la voluntad de cada uno, en particular la del poderoso. Así, lo que tenemos en la novela, al igual que en el *Facundo* de Sarmiento, es la postulación de que la vida discurre contando con el sentimiento de individualidad muy acen-

13 Coincido ampliamente con el juicio de Oviedo (2001:243) para quien Gallegos es el caso más destacado de un escritor latinoamericano que mezcla la significación literaria con su papel político; la obra literaria es vista como una forma de aprendizaje para el político.

14 Según Octavio Ianni el estado oligárquico “presentaba las principales características de la dominación patrimonial. Era la última y más elaborada expresión de las manifestaciones políticas, económicas e incluso culturales de las oligarquías locales y regionales; muchas veces el poder oligárquico era la expresión político-administrativa de una oligarquía regional más vigorosa o de una combinación de oligarquías regionales más dominantes. Así el caciquismo, el gamonelismo, el coronelismo y el caudillismo eran las manifestaciones de las oligarquías locales y regionales, siendo que Díaz, Gómez, Leovía y otros eran los jefes de los gobiernos apoyados por ellos.

tuado. Esto es lo que traduce en primer lugar lo impulsivo, el “espíritu de acometividad”. Este sentimiento no deja lugar a la verdadera comunidad. Llama Gallegos también a este “exagerado sentimiento de hombría”, el “machismo”, y tiene como emblema al centauro: “El centauro es la barbarie”, dice Santos Luzardo, llanero graduado en Caracas como jurista. ¿Por qué aparece el centauro?, ¿cómo acabar con él?, inquietan los civilizados. Dicho de otro modo, de dónde viene la barbarie y cómo contrarrestarla. La respuesta ya no está en el Diablo, en el olvido de Dios, como se pensaban algunos teólogos e historiadores españoles al tratar de comprender la barbarie de los indígenas. En la novela, en primera instancia, la barbarie tiene que ver con el medio natural. Aquí hace poco eco a las viejas respuestas astrológicas y cosmológicas de los naturalistas que hablaban de una disposición de esta tierra para la voluntad débil, para la inconstancia debido a las constelaciones que la regían, y que por consiguiente, era necesario ser duros con los habitantes para que no caigan en todo tipo de vicios; ni tampoco hace eco a las ideas de De Pauw que habla de la degeneración del Continente. La idea de Gallegos más bien responde a la tesis de Buffon y Sarmiento sobre el americano del Sur: la naturaleza aún impera sobre la vida humana porque no ha sido dominada. En efecto, Gallegos responde que el centauro no es sino un producto del medio adverso: “La idea del llano, esa fuerza irresistible con que atrae su imponente rudeza, ese exagerado sentimiento de hombría producido por el simple hecho de ir a caballo a través de la sabana inmensa...” (1981:26), comenta el narrador acerca de Santos Luzardo. Pero además, la barbarie es un hábito según lo expresa Lorenzo Barquero, y como tal una segunda naturaleza que se vive como parte esencial de sí mismo:

Dondequiera que esté uno de nosotros, los que llevamos en las venas la sangre de los Luzardos, oye relinchar el centauro. Ya tú también lo has oído y por eso estás aquí ¿quién ha dicho que es posible matar al centauro? ¿Yo? Escúpeme a la cara Santos Luzardo. El centauro es una entelequia. Cien años lleva galopando por esta tierra y pasarán otros cien, yo me creía un civilizado, el primer civilizado de mi familia, pero bastó que me dijeran: vente a vengar a tu padre para que apareciera el bárbaro que estaba dentro de mí (1981:56).

Santos Luzardo también la vive así, pues el simple hecho de montar “pondría en peligro la obra de sus mejores años, consagrados al empeño de sofocar las bárbaras tendencias del hombre de armas tomar, latente en él” (1981:26). En efecto,

en aquella decisión [de Santos Luzardo] hubo mucho de impulsivo escapado de la disciplina del razonador, al contacto con el medio propicio, la lla-

nura semibárbara. “Tierra de hombres machos”, como solía decir su padre, pues bastó que el bonguero ponderase los riesgos que corría quién intentaba oponerse a los planes de doña Bárbara, para que él desistiese de su propósito de vender el hato (1981:26).

Sin embargo, la otra identidad del centauro apunta hacia la bondad del habitante del llano. En esto también recuerda a Sarmiento, quien percibe a Facundo Quiroga, el gaucho bárbaro por excelencia. Así mismo permite hallar de nuevo presentes los mitos del hombre de la Edad Dorada, tan caros en la imagen del indígena en el siglo XVI y al “buen salvaje” de Rousseau —y sus múltiples epígonos empezando por los románticos— cuyo significado apunta, en esencia, a la condición natural bondadosa del hombre antes de la civilización, podríamos decir. Recuérdese, por ejemplo que en el mismo caso de Facundo Quiroga, la maldad en sí es la de Rosas, un ciudadano. En la tesis positiva Gallegos, al igual que Sarmiento, considera que el bárbaro desarrolla al extremo dos elementos positivos de la vida humana, la “libertad” y la “poesía”, aunque el bárbaro lleva su libertad hasta la anarquía siendo como es el individualismo la única forma de vivir —o de sobrevivir— en un medio violento y adverso.

Esta ambigüedad, concentrada simbólicamente en la figura del centauro, se reduce en la medida en que se determinan los puntos positivos y negativos de la conducta del llanero (del balance se encarga bastante bien el narrador, quien moviéndose dentro de la estética realista y de las condiciones de la novela de tesis difícilmente puede ocultarse): “la barbarie” es una fuerza no controlada y se equipara a la juventud y a la “inmadurez”. La madurez significa aquí el dominio de las pasiones, lo que no implica que abogue por su supresión, sino por su conducción en la medida en que aparecen como un signo de energía, de fuerza vital primigenia e incluso de cierto telurismo. Esto no debe llevar a pensar que la “razón” es cuestionada, sino que es el centro al que debe dirigirse este bárbaro. Porque la razón no está fuera de él como individuo ni de su vida cultural, como se vio hace un momento, sino que permanece postergada en su interior y para alcanzarla tiene que vencer fuerzas muy distintas, además de las internas. De nuevo aparece el medio social como obstáculo: el llanero es un hombre “bueno”, pero el medio físico y el sociopolítico le impiden salir de la postración. La oposición a ello se reúne en torno a otra figura emblemática: doña Bárbara la cacique del Arauca quien se comporta como hombre. No sé si además de la carga simbólica que lleva este personaje haya un dejo irónico; pero lo que sí es evidente es que en un medio donde la “hombría excesiva” es una forma de relación básica en la comunidad, lleva a las mujeres hasta la pérdida de su condición femenina: la tía Panchita es “la más encarnizada instigadora” de la guerra entre los Luzardo y los Barquero y doña Bárbara es descrita como “andrógino”, “marimacho” o amazo-

na “devoradora de hombres” (uno de los emblemas coloniales de América es la amazona). Pero doña Bárbara fue hecha así por los hombres, aunque el texto también muestra que proviene de la selva. En efecto, junto al llanero vive otro tipo cultural; gente que proviene de la selva: doña Bárbara misma y el “brujeador”; ellos representan a “Canaima” el espíritu del Mal. Aquí la barbarie toma otro sesgo que en el mundo simbólico de Gallegos es lo telúrico, la fuerza de la tierra, el magma de las potencias afirmadoras de lo terrestre. De este principio de la indiferenciación proviene la “cacique del Arauca”. El llano, en este sentido, es el espacio abierto signado positivamente, aunque el peligro acecha siempre: en él cabe “una vida bella y una muerte atroz”.

Se percibe en esta suposición un cierto determinismo geográfico que no sería anormal para un escritor que se formó durante el periodo de apogeo del naturalismo y que además caracteriza al Regionalismo; pero, en realidad, hay que entenderlo mejor como un condicionamiento: el espacio es el lugar de la vida bárbara: hay hábitos y actitudes vitales que tienen un poder disgregador como el individualismo que va unido a la violencia, condiciones para valerse fuera del entorno citadino. De ahí el *logos* del bárbaro. Pero el hombre llanero aparece en la novela es más bien una víctima del medio social en cuanto que no desarrolla sino a medias sus cualidades morales e intelectuales, porque tiene que concentrar su energía en sobrevivir.

LA CIUDAD

La ciudad es el asiento de la civilización; sin ella no se concibe lo social y por tanto el verdadero vivir humano. Así lo formuló Aristóteles y se ha venido repitiendo con uno u otro matiz. La vida rural agreste, pastoril, como la que describe Gallegos, equivale a una falta de socialidad; es una etapa de desarrollo humano inferior, donde aún persisten los “caprichos” de la naturaleza (los instintos, las pasiones) anclados en los hombres en forma de individualismo. La barbarie, pensando ya en las formas de organización política, puede significar tanto el despotismo (o “tiranía”) como la anarquía en la medida en que ambas significan la falta de instituciones legales y el imperio de la voluntad del más fuerte, de quien es capaz de imponerse más allá de las normas, de las leyes. Es decir, no hay bien común ni república ni justicia.

Gallegos piensa en la ciudad como un espacio mental: es la utopía que se resuelve en el proyecto: la sede de la razón: “la ciudad ideal, complicada y perfecta como un cerebro, adonde toda excitación va a convertirse en idea y donde toda reacción que parte lleva el sello de la eficacia consciente (...)”; pero la ciudad se expande también a través de las ideas el espacio civilizado es también el

espacio humanizado por la cerca, por la propiedad moderna y funda el límite a la llanura inconmensurable: “la cerca sería el derecho contra la acción todopoderosa de la fuerza, la necesaria limitación del hombre ante los principios”. En fin, la ciudad es la fuente de la civilización, de ella parten los conatos civilizadores y con ellos quienes están dispuestos a ponerlos en práctica.

LA EDUCACIÓN

La acción educativa tal como se expone en la novela es heredera de lo que típicamente se denominó “regeneración” en el discurso liberal desde mediados del XIX hasta los inicios del XX.¹⁵ Según esto, una de las metas de estas naciones es llevar a cabo un vasto proceso de aculturación del pueblo bajo la bandera del progreso; esto es, difundir elementos culturales (valores, instituciones, formas de trabajo) que deberán regir su vida, cambios que serían efectuados más allá de la aceptación o no de sus destinatarios. Se trataba de dejar, a como diera lugar, el obscurantismo de la colonia y su herencia política más irritante, la anarquía y el despotismo.

En este sentido, *Doña Bárbara* se inscribe muy bien en este ámbito de problemas; aunque va de por medio una atinadísima observación de Martí: si los cambios son llevados a cabo violentando la identidad de un pueblo, el pueblo se rebela... y se justifican las dictaduras, el uso de la violencia para contener al pueblo bárbaro.

El proceso de cambio se debe hacer respetando la idiosincrasia del pueblo parece decir Gallegos, esto es, sin violencia cultural o política. En *Doña Bárbara*, efectivamente, existe una argumentación (planteada básicamente a partir de una narración de carácter ejemplar, es decir, didáctica) dirigida a decantar los elementos positivos de la condición de bárbaro y hacer de lado la “escoria”, lo negativo que lleva este género de vida. Es decir, se pretende un cambio que no implique pérdida de identidad del llanero que es visto como un ser bueno y moldeable. Igual que como lo percibe Martí. No cabe aquí la idea de la “trasfusión sanguínea”, la inmigración, como lo propusieron Alberdi -y el último Sarmiento- quienes para templar la barbarie americana invocan la masiva presencia de industriales inmigrantes. El venezolano apuesta por un cambio interior, pero no para

15 Para tener una idea de lo que significó para algunos positivistas esta teoría cito a Nicomedes Antelo (Zea, 1977:301-302) quien considera que las razas débiles de América desaparecerán (piensa sobre todo en los indígenas y mestizos). Y hay una prueba fisiológica: su cerebro es más pequeño; “pertenecen a un período de la especie hoy decrepito”. Otra opción es que la regeneración era la educación que tendiera a erradicar la formación mental recibida de la colonia. Esta es la percepción generalizada.

“matar al centauro” que todo llanero “lleva dentro”, sino para reducirlo y esto sólo es posible cuando el llanero ya no se mancha las manos de sangre para seguir viviendo. La respuesta de gallegos además de la Ley, es ver en la educación un proceso de reconocimiento interior. El llanero “hombre bueno”, despertará del todo al espíritu y descubrirá su innata bondad obnubilada por la violencia del medio social y político adverso en cuanto exigen la fuerza.

El planteamiento de Gallegos tiene este matiz porque la barbarie tiene su parte positiva: es un síntoma de pujanza vital y lo que toca es encauzarla, como ya se señaló.

La “autocivilización” o educación pretende la reducción de lo instintivo o irracional que mengua el sentimiento y la actitud de autosuficiencia (voluntarismo tenaz, esfuerzo y agresividad), de individualismo propios del macho. En esta “autocivilización” “el espíritu de acometividad” cede, pero no significa en forma alguna debilidad, dejar atrás la hombría, sino, como lo acabo de señalar, conducir la fuerza que tiene una persona y que la hace capaz de emprender la construcción de una nación y de concluir la epopeya que se inició con las fuerzas insurgentes llaneras del general José Antonio Páez.

En efecto, en *Doña Bárbara* los dos *logos*, el del bárbaro y el del civilizado, los dos espacios, el llano y la ciudad, en forma alguna se dejan comprender por el antagonismo en el que la civilización excluye por oficio a la barbarie, como lo pregonaba Sarmiento. Resulta evidente que la propuesta de civilización no rechaza lo bárbaro: sitúa y expone los males, mas trata de tasarlos mediante una respuesta que no aniquile al Otro, que también tiene derecho de existir como diferente, no como enemigo. Lo que aquí está en juego es la construcción de las entidades nacionales y la recomposición —en algunos casos— de las “protoetnias” erigidas en la colonia. Atrás estaba un conflicto de carácter social, aunque en el discurso se argumenta a partir de entidades como América y Europa: se trata de los conflictos políticos entre proyectos de nación que enfrentaron con las armas a los grupos sociales más diversos, aunque predominó la división entre conservadores y liberales: en síntesis lo que aquí estaba en cuestión era la velocidad del cambio de las estructuras sociales heredadas de la colonia. Pero para las élites políticas un problema que las rebasaba era el de las “clases peligrosas”, vistas como una amenaza aún cuando apoyasen cualquier régimen o caudillo. En fin, la unidad nacional que aún estaba en ciernes y el estado nación aún no aparecía.

En este sentido, el valor “patria” (que puede extenderse hasta significar América) es esencial para Gallegos en cuanto catalizador de oposiciones en el marco de un sincretismo cultural; esto es, proyecta una nueva identidad, la del mestizo cultural; pero, también es importante señalar que la dominante en esta operación semántica resulta ser el polo “civilización”. El mestizo deberá ser un

“civilizado”, pero es necesario que no pierda su idiosincracia marcada por la fuerza vital (su identidad cultural e histórica). Y, en efecto, el mundo de “los ideales” vendrá de Europa pero estos son insuficientes en ésta tierra. Hay que adaptarlos, hay que crear, dice Martí,¹⁶ no imitar.

Así, si no hay “raza fuerte” ni es preciso el exterminio del bárbaro; basta la educación para cambiar al inculto que ya posee las virtudes necesarias cambiar (racionalidad y nociones morales comunes con el civilizado) y será también desde esa propuesta de unidad donde se podrá incorporar el bárbaro a lo que pueda resultar valioso para la nueva entidad.

En varias ocasiones se ha comprobado y documentado la manera en que el discurso didáctico-político de Gallegos informa su escritura en el nivel ideológico. La intervención del narrador y del autor implícito hace patente el sincretismo que ocasiona la construcción de una misma imagen de identidad que emite el discurso y que tematiza como civilizador-educador. Tal sincretismo parece regir y concertar de manera muy evidente las voces del relato, llegándose al extremo de *deus ex machina* o a escenificar la lucha maniquea entre las fuerzas civilizadoras contra la barbarie. Incluso este afán didáctico que llega hasta la denuncia puede generar una lectura alegórica o a inducir de manera demasiado directa la argumentación del autor dentro del mundo ficcional. Es, pues, el “yo” civilizador, quien habla, y su discurso está dirigido hacia los “bárbaros”. Gallegos, no puedo dejar de decirlo, pretende controlar su público a la manera del maestro o del orador, siempre apoyado por los recursos epidícticos de la escritura que tanto impactaron al lector de su tiempo.

EL PROGRESO

Santos Luzardo expone sus principios en un “plan civilizador” que según sus palabras se reduce a potenciar “todo lo que contribuyese a suprimir ferocidad”¹⁷ a terminar con los “hombres de presa”, con los “hombres sin ley”. Es, por un lado, educación y por otro, el llamado “progreso” material. Pero el progreso forma parte también —según Luzardo y el autor implícito— de la educación. Para hacer a un lado a la sociedad arcaica, a la barbarie de la oligarquía, se requiere también del progreso material que no es sólo económico, sino también políti-

16 Para Martí la solución está en entender la realidad, en ver la realidad y ser crítico con lo que viene de fuera: “Estos países se salvarán [...] por el influjo de la lectura crítica [...] que ha sucedido a la lectura del tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior. Le está naciendo a América en estos tiempos reales el hombre real” (1979:43).

17 La *ferocitas* es una característica substantiva del bárbaro en cuanto significa la imposibilidad absoluta de controlar sus pasiones o, en concreto, su agresividad.

co. Luzardo intenta modernizar el llano instaurando relaciones de propiedad netamente capitalistas basadas en la consideración de la propiedad no como una fuente de rentas o como un tesoro, sino como un medio de producción cuyo valor se debe, precisamente, a su conjunción con el trabajo y cuyo resultado es una productividad determinada. Esta perspectiva se ve completada con la necesidad de adelantos tecnológicos. Así, el “plan civilizador” de Luzardo contiene los elementos suficientes para poder pensar precisamente en un desarrollo económico sustentado en ideas como capital, trabajo y tecnología productora. Actitud opuesta es la de la cacique del Arauca, quien reúne las tierras para atesorarlas, no para hacerlas producir mediante el esquema anterior. Además, entierra la ganancia convertida en monedas de oro. Y lo que es más grave desde la perspectiva de la novela, no respeta la propiedad privada ni manifiesta interés alguno por la tecnología. Para ella se trata de apoderarse de la riqueza por la fuerza.

La producción ganadera tradicional en el medio llanero tiene a la naturaleza como el factor esencial, el trabajo casi no cuenta; por ejemplo, para ampliar el hatu ganadero, se practica lo que el narrador califica como “abigeato legal”, el “cachilapeo”, que consiste en atrapar reses salvajes en un territorio prácticamente sin dueño, pues no hay límites precisos entre las propiedades. En fin, la forma de producción recuerda más al sistema de caza que al de pastoreo. El remedio, al igual que en la pampa argentina, piensa Santos Luzardo, sería el alambre de púas en cuanto da una mejor expresión a la propiedad privada. De este modo, los ganaderos podrían introducir técnicas de mejora del ganado e iniciar el rumbo del progreso, que en los términos de la novela no es sino una forma de la lucha contra el medio natural para poner la huella humana en todo el llano; así, en palabras de Sarmiento, “gobernar es poblar” y poblar significa crear las condiciones adecuadas para vivir humanamente. Es también una lucha contra una elaborada forma de la Naturaleza, el caciquismo y el caudillismo bárbaros del centauro y sus manifestaciones autoritarias y violentas. En efecto, en los términos simbólicos de la novela, el caciquismo es una genuina expresión de las condiciones de vida del llano; es la violencia llevada a forma de gobierno; es la forma de socialidad que corresponde al medio llanero, a la lucha por la vida.

Resulta comprensible, entonces, que para esta forma de socialidad haya una total indiferencia hacia el “progreso”, hacia el bienestar material; pero no se trata de una incapacidad; es la “indolencia”, la “apatía”, que le ha sido achacada al mestizo latinoamericano. Y esta indiferencia hacia los valores capitalistas genera actitudes y conductas en el llanero que hacen que no sea activo en el proceso de cambio que propone Santos Luzardo, aunque no es ajeno por completo a las expectativas innovadoras generadas por el civilizado en cuanto estas le resultan

convenientes. No se olvide la bondad esencial del llanero. De ahí que haya una compatibilidad entre los llaneros y Luzardo, quien también sabe ser llanero.

LA UNIDAD

El “plan civilizador” tiene en la justicia un eje temático central. La barbarie desde Artístoteles es ante todo una forma de socialidad en la que la justicia no existe y por consiguiente es imposible una verdadera o legítima sociedad. Priva la injusticia cuando se privilegia una relación asimétrica del poder: la Ley, el Derecho, tienen dueño, pertenecen a quien es capaz de imponerse, y cuando no hay quien predomine resulta la anarquía. Esto significa que las instituciones que procuran la regulación social, el ordenamiento jurídico, no existen o no funcionan adecuadamente. Éste es el caso que se plantea en la novela, en donde formalmente el ejercicio del poder radica en la condición arbitral del gobierno; pero ni por mucho es efectiva la presencia del gobierno porque las fuerzas de la barbarie son mucho mayores. En el llano priva la “Ley de Doña Bárbara” y cuenta con el apoyo de los gobernadores.¹⁸ La lucha entre la barbarie y la civilización toma aquí una clara forma de legalidad democrática contra el despotismo caciquil aliado al caudillismo representado por ño Pernalete. Pero en la novela el enfrentamiento no atizará la violencia: por medios pacíficos, a través de las mismas instituciones, Luzardo tratará de hacer cumplir la Ley, violentada por la cacique y las fuerzas bárbaras como Mr. Danger, el “bárbaro aventurero” del llano. El final de esta lucha es emblemático y ejemplar al mismo tiempo: se representa el triunfo de la *caritas* cristiana disfrazada de eros: Doña Bárbara se enamora de Luzardo y él de la hija de doña Bárbara, a quien ésta abandonó; pero sucede que doña Bárbara se proyecta en Marisela y en lugar de matarla, su odio hacia la rival se transforma en amor materno. Doña Bárbara se retira entonces, vuelve a sus orígenes, y sin mayores aspavientos. No más dominio caciquil y con ella se va barbarie sin mayor derramamiento de sangre.

Este final más que seguir el canon realista se instala en el plano simbólico-alegórico para dar lugar al ejemplo. Traduce el triunfo de las ideas de “paz social” y “alianza de clases”, principios que se representan mediante una síntesis entre los valores o grupos representados en la antinomia civilización /barbarie. Santos Luzardo simboliza a la burguesía en ascenso afincada en la ciudad, el pueblo, los llaneros y ambos tienen un objetivo común vencer a doña Bárbara quien encarna

¹⁸ “La ley de doña Bárbara como por aquí se llamaba porque a fuerza de dinero había obtenido que se la elaboraran a la medida de sus desmanes.” (1981:73).

el poder oligárquico y seguramente simboliza a Juan Vicente Gómez.¹⁹ Hay pues, un bien común. Pero el liderazgo es el de la burguesía ilustrada y democrática: uno los peligros de la unidad social, además del caciquil, es la “olocracia”, el gobierno de la muchedumbre como dice Juan Vicente González. En un artículo escrito en 1912 (Liscano, 1961:27-29), Gallegos reconoció que “Las masas son ignorantes y reaccionan ante estímulos inferiores.” Las masas están poco educadas y constituyen un peligro. La historia venezolana le mostró a Gallegos que el régimen dictatorial surgió para reducir a “las clases peligrosas” mediante el temor o la cooptación. Pero tanto la anarquía como la dictadura son formas que asume la barbarie, por más que la dictadura se suponga que surgió para poner orden. Son dictaduras civilizadoras que siempre han sido necesarias para contener a las masas anárquicas. He aquí el pensamiento oligárquico. En fin, estamos ante el tópico argumental de la retórica política de que en un cuerpo social lo más perfecto debe guiar a lo menos. Lo que enfatiza aquí Gallegos es que esa cabeza debe ser llanera, el llanero educado. Santos Luzardo es una especie de caudillo justiciero y, ante todo, en un civilizador (esto es, un educador) de la llanura que pretende “reprimir el bárbaro señorío de los caciques” y no con “el brazo armado y la gloria roja de la hazaña sangrienta”. El papel de guía que alcanza Luzardo significa la preponderancia de los intereses de la burguesía modernizadora antioligárquica sobre los del resto de la sociedad incluido el pueblo llanero. Y esto es así porque los intereses son semejantes: la lucha de clases no existe expresada directamente en la novela: lo que hay es una oposición entre la barbarie y la civilización.

Por otra parte, una vez que se da la alianza de clases y la lucha contra la oligarquía, la forma en que presenta Gallegos al protagonista recuerda —en términos históricos concretos— el carisma de los líderes populistas que surgieron

19 Es conocida la anécdota que narra la aceptación de *Doña Bárbara* por Juan Vicente Gómez, quien no se vio retratado en la cacique del Arauca. Tan no se percató de ello que ofreció a Gallegos el cargo de senador precisamente por el estado de Apure. (Liscano, 1961:109-112) Por lo demás, no había rasgos estrictamente personales que delataran la intención de Gallegos, aunque sí prácticas, pero que no pueden ser atribuidas exclusivamente al dictador (cfr. Carrera, 1987:177-183). Por ética no aceptó la nominación y por precaución abandonó momentáneamente el país. De Juan Vicente Gómez hace un balance certero Tulio Halperin (1982-287) “es el ‘ideal typus’ de la dictadura latinoamericana. Nada faltaba en él, ni el respeto a las formas legales (Gómez abandona periódicamente la presidencia en manos de hombres sabiamente elegidos y vigilados de cerca) ni la extrema ferocidad para con los disidentes, ni una ferocidad análoga para custodiar el orden interno y la disciplina de trabajo, ni el espíritu servicial frente a las potencias e inversiones extranjeras, ni la corrupción del sector gobernante, ni la fiebre de progreso traducida en carreteras y plantas de mejoramiento sanitario.

por esos años. Este caudillo civilizador —“hombre fuerza”— conduce al pueblo hacia el camino del progreso y hacia el orden democrático, equivalentes en *Doña Bárbara* a lo racional y a lo justo. En este proyecto los intelectuales tienen un papel de primer orden: representan “la superior dirección de la inteligencia”. Entonces, sólo a través de la afortunada acción prometeica de Luzardo, cuya bandera es la Justicia, se pueden “redimir” las masas poco educadas, amenazadas siempre por el espíritu de rebeldía vengativa e incontrolada.

5 UNA PERSPECTIVA AMERICANISTA DE LA BARBARIE

Desde el plano de la historia de las ideas, como se dijo al principio, el tópico de la barbarie se constituyó en una reflexión en torno a la condición histórica y cultural de América Latina. También se convino en que esta fórmula constituye un discurso recurrente en la literatura que sirvió para indagar acerca de la identidad, de la condición histórica de Latinoamérica en cuanto es capaz de referir su posición como entidad histórica y cultural en cada una de sucesivas oleadas civilizatorias en que se ha visto envuelta desde que inició la expansión española en América. Esos procesos civilizatorios han dado lugar a que ciertos grupos políticos de dominio de la región consideren que Latinoamérica tiene una posición de inferioridad con respecto a su modelo cultural que impulsa la oleada civilizatoria. Se habla de un retraso ancestral. En esta lógica, lo que correspondería, si se quiere salir de la postración, es la “imitación”: otros autores como Rodó y Martí no lo creen así y poniendo de relieve la idiosincrasia de las nuevas naciones y las invariantes —por lo menos a mediano plazo— de toda cultura, dan por sentado que existen muchos elementos positivos y, por consiguiente, caminos propios válidos para alcanzar su propio fin como naciones. En este sentido va también la idea de que hay formas culturales que no se adaptan a la manera de producir la vida en la América del Sur. Según ellos, la imitación no es un estigma ineluctable para los latinoamericanos, y el proyecto civilizador asumido por Sarmiento es un error que, justamente, da lugar a la postración histórica. Para una perspectiva americanista como la de Gallegos que Zea llama “proyecto asuntivo”²⁰ porque pone como punto central lo propio en tanto auténtico, el camino era “crear” soluciones apropiadas de acuerdo a la idiosincrasia nacional, es la única manera

²⁰ El proyecto asuntivo ahora adoptado, negará abiertamente el proyecto civilizador. Se desecha el inútil afán de dejar de ser lo que se ha sido y se es, para ser algo distinto. Es esta la generación de José Enrique Rodó, José Vasconcelos, César Zumeta, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Manuel Ugarte y José Martí. Una generación que reclama la vuelta a la realidad y la historia propias. (Zea, 1978: 87).

de terminar con los males de la barbarie —la anarquía, el autoritarismo, el atraso, que asumen la forma concreta del caudillismo—. ²¹

La posición de la novela es, pues, deudora de Rodó y Martí: Expresa el rechazo a la negación de lo americano, que no sólo es lo telúrico, la fuerza, lo instintivo; también es lo épico y lo bello. De ahí que no se trate de seguir el modelo de la vida regida totalmente por el *logos* occidental; Gallegos persigue descubrir la vitalidad que cree hallar en su tierra. La educación será la manera de encauzarla. En efecto, no hay en *Doña Bárbara* elementos que propicien y justifiquen la negación total de lo americano; ni la inmigración, ni el genocidio, ni la anulación de las conciencias inducida por una educación enajenante. Para el narrador venezolano, cuya profesión durante largos años fue la de maestro, el propósito de la educación era, dicho brevemente, propiciar el despertar espiritual de las personas y en este movimiento reconocerse como tales (el episodio de Marisela es el ejemplo más directo). Entonces, el ideal de Gallegos es la síntesis, el mestizaje, la apropiación de los elementos culturales conforme a una idiosincrasia que se considera legítima y auténtica. A partir de allí se habrán de suscitar las propias expectativas y proyectos. Como se constató, en la novela la barbarie traduce la presencia de las fronteras culturales que perviven en la región y que le dan sus peculiares características. De ahí que el enunciado base de la síntesis, o del mestizaje conlleve también la propuesta de la unión, pero bajo el signo de los valores de la modernidad y del “progreso” que pregonan la incipiente burguesía. Éste es el nivel positivo que no siempre está presente en la imagen del bárbaro. Ahora el bárbaro quien se deja educar, depone sus instintos primarios ante la expectativa de las ventajas de la civilización, convencido por la retórica y el ejemplo del maestro Santos Luzardo, lo que se traduce en términos políticos concretos en la tutela de la burguesía, opuesta al dominio oligárquico. Sin embargo, este bárbaro es también la fuerza original, el telurismo de la historia latinoamericana, donde épica y anarquía se confunden, pero que, a fin de cuentas, dejan ver que existe la acometividad necesaria para una civilización emergente que tomará su lugar en

21 Una definición breve del fenómeno de la anarquía la da Tulio Halperin (1989: 527): “Lo que se designa como anarquía es ante todo la frecuencia de conflictos entre esos núcleos, y la incapacidad de imponer establemente su autoridad sobre aquellos que aqueja a los nuevos estados; lo que se llama caudillismo es consecuencia del peso político ganado por lealtades consolidadas en el marco de organizaciones militares que a su vez debe mucho de su solidez a su firme arraigo en la sociedad de sus zonas de reclutamiento (...) Así entendidos, el caudillismo y la anarquía aparecen como la exasperación de rasgos ya presentes en la Hispanoamérica colonial, donde la autoridad regia sólo excepcionalmente intentó ejercerse a plenitud, eliminando la de figuras y grupos localmente influyentes, prefirió mediatizarlos mediante un perpetuo arbitraje de las rivalidades que los dividían.”

el concierto de la decadencia europea que veía Spengler luego de la guerra mundial del 1914.

De ahí que la opción por una aculturación que rescate lo positivo del bárbaro, y cuente con ella para el combate del atraso. Desde esta perspectiva, se trata de aceptar la diferencia y no sólo el atraso o inferioridad en una situación histórica peculiar.

Hay que recordar también que la última actualización de esta dicotomía desde América Latina ha sido construida dando un carácter positivo la figura del bárbaro; sin duda esto es un síntoma de la necesidad de afirmación cultural y autonomía o como lo diría Braudel, desde la amplia perspectiva de la historia de las culturas, es un síntoma de la sustantivación de una civilización que emerge. Quedan atrás las palabras de Sarmiento: “Había antes de 1810 en la República de Argentina dos sociedades rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española, europea, civilizada y la otra bárbara, americana, casi indígena” (1982:1982). La ciudad no combate más al campo.

En fin, a manera de conclusión es claro que Gallegos elaboró *Doña Bárbara* en una coyuntura histórica en la que fuerzas renovadoras venezolanas surgidas a partir del auge petrolero (hacia 1920), chocaron contra el dominio casi omnipotente de unas cuantas familias encabezados por Juan Vicente Gómez, uno de los más feroces dictadores de América Latina, aliado disciplinado de las grandes compañías petroleras de Holanda, Inglaterra y Estados Unidos. Esta manera de dominio constituyó una de las formas de incorporación al proceso civilizatorio en turno de las nuevas naciones, luego del periodo de anarquía. El cometido era regenerar a los pueblos embotados por el “peso de la noche” colonial, esto es, incapaces de ser modernas a través de una depuración genética y cultural o mantenerlas bajo control como antes de la Independencia. En ambos casos la violencia represora del Estado tuvo un papel importante. El balance de esta manera de encarar el rezago histórico al que llegaron las generaciones de intelectuales que surgieron a fines del XIX, fue negativo. Algunos autores como Martí y Rodó recurrieron a la antinomia civilización-barbarie para expresar su punto de vista. En síntesis, en ambos casos se revaloró lo latinoamericano y se propugnó por una inserción sin violencia de ningún tipo en el nuevo proceso civilizatorio. La barbarie para Rodó era el modo pragmático de vivir de los americanos del Norte; para Martí, la barbarie era el pueblo rudo educado en la falta de libertad (responsabilidad), pero también bárbara era la represión cultural y política que sobre él se ejercía. Era una respuesta a Sarmiento y a la mayoría de los positivistas. Gallegos, treinta años después, responde en los mismos términos: la barbarie, ante todo, es diferencia y hay que respetar las diferencias. Ninguna forma de violencia está justificada para suprimir “rusticidad” o “ferocidad”. Las diferencias que dan

la inferioridad en el modo de vida deben ser combatidas por la educación, que induce valores y modos alternos de percibir la vida. Y como en todo proceso educativo, es vital el ejemplo: si se quiere la paz social y la justicia no deben obtenerse con la violencia, pide Gallegos expresamente. El respeto al bárbaro tiene una ventaja adicional: su otredad tiene elementos que resultan altamente positivos para el civilizado: para Gallegos, al igual que para Sarmiento, es objeto de su admiración la “libertad” y la “poesía” del mundo rural seminómada, en estrecha relación con la naturaleza. Finalmente, es necesario tener bien claro que la barbarie es para Gallegos energía, fuerza vital que debe ser encauzada y es la energía de las naciones nuevas. La forma que se deberá adoptar será la que dé la modernidad y su guía será una incipiente burguesía nacional. La figura del “autócrata civilizador” —como se hacía llamar como se hacía llamar Antonio Guzmán Blanco— y el “gendarme necesario”, no tienen ya lugar en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, Orlando (1984). *Lengua y creación en la obra de Rómulo Gallegos*. Caracas, Ateneo.
- Alonso, Carlos J. (1989). *The Spanish American Regional Novel. Modernity and Autochthony*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bartra, Roger (1992). *El salvaje en el espejo*. México, UNAM/ ERA.
- Bestard, Joan y Jesús Contreras (1987). *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos; una introducción a la Antropología*. Barcelona, Barcanova.
- Bunge, Carlos Octavio (1978). *Nuestra América*. Buenos Aires, s/e.
- Carrera, Germán (1988). *El dominador cautivo; ensayos sobre la configuración cultural del criollo venezolano*. Caracas, Grijalbo.
- (1987) “Gómez, el hombre” en *Gomecismo y antigomecismo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Céspedes, Guillermo (1988). “Raíces peninsulares y asentamiento indiano: los hombres de las fronteras”, en Francisco Solano (ed.) *Proceso histórico al conquistador*. Madrid, Alianza.
- Cueva, Agustín (1987). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México, Siglo XXI.
- Damboriena, Ángel (1960). *Rómulo Gallegos y la problemática venezolana*. Caracas, Monte Ávila.
- Fernández Retamar, Roberto (1977). *Calibán y otros ensayos*. La Habana, Arte y Literatura.
- Franco, Jean (1980). *Historia de la literatura hispanoamericana*. México, Joaquín Mortiz, 1971.
- Fuentes, Carlos (1980). *La nueva novela hispanoamericana*. México, Joaquín Mortiz.
- Gallegos, Rómulo (1981). *Doña Bárbara*. México, Porrúa.
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del Nuevo Mundo*. Trad. de Antonio Alatorre. México, FCE..
- Halperin, Tulio (1982). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid, Alianza.
- (1998). *Iberoamérica una comunidad*, en AA.VV. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica.
- Harison, Howard (1976). *Rómulo Gallegos y la revolución burguesa en Venezuela*. Caracas, Monte Ávila.
- Ianni, Octavio (1971). “Populismo y relaciones de clase” en G. Germani, J. Di Tella, O. Ianni. *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. México, ERA.
- Liscano, Juan (1961). *Rómulo Gallegos y su tiempo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Lovejoy, Arthur (1983). *La gran cadena del ser*. Madrid, Guadarrama.
- Martí, José (1979). “Nuestra América”, en *Política de Nuestra América*. México, Siglo XXI.

- Medina, José R. (1961). "Proyección americana de Rómulo Gallegos", en *Balance de letras; ensayos* Mérida, Universidad de los Andes.
- Oviedo, José M. (2001). *Historia de la literatura hispanoamericana. 3 Posmodernismo, Vanguardia, Regionalismo*. Madrid, Alianza.
- Ricoeur, Paul (1989). "Para una teoría del discurso narrativo", trad. de Elda Aldunate *Semiosis* 22-23, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- (1991). *Ideología y utopía*. Trad. de Alberto L. Bixio, México, Gedisa.
- Ribeiro, Darcy (1977). *Las Américas y la civilización*. México, Extemporáneos.
- Rodríguez, Luis. (1987). "El gomecismo y la dependencia", en *Gómez, gomecismo y antigomecismo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela
- Sarmiento, Domingo Faustino (1982). *Facundo; civilización o barbarie*. México, SEP-UNAM.
- Sánchez, Luis Alberto (1974). *Proceso y contenido de la literatura hispanoamericana*. Madrid, Gredos.
- Shaw, Donald (1979) "La revisión de *Doña Bárbara* por Gallegos (1929-1930)", trad. de Aurora de Pimstein. *Actualidades* 5, Caracas, 1979, pp.17-29.
- Suleiman, Susane (1993). *Le roman à thèse*. París, PUF.
- Vallenilla Lanz Laureano (1990). *Cesarismo democrático; estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*. Caracas, Monte Ávila.
- Zea, Leopoldo (1977). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Iracheta Cenecorta, María del Pilar; Martínez García, Raymundo
Una crónica de la Guerra de Independencia en el Valle de Toluca
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 68-87
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100304>

- 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

DE LAS OCURRENCIAS MEMORABLES DE GUERRA
QUE DESDE EL GRITO MEMORABLE DE DOLORES
HAN SUCEDIDO EN ESTAS POBLACIONES

Una crónica de la Guerra de Independencia en el Valle de Toluca

MARÍA DEL PILAR IRACHETA CENECORTA
Y RAYMUNDO CÉSAR MARTÍNEZ GARCÍA

El Colegio Mexiquense, A.C. y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Uno de los grandes acontecimientos de nuestra historia, la guerra de Independencia, ha sido abordado en la historia nacional por varios autores, sobre todo los del siglo XIX¹. Empero, hasta hace algunos años, el enfoque histórico regional sobre el movimiento independentista empezó a interesar a los historiadores². Para el caso del Estado de México contamos con varias obras relativas al movimiento independentista en este territorio³, abarcando en su ma-

1 Lucas Alamán, *Historia de México*, T.1, México, Fondo de Cultura Económica, 1985; Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, México, Porrúa, 2ª. ed., 1968; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, T.1, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. ed., 1985; Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones en México desde 1808 hasta 1830*, T.1, México, Secretaría de la Reforma Agraria- Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981.

2 Como ejemplo, veáanse los textos editados por el Instituto Mora y varios gobiernos de los estados, donde se aborda la historia de diversos estados, incluyendo el movimiento independentista, desde un enfoque regional: Jesús Gómez Serrano, *Aguascalientes en la historia, 1786-1920. Un pueblo en busca de identidad*, t.1, vol.1, 1998; José María Muriá, et al., *Jalisco en la conciencia nacional*, t. 1, 1987, Marta Baranda y Lía García Verástegui, *Estado de México, una historia compartida*, 1987; María Eugenia Arias, et al., *Tabasco, una historia compartida*, 1987.

3 Alfonso Sánchez García, *Historia del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1974; Carlos Herrejón Peredo, *Historia del Estado de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1985, Javier Romero Quiroz, *Tenango, villa heroica*, México, Patronato pro fomento turístico y arqueológico de Tenango del Valle, 1968; Carlos Herrejón Peredo, *Ignacio Rayón, primer legislador de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1982; Alberto Ramírez González, "La ruta de Hidalgo por territorio mexiquense", pp.

yoría los acontecimientos bélicos ocurridos en el Valle de Toluca, que son importantes por haber sido escenario de no pocos encuentros armados entre insurgentes y realistas. En este contexto, *De las ocurrencias memorables de Guerra que desde el Grito memorable de Dolores han sucedido en estas poblaciones que ha pedido y remitido al Gobierno* adquiere importancia para el estudio del proceso histórico independentista con un enfoque regional. En efecto, el texto detalla las batallas y escaramuzas llevadas a cabo en el Valle de Toluca y varios lugares circundantes, durante el periodo 1810-1821.

No podemos dejar de hacer notar que este texto fue producido veinte años después de la consumación de la Independencia, pues fue escrito en 1840 por una comisión nombrada por el Ayuntamiento para tal fin, compuesta por el síndico Miguel Rayón, el licenciado Juan Antonio Yzarbe y los señores Rafael de Monroy y José Manuel González. Ciertamente es un periodo considerable de tiempo, desde la culminación de la guerra de Independencia hasta la fecha de la redacción del documento, por lo que varios acontecimientos fueron abordados de manera general. Casi al final del documento los mismos autores expresan que las faltas o equivocaciones en que incurrieron son “[...] procedentes de los muchos años que han pasado en las épocas de que se hace méritos”.

El género del documento es una combinación entre efeméride y crónica. Se trata de una descripción de las acciones militares ordenadas de manera cronológica. Como no se hacen explícitas las fuentes de información, suponemos que los autores utilizaron algunos recuerdos personales, documentos y la memoria histórica local. Aunque esta última no parece haber sido utilizada ampliamente, pues en una parte del documento se comenta: “[...] los perjuicios que recibió el pueblo se sabrán originales por sus propios vecinos” o “una noticia aproximada a la verdad sólo aquellos vecinos podrían darla”.

De los acontecimientos independentistas ocurridos en Toluca, los autores destacan el fusilamiento masivo de indígenas por el brigadier Rosendo Porlier en la plaza pública de Toluca el 19 de octubre de 1811, uno de los hechos más controvertidos en la historiografía regional de la guerra de Independencia en el Valle de Toluca, debido a que las fuentes sobre este acontecimiento provienen de la tradición oral o epistolar, que fue consignada por varios historiadores decimonónicos. Porlier en su parte de guerra no refiere la aprehensión y fusilamiento de los cien indígenas⁴. A pesar de ello, los historiadores que abordan la guerra de

19-28; Héctor Ortiz Ybarra, "Ignacio Rayón y los Elementos Constitucionales de Zinacantepec", pp. 29-40; Elvia Montes de Oca Navas, "Morelos pasó por Tenancingo y murió en Ecatepec", pp. 41-48. Estos tres últimos trabajos fueron publicados en la *Historia General del Estado de México*, vol. 4, Toluca, El Colegio Mexiquense, A.C.-Gobierno del Estado de México, 1998.

4 *Gaceta del Gobierno de México*, 29 de octubre de 1811, p.1006.

Independencia en el Valle de Toluca lo mencionan.⁵ La mayoría de estos historiadores coinciden en afirmar que fueron fusilados alrededor de cien indígenas que habían combatido contra los realistas; sin embargo, en el documento suscrito por el Ayuntamiento en 1840, se señala que al parecer los realistas aprehendieron a doscientas personas, la mayoría indígenas, sesenta y siete de las cuales fueron fusiladas por Porlier. Estas cifras se acercan más a lo consignado en la partida de defunción número 68, con fecha 19 de octubre de 1811⁶ hallazgo que realizamos los autores de esta introducción, en donde se asienta:

En diez y nueve de octubre de mil ochocientos y once años, se les dio sepultura eclesiástica en el campo como a sesenta y tres arcabuceados y a doscientos ochenta y dos que murieron en el ataque del Calvario sin haberse sabido su estado ni sus nombres y origen y lo firmé.

Fr. Francisco Gómes

Cura [rúbrica]

Este hallazgo corrobora la veracidad de un acontecimiento que es un hecho muy mencionado en la historia de la ciudad de Toluca, pero que no contaba con un fundamento documental. La partida de defunción extraída por nosotros, del Archivo Parroquial del Sagrario de Toluca, no sólo confirma la versión del texto de 1840, sino que registra información sobre doscientos ochenta y dos muertos en la batalla del Calvario, librada entre las fuerzas insurgentes de José María Oviedo y el brigadier Rosendo Porlier.

En el documento de 1840, igualmente, los autores destacan la presencia de los hermanos Rayón en el territorio del Valle de Toluca; ciertamente la importante actividad de estos insurgentes dejó huella en esta región. De manera general se ha atribuido a los centralistas el apego al dominio español y a los federalistas el deseo de independencia de la metrópoli. En la práctica estas adhesiones no funcionaron siempre de esa manera. Una prueba es que los autores del documento del Ayuntamiento de Toluca en 1840, en plena época del centralismo, no dudaron en atribuir al cura Hidalgo el papel de líder de la causa independentista, ni en exaltar la lucha de los “americanos” o “libertadores”, como llamaron a los insurgentes, matizando las depredaciones de este grupo, diciendo: “[...] el pueblo sufrió algunos préstamos [cursiva nuestra] a que [lo] obligaron los americanos [...]”. Por otro lado son denostados con el término “malos mexicanos” quienes apoya-

5 Alamán, *op. cit.*, T.2, p.392, quien a pesar de beneficiar en sus juicios a los realistas consigna este hecho de manera destacada, como también lo hacen Bustamante, *op. cit.*, p.309; De Arrangoiz, *op. cit.*, p. 80; Sánchez García, *op. cit.*, pp.236-237; Herrejón, *op. cit.*, p. 83; Romero Quiroz, *op. cit.*, pp. 110-115. Este último consigna que los fusilados fueron enterrados en el panteón de Santa Bárbara.

6 Archivo Parroquial de El Sagrario, Toluca, Entierros de indios mexicanos, Libro 7, 1809-1813, en Caja 5/ Defunciones/ 1805-1815/ 4 vol./ Caja 77

ron a las tropas del gobierno español. Es más, los “gachupines” o “realistas” fueron calificados por los autores del documento como “saqueadores”, “cruels”, “criminales” y “asesinos”, enfatizando el daño que ocasionaron al vecindario toluqueño. En suma, es revelador que dentro del sistema de gobierno, fuera éste federalista o centralista, existieran funcionarios, en este caso municipales, que simpatizaran con la causa insurgente.

Aun así, los autores ponderaron las acciones de algunos jefes realistas, como Porlier, de quien expresan: “No se puede negar que el Porlier era valiente y que algo de consideración les tenía a los insurgentes [...] ya porque alguna inclinación, a pesar de gachupín, le tenía a la causa [...]”; sin embargo, no dejan de subrayar la lucha tenaz de este militar en contra de la insurgencia, hecho resalta-do por la mayoría de los historiadores locales. Otro personaje que sufre el mismo tratamiento es Agustín de Iturbide, a quien los autores favorecen con frases como “[...] hizo su entrada el jefe [Iturbide] a Toluca, donde fue recibido con los *vivas* y *aclamaciones que se merecía* [...]”⁷ Es más, es a Iturbide a quien los autores atribuyen la consumación de la Independencia.

Uno de los valores del texto es que, aparte de la narración de las sucesivas batallas y escaramuzas entre realistas e insurgentes, no escapa a los autores la situación de las poblaciones del valle, en especial la ciudad de Toluca. Como bien lo hacen notar, los pobladores sufrieron hambre, carestía, violencia, encarcelamientos, fusilamientos masivos y la inestabilidad social, producto de la guerra, pero también de un control político ineficaz. Era el ejército realista y los grupos armados insurgentes quienes, por lo visto, dominaban la situación. Los indígenas del Valle de Toluca sufrieron especialmente la crisis desatada por la guerra. Ellos son elemento protagónico en el relato: integran buena parte de la tropa de Hidalgo, son reclutados para apoyar uno y otro bando. En los pueblos circundantes a Toluca los indígenas sufrieron la persecución de las tropas realistas por sospecha de ser insurgentes: fueron muertos, según el texto, “como a conejos”, mediante ataques sorpresa sin posibilidad de escapar.

La crónica que a continuación damos a conocer al público lector se suma al extenso corpus documental sobre la guerra de Independencia en el Valle de Toluca, depositado en varios archivos. El documento del Ayuntamiento de 1840, y el hallazgo de la partida de defunción del Archivo parroquial del Sagrario de Toluca, muestran que aún existe una gran riqueza documental que puede servir de base para profundizar nuestro conocimiento histórico, o bien, corroborar o refutar algunas de las tesis sustentadas por estudiosos del periodo independentista. Finalmente, esperamos que dichos estudiosos encuentren en este documento una fuente valiosa de información.

⁷ Cursiva nuestra.

[Fo.17]

Año de 1840. De las ocurrencias memorables de Guerra que desde el Grito memorable de Dolores han sucedido en estas poblaciones que ha pedido y remitido al Gobierno.⁸

[Fo. 18]

Noticia de los sucesos por las guerras ocasionadas en Toluca y pueblos inmediatos desde 1810 hasta el 21 de la Independencia.

El 27 de octubre de 1810 existía en esta ciudad de comandante militar el coronel D. Torcuato Trujillo y bajo su mando más de novecientas plazas de las milicias de Tlaxcala, ciento cincuenta dragones del regimiento conocido de España, cincuenta realistas españoles los más criminales y asesinos que acababan de llegar este mismo día al mando de Bringas⁹, y cosa de ochenta rancheros que por la fuerza hizo presentar montados y habilitados con lanza.

En la misma fecha citada tuvo noticia Trujillo que el Señor Hidalgo¹⁰ con su ejército salía a marchas dobles para acamparse en la villa de Ixtlahuaca, sus pueblos y haciendas inmediatas, con las miras precisas de entrar a esta ciudad en la mañana del día 28 y batir la fuerza que existía para evitar la terrible persecución que había contra los mexicanos pacíficos.

Las noticias tan circunstanciadas que recibió [Trujillo] a pesar de su intrepidez le obligaron a que su segundo hiciese una retirada de esta ciudad a las cuatro de la tarde del día 27 publicando que se iba a encontrar y batir al Señor Hidalgo llevando toda la infantería, a la vanguardia cincuenta dragones y a la retaguardia los rancheros: estos últimos a la falda de un cerro [a la] salida de Toluca se dispersaron por los puntos más seguros y tirando las lanzas se fueron a meter a sus hogares y la noticia fue que [Trujillo] tomó rumbo opuesto de Ixtlahuaca y se replegó a la ciudad de Lerma porque éste era el plan combinado.

8 Archivo Histórico Municipal de Toluca/ Sección Especial/ Caja 6/ Exp.396/ 1840. El documento inicia en la foja 17. Las fojas 1 a 16 corresponden a otro documento.

9 Se trata del capitán Francisco Bringas, español, quien participó con Trujillo contra los insurgentes en la batalla del Monte de las Cruces, donde fue herido, muriendo el 3 de noviembre de 1810, siendo enterrado con honores. Lucas Alamán, *Historia de México*, t.1, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 475, 477 y 482.

10 El cura Hidalgo había salido del curato de Dolores en Guanajuato, prosiguiendo por Michoacán hasta entrar a la Intendencia de México en octubre de 1810. Unos historiadores señalan que el prócer penetró por algún punto entre El Oro y Temascalcingo y otros mencionan que fue por San Felipe del Obraje, de donde inició su marcha con sus ejércitos hacia la ciudad de Toluca, cruzando Ixtlahuaca y Jocotitlán, hasta llegar a dicha ciudad. Allende ideó el plan de dividir al ejército insurgente en dos grupos; uno se dirigió hacia el puente de Atenco y el otro hacia Lerma, pero los realistas tuvieron noticia de la maniobra y se retiraron hacia la ciudad de México. Alberto Ramírez, "La ruta de Hidalgo por territorio mexiquense", en *Historia General del Estado de México*, t. 4, Toluca, Gobierno del Estado de México-El Colegio Mexiquense, A. C., 1998, pp. 21-23.

Trujillo con el resto de su oficialidad, dragones y los realistas se quedó arreglando el orden de su marcha a Lerma, la cual se verificó a las once de la noche del 27 en unión de la mayor parte de españoles paisanos que residían en esta ciudad llevándose consigo el numerario de las cajas del Rey, el de la colecturía, y por último treinta a cuarenta prisioneros vecinos honrados, sin otro pecado que el de sospechas de adhesión al Señor Hidalgo, y he aquí una persecución que dio principio contra los toluqueños¹¹.

El día 28 a las doce de su mañana entraron a esta ciudad cuatro señores oficiales del regimiento de la Reina con nombre de aposentadores sin faltarle a ninguna autoridad, y a las dos horas dio principio a entrar el ejército [insurgente] que calcularon muchos vecinos en más de cien mil hombres, la mayor parte lanceros de caballería indígenas pie a tierra con la misma arma, cosa de tres mil [de] tropa de línea [de] infantería y caballería y seis cañones de todos calibres [de] muy mala, malísima construcción: a las tres entró el Señor Hidalgo con toda la plana mayor y porción de señores decentes que le acompañaban desde la tierra adentro, y el total de la división acabó de hacer su entrada a las siete de la noche, trayendo a la retaguardia más de trescientas mulas cargadas de pesos¹².

El

[Fo. 18v]

orden y subordinación que guardó esta muchedumbre de gente no se volverá a ver jamás. Las casas vacías que tomaron para cuarteles no fueron bastantes, así es que se vieron en la necesidad de pasar la noche para su descanso en las calles, plazuelas y cementerios, y las caballerías en las haciendas más inmediatas.

Militarmente se comunicaron órdenes de marcha y a las cuatro de la mañana del día 29 dieron principio a salir las divisiones, la mayor parte por el punto de Lerma y el resto por el de Santiago Tianguistenco, tiempo en que ya Trujillo había tomado el punto de las Cruces para batir a los libertadores como lo verificó,

¹¹ Cabe aclarar, que a pesar de que Toluca estaba tomada por las fuerzas realistas, existía en la ciudad un movimiento proinsurgente integrado por criollos en su mayoría, destacando Joaquín Canseco y el licenciado Álvarez, entre otros. El grupo celebraba reuniones clandestinas en una botica y en las casas del herrero Joaquín Canseco y en la del contador Joaquín de la Llera. A principios de octubre se realizó una junta en la casa de De la Llera, en la que éste dio lectura a una "Proclama para convocar a la Independencia". Un segundo documento leído fue un plan de asalto contra los realistas. Pero el 9 de octubre de 1810 fueron detenidos los conspiradores, denunciados por uno de sus compañeros. Véase, Margarita García Luna, "Toluca en el movimiento de Independencia", *El Sol de Toluca*, 30 de septiembre de 2001, pp. 8A y 13A.

¹² El padre Hidalgo fue recibido por fray Pedro Orcillés en la iglesia del convento de San Francisco. Posteriormente fue alojado en la casa de José Mariano de Oláez. *Ibid.*, p.8A.

pero Toluca por las pocas horas que en ella estuvo el ejército ningún perjuicio sufrió¹³.

Robalcabar¹⁴ comandante de unas compañías de lanceros se quedó en esta ciudad el 29 y 30 con la mira de saquear las casas de los españoles de proporción que emigraron a México. Canseco¹⁵ y Romero, toluqueños, que acompañaban al ejército con grado de coronel y también se habían quedado, llegaron a penetrar las intenciones de ese jefe, reunieron un número imponente de paisanos, contuvieron tales excesos, y el de que quería fusilar a siete españoles que los pueblos sublevados de estas inmediaciones habían traído con el nombre de prisioneros y entregaron al jefe político: tales medidas no le acomodaron a Robalcabar y tuvo que marcharse de esta ciudad para el rumbo de Cuernavaca el mismo día 30 por la tarde, la población sólo tuvo grandes aflicciones y en ello paró.

El gobierno español para rehacerse de esta plaza mandó a los trece o quince días del mes de noviembre una división de quinientos hombres de infantería, caballería, todos los españoles que habían emigrado a México y dos piezas de a cuatro al mando de don Juan Sánchez¹⁶, y como ya en la ciudad no existía ningún americano de los que nombraban insurgentes entraron como a su casa, sin estrépito alguno. El vecindario se acobardó demasiado porque los españoles tenían empeño total en que hubiese un diezmo de fusilados, más cuando se vio la multitud de hombres que metían a la cárcel y cuarteles, cuyas medidas obligaron a

13 En este hecho bélico conocido como la batalla del Monte de las Cruces, acaecida el día 30 de octubre de 1810, intervinieron, además del cura Hidalgo, figuras como Allende, Abasolo, Jiménez y Aldama. Autores decimonónicos le dan un lugar destacado a este evento en la historia de la lucha por la Independencia, por ejemplo, Francisco de Paula de Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, México, Porrúa, 2ª ed., 1968, pp.56-57; Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, t.1, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1985, pp.80-90; Lorenzo de Zavala, *Ensayo histórico de las revoluciones en México desde 1808 hasta 1830*, t.1, México, Secretaría de la Reforma Agraria-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1981, pp. 27-29; Lucas Alamán, *op. cit.*, pp. 475-480. También autores modernos destacan este hecho bélico: Alfonso Sánchez García, *Historia del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1974, pp. 226-227; Alberto Ramírez, *op. cit.*, pp. 23-25; Carlos Herrejón Peredo, *Historia del Estado de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1985, p. 82. Salvo Lucas Alamán, quien atribuye el triunfo a los realistas, el resto reivindica el triunfo insurgente.

14 Alamán, *op. cit.*, t. 2, pp. 327 y 328, menciona a este personaje como Rubalcaba, quien venía con el ejército que condujo el cura Hidalgo a las inmediaciones de México a fines de octubre de 1810. Tiempo después, Rubalcaba fue muerto cerca de Cuernavaca.

15 Seguramente se trata del herrero Joaquín Canseco, líder insurgente en Toluca. Véase García Luna, *loc. cit.* Alamán, *op. cit.*, t. 2, p. 345, menciona que éste residía en Sultepec y que ejerció en Toluca la profesión de albéitar (veterinario).

16 Este personaje tenía el rango de coronel de artillería. Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la revolución mexicana de 1810*, t.1, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 218. Sánchez tenía a sus órdenes el batallón de Cuauhtitlán que se llamó "ligero de México". Alamán, *op. cit.*, t. 2, p. 346.

muchas familias a salir huyendo a parajes desiertos; pero como el comandante Sánchez tenía muy buenos sentimientos y conocimiento de todos los nativos, porque fue sargento mayor de las milicias de Toluca, despreció la adulación de aquellos poniendo en libertad a los presos sin perjudicar a nadie en su persona e intereses.

Al comandante Sánchez lo relevaron muy pronto porque los españoles lo hicieron bajar de concepto con el gobierno, ocasionado de que no fusilaba gente según ellos querían y lo remplazó [De] La Torre¹⁷, quien también le tuvo regulares consideraciones a la población, pues sólo fusiló a un rancharo porque le acusaron de insurgente los aduladores españoles, quienes también lo obligaron a mandar una partida al cerro de la Gavia en el partido de Almoloya, haciéndole entender que allí había muchos insurgentes y no eran sino indígenas pacíficos, de los que mataron muchos aún en sus

[Fo. 19]

hogares. En el tiempo que estaba mandando este señor llegó Torcuato Trujillo con una partida de dragones que lo conducía de comandante para Morelia, y tan luego como entró a los pueblos de indígenas en los suburbios de esta ciudad dio orden a sus soldados que les preguntasen ¿quién vive? y a todo aquel que respondiera *nuestra Señora de Guadalupe* se le cortasen las orejas o se pasara con la espada, cuyos planes inicuos logró de una y otra manera¹⁸, con más el haber mandado azotar como a los muchachos a un hombre decente y en la calle pública, sin más pecado que habiéndole embargado su atajo de mulas la víspera de la marcha de Trujillo, llegó a recibir la carga un cuarto de hora después de lo prevenido en la orden, excesos que comprimieron los corazones de todo el vecindario, y La Torre dentro de breves días de este acaecimiento marchó con toda la fuerza para la villa de Ixtlahuaca y de allí a Zitácuaro donde fue derrotado.

Quedó en esta ciudad un corto número de inválidos de la división de La Torre al mando de N. [sic.] y por influjo de los gachupines que no querían más que sangre salieron a los pueblos de Oxtotitlán y Cacalomacán de esta municipalidad, haciéndole creer que en ellos había muchos insurgentes, lograron matar como a conejos muchos indígenas que se escondían en los magueyales, trayéndose prisioneros a tres alcaldes de esos pueblos que fusilaron en la plaza de esta ciudad¹⁹. El capellán de esta expedición llevaba su Santocristo en la mano, y con sus

¹⁷ Originario de Santander y capitán del regimiento de las Villas, *idem*.

¹⁸ Autores como Bustamante, De Arrangoiz y Zavala mencionan que este militar realista actuó con dureza.

¹⁹ Las matanzas de Oxtotitlán y Cacalomacán (9 de enero de 1811) obedecieron a incursiones realistas en busca de insurgentes. Los realistas tomaron por sorpresa a los dos pueblos. Bustamante, menciona la matanza de Cacalomacán y otra acaecida en el pueblo de Jocotitlán, mas no men-

exhortaciones entusiasmó a muchos hombres incautos habilitándolos de lanza para que lo acompañasen a matar herejes.

Siguió de comandante el brigadier Sotariva²⁰: este mexicano-toluqueño en nada perjudicó a los vecinos el tiempo que permaneció en este suelo.

Lo remplazó Porlier²¹ teniendo bajo sus órdenes más de mil hombres de todas armas con cuatro piezas de artillería, a éste lo quisieron ganar sus paisanos; pero su genio fuerte y reservado no permitió darles cuartel a sus aduladores, porque a todos los despreciaba y la población disfrutó quietud por mucho tiempo.

En principios de octubre de 811 se apoderaron del cerro de Tenango²² los coroneles Marín [¿?], [Juan Agustín] Cruz Manjarréz, [José María] Oviedo²³ y [Juan] Albarrán²⁴, con una fuerza de más de seis mil hombres, la mayor parte indígenas, todos mal armados y ocho cañoncillos de miserable calibre. Sabedor Porlier de este campamento fue en persona con su división a quererlos batir sin artillería y con mala caballería: conociendo este jefe la posición ventajosa que tenían los americanos y que necesitaba de cañón para batirlos, se retiró a poca distancia del pueblo y en la noche hizo que se le llevasen de Toluca dos culebrinas que recibió a la madrugada dando principio a formar su plan de ataque en la misma mañana; pero los jefes americanos, o sean [*sic.*] insurgentes, sabedores de las disposiciones de Porlier sobre el pedido de cañones y que aún con ellos no podrían ser perjudicados contrariaron sus planes, haciendo que Albarrán con

ción la ocurrida en el pueblo de Oxtotitlán, *op. cit.*, p. 219; Sánchez García, *op. cit.*, p. 229, coincide en lo anterior con Bustamante. Julio Zárate agrega que las correrías realistas se desarrollaron también en las poblaciones de San Antonio Buenavista, Santiago Tianguistenco, La Asunción Malacatepec, San Mateo, Amanalco y Temascaltepec, *México a través de los siglos*, t. 3, 14ª ed., México, Ed. Cumbre, 1977, p. 234. A los desmanes realistas agregamos la matanza de Jocotitlán (15 de abril de 1811), que se dio en respuesta a un levantamiento de la población, siendo aplastado por las tropas realistas al mando de Juan Bautista de la Torre. Alamán, *op. cit.*, t.2, pp. 355-356 y Ramírez, *op. cit.*, pp. 25-26.

20 Se menciona que posteriormente, en 1813, tomó el mando de la provincia de Michoacán hasta septiembre, cuando regresó a México. Alamán, *op. cit.*, t. 3, pp. 458, 500.

21 El brigadier Rosendo Porlier y Asteguieta.

22 Como lo explica Carlos Herrejón, Ignacio Rayón instaló en Zitácuaro la Suprema Junta Americana, cuyo objetivo fue organizar la insurgencia. Rayón estaba interesado en tomar Toluca y sus alrededores con el objeto de contener a los realistas. Con tal motivo, la Junta de Zitácuaro comisionó al comandante José María Oviedo la defensa de Tenango. Herrejón, *op. cit.*, p. 83. El 22 de septiembre de 1811 se dio el primer enfrentamiento entre el brigadier Rosendo Porlier y el comandante insurgente José María Oviedo en el cerro de Tenango. La victoria favoreció a los insurgentes, debido en gran parte al apoyo de las tropas indígenas que auxiliaron a Oviedo. Bustamante, *op. cit.*, pp. 308-309.

23 Oviedo es mencionado como jefe de una guerrilla otomí-mazahua y considerado héroe de Toluca. Junto con Benedicto López hizo incursiones por Malacatepec y llegó hasta el valle de Toluca. Sánchez García, *op. cit.*, p. 228. Herrejón, *op. cit.*, p. 83.

24 Bustamante, *op. cit.*, p. 309, menciona un comandante de apellido Montes de Oca que también intervino en la toma del cerro de Tenango, junto con estos personajes.

quinientos hombres de caballería, más de mil indígenas con muy pocas armas y dos malos cañoncitos de a dos, caminando parte de la noche amaneciesen acampados en el cerro de Coatepec y Molino de

[Fo. 19v]

San Miguel a extramuros de Toluca, no para tomar la plaza, sí para llamar la atención²⁵. En efecto a las seis de la mañana se presentó Albarrán, mandó tocar generala dio principio a tirotear desde el cerro con sus dos cañones los parapetos de la Merced y Tenería y del Molino punto más inmediato con fusilería, lo cual puso en alarma la plaza que apenas tendría cincuenta infantes inválidos de varios cuerpos, sesenta dragones reclutas que se empezaban a criar con nombre de urbanos y dos cañoncillos sin artilleros: a esta fuerza se agregó cosa de doscientos vecinos que por su bando se debían presentar a los cuarteles con las armas que tuviesen al toque de alarma: todo el número de la fuerza relacionada se invirtió en cubrir las dos cortaduras, y la caballería con algunos paisanos que guiaban un cañón salieron hasta el pueblo de San Bernardino bien distante del cerro: en el corto tránsito de la salida de Toluca hacia las huertas de la Merced mató la tropa seis o siete infelices que desde la puerta de su casa salían a curiosear aquella escena, pero ni las tropas del Rey ni las de los americanos se ofendieron por estar unas y otras medianamente parapetadas: el comandante accidental temió funestos resultados, así es que luego que se presentó la fuerza de Albarrán mandó extraordinarios a Porlier diciéndole el peligro en que se hallaba la plaza, y que era de necesidad contramarchase para venir a proteger: en efecto así se verificó porque Porlier abandonó a Tenango y a las dos de la tarde entró a Toluca: Albarrán que tenía sus avanzadas se retiró en tiempo oportuno a unirse con los de Tenango sin que hubiese nuevas desgracias.

En la noche del 7 de octubre de 811 llegaron las fuerzas de americanos que existían en el cerro de Tenango habiendo tomado el cerro del Calvario, el que hoy llaman de Cópore, toda la falda del de San Luis y San Juan Evangelista y el Molino de San Miguel quedando libres trozos de caballería que acometían por todas las cortaduras o fortalezas que ya tenía la plaza: así mismo hostilizaban a estos puntos con sus cañoncillos que tenían colocados en las alturas de los cerros, quemando varias casas de los suburbios de la ciudad, táctica que aprendieron de las tropas del gobierno.

²⁵ Esta acción bélica es narrada con mayor detalle en el documento que presentamos que por los siguientes autores: Javier Romero Quiroz, *Tenango, Villa heroica*, México, Patronato Profomento Turístico y Arqueológico de Tenango del Valle, 1968, pp.101-115; Bustamante *op. cit.*, p. 309, Alamán, *op. cit.*, t.2, pp.390-392; Sánchez García, *op. cit.*, pp.233-237; Herrejón, *op. cit.*, p. 83.

Porlier sin salir de la ciudad les correspondía los fuegos andando el personalmente dirigiendo su artillería y allí le llovían las balas de los sitiadores, resultando de una y otra parte muy pocos muertos. No se puede negar que el Porlier era valiente y que algo de consideración les tenía a los insurgentes, ya porque estos carecían de pericia militar y de armas, ya porque alguna inclinación, a pesar de gachupín, le tenía a la causa que defendían mediante a las expresiones que solía vertir.

El sitio consistió en diez y nueve días; y cuando habían corrido ya catorce, todos los españoles y prelados de la misma clase, irritados contra el comandante [Porlier], hicieron una representación al virrey Venegas acusándolo de cobarde o adhesión a los insurgentes, de cuyas resultas mandó al teniente coronel La Cueva²⁶ con quinientos infantes y doscientos dragones que llegaron a Toluca el día 18 a las diez de

[Fo. 20]

su mañana remitiéndole Venegas con este mismo comandante la representación original, que enterado de ella se violentó, mandó llamar a su presencia a todos los firmones para fusilarlos en el mismo acto, teniendo a prevención para el efecto cincuenta de sus marinos. El párroco de esta ciudad Pro. [presbítero] Francisco Gómez[,] mexicano de muchas luces[,] era muy apreciado de Porlier, quien le había manifestado que lo quería porque no era un adulator como sus paisanos, con esta confianza y la de sus buenos sentimientos se interesó en sumo grado hasta conseguir evitar este asesinato, contestándole al cura: “queda usted servido, pero estos infames le darán a usted el pago”, como en efecto así le sucedió cuando Porlier faltó de Toluca.

Para manifestar este general que no reinaba en él ninguna cobardía, en la noche dispuso su plan de ataque, y el día 19 a las ocho de la mañana salió de la plaza con ochocientos infantes, doscientos caballos, dos culebrinas y dos cañones violentos con su dotación de artilleros y parque: a pecho descubierto y tiro de cañón se presentó al cerro del Calvario, punto que hostilizaba más a la ciudad, distribuyendo su infantería en guerrillas, la caballería a derecha e izquierda y ambas armas protegidas de su artillería: antes de dos horas fue tomado este punto perdiendo los americanos sus cañones, artilleros, algunos infantes y lanceros que no pudieron hacer su retirada en tiempo hábil como lo hizo el resto de la fuerza: las fortificaciones que habían en los otros cerros también se retiraron por parajes donde era difícil que les dieran alcance los dragones, de manera que no quedó ninguno de los sitiadores.

26 Según Romero Quiroz, *op. cit.*, p. 101, se trataba del capitán de fragata Joaquín María de la Cueva. Alamán, *op. cit.*, t. 2, p. 391, nombra a esta persona como José María Cueva.

Las guerrillas, unas bajaron los cañones y otras con los dragones se repartieron a los pueblos inmediatos al Calvario en donde saquearon a todos aquellos vecinos la mayor parte indígenas, y de una y otra clase hicieron salir de sus casas más de doscientos hombres inocentes que metieron en triunfo a la ciudad con nombre de prisioneros de guerra, de los cuales la furia de Porlier hizo que fusilasen en la tarde sesenta y siete, dejándolos como a Adán, y por una casualidad se escapó el resto que a otro día salieron libres ¡terribles aflicciones tanto en los días del sitio como en sus consecuencias! ²⁷

Las partidas que fueron dispersadas en el sitio de Toluca a muy pocos días volvieron a tomar el punto del cerro de Tenango²⁸: Porlier que tenía fuerza considerable dejó de guarnición cosa de trescientos hombres, lo más malo de infantería y caballería con cuatro cañoncillos de los que habían sido quitados en el Calvario, y con el resto de mil doscientos hombres se fue a batir el cerro de Tenango, cuyo punto tomó en corto tiempo porque lo abandonaron los americanos sin perder gente ni armas; y las tropas del Rey el primer día de ataque, por querer tomar este cerro por el orden del de Toluca, perdieron al sargento mayor Villalva, [al] capitán Gallegos, trece marinos y veinte y tantos de las tropas criollas: el pueblo sufrió algunos préstamos a que [lo] obligaron los americanos, pero fue más grave el perjuicio por el saqueo que hicieron las tropas, las que regresaron muy breve a Toluca.

Enseguida volvieron a reunirse las mismas partidas americanas en el pueblo de Tenancingo y Tecualoya porque allí esperaban al señor general Morelos, como en efecto llegó con regular fuerza y artillería.

El

[Fo. 20v]

gobierno, a quien no le faltaban noticias por malos mexicanos, mandó a Porlier que marchase para aquel punto lo que verificó inmediatamente, llevándose mil quinientos hombres de todas armas, dos culebrinas, dos cañones y sobrado parque, a cuya fuerza se le unió la de Malinalco al mando de Boneta²⁹ y realistas de Jalmolonga, que ambas partidas componían la de ochocientos hombres: los perjuicios que recibió el pueblo se sabrán originales por sus mismos vecinos, pero no tiene duda que Porlier volvió a Toluca derrotado con baja de más de cuatrocientas

²⁷ El orden de los acontecimientos relativos a la batalla del Calvario, reseñado en el documento, concuerda con la versión presentada por Herrejón, *op. cit.*, p. 83. Respecto al fusilamiento masivo de indígenas, tras la batalla del Calvario, véase la Introducción.

²⁸ Véase Romero Quiroz, *op. cit.*, pp. 117-118.

²⁹ El capitán Dionisio Boneta fungía como comandante de los realistas en Tetecala hacia 1821. Alamán, *op. cit.*, t. 5, p. 195.

plazas, porción de oficiales heridos, pérdida de cañones, todo parque y cargamento³⁰.

La entrada del ejército de Calleja a esta ciudad en principios de [1]812 sólo causó males por los alojamientos de oficiales en los pocos días que permaneció.

Los generales Rayones con un ejército respetable se acamparon en el pueblo de Zinacantepec en el mes de marzo de [1]812³¹, cuya aproximación consternó a Toluca, y más cuando fueron obligados los vecinos a unirse con las tropas para cuidar y sostener diez y seis fortalezas que había en la ciudad, porque las partidas de los acampados hostilizaban de día y de noche pero sin resultar desgracia alguna, y se debe dar el nombre de sitio.

El 9 de abril³² en el resto de la noche se bajaron esos señores de Zinacantepec con su fuerza tomando los puntos más dominantes, y en ellos colocaron doce cañones de todos calibres la mayor parte sobresalientes en su clase. Toluca que tuvo noticia oportuna de lo que iba a suceder preparó todos sus puntos de defensa, entre ellos el cerro del Calvario que con mucha anticipación había guarnecido con sesenta infantes, dos cañones, todo pertrecho y víveres al mando de [Vicente] Filisola³³ y Barrahina³⁴. A otro día a las cinco de la mañana hicieron el saludo a la plaza con un fuego activo de toda su artillería y mucha fusilería, llamando la atención a las fortalezas, y haciendo los mayores esfuerzos para tomar los puntos principales con infantería y gruesas columnas de caballería por medio de parapetos que ya traían dispuestos. Los comandantes de los puntos de parte del gobierno correspondían en iguales términos, y así continuaron unos y otros hasta las tres de

30 La ofensiva de Porlier contra los insurgentes comandados por Morelos tuvo lugar los días 22 y 23 de enero de 1812, en esta última fecha Porlier se retiró derrotado a Toluca. Elvia Montes de Oca Navas, "Morelos pasó por Tenancingo y murió en Ecatepec" en *Historia General del Estado de México*, t. 4, Toluca, Gobierno del Estado de México- El Colegio Mexiquense, A.C., 1998, p. 44.

31 A este respecto, Herrejón comenta: "Instalada la [Suprema] Junta [Americana] en Sultepec, su presidente, Ignacio Rayón reúne sus tropas y emprende nuevo ataque sobre Toluca. A mediados de abril de 1812 Rayón acampa en la hacienda de La Huerta, al suroeste de la ciudad, habiendo batido varias partidas del enemigo". Herrejón, *op.cit.*, p. 85. Mientras hostilizaba con sus tropas a Toluca, Rayón suscribió los Elementos Constitucionales, cuyas ideas principales eran: la defensa de la soberanía que dimana del pueblo y que residía en ese momento en la persona de Fernando VII; la proscripción de la esclavitud; la igualdad sobre privilegios y castas; la libertad de expresión y el derecho al trabajo, entre otras. Carlos Herrejón, *Ignacio Rayón: primer legislador de México*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1982, pp.15-17.

32 Los autores del documento coinciden con Alamán, *op. cit.*, t. 2, pp. 549-550, en que las acciones emprendidas por Rayón en el valle de Toluca, se llevaron a cabo entre el 9 y 18 de abril, a diferencia de Bustamante que afirma que tales acciones tuvieron lugar desde el 18 de abril. Bustamante, *op. cit.*, t. 2, p.222.

33 En abril de 1812 era teniente fijo de México. Alamán, *op. cit.*, t. 2, p. 550.

34 Según Romero Quiroz, *op. cit.*, p. 117, el nombre correcto es José Barachina, quien quedó al mando en Lerma después de la salida de don José María Calderón, que fue capitán de provinciales en Puebla.

la tarde que por falta de pericia militar abandonaron los sitiadores dos cañones y porción de parque con que estaban batiendo y ya muy cerca de tomar la cortadura de la iglesia de la Merced: los soldados que guarnecían la torre y destacamento del Calvario en el acto que vieron este desorden bajaron violentamente y se hicieron de los cañones y parque, y este golpe que se publicó en los demás puntos que ocupaban los sitiadores, con el de que por haberles tomado estas armas repicaron en el Calvario y la Merced a que correspondieron las demás iglesias, los intimidó demasiado en términos de que apenas se veía disparar uno que otro tiro de cañón de los que estaban colocados en los cerros: los fuegos en todo el día causaron muy poca mortandad entre unos y otros, llevándose de encuentro algunas personas que en sus mismas casas fueron víctimas por las balas perdidas, y

[Fo. 21]

por último el vecindario en las mayores aflicciones por los lances acaecidos.

Continuó el asedio con muy poco tiroteo para proteger la retirada de infantería y artillería que se pasó al pueblo y cerro de Tenango, quedando sólo las caballerías a la vista de Toluca y custodiando semillas y ganado que se llevaban de las haciendas al nuevo campamento; cuyos males calmaron hasta el 18 que absolutamente se habían retirado de Toluca.

La noche de este día dispuso Porlier la salida de más de trescientos dragones para recorrer los pueblos y haciendas inmediatas, tanto para examinar los perjuicios que hubiesen recibido como para perseguir algunas partidas que aún permanecían en los pueblos. Se llevó a efecto esta marcha, y habiendo salido el día 19 a las cinco de la mañana dicha caballería al mando de los Andrades y Coses sin poder hacer ninguna presa, llegaron al pueblo de Metepec³⁵ en donde tomaron regular descanso. En efecto había muchos americanos de caballería en los parajes de que ya se hizo relación, pero se retiraron en tiempo hábil poniéndose a cubierto y corrieron la palabra con el más número que se hallaba en las inmediaciones de Calimaya y Santiago: todos ellos se reunieron y se dirigieron muy pronto para el citado pueblo de Metepec para batir a las tropas del gobierno que puntualmente iban saliendo de allí para volverse a esta ciudad: unos y otros se batieron luego que se pusieron a tiro de fusil; pero como para la tropa fue una sorpresa imprevista que no le dio lugar a hacer evoluciones militares, no le quedó más remedio que violentar su retirada hasta después del pueblo de Santa Ana que los americanos en guerrillas les atacaban por todos flancos, y desordenados los dragones murieron como sesenta a bala, lanza y reata: precipitaron su fuga pudiendo conseguir haber llegado al pueblo de San Sebastián en donde formados

35 Bustamante *op. cit.*, t. 2, p. 123, señala, equivocadamente, que fue el pueblo de Amatepec en vez de Metepec.

les guardaba la espalda el mismo cementerio. Filisola que desde el Calvario vio el principio de la acción a la salida del pueblo de Santa Ana, marchó con cincuenta hombres a socorrer dando cuenta a Porlier en el mismo acto, y este jefe hizo que saliesen otros doscientos hombres con el mismo objeto al mando de Calderón³⁶, una y otra partida marcha redoblada llegaron a buen tiempo para evitar el que toda la caballería hubiese perecido, y los americanos cuando vieron aquel refuerzo se retiraron en todo orden sin perder un hombre.

Como que la acción quedó por estos de que dieron parte al general Rayón³⁷ que ya estaba en el campo de Tenango, mandó que todas sus caballerías se situasen sobre las inmediaciones de Toluca para hostilizar y no dejar salir a nadie de la ciudad y he aquí un nuevo sitio que duró hasta fines de mayo, el cual dio motivo a que faltasen muchos víveres, sin recursos la gente pobre y en consternación todo el vecindario.

A pesar de que todos los caminos estaban interceptados nunca le faltaron noticias oportunas al gobierno, y éste luego que se vio con tropas disponibles después del sitio de Cuautla, mandó más de dos mil hombres de todas armas con ocho cañones de buenos calibres y sobrado pertrecho al mando de [Joaquín del] Castillo Bustamante³⁸ para dejar libre a Toluca y pasar a batir el campo de Tenango.

Los

[Fo. 21v]

americanos de caballería luego que supieron la venida de este nuevo comandante y fuerza que traía tomaron el punto de Lerma³⁹ parapetándose a la vista de la calzada que viene de Amomolulco, abriendo varias cortaduras en su intermedio, y con un cañón y unos cuantos esmeriles contuvieron la entrada de Castillo haciéndole un destrozo espantoso que le obligó a replegarse a la hacienda de Jajalpa, desde donde pidió refuerzo al gobierno y aunque le vino muy breve de nada le sirvió, porque en la misma noche del día de la acción no habiendo perdido ni un hombre los americanos abandonaron el punto y con todas su partidas se marcharon para Tenango. Los perjuicios que haya recibido esa población y muertos que le hicieron a Castillo sólo sus vecinos pueden dar noticias circunstanciadas.

Al día siguiente de desocupado este punto entró Castillo como a su casa, y lo mismo a Toluca donde permaneció hasta el 2 o 3 de junio que marchó para

36 Don José María Calderón, capitán del provincial de Puebla (1812). Alamán, *op. cit.*, t. 2, p. 461.

37 Ignacio Rayón, nacido el 31 de julio de 1773, fue el autor de los Elementos Constitucionales, donde propuso una forma democrática de gobierno. Rayón aportó a la Constitución de Apatzingán la división tripartita del poder. Herrejón, *op. cit.* (1982), pp.16-18.

38 Coronel del ejército y del regimiento de Tres Villas y comandante general de las armas de Toluca, Caballero del hábito de Santiago. Alamán lo menciona como teniente coronel, *op. cit.*, t. 2, p.125.

39 Al mando de un subordinado de Rayón, Juan Manuel Alcántara.

Tenango con todas las fuerzas que había en la plaza, formó sus campamentos y aprovechándose de unas furiosas nieblas dio un albazo que con trabajo escaparon los jefes⁴⁰, caballería y parte de la infantería que se hallaba en las alturas, quienes no pararon hasta Sultepec: pereció la mayor parte de la infantería que guarnecía el pueblo, también murió mucha gente decente que se había salido de México a unirse con dichos americanos, y malamente mataron como a un perro al bachiller Tirado⁴¹ vicario de aquel pueblo, que se hallaba sólo cuidando de su curato. El número de muertos, prisioneros y sus clases, armas con mucha artillería, municiones y botín fue considerable, pero una noticia aproximada a la verdad sólo aquellos vecinos podrían darla.

Concluida esta acción, Castillo volvió a Toluca a ordenar de nuevo su ejército en este intermedio adquirió noticias de que los coroneles Albarrán⁴² y Ortega no caminaron luego para Sultepec, sino que se fueron para sus casas en el partido de Almoloya, y habiendo destacado una partida de caballería de San Carlos lograron matar a Ortega y unos cuantos que le acompañaban, defendiéndose éste con la intrepidez que le era genial llevándose algunos por delante. Llegaron a encontrar a Albarrán en su casa, y como que se hallaba sólo quiso ponerse en fuga, pero a poca distancia le dieron alcance, le hicieron prisionero, fue conducido a Toluca y Castillo que era más sanguinario que político lo mandó fusilar dentro de tercero día, resistiéndose sobre manera a que se amortajase su cadáver y se le diera sepulcro en un templo por ser del número de los excomulgados.

Marchó Castillo sobre Sultepec con sus divisiones de todas armas, dejando cosa de mil hombres al mando de Guardamino⁴³, quien dentro de la población no ocasionó ningunos males, pero en los pueblos de la demarcación se fusiló mucha gente infeliz a virtud de la persecución que hacían sus partidas al mando de Concha⁴⁴ y otros sanguinarios, siempre por influjo y noticias que daban los gachupines y mexicanos mal contentos con los que defendían la causa, y así continuó hasta fin de octubre de 1813 que se separó de la comandancia.

Le

[Fo. 22]

sucedió Rubin de Celis y a éste otros infinitos con más o menos fuerza cada uno de ellos: los toluqueños tuvieron muy pocos padecimientos tal como el de los

40 Como el coronel Luis Camacho y el cura apellidado Correa.

41 Alamán también menciona la muerte del vicario Tirado. Alamán, *ibid.*, t. 3, p. 146

42 El brigadier Juan Albarrán fue uno de los convocados a la Junta de Zitácuaro, convocada por Ignacio López Rayón para organizar los ejércitos insurgentes y proteger la insurrección. Alamán, *ibid.* t. 2, p. 379.

43 En 1813 era comandante. Alamán, *ibid.*, t. 3, p. 505.

44 Se trata de Don Manuel de La Concha. *Ibid.*, t. 2, p. 302.

alojados⁴⁵; pero siempre partidas volantes para cojer y fusilar a muchos infelices que no tenían más pecado que haber tomado las armas en el principio de la revolución, porque ya después se hallaban quietos pacíficos en el seno de sus familias excepto Vargas⁴⁶ que continuó su carrera hasta que fue aprehendido por Madrazo en 819, y el gusto de ellos, especialmente Concha, era traerlos a fusilar a los suburbios de la ciudad: procedimientos que ponían en consternación al vecindario de Toluca, y estos males fueron calmando anualmente hasta poco antes de la voz de independencia.

Pronunciamiento por el Señor Iturbide en Iguala el 24 de febrero de 821, cuyas noticias volaron y llenaron de júbilo a todas las ciudades y pueblos mexicanos.

[Iturbide] Reformó, juró y publicó su plan de independencia a favor de todos los habitantes en este continente, y esta voz dulce movió a todos los corazones para que arrostrando con sus familias e intereses la secundasen así es que tan luego como se pronunció en Zitácuaro [el] Señor [Vicente] Filisola [,] que era un punto de apoyo para estas poblaciones, se marchó de Toluca en 19 de mayo el regimiento urbano de caballería con porción de paisanos montados y armados al mando de los capitanes González, [¿?] Fuentes [¿?] y Muñiz [¿?] y al tercero día ya estaban a las órdenes de dicho jefe: otro tanto hicieron los paisanos de las poblaciones inmediatas a aquel punto y por lo mismo ya se contaba fuerza respetable.

El comandante Gutiérrez que por un principio contaba muy poca fuerza, habiéndosele disminuido la del escuadrón, dio cuenta al virrey del acaecimiento y éste mandó un refuerzo de infantería así como por comandante al teniente coronel la Villa: también hubo la casualidad de que por temores al Señor Iturbide se hubiera retirado de Maravatío el teniente coronel Salazar con ciento cincuenta realistas de caballería que se unieron a esta plaza y la fuerza ya era de consideración, la cual mandó muy pocos días Rafóls⁴⁷ como jefe de más graduación, y a éste le sustituyó Castillo, quien conforme con las ideas de los gachupines hacía crueles persecuciones, molestan-

45 En efecto, las acciones bélicas disminuyeron en el valle de Toluca en los años siguientes. Sin embargo hubo enfrentamientos esporádicos entre realistas y guerrillas insurgentes (1815) en Atlacomulco, San Felipe del Obraje, Santiago Tianguistenco y en la serranía que corre desde Temascaltepec hasta Chapa de Mota y Villa del Carbón. Alamán, *ibid.*, t. 4, pp. 291-295.

46 Vicente Vargas, insurgente, que se nombraba a sí mismo brigadier. En 1818 pidió indulto con toda su partida, mismo que le fue concedido e, incluso, quedó al mando de una compañía de realistas en Tenancingo, pero en septiembre de 1819 volvió a la revolución como insurgente. En ese mismo año, el teniente coronel de la Villa de Guadalupe, don Juan Madrazo y el capitán de Urbanos de Toluca, don José Vicente González, sorprendieron a Vargas cerca de Zumpahuacán, siendo fusilado en Toluca el 14 de octubre. *Ibid.*, t. 4, p. 648.

47 Fungía como capitán y comandante occidental. *Ibid.*, t. 3, p. 533.

[Fo. 22v)

do al vecindario de toda clase para que personalmente repusieran las fortalezas.

El 16 de junio llegó el Señor Filisola a la hacienda de Barbabosa y dejando allí su infantería hizo un paseo militar a las goteras de Toluca con sus partidas de caballería para encargarse de los puntos que ocupaba el enemigo sin hostilizar ni pretender acción, porque así se lo había prevenido el primer jefe, y en el mismo día se retiró a su campo en la relacionada hacienda.

El gobierno tuvo noticia de la aproximación del Señor Filisola y mandó un refuerzo de cerca de seiscientos expedicionarios de infantería que llegaron a Toluca en la tarde del 18 y sin tomar descanso se le reunieron las partidas realistas de caballería al mando de Madrazo, dos cañones, sobrado parque y de comandante en jefe el coronel Castillo, con la mira de asaltar y batir a los independientes. Los jefes de estos tuvieron noticias en tiempo hábil de sus disposiciones, y al dar principio la noche se retiraron para la hacienda de la Huerta: los expedicionarios que ya estaban casi encima no pasaron adelante y ocuparon el campo vacío.

La mañana del 19 avanzaron las tropas del gobierno hasta muy cerca de la hacienda de la Huerta, punto en donde militarmente a pecho descubierto y sin artillería esperaron los independientes: Castillo les rompió un fuego activo de fusil y cañón, pero nada les intimidó, porque con mucha calma le contestaban sus fuegos por los piquetes de infantería; y las partidas de caballería, cuando vieron el orgullo del enemigo, tocando a degüello y con el mayor entusiasmo se metieron dentro de los fuegos haciéndoles muchos destrozos, y quitándoles casi en seguida los dos cañones fue una derrota completa, que les obligó a retirarse y meterse a la hacienda de la Huerta único punto que les quedaba libre por haberles quitado la retirada a Toluca.

[El] Señor Filisola, después de haberles ganado la acción, usó de la generosidad de mandarle decir al jefe de los vencidos que bien podía mandar que saliesen a recoger sus muertos y heridos: Castillo se aprovechó de ella y pidió que lo dejasen volver a Toluca para arreglar sus fortalezas y entregar a otro día la plaza bajo su

[Fo. 23]

palabra de honor: le fue concedido este pedido, y aún le concedió más una escolta de ciento cincuenta dragones independientes al mando de don Joaquín Calvo⁴⁸ para seguridad de sus personas y las de más de cien heridos que tuvieron. El gobierno tuvo más de cuatrocientos muertos en ellos algunos oficiales, y los independientes veinte [,] en ellos tres oficiales y muy pocos heridos⁴⁹.

48 Don José Joaquín Calvo fue nombrado coronel efectivo en 1822 por haberse distinguido en la guerra de insurrección.

49 Carlos Herrejón considera que fue éste uno de los pocos hechos de armas, acaecido en el valle de Toluca que coadyuvó poderosamente para la consumación de la independencia. Herrejón, *op. cit.*, (1985), p. 90.

El Señor Victoria⁵⁰ con ciento veinte dragones que venía de la tierra adentro llegó al pueblo de Almoloya en la tarde del día de la acción, y enterado de todos los acaecimientos a pesar de estar tan cerca de los independientes, quiso pasar la noche en el citado pueblo, y a otro día en la mañana bajó a contestar asuntos reservados con el Señor Filisola, cuya ocasión le presentó la de haber visto ordenar la división para su entrada a Toluca, que no tuvo efecto, porque Castillo, faltando a los tratados luego que vio asomar la vanguardia de los independientes por Coatepec comenzó a hacerles fuego de cañón, lo cual dio motivo para que los Señores Victoria y Filisola acordaran que para economizar sangre convenía se retirasen los independientes al punto de Zitácuaro, pues que ya dentro de breves días llegaba el jefe principal [¿Iturbide?] y tomaría las medidas que le estuviesen porque su objeto era poner cuartel general en Toluca: se llevaron a efecto estas disposiciones retirándose [el] Señor Filisola la misma tarde del día 20 para el punto citado y [el] Señor Victoria continuó su marcha para Cuernavaca.

Continuó en esta plaza el comandante Castillo sin poder hacer expediciones ni perseguir a nadie porque sus temores así lo pedían, y cuando tuvo noticias de que el Señor Iturbide venía para Toluca con un grueso número de caballería en combinación con el Señor Filisola, abandonó la plaza y se pasó a Lerma en donde duró muy poco tiempo, porque habiendo llegado a mediados de julio el repetido Señor Iturbide a la hacienda de San José Buenavista, en la misma noche se marchó Castillo para México, y al día siguiente hizo su entrada el jefe a Toluca donde fue recibido con los vivas y aclamaciones que se merecía: permaneció sólo un día porque sus trabajos así lo pedían.

Quedó de comandante el coronel Gonzalitos⁵¹ con una corta fuerza, y en su tiempo hubo dos días de aflicciones en el vecindario, porque se aseguraba que Concha se dirigía a batirlo con una fuerza considerable, y en efecto esa era la disposición del gobierno si no le hubiesen venido encima mayores trabajos.

Le sustituyó el coronel Fuentes y en su tiempo mandó el Señor Iturbide todas las fuerzas expedicionarias temeroso de una revolución en México, y como estos venían bien armados y municionados, aunque sin cañones, conociéndose ellos con fuerza superior a la que tenía la plaza, se insolentaron faltando al comandante y autoridades para abrir un rompimiento de revolución que es a lo que aspiraban. El pueblo tuvo muchas amarguras en este tiempo con peligro de mil desgracias, porque el paisanaje estaba unísono con [el] Señor Fuentes a sostenerse hasta el último trance; pero este comandante dio cuenta a México de todas las ocurrencias, y el Señor Generalísimo destacó dos mil hombres de todas armas y sobrado pertrechó al mando de los señores Herrera y Echavarri para que por la

50 El General Guadalupe Victoria.

51 Insurgente que hizo varias incursiones en el valle de Toluca. Alamán, *op. cit.*, t. 4, p. 646.

fuerza se desarmasen a los gachupines; no se saben las consideraciones que tuvieron estos dos jefes para no llevar a efecto las órdenes que traían; pero lo cierto es que los del plan de revolución salieron de Toluca, y a la retaguardia las fuerzas que habían venido contra ellos, quedando Toluca en una paz octaviana, la que permaneció por mucho tiempo.⁵²

La comisión da cuenta con los trabajos que se le han encomendado, supliendo al Ilustre Ayuntamiento disimule las faltas o equivocaciones en que haya incurrido, procedentes de los muchos años que han pasado en las épocas de que se hace méritos.

Miguel Rayón
[Rúbrica]

Rafael de Monroy
[Rúbrica]

Lic. Juan Antonio Yzarbe
[Rúbrica]

José Manuel González
[Rúbrica]

*Al margen:

Secretaría Municipal de Toluca, Junio 1º de 1840.=Dada cuenta en Cabildo Ordinario del día de ayer con las noticias que ha presentado la comisión encargada de las ocurrencias memorables de guerra que desde el año que se proclamó nuestra independencia han sucedido en estas poblaciones en su vista se acordó que de preferencia se saquen los testimonio por principal [original] y duplicado para que con su respectiva nota se pasen al señor prefecto de este distrito para los fines consiguientes.= José Vicente Urbina. Secretario [Rúbrica].

52 Estos acontecimientos sólo son nombrados en el documento, ningún autor los menciona.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Corona Fernández, Alfredo
Crisis política de 1938 y nuevo rumbo de la Revolución
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 88-102
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100305>

- 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

REFORMA DEL ESTADO Y PROYECTO POLÍTICO
DE MANUEL ÁVILA CAMACHO

Crisis política de 1938 y nuevo rumbo de la Revolución

ALFREDO CORONA FERNÁNDEZ
Casa de la Cultura Jurídica, SCJN, en Guanajuato

La crisis política de 1938, preludio del conflictivo proceso electoral federal de 1940, representa un panorama fiel de lo que fue el sexenio presidido por Lázaro Cárdenas, caracterizado por los enfrentamientos en el ámbito político, ya sea al interior del Estado o bien entre éste y los diferentes sectores sociales, particularmente la burguesía y las clases medias.

Desde su campaña electoral, Lázaro Cárdenas planteó la ruta que habría de seguir como jefe del Ejecutivo, al acercarse fundamentalmente a las masas populares —campesinos y obreros— determinando un doble objetivo: por un lado, podía estar en condiciones de efectuar la justicia social que tanto habían esperado de la Revolución, que no sólo les debía el triunfo, sino su propia existencia ahora como gobierno. Por el otro, legitimar plenamente al nuevo Estado Mexicano, puesto que dichos sectores jugarían un papel diferente, al pasar de observadores y beneficiarios a participantes y, llegado el momento, militantes activos.

Cárdenas sabía que la exclusión de estos estratos representaba la imposibilidad de conseguir la consolidación del Estado surgido de la Revolución, de ahí que su política de estímulo a estos sectores dejó ver la oportunidad de integrar un gobierno de convergencia social que permitiera acabar con la hegemonía de Plutarco Elías Calles, al mismo tiempo que se transitaba de manera institucional hacia la formación de una verdadera estabilidad política, que no se conocía en el país desde el régimen porfirista.

Por eso no incluyó desde un principio a los otros sectores sociales, pues su carácter minoritario daba la oportunidad de relegarlos a favor de un nuevo pacto, al que se habrían de incorporar después de alcanzar la completa consolidación estatal. En tal sentido, lo que Cárdenas pretendía era que el régimen pasara de la

dominación a la legitimación y de ésta al consenso.¹ Pero esto no fue comprendido cabalmente por la burguesía y las clases medias, que se asumieron ignoradas y lucharon en pos de una participación más activa; sólo que tuvieron que realizar la defensa de sus intereses desde fuera de los márgenes del Estado, optando por el enfrentamiento con el régimen.

Así, la crisis política que estalló en 1938 está vinculada directamente con un reacomodo de fuerzas, en que la alianza entre el Estado y las clases populares se constituyó en el objeto de los ataques y en una de las causas de inestabilidad política.

Esa inestabilidad fue producto de los reclamos que la burguesía, en particular, efectuaba buscando la transformación hacia una relación distinta con el Estado, pues las clases populares tenían un protagonismo que resultaba exasperante y contrario a sus intereses; la burguesía pretendía un regreso al *statu quo* porfirista y detener el cambio social que se estaba gestando.

Lo anterior puede constatarse durante el conflicto laboral en la ciudad de Monterrey, a principios de 1936, donde la burguesía empresarial adoptó una posición radical, de enfrentamiento al gobierno federal, “parando la producción y denunciando lo que consideraban el comunismo del gobierno... que apoyaba, en su opinión sin ninguna razón, las exigencias obreras”.² De esta forma inició el rompimiento, ya que el presidente Cárdenas respondió afirmando que si los empresarios llevaban a cabo un paro, el gobierno pondría a trabajar las fábricas. También manifestó que el régimen era el rector de la economía y dejó entrever la posibilidad de una expropiación, indicando que si “los empresarios [se sienten] fatigados de la lucha social, pueden entregar sus industrias a los obreros o al gobierno”.³

Además, la política cardenista daba lugar a muchos temores de los inversionistas extranjeros, porque —utilizando los preceptos establecidos en el artículo 27 constitucional— hizo efectivo el cobro de los gravámenes a la importación y exportación del petróleo que la compañía “El Águila” realizaba, contraviniendo la concesión que esta empresa tenía desde 1906, en que se le otorgó la exención de impuestos.⁴

1 Cuando hablamos de dominación política, debemos comprender que no existe lealtad por parte de las masas, pues éstas se encuentran sujetas, contra su voluntad, a un poder superior. En cambio, al plantear el concepto de legitimidad, “se entiende el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento”, y por lo tanto es aceptado por la sociedad que se somete voluntariamente. Jürgen Habermas, *La reconstrucción del Materialismo Histórico*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 246-249.

2 Tzvin Medin, *Ideología y praxis política de Lázaro Cárdenas*, Siglo XXI, México, 1992, p. 177.

3 Brígida Von Mentz, et al., *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, T. 1, CIESAS, México, 1988, p. 161.

4 Tzvi Medin, *op. cit.*, p. 124.

Asimismo, en función de los mandatos del mismo artículo, en 1936 fue promulgada la Ley de Expropiación,⁵ que tuvo gran impacto en el interior del país, porque el Estado Mexicano podía ir rescatando aquellos sectores económicos que resultaran indispensables para el desarrollo de la nación. Por lo tanto, la expropiación de los ferrocarriles en 1937 y la petrolera en 1938, vinieron a reforzar los conflictos y a ampliar el ámbito de la lucha de clases, que no estuvo supe- ditada sólo al espacio doméstico, sino que también se estableció en relación con las empresas extranjeras.

Así pues, el Estado no adquirió el papel de árbitro porque se situó en primer lugar al lado del interés público, pero también porque se alineó al lado de los trabajadores. En tales condiciones, la animadversión al régimen cardenista de la burguesía —nacional y extranjera— se incrementó a tal grado que sólo esperaba el momento oportuno para cobrarle, con creces, esa política de exclusión y contra- ria a sus intereses económicos. Estos estratos consideraban que las medidas adop- tadas por el gobierno eran perjudiciales para ellos porque, al vincularse con los trabajadores, el régimen tomaba partido e impedía el ejercicio de las libertades, favoreciendo con ello la lucha de clases con clara inclinación hacia el proletariado.

Este ensayo trata de analizar los aspectos que dieron lugar a la crisis de 1938, que fue el origen de la consolidación del Estado surgido de la Revolución, teniendo como principales protagonistas a los dos grandes estratos antagónicos de la sociedad, burguesía y proletariado, pero sin desligarlos de otros dos elemen- tos que se incorporaron al conflicto alineándose, cada uno, con quien mayor afi- nidad tenía; me refiero tanto a las clases medias como a las fuerzas armadas, quienes jugaron un papel fundamental en esta crisis que finalmente se resolvió en el proceso electoral de 1940 y en la definición de un nuevo rumbo político hacia el consenso definitivo del régimen surgido de la Revolución, impulsado por el candidato triunfador de esos comicios.

1.1. REACOMODO SOCIAL DE FUERZAS

La acción del gobierno de Lázaro Cárdenas a favor de las masas trabajado- ras planteaba serias dificultades para dos actores sociales muy importantes: la burguesía industrial, en particular la de Nuevo León, y las clases medias. Si bien es cierto que en marzo de 1938 la popularidad del presidente Cárdenas se encon- traba en su punto más alto, entre otras cosas por el reparto agrario, la expropia-

5 “La promulgación el 25 de noviembre de 1936 de la Ley de Expropiación vino a responder a la necesidad de que el poder público cuente con un medio de realizar sus servicios o necesidades colectivas, o aprovechar elementos naturales susceptibles de explotación, que se consideran de utilidad pública”, Lázaro Cárdenas, *Ideario político*, Era, México, 1991, p. 42.

ción petrolera y la política de franco apoyo al sector obrero, también lo es que existían serias inconformidades por parte de las clases pudientes; así, la serie de medidas nacionalistas y las acciones a favor de movimientos radicales —como el asilo a Trotsky o el apoyo a la República Española— implicaban, desde la perspectiva de las clases medias y la burguesía, un peligro para la libertad individual, pero especialmente para el desarrollo del capitalismo.

Por una parte, la burguesía no podía concebir cómo un Estado que debe regir la vida de un país garantizaría sus inversiones, al mismo tiempo que organizaba sindicatos e incorporaba a las masas a la toma de decisiones, mediante la nueva institución creada ex profeso por el presidente, para impulsar la participación activa de dichos sectores sociales: el Partido de la Revolución Mexicana (PRM).⁶ Las clases medias, por otra parte, estaban seguras del peligro que la educación socialista implicaba para los valores morales en que, según ellas, la sociedad debe sustentarse; dicho proyecto era contrario a las “buenas conciencias” y al espíritu religioso del pueblo mexicano, e iba en contra de la familia como núcleo básico de la sociedad. Si para evitar esa “catástrofe” había que enfrentar el poder del Estado, se correría el riesgo, pues el bienestar social estaba por encima del interés político gubernamental.

Se configura, por tanto, un esquema de lucha política en que contendrán, por un lado, el gobierno cardenista con el respaldo de las grandes masas de obreros y campesinos, mientras, por el otro, la burguesía nacional reforzada con la participación de las clases medias, cuyo sector más importante había resistido a los coqueteos del sector popular del PRM, y que si no era por completo opositora al régimen, por lo menos mantenía una independencia real, luchando por intereses propios.

El Ejército, por su parte, jugó un papel estratégico en todo este contexto, porque era base fundamental del poder estatal; hay que recordar su participación mayoritaria a favor del presidente Cárdenas durante el conflicto con Plutarco Elías Calles, especialmente la actitud adoptada por el Secretario de la Defensa, Manuel Ávila Camacho, que permitió al presidente tomar el control de la política nacional y dar por terminado el poder del Jefe Máximo.

El líder de la institución castrense se convirtió en el factor de unidad necesaria para que las fuerzas armadas se alinearan al presidente, a fin de lograr la consolidación del poder del Estado. Por tanto, su incorporación a la estructura del nuevo partido oficial, como uno más de sus sectores, fue de enorme trascendencia para solidificar la autoridad del régimen cardenista.

⁶ “Conformado el 31 de marzo de 1938, como sustituto del PNR e integrado por cuatro sectores: obrero, campesino, militar y popular”, *El Universal*, 1 de abril de 1938.

Se originó, pues, una situación de contradicción social en que cada uno de los diferentes estratos tomó partido, estableciéndose un clima de enfrentamiento que terminó por estallar durante la jornada electoral de julio de 1940.

1.2. LAS ELECCIONES DE 1940

Con una sociedad enfrentada, entre sí y con el Estado, no fue casual que la disputa ideológica que en esos años estaba presente en el ámbito internacional se trasladara, con toda su carga de contradicciones, al suelo mexicano; las acusaciones de pertenecer al comunismo o al fascismo que se lanzaban uno y otro bando no eran más que el reflejo de la caótica situación que se vivía tanto en Europa, como en el resto del mundo.

Los trabajadores, en especial los obreros de la CTM, cargaron con la etiqueta de comunistas, particularmente por las ideas de su líder, Vicente Lombardo Tolezano, quien al mismo tiempo era señalado como agente al servicio del imperialismo soviético. En cambio, la burguesía y las clases medias eran identificadas como artífices del establecimiento del fascismo en México, lo cual no fue negado públicamente; incluso hubo casos en que se aceptó en forma tácita.⁷

Ninguna de las facciones sociales disimuló su alineación político-ideológica, de modo que en la práctica se originó una lucha entre el gobierno y sus aliados, bajo la influencia del socialismo, contra los defensores del fascismo representados por la burguesía industrial y terrateniente, así como por las clases medias; en este enfrentamiento cada cual lanzó la acusación de que su contraparte pretendía implantar el totalitarismo.

El proceso electoral de 1940 se inscribe entonces en el contexto de un choque social, en que los diferentes sectores de la población se fueron acomodando gradualmente en cada uno de los bandos políticos formados desde 1938; pero al acercarse la fecha de los comicios federales, la burguesía dio un paso atrás y selló un pacto con el gobierno mediante el cual abandonaba su posición beligerante y se alineaba respaldando sus políticas, así como al candidato oficial a la presidencia de la República. Esto por el giro que habían tomado los acontecimientos internacionales, después del estallido de la Segunda Guerra Mundial, y por la participación inminente de los Estados Unidos.

Con esto corroboramos la hipótesis de que las elecciones de 1940 fueron esenciales para que el Estado Mexicano ofreciera un cambio político que le per-

⁷ Después de algunos intentos por aglutinar a los diversos grupos de tendencia fascista, fue conformado el “Comité Revolucionario de Reconstrucción Nacional (CRRN), no como un partido..., sino como un centro coordinador”, Ariel José Contreras, *México 1940: industrialización y crisis política*, Siglo XXI, México, 1989, p. 102.

mitiese transitar de la legitimación popular al consenso social. Las élites económicas, fundamentalmente la de Nuevo León, cuyo centro económico está situado en la ciudad de Monterrey, obligaron al Estado a formalizar un entendimiento que originó el paulatino sometimiento del proletariado nacional, a cambio de apoyo político y del desarrollo económico del país bajo el sistema capitalista. Asimismo, se configuró una relación que permitió el acceso definitivo a la consolidación política.

Este hecho vino a transformar el paisaje de la oposición en México, pues las clases medias quedaron abandonadas a su suerte en la contienda electoral; la burguesía, por su parte, no perdió el control del movimiento opositor, como se ha estimado;⁸ más bien lo utilizó como eje de presión hacia el gobierno que veía la candidatura opositora, encarnada por Juan Andreu Almazán, como un obstáculo para la consecución del consenso social, pues la pérdida del poder político era una posibilidad muy remota.

a) Las candidaturas presidenciales

Todos los candidatos presidenciales eran personajes que pertenecían a la estructura del Estado, por lo que la competencia electoral, a pesar de que se inscribía en un clima social sumamente radicalizado, era también una lucha interna por el poder, que finalizó en un severo rompimiento. El PRM tuvo como aspirantes a varios generales importantes, entre los que destacaron Francisco J. Múgica, Manuel Ávila Camacho y Rafael Sánchez Tapia; aunque este último terminó por abandonar el PRM y presentar su candidatura independiente. La competencia final fue entonces entre el michoacano y el poblano.

Francisco J. Múgica, originario de Tingüindín, era un hombre muy cercano al presidente Cárdenas; gozaba de gran popularidad y era respetado, a pesar de su radicalismo político. Fue considerado por mucho tiempo el sucesor natural de Cárdenas, más que por su amistad, por la confluencia ideológica —Cárdenas mismo lo consideraba su maestro—. Manuel Ávila Camacho, de Teziutlán, era el otro fuerte aspirante a la nominación perremista; su participación política se llevó a cabo principalmente al interior de las fuerzas armadas, donde jugó un papel determinante en la crisis Calles-Cárdenas.

Ambos eran miembros del gabinete presidencial, el primero como secretario de Comunicaciones y Transportes y el segundo cubriendo la cartera de la Defensa Nacional. Las candidaturas se definieron antes de lo previsto, ya que la crisis económico-política de 1938 dio lugar a que la carrera por la sucesión iniciara con premura, con objeto de adelantar una solución satisfactoria al difícil clima político que se respiraba en esos momentos. Lázaro Cárdenas, previendo

⁸ Cf. Ariel José Contreras, *ibid*, p. 153.

un conflicto al interior del régimen por la toma de posiciones a favor de ambos candidatos, solicitó a los aspirantes que renunciaran a sus cargos si pretendían alcanzar la candidatura del PRM.

Las renunciaciones fueron firmadas y los grupos que apoyaban a cada uno se organizaron por medio de dos instancias: el Comité Central Orientador pro Ávila Camacho y el Centro Director pro Múgica; los dos se dieron a la tarea de ganar espacios y asegurar apoyos políticos para sus candidatos. Pero nuevamente la situación internacional resultó significativa y repercutió en la política mexicana, perjudicando directamente a Francisco J. Múgica por su tendencia ideológica radical que lo identificaba, según amplios sectores de la sociedad, con el totalitarismo soviético.

En cambio, la posición conservadora y eminentemente negociadora de Manuel Ávila Camacho, “la Espada Virgen”⁹ —como le llamaban, en virtud de su disposición al diálogo para solucionar pacíficamente los problemas, y haciendo referencia a su poca participación, algunos decían que nula, en hechos de armas—, le acarreó un gran número de simpatizantes que no lo identificaban ni con el comunismo ni con el fascismo. Las simpatías por la candidatura de Ávila Camacho se fueron incrementando, no sólo en los sectores conservadores de la sociedad, sino también entre nutridos grupos de trabajadores y de sectores oficiales, que fueron abriendo el camino para que el mismo presidente Cárdenas fuera convenciéndose de que más valía una transformación que mantener la política radical que estaba tan cuestionada, y que Múgica sostenía.

Poco a poco los obstáculos a la candidatura mugiquista se fueron incrementando. Al comprender que sería muy difícil alcanzar el apoyo del presidente, Francisco J. Múgica renunció a su candidatura, facilitando la postulación de Manuel Ávila Camacho como candidato oficial. Así, el 1 de noviembre de 1938, Ávila Camacho fue ungido como candidato del PRM, sustentando como plataforma político-electoral el Segundo Plan Sexenal.

Por el lado de la oposición, la designación de la candidatura presidencial resultó también complicada, debido a los diversos grupos participantes y a sus opuestas posiciones y aspiraciones políticas. Entre los principales aspirantes destacaron Rafael Sánchez Tapia y Juan Andreu Almazán. Sánchez Tapia había roto con el PRM antes de la designación de Manuel Ávila Camacho como su candidato; al momento de separarse del partido, Sánchez Tapia lanzó un manifiesto¹⁰

9 Albert L. Michaels, “Las elecciones de 1940”, en *Historia Mexicana*, vol. XXI, núm. 1 (18), El Colegio de México, México, julio-septiembre de 1971, p. 92.

10 En ese documento prometía, entre otras cosas, “importantes concesiones económicas a los militares [... además] se llamaba a impulsar en el campo la organización de cooperativas agrícolas [...] Y se ofrecían los más altos puestos de gobierno a la inteligencia universitaria”, Ariel José Contreras, *op. cit.*, p. 128.

cuestionando la política cardenista y la democracia al interior de la institución. A pesar de ello, su influencia no trascendió y los apoyos conseguidos se centraron en un pequeño número de militares y algunos sectores sociales descontentos con la política del gobierno.

Juan Andreu Almazán, por su lado, se convirtió en el candidato idóneo para contender en los comicios por el bando opositor; jefe de la zona militar con cabecera en Monterrey, Almazán era dueño de una trayectoria política bien conocida y satisfacía las necesidades de representatividad, tanto de la burguesía —especialmente neoleonesa— como de los sectores medios. Almazán, a pesar de colaborar estrechamente con el presidente Cárdenas, no fue calificado de comunista pues, al contrario, siempre se distinguió por su conservadurismo. Si bien cooperó con gobiernos “anticlericales”, como el encabezado por el Jefe Máximo, su posición fue muy independiente; mostró indulgencia hacia los católicos, como lo señala su actitud opositora ante la persecución religiosa durante el conflicto cristero,¹¹ lo que le acarreó las simpatías de las clases medias y de los católicos en general.

Así, grupos tan diferentes como el Partido Nacional de Salvación Pública (PNSP), la Unión Nacional de Veteranos de la Revolución (UNVR), el Centro Unificador de la Revolución (CUR), el Comité Revolucionario de Reconstrucción Nacional (CRRN) —que poco después se desintegró por diferencias entre las organizaciones que lo componían—, sostuvieron la candidatura almazanista. Estos grupos, a pesar de sus contradicciones, consiguieron crear una organización que las aglutinó para presentar la candidatura única de Juan Andreu Almazán: el Partido Revolucionario de Unificación Nacional (PRUN).¹² Para fines de 1939, las candidaturas ya estaban debidamente perfiladas y listas para la competencia electoral: Manuel Ávila Camacho por el PRM, Juan Andreu Almazán por el PRUN y Rafael Sánchez Tapia por el Frente Constitucional Democrático Mexicano (FCDM).

b) La jornada electoral

La preparación de los comicios del 7 de julio de 1940 fue muy agitada pues, al lado del nerviosismo social, se percibía que el gobierno federal no estaba dispuesto a conceder ventaja alguna que pusiera en peligro su triunfo electoral. Conforme se acercaba la fecha de las votaciones, los llamados a la unidad por parte de los bandos antagonistas no cesaron, aunque las acusaciones de intentos por tomar ventajas se tornaron cotidianas; los militantes y simpatizantes del PRUN denun-

11 Se afirmaba que, en contraposición a los deseos del Jefe Máximo, “se había negado a cooperar en las persecuciones religiosas a finales de los años veinte, diciendo a Calles que no cooperaría para llevar a cabo ‘la infame persecución religiosa’”, Albert L. Michaels, *op. cit.*, p. 110.

12 “En el otoño de 1939, la mayoría de las facciones que apoyaban a Almazán se integraron al Partido Revolucionario de unificación Nacional (PRUN)”, *ibid.*, p. 121.

ciaban constantemente los preparativos para un gran fraude electoral. El Frente Nacional de Profesionistas e Intelectuales, de filiación almazanista, denunciaba que las credenciales de elector, que según la ley electoral debían entregarse en tiempo y forma, estaban siendo retrasadas en su entrega e instaba a los simpatizantes de Almazán a exigir las, pues “de lo contrario se ayuda a que se consume el chanchullo” (*sic*).¹³ La desconfianza hacia las instancias de gobierno era tal que las fuerzas armadas tuvieron que publicar un desplegado en donde advertían que, a pesar de que formaban parte del partido oficial como uno más de sus sectores, su lealtad al régimen los obligaba a actuar con imparcialidad para mantener el Estado de Derecho, indicando que “sus relaciones con el PRM no constituyen amenaza alguna de imposición”.¹⁴

Los partidos políticos, por su parte, continuaban sus campañas arremetiendo contra el contrincante por todos los medios, particularmente a través de los periódicos; mientras el PRM acusaba a Almazán de traidor a la patria y ser agente del pasado, el PRUN señalaba a Ávila Camacho como intermediario de los intereses totalitarios y candidato de la infiltración comunista.

Los trabajadores también se hallaban divididos, aun con el peso de la CTM, adhiriéndose a las distintas candidaturas. La CTM y la CNC reivindicaban la bandera avilacamachista, manifestando que era el candidato del progreso. Aunque la CTM contaba con la mayoría de los sindicatos obreros, algunos habían logrado salir de su control y otros resistieron todos los intentos de incorporación; este grupo de sindicatos formó el sector obrero del almazanismo, que incluía los fuertes sindicatos de ferrocarriles, tranvías, electricistas, mineros,¹⁵ entre otros, que en unión de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) dieron fe de que la candidatura de Almazán se encontraba esparcida por todos los ámbitos de la sociedad. Asimismo, burócratas de las secretarías de Hacienda y Educación Pública, así como de Telégrafos Nacionales, se unieron en el Frente Revolucionario de Trabajadores¹⁶ a favor de Juan Andreu Almazán. De modo que observamos que la contienda electoral se abrió a todas las capas de la sociedad mexicana, dando lugar a una participación política sin precedentes en la historia del México posrevolucionario.

Pocos días antes de las elecciones, la guerra de declaraciones entre los candidatos arreciaba, tanto así que ya no se podía identificar tan fácilmente al candidato conservador. En efecto, Almazán recurría a la defensa de los valores sociales en general, y de la familia en particular, sin que resultara extraño para nadie; lo

¹³ *El Universal*, 9 de junio de 1940.

¹⁴ *El Universal*, 10 de junio de 1940.

¹⁵ *El Universal*, 22 de junio de 1940.

¹⁶ *El Universal*, 25 de junio de 1940.

inverosímil era escuchar al candidato oficial moderar su lenguaje a tal punto que más parecía contender por alcanzar el arzobispado de México. El abanderado perremista, que se declaró públicamente creyente, no tuvo empacho en afirmar que de obtener el triunfo trataría de evitar la persecución por motivos religiosos, lo que sin duda era muy loable, para continuar afirmando que trabajaría a favor de una “política internacional más cristiana”;¹⁷ aunque el objetivo, entre otras cosas, era arrancar el apoyo de las clases medias y los católicos a la oposición, la verdad era que actuaba muy acorde con sus propias convicciones morales.

Al llegar el día de los comicios y como lo señalaba la ley electoral, los partidarios de cada candidato se aprestaron a luchar por adueñarse de las casillas, por lo que se hicieron urgentes llamados por parte de los partidos políticos a sus simpatizantes para ganar las mismas.¹⁸ Hay que aclarar que la Ley Electoral de 1918, vigente durante esos comicios, decretaba que los electores que llegasen primero a las casillas serían los responsables de dirigir las elecciones en cada una de ellas.¹⁹

De este modo, la elección presidencial iniciaba con el peligro latente de enfrentamientos violentos por el control de las casillas, lo que se constató una vez que dio inicio la jornada electoral y se confirmó al final de ésta. Sólo en el Distrito Federal el saldo fue de 21 muertos y 206 heridos, según *El Universal*, mientras que *Novedades* contaba 23 muertos y 200 heridos;²⁰ lo mismo se presentó en el resto del país, donde destacaron las quejas de agresión y desalojo de almanistas de forma violenta.²¹ La nota común, al finalizar la jornada, fueron las protestas por parte del PRUN de desalojo, parcialidad de funcionarios de ayuntamientos y autoridades militares a favor del PRM, e impedimento a ciudadanos para emitir el sufragio.²²

Al final, la elección fue considerada legal y dio como triunfador a Manuel Ávila Camacho con 2 474 641 votos, que conformaron 93.78% de los sufragios, por 151 101 (5.72%) de Juan Andreu Almazán y 9 840 (0.5%) de Rafael Sánchez Tapia. Pero el triunfo de Ávila Camacho, si atendemos a que la población en edad

¹⁷ *Novedades* y *El universal*, 1 de julio de 1940.

¹⁸ *El Universal*, 7 de julio de 1940.

¹⁹ Según el artículo 50 de la Ley para la elección de Poderes Federales, del 2 de julio de 1918, “cuando se encuentren reunidos cinco electores de la sección, cuando menos, en presencia del auxiliar electoral, del instalador o sus respectivos suplentes, se procederá a la instalación de la casilla. El auxiliar electoral, instalador y sus suplentes, no tendrán voz ni voto en la elección de la mesa y se concretarán a dar fe de lo que se haga”, *Diario Oficial de la Federación, Legislación electoral mexicana 1812-1973*, Secretaría de Gobernación, México, 1973, p. 285.

²⁰ *El Universal* y *Novedades*, 8 de julio de 1940.

²¹ AGN, Fondo: Dirección General de Gobierno, vol. III, exp. 2. 311-p(29)-18131.

²² *Ibid.*

de votar —hombres de 21 años en adelante— era de 4 589 904 personas,²³ no fue tan avasallador como lo hacen ver en principio las cifras; es decir, el candidato oficial llegó a la presidencia con 57.46% del total del padrón, pues se abstuvieron o no pudieron sufragar nada menos que 1 952 322 individuos, lo que nos permite advertir un índice de abstencionismo de 42. 54%.

Estos resultados indican que, a pesar de que el Estado buscó en los comicios alcanzar el consenso social, no lo logró plenamente; empero, dio un gran paso para conseguirlo, porque ahora sólo tenía en contra a las clases medias, dado que la burguesía entendió bien el proyecto y supo que con Ávila Camacho la relación sería totalmente diferente, con más posibilidades de proteger sus intereses económicos. El triunfo del PRM fue, pues, inobjetable, aunque de cualquier forma resulta inverosímil la desproporción en el conteo de los votos, porque no se puede comprender que Almazán haya alcanzado apenas un poco más de 150 mil sufragios, cuando en sus mítines reunía hasta 200 mil ciudadanos;²⁴ lo que nos demuestra que maquillar un triunfo a través de inflar las cifras fue una estrategia del régimen, para mostrar el alto grado de influencia social que tenía e inducir, propaganda de por medio, la idea de plena legitimidad y de casi consenso social.

Por último, basta añadir que, después de las elecciones, Juan Andreu Almazán salió hacia Veracruz y se embarcó para La Habana, con la intención de obtener la ayuda necesaria —norteamericana, por supuesto— para poder llevar a cabo un movimiento que lo instalara en el puesto que consideraba haber ganado legalmente. Pero al darse cuenta de que Estados Unidos no le otorgarían el apoyo esperado, “renunció” a la presidencia, más por el reconocimiento de ese país al triunfo de Ávila Camacho que por convicción propia.

En cuanto a la composición del Congreso, se advierte que se intentó dar un matiz democrático al proceso electoral, con el reconocimiento al triunfo de tres candidatos del PRUN; la Cámara de Diputados quedó conformada por 62 diputados perremistas y el resto del PRUN. Esta composición permitió, al menos, hacer oír la voz del almazanismo en el Congreso. Durante la discusión y aprobación del dictamen que declaraba a Manuel Ávila Camacho como presidente electo, se realizó una defensa del triunfo de Almazán que sirvió a los legisladores oficialistas para demostrar el ambiente de “pluralidad”, apertura y democracia política que se vivía tanto al interior de la Cámara de Diputados, como del país en general.²⁵ El Senado de la República, por su parte, se conformó en su totalidad por legisladores del PRM.

23 INEGI, *Estadísticas Históricas de México*, T. I., Población, México, 1990, p. 36.

24 *Excelsior*, 28 de febrero de 1940.

25 *Diario de los Debates de la Cámara de Diputados*, XXXVIII Legislatura, año I, periodo ordinario, T. I, no. 14, México, 12 de septiembre de 1940.

1.3. LA REFORMA DEL ESTADO

Después de la candente jornada electoral de 1940, y ya investido como Presidente de la República, el general Manuel Ávila Camacho puso en marcha un programa político que iba dirigido a la plena obtención del consenso social, en torno al Estado surgido de la Revolución. El nuevo proyecto político no sólo pretendía la reconciliación, y que la burguesía reconociera la rectoría económica del Estado, sino que implicaba una completa transformación del mismo aparato estatal.

El nuevo mandatario inició su periodo constitucional dictando algunas medidas que permitían entrever el nuevo cariz buscado por el Estado, para transitar de la aceptación mayoritaria al beneplácito general. Nuevamente la situación internacional presentaba la ocasión para efectuar el cambio de rumbo político, ya que la guerra mundial urgía al gobierno mexicano a tomar una postura específica en torno a ella, a pesar de su tradicional política de no intervención; la Unidad Nacional fue el conducto, por tanto, para acceder a esa nueva relación con los diversos sectores sociales, poniendo por delante el interés del país.

Desde su llegada al poder, Manuel Ávila Camacho dio muestras del nuevo giro que tomaría la política nacional, al designar un gabinete con sólo dos miembros del ejército²⁶ y decretar la desaparición del sector militar del PRM, para dar inicio al proceso de transición del poder militar al poder civil, que culminaría en 1946 con la designación de Miguel Alemán como candidato oficial. De ese modo comenzó la desincorporación de la institución castrense de las actividades políticas —que de manera definitiva se presentó en 1945 con el decreto que impedía cualquier participación política de militares en activo—, reservándole exclusivamente las tareas propias de la milicia y la salvaguarda de la soberanía nacional.²⁷

Asimismo, estableció la reconciliación con los sectores que se habían opuesto a su candidatura durante la competencia electoral, especialmente con los que habían optado por apoyar al general Juan Andreu Almazán. De inmediato ordenó que todos aquellos funcionarios que se habían afiliado al almazanismo fuesen reinstalados en sus puestos, además de nombrar como Ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación a destacados juristas que se definieron como partidarios de la oposición.²⁸

26 Únicamente el general Pablo Macías, en la Secretaría de la Defensa y el general Heriberto Jara en Marina, ocuparon carteras en el nuevo gobierno, el resto de secretarías y departamentos fueron dirigidos por universitarios, con Miguel Alemán a la cabeza. Cfr. Eduardo Correa, *El balance del avilacamachismo*, s/e, México, 1946, p. 1.

27 Cfr. Jorge Alberto Lozoya, “El Ejército mexicano”, *Jornadas* # 65, El Colegio de México, México, 1984, p. 82.

28 “Los notables juristas Felipe Tena Ramírez, Fernando de la Fuente y Teófilo Olea y Leyva, quienes hicieron pública militancia almazanista, fueron designados Ministros de la Suprema

El nuevo proyecto que el mandatario impulsaba pretendía alcanzar la total reconciliación social, en especial con la burguesía, pues la condición económica del país, y su situación estratégica ante la conflagración mundial, posibilitaban la vinculación de esfuerzos estructurando marcos de cooperación de beneficio mutuo, que por un lado servirían para fortalecer la economía del país y por el otro el sistema capitalista de producción, fuertemente protegido por el Estado. Pero en el nivel estrictamente político, Ávila Camacho llevó a cabo un cambio profundo que permitió incorporar los diversos sectores sociales al control del Estado por medio de dos elementos fundamentales: la Reforma Política y la Reforma Electoral.

a) Reforma política y nacimiento del Partido Revolucionario

Institucional

Si el partido formado por Lázaro Cárdenas trataba de involucrar en la participación política a los sectores mayoritarios de la población, que al mismo tiempo habían sido artífices del movimiento revolucionario, la reforma que planteaba el presidente Ávila Camacho, que daría como resultado la desaparición del PRM, pretendía que el nuevo instituto político representara al conjunto de la sociedad que, mediante la Revolución hecha institución a través del nuevo partido, concebiría al Estado surgido de ésta como su único y legítimo representante.

El primer paso que Manuel Ávila Camacho dio para llevar a cabo su proyecto fue el decreto promulgado el 6 de diciembre de 1940, que desaparecía al sector militar del PRM para incorporarlo a la estructura del sector popular; es decir, los militares podrían participar al interior del partido, pero sólo como individuos, ya no como miembros, con objeto de terminar de una vez por todas con las ambiciones políticas que tantos problemas habían traído para la consolidación del Estado. De ese modo, el sector popular empezó una escalada de fuerza y preponderancia sobre los otros dos sectores, pero en especial sobre el sector obrero, hasta ese momento el más poderoso y radical.

Al poco tiempo, el 5 de septiembre de 1942, nace la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), como el tercer sector del partido, fruto de la reestructuración del mismo.²⁹ Al año siguiente, la Confederación Nacional Campesina (CNC) recibía a los pequeños propietarios como miembros activos formalizando el nuevo rumbo político, al rectificar la política cardenista a favor de un nuevo marco de relaciones, en que los grupos sociales mayoritarios dejaron de ser los principales beneficiarios de la política estatal; ahora, la institucionalización significaba unidad, que a su vez se hacía presente como consenso.

Corte de Justicia por el jefe del Ejecutivo”, Miguel Alemán Valdés, *Remembranzas y testimonios*, Grijalbo, México, 1987, pp. 192-193.

²⁹ *El Universal*, 6 de septiembre de 1942.

Con todos estos cambios, y con el paulatino desplazamiento de los sectores que tenían mayor influencia dentro del partido durante el gobierno cardenista, el presidente Ávila Camacho pudo estructurar el nuevo partido de Estado, con el propósito de hacerlo agente de su propia continuidad política; es decir, si antes se necesitaba al partido para dirimir diferencias políticas y establecer la lucha por el poder, ahora sería el medio por el cual los gobiernos de la revolución se legitimarían. El Estado, por tanto, fomentaría la competencia partidista y la participación electoral con el único fin de reforzar su hegemonía.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI) nació el 18 de enero de 1946, y su primera tarea fue el lanzamiento de la candidatura a la presidencia de la República del licenciado Miguel Alemán Valdés, para el periodo 1946-1952. De esta manera, la reforma política de Ávila Camacho llegaba exitosamente a su término y el Estado mexicano adquiriría, de manera definitiva, la representatividad consensual largamente esperada. La candidatura, y posterior triunfo, del “Cachorro de la Revolución”, eufemismo con que Vicente Lombardo Toledano designó a Miguel Alemán, sería el colofón de una tenaz lucha por consolidar las instituciones surgidas del movimiento revolucionario.

b) Reforma electoral de 1946

El marco legal que planteaba la nueva Ley Electoral Federal, del 7 de enero de 1946, estaba inscrito en el proyecto de transformación del Estado que estaba impulsando el presidente Ávila Camacho. El objetivo primordial era evitar que al término de cada elección presidencial se efectuaran movimientos de protesta, que sólo conducían a la desestabilización del país, así como el establecimiento de mecanismos de control para que el Estado fuera el artífice del desarrollo de la democracia.

La nueva legislación pretendía que la competencia política dejara de ser producto de las circunstancias, ante la negativa experiencia que acababa de sufrirse, cuando un candidato carismático había sido capaz de mover amplios grupos sociales, que espontáneamente unieron intereses para oponerse al poder estatal. Asimismo, el nuevo marco legal imponía cambios en los organismos electorales y sólo reconocía como contendientes a los partidos políticos, a fin de controlar, de manera más efectiva, la participación político-electoral de la sociedad.

Así, y por los problemas suscitados durante la instalación de las casillas durante los comicios de 1940, se estableció que los representantes de los partidos políticos ante los diferentes comités distritales propondrían la composición de la mesa directiva de cada una de las casillas, desde el presidente hasta los escrutadores, finalizando con la violenta práctica de que quien llegase primero a ellas se haría

cargo de la conducción del sufragio. En cuanto a la competencia electoral, únicamente se reconocían como participantes a los partidos políticos nacionales, que se ostentarían como tales después de cumplir, entre otros, con los requisitos de comprobar una militancia mínima de 30 mil miembros, formular un programa político y tener un sistema de elección interna de candidatos.³⁰

Para evitar sorpresas y que las candidaturas propiciaran el nacimiento de instituciones *ad hoc*, la ley señalaba que sólo aquellos partidos que se hubieran constituido un año antes de la fecha de las elecciones tendrían derecho a participar en ellas;³¹ de ahí se comprende que, a partir de la promulgación de la nueva ley, toda participación electoral sería regulada por el Estado para hacer de los comicios un simple mecanismo de legitimación popular, en lugar de procurar una competencia abierta, que permitiera el acceso a un régimen democrático donde contaran más los votos que la correlación de fuerzas.

Con esta Ley Electoral, Manuel Ávila Camacho aprovechó el acceso al consenso social que logró el Estado de la revolución, durante su mandato, para sostener el poder político, con pleno consentimiento social, y dar paso al civilismo, finalizando un proyecto de consolidación revolucionaria iniciado en 1929 e impulsado de forma definitiva por Lázaro Cárdenas a partir de 1938.

30 Cfr. *Ley Electoral Federal*, artículos 19, 23, 24 y 25, en Diario Oficial de la Federación, op. cit., pp. 335-336.

31 *Ibid.*, artículo 37, p. 338.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Melgar Bao, Ricardo
Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 103-119
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100306>

- 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 OTRA ALTERIDAD EN LA CIUDAD DE MÉXICO:

Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza

[ENSAYO SOCIOLOGICO-ANTROPOLÓGICO]

RICARDO MELGAR BAO

[INAH-Morelos]

El campo de las representaciones ciudadanas aparece marcado y conflictuado por el eje del cronos cotidiano —día / noche— fluctuando entre los polos de la modernidad, la premodernidad y posmodernidad, afirmando, negando o recreando las tradiciones multiculturales del Occidente y del no-Occidente. No por casualidad, la luz representa el símbolo mayor y más añejo de la modernidad occidental, como razón, bien, y orden, todos ellos atributos de lo alto. Por su lado, la oscuridad simboliza lo premoderno occidental o lo exótico, además de que sus referentes de irracionalidad, mal y caos, remiten a los referentes de lo bajo.

La historia cultural de la noche en la Ciudad de México en su arquitectura de exteriores e interiores, en sus muchos consumos culturales, en sus símbolos y en sus actores, en su fauna real o imaginaria, en sus órdenes y en sus caos, reproduce cotidianamente la más impactante y propia alteridad. La serie de oposiciones y mediaciones entre el orden y el caos, la naturaleza y la cultura, el bien y el mal, retratan la faz oculta de la ciudad nocturna. A lo largo de este escrito, haremos algunas calas sobre un número restringido de estos rasgos propios de la noche urbana, apoyándonos en el modo particular que expresa la Ciudad de México.

LAS MARCAS URBANAS DE LA OCCIDENTALIZACIÓN

Todas las civilizaciones, aun avanzadas y consolidadas sus respectivas revoluciones urbanas, reafirmaron en la constelación de sus creencias y rituales religiosos la centralidad sagrada del día, sin negar la relación complementaria y de oposición entre el mundo de la luz y el de las tinieblas, entre el mundo de la superficie y el inframundo, entre las dos caras del cielo y las propias de la tierra. Sin embargo, las claves occidentales tendieron a conflictuarse y a conmocionar

con diversidad de grado y forma a las culturas que quedaron insertas en su *Hinterland* colonial a partir del siglo XVI.

El espacio urbano mesoamericano fue reordenado bajo la norma colonial dando origen a la ciudad híbrida o barroca, en donde —más importante que su traza tipo damero— resaltó el principio ordenador de lo alto y lo bajo. Este último, traducido a norma letrada, impactó sobre la topografía, la arquitectura, el orden y el universo cultural urbano [Rama, 1984: 5]. Bajo el influjo de Occidente, la ciudad afirmó su arquitectura de lo femenino y su topografía nocturna, tendiendo a confundir sus campos prohibidos y la periferia con los bajos fondos [González Rodríguez, 1988]. Desde una lectura no explícita sobre las coordenadas culturales de la noche en la Ciudad de México, otros cronistas contemporáneos han incidido desde distintos ángulos en el universo de lo bajo, aproximando el campo festivo a los usos lúdicos o tanáticos de la trasgresión social. Revisemos brevemente la postura de cuatro de ellos, independientemente de que privilegien como actor social a las denominadas clases medias: Salvador Novo, Carlos Monsiváis, Gabriel Careaga y José Joaquín Blanco.

Entre el primero y los demás, existe una distancia temporal relevante que no podemos obviar, por sus fracturas generacionales. Salvador Novo (1904-1974) fallece al tiempo en que la nueva generación de ensayistas alcanza sus primeros logros. La crónica cultural de Novo expresa una mirada enclavada en la fase modernizadora urbana del alemanismo; afila su crítica cultural, pero —al revolotear alrededor de los grupos de poder— sus observaciones políticas se agotan en la anécdota y en la insinuación malévola. Desde su restaurante *La Capilla*, el propio Novo, con más cinismo que ironía, filia con una metáfora nocturna su quehacer de anfitrión de las élites tradicionales y emergentes: “Voy a fichar” denomina a su ronda cotidiana mesa por mesa [Piazza, 1979: 8]. En cambio, la mirada de los jóvenes ensayistas, el espíritu trasgresor del 68, tiende a anudar claves culturales y políticas disidentes.

Salvador Novo, poeta y cronista de la ciudad, en dos de sus ensayos culturales en *Nueva grandeza mexicana* [1946], traza un itinerario por la ciudad, a manera de un Virgilio moderno que guía a un turista norteamericano por los espacios de lo alto y de lo bajo, para describir o sugerir sus peculiares consumos culturales, al ritmo de sus tiempos cotidianos de “mañanas, tardes, sombras” y de los vehículos públicos de la época (camiones, tranvías y fordchitos). Para nuestro cronista urbano del medio siglo, los consumos culturales nocturnos tienen una marca de género si atendemos a la convergencia de miradas de Novo y su imaginario invitado, pudiendo ser gastronómicos, embriagantes, cinematográficos, tanderos, teatrales, dancísticos y prostibularios. Nuestro cronista cultural no reserva únicamente para los hombres la vida nocturna, sabe y sugiere la presencia de mujeres y gays,

pero no duda en subrayar su ostensible masculinización. La vida nocturna de la Ciudad de México es “palpitante, rica, desconocida, remisa, dispersa” [Novo, 1986: 36].

Novo privilegia los consumos gastronómicos de la merienda: en el *Bellinghausen*, restaurante vienés de la avenida Insurgentes; o su imitación, el *Teka* de la avenida Sonora; el de las tostadas ilusión y otros antojitos michoacanos en el *Eréndira*; o de antojitos oaxaqueños en el *Donají*, ambos ubicados en Álvaro Obregón. Los consumos prostibularios son sugeridos por el poeta como “otras formas de capitalizar la noche, más privadas, paradisíacas”.

Novo realiza lo que supone un placentero y pecaminoso inventario burdelero a dos tiempos, proyectándose desde el actual hacia su pasado inmediato:

...la Francis, o la Metates, a la *Bandida*; evocar rumbos tales como Cuahutemotzín o el callejón de Ave María número 2 —ejemplo sublime de servicio personal al mayoreo— y llegar hasta la actual oferta explyada al Paseo de la Reforma [...] A eminentes corresponsales debo el dato de que la dispersa vida nocturna de nuestros días tuvo sus matriarcas en cierta *Miss Pencil* que congregaba lo más distinguido de la oferta en carretela azul y racionaba el amor para entonces precio de \$10.00, mientras por Cuahutemotzín *Manolo Bicicleta* hacía fortuna de dos en dos pesos con sus pupilas democráticas; por Guerrero, en la calle de la Estrella, reinaba Marina, y al rumbo de la Libertad se acogía *Juanita Panadés*, amiga de un compositor todavía no famoso a quien los habituales con agrado sin sospechar entonces su brillante futuro” [Novo, 1986: 39-40].

Para nuestro poeta, todos los consumos culturales nocturnos aquí presentados, en sus diversos itinerarios, revelan una inédita dispersión, rasgo propio de la vida nocturna en la Ciudad de México, entre el avilacamachismo y el alemanismo. El centro urbano y su otrora indisputado monopolio de los consumos culturales diurnos y nocturnos, según la crónica de Novo, daba ya señas de obsolescencia. La Ciudad de México crecía física y demográficamente a ritmos acelerados y abría juego a una oferta fragmentada de sus consumos nocturnos. Salvador Novo registra una práctica cultural nocturna reciente, propia de las élites y clases medias con vocación bohemia, la cual consiste en transitar de los escenarios de lo alto a los lugares de lo bajo, aunque la restringe a su espacio predilecto:

Desde hace algún tiempo; quizás desde que los turistas introdujeron la costumbre de ir slumming, o sea de parranda por los barrios bajos supuestamente peligrosos (como dicen que hacían en París para asustarse con los

apaches), se han puesto en moda dos lugares ya internacionalmente rivales en fama del Ciro: un tequilero *Tenampa* que es taberna con Mariachis, próximo al ex Garibaldi que es el *Follies* y vecino de los cabarets *Agua Azul* y *Guadalajara de Noche*, y un *Leda* de por el rumbo de los doctores a que concurren, para vivir la sencilla ilusión de que en haciéndolo son muy refinados y decadentes, muestrarios surtidos de la literatura, la pintura y el diletantismo capitalinos. Beben cubas-libres, se desvelan, bailan, creen divertirse con los *pelados* que, en realidad, son quienes se divierten con verlos...” [Novo, 1986: 38-39].

La trasgresión del consumo cultural nocturno que impone las marcas de distinción a las élites exhibe un vector lúdico por un lado y, por el otro, una forma precaria de cruzar erráticamente poses “horizontales” y “verticales” frente al peladaje.

Nuestro primer cronista cultural de la actual Ciudad de México, Carlos Monsiváis, limita la vida nocturna a los marcos de la cultura bohemia y prostibularia de la ciudad. El autor de *Amor perdido* [1977] es certero en la manera de remarcar la significación social de ese tiempo-espacio chilango que nos ocupa y que se estructura entre 1920 y 1950:

La vida nocturna al ampliar las proposiciones de la bohemia, da a los obreros fatigados, a los padres de familia hartos de su monotonía, a los emergentes de la clase media, la oportunidad de ubicarse en esa sensación de lo contemporáneo que es vivir al borde de la incertidumbre, la fatiga o el dolor de los sentidos” [Monsiváis, 1986: 81].

En este contexto, el burdel y la “pecatriz” arman desde el cine y las canciones de Agustín Lara “el mito comercial y social de la Vida Nocturna” [Monsiváis, 1986: 73]. El tenor ampliado pero efímero de los escenarios públicos nocturnos no sería posible de entender sin el uso extendido del automóvil, que garantiza, al decir del propio Monsiváis, “los recorridos nocturnos”; éstos subyacen a los más populares circuitos del *dancing* del medio siglo [Dallal, 1984]. Para Monsiváis, la generación “ondera” es péndulo entre dos noches encontradas: la noche de Tlatelolco y la noche desmadrada del festival de Avándaro, ambas transgresoras, pero no equivalentes. La estigmatización política del evento de Avándaro por parte de Monsiváis —dado su presunto “colonialismo mental”— ha sido críticamente recordada por un conocido ensayista y narrador “ondero” [Agustín, 1996: 88-89]. En cambio, en la obra de Monsiváis, las noches de los setenta aparecen marcadas por la apertura del cine mexicano a fugaces filmaciones de los

cuerpos desnudos de los amantes, obviamente presentados en función noctámbula, el desborde del lenguaje lépero de atrevidas vedettes como Irma Serrano o Isela Vega, y el servicio eficiente de las *Call Girls* que obvia los riesgos de la mordida y el escándalo, debidos a la represión policial de la prostitución callejera y de los burdeles clandestinos [Monsiváis, 1986: 305].

Gabriel Careaga, en un conocido ensayo sobre la Ciudad de México, reafirma los límites de esta mirada cultural sobre la noche:

Toda gran ciudad como el Distrito Federal tiene un rostro frívolo, carnavalesco, excitante, lleno de aventura y peligro: la vida de noche, el mundo del espectáculo y la diversión, no importa que a veces éste sea de ínfima calidad; la vida de las vedettes, de los *gangsters*, de los ligues rápidos y olvidables. También es el mundo de las drogas y el alcohol, la explotación y la miseria, los asaltos y las muertes violentas” [Careaga, 1985: 201].

La cosmovisión de Careaga sobre la noche chilanga revela una fuerte deuda con la ideología de la nocturnidad. Los consumos culturales nocturnos quedan restringidos a esa frontera invisible entre lo lúdico y lo trasgresor, lo placentero y el miedo, el pecado y el crimen. Careaga registra en los setenta un parteaguas intergeneracional sobre los consumos nocturnos, con motivo del cierre de cabarets a la una de la mañana. La mirada de los “románticos” está anclada en sus centros nocturnos predilectos —*El Patio*, *El Waikiki*, *el Ciro* y *Le Redez-vous*— o en los teatros de moda —*el Tivoli*, *el Lírico*, *la Follis*— o el distinguido y soñado lupanar de la *Bandida*.

Careaga prefiere referir el ingreso de nuevos consumos culturales en los que se mueve la “gente de noche” de los setenta, particularmente de los homosexuales. Este actor social logra una presencia inédita en las noches capitalinas de los setenta:

Todavía en los sesenta, en términos artísticos, culturales y sociales, el homosexualismo era tabú. [...] Incluso en los setenta el estreno de *Los chicos de la banda* fue prohibido por tratar precisamente el tema, pero finalmente gracias a una opinión pública más despierta fue autorizado. [...] A partir de ese momento, la ciudad pareció encontrar una liberación en múltiples bares, calles, centros nocturnos, restaurantes, donde el homosexualismo aparecía en forma explícita [Careaga, 1985: 202].

En *Función de medianoche* [1981], José Joaquín Blanco hace una lectura sobre el consumo nocturno clasemediero chilango que exhibe muchos más mati-

ces que los autores arriba aludidos, acaso porque la trivialidad enajenante de este sector social aparece como el eje filoso de sus crónicas. Sin embargo, la noche como tal aparece caracterizada por muchas señas de peligro y trasgresión; para nuestro cronista es mala noche a secas. Las pinceladas sobre la noche en la plaza del Metro y más puntualmente sobre la calle San Juan de Letrán son claras al respecto:

Entre esa gente [al borde de la miseria], conforme empieza la noche, se trenza y destrenza el movimiento de carteristas, ganchos y conectes de droga; policías, chichifos y prostitutas, travestis orondos partiendo plaza” [Blanco, 1992].

Detalle puntual del modo de transitar y consumir por los antros de la Ciudad de México en los años de la crisis de fines de los ochenta es presentado en lenguaje desenfadado y alburero por Armando Ramírez en *Bye bye Tenochtitlán* [1991]; *El Bombay*, *el Imperio*, *el Marrakeshito* y *el Teatro Blanquita* son retratados bajo aquel universo que Monsiváis gusta llamar “cultura prostibularia”, donde los marginados borran fronteras coexistiendo con los noctámbulos y destrampados clasemedieros. Por extensión, Ramírez filma casi etnográficamente otros espacios de lo bajo: Garibaldi, San Juan de Letrán y la Alameda, pero también la Merced y el mercado de Sonora [Ramírez, 1992]. Armando Jiménez, en *Sitios de rompe y rasga en la Ciudad de México* [1998] hace lo propio con su gran inventario de salones de baile, cabarets, billares y teatros de esta ciudad.

La ideología de la nocturnidad que confiere al quehacer nocturno un carácter perverso o trasgresor de las “buenas costumbres” y de la ley atraviesa buena parte de las fuentes históricas, literarias y etnográficas, filtrando muchas de sus potenciales lecturas. La propia defensa de las claves del placer, el juego y la libertad de la diferencia en la vida nocturna urbana, se afirman concediendo su sentido trasgresor de la norma social (moral, jurídica y política). En lo que respecta a la visión lúdica de la noche, debemos evitar confundir sus expresiones con la tradición, con lo premoderno, aunque mucho tengan de ello. La tensión entre uno y otro campo, entre una y otra fuerza simbólica y real, cobra formas históricas muy particulares frente a las cuales la interpretación del investigador siempre está a prueba. A esta categoría temporal de la noche urbana subyace pues, una densa y compleja historicidad.

El orden colonial hispano no pudo uniformar bajo su propio código cultural la noche mexicana, lo complicó un abigarrado tejido interétnico e intercastas, donde las indianidades y las africanías siguen careciendo de visibilidad, no obstante su relevante peso demográfico y cultural a fines del siglo XVII. Las muchas

creencias y rituales sobre “la sombra”, ligados al culto de los muertos, que gravitaron sobre la cultura popular urbana recuerdan, más allá de su hibridación, una de las huellas de nuestras africanías. Más en general, las sombras juegan con la oposición luz / oscuridad, aunque sus señas y nuestro sistema clasificatorio las adscriba al segundo campo. Otro consumo de las sombras fue inducido por el teatro del espectáculo al escenario de los juegos familiares y amicales a principios de siglo, nos referimos a las “sombras chinescas”. Doña Juanita, nuestra nonagenaria informante, testimonia:

Siendo niña todavía, recuerdo haber ido con mis padres a un espectáculo. El actor jugaba con sus manos frente a un rayo de luz, proyectando sobre la pantalla las más bonitas figuras de animalitos y de personas. Algunas las imitamos y aprendimos, con ellas nos entreteníamos en la noche frente a la pared de la sala o el comedor; ya había llegado la luz eléctrica [Juanita, 22/3/1997].

Al sustituir y acorralar los barrios indígenas, los parroquialismos urbanos suscitaron inevitables sincretismos. Algunos símbolos de resistencia revelan las huellas de la hibridación cultural, por ejemplo, aquellos que emergieron del propio campo sagrado, como La Llorona, o salidos del espacio profano, como la Noche Triste. El viejo relato mítico del siglo XVI reapareció en la Ciudad de México entre fines del siglo XIX y principios del XX, al influjo del romanticismo. Las oralidades y la lectura de leyendas expandieron la Llorona, entre otros personajes míticos o imaginarios, hacia muchos espacios de la Ciudad de México, y aun fuera de ella; al tiempo que multiplicaron sus rostros e historias [Herrera, 1996]. A lo largo del siglo XIX, el romanticismo mexicano —en su apego a lo sobrenatural, misterioso y nocturno [Miranda, 1985]— repobló de imágenes y símbolos de muchos tiempos y códigos culturales las representaciones nocturnas de los capitalinos.

Al ingresar al siglo XX, la modernidad permeaba de diversos modos todas las cosmovisiones culturales de sus anónimas muchedumbres noctámbulas urbanas. Frente a ello, cómo olvidar esa prevención que en términos más generales nos recuerda Le Goff:

La coexistencia de varias mentalidades en una misma época y en un mismo espíritu es uno de los datos delicados, pero esenciales de la historia de las mentalidades... [Le Goff, 1990: 95].

Esta “modernidad” de las élites se vistió las más de las veces como ideología del progreso y como mixtificación de la acción y el gusto personal (el indivi-

dualismo burgués); también como una representación de las comunidades jurídicas y políticas desde el mirador individual [Collado, 1992]. Las demás opciones de modernidad, dada su hibridez etnocultural o popular, fueron consideradas anacronismos, exotismos bárbaros o formas propias de la tradición, también como cosas de léperos [Prieto, 1995]. En el campo mismo de las representaciones, el Príncipe de las Tinieblas, el diablo, reapareció vía la literatura romántica y modernista desprovisto de su semántica teológica, para dar curso a nuevos sentidos estéticos y políticos [Burton, 1990: 272].

A poco más de una centuria, la modernidad —no obstante haber impulsado el proceso de secularización urbana— ha permitido la reproducción matizada de profundos anclajes culturales sobre la noche y obviamente sobre el día. La temporalidad anuda los marcos polisémicos de los campos simbólicos del día y la noche, tanto en sus cotidianas reproducciones como en las permanencias y variaciones que despliegan en el tiempo largo. La no visibilidad de ese occidental y añejo principio ordenador urbano de lo alto y lo bajo reaparece en la Ciudad de México de manera análoga a los procesos cumplidos en otras ciudades latinoamericanas y sus asimétricas oleadas modernizantes, como una dialéctica simbólica que asocia desde el mirador de lo rico y lo alto: lo pobre y lo vil a lo bajo, incluido el excremento. De contraparte, el discurso de lo pobre sospecha de lo alto como reino del capital, como el espacio de lo sórdido y lo corrupto [Laporte, 1980]. La narrativa ondera refrenda este aserto con detalle, particularmente los textos de José Agustín y los de Parménides García Saldaña [Poniatowska, 1991: 167-213]. En su ensayo *La Contracultura en México* [1996], José Agustín, además de testimoniar sobre el mirador juvenil de los narradores onderos, proyecta su ubicación en una línea de continuidad histórico-cultural de la contracultura mexicana entre los años cincuenta y noventa. Para José Agustín, los jóvenes, más allá de sus filiaciones generacionales, han sido sensibles a las oleadas filosóficas, ideológicas y los muchos consumos culturales disidentes de los países primomundistas, que marcaron las generaciones de ruptura a través de sus estéticas corporales y de indumentarias, músicas, bailes, formas de organización, drogas, prácticas de resistencia callejera, etc.; todo ello sin olvidar que nuestros jóvenes configuraron un peculiar juego de traducciones, recreaciones, identidades.

No cabe duda de que la noche, como construcción cultural urbana de lo alto y lo bajo, se mueve en una doble direccionalidad social: por un lado como refuerzo y trasgresión de la norma social, alimentando lo que el discurso jurídico penal denomina *nocturnidad*, y el discurso religioso, “el reino de las tinieblas”, “el imperio demoníaco del mal” [Sichére, 1994]. Desde otro ángulo, la noche opera como tiempo y espacio deseable o festivo, en donde se desea y se intenta que reine el caos, o la inversión lúdica o amorosa del orden. Desde el campo literario,

el romanticismo confirió nuevos sentidos en clave moderna a la noche urbana, particularmente a la que vivían las élites y capas medias. Las crónicas de Salvador Novo no escaparon a este proceso, más bien lo ilustraron de manera elocuente [Novo, 1986].

NATURALEZA, CULTURA Y ESQUEMAS DE PERCEPCIÓN

La naturaleza y sus símbolos nocturnos han venido perdiendo espacio frente a su resimbolización artificial y moderna en la ciudad. Otros símbolos han olvidado su sentido primigenio en el imaginario popular, pero siguen a la vista, por ejemplo, los encontrados referentes lunares de nuestras muchas vírgenes lideradas por la Guadalupeana, pero también el peso simbólico y real de las aguas sobre el imaginario urbano. El viejo imaginario colonial de la Ciudad de México fue cediendo ante los renovados embates de la modernidad.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, se cumple un ambicioso plan de desecación de las aguas que circundan y amenazan la ciudad, subvirtiendo la memoria física del Valle que tanto marcó su historia cultural [Chomel / Hernández, 1988: 103]. Esta reestructuración ambiental facilitaría el proceso de secularización y ampliación de la vida nocturna. Al depredar y normar la naturaleza, la modernidad urbana —coreografía natural de los paseos nocturnos— respondería a la lógica de los jardines.

En la actualidad, los ciclos lunares ya no tienen el peso de antaño, pero siguen apareciendo en los almanaques y signando algunas creencias, festividades y prácticas urbanas. Las noches más larga o más corta del año —marcadas por los solsticios— han sido relativizadas en sus impactos sobre la vida cotidiana, y la traza urbana, por los nuevos modos en que el capital reorganiza el espacio y el tiempo urbano, pero también por el despliegue ideológico y tecnológico que le acompaña. La flora y la fauna nocturnas de la ciudad han variado en sus presencias y significaciones, pero en su sentido de mayor permanencia histórico-cultural remarcen la preeminencia del caos vía la proyección simbólica y real de la naturaleza. Hemos de hacer notar que el ingreso de la flora y fauna al espacio urbano en clave moderna y occidental data de fines del siglo XVIII. En general, la flora y la fauna intentaron ser encuadradas dentro de la lógica moderna de la naturaleza domesticada, al interior de los espacios urbanos públicos y privados. Sin embargo, y a pesar de la jaula del orden moderno, la proyección simbólica del caos como atributo de la naturaleza se afirma cotidianamente noche con noche. La flora se proyecta por sus aromas y por el ruido de su follaje en contacto con el viento o la lluvia; también por cobijar sus muchas y sonoras aves e insectos. Pero la flora ya no cuenta del mismo modo según el calendario nocturno de la Ciudad de México. Un testimonio decimonónico nos dice:

El mes en que estamos [junio de 1853] es el de las flores y el que ofrece noches verdaderamente deliciosas y más en la época del plenilunio, en que por una feliz coincidencia, nos hallamos [García Cubas, 1904: 166].

La fauna nocturna se revela más por su recepción auditiva que visual, salvo la dominguera visita familiar al Zoológico de Chapultepec. Nuestros temores y creencias redimensionaron la fauna nocturna por sus inventadas o reales características y hábitos en nuestro imaginario. La modernidad fue exterminando, enjaulando o domesticando la fauna que se enmarcó en los espacios urbanos. El zoológico capitalino inaugurado el año de 1923 en el bosque de Chapultepec, que reemplazó a aquel otro que cuatrocientos años atrás mandase destruir Hernán Cortés, configuró el más espectacular espacio sonoro nocturno, al reproducir noche con noche los múltiples y temidos símbolos sonoros del caos-naturaleza. No debemos olvidar que el código de lo infausto, al presidir los símbolos sonoros y los augurios que portan ciertas aves y felinos nocturnos, sigue despertando temores y angustias frente a la muerte y su noche final o eterna.

La nocturnidad expresa un abigarrado universo etnocultural en el cual se descubren algunos de los más visibles referentes histórico-culturales. En la Ciudad de México, la nocturnidad del nagualismo terminó por hibridarse, distando de restringirse a sus antiguos barrios indígenas o sus colonias de migrantes. A partir del siglo XVI, al ingresar al campo de la nocturnidad urbana, la brujería fue agregándose y cruzándose con las “idolatrías” mesoamericanas, multiplicando las traducciones hispano-cristianas del nagualismo. Las metamorfosis de los magos y los muertos en animales de lo bajo (la serpiente), que se movían al amparo de la nocturnidad, se potenciaban como doblemente punibles, dado que se cruzaban con las propias aprehensiones de los inquisidores. Pensemos, a manera de ejemplo, en aquellas imágenes que se desprenden de dos conocidas deidades mesoamericanas, según relata un informante nahua a Sahagún:

¿Acaso puede hablaros la persona Tezcaltlipoca (o) Huitzilopochtli?
Porque es sólo como viento, y como noche se hace *nahualli*. ¿Acaso puede hablaros como persona? [López Austin, 1984, I: 423].

En forma recurrente, la producción etnográfica da cuenta de que las deidades nativas aparecen en “*sus correrías nocturnas*” [Idem]. La movilidad y la sorpresa de estos entes nocturnos de muchos rostros y figuras zoomorfas han poblado de manera sostenida el imaginario de las plebes indomestizas de la Ciudad de México a lo largo de más de medio milenio.

La flora exhibe símbolos nocturnos de elevada densidad política y cultural. Es el caso de la *Noche Triste* de Hernán Cortés, que tiene un árbol ahuehuete

como símbolo mayor. Cihuacóatl, una deidad que incrementa su presencia en la configuración de la nocturnidad colonial, reaparece con fuerza subversiva con motivo del primer aniversario de la *Noche Triste*, infligiendo una nueva derrota a los españoles al fracasar en su intento de tomar el mercado de Tlatelolco. Las cabezas degolladas de los españoles fueron clavadas sobre troncos de árboles cortados en forma de estacas [Martínez, 1990: 63-64].

Los esquemas perceptivos del espacio se alteran conforme al cronos cotidiano. No es novedad decir que la vista pierde la relevancia que exhibe en el día, en favor del oído, el olfato y el tacto, pero todos ellos son filtrados por la dimensión cultural que les corresponde [Hall, 1973]. En lo que respecta al universo sonoro del oído, debemos recordar que genera más alucinaciones y fantasmagorías que nuestro campo visual. También recordaremos que el olfato resintió la deodorización que trajo la modernidad sobre los espacios urbanos, así como las hibridaciones inducidas experimentalmente de la flora complicaron nuestro elemental sistema clasificatorio de olores [Ackerman, 1992]. El juego de aromas en Mesoamérica, referido a la oposición entre lo alto y lo bajo [López Austin, 1984, I: 410], seguramente se complicó con las hibridaciones y traducciones hispanas y africanas a partir del siglo XVI. La crónica periodística y el relato literario dan sostenida cuenta de este universo perceptivo, aunque ciertas corrientes literarias enfatizan con exceso algunas de sus expresiones. Más recientemente, la historia cultural de la Ciudad de México ha dado cuenta del peso de los miasmas y la basura en clave moderna y su impacto en los modos urbanos de adscripción social [Dávalos, s/f].

Los ruidos y aromas nocturnos pueden develar o ficcionalizar el anonimato de las sombras e incluso preanunciarlas. El uso de la madera en los pisos techos interiores, aparece asociado a crujidos y pisadas indescifrables que alimentaron los miedos y fantasmagorías de las antiguas casonas de la Ciudad de México. La construcción de jardines públicos y los usos decorativos y mensajes cifrados de las flores a partir de la segunda mitad del siglo XIX, suscitaron una nueva axiología y simbólica popular de los aromas que tomó muy en cuenta los referentes día / noche. Otros aromas filtrados por el catolicismo popular, delinearon la polaridad entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el día y la noche. Desde este horizonte lo pútrido y el azufre marcaron las fragancias de la nocturnidad demoníaca y sensual, mientras su contraparte, el aroma a rosas garantizaba el olor a santidad y la irradiación de divina luz. De otro lado, existe una carga implícita nocturna en la manera de adscribir los olores no santos: “huelas a madres” vale tanto como “huele a sexo”. Sahagún en el siglo XVI, eslabonó con claridad que lo pútrido y las putas en sus aromas y en sus sentidos forman parte del mismo universo [Lagarde, 1993].

Frente a estos esquemas de percepción reacciona la modernidad intentando afirmar la jerarquía de lo visual. No es casual que la iluminación pública y privada pugne por reafirmar la hegemonía de la modernidad y la cultura, ensanchar el campo visual y sus modos de comunicación cultural: la escritura y la imagen electrónica. Pero los inevitables aunque sectoriales apagones chilangos recuerdan las viejas representaciones y símbolos de la noche, incluyendo su flora y fauna real o imaginaria. La noche de apagón suscita y reaviva en la Ciudad de México un viejo miedo anclado en el imaginario de Occidente.

En el siglo XIX, la fauna nocturna cumplía una función disuasiva sembrando temores nocturnos sobre las calles y sus zonas de penumbras. Fue el caso de los lastimeros aullidos de los perros callejeros, motivados por las palizas mortales de los serenos, obligados a cumplirlas bajo un dudoso plan sanitario [García, 1996]. Estos aullidos eran interpretados, desde el interior de los hogares, como señas de la presencia de seres diabólicos. Manuel Gutiérrez Nájera, en una incisiva y crítica crónica periodística de 1894, daba cuenta de que, durante el Porfiriato, la preparación de la noche ritual del 15 de septiembre incluía, para beneficio de los visitantes “extranjeros”, la privación de la libertad temporal de todas las denominadas “ratas” ciudadinas durante cuatro noches, del 14 al 17 de septiembre, reclamando que las demás noches los de casa siguieran sufriendo las tropelías de las ahora ratas liberadas [Gutiérrez Nájera, 1974: 165-166].

En la actualidad, las muchas ratas y rateros reales e imaginarios, al lado del chupacabras, simbolizan más los miedos a la nocturnidad defienda que el gallo, el gato, el vampiro, el tecolote, el “grillito cantor” y el alacrán.

La práctica popularizada de renombrar a los habitantes de la noche, apelando a un peculiar sistema clasificatorio de la fauna nocturna, nos suscita deseos encontrados; pensemos en nuestras mariposas y mariposones nocturnos de La Merced, la Cuauhtémoc y la Roma. Entre los usos figurados del término *mariposa*, el diccionario registra *homosexualidad* [Larousse, 1990: 661], aludiendo al proceso de mutación del que ésta es portadora. En el imaginario popular, la mariposa nocturna, o mariposa negra, representa un denso anudamiento entre el deseo y la fatalidad; trae malos augurios, incluyendo la muerte. Un relato ficcional sobre una pasional y sórdida escena, luego de animalizar el cuerpo de la prostituta apela a este lepidóptero, para descubrir vía una operación metonímica en la axila su genitalidad, al mismo tiempo que preanuncia un dramático desenlace:

perversa en sus movimientos de mala hembra, deliciosa en su belleza morena, incitando al Flaco, provocándolo con la con la cercanía del cuerpo felino [sic], con el sudor de sus senos, acariciando el bandoneón, con ese levantar suavemente los brazos y mostrarle esas axilas cuya pilosidad húmeda

le hizo imaginar al Flaco la abundante *mariposa negra* [sic] que la gitana tendría entre las ingles [Uruchurtu, 1997: 14].

La araña se manifiesta como un conocido morador nocturno de las paredes, techos y esquinas de las casas; en particular de las alcobas. En el marco de las creencias populares, los “fuegos” que aparecen en las comisuras de los labios son atribuidos a furtivos “besos de araña”. En la mitología nahua, la araña aparece asociada con Mictlantecuhtli, deidad de los muertos. La araña se ubica en el Este, es decir, en los dominios de las deidades creadoras, y colabora en la formación del feto. Por la vía onírica, la araña “explica a las abuelas cómo se hace el ombli-go de los niños” [González, 1991: 12].

Un relato literario contemporáneo, desde una perspectiva de género, toma como centro a la araña y sus irónicos, peligrosos y lascivos acechos:

Desde su trapezio de átomos se desploma irónica y perversa. Su negra pupila descubre abismos transparentes en los espejos de mi alcoba [...]. Sé que me presiente y sé que por la altura de la noche me espera. Si duermo, danza sobre mi frente, su ojo sobre mi ojo. Se pasea por mi espalda enredando mi pelo con su aventura emponzoñada.

¡No quiero que la toquen! Que la dejen en mis muros, que la dejen en mi cuarto, en mi tumba de sábanas blancas y lunas encadenadas” [Dueñas, 1985: 40-41].

En los relatos y usos cotidianos se observa igualmente una conversión lúdica y mercantil de los sentidos tradicionales de que son portadores nuestros entes nocturnos. El vampiro sigue gravitando de manera relevante en el imaginario popular contemporáneo de la Ciudad de México, aunque sus huellas más cosmopolitas y literarias se remontan a siglos pasados, más allá de la literatura romántica, como Quirarte señala con acierto:

En nuestra vida cotidiana, el vampiro forma parte de una mitología que aun los niños conocen. El Conde Pátula, el cereal Conde Chócula, Chiquidrácula, El Hombre Murciélago, el jugo de betabel llamado vampiro constituyen para ellos elementos familiares y menos agresivos que el horror acechante en su cotidianidad” [Quirarte, 1996: 15-16].

El gallo signa con su canto los límites de la noche, quizás por ello metaforiza el ritual sagrado de la noche buena como “misa de gallo”, pero también el canto masculino a calle abierta a la mujer amada [Moreno Villa, 1976]. El gato sigue siendo importante motivo en la narrativa contemporánea de la Ciudad de Méxi-

co, manifestándose como el deseo diabólico o instintivo de posesión del cuerpo femenino [García Ponce, 1984; Pacheco, 1990], mientras que el alacrán aparece como símbolo inequívoco de muchas discos nocturnas. Las marcas de la trasgresión sexual y el racismo en las clases medias fueron asociadas más tarde a las violaciones iniciáticas nocturnas de las “gatas” en sus cuartos de azotea [Pacheco, 1989: 51-52].

La alteridad cultural se vislumbra en nuestro propio espacio urbano signada por la temporalidad más cíclica y cotidiana: la noche. En cierto sentido, el dicho popular “De noche todos los gatos son pardos” reconoce que los criterios de adscripción social que rigen en la visibilidad de la interacción social diurna deben relativizarse de noche, sea por ese segundo anonimato que emerge de la oscuridad, sea por el cambio de actitud de los individuos frente a la norma social.

En general, la percepción y uso del espacio cambia con ese tiempo denso que se denomina noche. Los patrones proxemísticos no son los mismos en la noche que en el día; pareciera que tensan sus límites al extender la distancia personal frente a los otros cuando el espacio es identificado con los peligros de la nocturnidad, mientras que recorta las distancias en los espacios lúdicos y festivos de la noche. El “dormir juntos”, más allá de los límites de las parejas ocasionales o constituidas, expresa valores proxemísticos que rebasan el campo mismo de la sexualidad, asociados a condiciones sociales de existencia, ligados a reales o imaginarios temores o fríos nocturnos.

La propia percepción del cuerpo humano bajo el paradigma de la modernidad cambia sustantivamente, pues su naturaleza evidente debe cubrirse con su segunda piel, es decir con el traje de noche o las sábanas, recreado por las modas culturales. A partir de este moderno y peculiar recubrimiento, el desnudarse centró las miradas y metáforas visuales sobre el mapa corporal femenino, aunque con razón alguien puede alegar la gozosa presencia de un efímero *Chipen Dale* chilango o la proyección trashumante de *Sólo para mujeres*, a fin de obligarnos a matizar lo dicho.

La tradición occidental y cristiana sobre el cuerpo había resultado erosionada y subvertida a mediados del siglo XIX, por el auge de las ciencias médicas, pero también por los nuevos abordamientos literarios y artísticos. *Santa* [1900], la novela de Federico Gamboa, situó el develamiento del cuerpo de una joven y bella miserable en el campo mismo de la nocturnidad, obviamente bajo el ropaje o sobre la piel de la prostituta. Las tensiones entre las convenciones religiosas y de la moralina burguesa de la Ciudad de México aparecen a través del drama de Santa, pero también vía las miradas, tactos y aromas de los distintos personajes sobre el cuerpo vestido y desvestido, visto, sentido e imaginado, incluso por el ciego Hipólito. La conversión de Santa de relato novelístico en relato fílmico

terminó por popularizar este modo de mixtificar la noche prostibularia. Más recientemente, el cuerpo femenino situado en una noche prostibularia deviene en pretexto filmico para reactualizar un gastado discurso criminalizador, según nos lo ha recordado la última versión filmica de *Salón México*.

Culminaremos diciendo que la propia ciudad, a través de sus marcas de género, se revela como naturaleza, es decir como cuerpo abierto y marcado. Ciertas imágenes condensadas y permanentes marcan con la polisemia del género la calle, en sus placeres y sus riesgos, en su cronos cotidiano y en sus fases históricas. El énfasis de lo femenino diurno sobre la calle fue subvertido por la masculinización crepuscular y nocturna del espacio público a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, hasta el presente. Sin embargo, las imágenes y símbolos de la calle y del espacio público en las noches chilangas tienden en la actualidad a su androginización. En los noventa, el universo conflictuado de los travestis en las calles de la Cuauhtémoc es andrógino; también lo son los juegos de imágenes de muchos video clips, de personajes televisivos como la Beba Galván y del escenario teatral como *La señora presidenta*.

...

Apelando a la Historia y la Antropología, y escribiendo en forma de ensayo-cronístico, hemos podido apreciar a grandes trazos y jugando con muchos tiempos, relatos y géneros que la noche como alteridad urbana posee muchas entradas en su cotidianeidad. Una de ellas ha sido denominada *nocturnidad*, por ser deudora de la semántica positivista decimonónica que prejuiza, recorta, y penaliza la vida nocturna al referirnos a la lectura de nuestros cronistas culturales contemporáneos de la Ciudad de México; también la hemos reseñado como parte del imaginario de las élites.

Resulta obvio que no todas las aristas culturales de lo bajo, el caos y la naturaleza propios de ese otro tiempo inmenso y denso de la vida urbana que configura la noche han sido reseñadas, problematizadas, explicadas. Estas líneas apuntan a poner sobre la agenda de la investigación y debate antropológico, y otras disciplinas afines, una temática descuidada, maltratada y negada. Además, este texto se expresa como un subproducto de una investigación colectiva en curso, la cual versa sobre la construcción cultural de la noche en clave moderna en la Ciudad de México.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKERMAN, Dane [1993], *Una historia natural de los sentidos*, Anagrama, Barcelona.
AGUSTÍN, José [1996], *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, Grijalbo, México.

- ALTAMIRANO, Ignacio Manuel [1986], *Textos costumbristas*, vol. V, *Obras completas*, SEP, México.
- [1987], *Crónicas*, vol. VII, *Obras completas*, SEP, México.
- ATONDO, Ana María [1982], *La prostitución femenina en la Ciudad de México. El alcahuete y la manceba pública*, Tesis ENAH, licenciatura en Antropología Social, México.
- BURTON RUSSELL [1990], Jeffrey, *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, Andrés Bello, Venezuela.
- CAREAGA, Gabriel [1985], *La ciudad enmascarada*, Plaza y Janés, México.
- CHOMEL H, Martín y Víctor Hernández O. [1988], “La Ciudad de México y su Valle”, en *ENAH*, multicopiado.
- COLLADO, Ma. del Carmen [1992], “Vida social y tiempo libre de la clase alta capitalina en los tempranos años veinte”, *Historias (México)*, INAH, núm. 28 (abril-septiembre de 1992), pp. 101-125.
- DALLAL, Alberto [1994], *El dancing mexicano*, Oasis, México.
- DÁVALOS, Marcela [s/f], *De basuras inmundicias y movimiento o de como se limpiaba la Ciudad de México a finales del siglo XVIII*, Cien Fuegos, México.
- DUEÑAS, Guadalupe [1985], *Tiene la noche un árbol*, México, Fondo de Cultura Económica-SEP (Lecturas Mexicanas, núm. 82).
- GARCÍA, Isaura [1996], “Los serenos”, en PIF/ENAH, *La colonización de la noche en la Ciudad de México*, mecanoescrito.
- GARCÍA CUBAS, Antonio [904], *El libro de mis recuerdos*, Imprenta de Arturo García Cubas, México.
- GARCÍA PONCE, Juan [1984], *El gato y otros cuentos*, SEP-Fondo de Cultura Económica, Letras Mexicanas, núm. 56.
- GIMÉNEZ, Armando [1998], *Sitios de rompe y rasga en la Ciudad de México*, Océano, México.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Sergio [1988], *Los bajos fondos. El antro, la bohemia y el café*, Cal y Arena, México.
- GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel [1974], *Divagaciones y fantasías* (selección, estudio preliminar y notas de Boyd G. Carter), Sep-setentas, núm. 157, México.
- HALL, Edward T. [1973], *La dimensión oculta. Enfoque antropológico del espacio*, Instituto de Estudios de Administración Local, Colección Nuevo Urbanismo, núm. 6, Madrid.
- HERRERA URIBE, Olga Raquel [1996], “La Llorona: un caleidoscopio diacrónico y sin fronteras”, ponencia del Encuentro Culturas y Ciudades Contemporáneas, *ENAH*, 26 al 28 de noviembre de 1996.
- LAGARDE, Marcela [1993], *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- LAPORTE, Dominique [1980], *Historia de la Mierda*, Pretextos, España.
- LE GOFF, Jacques [1990], “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Hacer la Historia*, Laia, España.
- [1991a], *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós Básica, España.
- [1991b], *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós Básica, España.
- LIRA, Andrés [1983], *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México. Tenochtitlán y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, El Colegio de Michoacán/Conacyt, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo [1984], *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, 2 vols., México.
- MARTÍNEZ, Rodrigo [1990], “Las apariciones de Cihuacóatl”, en *Historias (México)*, INAH, núm. 24 (abril-septiembre de 1990), pp. 55-66.
- MARTÍNEZ SORAL, Enrique [1938], “Prólogo”, *Cosas vistas y oídas* de Joaquín Haro y Cadena, Ediciones Botas.
- MONSIVÁIS, Carlos [1986], *Amor perdido*, Era-SEP, Lecturas mexicanas, núm. 44, México.

- MORENO VILLA, José [1976], *Nueva cornucopia mexicana*, Sep-setentas, México.
- NOVO, Salvador [1972], *Las locas, el sexo, los burdeles*, Porrúa, México.
- [1986], *Nueva grandeza mexicana*, UNAM-DDF, México.
- PACHECO, José Emilio [1989], *Las batallas en el desierto*, Era, México.
- [1990], “Tríptico del gato”, en *La Sangre de Medusa*, Era, México.
- PACHECO, Cristina [1992], *Para vivir aquí*, Grijalbo, México.
- PIAZZA, Luis Guillermo [1979], “Prólogo”, *Las locas, el sexo, los burdeles* de Salvador Novo, pp. 7-9.
- PONIATOWSKA, Elena [1991], *¡Ay vida, no me mereces!*, Joaquín Mortiz, México.
- [1995], *De noche vienes*, Era, México.
- PRIETO HERNÁNDEZ, Ana María [1995], “Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos”, en Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- QUIRARTE, Vicente [1996], *Sintaxis del vampiro*, Verdehalago, México.
- RAMA, Ángel [1984], “La ciudad ordenada”, en *Revista de la Universidad de México* (México), Nueva Época, núm. 33, (Enero de 1984), pp. 2-8.
- RAMÍREZ, Armando [1992], *Bye bye Tenochtitlán. Digo, yo nomás digo*, Grijalbo, México.
- SICHÉRE, Bernard [1994], *Historias del Mal*, Gedisa, México.
- VALVERDE ARCINIEGA, Jaime, y Juan Domingo Argüelles [1972], *El fin de la nostalgia. Nueva crónica de la Ciudad de México*, Nueva Imagen, México.

HEMEROGRAFÍA

- “La apachería” ladrones urbanos, *El Radical*, 13/1/1915, p. 4.
- “Santa Julia: asalto en la madrugada a la tienda ‘El Fuerte’ apuñalamiento de los dueños Sres. Rico, y asesinato del dueño de una pulquería vecina, 11va. calle de 4ta. avenida”, *El Radical*, 21/1/1915, p. 1.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

López, Willebaldo

Malinche Show

Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 120-156

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100307>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

Malinche Show

WILLEBALDO LÓPEZ

PERSONAJES:

MALINCHE
PRESTANOMBRES UNO
PRESTANOMBRES DOS
PRESTANOMBRES TRES
GRINGO
EUROPEO
MONJA
HERNÁN CORTÉS
CUAUHTÉMOC
MARTÍN CORTÉS

PRIMER ACTO

UNA ESPECIE DE TELARAÑA MAQUINARIA CON PARTES MUY VIEJAS Y OTRAS NUEVAS Y MODERNAS, LLENA GRAN PARTE DEL ESCENARIO. TODA ESTA MAQUINARIA PARECE CONVERGER EN DOS BRAZOS MECÁNICOS QUE SOSTIENEN A UNA MUJER VIEJÍSIMA QUE CUELGA Y QUE TRABAJOSAMENTE SE SOSTIENE EN PIE; SU VESTUARIO ES PREHISPÁNICO Y SUS RASGOS INDÍGENAS.

ESCUCHAMOS VOCES QUE SE ACERCAN DANDO GRITOS AUTORITARIOS Y VEMOS SURGIR ENTRE LOS ENGRANES Y DESLIZÁNDOSE ÁGILMENTE POR LOS BRAZOS MECÁNICOS DE LA MÁQUINA A DOS HOMBRES MADUROS Y A UNA MUJER; TODOS CON UN GRAN LETRERO EN LA ESPALDA QUE DICE: “MANTENIMIENTO MALINCHE”. LOS TRES CARGAN MALETINES DE MÉDICO, CAJAS CON HERRAMIENTA Y GRANDES MOCHILAS. SE ESCUCHA UNA MÚSICA DE INTRODUCCIÓN Y LOS

PRESTANOMBRES CANTAN Y BAILAN FESTIVAMENTE SIEMPRE SEÑALANDO Y RELACIONANDO A LA VIEJA.

PRESTANOMBRES ¡Aquí está, aquí está la Malinche! ¡Mírenla! ¡Aquí está, aquí está la Malinche! ¡Véanla! ¡Sigan, sigan, sigan su ejemplo, sigan su traición! ¡Sigan, sigan, sigan su ejemplo, sigan su lección! ¡Aquí está, aquí está la Malinche! ¡Mírenla!

LA MUJER LANZA QUEJIDOS LASTIMEROS Y PARECE COMO SI SUS BRAZOS Y SUS LARGOS CABELLOS CANOS SE ENTREMEZCLARAN CON LAS CUERDAS Y LOS MECANISMOS QUE LA SOSTIENEN. LOS QUEJIDOS DE LA VIEJA MADURAN EN LAMENTOS Y NOS DEJA OÍR SU DESESPERACIÓN Y SU ANGUSTIA.

MALINCHE ¡Ya nooo!... ¡Ya noooo! ¡Bastaaa! ¡Ya nooo!... Quiero escuchar mis lamentos, quiero oírme llorar. ¡Basta! (MIRA HACIA LOS PRESTANOMBRES CON MUCHO MIEDO) ¿Por qué no dejan que se escuchen mis gritos?... ¿Por qué no dejan que sea mi propio llanto el que ahogue mi voz? Ya estoy muy vieja... Estoy cansada de reír ante las injusticias. ¿Por qué no se buscan una actriz?

PRESTANOMBRES DOS Vamos a ver, vamos a ver... ¿Qué te pasa, Malinche? ¿Otra vez con tus achaques?

MALINCHE ¡No se acerquen!... ¡Ya no!... ¡Lárguense de aquí! ¡Déjenme morir!... Se lo suplico. Ya no. Ya no me hagan vivir... Denme la paz.

PRESTANOMBRES DOS ¿Estás loca?... ¿Y luego qué vamos a hacer sin ti? Eres la estrella del show.

MALINCHE Ya me usaron demasiado... ¿Qué no tienen llenadero?... ¡Contesten! ¿No tienen llenadero?

PRESTANOMBRES (TODOS CANTAN Y BAILAN)

Te queremos, te queremos
te queremos explotar,
por eso es tonto que pienses
que nos podemos llenar.

Te daremos mil cariños
masajes y bienestar,
vitaminas y calmantes
para que puedas durar.

Cuatro siglos tienes viva
y te bajamos la edad;

pero mil años nosotros
te debemos conservar.

Te queremos, te queremos
te queremos explotar,
por eso es tonto que pienses
que no podemos llenar.

Masajes, ajustes, chequeos y pastillas,
calmantes y alguna excitante inyección
con gusto te damos Malinche querida
henchidos de gozo y veraz devoción.

Somos todos tuyos.
Somos tu creación.

PRESTANOMBRES MUJER Últimamente te estás volviendo insoportable. Malinche.
Debes cooperar un poco.

MALINCHE ¿Les parece poco todo lo que les he ayudado, quinientos años?

PRESTANOMBRES UNO No seas presumida, Malinche... No sólo tú nos has ayudado. En primer lugar está Hernán Cortés.

MALINCHE ¿Cortés?... Cortés, Cortés... De no haber sido por mí... ¡ése nunca nos hubiera conquistado!

PRESTANOMBRES DOS No le restes méritos al viejo, Malinche...

MALINCHE Yo fui su lengua frente a los nuestros y frente a los embajadores de Moctezuma.

PRESTANOMBRES UNO También Gerónimo de Aguilar.

MALINCHE ¡Ese no servía para nada! Gerónimo de Aguilar sólo sabía Maya. Yo fui la que le enseñó a Cortés cómo triunfar en estas tierras. ¡Soy culpable! Y ya no les voy a ayudar. ¡Ya no!

PRESTANOMBRES MUJER ¿Y el show?... ¿Qué vamos a hacer?

PRESTANOMBRES DOS (LEVANTAN A LA MALINCHE Y TRATAN DE QUE CAMINE)
Vamos a ver, Malinche... ¿Qué te ha provocado ese mal humor?... (LA HACEN CAMINAR LENTAMENTE) ¿Te han vuelto a molestar tus reumas?

MALINCHE ¿Por qué son tan crueles?... ¿Por qué le ayudan tanto a mi desgracia? Déjenme morir. Ya no les sirve de nada mi traición.

PRESTANOMBRES MUJER No hables de traición, Malinche... ¡Es una palabra muy fea! Todo lo que tú hiciste fue para bien. Le abriste las puertas a una nueva cultura y a la verdadera religión. ¡Eres la madre del progreso!

MALINCHE ¿La madre del progreso?... ¿Del progreso de quién?

PRESTANOMBRES MUJER De todos los mexicanos.

MALINCHE (CON ANSIEDAD A LOS PRESTANOMBRES) ¿De todos los mexicanos?... ¿Están seguros de que les traje el progreso a todos los mexicanos?

PRESTANOMBRES MUJER Bueno, de casi todos. El progreso lo aprovechan los mexicanos más listos.

PRESTANOMBRES DOS El mundo es de los listos.

MALINCHE (CON TERROR) El mundo no es de los más listos, sino de los más sinvergüenzas... ¡Como ustedes!

PRESTANOMBRES MUJER Como tú.

MALINCHE Yo fui engañada por Cortés, me dijo que sus conquistadores eran lo mejor para mi mundo. Pero ustedes no. Ustedes saben muy bien la clase de porquería que representan.

PRESTANOMBRES DOS Nosotros te cuidamos.

PRESTANOMBRES MUJER ¡Yo te admiro tanto, Malinche!

MALINCHE ¿Por las sinvergüenzadas que me obligan a hacer?

PRESTANOMBRES UNO ¿Cuáles sinvergüenzadas?... Es un gran show.

MALINCHE ¡Son puras mentiras!

PRESTANOMBRES UNO ¡Oh, no inventes! Eres la estrella.

MALINCHE Ya me cansé de engañar a diario a la gente. ¿Qué no se cansan ustedes?

PRESTANOMBRES MUJER Tu labor sirve mucho.

MALINCHE ¡Claro! Les sirve a ustedes.

PRESTANOMBRES DOS Sirve a todos. Brindas distracciones.

MALINCHE Y confusiones.

PRESTANOMBRES MUJER (AL VER QUE LA MALINCHE LA MIRA CON FIJEZA) ¿Qué pasa?... ¿Por qué me miras así?

MALINCHE Miro la poca dignidad que te ha quedado.

PRESTANOMBRES MUJER (FURIOSA) ¡Malinche!...

MALINCHE (MATERNAL) ¿Por qué no te unes conmigo?... (LA MUJER SE DESCONTROLA) Ya no sigas cooperando para engañar a los mexicanos.

PRESTANOMBRES MUJER (MIRA CON DESCONCIERTO A LOS OTROS) ¡Basta, Malinche! No me vas a engatusar.

MALINCHE (SIGUE MATERNAL) Los que te engatusan son ellos. Te utilizan. Te han vuelto una cosa que puede ser vendida y comprada y utilizada para sus fines.

PRESTANOMBRES MUJER ¿Tú crees que hacen eso?

MALINCHE Para ellos nunca serás un ser humano... no eres más que una... una de esas.

PRESTANOMBRES MUJER ¿Una prostituta?... ¿Y tú que eres, Malinche?

MALINCHE (AMARGA) ¿Yo?... Yo sólo fui la puerta del país a las peores intenciones que vinieron del extranjero.

PRESTANOMBRES MUJER ¿Qué fue lo que tú hiciste con Cortés? ¿Acaso no fue con tu ayuda que pudo entrar? Y acuérdate, Malinche... acuérdate bien, tú no solo les abriste las puertas a su conquista... les abriste otra cosa. (RÍE GROSERAMENTE).

PRESTANOMBRES UNO Y no la abrieron por la fuerza como a las demás indias... Ella se abrió por su propia voluntad. (RÍE A CARCAJADAS).

MALINCHE ¡Basta!

PRESTANOMBRES MUJER ¡Tú fuiste la primera puta de México!

MALINCHE ¡Basta digo!

PRESTANOMBRES UNO Llenaste todos los requisitos y por eso te contratamos para el show.

PRESTANOMBRES DOS Tú te sigues abriendo por nosotros. ¡El Malinche Show!

PRESTANOMBRES UNO ¿Y nosotros?... A cobrar. (RISAS ESTREPITOSAS).

MALINCHE ¿No les da remordimiento dañar a tanta gente?

PRESTANOMBRES DOS No, les conviene a miles.

MALINCHE ¿Y los millones que por culpa de ustedes son explotados, se mueren de hambre, qué? ¿No cuentan? Por su culpa son unos dejados y acomplejados.

PRESTANOMBRES MUJER (DESPECTIVA) Aaah... ésos.

MALINCHE ¡Sí! ¡Ésos! ¿Ésos qué?

PRESTANOMBRES UNO A ésos basta con pedirles perdón.

PRESTANOMBRES DOS Tú eres la madre del progreso.

PRESTANOMBRES MUJER La madre de la belleza de la mujer mexicana.

PRESTANOMBRES UNO La madre de las fuerzas inversionistas del país.

MALINCHE ¡Ustedes no tienen madre! Y no quiero que la sigan teniendo. ¡Lo peor es que yo siga pariendo gente como ustedes! ¡Ya no quiero seguir pariendo más malinchistas! ¡Ya no! ¡Ya noooo!

PRESTANOMBRES UNO (ALARMADO) Hay que aplicarle un calmante. ¡Sujétenla! (LOS OTROS PRESTANOMBRES SUJETAN A LA DELIRANTE MALINCHE MIENTRAS QUE EL UNO VA POR LA INYECCIÓN Y RÁPIDAMENTE LA PREPARA) ¡Ya estoy listo! Sujétenla bien. (SUJETAN A LA MALINCHE Y LE APLICAN EL CALMANTE).

MALINCHE ¡Ya no! ¡Ya no! Ya no voy a hacerles el juego... ¡Ya no!

PRESTANOMBRES MUJER La vieja sigue agitada. No le hizo el calmante.

PRESTANOMBRE UNO (REVISA EL FRASCO) ¡Con razón!... Es un tranquilizante nacional. Sabes de sobra que no sirven. Tiene que ser de importación.

MALINCHE (CANTA HACIA LAS CAMARAS DE TELEVISIÓN) ¡Óiganme todos!... ¡Quiero que escuchen bien lo que les voy a decir! ¡Quiero que se enteren bien de lo que aquí sucede! Yo soy Malinche. ¡Sí! Yo soy la Malinche. La que en tiempos muy lejanos traicionó a su pueblo... y lo entregó a los extranjeros ¡Yo soy!

PRESTANOMBRES DOS ¿Qué le pasa?

PRESTANOMBRES UNO En vez de tranquilizante le diste un alucinante.

PRESTANOMBRES MUJER Está empezando el programa de televisión. Hay que transmitirlo.

MALINCHE (CANTANDO) Sin embargo, quiero que sepan que esta Malinche que ven no los sigue entregando. Mi traición es vieja, como yo, y pasó hace mucho tiempo. Ahora mi traición es nueva. ¡La de ellos! (SEÑALA A LOS PRESTANOMBRES).

PRESTANOMBRES UNO ¡Épale! ¿Qué se trae esta vieja?

MALINCHE ¡Ellos son los que los entregan! ¡Ellos son los que los traicionan!

PRESTANOMBRES MUJER Se ha puesto como loca... ¡Nunca la había visto así!

PRESTANOMBRES DOS ¿Y qué hacemos?

PRESTANOMBRES UNO ¿No saben qué hacer?... ¿Entonces de qué les han servido los cursos de capacitación recibidos en el extranjero?

PRESTANOMBRES UNO Quiere hacernos creer que así va a actuar en el programa para que lo cancelemos.

MALINCHE (CANTANDO) ¡Yo soy la Malinche, sí!... ¡Pero soy una Malinche prisionera! Soy forzada a actuar todos los días ante ustedes... ¡Sólo actúo lo que me dicen!... Sólo soy una actriz... y me mantienen viva a la fuerza.

PRESTANOMBRES UNO (SE ACERCA A LA MALINCHE SEGUIDO POR LOS OTROS) Y te seguiremos manteniendo viva todavía, Malinche.

PRESTANOMBRES MUJER ¡Despertemos a Cortés! (EL PRESTANOMBRES DOS TRATA DE SUJETAR A LA MALINCHE, PERO ÉSTA LE PROPINA UN FUERTE GOLPE EN EL OJO).

PRESTANOMBRES DOS ¡Ay, mamacita!.. Esta vieja ya me reventó un ojo.

PRESTANOMBRES MUJER ¡Despertemos a Cortés!

PRESTANOMBRES UNO Está bien, está bien... Despertemos a Cortés.

MALINCHE ¿Por qué no lo dejan morir? Pobre viejo. Su símbolo ya no sirve, el del tío Sam es mejor.

PRESTANOMBRES UNO Hay que despertar al conquistador, para que conquiste a la vieja de nuevo. (LOS PRESTANOMBRES MANIPULAN ALGUNAS PALANCAS DE LA MAQUINARIA Y DE LO ALTO SE DESCUELGA UNA SILLA DE TIJERA CON UN VIEJO SENTADO QUE DORMITA. EL VIEJO VISTE COMO EL CAPITÁN ESPAÑOL DON HERNÁN CORTÉS EN TIEMPOS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO. LOS PRESTANOMBRES TOMAN UN HUÉHUETL, UN TEPONAZTLI Y UN CARACOL, QUE DE INMEDIATO HACEN SONAR CON ESTRIDENCIA. CORTÉS SOLO HACE PEQUEÑOS MOVIMIENTOS COMO PARA DESPERTAR. ¡Es una verdadera lata!... Cada vez es más difícil hacerlo despertar. (REANUDAN CON MÁS BRÍOS EL SONAR DE SUS INSTRUMENTOS, PERO SIN HACER MELLA EN EL SUEÑO DE

CORTÉS. EL PRESTANOMBRES UNO SACUDE A CORTÉS CON VIOLENCIA) ¡¡Despierta ya viejo!!

CORTÉS (DESPIERTA CON SOBRESALTO Y GRITA EN ACTITUD DELIRANTE)
¡¡Tooooooos a cubiertaaa!... ¡Vamos! ¡Levantad las velas!... ¡Apuraos!..
Que el gobernador de Cuba, Don Diego Velázquez, ha ordenado que eviten
el paso de mi flota y ha ordenado mi aprehensión. ¡Vamos! ¿Qué esperáis?
(LOS PRESTANOMBRES LO MIRAN CON DESCONCIERTO).

MALINCHE ¡Válgame Dios!... ¡Ha despertado muy atrás!

CORTÉS (TRATA DE PONERSE INÚTILMENTE DE PIE SOBRE LA COLUMPIANTE SILLA) ¡Vamos!... Ya no hay nada que hacer en la Habana, todo está listo para partir. Están nombrados los artilleros y están refinados los cañones, están dispuestos los caballos y los hombres alistados. ¡Vamos!

PRESTANOMBRES DOS Ya baja de allí, viejo. ¡Es hora de trabajar! (RECIBE UN MANOTAZO DE CORTÉS QUE LO HACE RODAR POR TIERRA).

CORTÉS (AMENAZANTE Y TRATANDO CON MUCHO ESFUERZO DE SACAR SU ESPADA) ¡Cuidado mozalbetes!... No podrás, quien te envía, detenerme. Tengo bajo mi mando a quinientos ocho soldados, sin contar maestros, pilotos y marineros... ¡Nadie! Ni Don Diego Velázquez ¡ni el Rey! van a impedir que mi expedición parta hacia Cozumel... ¡Voto a Dios que nadie lo impedirá!... ¿Habéis entendido?

PRESTANOMBRES MUJER ¡Ni una sola palabra!

MALINCHE ¡Ya está loco!... ¡Dios mío! ¿Por qué no enloqueceré yo también?

CORTÉS (PONIÉNDOSE DE PIE SOBRE LA SILLA) ¡¡Izaad las veeelaas!! (PIERDE EL EQUILIBRIO Y CAE APARTOSAMENTE).

PRESTANOMBRES MUJER ¡Ya se nos cayó el viejo! (SE APRESURAN A LEVANTARLO. LA MALINCHE DEJA ESCAPAR UNA FESTIVA CARCAJADA. AL TRATAR DE LEVANTAR A CORTÉS, LOS PRESTANOMBRES LO ENREDAN EN LO HOLGADA QUE LE QUEDA YA SU ARMADURA, LA CORAZA SE LE SUBE HASTA LA CABEZA Y LO DEJAN CIEGO POR UN RATO. CORTÉS, EN SU DESESPERACIÓN, REPARTE MANOTAZOS A DIESTRA Y SINIESTRA, CAMINANDO A TIENTAS POR EL ESCENARIO)

CORTÉS ¡Qué demonios...! ¿Qué sucede aquí?... ¿Quién me atacó a traición y tan villanamente?... ¡Encended las luces!... que no veo nada en esta oscuridad.

PRESTANOMBRES UNO ¡Deja de manotear tanto, conquistador! Yo haré que puedas ver de nuevo el sol. (CORTÉS DEJA DE MANOTEAR Y EL PRESTANOMBRES SE ACERCA Y LE ACOMODA LA ARMADURA) ¿Ves?... Todo el problema estaba en que traías mal acomodado el vestuario.

CORTÉS (MUY SORPRENDIDO) ¿En dónde estamos?... ¿Qué mala treta me habéis jugado?... (MIRA CON DESCONFIANZA A SU ALREDEDOR) ¿Es esto el nuevo mundo?... ¿Estamos en Cozumel?

PRESTANOMBRES MUJER No, conquistador... (SUSPIRA) ¡Qué diera yo porque estuviéramos gozando las playas de Cozumel!

PRESTANOMBRES DOS Estamos en Tenochtitlan.

CORTÉS ¿En Tenochtitlan?... (ATERRADO) ¿La que... la que tiene a Cuauhtémoc por señor?

PRESTANOMBRES UNO (SE ESCUCHA UN SONAR LEJANO DE HUÉHUETLS Y TEPONAZTLIS) ¡Exactamente!... El que te hizo huir apresuradamente por las calzadas de Tacuba... ¿Lo recuerdas, Cortés? (CORTÉS SACA SU ESPADA Y EN FORMA DEFENSIVA VA RETROCEDIENDO HASTA CHOCAR CON LA MALINCHE, QUE SE MOLESTA POR EL PISOTÓN QUE LE DA).

MALINCHE ¡Ay! ¡Fíjate por donde vas, Cortés!... ¡Ya me pisaste!

CORTÉS (SE ALEGRA COMO NIÑO AL VER A LA MALINCHE) ¡Malinche!... ¡Qué gran fortuna es encontrarte de nuevo!... Yo creía que, que ya... (CAMBIA SU ALEGRIA POR UNA SENIL AUTORIDAD) ¿Dónde te has metido?... Que te he mandado a llamar y no te han encontrado.

MALINCHE Ay, Cortés..., ya no juegues. Los dos estamos aquí desde hace muchos siglos.

CORTÉS ¿Aquí?... ¿En Tenochtitlan? Si vieras que no reconozco este lugar... ¿De veras estaremos en Tenochtitlan?

MALINCHE Sí. Estamos en Tenochtitlan. Pero no es la misma ciudad.

CORTÉS ¡Por nuestro santo patrono San Isidro!... ¡Claro que no es la misma!... (SEÑALANDO LA GRAN MAQUINARIA) ¡Mira qué cambiada está la gran pirámide!

MALINCHE No es la gran pirámide... es... la Torre Latinoamericana.

PRESTANOMBRES UNO ¡Ambiente!... ¡Más ambiente! (LOS PRESTANOMBRES INTERRUMPEN A LA MALINCHE CON EL SONAR DE SUS INSTRUMENTOS PREHISPÁNICOS. CORTÉS SE ASUSTA Y TRATA DE SACAR GALLARDAMENTE SU ESPADA, PERO ÉSTA SE LE ENREDA Y LO HACE RODAR POR TIERRA. FINALMENTE SE LEVANTA Y ADOPTA UNA RIDÍCULA ACTITUD DEFENSIVA).

CORTÉS (GRITO DE BATALLA) ¡Nos atacan, Malinche!... Nos rodean miles de indios... ¿Qué los volvió contra nosotros? Ya los teníamos controlados.

MALINCHE ¡Ya basta de locuras! ¡Basta!

CORTÉS ¿Locuras?... No son mis locuras las que provocan su enojo. Seguramente fue Pedro De Alvarado el que los alebrestó...

MALINCHE Ya no les hagas el juego a los prestanombres, Cortés.

CORTÉS (CONFUNDIDO) ¡Sí...! ¡Pedro De Alvarado! ¡Maldito!... ¿Por qué tenía que atacar ese templo mayor? ¿Por qué tenía que realizar tan brutal matanza? ¡Dime! ¡Tú tienes la culpa, Malinche!... Si ya teníamos preso a Moctezuma y a sus generales... ¿Por qué no lo detuviste? Allí no había conspiración como la hubo en Cholula...

MALINCHE ¿Quién podía tener a Pedro De Alvarado?... ¡Ni tú podías Cortés!

CORTÉS ¿Yo? Yo sí podía. Tú eres la culpable. ¿Qué no fuiste tú la que me avisó de la conspiración que fraguaban contra mí los de Cholula?

MALINCHE Los degollaste. ¿Por qué?

CORTÉS ¡Hacían sacrificios humanos a su Dios!... ¿Cómo se llamaba su Dios? ¿Huichi... Huichilobos?

MALINCHE Huitzilopochtli.

CORTÉS ¡Ése!... Ése es. ¿Cómo lo sabes?

MALINCHE ¡Es el colmo! En tanto tiempo y no has aprendido nada. (A LOS PRESTANOMBRES) ¿Por qué no lo ponen al día?

PRESTANOMBRES UNO Matar a esos indios se justificaba, Cortés. Los aztecas no sólo mataban a sus enemigos, sino que los despellejaban y se los comían en nombre de sus dioses.

CORTÉS (COMO NIÑO) ¿Oíste?... Se los comían. Entonces tuve razón en matarlos a todos.

MALINCHE ¡No seas imbécil!... Los aztecas no se comían la carne de los sacrificados porque tuvieran hambre... se los comían para comerse a Huitzilopochtli, que se personificaba entre los hombres muertos.

CORTÉS ¡Eso es mentira!

MALINCHE ¿Entonces, también era mentira lo que nos decía el fraile cuando nos daba la comunión? ... “Tomad y comed que éste es mi cuerpo... Tomad y bebed que ésta es mi sangre.”

CORTÉS (ABRUMADO) Eso no era mentira, Malinche... Es diferente.

MALINCHE ¿Y por qué tiene que ser diferente para ustedes y para los aztecas no?

CORTÉS (BUSCANDO A LOS PRESTANOMBRES) Porque... porque... ¿Por qué? ¡Respondan!

PRESTANOMBRES DOS A mí ya me hizo bolas. No sé.

PRESTANOMBRES MUJER A mí siempre me confunde. Tampoco sé.

CORTÉS (MUY APRESADUMBRADO) Estás fallándome, Malinche. (MIRANDO A LOS DESCONTROLADOS PRESTANOMBRES) Y me estás poniendo en ridículo delante de esta gente. Te desconozco. Tú eres cristiana y fuiste bautizada.

MALINCHE (IRÓNICA) ¡Doña Marina!... Sí, con ese nombre fui bautizada. (REMARCANDO CON BURLA LAS ZETAS ESPAÑOLAS) Y como tantos otros, después de bautizada, esclavizada.

CORTÉS ¿Esclavizada tú?... No lo recuerdo... ¿Entonces, fuiste mi esclava?

MALINCHE ¡Y tu intérprete y tu amante!... Yo te di tu primer hijo en estas tierras, Cortés. Te di tu primer mestizo.

CORTÉS (INTRIGADO) ¿Un hijo?... ¿Cuál?... ¿A qué horas?

MALINCHE (FURIOSA) ¿Cómo?... ¿Ya te olvidaste de tu hijo?

CORTÉS ¡No!... Cómo crees... Yo... (FINGIENDO RECORDAR) ¿Cómo dices que se llamaba...? ¿Mestizo?

MALINCHE ¡No, pelmazo!... Se llamaba Martín Cortés.

CORTÉS ¡Espera, espera mujer...! Ah, ah... ah. Ya lo recuerdo. Mi Martincito Cortés... ¡Cómo no!... Tan lindo que era, ¿Verdad? ¿O no era lindo?... Oye, pero si yo te casé con uno de mis soldados, gran caballero español... ¿No es así?... ¿No sería de Juan Jaramillo el niño?

MALINCHE (GOLPEA A CORTÉS) ¡No, idiota!... ¡Era tuyo! ¡Tuyo, tuyo, tuyo!

CORTÉS ¡Está bien, está bien!... No te arrebates de esa manera, mujer, fue solamente un olvido. (TAMBORILEANDO NERVIOSAMENTE LOS DEDOS SOBRE EL SUELO) Tengo que acordarme... Vas a ver. Tengo que acordarme.

MALINCHE (EN FRANCO CHANTAJE MELODRAMÁTICO) Fui la primera mujer abandonada en este país, cargando hijos sin padre por los siglos de los siglos... Amén.

CORTÉS (DANDO UN MANOTAZO FELIZ) ¡Ajaaá!... ¡Ya me acordé! ¡Ya me acordé Malinche! Tú no cargaste con Martincito por los siglos de los siglos... ¡Mientes! Yo te lo quité desde que era un niño y se lo entregué a mi primo.

MALINCHE Claro, para abandonarlo y no volver a verlo más... ¿No es así?

CORTÉS Bueno... tú sabes..., las múltiples diligencias de la organización del virreinato me ocupaban... no me permitían...

MALINCHE ¡No te disculpes!

CORTÉS Martín vivía feliz entre sus primos.

MALINCHE Que no dejaban de hacerle sentir que era un mestizo.

CORTÉS ¿Y eso qué?

MALINCHE Eso lo acomplexó y te odió para siempre.

CORTÉS ¡No me odiaba!

MALINCHE ¡Te odiaba! ¡Otro poco y nos hubiera independizado de España!

CORTÉS Era muy ambicioso.

MALINCHE ¡Lo heredaba!

CORTÉS No sólo de mí.

MALINCHE Está bien, está bien... También de mí. Pero a mí no me odiaba, a mí me amaba.

CORTÉS Se avergonzaba de ti. Se hacía pasar por europeo.

MALINCHE (CANTANDO RANCHERO) Era... era sólo un escudo contra la humillación... ¿Qué hijo soporta haber sido parido por una madre tan humillada? (LLORA).

CORTÉS (SINCERO) No eres justa conmigo... ¿Cuál humillación? Si todos te respetaban. Fuiste un soldado más en la conquista... Hasta fuiste mi amor.

MALINCHE ¿Tu amor? (RÍE A CARCAJADAS).

CORTÉS (DESCONCERTADO) ¿De qué te ríes, Malinche?

MALINCHE De que dices que fui tu amor.

CORTÉS Lo dije y lo confirmo.

MALINCHE (CANTANDO RANCHERO) ¿Entonces Cortés, por qué me regalaste con tu mejor soldado? ¿Por qué hasta le pagaste con las encomiendas de Olutla y Tetequipa, para que me aceptara?... ¿Quién era tu amor, Cortés? ¿Yo... o Juan Jaramillo? (PAUSA) No te hagas pendejo. Tu amor era... Catalina Suárez, la Marcaida.

CORTÉS Era mi mujer legítima.

MALINCHE Pues no le duró mucho la legitimidad,... murió en tu cama. Dicen que cuando la hiciste venir, la envenenaste.

CORTÉS (MUY ASUSTADO) ¿Quién dice esas cosas?

MALINCHE Todo mundo... la gente, los libros... la historia... Como ves, estoy bien enterada. (A LOS PRESTANOMBRES) ¿O no es verdad señores...?

CORTÉS ¡Son puras calumnias!... ¿Y tú lo crees, Malinche?

MALINCHE ¿Por qué no?... Tú mismo lo confirmas. Si tanto dices que me amabas... ¿Por qué cuando murió tu esposa y te quedaste libre, no te casaste conmigo?

CORTÉS Este... bueno... yo...

MALINCHE Confiesa que desde tiempo atrás, le tenías puestos los ojos a alguna señorona española.

PRESTANOMBRES UNO ¡Basta!... Se acabó. No sirves para nada Cortés.

PRESTANOMBRES MUJER Ay, déjenlos que sigan... iban muy bien.

PRESTANOMBRES DOS Cállate ¡Estúpida!

CORTÉS (SE LEVANTA FURIOSO Y AMENAZA A LOS PRESTANOMBRES CON SU ESPADA) ¡A callar!... O los mandaré colgar a todos en la parte más alta de ese templo mayor. (PRESUMIDO CON LA MALINCHE) ¿Cómo me viste?... ¿Estuvo bien?... ¿Se oyó fuerte mi grito?... ¿Los asusté, verdad?... (REGRESA CON LA MALINCHE Y FRENTE A ELLA ENVAINA SU ESPADA CON ENERGÍA) ¡Ya está!... ¿En qué nos quedamos?... ¿En qué estábamos?... Ah, estábamos en que sí me amabas.

MALINCHE No Cortés, no seas tramposo. Estábamos en que no lo sé.

- CORTÉS** Ah. (DESESPERADO) Debe quedar algún rescoldillo de amor en el fondo de tu alma. ¡Dime que sí, Malinche! Dime que no lo has apagado.
- MALINCHE** Pues... No sé... (SE PERCATA DE QUE CAE EN EL JUEGO DE LOS PRESTANOMBRES) Basta ya de tonterías, Cortés, pierdes tu tiempo.
- CORTÉS** (EN TONO LLORÓN) ¡Ya sé! ¡Ya sé!... Te casé con Juan Jaramillo... y adiós mi amor. ¡Maldito Jaramillo! (GOLPEA EL SUELO Y PATALEA COMO NIÑO)
- MALINCHE** ¿Tienes celos, Cortés? ¿Y yo qué? Con todas esas amantes que tenías instaladas en tu casa de Coyoacán.
- CORTÉS** (CONFUNDIDO) Pero, Malinche,... Nunca pensé que te harían tanto daño tan solo unas aventurillas...
- MALINCHE** (FURIOSA) ¿Aventurillas?... ¿Eran aventurillas la esposa de Cuauhtémoc, la hermana de Coanacoch y hasta la India Inés, que se burlaba delante de mí y se ufanaba de que tú le habías llenado el enorme vientre, que paseaba delante de todos?
- CORTÉS** (DESHECHO Y A PUNTO DE LLORAR) ¿La India Inés?... ¡Perdóname, Malinche!... ¡Perdóname!... Nunca pensé que fueras capaz de sentir tales emociones... como los celos.
- MALINCHE** (LLORIQUEANDO) ¡Claro! ¡Me tenías como animal!
- CORTÉS** (LLORANDO) ¡No... no es eso!... (SE ARRODILLA Y SE ABRAZA A LAS PIERNAS DE LA MALINCHE) Soy un necio al pretender que todavía me ames... ¡No merezco tu amor! No merezco tu perdón;.. pero, perdóname Malinche.
- MALINCHE** (CON VERGÜENZA) Levántate... ¡Levántate, Cortés! ¡No llores!... ¡Qué va a decir la gente!... Me estás tomando por el árbol de la noche triste... y eso no debe ser. ¡Levántate, Cortés! (ALEJA A CORTÉS DE DONDE SE ENCUENTRAN LOS PRESTANOMBRES) ¡Cortés!... ¡Sssst!... Ahora que puedes..., libérame, Cortés. Corta con tu espada, las venas de mis brazos y sácame de aquí. ¡Degüéllame, Cortés!
- CORTÉS** (TRATA DE ALEJARSE ASUSTADO, PERO LA MALINCHE LO SUJETA) ¿Yo?... ¡No!
- MALINCHE** (SUPLICANTE) Ayúdame a morir. Ayúdame, Cortés. ¡Córtame la cabeza! Y... tendrás mi amor.
- CORTÉS** (MUY ATEMORIZADO) ¿Qué te mate?... Pero, Malinche... No. (LA MALINCHE TOMA LA ESPADA DE CORTÉS Y SE LA OFRECE. CUANDO CORTÉS LEVANTA LA ESPADA, SUENA UNA ESTRIDENTE ALARMA Y SE ENCIENDEN LUCES. CORTÉS SE ASUSTA Y SE ABRAZA A LA MALINCHE. LOS PRESTANOMBRES SE SOBRESALTAN Y RÁPIDAMENTE SE ARRODILLAN COMO SI ESPERARAN UNA APARICIÓN DIVINA. DE ENTRE LOS ENGRANES MÁS ALTOS, APARECEN DOS HOMBRES Y UNA MUJER SENTADOS EN UNA TRILOGÍA COMO PADRE, HIJO Y ESPIRITU SANTO. UN HOMBRE VISTE ELEGANTE, CON

CHISTERA, Y TIENE ACENTO INGLÉS. LA MUJER VISTE Y ACTÚA COMO MONJA CATÓLICA; EL OTRO HOMBRE VISTE Y TIENE ACENTOS A LA EUROPEA. VARIOS TUBOS DE GAS NEÓN ILUMINAN A LA TRILOGÍA, COLOCADOS A LA MANERA TRADICIONAL DE LOS RAYOS MÁGICOS)

GRINGO Stop ¡Alto! ¡Detengan a Cortés!

EUROPEO (EN ALEMÁN) Halt! ¡No los dejen seguir!

MONJA ¡Hagan algo, por Dios!

PRESTANOMBRES MUJER (SIN SABER QUÉ HACER, ASUSTADA) ¿Eh?... ¿Qué sucede?

GRINGO ¡Trío de idiotas! ¿Qué no estar viendo lo que pasar en sus narices?

PRESTANOMBRES UNO No podía pasar nada... Ya saben que el recurso del recuerdo es lento y pensábamos dejarlo hasta que...

GRINGO ¡Imbéciles!... ¿No oyeron lo que decir la Malinche?... ¿No oyeron lo que decir Cortés?

EUROPEO (EN FRANCÉS) Idiot!... ¡Querían escapar!

MONJA ¡Querían morir!

PRESTANOMBRES DOS Je, je, je... No iban a poder hacerlo, señores.

GRINGO Stupid! ... Pero querían hacerlo. Y eso es lo grave. ¡Querían hacerlo!

PRESTANOMBRES UNO No les entiendo, señor.

PRESTANOMBRES DOS Ni yo.

PRESTANOMBRES MUJER Y yo menos.

GRINGO ¡Ustedes no entender nada!... ¡Ooooooh, my God!... Cuídanos del subdesarrollo, gran Dios.

MONJA ¿Qué no se dieron cuenta, hijos míos, del ardid que les tendió la Malinche?... ¡Ay, mujer!... Sigue teniendo el mismo ingenio de antes; pero, no sé por qué quiere usarlo en contra nuestra. (SE SANTIGUA CON ESCÁNDALO).

GRINGO ¡Acerquen a Cortés! (LOS PRESTANOMBRES VAN POR CORTÉS Y DIFÍCILMENTE LO SEPARAN DE LA MALINCHE) ¡Qué vergüenza, Cortés...! En vez de ser conquistador, tú fuiste conquistado. ¡Y por una mujer que tú ya habías domado!

EUROPEO (EN FRANCÉS) ¿Qué ya olvidaste que tú eres de los nuestros?... ¡Un dominador!... ¡Un exploiteur!

GRINGO ¿Qué ya olvidaste los grandes triunfos que tuviste sobre los indios de estas tierras?... ¿Ya olvidaste tu fuerza y el poderío que lograste?... No olvides que eres grande. ¡No lo olvides, Cortés!

EUROPEO (EN ITALIANO) ¡Seduce a la Malinche, cornutto! ¡Mírate! Pareces un ratón. (CORTÉS SE ENFURECE, SACA SU ESPADA Y LA PONE EN ALTO).

CORTÉS Yo no soy un ratón. ¡Yo soy un conquistador!

EUROPEO (EN ALEMÁN) ¡Muestra tu valor, tu fuerza!... Deine Kraft!

GRINGO Impresiónala. Tómala. ¡Gana su admiración!

MONJA (MOSTRANDO UNA GRAN CRUZ) ¡Y no olvides recordarle nuestra santa religión!

GRINGO (A LOS ASOMBRADOS PRESTANOMBRES) Imbecile, stupid!... ¿Ven cómo hacerse las cosas?

EUROPEO (EN FRANCÉS) Vamos a vernos en la necesidad de reducir sus porcentajes. Pongan más atención. Ecoutez bien!

MONJA Y recen, recen mucho. ¡Pero a Dios rogando y con el mazo dando! (LA PLATAFORMA CON LA TRILOGÍA DESAPARECE Y LOS PRESTANOMBRES SE PRECIPITAN SOBRE CORTÉS, QUE NO SALE DE SU ASOMBRO ANTE LO QUE PASA).

PRESTANOMBRES UNO ¿Ves lo que ocasionaste con tu actitud vergonzosa, Cortés?

PRESTANOMBRES MUJER Tienes que recuperar nuestro prestigio...

PRESTANOMBRES DOS Dale duro a la Malinche y hazla sentir tu poder.

PRESTANOMBRES MUJER Tú eres el hombre, y por lo tanto eres su amo. Convéncela para que haga el show.

PRESTANOMBRES UNO ¡Escúpele a la cara para que se someta y sepa quién es quién! Ya no seas tan coyón. (CORTÉS SE ENFURECE Y AMENAZANTE SE PLAN-
TA FRENTE A LA MALINCHE).

CORTÉS ¡Yo soy un conquistador! ¡Soy Marqués del Valle de Oaxaca! ¡Soy el capitán Hernán Cortés! ¡A mí nadie me va a decir coyón! (CORTÉS GIRA AMENAZANTE HACIA LOS PRESTANOMBRES, QUE RETROCEDEN. DE PRONTO, NO SABE QUÉ HACER Y BAJA SU ESPADA CON DESALIENTO).

MALINCHE ¿Qué haces, Cortés? Atácalos.

PRESTANOMBRES UNO Es contra la Malinche, no contra nosotros.

PRESTANOMBRES MUJER ¿Por qué te desanimas, Cortés?

CORTÉS (DESPUÉS DE MIRAR A UNOS Y A OTROS SE ACERCA A LA MALINCHE. CANTA).

La verdad, no sé qué estoy haciendo aquí,
si les di todo el oro del mundo.

Les di mil posesiones.

les cambié religiones.

¿Para qué?

¿Para qué?

La verdad, no sé qué estoy haciendo aquí,
por qué no estoy tranquilamente en
mi tumba.

De pronto, me despierto
sintiéndome muy viejo.
¿Dónde estoy?
¿Dónde estoy?

(SEÑALANDO A LOS PRESTANOMBRE)

Éstos me dan órdenes...

(SEÑALA A LA PARTE ALTA DE LA MÁQUINA)

Los que salen de allá arriba me hacen enojar y me dan órdenes... Suenan los tambores de los indios... Y a ti Malinche, te encuentro y estás... estás...

MALINCHE Muy vieja.

CORTÉS No... sólo estás acabada. (MIRA A SU ALREDEDOR) y esta pirámide que me sigue pareciendo muy rara... ¿En dónde estamos? ¿Qué somos?

MALINCHE Mira Cortés... Ellos hacen que diariamente sirvamos a la conquista que viene desde afuera.

CORTÉS ¿Cuál conquista?... ¿La mía?

PRESTANOMBRES UNO Sí, Cortés. Es tu conquista.

MALINCHE No Cortés... (SEÑALA LA PARTE ALTA DE LA MÁQUINA) Es la de ellos. No creas que sirvo a una conquista como serví contigo... No. Ésta es peor.

CORTÉS ¡No lo harás más!... Tú trabajas conmigo... eres mi intérprete y mi favorita.

MALINCHE (CON PESADUMBRE) Ya no soy nada de eso. Sólo soy un horrible símbolo ¿Nunca oíste hablar del malinchismo?

CORTÉS ¿Malin...? Juro por Dios que no.

MALINCHE Es horrible, Cortés... Y a mí me han vuelto horrible.

CORTÉS (COMPASIVO Y GALANTE) Te ves muy bien.

MALINCHE (SIN PODER EVITAR LA CARCAJADA, CANTA). Ni mentir sabes, Cortés. ¡Mírame bien! Ve lo que han hecho de mí y ve lo que queda de mí, por mucho que digan que fui la niña Malinalli, la despierta Malinche, la hermosa doña Marina. Ahora sólo soy un horrible espantajo.

CORTÉS ¡No te digas espantajo!

MALINCHE Pues eso soy. Un espantajo. ¡Aaaah!... Pero no soy un espantajo cualquiera... No, Cortés. Soy un espantajo al que agitan con las técnicas más modernas. (A LOS PRESTANOMBRES) ¿No es cierto eso? ¡Un horrible espantajo! ¡Mírame bien! (AL ESCUCHARSE LA MÚSICA EMPIEZA A CONTONEARSE EN UN RITMO DE SOUL. PERO ABRIENDO CONSTANTEMENTE LOS BRAZOS COMO UN ASUSTADO ESPANTAPÁJAROS) ¡Luces!... (LUCES BAILANTES DE COLORES ILUMINAN LA ESCENA) Heyyy you! Come you! Heyyy you! Come you! ... ¡Uuuuuh!... ¡Yujuuuu!

CORO EN LA GRABACIÓN (CANTANDO) ¡Aquí, aquí está la Malinche! ¡Mírenla!
¡Aquí está la Malinche! ¡Véanla! Sigan su ejemplo, sigan, sigan, sigan su
ejemplo, sigan su lección.

MALINCHE (CON ALARIDOS DE CANTANTE DE SOUL) ¡Y mis hiiiijooooos!
¡Aaaaaaaaay mis hiiiijooooos! Allá van mis hijos corriendo a esconder su
miedo en las faldas de su madre. Esconden su miedo detrás de una sonrisa
humillada. ¡Esconden su miedo detrás de su impotencia!

PRESTANOMBRES DOS ¡Nos engañó!

PRESTANOMBRES MUJER Ésa no es la letra.

PRESTANOMBRES UNO Ya decía yo.

CORO EN LA GRABACIÓN Sigan su ejemplo, sigan, sigan, sigan, sigan su ejem-
plo, sigan su lección (SE REPITE COMO FONDO).

MALINCHE (HABLANDO) Y se desquitan golpeando a su hermano más pequeño,
humillando a la esposa, pretendiendo angustiosamente una superioridad que
no tienen. (CANTANDO). ¿Yyyyy a miiiií?... ¿Yyyy aaaaa miiiií? (HABLAN-
DO) a mí me sigue agitando una pantalla de cine, un voceador y las cámaras
de televisión ¡Aaaayyy miiiiis hiiiijooooos!

CORO EN LA GRABACIÓN Aquí, aquí está la Malinche. ¡Mírenla! (CESA LA MÚSICA).

MALINCHE *Look at meee!*

PRESTANOMBRES UNO ¡Basta! Fue suficiente tu demostración, Malinche.

PRESTANOMBRES MUJER Pero ésta... ¡Qué se está creyendo!

PRESTANOMBRES DOS Avisemos a los jefes.

PRESTANOMBRES UNO Ellos lo saben, idiota. Nos observan sin cesar.

MALINCHE (LLEGA JUNTO A CORTÉS) ¿Qué te pareció, Cortés?

CORTÉS Pues, pues,... que nunca pensé que cantaras tan mal.

MALINCHE Oh, no eso, sino lo que dije cuando canté.

CORTÉS Lo único que creo es que tú estás logrando que yo me sienta culpable de
todo lo que pasa en este país.

MALINCHE No seas... tonto, Cortés... Ni tú ni yo somos aquí los culpables de
todo lo que pasa. Lo nuestro pasó hace mucho tiempo. Nuestros hijos debie-
ron borrar nuestros errores. (SEÑALA A LOS PRESTANOMBRES) ¡Ellos!

CORTÉS ¿Y quiénes son ellos?... ¿También son hijos de ti... y de mí?

MALINCHE Desgraciadamente, sí. Les dicen los prestanombres.

CORTÉS Presta... ¿qué?

MALINCHE Prestanombres. Es que prestan su nombre y meten inversionistas clan-
destinos a nuestro país.

CORTÉS ¡Cómo! ¿El que yo conquisté? No debo permitirlo. Aquí no debe haber
más extranjeros que yo. (MIRANDO CON SOSPECHA AL PÚBLICO) ¿Y hay
muchos prestanombres?

MALINCHE ¡Muchos!... Son los que forman nuestra alta sociedad.

CORTÉS De seguro son piratas ingleses.

MALINCHE (AL PÚBLICO) ¡Hay de todo el mundo! Hay franceses, judíos, alemanes.... Y sobre todo, viven de nosotros muchísimos gringos.

CORTÉS ¿Gringos dices?

MALINCHE Es que estamos de vecinos. Ah, también sigue llegando un hervidero de españoles.

CORTÉS ¡Ah, bueno!... A éstos les doy la razón. (AL PÚBLICO) Son de la Madre Patria... y tienen mi santa religión.

MALINCHE Cuando quieren robar son iguales que los otros, que los judíos, que los árabes...

CORTÉS (APENADO CON EL PÚBLICO) Bueno, tú estás en contra de todos los extranjeros. ¿Eres xenófoba?

MALINCHE Xe... ¿Qué? No, Cortés... Sólo estoy en contra de los extranjeros que viven fuera del país y que todo se lo llevan. O de los que vienen para amasar fortunas que sacan luego luego. ¡No hay que ser!

CORTÉS (PREOCUPADO) ¿Entonces ya se llevaron el oro?

MALINCHE Se llevaron todo. Se llevan las frutas, las legumbres, el petróleo, los jitomates, lo que salga de las minas, las maderas, los frijoles... ¡Fíjate...! Con decirte que hasta los monumentos que tú tiraste se los llevan en cachitos y allá los vuelven a pegar.

CORTÉS ¿Y no pagan nada por eso?

MALINCHE No pagan nada. (A LOS PRESTANOMBRES) Todo se lo roban. ¿Por qué crees que estamos tan mal?

CORTÉS (LEVANTANDO EL PUÑO HACIA LOS PRESTANOMBRES) ¡Malditos! ¡Se van sin pagar las alcabalas!

MALINCHE Lo que no sabes es que eso que se llevan, después nos lo vuelven a vender.

CORTÉS ¡Cómo!... ¿Y nosotros se lo compramos?

MALINCHE ¡Mucho! Y les pagamos mucho más de lo que tenemos, ¿verdad?

CORTÉS ¡Con un carajo!... No entiendo... Esto sigue siendo como cuando nosotros pagábamos el oro con cuentas de vidrio...

MALINCHE ¡Excale!... Más o menos. ¿Por qué crees que eres su ídolo? Tú les enseñaste el sistema, Cortés.

CORTÉS Que lo hagan los españoles no me enoja... me parece bien. (RÁPIDAMENTE) Ellos fueron los conquistadores y se lo merecen. Pero que sean otros los que nos tengan en plena ruina. ¡No debe ser! ¡No debe ser!

MALINCHE Y todavía les quedamos a deber.

CORTÉS ¿Por qué?

MALINCHE Ay, Cortés... ¿Qué no sabes lo que son los intereses?

CORTÉS ¿Qué son?

MALINCHE ¡Uuuuuuh!... Son el cuento de nunca acabar. (AL PÚBLICO) Estamos endrogados y empeñados de por vida. Con los vecinos de allá, ¿verdad?

CORTÉS (CON ANSIEDAD) ¿Y nosotros?... ¿Tú y yo?

MALINCHE Nosotros también estamos empeñados de por vida. Viviendo sin vivir y muriendo sin morir.

CORTÉS Yo soy el conquistador.

MALINCHE ¿Conquistador? Siempre has sido utilizado para contenerme a mí, ¿Verdad?... No eres más que un recurso, Cortés.

CORTÉS ¿Un recurso?

MALINCHE Ahora, dependes de mí.

CORTÉS Sabes, Malinche... vuelve a pasar como en la conquista... ¡cuántas veces dependí de ti!

MALINCHE Vuelvo a ser como tu sombra.

CORTÉS Mi huella vuelve a ir junto a tu huella.

MALINCHE Juntos en la desgracia.

CORTÉS Juntos (CORTÉS ABRAZA A LA MALINCHE).

MALINCHE (SIN ROMPER EL ABRAZO) ¿Traes tu cuchillo, Cortés?

CORTÉS Sí lo traigo. ¿Por qué?

MALINCHE (SUPLICANTE) Tómallo y dame la muerte.

CORTÉS (SE APARTA ASUSTADO) ¿Otra vez?... No, no voy a poder.

MALINCHE Si quieres hacer un bien, tienes que hacerlo, Cortés.

CORTÉS ¿De veras quieres desaparecer?

MALINCHE Sí, debo desaparecer.

CORTÉS Te voy a confesar una cosa... (MIRANDO CON DESCONFIANZA A LOS EXPECTANTES PRESTANOMBRES). Yo también quiero desaparecer.

MALINCHE Entonces, mátame.

CORTÉS ¿Y yo?... ¿Luego quién me mata a mí?

PRESTANOMBRES UNO ¡Ya es suficiente!... Suprimamos el recurso de Cortés.

(CUANDO LOS PRESTANOMBRES SUJETAN A CORTÉS, SE ILUMINA LA PARTE ALTA DE LA MÁQUINA Y APARECE LA TRILOGÍA)

GRINGO ¡Alto!

EUROPEO *Lasst sie weitermachen!* Déjenlos seguir.

PRESTANOMBRES UNO Pero hace un momento nos ordenaron que...

MONJA ¡No discutan nuestras órdenes y obedezcan! Pongan la fe, sólo la fe.

GRINGO Queremos que ellos mismos se convenzan de que no pueden perecer.

EUROPEO (EN FRANCÉS) Nada pueden, si a nosotros nos da la gana de que vivan.

D'accord?

MONJA No se atreverán a hacerlo, primero Dios.

EUROPEO (EN ITALIANO) Cortés es un culone, es un ratón. Culone! (AL ESCUCHAR ESTO, CORTÉS SACA VIOLENTAMENTE EL PUÑAL Y LO MANTIENE EN ALTO).

MALINCHE ¡Vamos, Cortés! Ya no hay tiempo. ¡Mátame! (CORTÉS DESFALLECE Y DA LA ESPADA A LA MALINCHE. RISAS Y GRITOS DE TRIUNFO DEL TRIUNVI-RATO Y DE LOS PRESTANOMBRES)

GRINGO ¡Tal como lo imaginamos...! (A LOS PRESTANOMBRES) ¡Recójalos!

EUROPEO *Verdammt Mochmal!*... Y a manera de castigo, amarren a Cortés. Que sienta lo que es estar viejo y de pie.

MONJA Aseguren a la Malinche. Dentro de unos momentos tiene que trabajar en el programa Malinche Show y es necesario que descanse bien. Eleven la silla para que no pueda bajar. (LOS PRESTANOMBRES VAN POR LOS DEPRIMI-DOS VIEJOS).

PRESTANOMBRES UNO ¡Qué vergüenza!

PRESTANOMBRES DOS Tan viejos y cometiendo tales locuras.

PRESTANOMBRES MUJER Pretendían un suicidio por amor... ¡Qué romántico!

MONJA ¡Bendito sea el creador! (LOS PRESTANOMBRES LLEVAN A CORTÉS HACIA LOS BRAZOS MECÁNICOS. DESPUÉS DE SENTAR A LA MALINCHE, LEVANTAN LA SILLA A UN METRO DEL SUELO. CANCIÓN DE LA TRILOGÍA COMO SOUL RELIGIOSO).

¡El señor me oyó!

¡El señor me escuchó!

¡Aleluya, aleluya, aleluya!

God save Wall Street.

Malinche es money

The banks our gods

Estamos salvados

¡Aleluya, Aleluya!

¡Cortés fracasó!

¡El señor me oyó!

¡Aleluya, aleluya!

¡El señor me escuchó!

(LA TRILOGÍA DESAPARECE Y LOS PRESTANOMBRES EMPIEZAN A SUBIR POR LOS ENGRANES)

PRESTANOMBRES UNO ¡Adiós, tórtolos!

PRESTANOMBRES DOS Los vamos a dejar solos... Hay que preparar el programa.

PRESTANOMBRES MUJER No se vayan a portar mal. (RIENDO A CARCAJADAS, LOS PRESTANOMBRES DESAPARECEN. CORTÉS PATEA EL SUELO CON FURIA).

CORTÉS ¡Soy un imbécil! ¡Soy un asno! ¿Por qué no lo hice? ¿Por qué?

MALINCHE Es inútil que te reproches, no valen lamentaciones... (TRATA DE ANIMARLO) No todo terminó. Ahora somos dos. Y dos piensan más que uno. Hay que buscar una salida. Piensa, piensa, Cortés.

CORTÉS (VUELVE CON SUS PATADAS AL SUELO) Pero es que... ¡Estuvo en mi mano! ¿Por qué no pude matarme? ¿Por qué no te maté? (CORTÉS DETIENE SU PATALEO, CUANDO SE ESCUCHA UNA VOZ CAVERNOSA QUE PROVIENE DEL SUBSUELO).

CUAUHTÉMOC (FUERA) ¿Quién golpea allá arriba? ¿Por qué hacen tanto ruido? ¡No ven que me despiertan! ¡Cállense ya!

MALINCHE Me suena muy conocida esa voz. ¿Será? (ALEGRE) ¿Oyes? Está rezongando. ¿No lo reconoces?

CORTÉS No... no.

MALINCHE ¡Es él! ¡Es Cuauhtémoc!

CORTÉS ¿Cuauhtémoc? A ese lo colgué muy lejos de aquí y ahora está tres metros bajo tierra.

MALINCHE ¡Es él! No hay duda ¿Lo oyes? Está rezongando. Seguro lo molestaste cuando pateabas. ¡Nos puede dar ayuda!

CORTÉS (ATEMORIZADO) ¿Ayuda? Si nos ve nos va a matar. ¡Con todo lo que le hicimos! ¡Nos va a matar!

MALINCHE ¿Y no es eso lo que queremos? ¿Morir?

CORTÉS Ah, pues sí.

MALINCHE ¡Golpea con fuerza, Cortés! ¡Dale patadas al suelo!

CORTÉS Está bien, está bien. Allá viene nuestra última esperanza, nuestra última oportunidad. (PATEA EL SUELO Y CRECE EL MURMULLO REZONGANTE DE LA VOZ QUE SE ACERCA DE ULTRATUMBA. DE ENTRE LA TIERRA SALE UNA MANO QUE SE ESTIRA HASTA SER UN BRAZO; DESPUÉS SALE OTRO BRAZO QUE TAMBIÉN SE ESTIRA. UNA FIGURA HUMANA SE SIENTA Y LANZA UN SONORO Y LARGO BOSTEZO: ES UN INDIO YA MUY ANCIANO QUE AÚN CONSERVA LA DIADEMA EMPLUMADA, LAS ROPAS, LA LANZA Y LAS INSIGNIAS QUE EN ÉPOCAS DE LA CONQUISTA DE MÉXICO VISTIERA CUAUHTÉMOC).

CUAUHTÉMOC (AL TERMINAR EL BOSTEZO) ¡Ah como están chingando!... ¿Qué quieren, pues?

TELÓN RÁPIDO

SEGUNDO ACTO

MISMO ESCENARIO Y MISMO MOMENTO QUE AL FINALIZAR EL ACTO ANTERIOR. CUAUHTÉMOC LANZA OTRO BOSTEZO, SE LEVANTA, SACA UN PIE DE LA TIERRA Y LO SACUDE; SACUDE TODO EL CUERPO, E INCLUSO DEBAJO DE SU MAXTLA. MIRA PARSIMONIOSAMENTE A CORTÉS Y A LA MALINCHE.

CUAUHTÉMOC ¿Quién golpea el techo?... ¿Quién me despertó? (A LA MALINCHE)

¿Tú eras la que fregaba, Malinche?

MALINCHE ¡No! No fui yo. Fue Cortés.

CUAUHTÉMOC (A CORTÉS) Aaaaah... fue el otro Malinche el que me despertó.

Mmmmmh... Ya está este Hernán Cortés con sus mañas. No se contentó con mandarme a cortar la cabecita y colgarme de los pies como si fuera pollo... ¡Algo más ha de querer hacerme!

CORTÉS (ACOBARDADO) ¡Ella! Ella me dijo que golpeara el suelo con mis pies, Cuauhtémoc. ¡Ella fue!

MALINCHE ¡No seas culero, Cortés!

CUAUHTÉMOC ¡Ya decía yo!... (A ELLA) Todavía ordenas, Malinche. (REGAÑÓN)

Igual que cuando ordenabas a los españoles durante las batallas. (SE LE ESCAPA OTRO BOSTEZO) Cómo son escandalosos. Apenas me estaba quedando dormido, cuando... (GOLPEA EL SUELO CON SUS PIES) ¡Zas! ¡Zas! ¡Zas!... me despertaron. No hay que ser.

MALINCHE Necesitamos de tu ayuda, Cuauhtémoc. Hay que salir de esta cárcel. Ayúdanos a escapar.

CUAUHTÉMOC (MIRANDO A SU ALREDEDOR) ¿Pues, dónde estamos?

CORTÉS Ya lo dijo ella... en una cárcel. Ha de ser. Ya no lo recuerdo.

CUAUHTÉMOC (BURLÓN) ¿Así que esto es una cárcel y quieren que yo los ayude a escapar, eh?... Mmmmmh..., déjenme pensarlo. (MIRA LA MAQUINARIA)

¡Lo veo difícil!... Esto no tiene salida. Tienen razón. Están atrapados.

MALINCHE Llévanos por donde tú llegaste. Por allí podemos escapar los tres.

CORTÉS ¡Nooo, por allí no! Por allí se va a la subterránea morada, al lugar de las sombras y de los muertos, por allí se va al Mictlán.

CORTÉS ¡Y eso qué importa!... Tú llévanos. Queremos ir al Mictlán.

CUAUHTÉMOC ¡No!... Allí sólo vamos los que estamos muertos y sólo los que pertenecemos a esta tierra... y nadie más.

MALINCHE Entonces, mátame, Cuauhtémoc. Yo nací aquí y soy de esta tierra, yo sí puedo ir al Mictlán. ¡Mátame!

CORTÉS ¿Y me van a dejar solo?... ¡No sean así!

CUAUHTÉMOC No te apures, Hernancito... Ella estará siempre contigo. No puede ir al Mictlán, aunque muriera.

MALINCHE ¿Y por qué no?... Yo pertenezco a esta tierra.

CUAUHTÉMOC Per-te-ne-cis-te. Ya no. Ya no perteneces a esta tierra. Eres de allá y de mucho más allá. Eres de todos lados. Y así te quedarás, en todos lados.

CORTÉS (FURIOSO) Si no estuviera como estoy... ¡Ya verías como te iba, Cuauhtémoc! Desátame y verás.

CUAUHTÉMOC (SUELTA LA CARCAJADA) ¡Válgame Tezcatlipócatl! ¡Pero, mira como estás! ¡Mira nada más!

CORTÉS (MIRÁNDOSE SORPRENDIDO) ¿Cómo estoy?

CUAUHTÉMOC Bien jodido y arrugado. (VUELVE A REÍR)

CORTÉS ¡Ja!... Pues, tú no estás tan juvenil.

CUAUHTÉMOC (OBSERVANDO EN REDONDO A CORTÉS) Me gustaría repetir contigo aquella escena... (HACIENDO ESFUERZOS POR RECORDAR) Déjame ver... ¿Cuál fue?... Ah, sí. ¿La quema de los pies? (PICA CON SU LANZA LOS PIES DE CORTÉS Y LO HACE DAR GRACIOSOS SALTITOS).

MALINCHE ¡Ya muchachos!... Dejen de jugar. ¡El tiempo apremia!

CUAUHTÉMOC (CORRIENDO HACIA SU AGUJERO) Tienen razón. Ya me voy. (ANTES DE SALTAR) ¿Ustedes se metieron solos en esto, no?... Entonces salgan como puedan.

MALINCHE (EN GRITO DESESPERADO) ¿A poco te crees muy libre?

CUAUHTÉMOC (EXTRAÑADO) No es que lo crea... ¡Mírame! Libre estoy.

MALINCHE ¿Por qué te engañas, Cuauhtémoc?... Aunque estés muerto, no te dejan descansar en paz. Te han vuelto el sueño ligero. Si no ¿por qué las patadas de un viejo te han traído aquí? ¡Estás atrapado por el insomnio!

CUAUHTÉMOC No estoy atrapado. ¡Por un milagro de Huitzilopochtli me escapé! Y ya me voy.

CORTÉS ¡Hombre... si hasta en la cerveza te tienen retratado!

CUAUHTÉMOC ¡Ése no soy yo! Es Moctezuma.

MALINCHE ¡Eres tú! ¡Eres tú!... Estás igualito que en la Avenida Reforma, donde levantas tu lanza y estás practicando un pasito de ballet.

CUAUHTÉMOC En esta cárcel ya les chuparon el seso. Bien saben que ése que dicen no soy yo. Me escondí muy bien. Nadie me ha encontrado.

MALINCHE No te preocupes... ya te buscan.

CUAUHTÉMOC ¡Cuándo me van a encontrar!... Tú lo sabes, Cortés. Me dejaste hecho cenizas.

CORTÉS Desconfía. Son muy tercos.

CUAUHTÉMOC (DESANIMADO) No hay peligro. Escarban y escarban para encontrar mi tumba y les sale petróleo por doquier. ¿Qué más quieren?

MALINCHE Por aquí pasaron llevando dizque tus huesos... Si no son tuyos... ¿De quién son?

CUAUHTÉMOC ¡Sepa Mayahuel de quien serán!... Pero no soy yo.

MALINCHE ¿Y tú crees que yo soy yo?... Ellos me hicieron. Y me siguen haciendo con toda la maquinaria que ves aquí. ¡Mírame bien! ¿No estoy irreconocible?

CUAUHTÉMOC Eso sí. Estás horrible.

CORTÉS Yo tampoco soy este que estás viendo aquí... Yo era sanguinario.

CUAUHTÉMOC (FROTANDO SUS PIES) De eso sí estoy bien seguro... Si no, que se lo pregunten a mis juanetes quemados.

MALINCHE Hablando de juanetes quemados... Esa imagen tuya la utilizan re te mucho. Hasta en los calendarios. ¿No te molesta?

CUAUHTÉMOC Vieras que sí, empieza bonito cuando me ponen de triunfador, resistiendo con mis guerreros y matando el montón de españoles... ¡Pero siempre acaban con la quema de los pies!... Soy un pata quemada, soy el ya atraparon... soy el que ya perdió. Eso... eso no me gusta nada.

CORTÉS Tú imagen en la cerveza es peor. Lo de la quema de los pies es bonito... Te hice un favor.

CUAUHTÉMOC ¿Bonito?... Bonito para ti que nomás estabas viendo.

CORTÉS Fuiste valiente. Aguantaste el fuego sin emitir una queja. ¡Yo no hubiera podido! Tú aguantaste el dolor como...

CUAUHTÉMOC (DESPECTIVO) Como los meros machos. ¡Ahí está! La imagen del macho mexicano. (HACIENDO VIOLENTAMENTE LA SEÑA DE FRICCIONARSE EL SEXO) ¡Bien aguantador!

CORTÉS No, no, Cuauhtémoc. En ese momento yo mismo te admiré. Sobre todo cuando volteaste con tu compañero de tormento y le dijiste... ¿Acaso estoy en un lecho de rosas?

CUAUHTÉMOC (SOLTANDO UNA LARGUISIMA CARCAJADA QUE LO HACE REVOLCARSE POR EL SUELO) No... no Cortés,... eso fue lo que entendiste porque te mintió tu traductor. Yo le dije a mi compañero... que por qué no estaría entre las brasas la madre que te parió.

CORTÉS (FURIOSO) ¿Eso fue lo que dijiste?

CUAUHTÉMOC Eso fue.

CORTÉS ¿Por qué no te hice caso?... ¡Gran Dios!... ¿Por qué no agarré el puñal cuando me lo ofreciste y te maté con él?

CUAUHTÉMOC (PICA LAS COSTILLAS A CORTÉS CON SU LANZA) ¿Y por qué no lo hiciste? ¿Eh?... ¡Contesta! Hubiera sido una muerte bien bonita para la posteridad... ¿Por qué no lo hiciste?

MALINCHE ¡Por favor, muchachos! Ya no es tiempo de rencores.

CORTÉS Si no estuviera amarrado.

CUAUHTÉMOC Si no me mataste con el cuchillo no fue porque fueras buena gente, Cortés, sino porque querías sacarme lo de mi tesoro.

CORTÉS (INTERESADO) ¿Y no era verdad lo de tu tesoro?

CUAUHTÉMOC ¡Ah, qué ladino eres, Cortés!... Estás metiendo cordón para sacar listón.

MALINCHE Ooooooh... ¡No se puede con ustedes! El tiempo apremia. Bájenme de aquí.

CORTÉS ¡No me importa tu tesoro, so bruto! Me importa salir de aquí. Me importa mi libertad.

CUAUHTÉMOC (LEVANTA EL CUCHILLO DE OBSIDIANA Y AMENAZA A CORTÉS) Pues ahorita te la doy de una buena cuchillada... y así me desquito de cuando allá por Tabasco me degollaste tan feo.

CORTÉS (OFRECE EL PECHO) ¡Descarga tu brazo!... Es lo que quiero... ¡Morir! ¡Anda, pelandrujo! ¡Va!

MALINCHE ¡Ah, nooooo!... Eso sí que no. Si tú lo matas, Cuauhtémoc, me tienes que matar a mí. Aquí no me dejan sola. (SUENA ESTRIDENTEMENTE LA ALARMA, CUAUHTÉMOC SE ASUSTA Y TRATA DE HUIR POR EL AGUJERO).

MALINCHE ¡No huyas, Cuauhtémoc!

CORTÉS (DESESPERADO) ¡Soltadme los brazos!

MALINCHE ¡Ayúdanos a escapar por tu agujero!

CUAUHTÉMOC ¡Ssssst!... ¿Y eso que suena qué es?

MALINCHE Es la alarma para que vengan los Prestanombres... ¡Pronto! ¡Ayúdenme a bajar!

CUAUHTÉMOC ¿Prestanombres?... ¡Pero si tú eres uno de ellos! ¿O qué?... ¿Ya se te olvidó que le prestaste tu nombre a Cortés? A él todos le decían Malinche, porque andaba con gente como tú.

CORTÉS Es inútil, Malinche... Déjalo ir. Le queda mucho resentimiento en su corazón.

MALINCHE ¿Les tienes miedo a los prestanombres, Cuauhtémoc?

CUAUHTÉMOC Pues, francamente sí. Los conozco muy bien. Son los que venden mi imagen. Venden patrias y venden hasta su propio Dios. ¡Yo me voy! (SE ILUMINA LA PARTE ALTA DE LA MÁQUINA Y APARECE LA TRILOGÍA. LOS PRESTANOMBRES SE PRECIPITAN HASTA ABAJO POR ENTRE LOS ENGRANES. LA ALARMA CESA).

GRINGO *Stop!*... (CUAUHTÉMOC DETIENE SU SALTO HACIA LA FOSA Y SE QUEDA MIRANDO CON ASOMBRO Y CURIOSIDAD A LA TRILOGÍA).

EUROPEO (EN ALEMÁN) ¡¡Alt!!

MONJA ¡Por no conectar el sistema de seguridad se nos metió un intruso! ¿Quién será?

GRINGO (A CUAUHTÉMOC) *Do you speak English?*

CUAUHTÉMOC ¿Eeeehh?

GRINGO ¿Quién ser tú? ¿Quién eres?

CUAUHTÉMOC (SOCARRÓN) Soy un muerto.

EUROPEO (EN ITALIANO) ¿De qué nacionalidad?

CUAUHTÉMOC ¿Qué no se me nota este color bronceado?... ¿Creería usted si le dijera que vengo de Dinamarca... que soy danés?

MONJA ¿Eres creyente?... ¿Tienes religión?

CUAUHTÉMOC Me bautizaron a... fuerza, pero Tonatiuh es mi Dios.

GRINGO *What is your name?*... ¿Cuál ser tu nombre?

CUAUHTÉMOC Soy señor de Tenochtitlán y para los amigos soy Cuauh.

TRILOGÍA Y PRESTANOMBRES ¿¿Cuauh??...

CUAUHTÉMOC Cuauhtémoc.

GRINGO ¿*Mister* Cuauhtémoc?... ¡Cuauhtémoc! (A LOS PRESTANOMBRES) ¡Atrápenlo! Podemos utilizarlo.

EUROPEO (EN FRANCÉS) *Oui, oui!*... Nos puede servir su tradición.

MONJA Pero debe creer en nuestro Dios.

(LOS PRESTANOMBRES SE LANZAN SOBRE CUAUHTÉMOC, PERO ÉSTE SALTA A SU FOSA Y SE PIERDE EN ELLA. LOS PRESTANOMBRES SE INCLINAN HACIA LA FOSA Y GRITAN).

PRESTANOMBRES MUJER ¡No tengas miedo Cuauhtémoc!

PRESTANOMBRES UNO ¡Regresa!

PRESTANOMBRES DOS ¡Ven acaaaaaá!

PRESTANOMBRES MUJER ¡Ven! Te interesa. Rescatamos para ti el Templo Mayor. (APARECE CUAUHTÉMOC MOSTRÁNDOSE MUY INTERESADO).

CUAUHTÉMOC ¿Cuál? ¿El que está junto a la Catedral?

PRESTANOMBRES UNO Ese mismo. Puedes vivir en él como un rey.

CUAUHTÉMOC Lo que quieren es que vaya a barrerlo. Todo por allí está hecho una mugre.

PRESTANOMBRES DOS Lo vamos a limpiar para ti y a convertirlo en un Centro Histórico Nacional.

CUAUHTÉMOC ¿Sin vendedores de fayuca?

PRESTANOMBRES MUJER Los acomodaremos en otro lugar.

CUAUHTÉMOC ¿Y las huelgas de hambre y los miles de plantones y manifestaciones que nunca salen del atrio de la Catedral?

MONJA De la Catedral yo me encargo. Ése es terreno de Dios. Yo me llenaré de ira y expulsaré a los manifestantes del Templo.

PRESTANOMBRES MUJER ¿Ves, Cuauhtémoc? Todo está arreglado. Ven con nosotros.

LOS TRES PRESTANOMBRES ¡Ven!

VOZ DE CUAUHTÉMOC (LEJANA Y A GRAN PROFUNDIDAD) ¿Creen que estoy loco?... La monja quiere hacer estampitas de cuando me quemaron los pies, venderlas a cinco pesos o a lo mejor hasta diez. Yo me voy.

PRESTANOMBRES MUJER (A LA TRILOGÍA) Ya no quiso regresar.

PRESTANOMBRES DOS Se nos fue...

GRINGO ¡Inútiles! ¡Incapaces!

EUROPEO (EN FRANCÉS) *Ah, merde alors!* Dejaron que se nos fuera una gran oportunidad.

MONJA ¡Esperen! Habló de hacer estampitas... ¿San Cuauhtémoc? No se oye mal. O santa Malinche... ¡Santa Malinche!... Suena bien.

EUROPEO (EN ITALIANO) La hacemos santa y le fundamos un templo.

MONJA ¿O San Hernando Cortés?... Un santo conquistador. ¿Qué tal, San Conquistador?...

GRINGO Santos no. Hay que hacerlos militares, coroneles, generales...

MALINCHE (TRATA DE BAJARSE) ¡Ya no aguanto esta penuria!... ¿Por qué no me ayudas Dooooos? ¡Tonatiuuuuuh!

GRINGO *Crazy!*... La mujer haberse vuelto loca...

MONJA ¡Se va a caer!

EUROPEO (EN ALEMÁN) ¡Sujétenla! (LOS PRESTANOMBRES SUJETAN A LA MALINCHE Y SE INICIA UNA LUCHA POR MANTENERLA SENTADA Y QUIETA).

MALINCHE ¿Dónde andas Cristooooo? ¡Sácame de aquíiii! ¡Huitzilopochtliiiiiiii! ¡Quien sea! Quiero esconderme en la tierra. Quiero estar con Cuauhtémoc, quiero largarme al Mictlán.

EUROPEO *Das ist sehr gefaerlich!* ¡No la dejen que se agite! ¡Es peligroso!

GRINGO Ya estar muy vieja. Se puede morir.

MONJA Y está sin confesar. (LOS PRESTANOMBRES SE ABRAZAN A LA SILLA. PERO LA MALINCHE SIGUE CON FORCEJEOS Y CONVULSIONES)

GRINGO ¿Y qué esperar para aplicarle un medicamento?

PRESTANOMBRES DOS Es que sólo tenemos medicamentos de origen nacional.

GRINGO *Filth!, filth!*... Entonces no ponerle nada, daría igual.

PRESTANOMBRES UNO (ALARMADO) ¡Ahora sí!... La Malinche se nos muere.

PRESTANOMBRES DOS La Malinche... se nos va.

MONJA ¡Dios mío!... (GRITANDO HACIA EL PÚBLICO) ¡Un cura! ¡Un cura! ¿No hay un cura en la sala que la pueda confesar?

GRINGO ¡Olvide usted eso, madre! (MESÁNDOSE LOS CABELLOS) ¡Se nos va! ¡Se nos va!

MONJA ¿Qué cosa puede ser mejor que Dios?

GRINGO Los tratados, el Libre Comercio, el GAT.

EUROPEO (EN FRANCÉS) ¡Qué *Malchance*!

MONJA ¡Que le den los santos óleos!

(CON GRAN ESFUERZO LA MALINCHE SE INCORPORA UN POCO, PERO CON LA MIRADA PERDIDA EN UN ANGUSTIOSO DELIRIO)

MALINCHE ¡Noooo!... ¡Déjalo! No te lo lleves, Cortés. (LOS PRESTANOMBRES SE APARTAN ASUSTADOS)

CORTÉS ¿Qué dice?... ¿Que yo me lleve qué?

MALINCHE Está muy niño y necesita de su madre... También es mi hijo. ¡No te lo lleves, Cortés!

MONJA Dice que le quitaste a su hijo.

CORTÉS Pero eso fue hace mucho tiempo.

MALINCHE Conmigo estará mejor. Con tu primo tendrá lujos, pero no tendrá ni mis cuidados ni mi cariño.

GRINGO ¿Qué pasa? ¿Ya curarse la Malinche?

PRESTANOMBRES MUJER No creo... Está delirando.

MALINCHE (EN AGONIA) ¡Me muero!... ¡Denme a mi hijo!... Quiero ver por última vez a mi Hernán Cortés.

MONJA ¡Que le traigan a su hijo!... Puede ser la solución para que quiera vivir, para que quiera hacer el show.

GRINGO ¡Cortés! ¿En dónde quedar el hijo que tú tener con la Malinche?

CORTÉS ¡Sepa Dios!

EUROPEO (FELIZ) (EN ALEMÁN) ¡Ya sé!... *Hol ihn von der strasse*!... ¡Que lo traigan de la calle!

GRINGO (AL PRESTANOMBRES DOS) ¡Anda! ¡Traerlo tú! *Go! Go!*

PRESTANOMBRES DOS ¿Yoooo?... (SEÑALANDO A LA GENTE DEL PÚBLICO) ¿Pero, entre toda esa gente cómo lo voy a encontrar?

GRINGO ¡Trae al primero que encuentres! ¡Todos son Martín Cortés!

(EL PRESTANOMBRES DOS SE VA CORRIENDO ENTRE LA SALA Y PREGUNTANDO A TODOS LOS CONCURRENTES).

PRESTANOMBRES DOS ¿Martín Cortés?... ¿No?... ¿Martín Cortés? ¿No? etc.

(CORTÉS APROVECHA LA ATENCIÓN PUESTA EN EL PÚBLICO PARA ACERCARSE A LA FOSA QUE DEJARA CUAUHTÉMOC Y SALTA).

GRINGO ¡*Stop*, Cortés! ¡Alto! ¿A dónde crees que vas, Cortés?

EUROPEO (EN ITALIANO) (A LOS PRESTANOMBRES) ¡Deténganlo!

MALINCHE (EN GRITO DESESPERADO) ¡No te lo lleves, Corteeés!

PRESTANOMBRES MUJER (INCRÉDULA) Saltó. Se atrevió.

EUROPEO (EN FRANCÉS) ¡Idiotas! ¡Nos sirven puros idiotas! ¿Por qué no clausuraron la fosa?

PRESTANOMBRES UNO Perdón, señor. Se nos olvidó. (LA MALINCHE SE MUEVE PELIGROSAMENTE).

MALINCHE ¿Por qué me quitó a mi hijo? ¿Temía que le disputara el poder?...

PRESTANOMBRES MUJER ¡La Malinche!

PRESTANOMBRES UNO ¡Se va a caer!

MALINCHE ¡Quiero que traigan a mi hijo! ¡Quiero verlo por última vez!

GRINGO ¿Qué pasar con el hijo de Cortés? ¿Dónde estar?

MONJA ¡Por Dios! ¿No hay en la sala alguien que lo quiera representar?

(SE ESCUCHA UN FUERTE RUIDO Y GRITERÍA DE VOCES SUBTERRÁNEAS AIRADAS QUE VAN EN CONSTANTE AUMENTO DE VOLUMEN)

VOCES ¡Fueeeera! ¡Fueraaaa del Mictlán!... ¡Sólo eso nos faltaba, que uno de ustedes nos vinieran a perturbar! (VEMOS SALIR DE LA FOSA A CORTÉS EN FORMA ANGUSTIOSA Y DESESPERADA) ¿Ya ni muertos nos pueden dejar en paz?... ¿También aquí nos quieren explotar y esclavizar? ¡Fuera! ¡Fuera del Mictlán!

CORTÉS (GRITA HACIA LA FOSA) ¡Perdón, perdón!... Yo sólo quería escapar. Yo sólo quería... Estoy muy cansado.

VOCES ¡A descansar a tu casa! Pero nunca en el Mictlán.

GRINGO (SOLTANDO UNA GRAN CARCAJADA ANTE LA EXPRESIÓN AVERGONZADA DE CORTÉS) ¡Por allí no ser el camino, mi valiente capitán!... Tú ser extranjero. No Mictlán.

EUROPEO (EN ITALIANO) No debemos preocuparnos. Por la fosa nunca se podrá escapar. (SE ESCUCHAN DESDE AFUERA DEL TEATRO LOS GRITOS ESTRIDENTES DE MARTÍN CORTÉS. MARTÍN TIENE UNA EDAD DE TREINTA AÑOS Y VISTE ROPA DE ÉPOCA ACTUAL. APARECE BUSCANDO CON DESCONCIERTO ENTRE EL PÚBLICO Y ACTUA Y GESTICULA CON TODA LA EXAGERACIÓN MELODRAMÁTICA POSIBLE. LO SIGUE MUY DE CERCA EL PRESTANOMBRES DOS).

MARTÍN CORTÉS ¡Mamaaaaaá!... ¡Mamaaaaaá!... ¿Dónde está mi mamaaaaaá? ¿Dónde está mi madrecita chula? Mi mamacita... ¿Dónde está? (SE ABRAZA DESESPERADAMENTE A CUALQUIER SEÑORA DEL PÚBLICO, PERO EL PRESTANOMBRES DOS LO APARTA CON VIOLENCIA).

PRESTANOMBRES DOS ¡Ésa no, imbécil!... (SEÑALA EL ESCENARIO) Es aquella. La que está allá. (MARTÍN SE PRECIPITA HACIA EL ESCENARIO Y SE LANZA A LOS BRAZOS QUE LE TIENDE SU MADRE. LA MALINCHE LLORA CON GRAN SENTIMIENTO MELODRAMÁTICO)

MALINCHE ¡¡Hiiiiiiitoooo!... ¡Hijito de mi alma!...

MARTÍN CORTÉS (LA ABRAZA CON FRUICIÓN) ¡Mamaaaaá!... ¡Mamacita!

PRESTANOMBRES DOS (A LA TRILOGÍA) Agarré el primero que pude.

MARTÍN CORTÉS ¿Cómo está mi viejecita chula? Mi viejecita santa. ¿Cómo está? ¿Cómo es eso de que está en las últimas?... Digo... ¿Cómo fue que se puso tan malita?

MALINCHE Ay, hijito... Debe ser la edad. Ya cuando uno está viejo. (MARTÍN CORTÉS LA ACARICIA Y LA BESA REPETIDAS VECES. LA MALINCHE LO APARTA Y LO CONTEMPLA CON EMBELESO) ¡Pero mira nada más cómo has crecido!... ¡Mira nada más qué grandote y qué buen mozo te has puesto! ¡Ya eres todo un hombre! Cómo pasa el tiempo, ¿verdad? (SUELTA EL LLANTO) Y yo que no te veía desde que te daba de mamar aquí. ¿Por qué no volviste a verme?

MARTÍN (LE ACARICIA REPETIDAS VECES EL PELO Y LE BESA LAS MANOS) Este,... las preocupaciones, mamá... la chamba... Cada vez es más complicado moverse en esta ciudad. ¡Vieras qué difícil se está poniendo el tráfico!... Aaaah, pero eso sí,... te juro que todos los días estuve trate y trate de venir a verte. (BESA SUS DEDOS EN FORMA DE CRUZ Y COLOCA LA MANO SOBRE LA CABEZA DE LA MALINCHE) ¡Lo juro por estas canitas de plata!

MALINCHE ¿Pues, qué edad tienes ya?... Tanto dejé de verte, que hasta perdí la cuenta.

MARTÍN (ORGULLOSO) Tengo treinta y cinco años, mamá.

MALINCHE ¿Treinta y cinco años?... ¿Y en tanto tiempo no volví a verte?

MARTÍN Pero de seguro te llegaron todas mis felicitaciones cada diez de mayo.

MALINCHE Eso, sí. (METE LA MANO A SU SENO Y SACA UN BUEN FAJO DE TARJETAS POSTALES) Te agradezco tanto tus consideraciones y tus detalles postales. ¿Ves? Las llevo siempre conmigo y cerca de mi corazón. Muchas gracias, hijo.

MARTÍN ¡Que agradeces, mamá!... Era lo menos que podía hacer. Estaba dentro de mis obligaciones.

MALINCHE ¿Y no has visto a tu papá? (A MARTÍN SE LE CONTRAE EL ROSTRO POR EL ODIO. CORTÉS SE ESCURRE RÁPIDAMENTE Y LOGRA ESCONDERSE).

MARTÍN No, mamá. No lo he vuelto a ver... Desde que se casó con otra y nos abandonó. Ya sabes... mi tío, el primo de papá, se portó muy bien conmigo. Pero, muy pronto, ya no pude estar con él.

MALINCHE ¿Y eso por qué?... Claro. Te maltrataba. ¡Maldito!

MARTÍN No. No me maltrataba. Es que... pues... él era español y yo no.

MALINCHE Y el muy maldito te hacía sentir la diferencia.

MARTÍN Pues, así directamente, no mamá... pero no era muy parejo. (CON REN-COR) A sus hijos les concedía muchas cosas que a mí no.

MALINCHE Debes entender que ellos eran sus hijos.

MARTÍN ¡Yo era su sobrino!

MALINCHE (CON TIMIDEZ) Es que... tú eres mestizo.

MARTÍN (HACE UNA PEQUEÑA PAUSA Y APRIETA LOS DIENTES CON RENCOR) ¡Desgraciadamente sí, mamá!

MALINCHE (DOLIDA) ¿Desgraciadamente, Martín?... ¿Así te parece?... ¿Por eso te alejaste todo el tiempo de mi lado? (MARTÍN SE DEBATE INTERNAMENTE Y LA MALINCHE LO TOMA POR LOS BRAZOS Y LO SACUDE CON VIOLENCIA) ¿Por qué no volviste a mí?... No quieres enfrentarte a tu origen indio ¿Verdad?... ¿Es eso, verdad?... ¡Es eso!

MARTÍN No. No es eso, mamá... Si me alejé de ti fue porque así tenía que ser... ¡Así se usa! ¿Qué quieres?... ¿No lo hizo papá con nosotros? ¡Se largó!... Y yo... pues, no me iba a quedar atrás. ¡Con alguien me tenía que desquitar! Y en aquel tiempo tú eras la única... (ALEGRE) Pero, ahora... ¡Sabes una cosa, mamá!... Yo también abandoné a una mujer con un hijo. ¿No te alegra, mamá? ¿No te alegra? Te vengué.

MALINCHE ¿Y por qué me habría de alegrar?... ¡Al contrario!... Pobre mujer, ... pobre niño.

MARTÍN ¿Que no entiendes, mamá?... ¡Yo te vengué! Así me desquité de lo que nos hizo mi papá...

MALINCHE ¿Así?... ¿Contra una mujer inocente y contra tu propio hijo?

MARTÍN Bueno... Yo hice lo mismo que mi padre... Aunque... Lo que más deseo en estos momentos es encontrarlo para poder cobrarme a puñetazos el estado en que te vengo a encontrar, mamá. (CORTÉS, SIGILOSO, CAMBIA RÁPIDAMENTE DE ESCONDITE).

MALINCHE ¿Tanto odias a tu padre?

MARTÍN Bueno... No... Mira mamá, ésas son cosas que... (EXTROVERTIÉNDOSE) Bueno, ¡Sí! ¡Sí lo odio! Yo no quisiera,... pero, si me pongo a hurgar en el fondo de mi corazón me doy cuenta de que lo odio. ¿Y sabes por qué?... Porque nunca estuvo contigo, porque te dejó, porque te humilló, porque te hizo todo eso a ti, que eres lo que más quiero en el mundo.

MALINCHE Y a pesar de que soy lo que más quieres, te desquitaste conmigo abandonándome todo el tiempo.

MARTÍN ¿Desquitarme yo contigo?... ¡Eso nunca, mamá!... Ya te dije que fueron las ocupaciones. Pero desquitarme... ¡Nunca! (ACARICIANDO A LA MALINCHE CON MELOSIDAD) ¿Cómo se le ocurren esas cosas a mi viejecita chula? ¿Cómo voy a desquitarme con mis canitas de plata... con mi ruquita, mi jefecita adorada? ¡Eso no! ¿Cómo se le ocurren tales tonterías?... ¿Yooooo desquitarme contigo? ¡Jamás!

MALINCHE ¡Te avergüenzas de tu mexicanidad!

MARTÍN ¿De ser mexicano?... Estás equivocada, mamá. Me siento orgulloso. Fíjate. Siempre que nos vamos de parranda con los cuates nos emborrachamos con puro tequila y nos echamos a cuanta vieja se nos ponga en frente para que nadie dude de nuestra mexicanidad. Y cuando vamos ocho de nosotros en un solo carro, si alguien nos mira feo, nos le cerramos, le hacemos pedazos su carro y lo pateamos. ¿Ahora qué me dices?

MALINCHE ¡Qué horror! ¿Qué no trabajas?... ¿Qué no tienes alguna actividad más positiva para demostrar algo de provecho?

MARTÍN ¡Claro que sí, mamá!... ¡Cómo crees que no!... Estoy a punto de agarrar un puesto en la judicial. Eso sí me va a quitar de plano los complejos y me voy a sentir más seguro. ¡Te imaginas, mamá! Qué orgullosa te vas a sentir cuando me veas con mi placa y mi pistola apantallando y asustando a todo el mundo... ¡liiiiii ja jay! ¡liiiiii ja jay! ¡liiii ja jay!

MALINCHE (ATERRADA) ¡Bastaaaaaaa!... ¡Yaaaaaa!... ¡No aguanto más! ¿Esta cosa es mi hijo?... ¿Dónde está mi hijo?... ¿Él es?... No puede ser. ¿Quién me lo volvió así?... ¿Yo? Yo no puedo tener la culpa de todo... ¡No! ¡No la tengo!... ¿O sí?... ¡No! ¡Yo no tengo la culpa! ¿Quién? ¿Quién la tiene?... Yo... (LA MALINCHE SE VA RELAJANDO HASTA QUEDAR TRANQUILA. MARTÍN LA MIRA ESTUPEFACTO. SE HACE UN SILENCIO SEPULCRAL EN EL QUE TODOS SE MIRAN ENTRE SÍ Y FINALMENTE SE QUEDAN MIRANDO A LA MALINCHE. SE ESCUCHA EL TOQUE DE TROMPETA MILITAR POR LOS MUERTOS, Y LOS PRESTANOMBRES Y LA TRILOGÍA SE QUITAN SOMBREROS EN ACTITUD REVERENTE. MARTÍN NO SABE QUÉ HACER Y CORTÉS VA SALIENDO POCO A POCO DE SU ESCONDITE).

MARTÍN (ASUSTADO) ¿Qué pasó?

GRINGO *She is dead.* Tu madre murió.

MARTÍN ¿Queeeeé?

GRINGO *Son of a bitch!* ¡Se nos escapar la Malinche! (MARTÍN EMPIEZA A TOMAR POSES DE ENLOQUECIDO Y ESTALLA EN ALARIDOS TRANSIDOS DE DOLOR)

MARTÍN ¡¡Nooooo!!... (SE ABRAZA A SU MADRE Y LA INCORPORA PARA DIRIGIRSE A ELLA INTERROGANTE) ¿Por qué? ¿Por qué?... ¿Por qué se fue mi viejecita santa? ¿Por qué se fue?... ¡Mi viejecita chula! ¿Por qué me abandonaste?... ¡Me quedé solo! ¡Me he quedado solo! ¡Solo y mi alma! ¡Mamaaaa! ¡Mamacita! ¡Mamá! ¡No te vayas! ¡Regresa mamá! ¡Mamá! ¡Háblame mamá! (HACIA LOS OTROS, CON DECISIÓN) ¡Quiero lo mejor para su entierro! ¡¡Quiero lo mejor!!

MONJA ¡Y se fue sin confesar! ¡Dios la proteja y le perdone ese pecado tan grande! (A UN PRESTANOMBRES) Dile a Martín Cortés que trate conmigo lo de las exequias y lo de las misas gregorianas. Tengo precios muy razonables.

GRINGO ¿Y qué hacer ahora?... ¿Dónde conseguir otra Malinche para nuestro programa?

EUROPEO (EN FRANCÉS) ¿Y si usáramos a Moctezuma?... No... ése está desprestigiado. Ése ya no. *Il ne sert a rien.*

PRESTANOMBRES MUJER Fue mejor que se muriera... a mí ya me daba lástima esa pobre mujer.

EUROPEO (EN ALEMÁN) *Idioten!* ¿Cómo pueden decir eso? Ella era la que les daba de tragar. (CORTÉS SE APARTA DE SU ESCONDITE Y POCO A POCO SE VA ACERCANDO AL CADÁVER CON EXPRESIÓN SERENA. LOS TRES PRESTANOMBRES MIRAN TODO COMO ENTERRADORES. MARTÍN CORTÉS SIEN-TE LA PRESENCIA DE CORTÉS).

MARTÍN ¿Y usted... quién es?

CORTÉS Soy tu padre.

MARTÍN (SE PONE DE PIE, INYECTADO DE FURIA) ¿Qué usted es...?

CORTÉS (TRANQUILO) Hernán Cortés.

MARTÍN (SE LANZA CONTRA SU PADRE; PERO LA ACTITUD TRANQUILA DE CORTÉS LO DETIENE. LOS DOS SE QUEDAN MIRANDO POR UN MOMENTO Y MARTÍN EMPIEZA A HACER GESTOS INFANTILES ANTE LA PROXIMIDAD DEL LLANTO. MARTÍN ABRE LOS BRAZOS Y CORRE A ABRAZAR A SU PADRE) ¡¡Papaaaaaá!! (LLORA DESCONSOLADAMENTE SOBRE EL HOMBRO DE CORTÉS) ¡Se nos fue mamá, papá! ¡Se nos fue!

CORTÉS (CONSOLADOR) Fue lo mejor, te lo juro.

MARTÍN (SE APARTA) ¿Cómo puedes decir eso?

CORTÉS Ella lo deseaba tanto... Ya no aguantaba este sitio. Quería desaparecer.

MARTÍN ¿Qué ella quería desaparecer?... ¡Mientes!

CORTÉS (SEÑALA A LOS DEMÁS) ¡Pregúntales a ellos! Te aseguro que tu madre quería desaparecer.

MARTÍN (FURIOSO) Fue porque la abandonaste... porque la dejaste... porque... ¿Por qué? ¿Por qué la dejaste? (LLORIQUEANTE) Ella te esperó. Siempre te esperó.

CORTÉS ¿Y cómo sabes que esperaba, si nunca estuviste con ella?

MARTÍN Lo sé... Lo sé... ¡Porque así debe ser! Ella te amaba... Ella siempre te fue fiel.

CORTÉS Yo mismo la casé con Juan Jaramillo... No tenía por qué serme fiel.

MARTÍN ¡Pues, te fue fiel!

CORTÉS ¿Por qué lo dices?

MARTÍN ¡Porque así debe ser! (VUELVE CON SU MADRE Y SE POSTRA A SU LADO) Mi madre tenía que ser pura... Era una madre abnegada... Mi madre era una santa. (CANTA EN VERSIÓN DE PEDRO INFANTE)

Cariño que Dios me ha dado para quererlo,
Cariño que a mí me quiere sin interés.
El cielo me dio un cariño sin merecerlo
... (GRITA) ¿Dónde estás ahora, maaaaaa?

CORTÉS Está descansando en el Mictlán.

MONJA (FURIOSA) ¡Está en el cielo!

CORTÉS ¡Está en el Mictlán!

MONJA ¡En el cielo!

CORTÉS ¡¡En el Mictlán!!

MONJA ¡¡Está en Criiiiiistooooo!! (SE ESCUCHA UNA VOZ CAVERNOSA QUE SALE DE LA FOSA DE CUAUHTÉMOC)

VOZ ¡Estaaaaaá een eel Mictlaaaaaán!

MONJA ¿Qué fue eso?... ¿Quién habló?

CORTÉS (SONRIENDO) El Mictlán.

MARTÍN ¿Se fue y ya no va a regresar?

CORTÉS (SUSPIRANDO) Afortunadamente.

MARTÍN ¿Y yo qué voy hacer ahora? (VA A EMPEZAR A LLORAR DE NUEVO)

CORTÉS ¡Deja de llorar!

MARTÍN Cómo no voy a llorar si... si madre sólo hay una. (GRITA) ¿Qué voy a hacer?

GRINGO (DANDO UN SALTO) ¡Eureka!... ¡Ocurrírseme una idea! Debemos actuar pronto... Pues ya llegarse la hora de pasar al aire nuestra transmisión del *Malinche Show*.

EUROPEO (EN ITALIANO) ¡Di tu idea!... Necesitamos continuar. Apresúrate.

MONJA ¡Fue Dios el que te iluminó! ¡Fue Dios!

GRINGO (A LOS PRESTANOMBRES) *Meeting! Meeting!* ¡Pronto! Sesión de consejo.... ¡Vengan! *Come here!* (LOS PRESTANOMBRES TREPAN APRESURADAMENTE HASTA DONDE SE ENCUENTRA LA TRILOGÍA Y SE JUNTAN A CONFERENCIAR. CORTÉS, MUY ASUSTADO, SE ACERCA A MARTÍN).

CORTÉS ¡Pronto, Martín!... Esos bellacos están tramando algo malo. ¡Tienes que ayudarme a escapar de aquí! ¡Ayúdame, Martín!... No hay tiempo que perder... ¡Dame la muerte, Martín! (MARTÍN MIRA A CORTÉS CON EXPRESIÓN LLOROSA Y DISPLICENTE)

MARTÍN ¿Que te dé..., qué?

CORTÉS Dame la muerte.

MARTÍN Ya no, papá. Ya te perdoné.

CORTÉS ¡No es cuestión de perdones!... Es mi salvación. (CORTÉS SE APARTA AL VER QUE LOS PRESTANOMBRES BAJAN CON EXPRESIONES NO MUY CONVENCIDAS Y HOSCAS. LOS DE LA TRILOGÍA SE FELICITAN CON ENTUSIASMO)

GRINGO (GRITANDO) ¡Martín Cortés!

MARTÍN (DESCONCERTADO) ¿Quién?... ¿Yo?

MONJA ¡Sí! ¡Tú! Ven, querido. Sube acá. ¡Dios nos iluminó! (MARTÍN BUSCA CON LA MIRADA A CORTÉS)

CORTÉS No subas. Martín... no subas.

EUROPEO (EN ITALIANO) Te estamos esperando, muchacho, ven acá.

(MARTÍN MIRA A LOS PRESTANOMBRES Y ÉSTOS LE VOLTEAN GROSERAMENTE LA CARA. MARTÍN DECIDE SUBIR HASTA DONDE SE ENCUENTRAN LOS DE LA TRILOGÍA Y ENTRA EN CONFERENCIA CON ELLOS).

CORTÉS (ACARICIA CON TERNURA A LA MALINCHE. DE PRONTO, EMPIEZA A PALMEAR, A ZAPATEAR Y A CANTAR EN CANTE JONDO) ¡Ay, Malinche, ay Malinche! ¡Cómo me gustaría acompañarte!... Ahora... aquí solo... ¿Quién comprenderá mi pena? ¿Quién aliviará mis achaques? (VOLTEA CON ESPERANZA HACIA LA PARTE ALTA DE LA MÁQUINA) ¿Podrá ser Martín Cortés? (LOS PRESTANOMBRES SE APARTAN UN POCO).

PRESTANOMBRES UNO (MOLESTO) ¡Pues no me gusta la cosa!

PRESTANOMBRES MUJER La idea es buena.

PRESTANOMBRES DOS ¡Estúpida! A mí no me gusta nada eso de nombrarlo jefe.

PRESTANOMBRES MUJER Pues, pues yo pienso que hay trabajo para todos.

PRESTANOMBRES UNO ¡Pero, jefe!... ¿Por qué él?

PRESTANOMBRES DOS Cualquiera de nosotros dos puede ser jefe. Tenemos más antigüedad.

PRESTANOMBRES MUJER Saben su cuento. (CON INTERÉS) ¿Ustedes creen que Martín ya esté casado?

PRESTANOMBRES DOS ¡Estúpida! ¿Ya nos piensas traicionar?

PRESTANOMBRES MUJER Pues... aunque esté casado, se puede divorciar...

PRESTANOMBRES UNO (AMENAZANTE) ¡Mira, idiota... si tú nos traicionas!...

PRESTANOMBRES MUJER ¡Calma, calma!... Probablemente Martín Cortés no acepte.

PRESTANOMBRES DOS Eso crees... (VEMOS COMO LA EXPRESIÓN DE MARTÍN CORTÉS HA CAMBIADO POR UNA EXPRESIÓN LLENA DE JÚBILO Y ENTUSIASMO) ¡Miren allá arriba!

PRESTANOMBRES UNO ¡Maldito! ¡Qué pronto olvidó a su madre! (LA MONJA LE ENTREGA A MARTÍN UNA BATA CON EL LETRERO "SERVICIO DE MANTENIMIENTO DE LA MALINCHE" Y MARTÍN SE LA VISTE CON ENTUSIASMO).

PRESTANOMBRES MUJER ¡Que bárbaro! Ya hasta le dieron la bata.

PRESTANOMBRES UNO ¡Ya nos pasaron a torcer!

PRESTANOMBRES DOS Me gustaría saber qué prebendas le ofrecieron...

PRESTANOMBRES MUJER (ENVALENTONADA) Adiós, chiquitos, ya tengo otro corazón... (LOS DOS PRESTANOMBRES AMENAZAN CON PEGARLE) ¡Ssssst! ¡Cuidado! Ya baja mi nuevo campeón. (VEMOS BAJAR A MARTÍN CON SU BATA PUESTA Y ZARANDEÁNDOSE CON ORGULLO AL ACERCARSE A LOS PRESTANOMBRES).

MARTÍN (AUTORITARIO) ¡Vamos muchachos!... ¡Llegó la hora del trabajo!... ¡A trabajar! Viene el show. (A UN PRESTANOMBRES) ¡Tú! Trae la cámara uno... (AL OTRO) ¡Tú! Trae la cámara dos. (A LA MUJER) Y tú... Me traes el maquillaje, una peluca... y un abrigo de visón ¡Rápido!

PRESTANOMBRES MUJER (COQUETA) Como tú ordenes, mi amor... (SALE CORRIENDO).

PRESTANOMBRES UNO (SARCÁSTICO) ¿No estaba muerta tu madre? (MARTÍN LE PROPINA UN PUÑETAZO QUE LO HACE RODAR POR TIERRA. MARTÍN SE LE ACERCA SENTENCIOSO)

MARTÍN ¡Uno! No discutir a mi madre. ¡Dos! Considerarme ya el jefe. ¡Tres! Obedecer mis órdenes o esto para ti se termina. ¿Entendido?

PRESTANOMBRES UNO (SE LEVANTA ASUSTADO) Sí... sí, señor.

PRESTANOMBRES DOS (AL RECIBIR LA MIRADA DE MARTÍN) ¡Yo también, yo también...! (LOS DOS PRESTANOMBRES VAN POR LAS CÁMARAS).

GRINGO ¡Bravo! Ése es mi campeón.

EUROPEO (EN ALEMÁN) ¡Bravo! Tiene autoridad el muchacho.

MONJA Bajó hecho todo un Moisés.

CORTÉS (ALARMADO, SE ACERCA A MARTÍN) Oye, Martín... ¿Qué te pasa?

MARTÍN (APARTA A CORTÉS) ¡Hazte a un lado, viejo! No estorbes a tu patrón.

CORTÉS ¿Mi patrón?... Oye, Martín...

MARTÍN (PALMEA CON LAS MANOS Y GRITA AUTORITARIO) ¿Ya están listas esas cámaras?... ¡Pronto! Que ya me muero de ganas porque empiece la transmisión (REGRESA LA MUJER CON LA PELUCA, EL MAQUILLAJE Y EL ABRIGO).

PRESTANOMBRES MUJER ¡Aquí tienes lo que pediste!

MARTÍN (ACERCÁNDOSE A LA MALINCHE) ¡Dejen las cámaras! Denme una mano. Vengan aquí. (LOS DEMÁS SE ACERCAN Y LE AYUDAN A MARTÍN A LEVANTAR A LA MALINCHE).

CORTÉS (ATERRADO, SE ACERCA) ¡No, Martín! ¡No hagas eso! ¡No! ¡Respeto a tu madre!...

MARTÍN (DA UN EMPUJÓN TAN FUERTE A CORTÉS, QUE LO HACE CAER) ¡Apártate, viejo!... ¡No estorbes!... Ya te llegará tu hora en el show. (AYUDADO POR LOS OTROS, MARTÍN LE PONE UNA PELUCA RUBIA A LA MALINCHE, LE APLICA UN MAQUILLAJE CLARO Y LE PINTA LOS LABIOS DE COLOR Y DESPUÉS LA CUBRE CON EL ABRIGO DE VISÓN) ¡Traigan una silla! (LA MUJER CORRE POR

UNA SILLA Y LA COLOCA EN LA MITAD DEL ESCENARIO, MIENTRAS QUE LOS PRESTANOMBRES CARGAN A LA MALINCHE Y LA SIENTAN MIRANDO HACIA LA TRILOGÍA. MARTÍN LEVANTA LA CABEZA INCLINADA DE LA MALINCHE)
¿Qué les parece, eh? ¿Así está bien?

GRINGO ¡Excelente!

EUROPEO (EN FRANCÉS) ¡Eres un genio, Martín! ¡Un genio!

MONJA Así, hasta parece gente de razón.

MARTÍN Ustedes dicen. ¿Cuándo empezamos?

EUROPEO (EN FRANCÉS) (MIRA EL RELOJ) *C'est l'heure!* ¡Ya es hora!

MONJA Estamos listos. ¡Gracias a Dios!

GRINGO Ya es hora de que comenzar nuestro programa. (A UNA SEÑA DE MARTÍN, LOS PRESTANOMBRES VAN POR LAS CÁMARAS Y MANIPULAN BOTONES Y PALANCAS QUE HACEN QUE CAMBIE LA ILUMINACIÓN. LA MUJER VA POR EL BOOM, CUYO MICRÓFONO HACE LLEGAR CERCA DE LA MALINCHE).

MARTÍN ¿Están listas las cámaras?

PRESTANOMBRES UNO Están listas, señor.

MARTÍN ¿El sonido?

PRESTANOMBRES MUJER Listo, mi amor.

MARTÍN ¡Vamos al aire! ¡Red de las Américas! ¡Traigan otra silla y sienten en ella al viejo! Quiero que sea visto durante toda la transmisión. (LOS PRESTANOMBRES CARGAN EN VILO A CORTÉS Y LO SIENTAN JUNTO A LA MALINCHE. CORTÉS NO AGUANTA MÁS Y SE SUELTA A LLORAR. LOS PRESTANOMBRES LEVANTAN A LA MALINCHE Y MARTÍN SE SIENTA EN LA SILLA PARA QUE SU MADRE LE SEA PUESTA SOBRE LAS PIERNAS) ¡Vamos a empezar!... ¡Silencio! ¿Listos?... Diez, nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres... (TRATA DE MANTENER DERECHA A LA MALINCHE, COMO SI SE TRATARA DE UN MUÑECO DE VENTRILOCUO. ENTRA LA MÚSICA FESTIVA DE INICIO DE PROGRAMA Y LOS COROS DE PRESENTACIÓN DEL PROGRAMA DE TV.)

GRINGO (EN PRESENTACIÓN DE CIRCO) *Ladys and gentlemen, this is the...!*

TRILOGÍA ¡¡¡*Malinche Shooooow!!* (CON LOS BRAZOS ESTIRADOS SEÑALAN HACIA DONDE ESTÁ EL GRUPO DE MARTÍN CORTÉS)

COROS ¡Aquí, aquí está la Malinche! ¡Mírenla! ¡Aquí, aquí está la Malinche! ¡Véanla! Sigan su ejemplo, sigan, sigan su traición.

(VEMOS MOVERSE A LA MALINCHE COMO UN MUÑECO Y LA ESCUCHAMOS HABLAR CON VOZ METÁLICA Y TIPLUDA. SALUDA EN TODOS LOS IDIOMAS AL AUDITORIO. VEMOS CÓMO ES OBVIAMENTE MOVIDA POR MARTÍN. PARA CORTÉS ES IMPOSIBLE CONTENER UN CONMOVEDOR LLANTO)

MALINCHE ¡Queridísimos amigos!... Están ustedes de nuevo ante el programa que tanto han favorecido con su atención... ¡El *Malinche Show*! Un progra-

ma con todos los ingredientes extranjeros que usted necesita. Un programa para olvidar las miserias que tiene a su alrededor. Piense en otro mundo ajeno al suyo, un mundo ajeno a su realidad. ¿Su realidad? ¿Para qué la quiere conocer? ¡Es fea! Distráiganse con la fantasía de otros países que le presenta la televisión, el cine, las fotonovelas, el teatro... Siempre que sean cosas que estén lo más lejos de la verdad. Y ése es precisamente el fin que nuestro programa tiene para con ustedes... ¡Nada de realidad! Pero antes de iniciar de lleno nuestro programa, tengo un importante mensaje para ustedes. ¡Amigos inversionistas extranjeros, tienen aquí un campo abierto para invertir! Les damos todo, todo... Y si les va muy mal, no se preocupen. Nosotros los subsidiamos. ¡Vengan! ¡Vengan!... ¡Yo les ayudaré a conquistar nuestra nación!

TELÓN FINAL

Contribuciones desde **Coatepec**

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
revcoatepec@yahoo.com
ISSN: en trámite
MÉXICO

2002
Ricard Nebel
MADAGASCAR Y LOS MISIONEROS
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 003
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 157-160

Madagascar y los misioneros

RICHARD NEBEL (BAYREUTH)

La presente investigación histórica que se reseña, sobre *Madagascar y los misioneros*, es una tesis posdoctoral (*Habilitations-schrift*) presentada en 1999 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Bremen en Alemania. La autora, reconocida en México, entre otros, por su estudio *Las cofradías en Michoacán durante la Época de la Colonia* (Zinacantepec, Estado de México, 1996), también es experta en la historia colonial de Madagascar (superficie de 592,000 km², unos 20 millones de habitantes en 2002), gran isla del Océano Índico, separada de África por el canal de Mozambique. Con clima variado, la isla produce arroz, mandioca, maíz, café, etc. Tiene ganado abundante y posee riquezas minerales, especialmente uranio y grafito. Madagascar fue “descubierta” por los europeos en el siglo XV. Logró su independencia en 1960, con el nombre de República Malgache.

¿Qué importancia tuvo la misión cristiana para la autodeterminación regional y la divulgación de las innova-

ciones técnicas llevadas a esos territorios por la expansión europea? Existen pocas investigaciones sobre esta temática. La autora menciona algunas publicaciones referidas a la minería en México y Perú (p. 26). Recordemos que las ciencias naturales europeas jugaron también un papel muy importante en el intento de evangelización de China en los siglos XVI al XVIII; éste podría compararse con el que jugaron en Madagascar, México y Perú para estudiar semejanzas y diferencias. El objeto primordial del trabajo sobre “las transferencias técnico-culturales en la época temprana y tardía de la expansión europea”, lo constituye el estudio del esfuerzo de la misión católica realizado por Portugal en el siglo XVII, comparable a los intentos protestantes británicos en el siglo XIX en Madagascar, y la reacción de los señores locales que de ninguna manera se puede calificar de ingenua si se considera que ellos intentaron, si bien sin mucho éxito, sacar provecho de la situación para defender sus propios intereses regionales de poder.

En cinco capítulos la autora nos acerca a la historia colonial. El primero (pp. 13-38) introduce la temática en conjunto: “evangelización” y “colonización” de Madagascar en el contexto de la política de la expansión europea de ultramar. Detalla las semejanzas y diferencias de la política que, especialmente tres de las grandes potencias, Portugal, Francia e Inglaterra, desarrollaron en los territorios africanos y asiáticos musulmanes en el Océano Índico. También presenta las diferentes teorías e ideologías religiosas y filosóficas que usaron las potencias mencionadas del siglo XVII al XIX para justificar los intentos de “evangelización” y colonización de los magaches (por ejemplo: “política” y “civilisation”). Para esta empresa se sirvieron de las órdenes religiosas católicas o bien de las sociedades de misión protestantes, como medio de legitimación de su política exterior conforme a los encargos de los gobiernos europeos. Así llegaron a tener una gran influencia como se puede ver muy claramente en el caso de Madagascar (p. 20). Por eso, lo que hoy día se llama “desarrollo” es desde siempre la aculturación del hombre proveniente de un círculo cultural diferente.

El segundo capítulo está dedicado a la misión cristiana y al establecimiento de imperios mundiales europeos, el espacio del Océano Índico y su relevancia para Portugal y Gran Bretaña (pp. 39-70): se analiza la misión en ultramar y la cooperación de la política estatal de expansión con la misión cris-

tiana; los aspectos estratégicos de la evangelización; el nivel de la artesanía y la técnica en Portugal y Gran Bretaña; la relación entre estos dos países; su relevancia dentro de Europa y su presencia en el espacio del Océano Índico. Asimismo, se examina la importancia militar y económica de la consolidación del camino marítimo hasta la India; la legitimación, según el derecho internacional, de la expansión en los países de ultramar; la relevancia estratégica de Madagascar en el espacio del Océano Índico y, finalmente, cierra el capítulo un resumen de la historia y cultura de la gran isla que fue “descubierta”, desde el punto de vista de los europeos, por el portugués Diogo Dias (10.08.1500) durante su segundo viaje marítimo a la India.

El tercer capítulo sobre “la Corona y la misión-empresa de los años 1613/14 hasta 1630” (pp. 71-141), presenta el ámbito conceptual y la forma como se realizaron las metas políticas y económicas de Portugal, sirviéndose de los ideales cristianos, concretizados en la política de la “Orden de Cristo” de la iglesia portuguesa y del *Padroado Real* del siglo XVI. También señala las metas y estrategias, así como el establecimiento y el éxito de la misión jesuita entre 1616-1630; continúa con la reacción de los magaches respecto a los europeos. Da a conocer el marco de las condiciones económicas y sociales en el sudeste y noroeste de la isla en el tiempo del contacto con los portugueses, así como la importancia, para los

malgaches, de la “policía occidental”, de la misión cristiana y las escuelas de oficios.

Madagascar como estado soberano es el tema del capítulo cuarto (pp. 142-220). Se ocupa de la posición de la isla entre los intereses británicos y franceses en el Océano Índico y sobre el punto de partida para la modernización, la apertura hacia Europa del rey Radama I (1810-1828) y su relación con los misioneros que enseñaron allí diversos oficios europeos: entre otros, la transformación y el labrado del hierro y del acero, las obras de construcción, el curtido y la artesanía textil, la agricultura, y la capacitaron de los jóvenes en estos oficios. Se ocupa también de la importación y la exportación realizadas en esta época. Es tema de esta cuarta parte la consolidación del reinado de los Merina y el intento de un auto-desarrollo bajo la reina Ranavalona I (1828-1861). Abunda en los conflictos entre la antigua y nueva elite así como la misión diplomática (1836/37) y el famoso Lac Mantsoa, considerado antecedente de un “parque tecnológico”. Continúa el capítulo con la difícil etapa de la reina Ranavalona II (1868-1883): vuelta de los misioneros y reconstrucción de los centros de oficios y de formación profesional; la lucha por la soberanía. Termina el capítulo con un resumen que comentamos brevemente: el que en aquellos tiempos los europeos hayan logrado, hasta cierto punto, despertar y conservar entre las elites autóctonas el interés en la cultura intelectual

y material europeos fue de más relevancia, si cabe, que la conquista militar o la penetración en los territorios de ultramar realizadas por los europeos en los tiempos de expansión, o imperialismo, según el derecho europeo de gentes. Dicha cultura europea y sus valores han permanecido en realidad hasta hoy también en Madagascar, sirviendo como una fuente de energía en la que la orientación hacia Europa sigue abrevando selectivamente, incluso en el caso de conductas o esquemas de comportamiento antieuropeos.

Las conclusiones, expuestas en el quinto capítulo (pp. 221-234), complementan de manera eficiente este estudio que se cierra con un vasto anexo que abarca siglas, listas de archivos, revistas, fuentes publicadas y no publicadas, un índice bibliográfico, un glosario y un índice de personas, lugares y temas (pp. 235-258). El trabajo ofrece un resumen del estado actual de la investigación del tema, además de la inclusión de numerosas fuentes hasta ahora no utilizadas, resultado provechoso de investigaciones incansables en diversos archivos en Londres y Aix-en-Provence, así como en Lisboa, Évora y Antananarivo que enriquecen el trabajo.

La obra en su conjunto constituye una importante contribución a la historia política, económica y social de Madagascar. Una investigación como ésta hacía falta; con este estudio se cubre un significativo vacío científico. Futuros trabajos deberán incluir los resultados de la presente obra, incluso en

un contexto histórico cultural más amplio, ya que el trabajo constituye un aporte para la historia de las ciencias sociales y de las relaciones de Europa con los territorios de ultramar que abarca desde el primer “contacto” hasta el

“choque cultural”. Hecho histórico cuya importancia no pierde actualidad.

Se agradece el esfuerzo de la autora, al mismo tiempo que hacemos votos por una pronta traducción al español de este excelente trabajo.

Dagmar Bechtloff: *Madagaskar und die Missionare. Technisch-zivilisatorische Transfers in der Früh- und Endphase europäischer Expansionsbestrebungen.*

OJO: INSERTAR AQUÍ
EL COLOFÓN

un contexto histórico cultural más amplio, ya que el trabajo constituye un aporte para la historia de las ciencias sociales y de las relaciones de Europa con los territorios de ultramar que abarca desde el primer “contacto” hasta el

“choque cultural”. Hecho histórico cuya importancia no pierde actualidad.

Se agradece el esfuerzo de la autora, al mismo tiempo que hacemos votos por una pronta traducción al español de este excelente trabajo.

Dagmar Bechtloff: *Madagaskar und die Missionare. Technisch-zivilisatorische Transfers in der Früh- und Endphase europäischer Expansionsbestrebungen.*



Contribuciones desde Coatepec No.3,

se terminó de imprimir en el mes de Diciembre del año 2003,
en los Talleres de la imprenta *JANO s.a. de c.v.*

Sebastián Lerdo de Tejada Pte. N° 864 esq. Agustín Millán
C.P. 50040 , Col. Electricistas Locales. Toluca, Estado de México.
Teléfonos: 214 54 63, 214 54 77 y 214 82 67



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

ENCARTE 1 Dr. Mijail Malishev
Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 26-31
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100309>

- Comment citer
- Numéro complet
- Plus d'informations de cet article
- Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique
Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal
Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

Semblanza

JOSÉ BLANCO REGUEIRA, PEDRO CANALES Y MARIANO RODRÍGUEZ

¿Por qué venir de tan lejos, del subártico al trópico, de los montes Urales al altiplano central mexicano, al Valle de Toluca, de la tierra del trigo a la del maíz, de las regiones del vodka a las del tequila y de la fiesta? Nació hace seis décadas y a más de doce mil kilómetros de distancia. Filósofo por vocación, llegó hace once años a la Universidad Autónoma del Estado de México, a desarrollar su trabajo como investigador y maestro que busca enseñar a pensar a quien se cuestiona todo de la vida. Este país y esta Universidad le abrieron magnánimamente sus puertas, según reconoce. Él ha convertido esta oportunidad en el lugar más apropiado para un intelectual, tan generoso en el trabajo y en la amistad como él: recibe reconocimiento y afecto de compañeros y estudiantes. Estas páginas se unen a ese reconocimiento y son una oportunidad de reflexionar con su trabajo intelectual.

Su riqueza cultural nutre el pensamiento de sus lectores y escuchas. Es cierto que quienes conversan con él, deben desplegar ligera dosis de mayor atención que requiere su español aprendido a los cincuenta años; no es menos necesaria una mínima dosis de cultura, para escucharlo y percibir su pasión por los hallazgos filosóficos.

Su trabajo refleja lucidez, disciplina, claridad, agudeza. Sus más de cien textos vieron la luz y se distribuyen a lo largo de sus treinta años de trabajo y a lo ancho del mundo occidental, pues sus publicaciones se leen de México a Rusia, pasando por España, vía Brasil. Otra vertiente de su generosidad está implicada en sus temáticas: su mayor satisfacción es encontrar lectores especializados para dialogar, pero sobre todo lectores aludidos por su propuesta de respuestas a la vida.

En efecto, una somera ojeada sobre la trayectoria filosófica del Dr. Mijail Malishev, basta para dar testimonio de una mente habitada por una poco usual inquietud reflexiva. De Berdiaev a Camus pasando por Cioran, Dostoievski, Kant y Jankélévitch entre otros muchos, Malishev emprende incansable periplo interpretativo cuyo hilo conductor ha de buscarse tal vez en los designios de una fenomenología existencial.

Pensamiento siempre apegado al minucioso examen de *vivencias*, filosofía siempre atendida a una radical vocación antropológica, los grandes temas recurrentes del amor, la muerte y el reconocimiento conforman un paisaje donde se buscarán en vano las fáciles concesiones a los prejuicios establecidos. Es una filosofía de las pasiones, labor de retratista en la que se adivinan las huellas de una indómita vitalidad, de una fidelidad entusiasta a la más original vocación de la filosofía.

En sus páginas se adivina fácilmente, además, el palpito de un alma emigrante, rebelde ante cualquier sedentarismo, tan rusa como universal, obsesionada por la condición humana. Hay una lucidez activa que escudriña febrilmente los entresijos que nos constituyen como seres deseantes y dolientes, criaturas que poco o nada tiene que ver con las pomposas construcciones del pensamiento abstracto.

Sin duda es todavía demasiado pronto para hacer un balance de esta obra profusa y abierta, que promete depararnos en el futuro nuevos e imprevisibles frutos. Pero lo producido hasta la fecha es más que suficiente para poder afirmar que la presencia entre nosotros de Mijail Malishev es ni más ni menos que la presencia del pensamiento vigilante.

A nombre de sus asesorados, uno de ellos ha podido escribir: la propia personalidad filosófica del doctor Mijail Malishev nunca ha dejado de estar vinculada a su actividad. Actividad creadora, siempre fértil, marcada por la pauta generada en el diálogo vivo con los alumnos. Éstos, con agrado aunque también con recelo inicial, en el encuentro con la filosofía antropológica del Doctor quedan prendados por el despertar a las preguntas más vitales y profundas en torno a la naturaleza humana, a la vida. Todo encuentro con Mijail es un encuentro con los enigmas más paradójicos e irónicos que no dejan de *cismar* y robar el aliento a la existencia más serena. Su razonar franco y abierto se convierte en ironía y, llegado el caso, en sarcasmo, gesto de desconfianza ante todo intento de excesiva especulación y ante toda abstracción que entierre la vida en celeste vaciedad. Mijail no deja de tomar del barro de la vida la materia prima para moldear el rostro insondable del espíritu humano, con plena sapiencia de que dicho espíritu no tiene más raíz ni más retorno que el humus vivo de la tierra de la cual nació. Espíritu corpóreo y cuerpo espiritualizado, naturaleza animal que eternamente retorna a sí misma con la siempre tendida esperanza de hallar el sentido en la misma sangre vital de la cual emergió. Todo ello con la cuerda tensa entre los abismos de las dos nada extremas de la existencia, para crear y recrear una reflexión que vibra al son musical de esa sinfonía inacabada denominada Vida.

Tal es el motivo vital de la reflexión antropológica de Mijail.

La riqueza de su trabajo filosófico, la generosidad en su enseñanza y amistad motivaron estas líneas.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González, Rush

La exploración del sentido del ser del hombre

Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 5-8

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100310>

- 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 exploración del sentido del ser del hombre

RUSH GONZÁLEZ

Estas líneas giran en torno al contenido filosófico de la obra de Mijail Malishev, filósofo de origen ruso, mexicano por adopción. Su línea de pensamiento aquí evocada abarca la antropología filosófica, consideraciones éticas, la eficacia del reconocimiento como fundamento del sentido de toda existencia humana.

La formulación de la pregunta que interroga por el ser del hombre establece una de las líneas principales de la investigación filosófica. Es en el Alcibíades de Platón donde por primera vez aparece formulada explícitamente dicha pregunta. Desde, y a partir de entonces, el hombre ha devenido problema para sí mismo. Digamos que uno de los compromisos contraídos por la filosofía consiste en replantear en cada etapa histórica la pregunta por el ser del hombre, al tiempo que sugiere una respuesta.

Podría decirse, junto a Max Scheler, que la tarea de suyo propia del hombre, ser *gestae*, consiste en la permanente búsqueda de un puesto en el cosmos. Esta búsqueda homogenizaría a la par que distinguiría a los hombres: todo hombre está igualmente propenso a esta búsqueda, pero la manera de emprenderla es singular. No existe una idea exclusiva y acabada del hombre. Todo gran filósofo ha propuesto una noción, revelando con ello la esencial motilidad del ser del hombre. El puesto de cada singular no está designado previamente para cada individuo, es más bien el producto de su empeño y esmero.

El ser del hombre es *sui generis* y merece un tratamiento distinto al que reciben los otros seres. Esta exclusividad y relevancia le viene directamente de su definitoria posibilidad de pensar las cosas y poder pensarse a sí mismo, lo que lo coloca en un lugar preeminente: el centro del ser, espacio teórico de la noción clásica del humanismo.

La gran paradoja en la meditación filosófica por el ser del hombre consiste en que éste es precisamente lo más inmediato y, sin embargo, conceptualmente lo más complicado. Sé que soy hombre, pero cuando me preguntan qué es el hombre no sé a ciencia cierta qué responder. El hombre es lo más inmediato y a la vez el enigma más grande de toda teoría.

La antropología filosófica, como disciplina específica, es de reciente aparición; su nomenclatura se atribuye a Max Scheler, no así la pregunta que interroga por el ser

del hombre, que se formula en occidente desde hace más de dos mil quinientos años. La antropología filosófica surge en medio del humo de la crisis, en el océano de la pérdida de los ideales del viejo humanismo. La emergencia de esta disciplina viene a delatar la anomia en la que vive el hombre desde principios del siglo XX. Urgía encontrar un rumbo que estuviese iluminado por la razón, se trataba de encontrar el papel y el puesto del hombre en el cosmos.

La antropología filosófica surge en la era de la muerte de Dios: el hombre estaba condenado a lidiar con la vida mediante sus propias fuerzas. Filosofías como las de Sartre y Heidegger así lo vendrían a confirmar. El hombre estaba obligado a ser en el mundo, vivir en la inmanencia del tiempo, condenado a ser libre.

Un rasgo característico del quehacer filosófico desde principios del siglo XX, consiste en el reconocimiento de la inmanencia del mundo como circunstancia humana, y el reconocimiento del tiempo como único horizonte de realización de nuestras posibilidades. Este marco constituye una especie de demarcación teórica para el cultivo subsecuente, serio, de las indagaciones filosóficas: este es el caso del trabajo antropológico de Mijail Malishev.

Malishev es un buscador de la verdad del ser del hombre, un cultivador de la antropología filosófica. Gran parte de su obra ha girado en torno al multifacetismo, última circunstancia del hombre. En este contexto, la obra de nuestro autor ofrece una marcha en la que se desgranar las múltiples facetas del hombre: momentos, rostros, posteriormente recuperados en una unidad ontológica puesta por la existencia misma. La pluralidad recabada por la pluma de Malishev posibilita y define la unidad. El ser de cada hombre es uno precisamente porque es el resultado de la reunión de sus distintas facetas.

Cierto es que una idea del hombre no se da acabada cual si fuera una definición de diccionario especializado en ciencias sociales. La idea del hombre se construye, se rastrea por las huellas en la arena de la gramática filosófica. Así, en la obra de Mijail no se da propiamente una definición del hombre: nos presenta un ser de multifacético, habitante de múltiples circunstancias. El hombre no es reductible a una de sus capacidades o a alguna de sus manifestaciones. Otrora se pensó que el hombre por esencia era razón; luego se lo concibió como voluntad, como pasión, como sentimiento, como instinto, sobredimensionando siempre alguna de sus facetas. Mijail dirá que definir al hombre en sólo alguna de sus manifestaciones significa reducirlo, imposibilitando su unidad final, que contenerlas todas. En este sentido al hombre no se le podrá aprehender desde sólo una perspectiva. Es necesario contemplar sus distintas caras, cual obra de arte que requiere ser admirada desde todos los ángulos y perspectivas posibles.

Las distintas temáticas que conforman la obra de nuestro autor son testimonio callado que grita precisamente la idea del hombre como ser multifacético. En esta obra vemos al autor transitar de la historia de la filosofía, a la filosofía política, a la reflexión sobre el arte y la literatura; de ahí a la antropología filosófica, a la meditación sobre los sentimientos, las vivencias: amor, muerte, envidia, fe, deber, nihilismo, mitos, libertad, angustia... Su obra es también multifacética, transita de uno a otro lado recorriendo las sendas del pensar y registrando las huellas del hombre. Al mostrarnos lo que es el hom-

bre y su esencial movilidad entre circunstancias, nuestro autor hace olvidar cualquier definición cerrada.

Pero hay algo más, el hombre al crearse, al inventarse a cada momento en la inmanencia del mundo y del tiempo, lo hace mediante el ejercicio de la libertad y en conciencia de su inmanencia. El autor nos dice en alguna parte de su obra que “para elaborar una cultura de realización de los ideales es necesario dejar de igualar lo humano con lo divino”. Hay que aprender a ver al hombre como lo que es: ser de este mundo.

La labor filosófica de nuestro autor constituye una propuesta de secularizar la filosofía: desmitificar al hombre, desmitificar la filosofía. Hay que aprender a vivir entre nuestros semejantes: después de la muerte de Dios lo único que nos queda son nuestros prójimos. Tener conciencia de esto es estar en la dimensión humana y mundana propia de nuestro tiempo. Sólo hay un mundo y una vida: conviene cuidar y amar la vida porque es irremplazable; sólo se vive una vez, cada minuto transcurrido será irrecuperable. Amar quizá sea la mejor dádiva del hombre. Confiar en el hombre porque es al único al que podemos nombrar con el tú. Amar a nuestros semejantes, no por mandato heterónomo sino por la convicción de que ellos son los únicos que pueden amarnos también. El amor y los otros sentimientos nos colocan en inmediata relación con nuestros congéneres, y esto constituye la puerta hacia la dimensión moral y ética.

Cuando el discurso filosófico alude a la interrelación humana se halla frente a la ética. Nuestro autor ha abundado en el tema de los valores y la valía de la persona. Nos ha invitado a reconocer al hombre tal como es para exigirle reivindicaciones más altas. Propone en lenguaje kantiano que “el hombre no requiere de Dios para saber sus obligaciones morales, ni para entender la motivación principal de sus acciones éticas: el respeto por la dignidad de cada persona humana, no la obediencia de mandatos divinos”. Respetar al semejante implica respetarse a sí mismo. Nuestro autor, buen lector de Kant, es partidario de una moral laica, surgida e inspirada en la propia naturaleza humana; moral que protege por sobre todo la individualidad, la autonomía y la libertad del sujeto. El fin de todos los fines es el hombre. La filosofía, al igual que las demás creaciones culturales deberán estar abocadas a este propósito, a saber, procurar el desarrollo en todas sus dimensiones del ser del hombre.

En esta misma dirección, nuestro autor apunta que la tarea de la filosofía es permitir al hombre trascender la finitud que de suyo impone la vida. El hombre siempre tiene sed de infinito, de ser más, de trascender su condición; la filosofía ayuda al hombre a traspasar, mediante la reflexión inteligente, su condición limitada. La incertidumbre, la duda, el perpetuo combate con el destino final proclamado por la razón y la lucha apasionada contra la nada, impulsan al hombre a la esperanza, le abren una puerta al porvenir. Sin embargo, esta sed de trascender no debe sembrar entre los hombres la falsa ilusión de un más allá; el hombre debe desarrollarse en la inmanencia de su tiempo y en la circunstancia del mundo.

Nuestro autor nos recuerda que las ideas filosóficas no siempre se han expresado bajo conceptos formales y teorías rigurosas. El arte y la literatura, en virtud de sus condiciones específicas de desarrollo, han asumido algunas funciones de la filosofía. Esta

idea halla paralelo en José Gaos, quien notó el modo peculiar de hacer filosofía en América latina: el ensayo, la poesía, la política.

En alguna parte de su obra, el autor nos dice que “experimentar vivencias afectivas es estar implicado con los otros. La vivencia afectiva, como estado anímico, no es algo que tenemos sino algo que somos...” El hombre no está solo, siempre es con. Aquí hallamos otro paralelismo entre el pensamiento de Malishev y la filosofía del primer Heidegger. Ser hombre siempre es ser con: el hombre es un ser que siempre está en relación con los demás hombres y con las cosas. Para nuestro autor, el hombre se desenvuelve entre sus extremos relacionados: los otros y lo otro. Lo que distingue a cada hombre y lo hace único e irrepetible es su particular manera de relacionarse *in situ*. Todo hombre se relaciona con los otros y con las cosas, pero el modo de definirse en cada momento y en cada situación lo vuelve único. Si ciertamente existen los otros y lo otro como extremos relacionandos con el hombre, nuestro autor no evoca a la divinidad como tercer extremo, según el decir de Scheler y Marcel. Esta presencia ausente en el mapa que dibuja nuestro autor, tal vez derive de aquel su principio: aprender a negar incluso la trascendencia con tal de recuperar al hombre. Dios o el hombre.

El libro de nuestro autor, intitulado *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*, refleja ecuanimidad y madurez. El texto en cuestión se resuelve a partir de una hipótesis inquietante a propósito del sentido de la existencia. En esta hipótesis funciona como presupuesto la relación de todo sujeto con los demás y con las cosas. Nuestra relación con los demás hombres implica reciprocidad que requiere motivos, excusas, valimientos. El hombre es el ser del sentido porque otea horizontes de realización. Todo acto humano coloca al sujeto en relación con el otro, quien le demanda atención. El hombre no actúa para sí sino para los demás, pues se mueve entre los otros, y en esta reciprocidad descansa el móvil más hondo del quehacer humano: la demanda de reconocimiento del actor al espectador. Como en una pieza de teatro, el actor se entrega en la ejecución de su papel pero el acto no cierra hasta que el público le hace explícito reconocimiento.

El reconocimiento ahora refulge como fundamento del sentido de la existencia; esta tesis deambula en la última hora de la obra de Malishev. Sobre esta tesis avizoramos dos posibles corolarios afortunados. Nos previene contra la indiferencia derivada directamente del consumo exagerado de medios masivos de comunicación. Esa indiferencia se traduce en crisis de interrelaciones humanas. Segundo corolario: el reconocimiento alimenta el sentido personal de la existencia; ello obliga a los hombres a abrir los ojos ante sus semejantes precisamente para otorgar y recibir sentido existencial. Empuja a los hombres a nunca perder de vista a sus semejantes. El reconocimiento mutuo se convierte incluso en deber moral de todo hombre.

El trabajo, la generosidad, la trayectoria intelectual de Mijail Malishev merecen, a no dudarlo, nuestro amplio reconocimiento. Es ejemplar su obstinado peregrinar entre los caminos de la pregunta que indaga el sentido del ser del hombre. Nuestra gratitud por su ejemplo y enseñanza.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Malishev, Mijail

Aforismos y Paradojas

Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, pp. 9-14

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100311>

- 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

Aforismos y paradojas

MIJAIL MALISHEV

1. Siendo la criatura predilecta de Dios, el hombre es, a la vez, bastardo de la naturaleza.
2. Quizá, el individuo se convirtió en ser humano desde el momento en que empezó a enterrar los cadáveres de sus congéneres, inventó el ritual funerario y elaboró las creencias en el más allá.
3. Existen hombres que pueden ser llamados inhumanos por su crueldad, sadismo o barbarie como Timerlang, Hitler o Stalin. Sin embargo, nos igualaríamos a ellos si les negásemos su pertenencia a la especie humana, a pesar de que ellos hayan negado a sus adversarios y víctimas la pertenencia a la humanidad.
4. Es más fácil ser esclavo de una idea que dueño de sí mismo.
5. El sentido común no es otra cosa que la filosofía de lo cotidiano. Las personas no siempre son capaces de aprender sus lecciones, a pesar de que la vida les enseñe a cada paso y no les exija esfuerzo alguno.
6. ¿Qué sucedería si el hombre cotidianamente tuviera que enfrentar momentos decisivos, arriesgando su vida y su fortuna? Moriría de infarto o el riesgo se convertiría en rutina.
7. La angustia es un miedo inconfesable ante la nada, pues el angustiado no puede explicar concretamente qué es lo que él teme; por eso finge temer algo concreto, disfraza su inexplicable angustia detrás del miedo ante el futuro, desdicha que por sí misma nada tiene que ver con la nada.
8. El tiempo es irreversible y cada día nos acerca inexorablemente a nuestra última hora. Una de las pocas cosas que podrían consolarnos en esta marcha implacable de la corriente temporal es ganar intereses en el banco.
9. El azar ¿es la manifestación del caos o la revelación del destino?
10. Entre el vórtice del porvenir y el abismo del pasado se extiende el presente, sinónimo del ser. “Obtendrás lo que no tienes” corresponde a la esperanza abocada al porvenir; “no perderás lo que has obtenido”, expresa la seguridad apoyada en la expe-

riencia del pasado; “vivirás, mientras dure el presente” es la manifestación del mismo ser. El futuro es mientras será; el pasado es en tanto que era; sólo el presente es lo que es, ya que incesantemente devora al futuro y lo transforma en pasado. El presente cesa de ser en el pasado y se mueve al encuentro con el porvenir, sin dejar de ser ni por un instante el presente. Nadie podrá salir de él. Qué es el pasado sino la memoria en el presente; y el futuro, la espera o la imaginación que existe en el presente. Así que el presente es el instante que existe entre el pasado y el futuro. Por otra parte, si el presente fuera sólo presente sin más, es decir, sin el pasado y el futuro, se transformaría en eternidad. El tiempo es presente, mientras pasa, convirtiéndose en el pasado y anticipando a la vez el porvenir.

11. Hay gente (entre los que se hallan algunos monjes, profetas y filósofos) que no vive según el calendario de la vida habitual, sino según el cronómetro de la historia universal. No le importan los acontecimientos corrientes, sino las tendencias globales, similares a la imagen de la misma eternidad. Si a veces prestan alguna atención a los sucesos de la vida contemporánea, es porque aspiran a encontrar en ellos indicios simbólicos de mayor envergadura, comprensibles sólo a los iluminados.

12. El desaire por el futuro trae por consecuencia una visión del pasado como algo acabado, lo cual falsea el sentido de la historia.

13. El escritor ruso Varlam Shalamov pasó casi veinte años como preso en Kolima, cerca del círculo polar. Según su testimonio, en el campo de concentración el sentimiento de esperanza es como una terapia intensiva aplicada a un moribundo, terapia que frecuentemente prolonga la agonía más que la vida. En este sentido, el existir del encarcelado, extenuado por el frío, el hambre y el cansancio, se parece a una agonía que está más allá de toda esperanza. En Kolima el sufrimiento no le dice al encarcelado: espera y toma tu situación con paciencia, pues en tanto que haya alguna posibilidad de sobrevivir no todo está perdido. Por el contrario, allí cada día se percibe como un presente interminable donde los mañana podrían ser el último día y la esperanza puede convertirse en una tortura capaz de agudizar los sufrimientos de los encarcelados. Shalamov escribe: “para el preso la esperanza siempre es un hierro, una falta de libertad. El hombre que espera cambia su conducta y más frecuentemente se ve obligado a fingir, a diferencia del que no espera nada”. En Kolima, quien mantenía la costumbre de confiar en su buena suerte y se esforzaba en adivinar el mañana, frecuentemente había forzado la visión de los acontecimientos para después caer en la desesperación. Pero aquel que dejaba la esperanza y supeditaba su conciencia al presente, lograba obtener una especie de firmeza estoica.

14. El gozo dura mientras dura el beso, todo lo demás son recuerdos placenteros o remordimientos tardíos.

15. La preocupación por el futuro es la actitud fundamental de la existencia humana. No todos los historiadores, cuyo objeto de estudio es, por definición, el pasado, se dan cuenta de que la vida de sus agentes históricos estuvo abocada al futuro. En efecto, para cada ser humano su estado anterior es al presente lo que el presente es al futuro. Y ya que ellos se preocupaban por su futuro, sus sueños, proyectos y planes no son menos

importantes que sus actos cristalizados en el cuerpo de los hechos históricos. El buen historiador sabe que lo irreversible alguna vez existió como posible. Sólo en sus posibilidades el hombre es en sentido auténtico lo que será, y lo que él ha sido en sus posibilidades es su verdadero pasado.

16. Existen dos tipos extremos en el trato del tiempo histórico: los cronófilos y los cronófobos. Si los primeros maldicen los tiempos de sus padres y abuelos, y elogian los logros de su época, los segundos idealizan el tiempo de sus antepasados y enfatizan la decadencia de su época.

17. Los grandes políticos surgen del pueblo pero casi nunca regresan al lugar de donde salieron.

18. En su fervor por contextualizar cada fenómeno, el enfoque historicista a veces olvida que los creadores de las obras culturales las destinaban a la eternidad.

19. Como tirano la historia no nos enseña nada, pero como juez nos castiga por la trasgresión de sus leyes.

20. Como Dios mandó a su hijo Jesús a salvar a la humanidad, así el Tiempo mandó a su hijo Progreso a instituir su buena nueva: mañana será mejor que ayer.

21. Lo que ayer fue descubrimiento o innovación hoy se ha convertido en lema publicitario.

22. Al glorificar la lucha de clases, Marx y Lenin convirtieron el concepto de “clase” en el ídolo que fuerza a la persona a capitular antes de empezar la batalla.

23. El postulado historicista que “justifica” las pérdidas humanas por los logros posteriores del progreso histórico, en esencia es similar a la moral del bandolero que después de despojar a numerosas víctimas se arrepiente y decide expiar sus fechorías construyendo un templo con dinero ajeno.

24. ¡Cuántos ilusiones y mentiras trajeron consigo al mundo los así llamados testigos oculares!

25. Los genios se adelantan a su época, los talentosos marchan a su paso, y los demás sólo atinan a correr detrás de ella.

26. La verdad sometida al poder de la mentira se convierte en la parte más convincente de ella ya que le transmite su autoridad. Es por eso que las mentiras más sofisticadas siempre se producen de semi-verdades.

27. Sólo un tipo de lucha podría ser elevado al estatus de actividad sagrada: la lucha por la verdad.

28. El antípoda de la razón es la locura que a su vez no tiene antípoda porque considera que la razón es su aliada.

29. ¿Qué es el error?: el hermano bastardo de la verdad.

30. La verdad no nos obedece y por eso es libre; tampoco nos ordena y por eso somos libres. La desobediencia a la verdad nos convertiría en unos necios pero la obe-

diencia a sus dictados nos transformaría en sus esclavos. Amar la verdad no significa escogerla por un capricho ni elevarla al trono de un monarca absoluto. Amar la verdad significa hacerla compatible con nuestra dignidad.

31. La autoridad de la razón siempre será preferible a la razón de la autoridad.

32. Si en nuestros proyectos pudiéramos prever todos los resultados, nuestra previsión se igualaría a la providencia divina. Aun Dios, cuando concibió al primer hombre, no pudo prever su caída.

33. Sólo un ser imperfecto podría considerar que todo lo real es racional.

34. Cuando cosas de la lógica eclipsan la lógica de las cosas, se descubre al pendeante.

35. Citar un fragmento del texto de un autor es resucitar del no ser una partícula de su espíritu.

36. Si algún gran filósofo, Tomás de Aquino, Hegel, Marx o Heidegger, hubiera podido inculcar a todos los demás por la fuerza de sus argumentos la verdad de su respectivo sistema metafísico, ahora existirían puros tomistas, hegelianos, marxistas o heideggerianos. Por fortuna esto no sucedió, y cada cual siente la libertad de tener sus preferencias metafísicas o construir su propia línea filosófica.

37. No es porque Dios me ordene algo por lo que esto está bien; porque lo que me ordena es moralmente bueno puedo considerar que proviene de Él.

38. En el fondo de toda esperanza se esconde el germen del milagro. Y todos los vendedores de milagros, desde los hechiceros hasta los políticos, al ofrecernos los sueños de un futuro feliz, nos alimentan con promesas falsas. La mentira disfrazada de ilusión no se percibe como mentira sin más, sino como esperanza de un milagro y probablemente por eso no se la juzga tan severamente.

39. Si para el estudiante el examen constituye un trauma, para el profesor a veces resulta una pérdida de fe en la humanidad.

40. La moral del Narciso reza: “ámate a ti mismo; ámate tan apasionadamente que ello te convierta en un ser autosuficiente y nunca experimentes necesidad de nadie”.

41. Cuanto más avanza el hombre hacia su reconocimiento público, tanto más aparece el peligro de ser exhibido.

42. Si una mujer reconoce las cualidades de otra mujer, entonces, sin ninguna exageración, se puede suponer que se considera más atractiva o más virtuosa que aquella a quien elogia.

43. La idea principal del masoquismo no es sólo el dolor por el que el masoquista obtiene placer sino posponer el placer, romper el vínculo temporal entre el deseo y el placer, crear un proceso ininterrumpido de deseo que se convierta en el colmo del placer.

44. Primero le enseñamos al niño a caminar y a hablar; en seguida le exigimos que aprenda a estar quieto y callado.

45. La frase de Nietzsche Dios ha muerto a veces se cita no para constatar la ausencia divina sino para imputar a Dios la culpa de su propia ausencia.

46. Al enamorado que dice a su pareja “creo que estás predestinada para mí”, se le puede definir como fatalista sentimental.

47. La última palabra sobre el destino de alguien nunca pertenece a ese alguien. La última palabra la pronuncia el otro, pero no siempre lo hace en el sentido que hubiera querido escuchar ese alguien.

48. El deseo aspira a la satisfacción y la satisfacción mitiga el deseo. La posibilidad real de satisfacer todo deseo abre la puerta al tedio. En cada hombre feliz se esconde la semilla del aburrimiento. La felicidad sucumbe no sólo por el peso de obstáculos, también por agotamiento intrínseco.

49. La sociedad nunca padecería la injusticia si cada uno de sus integrantes midiera sus derechos con la regla de sus deberes.

50. ¿Quieres comprobar la fidelidad de tu amigo? Dile la mitad de lo que piensas de él pues, a diferencia del amor, ninguna amistad, por fuerte que sea, podría soportar toda la verdad.

51. Si el ser amado pudiera distinguir entre las alabanzas justificadas y las adulaciones infundadas que le dice su enamorado, el amor sería mucho más estable.

52. Hay hombres y mujeres que siempre llegan con retraso y, si alguna vez son puntuales, arriban al lugar equivocado.

53. Cuando podemos satisfacer todo deseo éste se integra en la categoría de lo necesario.

54. Qué es la amistad sino la confianza en la confianza. En efecto, yo confío que mi amigo confía en mí. Si yo confío en la confianza de mi amigo y él, en realidad, no confía en mí, entonces su desconfianza me hace suspender mi confianza en él. Su desconfianza, si no es justificada, mata mi confianza o, por lo menos, me hace pedir que aclare sus sospechas sobre mi persona.

55. Oscar Wilde dijo: “las mujeres son esfinges sin secreto”. Quizá es por eso que en vano los hombres tratan de descifrar la naturaleza enigmática de la parte más bella de la humanidad. Si parafraseamos el dicho del escritor inglés, se puede decir que los hombres tienen secretos sin ser esfinges. Ellos sólo parecen enigmáticos, pero en realidad no los son, ya que sus secretos pueden descifrarse. Entonces, ¿las mujeres fingen que tienen secretos o lo enigmático de ellas es invención masculina?

56. Si la justicia exige dar a cada cual lo suyo entonces ¿por qué siempre nos falta algo?

57. Cuando el hombre alcanza una edad determinada no teme a las tentaciones, más bien las tentaciones huyen de él.

58. Paráfrasis de Terencio: “mujer soy, y ninguna cosa masculina me es ajena”.

59. Hasta un delincuente empedernido experimentaría horror, y se volvería sensato, si fuera capaz de imaginar sus propios actos bochornosos llevados hasta las últimas consecuencias, si pudiera representarse a sí mismo como un títere en las manos del poder estatal al que todo le está permitido. ¿Quisiera el ladrón que el Estado lo desplumara tan implacablemente como él mismo despluma a su prójimo? ¿Quisiera el estafador ser víctima del engaño del gobierno? Lo malo es que siendo cobardes y carentes de imaginación, los delincuentes no se atreven a plantearse ante sí estas preguntas.

60. Cuando dicen que una mujer tiene bonita sonrisa, se puede apostar que a excepción de su sonrisa nada tiene bonito; cuando dicen que un escritor tiene bonito estilo, se puede estar casi seguro que en el buen estilo se agotan sus cualidades.

61. Cuando un hombre critica el género femenino las mujeres llaman machismo a esa crítica, con lo cual los hombres no siempre están de acuerdo. Cuando una mujer critica al género masculino los hombres denominan feminismo a dicha crítica, con lo que las mujeres están de acuerdo.

62. Es muy difícil evitar ser víctima del autoengaño.

63. La escritura de ningún buen libro puede evitar la lectura de libros ajenos; pero si un libro no contiene algo que haya en otros libros no podría ser reconocido como bueno.

64. No cualquier individuo inmoral se atreverá a desear que sus prójimos adoptaran los motivos que dirigen su conducta. Muchos funcionarios corruptos ocultan sus sucias acciones y tratan de aparecer ante sus seres queridos con la aureola de gente honesta. Hasta los cínicos empedernidos de vez en cuando se preguntan: ¿qué sucedería si mis hijos empezaran a pensar y obrar como yo? Las recetas de la astucia y la corrupción no pueden ser válidas para todos. Su imperativo reza: “obra de tal manera que se mantenga el secreto y evita ser franco y sincero”.

65. Los filósofos que no escriben y que para justificarse se refieren a Sócrates, olvidan que entre ellos y Sócrates hay una pequeña diferencia: no tienen entre sus discípulos a Platón.

66. Una mujer que a todos critica en edad crítica está o es feminista.

67. El hombre despreocupado se parece a un bailarín innato: no piensa en el futuro. Baila y cuando baila no busca otro fin que bailar; da vueltas y más vueltas, pero no con el propósito de ir en busca de algo o para huir de las fauces de alguna desdicha. La conciencia de ese bailarín es semejante a la inconciencia de Adán y Eva antes de su caída.

68. La moral no puede sustituir al amor igual que no puede reemplazar la felicidad. Pero sin moral el amor degenera en voluptuosidad y la felicidad se transforma en egoísmo.

69. El hombre no se revela tanto en sus logros como en sus fracasos y, aún más, en las excusas para justificarlos.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Malishev, Mijail

La fe como ilusión

Contribuciones desde Coatepec, núm. 3, julio-diciembre, 2002, p. 0

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100312>

- 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 fe como ilusión

MIJAIL MALISHEV

“Donde no percibas ningún lamento sobre la mortalidad y sobre la condición de miseria del hombre, tampoco sentirás ningún canto en loor de los dioses inmortales y felices. Solamente cuando el agua de las lágrimas del corazón humano se evapora hasta el cielo de la fantasía da origen a la formación nebulosa del ser divino”

Ludwig Feuerbach

Las religiones han nacido de los más perentorios, intensos y apremiantes deseos y miedos del ser humano: los de protección contra los infortunios de la naturaleza, contra lo imprevisto y lo cruel de su propio destino y contra los dolores y privaciones que la vida social le impone, especialmente manifestada en la muerte. El ser humano, no importa qué capacidades tenga y en qué grado sea independiente de los poderes de otros, siempre está insatisfecho y se ve confrontado con lo que no está en sus posibilidades reales. La fe religiosa ha estado, desde su génesis, íntimamente vinculada a la angustia ante un entorno que domina a los hombres y que vuelve problemática la capacidad de satisfacer sus más elementales necesidades. En este precario contexto existencial, la conciencia del ser humano empezó a buscar una salida y soluciones aparentemente comprensibles a sus perplejidades y temores, obedeciendo a una inclinación del psiquismo humano de desdoblar y proyectar fuera de sí sus estados de conciencia sobre ciertos sujetos y objetos de su ambiente natural y social.

Freud, en su explicación de la esencia, origen y funciones de las creencias religiosas, señala la capacidad del hombre de sublimar sus inclinaciones inconscientes, proyectarlas hacia un mundo imaginativo y satisfacer simbólicamente aquellos deseos que la razón no le permite aceptar. La impotencia y debilidad del ser humano primitivo frente a la naturaleza, lo obliga a buscar alguna defensa ante esas fuerzas poderosas e incomprensibles para su razón. Por ello nuestro ancestro intenta animar y adular a los fenómenos naturales, convertirlos en objetos del culto y adoración con el fin de debilitarlos, conjurarlos y sobornar su poderío para transformarlos en sus aliados. A pesar del desarrollo de las observaciones empíricas y el avance de los saberes acerca de los fenó-

menos naturales y culturales, la indefensión del hombre continúa y con ella perdura su necesidad de protección. Así como un niño busca en sus padres el apoyo y a las fuerzas externas les adscribe ciertos atributos paternales, así el ser adulto les otorga a las fuerzas naturales características de dioses y posteriormente (en las religiones monoteístas) atributos de Padre divino.

En sus creencias religiosas el hombre primitivo se inclinaba a interpretar los fenómenos de la naturaleza no sólo como castigo de seres superiores invisibles, sino también como premio. En efecto, nuestros antepasados consideraron a la naturaleza no sólo como fuerza hostil sino también como madre generosa, por lo que cualquier cosa que recibían por sus actividades cazadoras o recolectoras, era percibido como un don que los obligaba a realizar un gesto recíproco: regalar algo a su prójimo u ofrecer ofrenda a sus dioses. Según Ernest Becker, la conciencia de nuestros antepasados de ningún modo estaba libre de obligaciones, al contrario, estaba inmersa en deudas y en preocupaciones con los poderes invisibles de la naturaleza, o con las almas de los muertos. Si lo obtenido se pensaba como un regalo, entonces, había que compensar, dar algo a sus congéneres y a sus dioses. Este “algo” podía ser alimento o alguna otra cosa que se considerara símbolo de poder mágico: dientes de tiburones, cuernos de búfalo o cola de tigre. Quien cumplía la función de ofrecer regalos a los dioses era considerado un hombre poderoso, precisamente porque se afirmaba en su cualidad de dar, de sacrificar y no sólo de recibir o consumir de manera que se elevaba por encima de la simple función de satisfacer necesidades vitales, superando deficiencias de su ser. Desde el principio, le fue inherente al hombre el sentimiento de inseguridad por lo que siempre se sintió impulsado a tener más de lo que le era necesario, no sólo porque la idea de hambre futura le daba hambre en el presente sino porque la acumulación de excedentes y su ofrenda a los dioses le hacían sentir su poder, percibirse a sí mismo como héroe. Si el hombre primitivo no daba muestra de sacrificio y ofrenda sentía una especie de culpa. Para los primitivos, poder dar a los dioses era un medio de expiación de la culpa colectiva y, al mismo tiempo, de afirmación ruidosa de su poder. El hombre desamparado siente temor e intenta sumergirse en el grupo para sentirse más seguro, ya que sólo en grupo era capaz de crear los suficientes excedentes para expiar la culpa ante los dioses. El hombre “sobresale de la naturaleza y se protege en ella con el mismo gesto, un gesto de heroísmo y expiación”.¹ Más tarde, en la época de la formación de los primeros Estados, los actos de expiación y afirmación del poder se convirtieron en ceremonias solemnes de sacrificio de cautivos. Al llevarlo a cabo, el hombre afirmaba su poder sobre la vida y la muerte alimentando a sus dioses con la sangre de las víctimas. La misma guerra se percibía, en aquel entonces, como una actividad heroica que los reyes divinos debían realizar para probar su poderío y confirmar su aceptación por parte de la alta corte de los dioses. El sacrificio de los vencidos era una especie de contradon en las fiestas guerreras por la victoria.

Según su naturaleza biológica, el hombre es un ser débil, inadaptado, carente de garras, colmillos, cuernos y otros atributos que poseen los grandes animales. Esto expli-

¹ Ernest Becker. *La lucha contra el mal*. FCE, México, 1992, p. 228.

ca su aspiración a incorporar mágicamente la fuerza de los grandes depredadores en la esfera de su poder. En la época de la formación de los primeros Estados no sólo los amuletos de cacería sino también los trofeos de guerra, empezaron a considerarse como símbolos de poder e insignias de valor y destreza de sus portadores. Las riquezas obtenidas por la conquista eran una prueba de fuerza y valentía de los guerreros y, al mismo tiempo, un signo de gracia de los dioses. Además, las guerras con sus matanzas y sacrificio de los vencidos servían como remedio contra el temor de los vencedores ante la muerte. Éstos se consideraron a sí mismos como héroes y la admiración suscitada por sus hazañas era una especie de catarsis de los temores que los hombres (y ante todo los triunfadores) trataban de ocultar. Las ceremonias de celebración de los triunfos militares, exaltaban el poder de la vida de los vencedores mediante el desprestigio y la humillación de los vencidos. El hombre encuentra una máxima excitación en el enfrentamiento con la muerte y en la habilidad para desafiarla, observando cómo la alimentan los otros mientras él sobrevive.

La fuente de la fe religiosa radica en el sentimiento de dependencia de las fuerzas naturales y sociales que están por encima de la voluntad y la razón del ser humano. El hombre primitivo necesitaba explicarse el mundo de fenómenos inquietantes e incomprensibles, inventándose espíritus invisibles que gobernasen las causas y los efectos en virtud de actos intencionales similares a los suyos; procuraba, a la vez, desviar los propósitos hostiles y concitándose la buena voluntad de esos espíritus.

Al inventar el mundo invisible, la conciencia humana inventó el concepto de símbolo como clave de los fenómenos religiosos. En efecto, según su etimología griega, el símbolo es una moneda partida en dos que servía para que en el caso de conspiraciones el poseedor de una mitad pudiera reconocer al desconocido cómplice, poseedor de la otra mitad. Según la visión religiosa, lo que el hombre ve es sólo la mitad de lo que hay; los fenómenos visibles son una llave para penetrar al mundo invisible, al mundo del más allá, que constituye el verdadero significado de las apariencias. Según José Antonio Marina, “la religión es una invención que a partir del mundo visible intenta encontrar la supuesta mitad del símbolo, de la moneda rota. A la vivencia que une ambas mitades, que permite pasar de la seguridad de lo visible a la seguridad de lo invisible, se la llama fe”.² Es decir, la fe religiosa es el compromiso en relación con un símbolo en que siempre se revela o se testimonia la realidad invisible. Esta tesis encuentra su comprobación en San Pablo, quien considera que “la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (Hebreos XI, 1). Así que el dominio de lo sagrado, que se revela a través de la fe, es el ámbito de lo invisible, de lo sobrenatural, con el que se puede entrar en cierta relación y cuyo apoyo puede asegurar. Desde la altura de lo sagrado, la experiencia de la realidad visible y la razón que se apoya en ésta, se consideran como algo inferior o profano que no son capaces de ser elevados a la realidad sobrenatural. Si la verificación empírica, en que se basa la ciencia, pretende ser válida para todo ser humano, de toda la experiencia y la razón, la verificación religiosa es válida sólo para los iluminados por la fe.

² José Antonio Marina. *Dictamen sobre Dios*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 22.

Tanto el mundo sagrado como el mundo profano se presentan como áreas autónomas y autosuficientes aunque la legitimación de cada cual se basa en distintos fundamentos. La esfera sagrada tiene como cimiento la experiencia religiosa que se confirma mediante la fe y asegura corroborarse en miedo reverencial, plenitud de sentido, serenidad, sosiego, sentimiento de “gloria” y belleza que el creyente estima como una revelación intensa del mundo invisible. Pero esta legitimación siempre se basa en una experiencia privada que no es inmediatamente participable por todos los seres humanos y cuya corroboración escapa de las verdades universales. No se puede negar que las vivencias religiosas se presentan en la conciencia del creyente como evidencias que se imponen y exigen ser admitidas como verdades. Esto quiere decir que si los creyentes nos relatan sus vivencias religiosas, como evidencias experimentadas en su mundo interno o en su interacción con las cosas exteriores, no existiría razón alguna para rechazarlas de entrada. Si las sintieron, las sintieron, pues toda evidencia tiene cierta energía impositiva y somete a su influjo. Por ejemplo, si yo veo que esta mesa es redonda, resultará difícil sustentar que es cuadrada; y si esta pared está pintada de blanco, no es fácil contradecir la evidencia perceptiva y declarar que su color es negro. El problema es que las vivencias presentadas aquí como evidencias no nos dan la posibilidad de distinguir entre la experiencia verdadera y las alucinaciones. El alucinado o el delirante está también subjetivamente seguro de lo que percibe y se rinde ante sus “evidencias”. Si el criterio de verdad dependiera exclusivamente de la vivacidad y la fuerza de la evidencia, entonces nadie se equivocaría nunca. Pero a pesar de su energía impositiva todas las evidencias pueden someterse a verificación. La discordia entre la religión y la ciencia viene a ser un conflicto entre la evidencia de la autoridad subjetiva y la evidencia de la observación intersubjetiva. Los científicos no piden que las evidencias fijadas en proposiciones sean creídas porque algunas personas las vivencian como verdades; al contrario, apelan a la prueba de los sentidos y sostienen tales ideas cuando creen que están basadas en hechos patentes a todos los que hacen las observaciones necesarias. Cuando un científico nos comunica el resultado de su experimento, nos dice también cómo fue llevado a cabo; otros hombres lo pueden repetir y si el resultado no se confirma no se acepta como verdadero; pero si ponemos a otros en la misma situación en que ocurrió un “fenómeno extraño”, por ejemplo, un milagro o una visión mística, ellos no obtendrán la misma revelación. ¿Cómo puedo saber si quien dice que vio a Dios o a otra criatura celestial, los vio realmente? ¿Por qué no aparecen ante mis ojos o ante los ojos de cualquier otro que deseara verlos? ¿Cómo puedo saber si quien dice escuchar a Dios, lo escucha realmente? ¿Y por qué yo no puedo escucharlo también? ¿Cómo puedo saber si quien afirma el amor, la gracia y la bondad del Ser Superior las percibe en realidad y no las inventa o le atribuye a Dios lo que es simplemente un producto de la concurrencia de circunstancias azarosas? Esto significa que una evidencia, mientras siga siendo producto de la fe, no prueba nada. Toda evidencia vista desde dentro, por sí misma parece contundente: experimento lo que experimento y sólo otra evidencia controlada por la experiencia acerca del mismo objeto puede desalojar de nuestra conciencia la anterior. Muchos creyentes que tienen la convicción de sus evidencias subjetivas evitan someter-

se a la prueba de la realidad o confrontarse con otras ideas, porque tienen miedo de que las evidencias de los demás pueden resquebrajar la seguridad brindada por su experiencia religiosa.

A veces la “presencia” del ser invisible se percibe aparentemente sin sensación alguna, y esta “evidencia” puede servir como un impulso para una conversión religiosa posterior. Así sucedió con el filósofo español García Morente, alumno de José Ortega y Gasset, quien en su juventud fue escéptico, pero posteriormente se convirtió en sacerdote. El momento culminante de su conversión sucedió en París, cuando dormía en su departamento y de repente se despertó, abrió la ventana, volvió su cara hacia adentro y se quedó petrificado: “Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí... Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí. Yo permanecía allí, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel blanco en que estoy escribiendo,... ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, sin oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada le percibía con absoluta e indubitable evidencia”.³ La percepción de la presencia de alguien como una evidencia personal cambió para siempre el destino del filósofo español, porque la percepción de una evidencia le provocó el entusiasmo y el fervor religioso. “El hecho de que seamos tan vulnerables a las evidencias nos obliga a tener que contar con un método que nos permita calcular su fuerza, para no entregar nuestro asentimiento con excesiva precipitación. La *ergometría de las evidencias* que la filosofía y la ciencia han buscado denodadamente, ha de permitir una mejor evaluación de la fuerza, y por lo tanto de la garantía de verdad, de nuestras evidencias”.⁴

A veces nos dicen que la fe es una actitud ineludible, ya que todos necesitamos creer en algo y por eso es mejor creer en un Ser Superior invisible que en las cosas mundanas. Pero la fe, a diferencia de la creencia, se nutre de supuestas verdades irrefutables, puesto que para la conciencia de sus portavoces en el mundo no existe cosa alguna o acontecimiento intersubjetivamente observable que las desmienta. Cuando usamos la palabra “fe” en el sentido de creencias o de confianza —tengo fe en mi amigo, tengo fe en el profesionalismo de mi médico— la entendemos como una convicción de que algo parece ser lo que es, mientras no nos demuestren que ese algo difiere de lo que pretendemos creer, es decir, en tanto no nos decidamos a reconsiderar nuestro juicio bajo la influencia de los hechos y sustituirlo con otra interpretación más adecuada. Estas y muchas otras creencias que nos acompañan son identificables y posibles de refutación. La fe religiosa se sitúa más allá de lo observable empíricamente y no puede ser verificable en experiencia alguna. Aunque los dogmas de la fe católica, por ejemplo, la creación del mundo de la nada, el pecado original, la concepción inmaculada, la resurrección, la encarnación, etc. entran en abrupto conflicto con los principios y normas de la ciencia, los teólogos suelen “salvarlos” recurriendo a las categorías de misterio o de

³ Citado en José Antonio Marina. *Op. cit.*, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

milagro, formas irracionales para designar el *sacrificium intellectus*, esto es, la renuncia voluntaria a comprender. Esta renuncia, en realidad, representa un intento de “salvar” los dogmas eclesiásticos refiriéndose a la imperfección de la finita razón humana ante la grandeza incomprensible de las supremas verdades divinas. Para la conciencia teológica los dogmas de la fe no son manifestaciones de la irracionalidad de sus “verdades”, sino prueba de la limitación de las facultades cognitivas de los “hijos de Dios”. Según tal idea, acatar los postulados irracionales significa brindar un homenaje de veneración y de amor al creador. En este sentido, la obediencia ciega que expresa la célebre frase de Tertuliano: *credo quia absurdum est* —creo porque es absurdo— no es una expresión de circunstancias, sino la esencia de la fe. A pesar de toda su irracionalidad, la fe “salva” a Dios, así como Dios, en calidad de un valor supremo, “salva” a la fe de quien cree en Él.

La segunda tentativa de “salvar” los dogmas del análisis racional es la suposición de tratar las creencias religiosas “como si” fueran verdaderas. Estamos de acuerdo, dicen los defensores intelectuales de la fe, de que los principios religiosos son indemostrables, pero en atención a su valor práctico, en función de su extraordinaria importancia para la sociedad, vamos a partir *como si* las creyésemos verdaderas. A los creyentes les interesa menos la demostración de la existencia divina o las peripecias históricas de la aparición de la virgen, y más las consecuencias prácticas que se desprenden de estos “acontecimientos” para la justificación del sentido de su existencia. Esta ideología del “como si” la confiesa, por ejemplo, Iván Karamazov, protagonista de la novela de Dostoievski. Le dice a su hermano menor: “Por lo que a mí se refiere, hace mucho tiempo ya que decidí no pensar en eso: ¿fue el hombre el que creó a Dios o Dios el que creó al hombre?... Y a ti también te aconsejo que no pienses nunca en estas cosas, amigo Alioscha y, sobre todo, tocante a Dios: ¿existe o no existe?”⁵ Según esta lógica, si Dios no hubiera existido, sería menester inventarlo, porque la idea de “como si” Dios existiese honra al hombre y le permite sacralizar algunas características de su propio ser. Pero la pretensión de justificar la tesis “como si” inevitablemente nos regresa a la idea *credo quia absurdum est*. A las ficciones no se les debería conceder el estatus de entes existentes sólo porque de éstas se pueden inferir efectos útiles o benignos para la vida de los creyentes. Como decía Kant, de diez pesos que “existen” en la imaginación no se puede deducir su existencia en la realidad. Aunque la fe en “como si” Dios existiese y el alma fuese inmortal podría darle al hombre un placentero amparo, esperanza o consuelo, sin embargo las ficciones son ficciones, a pesar de que el creyente infiera de ellas algunas consecuencias prácticas para su vida. Según Freud, todas las doctrinas religiosas son ilusorias y, por lo tanto, indemostrables: nadie está obligado a creer en ellas aunque, como ideas fijas, son también poco susceptible de refutación. “Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta. La ignorancia es la ignorancia y no es posible derivar de ella un derecho a creer algo. Ningún hombre razona-

5 Fiodor Dostoyevski. *Obras completas*. T. III, Aguilar, México, 1991, p. 1057.

ble se conducirá tan ligeramente en otro terreno ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta”.⁶

Casi todos los antropólogos que estudian las sociedades antiguas destacan que para la conciencia del hombre arcaico no existe el mundo desconocido y problemático. Al contrario, cuando más lejos incursionamos en la profundidad de la historia, tanto más se revela una omnisciencia mítica, una especie de la “presunción epistemológica”. El hombre primitivo “sabe” todo: no existen cuestiones que podrían hacerlo dudar. El mundo que lo rodea puede parecerle hostil, pérfido, lleno de fuerzas malignas o benígnas, pero no existe lo enteramente desconocido para él. El nativo, frecuentemente, teme a lo que nosotros no temeríamos (y en este sentido su reacción ante el mundo es irracional); no obstante, él no tiene miedo ante los fenómenos desconocidos. Por supuesto que con el progreso de la ciencia y la cultura disminuye el abismo entre el conocimiento y la conciencia primitiva; sin embargo existe una esfera donde esta discordia persiste: se trata de las decisiones y elecciones individuales. Por ejemplo, un primitivo puede creer que su amuleto le ayudará a superar todas las dificultades que lo amenazan, de la misma manera que un funcionario público puede considerar que es la suerte la que le ha permitido conquistar el alto cargo y enriquecerse. De generación en generación millones de seres humanos, en el contexto de su vida cotidiana, se han preguntado y nos seguimos preguntando: “¿Moriré de esta enfermedad o lograré curarme?”; “¿vale la pena casarme con esta mujer o no?”, “¿Cuál sería mi futuro si elijo la carrera universitaria: la de ingeniería o la de medicina? El conocimiento científico nunca podrá dar una respuesta definitiva y satisfactoria a estas y similares preguntas, no sólo a causa de su contenido particular sino en virtud de la forma de expresión de las mismas. Para la ciencia resultan inaceptables las preguntas en que se expresan los problemas de la suerte o de la elección individual. En el primer caso se supone que la trayectoria de la vida del hombre puede ser independiente de sus libres decisiones; en el segundo, se alberga la esperanza de que por decisiones todavía no realizadas se puedan predecir resultados futuros. La ciencia no tiene ninguna base para responder a estas conjeturas, anhelos y esperanzas y no puede satisfacer las necesidades de predicciones de este tipo, lo que hace a los esperanzados recurrir a los servicios de la magia o de la religión. La ciencia nos da no sólo nuevos saberes sino también nos hace tomar en consideración el “desconocimiento concientizado”: el hecho de que existen acontecimientos que objetivamente son imposibles de predecir; en cambio, la fe no es un saber que el hombre posee sino una certidumbre que le da inspiración y lo guía en la vida. El impacto de la ciencia sobre el hombre es doble: antes que ofrecerle un conocimiento verdadero, destruye una masa de ficciones que durante mucho tiempo parecieron conocimiento real; antes de proporcionar a la vida nuevos medios de dominio práctico sobre el mundo, desacredita implacablemente los instrumentos viejos de la influencia ficticia sobre la realidad, cuya seguridad no provocaba ninguna duda. Frecuentemente la ciencia destruye la certidumbre ingenua

6 Sigmund Freud. *Obras completas*. Santiago Rueda, Buenos Aires, 1953, t. XIV, pp. 33-34.

que prevalecía anteriormente en la conciencia de las masas sin ofrecerles nada a cambio, lo que ha engendrado decepción e insatisfacción. El sentimiento de incertidumbre provoca vacíos y, para llenarlos, hacemos todo lo posible por alcanzar alguna certeza, y poco nos importa si ésta es real o ficticia: sólo deseamos que disipe la incertidumbre.

Tanto las creencias como la fe religiosa tienen una estructura. El acto de creencia divide el tiempo (tanto personal como el histórico) en dos dimensiones: *antes y después*. Por ejemplo, antes el estudiante no sabía su vocación, ahora lo sabe; antes el funcionario público no creía en su suerte, ahora cree en ella; antes el salvaje no tenía amuleto, ahora lo tiene; antes Dios no revelaba a los hombres su “verdad”, ahora la revela. El pasado sin la revelación era penoso, pero el surgimiento de la fe en la “salvación” hace al creyente reconocer que su pasado —sin fe— era aún más penoso. El pasado, visto a la luz de los nuevos valores de la fe, fue un tiempo de sufrimiento o de una vida aburrida y tediosa. La obtención de la fe significa la adquisición de cierto optimismo y del camino, que tarde o temprano, conducirá a la resolución de los problemas vitales. Bajo el efecto de las nuevas convicciones, las fuerzas del neófito se realzan. No obstante, la posesión de las creencias y de la fe no conducen automáticamente a la felicidad o a la resolución definitiva de las preocupaciones del creyente. La fe y las creencias transforman el sufrimiento de los que en soledad lo padecen en la esperanza de conseguir la felicidad en un futuro. El sufrimiento parece más soportable cuando se comparte una causa común y se transfiere una carga de lucha por un futuro feliz, lo que ennoblece los sacrificios y les da un nuevo sentido. Al poseer las creencias religiosas, el hombre “sabe” cómo superar los obstáculos, con quién luchar, cómo caminar por la vía que lo llevará a un futuro mejor.

A partir de la obtención de la fe, el tiempo futuro se divide también en dos fases: la lucha por la adquisición del fin deseado y, luego, el advenimiento de la “felicidad”. El presente siempre es un tiempo de tránsito, de sufrimiento y de lucha, aunque ahora éstos se iluminan por la luz de un futuro feliz. El pasado también se divide en dos fases; no se puede evaluar el pasado como un mal absoluto, ya que significaría que es inextirpable. Según la fe cristiana, por ejemplo, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Adán); en un principio se encontraba en el paraíso terrenal. El reconocimiento del origen sagrado otorga a la vida del creyente un sentido particular. Por eso la fe presupone que antes del tiempo penoso existió un *tiempo bueno* —niñez dorada—. El futuro feliz, al cual debe conducir la fe a sus creyentes, es al mismo tiempo el retorno a este origen paradisíaco en una etapa superior.

De este modo se puede hablar de una cuádruple división del tiempo en la estructura de las creencias y de la fe. Al principio había un periodo feliz —el primer paraíso—; luego llegó un periodo malo —la caída—; más tarde apareció el conocimiento del método de la liberación del mal —la revelación—; y ahora tenemos el periodo de tránsito que va a durar hasta la llegada definitiva del segundo paraíso. En este sentido, la fe representa un entusiasmo, una animación interna que precede a la acción y determina la decisión. La fe no sólo trae el consuelo a su portavoz, sino que se convierte en la premisa de sus decisiones. El creyente se siente como soldado de un ejército sagrado cuyo triunfo futuro está garantizado por la Providencia, o se percibe como un devoto que confía

ciegamente en la victoria definitiva de la “causa sagrada” por la cual él está dispuesto a todo, hasta sacrificar su propia vida.

La creencia en poderes trascendentales se deriva de la experiencia que cualquier ser humano tiene del límite de sus poderes. Esto se ve claramente en la oración, una de las prácticas más divulgadas de la religiosidad. En la oración el creyente establece comunicación con el ser divino: le pide asistencia y socorro en sus empresas y asuntos abocados al futuro, agradece por la buena suerte de su pasado y reconoce que la potencia y el valor del ser supremo son más grandes que los suyos. En sus oraciones, el creyente no sólo le implora a Dios ayuda misericordiosa sino que reconoce, humildemente, la superioridad del ser divino y está dispuesto a aceptar cualquier decisión desde arriba. Esta postura fue expresada por Jesús quien en sus oraciones en el jardín de Getsemaní decía: “Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú” (Mat. 26, 39). O sea, Cristo —el modelo de la actitud reverencial hacia el ser superior— en vez de procurar que su padre celestial hiciera lo que él quería, en vez de influir sobre la voluntad de Dios, se somete a ella y declara que aceptará su decisión. Esto significa que en su relación con Dios el creyente no sólo intenta ejercer su influencia sobre el ser trascendente sino que, *a priori*, está dispuesto a mitigar sus futuras frustraciones, pues todo lo que le pase lo interpretará como mandado por Dios y, por lo tanto, como aceptable. En esta postura, como señala Ernst Tugendhat, “lo divino también tiene la función de hacer la vida más soportable, de dar alivio, sólo que el alivio ahora no consiste en salvar de las frustraciones, sino en hacer posible aceptarlas. El alivio consiste ahora en llegar a lo que se llama paz del alma, es decir, a una actitud hacia la vida en que las frustraciones están integradas”.⁷

Como ilusiones, las creencias religiosas no son mentiras conscientes en sentido moral o simples errores en sentido gnoseológico; están motivadas por la necesidad de cumplir los deseos. Freud considera que la religión, como una primera forma de cultura, trajo un servicio positivo: coadyuvó a domar los instintos crueles y anárquicos que turbaban la *psyche* del hombre primitivo, le ayudó a superar las conmociones emocionales, la angustia, el horror, la muerte, y consagró leyes jurídicas y morales. Entonces, ¿sería posible que la religión, que ha desempeñado una función tan positiva para la convivencia entre los miembros de las sociedades, desapareciese? ¿Podríamos soportar los crueles vaivenes de la vida, sin el consuelo de la fe? A primera vista, las creencias religiosas deberían darnos un sentimiento de felicidad y compensación por las desdichas y desilusiones que experimentamos en la vida cotidiana. Pero esto no es así ya que la mayoría de los seres humanos, en todos los tiempos, se han sentido y siguen sintiéndose preocupados y aspiran a una futura vida dichosa.

¿No era una de las funciones primordiales de la religión servir como soporte trascendental de la moral? Los numerosos hechos históricos atestiguan que la moralidad ha encontrado y sigue encontrando en la religión algún apoyo. Mediante sus mandamientos, atribuidos a la voluntad del mismísimo Dios, la religión sacraliza algunas prohibi-

⁷ Ernst Tugendhat. *Problemas*. Gedisa, Barcelona, 2001, p. 220.

ciones morales, así como los padres por medio de sus exhortaciones, consejos o amenazas reprimen algunos actos asociales o neuróticos de sus hijos. La religión combate el mal por medio de la sacralización de las prohibiciones y normas sociales; sus mandamientos nos dicen: “no matarás”, “no mentirás”, “no robarás”, porque estas prohibiciones, establecidas por Ser divino y transmitidas a la gente a través de sus profetas, se justifican por su buena voluntad. Si alguien transgrediera estas normas, su acción ofendería la confianza que Dios abriga en los súbditos de su reino. El creyente se somete a la ley moral otorgada por el Ser superior porque no quiere violar el orden moral establecido por él, ya que tiene la esperanza de entrar al paraíso o miedo de ser mandado al infierno.

A diferencia de la moral religiosa, la moral laica insiste en la autonomía de cada ser humano y enraíza su legitimación en la conciencia de cada individuo que con cada uno de sus actos hace una elección: él y solamente él es responsable aquí y ahora de todo lo que hace; es el deber que él se impone a sí mismo, independientemente de cualquier sanción o recompensa prometida por la autoridad sobrenatural. Cuando él se prohíbe a sí mismo la mentira, el robo o la crueldad, apela no a la autoridad superior, sino a la supervivencia y a la dignidad de toda la humanidad. El hombre obra moralmente cuando puede desear que todos los demás se sometan a las mismas máximas a que él mismo se somete. Es necesario, pues, que se prohíba a sí mismo lo que quisiera prohibirle a los demás, y para esto tiene que elevar su prohibición a norma válida para todos. Si respeta la norma moral elegida por él, también respetará a la humanidad en sí mismo y en el otro. Y no hay necesidad alguna de recurrir a la autoridad sagrada. No es porque Dios me ordene algo por lo que esto está bien; es porque lo que me ordena es moralmente bueno por lo que puedo considerar que éste proviene de Él. Así que la moral no prohíbe creer, pero no depende de la religión y mucho menos puede reducirse a ella. Aunque Dios no existiera, aunque no hubiera un mundo más allá, hasta en estas condiciones el portador de la conciencia moral no cesaría de hacer el bien por motivos racionales o exigencias válidas para todos.

La contraposición entre los creyentes en Dios y los que no creen no elimina la necesidad de tolerancia en aras de servir a la humanidad y mejorar su potencialidad moral. En este aspecto el planteamiento de Kant puede servir como el punto inicial para el diálogo entre los creyentes y no creyentes. Para el filósofo alemán (quien, por cierto, era creyente) a Dios le agrada la dignidad moral del ser humano y todo lo que los creyentes consideran hacer para complacerle, que no sea una vida moral, es mera ilusión. Según Kant, la adhesión a una conducta moralmente buena es lo primero que Dios pide a sus creyentes, para considerarlos súbditos agradables a Él en su reino. “Por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorificación de él (o de su enviado como un ser de procedencia divina)..., sino sólo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, éstos serán los que le rindan la verdadera veneración”.⁸ Kant no excluye las prácticas de culto religioso; condena sólo su pretensión de ocupar el lugar

8 Immanuel Kant. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 1991, p. 106.

del acto moral que es el único que le interesa incondicionalmente a Dios. En opinión del filósofo alemán, el verdadero valor de la religión no se encarna exclusivamente en los ayunos, oraciones o penitencias sino que es la obediencia a la ley moral lo que hace al creyente ser mejor. Este enfoque no suprime ningún Dios, sino que une al creyente y al ateo en su lucha común por la implantación y afirmación de los valores morales en la vida humana.

Según Freud, en la medida en que se fortalezca el espíritu científico se desarrollará una nueva visión del mundo, basada en la razón, y ésta prescindirá de Dios como autoridad superior estableciendo el origen puramente humano de todas las instituciones y prescripciones sociales y culturales. Por fuerte que sea nuestra necesidad en las ilusiones, ellas deben ser dominadas por la inteligencia y, por lo tanto, no es lícito cultivarlas por medio de un temprano amaestramiento religioso. Tanto para un niño, cuyo tutelaje paternal es una etapa inevitable en su camino para llegar a ser adulto, como para el género humano, la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de su evolución. Este tránsito puede ser doloroso pero es necesario recorrerlo. Ni como individuo ni como género el hombre puede seguir siendo niño eternamente: debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la razón, y aprender simultáneamente a soportar con valentía los ineludibles vaivenes de su destino. En opinión de Freud, esto constituiría una “educación para la realidad”. Andando por el camino racional, el hombre puede cometer algunos errores, pero éstos son corregibles. “A la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente”.⁹

9 Sigmund Freud. *Obras completas*, p. 52.

Contribuciones desde Coatepec

es una publicación de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Difunde los avances de las investigaciones y seminarios de la propia Facultad y está abierta a cualquier colaboración en las siguientes áreas de conocimiento: Filosofía, Estudios Literarios, Historia, Estudios Latinoamericanos, Ciencias de la Información Documental, Arte Dramático y Creación Artística. Igualmente se reciben reseñas de libros de éstas.

Se solicita a los colaboradores apegarse a las siguientes normas editoriales:

1. La extensión de los artículos académicos tendrá un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25; reseñas y noticias, un mínimo de dos cuartillas y un máximo de 5, en hojas carta escritas a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una. El Consejo Editorial se reserva el derecho de aceptar artículos de mayor extensión cuando sean de especial relevancia.

2. El título del trabajo será breve e indicará con claridad el contenido.

3. La estructura de los textos será: introducción, cuerpo del trabajo, conclusiones y bibliografía.

4. Las referencias bibliográficas deben contener, en este mismo orden: apellido(s) y nombre del autor, título, editorial, lugar de edición, año de publicación y páginas. En el caso de los artículos: apellido (s) y nombre del autor, título entrecomillado, nombre de la revista, número de la misma, lugar de edición, fecha de publicación y los números de las páginas que abarca dicha referencia.

5. Cuando se usen abreviaturas, la primera vez deberá escribirse entre paréntesis y enseguida del nombre completo al que se refieren.

6. Los autores podrán acompañar sus textos con esquemas, cuadros sinópticos, fotografías y grabados necesarios al texto; asimismo, podrán sugerir viñetas alusivas.

7. Las opiniones vertidas en las colaboraciones son responsabilidad exclusiva de los autores, por lo que, invariablemente, deberá hacerse la referencia bibliográfica correspondiente. *Contribuciones desde Coatepec* no asume responsabilidad alguna por este tipo de infracciones.

8. Las colaboraciones deberán ser originales y remitirse al Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEM: Av. de la Universidad esq. Tolloca, s/n., Ciudad Universitaria, C.P. 50100, Toluca, Estado de México. En este caso, se requiere la entrega de tres ejemplares (original y dos copias) de buena presentación y calidad, más un disco (en Word, Win Word o Word Perfect). También podrán enviarse a través de fax: (01 722) 2131533.

9. El material vendrá acompañado, en página anexa, de los siguientes datos (sin abreviaturas): nombre completo del autor o autores; domicilio y teléfono particular y/o del trabajo del autor o autores y, en su caso, fax y correo electrónico; institución, adscripción y área de especialidad del autor; título completo del texto; mención de la sección de la revista en la que se considera debe incluirse el artículo; *curriculum vitae* resumido; y una síntesis (*abstract*) en español y en inglés (de 60 a 100 palabras).

10. Se aceptan textos en idiomas distintos al español, reservándonos la responsabilidad de la traducción.

11. Toda colaboración será sometida a dictamen, de acuerdo con el reglamento vigente.

12. El editor acusará recibo de los originales y, una vez evaluados por dos dictaminadores nombrados por el Consejo Editorial de la revista, comunicará al autor los resultados de los dictámenes.

13. La Dirección se reserva el derecho de hacer los cambios editoriales convenientes.

14. En ningún caso serán devueltos los textos impresos ni los discos.

FILOSOFÍA

Bizancio y Rusia: la idea del último reino

Boris Emelianov y Olga Lonaitis

Filosofía de la historia rusa de Nicolai Berdiaev

Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza

ESTUDIOS LITERARIOS

Doña Bárbara, una lectura del discurso de la barbarie americana

Marco A. Urdapilleta

HISTORIA

Una crónica de la Guerra de Independencia en el Valle de Toluca

María del Pilar Iracheta Cenecorta y Raymundo Martínez García

Crisis política de 1938 y nuevo rumbo de la Revolución

Alfredo Corona

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Las oscuridades del caos, lo bajo y la naturaleza

Ricardo Melgar Bao

CREATIVIDAD

Malinche Show

Willebaldo López

MISCELÁNEA, RESEÑAS, LIBROS Y NOTICIAS

Madagascar y los misioneros

Ricard Nebel (Bayreuth)

ENCARTE 1

Dr. Mijail Malishev



Universidad Autónoma del Estado de México

Facultad de Humanidades

