

Coatepec

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

NUEVA ÉPOCA • AÑO V, NÚMERO 9 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2005

Contribuciones desde



ISSN-1870-0365

Contribuciones desde Coatepec



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en A.P. José Martínez Vilchis
Rector

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

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

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

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

Lic. en E. Román López Flores
Secretario de Extensión y Vinculación

Ing. Manuel Becerril Colín
Secretario de Administración

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

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

M. en D. Jorge Olvera García
Abogado General

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

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

C.P. Alfonso Caicedo Díaz
Contralor



Facultad de Humanidades

**M. en Est. Lat. Ángeles María del Rosario
Pérez Bernal**
Director

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

Lic. Josefina García González
Subdirector Administrativo

Dra. María del Carmen Álvarez Lobato
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación

Lic. Rosa María Camacho Quiroz
Coordinadora de Difusión Cultural

Lic. Raquel Jiménez Valadez
Jefe de Servicio Social

Lic. Federico Malaquías Rodríguez
Jefe de Control Escolar

Lic. Ariel Sánchez Espinoza
Jefe de la Biblioteca



Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

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

Lic. Leticia Peñaloza Alvarado
Secretaria Administrativa

Contribuciones desde **Coatepec**

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

ISSN-1870-0365

Nueva época, año v, número 9, Toluca, México, julio-diciembre de 2005

Revista incluida en los siguientes índices

CLASE

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

LATINDEX-Catálogo

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

REDALyC

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



Universidad Autónoma del Estado de México

Contribuciones desde **Coatepec**

Comité Editorial

Director

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

Filosofía:

Dr. Mijaíl Malishev

Estudios Lingüísticos y Literarios:

Mtro. Gerardo Meza García

Estudios Latinoamericanos:

Dr. Juan Monroy García

Historia:

Mtra. Gloria Pedrero Nieto

C. de la Información Documental:

Mtro. Evaristo Hernández Carmona

Creación:

Mtro. Humberto Florencia Zaldívar

Ciencias Sociales:

Dr. José María Aranda Sánchez

Unidad Amecameca

Mtro. Lino Martínez Rebollar

Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza

Mtro. F. Javier Beltrán Cabrera

Lic. Rogerio Ramírez Gil

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

Coordinador editorial: Ignacio Bárcenas Monroy • **Coordinador de producción:** Rogerio Ramírez Gil • **Diseño y producción:** Liliana Rivera Cuevas, Maira Rueda Vázquez y Alejandra Valdés Tarango • **Portada:** Genaro Silva Sotelo, s/t, 65 x 46 cm, técnica: mixta sobre papel.

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

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: Edificio Explanetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, tel. y fax 52 (722) 213 27 28. Correo electrónico: concoatepec@uaemex.mx. Certificado de reserva de derechos al uso exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública: 04-2005-121917061900-102 de fecha 19 de diciembre de 2005; certificados de licitud de título y de licitud de contenido, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación: en trámite. Tiraje: 500 ejemplares. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>.

Coatepec

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

NUEVA ÉPOCA • AÑO V, NÚMERO 9 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2005

Presentación 9

Filosofía

Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer

Carlos Herrera de la Fuente 11

Estudios lingüísticos y literarios

Borges y la intertextualidad

Martha Elia Arizmendi Domínguez 25

Historia

Sistemas de trabajo en las minas de Pachuca, siglos XVI-XVIII

Silvana Elisa Cruz Domínguez 33

Estudios latinoamericanos

Las elecciones municipales en el Estado Miranda.

Un reflejo de la transición venezolana

Héctor Velázquez Trujillo 69

Ciencias sociales

Michel Maffesoli: una sociología de lo banal

José Aranda Sánchez 93

Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición

María Madrazo Miranda 115

Creación

Ira time

Gabriel Schutz 133

Reseña

La pseudociencia del Big-Bang

Carlos Alberto Urrutia 167



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 9-10

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150901>

- 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

Presentación

Este número de *Contribuciones desde Coatepec* está compuesto por seis artículos, una narración y una reseña, más la primera parte de un encarte dedicado a rendir homenaje al doctor José Blanco Regueira, destacado profesor de la Facultad de Humanidades, filósofo y escritor español que, en febrero, cumple un año de ausencia.

En la sección de Filosofía, Carlos Herrera de la Fuente, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, mediante un ensayo denominado "Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer", busca dilucidar el sentido y la importancia que tiene la noción de habla o lenguaje en las filosofías de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Para ello presenta las ideas contenidas en las obras *De camino al habla*, del primero, y *Verdad y método*, del segundo. A partir de ahí se trazan líneas temáticas para la posible comparación en búsqueda de sus afinidades y sus diferencias, con el objetivo de preparar una investigación que profundice en dicha temática. El ensayo propone que el eje central de esa discusión se halla en los fenómenos de la comprensión, el diálogo y la subjetividad.

La sección de Estudios literarios contiene en el artículo "Borges y la intertextualidad", de Martha Elia Arizmendi Domínguez, donde su autora dice que Jorge Luis Borges es uno de los escritores latinoamericanos cuya escritura recoge la tradición, historia e ideas de otros autores, para crear así su propio discurso. La intertextualidad es uno de los recursos que con mayor profundidad utiliza Borges, y que se aborda en "La escritura del dios" y "El evangelio según Marcos", títulos que muestran la inclinación del autor por esos temas.

Silvana Elisa Cruz Domínguez cubre la sección de Historia con su artículo "Sistemas de trabajo en las minas de Pachuca, siglos XVI-XVIII", en el que aborda el problema del abastecimiento de la mano de obra en las minas de Pachuca, las modalidades que ésta adquirió a lo largo de los tres siglos de la Colonia. Discute la libertad en el trabajo de las minas, y se pregunta: ¿podía haber libertad cuando existía la coacción, la obligación de continuar con un patrón debido a las deudas

concertadas; cuando se les pagaba con artículos a muy alto precio y no en moneda, cuando había “recogedores” que encerraban a los operarios para que no se fueran?

“Las elecciones municipales en el Estado Miranda. Un reflejo de la transición venezolana”, de Héctor Velázquez Trujillo, integra la sección de Estudios latinoamericanos. En él se abordan las elecciones municipales en el estado Miranda, Venezuela. Se tocan de forma general los tres primeros procesos en que los alcaldes fueron elegidos por voto popular (1989, 1992 y 1995); se aborda la megaelección del año 2000 y se enfatizan los resultados del proceso electoral de 2004. Se pretende ofrecer un panorama global sobre el proceso de transición a la democracia donde los dos partidos políticos tradicionales (Acción Democrática y COPEI) están siendo desplazados de los espacios de poder municipal por nuevas corrientes políticas (Movimiento v República y Movimiento Primero Justicia).

La sección de Ciencias sociales está integrada por dos artículos: “Michel Maffesoli: una sociología de lo banal”, de José Aranda Sánchez, y “Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición”, de María Madrazo Miranda. Aranda Sánchez reflexiona acerca de los aspectos más significativos de la sociología de Michel Maffesoli, destacando la ruptura que plantea con los fundamentos de la explicación social de la modernidad, debido a que a partir de su crítica ha elaborado una nueva y sólida argumentación en torno a los cambios generados por una socialidad posmoderna, entendida ésta como conjunto de prácticas cotidianas que escapan al control social (hedonismo, tribalismo, presentismo) y que constituyen la base de toda la vida en sociedad.

Por su parte, María Madrazo indica que el concepto “tradición” que desde su origen marcaba la idea de la permanencia de una comunidad en el tiempo ha dejado de ser un sinónimo de un conservadurismo ultramontano; en el ámbito de las ciencias sociales ya no designa las “supersticiones” que obstaculizaban el Progreso; por el contrario, el reciente cuestionamiento frontal de la *Ratio* y el cuestionamiento del fenómeno de la globalización han contribuido a una revalorización de lo tradicional. Así se ve que la tradición es un signo indeleble de la identidad cultural, de lo vernáculo y de la riqueza cultural de la humanidad.

En la sección de Creación, Gabriel Schutz publica la narración “Tea time”, que forma parte de su libro *Tramas sigilosas*, de próxima aparición.

Finalmente, Carlos Humberto Urrutia comenta el libro *Big Bang. La historia del universo* de los británicos H. Couper y N. Hensbest, en su trabajo titulado “La pseudociencia del big bang”.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Herrera de la Fuente, Carlos
Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer
Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 11-24
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150902>

- 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

Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer

Speech or Language in Heidegger and Gadamer

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE¹

Resumen. Este ensayo busca dilucidar el sentido y la importancia que tiene la noción de habla o lenguaje en las filosofías de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. Para ello se presentan las ideas contenidas en las obras *De camino al habla*, del primero, y *Verdad y método*, del segundo. A partir de ahí se trazan líneas temáticas para la posible comparación en búsqueda de sus afinidades y sus diferencias, con el objetivo de preparar una investigación que profundice en dicha temática. El ensayo propone que el eje central de esa discusión se halla en los fenómenos de la comprensión, el diálogo y la subjetividad.

Palabras clave: filosofía del lenguaje, comprensión, diálogo, subjetividad, Heidegger, Gadamer.

Abstract. In this essay the author explains, in a resumed way, the affinities and differences between Martin Heidegger's and Hans-Georg Gadamer's conceptions on Speech or Language. To that purpose he presents the ideas content in both works, Heidegger's *The Way to Language* and Gadamer's *Truth and Method*. The object is to prepare a road to go deeply in the research of this important matter. The essay suggests that the central question in the confrontation of these two major philosophies lies in the phenomena of comprehension, dialogue and subjectivity.

Keywords: Philosophy of language, comprehension, dialogue, subjectivity, Heidegger, Gadamer.

Introducción

En lo que sigue avanzamos algunas ideas sobre el sentido del habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer. Esta tarea, por supuesto, no resulta nada sencilla. Ambos pensadores dedicaron a esta cuestión gran parte de su reflexión filosófica, y vieron en ella una forma de contribuir a la superación de los obstáculos y problemas que aquejaban a la tradición de la filosofía en su época. Ambos

¹ Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: herrera8_9@hotmail.com.

también, compartieron una forma de introducirse al problema y tematizar sus cuestiones más difíciles. Como se sabe, maestro y alumno, tuvieron en común más de un concepto y de una idea, por lo que a veces cuesta trabajo distinguir lo específico de cada pensamiento, a no ser que se quieran resaltar las diferencias de estilo, donde los contrastes son radicales. Pero lo que aquí importa es el contenido. El intento de superación de la metafísica de Heidegger y la hermenéutica gadameriana, en efecto, tienen muchas cosas en común que decirse. Sin embargo, esto no nos debe impedir ver los caminos diversos que significan ambas formas del reflexionar. El presente ensayo quiere aproximarse a una lectura que comprenda tanto las afinidades como las diferencias de ambas filosofías, para así crear una base que permita entregarse a su estudio con mayor claridad.

Con este propósito, dividimos el trabajo en tres partes. Las dos primeras abordan el problema del habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer, respectivamente. La última se aboca a hacer una comparación de ambas propuestas. No es la intención realizar un análisis exhaustivo de esas dos filosofías que reflexionan sobre el lenguaje. Dicho intento sería casi descomunal e implicaría una entrega paciente a su estudio que llevaría mucho tiempo. Lo que aquí se hace es apenas señalar algunos aspectos sobresalientes de las opiniones de Heidegger y Gadamer sobre el lenguaje. Para ello nos centramos en obras específicas y las seguimos con cierta generalidad. En el caso de Heidegger nos centramos, principalmente, en los escritos y conferencias que se aglutinan bajo el nombre *De camino al habla*. En el caso de Gadamer nos basamos en su obra principal, *Verdad y método I y II*.

1. El habla en Heidegger

Los escritos sobre el lenguaje, junto con los ensayos dedicados al esclarecimiento de la esencia de la técnica, constituyen dos de las preocupaciones que con más insistencia estuvieron presentes en el filosofar de Martin Heidegger durante lo que la mayoría de los críticos califica como la segunda etapa o fase de su pensamiento. Dicha etapa no debe considerarse como una especie de ruptura que separe sustancialmente a un primer Heidegger de un segundo Heidegger (igual que se hace cuando se habla de un Marx joven y un Marx maduro, o de un primer Wittgenstein y un segundo Wittgenstein), sino que debe entenderse como un segundo camino que adoptó el reflexionar de ese filósofo y que debía dirigir a la preparación de la respuesta de la única pregunta que siempre le interesó: el sentido del ser.

Normalmente se acostumbra escindir el pensamiento de los grandes filósofos apenas se encuentre un pequeño cambio en su propuesta teórica, sin establecer, en primera instancia, si esa alteración responde a una necesidad interna de su

propia filosofía o si, más bien, deviene de una posición que define el establecimiento de un nuevo objetivo y, por ello mismo, de otro tipo distinto de filosofar. Ello es así, porque resulta en todo momento más fácil apuntar las diferencias evidentes entre dos o más etapas de un pensamiento complejo y rico —como lo es sin duda el de Martin Heidegger—, que subrayar y explicar las conexiones que ligan y dan coherencia a la totalidad de sus reflexiones; dicho esto último, por supuesto, no en un sentido hegeliano —es decir, como si cada parte de todo tipo de pensamiento tuviera que estar circunscrito necesariamente a un círculo perfecto, a un sistema donde nada escapara de una única vía del meditar—, sino más bien teniendo en mente la imagen de un árbol grande y maduro, cuyas ramas escapan constantemente a un mismo tipo de crecimiento, doblándose en varias ocasiones, o a veces simplemente surgiendo en un segmento aislado del tronco.

La pregunta por el sentido del ser, que mantuvo en vilo el conjunto del reflexionar de Heidegger, representa ese tronco grandioso al cual se puede acceder de diversas maneras. Ello, sin embargo, nunca directamente, esto es, sin mediación alguna que ayude a penetrar en el fondo de esa cuestión o que, por lo menos, invite a sumergirse en sus dificultades. Eso es así, inevitablemente, porque el ser que está siendo cuestionado se aparece siempre como el ser de un ente. Al ser, entonces, se accede sólo cuestionando sobre el ente mismo y sobre lo que constituye el ser de ese ente. Esto lo estipula Heidegger con claridad en la introducción a *Ser y tiempo*: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser” (Heidegger, 2003: 29).

El camino que se elige en *Ser y tiempo* para allanar el problema del ser consiste en exponer la estructura y el sentido del ente que Heidegger llama el *Dasein*, esto es, la existencia o el ser humano, que no es más que el ente desde donde se formula siempre la pregunta por el ser y desde el cual este último puede ser develado, es decir, expuesto en su verdad. Este objetivo, sin embargo, quedó inalcanzado en esa obra, ya que la tercera sección de la misma, que consistía justamente en la dilucidación del ser en su relación con el tiempo, no llegó jamás a publicarse, aun cuando se considere que su contenido se encuentre ya en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso dado por Heidegger en la Universidad de Marburgo en 1927. En realidad, este libro aborda de una manera distinta la apertura de la cuestión del ser, presentando en primera instancia lo que comprenderían las tres secciones de la segunda parte de *Ser y tiempo*, a saber, la “destrucción” del contenido tradicional de la ontología antigua (Heidegger, 2003: 46) —tema que es expuesto, tal vez, con mayor claridad en su *Nietzsche*, volumen II—, así como de su influencia en la ontología moderna, y, posteriormente,

la cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general (Heidegger, 2000). El mayor acercamiento que en las obras de Heidegger se halla acerca de la pregunta directa, y sin mediaciones, sobre el sentido del ser se puede localizar en su libro *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (las famosas *Beiträge*) obra que, pese a su carácter parcial y su disposición en párrafos y notas dispersas, bien puede considerarse el texto heideggeriano más importante después de *Ser y Tiempo*.

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger atribuye la ausencia de la tercera sección de *Ser y tiempo* a una cierta falla del pensar que trató de abrirse camino hacia la apertura del ser sin haber superado plenamente el lenguaje de la metafísica. “La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta [se refiere a la vuelta o giro de la cuestión que va del ‘Ser y tiempo’ a ‘Tiempo y ser’] y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla de la metafísica. La conferencia *De la esencia de la verdad*, que fue pensada y pronunciada en 1930 pero impresa sólo en 1943, permite echar un vistazo sobre el pensar de esta vuelta de ‘Ser y tiempo’ a ‘Tiempo y ser’. Esta vuelta no es el cambio de vista de *Sein und Zeit* sino que en ella alcanza el pensar intentado, por primera vez, el lugar de la dimensión desde la que fue experimentado *Sein und Zeit*, experimentado gracias a la experiencia fundamental del olvido del ser” (Heidegger, 1972: 81).

Cuando Heidegger habla de la superación de la metafísica y de su lenguaje tradicional no se refiere nunca a la simple supresión de la metafísica. “No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia” (Heidegger, 1987: 100). Ya desde sus primeros escritos y conferencias Heidegger insistía en diferenciar dentro del concepto de metafísica dos niveles: el que corresponde a la metafísica general y el que tiene que ver con la metafísica especial, la cual es en la que se piensa cuando se habla de metafísica. “La metafísica como tal tiene como tema al ente como tal y al ente en conjunto. La *metaphysica generalis* se pregunta por lo que pertenece al ente en general. Plantea la pregunta por el ser del ente, es decir, plantea la pregunta por el ser del ente en su generalidad. Es ontología. (...) La *metaphysica specialis* no habla del ente en general sino del ente en particular, es decir, de los ámbitos principales del ente mismo, y como tales ámbitos se distinguen tres: la naturaleza, el hombre y Dios” (Heidegger, 2001a: 258-259). Superación de la metafísica significa, entonces, ser capaces de pensar la metafísica en su esencia, esto es, como *metaphysica generalis*, como ontología; superar, por su lado, el lenguaje de la metafísica significa, a la vez, llevar la reflexión sobre el lenguaje a lo que corresponde a la esencia de la metafísica, esto es, al pensamiento sobre el ser. De ahí que no nos tenga que parecer sorprendente el que Heidegger

caracterice —en la misma *Carta sobre el humanismo*— al lenguaje o habla (*Sprache*) como “la morada del ser” (Heidegger, 1972: 65). Sin embargo, en ningún momento deja esto de invitarnos a la reflexión.

“El habla es la morada del ser”. Esto parece chocar con la definición clásica que, desde Aristóteles, entiende al habla como un atributo del hombre. Incluso tradicionalmente se dice que el hombre es un ser vivo dotado de *logos*, es decir, de lenguaje, y esto es lo que lo diferencia específicamente de los animales. Cuando se piensa así el habla, entonces se entiende ésta como un hablar del hombre, es decir, como una actividad humana que sirve para expresar pensamientos y determinar representaciones mediante conceptos. De esta manera, se piensa el habla como un medio de conocimiento humano. Sin duda, nos dice Heidegger, este modo de reflexionar sobre el habla es correcto, “porque se ajusta a aquello que una investigación sobre sus formas puede siempre entrever en ellas” (Heidegger, 1987: 14). Sin embargo, como el mismo filósofo expone en otro texto, “lo meramente correcto no (es) todavía lo verdadero” (Heidegger, 2001b: 10). Lo verdadero, de acuerdo con Heidegger, que piensa siempre este término desde el concepto griego *alétheia*, es sólo lo que devela o desoculta. Y aun así, lo verdadero se abre paso sólo a través de lo que es correcto. La pregunta acerca del habla pasa por la pregunta sobre el hablar y lo hablado, pero no sobre cualquier hablado. “Si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera” (Heidegger, 1987: 15). Ese hablado puro es para Heidegger el poema.

¿Qué nos muestra el poema? Sin detenernos en todas las observaciones que Heidegger hace sobre el poema, podemos decir que en el hablado puro lo que sucede es una *invocación* que hace aparecer el habla “*en la medida en que algo está dicho*” (Heidegger, 1987: 227). En el hablado puro, en el poema, el habla aparece como un *Decir*. Como lo explica Heidegger, hablar y decir no son lo mismo. Se puede hablar mucho sin llegar a decir nada. Por el contrario, se puede guardar silencio y ese silencio puede ser muy significativo, puede decir mucho. El Decir (*Sage*), entonces, es un mostrar, un dejar aparecer, un develar. “*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración*” (Heidegger, 1987: 229). Ahora bien, la mostración no es algo que pertenezca exclusivamente a la actividad humana. Para nuestro filósofo, el mostrarse caracteriza la “presencia y la ausencia de lo presente de cualquier clase y rango” (Heidegger, 1987: 229).

El habla es en su esencia un Decir. Y el hablar no sólo es hablar, sino también, y antes que nada, escuchar. El escuchar no se piensa aquí como lo contrario al hablar, esto es, como dos momentos contrapuestos en el que el uno habla y el otro escucha. El hablar y el escuchar no corresponden a lo que se piensa de éstos

a partir del diálogo. Para Heidegger, el hablar, cuando es un hablar esencial, es ya un escuchar. El escuchar es escuchar el habla que hablamos. “Así, hablar no es simultáneamente sino *previamente* escuchar” (Heidegger, 1987: 229). Lo que oímos es el hablar del habla. Lo que hablamos es el habla. De ahí que Heidegger afirme, de manera un tanto llamativa, que “el habla habla”. El habla habla en tanto que dice, y nosotros la oímos y la hablamos sólo porque pertenecemos desde siempre a ella.

Ahora bien, el Decir es mostrar. El Decir muestra lo múltiple y lo deja permanecer en sí mismo. Al mostrar lo múltiple, el Decir reúne y, de esta manera, hace propio el despliegue de la diversidad en su aparecer y su ocultarse. Heidegger llama a este movimiento el “advenimiento apropiador” (*Ereignis*), que a veces se traduce sólo como evento o acontecimiento. En este advenimiento apropiador el Decir muestra al mundo en su *intimidad*, esto es, en la aparición de lo que Heidegger llama la Cuaternidad (*Geviert*), o bien la convivencia del Cielo, la Tierra, los Divinos y los Mortales. En este paso decisivo se revela al hombre su esencia humana, que consiste en escuchar el Decir y dejarse hablar por él, de tal manera que lo cuateno pueda aparecer en su reunión o cercanía.

“El habla, en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él —el Decir— se retiene en sí” (Heidegger, 1987: 193).

En este proceso el habla se muestra así como un *monólogo* (Heidegger, 1987: 240). El habla habla solitariamente, lo que no significa que lo haga de manera aislada, pues lo solitario sólo puede serlo en tanto que tiene relación con algo más. El habla no se centra en sí misma en una especie de contemplación narcisista. “El despliegue del habla en tanto que Decir es el Mostrar apropiante que, justamente, desvía la mirada de sí para liberar, de este modo, lo que es mostrado a lo propio de su aparecer” (Heidegger, 1987: 237).

Únicamente desde esta perspectiva podemos acercarnos a lo que Heidegger quiso decir cuando expresó que el habla era la morada del ser. El habla es la morada del ser porque como Decir es un “advenimiento apropiador”, esto es, en tanto que Decir reúne lo diverso y lo muestra en su relación íntima. Así, la totalidad de los entes encuentra su relación a partir del develar del habla que los hace aparecer en su vinculación esencial, es decir, en su vinculación con el ser. De esta manera entiende Heidegger la esencia del habla.

2. El lenguaje en Gadamer

Alumno de Heidegger y fundador de una de las corrientes filosóficas más importantes de la segunda mitad del siglo xx, Hans-Georg Gadamer tiene como centro de su propuesta hermenéutica la reflexión sobre el lenguaje como puerta de apertura a la comprensión y a la interpretación de las distintas dimensiones que componen la experiencia humana. El “problema hermenéutico”, tal como a él le gusta llamar al objeto de su investigación, no se plantea la necesidad de fundar una nueva metodología para acercarse al estudio de las ciencias, ni mucho menos construir una especie de sistema de reglas para prescribir la forma correcta de la comprensión. Para Gadamer, la hermenéutica, tal como él la piensa, esto es, desde las ideas que Heidegger adelanta en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2003: §§ 32 y 33), no es ni mucho menos una herramienta del pensar teórico, sino, más bien, “el modo de ser del propio estar ahí” (Gadamer, 2003: 12) (*Dasein*). Así, pues, la hermenéutica nos habla de la comprensión en la que siempre se está moviendo el humano o, incluso, a la que en todo momento pertenece éste y desde la cual interpela y es interpelado. La pregunta, entonces, que motiva la indagación filosófica gadameriana no es la pregunta por el método correcto para la interpretación de textos, o aun de eventos históricos o científicos, sino que lo que motiva en todo momento su pensamiento es lo siguiente: ¿cómo es posible la comprensión? (Gadamer, 2003: 12). Como se puede apreciar, esta forma de plantear las cosas hermana, en un cierto nivel, el planteamiento de Gadamer con el proyecto ontológico heideggeriano. La pregunta que impulsa la investigación filosófica de Gadamer inquiriere sobre la esencia de la comprensión como estructura desde la que se puede penetrar en la verdad de lo que se reflexiona a partir de la experiencia humana.

Una primera aproximación a la respuesta que Gadamer da a la pregunta por la posibilidad de la comprensión tiene que ver con que ésta sólo es posible en el marco de una experiencia histórica capaz de transmitir conocimientos en el seno de una tradición. “La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual” (Gadamer, 2003: 16). Por historia efectual entiende Gadamer, en rasgos muy generales, la experiencia por la que pasa la existencia humana finita en su diálogo con la tradición, desde la cual puede dejarse afectar por las preocupaciones y preguntas del pasado poniendo en cuestión sus propios prejuicios² y siendo además capaz de actualizarlas y hacerlas compa-

² Por prejuicio no se debe entender, en Gadamer, de ninguna manera, un juicio falso, sino más bien, una condición necesaria de la comprensión, presente en cualquier momento histórico y

tibles con sus preocupaciones presentes, de tal forma que se logre una *fusión de horizontes*. Con este concepto de historia efectual Gadamer anuncia la centralidad que tiene la comprensión de la tradición en su proyecto hermenéutico, así como también revela el rol fundamental que juega el lenguaje como factor determinante de todo diálogo del presente con el pasado, así como su apertura hacia el futuro. De acuerdo con el mismo autor, la “*fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*” (Gadamer, 2003: 456). ¿Cómo se expresa esta centralidad de la tradición y el lenguaje en la estructura argumental de *Verdad y método I*?

Un vistazo al índice de esta obra quizás nos pueda ayudar. *Verdad y método I* se divide en tres grandes secciones. La primera se dedica a la “elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”; la segunda, por su parte, a la “expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu”; la tercera, por último, a la exposición del “lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. Así, pues, la primera sección se ocupa del arte (y el juego), la segunda de la historia y la tercera del lenguaje. El primer momento puede ser entendido como el momento “objetivo” en el que se hace presente la tradición como una *totalidad de sentido*, invitándonos a considerar otra forma de aproximación a la verdad más allá de la que se lleva a cabo en la experiencia científica. El segundo momento, o momento “subjetivo”, nos presenta el aparecer de la conciencia de la historia efectual, donde la conciencia humana finita se descubre como siendo partícipe, y no sólo objeto pasivo, de la construcción de una totalidad de sentido. Finalmente, en el tercer momento, o momento “totalizador”, el lenguaje se presenta como lo que hace posible una totalidad de sentido, a la vez, que la conciencia se sabe partícipe de ese proceso. En este último momento se alcanza el ámbito de lo universal (aun cuando hay que tener en cuanto que lo universal en Gadamer no tiene la misma acepción que en la metafísica idealista, ya que en ella lo universal es siempre lo que se determina desde los principios inmutables de la idea, de Dios o de la razón. Lo universal aquí tiene el carácter de proceso y diálogo). El lenguaje se aparece como lo que subyace a todo proceso de comprensión y diálogo con la tradición.

que se establece según el “punto de partida” desde donde se propone el diálogo con la tradición. Un prejuicio, nos dice este autor, es tan sólo “un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (Gadamer, 2003: 337). El que el prejuicio sea un juicio falso o verdadero depende de la forma en la que se logre fundamentar dicho diálogo. Sólo la Ilustración entendió el concepto de prejuicio como juicio falso en sí, estableciendo, paradójicamente, según los términos de Gadamer, un gran prejuicio: el prejuicio contra todo prejuicio, que desvirtúa *a priori* toda la tradición.

La estructura de la obra principal de Gadamer, tal como la acabamos de presentar, se reproduce de forma parecida en el capítulo que cierra el libro, el capítulo 14, “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”. Este capítulo expone sintéticamente las ideas centrales de Gadamer con respecto al lenguaje, por lo que nuestra dilucidación del significado del lenguaje en este autor se basará prácticamente en lo que aquí se dice. El capítulo 14 se divide igualmente en tres partes: 1) el lenguaje como experiencia del mundo; 2) el lenguaje como centro y su estructura especulativa; 3) el aspecto universal de la hermenéutica. El primer apartado aborda el momento “estructural” del lenguaje; aquí éste se aparece como una comunidad lingüística, es decir, como una forma de compartir el mundo. El segundo apartado, por su lado, reconoce el aspecto “subjetivo” de todo diálogo con la tradición, desde la cual es interpelada la conciencia histórica finita. Por último, el tercer apartado, como ya se indica claramente en él, toca el aspecto “universal” y ontológico del lenguaje. Veamos qué dice Gadamer en este capítulo.

En un primer momento, Gadamer se acerca a los estudios de Wilhelm von Humboldt sobre el lenguaje para descifrar la relación que tiene éste (el lenguaje) con el mundo. Aun cuando Gadamer no comparte e, incluso, critica la visión individualista e ilustrada de Humboldt que, desde su perspectiva, limita sus logros, nuestro autor recupera una enseñanza fundamental de él: *la acepción de lenguaje como mundo*. Para Gadamer, “el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (Gadamer, 2003: 531).

Tener mundo, nos dice Gadamer, significa comportarse respecto al mundo. Y este comportarse respecto al mundo es siempre un comportarse libre. Libertad respecto al entorno no quiere decir, empero, que el hombre sea un ser independiente del mundo, como si estuviera fuera de él, sino que el hombre siempre está inmerso en el mundo, es su mundo, sólo que en tanto que su relación con él es libre se abre siempre a múltiples posibilidades de experimentarlo, por lo que el lenguaje aparece siempre expresando esa multiplicidad de posibilidades. Sin embargo, en la relación del lenguaje con el mundo se muestra una cierta *objetividad negativa* del primero. “Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en con-

tenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. En la estructura de la constelación objetiva que se destaca está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo. La determinatividad de cualquier ente consiste precisamente en ser tal cosa y no ser otra. En consecuencia existen por principio también constelaciones objetivas negativas” (Gadamer, 2003: 534).

Frente a esta determinación negativa, Gadamer destaca que el lenguaje tiene su verdadero ser en la conversación, la cual se basa en el ejercicio del *entendimiento* mutuo. Aquí hay que ser muy precavidos. Gadamer no está pensando en una especie de teoría consensual del lenguaje que considere éste mismo en términos de una negociación cuya finalidad sea la de llegar a acuerdos. Si bien el mismo autor llama en otro texto a este entendimiento “acuerdo tácito” (Gadamer, 2000: 182), con ello está haciendo referencia a lo común que subyace en el lenguaje y que le da su carácter de *comunidad lingüística*. Esto común que se comparte por los que participan en una conversación es el *mundo* en el que despliegan su cotidianidad.

Como ha quedado claro, el mundo en realidad no es nunca un objeto del lenguaje. Más correctamente, “en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo”. No hay forma de separar mundo y lenguaje. Ahora bien, en el lenguaje no sólo toma la palabra el mundo, concebido como esta relación libre con respecto a las cosas y a los otros con los que convivimos y conformamos una comunidad lingüística, sino también la tradición. Ésta nos llama desde una historia y nos hace partícipes de ella.

En la historicidad del lenguaje aparece un nuevo fenómeno de suma relevancia. Aquí el hombre descubre la *finitud de su experiencia histórica* y, junto con ella, la finitud misma de su lenguaje. “Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar” (Gadamer, 2003: 549). La finitud de su experiencia lo hace pertenecer a una tradición y, a la vez, lo obliga a prestar oídos a esa misma tradición. El verdadero acontecer hermenéutico, según Gadamer, es justamente este “prestar oídos a la tradición”. El *oír* toma primacía en la experiencia hermenéutica, porque gracias a él la tradición nos interpela y nos fuerza a responderle. En este caso no hay libertad para elegir o rechazar esta interpelación. Por eso es que con el llamado de la tradición inicia siempre la verdadera conversación hermenéutica.

“No es sólo que el uso lingüístico y la formación continuada de los medios lingüísticos sean un proceso al que la conciencia individual se enfrente, sabiéndolo y eligiéndolo; en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos. (...) Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje

no constituye el verdadero acontecimiento hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da palabra a lo dicho en la tradición” (Gadamer, 2003: 565).

En el diálogo con la tradición se presenta un fenómeno especulativo que encierra una dialéctica particular: la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Ella precede a toda dialéctica de la interpretación, en tanto que ésta última se fundamenta en el diálogo con la tradición. En la dialéctica de la pregunta y respuesta toma siempre preponderancia la primera, pues representa la forma en la que somos interpelados por la tradición. Esta dialéctica abre paso a la universalidad del lenguaje, en tanto que representa un diálogo interminable o infinito que liga todas las épocas, en el sentido del “mal infinito” hegeliano,³ es decir, de la serie que nunca acaba.

Aquí entra Gadamer en el tercer apartado del capítulo, donde trata de establecer el aspecto universal del lenguaje, según la conocida frase, el *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. Todo lo que es recibe en el lenguaje su propia determinación. Lo que es no existe con independencia del lenguaje. “Ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción” (Gadamer, 2003: 568). Sin embargo, que lo que es pueda ser comprendido en el lenguaje no quiere decir que sea comprendido del todo. “Cuando acuñé la frase —dice Gadamer—: ‘el ser que puede ser comprendido es lenguaje’, la frase dejaba sobrentender que lo que es nunca se puede comprender del todo. Deja sobrentender esto porque lo mentado en un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo. Tal es la dimensión hermenéutica en la que el ser —se muestra—” (Gadamer, 2000: 323).

En el diálogo con la tradición, la verdad de lo que es aparece como una determinación histórica que vendrá a ser replanteada en otro tiempo. De ahí que en el lenguaje, si bien se abre una dimensión de la comprensibilidad, ésta no es nunca absoluta. El diálogo se alarga al infinito, justo porque los seres humanos somos finitos, pero ahí mismo es donde despliega la riqueza de sus determinaciones y logra alumbrar la verdad.

3. Conclusión. Comparación entre las reflexiones de Heidegger y Gadamer sobre el lenguaje

Como se ha podido apreciar a lo largo del trabajo, a pesar de la forma disímil en la que los dos filósofos tematizan el problema del lenguaje, ambos tienen varias

³ “Siempre me he confesado partidario de esa ‘mala’ infinitud que me mantiene en una tensa cercanía con Hegel” (Gadamer, 2000: 16; ver también Hegel, 1976: 121-137).

afinidades a la hora de comprender su esencia y explicar su despliegue en la experiencia humana.

En primer lugar, tanto para Heidegger como para Gadamer el lenguaje o habla no es nunca un medio del que el ser humano disponga como de una herramienta para determinar sus representaciones con la ayuda de conceptos. El lenguaje es más bien, para ambos, una forma del develar, esto es, una modalidad del hacer aparecer la verdad que subyace a toda la actividad humana pero que, en cierta medida, la trasciende. Por eso, para ellos, el habla devela un mundo. De alguna forma, los dos concluyen que el habla supera nuestra dimensión finita y es ella la que en realidad habla y no tanto el sujeto individual. Gadamer ejemplifica esto con el juego, donde los participantes están dentro de él y aceptan sus reglas, de manera que, finalmente, es el juego quien termina jugando.

En segundo lugar, ambos dan prioridad al oír o escuchar en el proceso de despliegue del lenguaje. Esto afirma la finitud del que participa en él y llama la atención sobre su aspecto abarcante en la experiencia humana. Para Heidegger el escuchar es escuchar un Decir, mientras que para Gadamer es “prestar oídos” a la tradición y a su interpelación.

En tercer lugar, los dos coinciden en que en el habla aparece, de cierta forma, el ser. Para Heidegger esto se entiende desde el concepto de “advenimiento apropiador”, mientras que en Gadamer tiene prioridad un cierto nivel de “comprensión” del ser, aunque no entendida esta comprensión en el sentido cientificista moderno, sino como una apertura de la conciencia histórica efectual al aspecto universalizador del lenguaje en el diálogo con la tradición.

Ahora bien, a pesar de todas estas coincidencias, también existen divergencias en el modo en el que ambos pensadores abordan la cuestión del lenguaje.

Quizás una primera diferencia tiene que ver con la prioridad que Gadamer da al diálogo histórico con la tradición, lo que implica un cierto resguardo de los conceptos que ella produjo. Si bien Martin Heidegger no deja de dialogar en todo momento, a lo largo de toda su vida, con la tradición filosófica occidental, a partir de la *Carta sobre el humanismo*, aunque ya desde *Ser y Tiempo* había una pretensión similar, se propone superar el lenguaje de la metafísica como parte esencial de su proyecto. Esto significa, en gran medida, un abandono de los conceptos y expresiones que dicha tradición había desarrollado, sin dejar de lado, por supuesto, el tema que desde siempre la había guiado, aun de modo inconsciente, esto es, según Heidegger, el problema del sentido del ser. Para Gadamer, abandonar este lenguaje no era un requisito indispensable de una tarea filosófica original y libre. Como él mismo lo dice: “Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama «lenguaje de la metafísica», significa un hechizo irreme-

diable para el pensamiento con tal de que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensantes y con los que piensan de otro modo” (Gadamer, 2000: 321). Esta conclusión gadameriana resulta, pues, de una divergencia en la manera de entender el lenguaje, en parte, como diálogo.

Sin duda, una de las cosas que más resalta en la comparación de ambos pensamientos es la forma en la que se describe el lenguaje, por un lado, de parte de Heidegger, como un *monólogo* y, por el otro, de lado de Gadamer, principalmente como un *diálogo* o una conversación. Aquí tenemos cuidado. Gadamer no reduce el lenguaje a mero diálogo. Éste es sólo una parte del lenguaje, sólo que una parte ejemplar que permite introducirse en su esencia de manera privilegiada. El diálogo para Gadamer es una “indicación formal” que le abre las puertas a la esencia del habla. Sin embargo, el diálogo es la forma que domina en la apertura del lenguaje hacia su dimensión universal e infinita. En cambio, en Heidegger, el lenguaje es un monólogo al que se tiene que prestar atención antes de cualquier diálogo. Esto hace que se diferencien también las formas en las que los dos entienden la prioridad del escuchar en el habla.

De acuerdo con Heidegger, el escuchar tiene prioridad en el habla, pero no en la forma del diálogo, es decir, en la forma de un rodeo temporal. Heidegger desarrolla en sus ensayos dedicados al habla una idea que ya estaba contenida en *Ser y Tiempo*, me refiero a la idea de la “voz interior” que no nos dice nada, esto es, nada en específico, pero que nos abre a la experiencia del develamiento. El habla se escucha a sí misma antes de entablar cualquier diálogo. Para Gadamer, en cambio, el escuchar sí tiene la forma de un diálogo y consiste principalmente en “prestar oídos” a lo que nos llega desde la tradición, ya sea en forma de texto escrito, de leyenda, de mito, etc., es decir, es una forma de dejarse interpelar por la tradición. Esta diferencia quizás tiene que ver con el legado humanista que aún pesa en Gadamer y del cual Heidegger se separa. De nuevo prestemos atención a Gadamer: “Yo soy consciente [...] de que mis propios intentos de ‘traducir’ a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista” (Gadamer, 2000: 322).

Esto se refleja, sin duda, en la corrección que hace Gadamer a la famosa frase de Heidegger que considera el lenguaje como la morada del ser. “Me sigue pareciendo cierto que la lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el Otro, y que la estancia más acogedora de esta casa es la estancia de la poesía, del arte. En escuchar lo que nos dice algo, y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano. Recordarlo para

uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Hacerlo para todos, y de manera convincente, es la misión de la filosofía” (Gadamer, 1990: 156). Por eso en Gadamer se sigue privilegiando, hasta cierto punto, el fenómeno de la comprensión, aunque, como ya se dijo, no en un sentido cientificista. En Heidegger, la idea de que “el lenguaje es la morada del ser” tiene que ver más con lo que el llama el “advenimiento apropiador”, donde lo que más resalta es la idea de congregación de la Cuaternidad, en la que la totalidad de los entes conviven y se muestran en su doble carácter de ocultamiento y desocultamiento. El lenguaje o habla, entonces, para Heidegger, obliga al humano a expresarla para congregar. Sin embargo, esta congregación aspira al recogimiento que, al final, se muestra como silencio. “A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, lo llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia” (Heidegger, 1987: 160).

Bibliografía

- Gadamer, Hans-Georg (1990), *La herencia de Europa*, Barcelona, Península.
 ——— (2000), *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme.
 ——— (2003), *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme.
 Hegel, G. W. F. (1976), *Ciencia de la Lógica*, Argentina, Solar/Hachette.
 Heidegger, Martin (1972), *Carta sobre el humanismo*, Argentina, Ediciones Huascar.
 ——— (1987), *De camino al habla*, España, Ediciones del Serbal-Guitard.
 ——— (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, España, Trotta.
 ——— (2001a), *Introducción a la filosofía*, Madrid, España, Cátedra.
 ——— (2001b), “La pregunta por la técnica”, en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, España, Ediciones del Serbal.
 ——— (2003), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Trotta.

Recibido: 27 de octubre de 2005

Aceptado: 7 de diciembre de 2005

Carlos Herrera de la Fuente. Asistente de investigador en el proyecto “Diversidad, cultura nacional y democracia ante los retos de la globalización”, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Pasante de la maestría en Filosofía Política. Ha publicado el ensayo “La tercera antinomia de la razón pura y la libertad”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 11, 10 de diciembre de 2004.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Arizmendi Domínguez, Martha Elia

Borges y la intertextualidad

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 25-31

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150903>

- 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

Borges y la intertextualidad

Intertextuality in Borges

MARTHA ELIA ARIZMENDI DOMÍNGUEZ¹

Resumen. Jorge Luis Borges es uno de los escritores latinoamericanos cuya escritura recoge la tradición, historia e ideas de otros autores, para crear así su propio discurso. La intertextualidad es uno de los recursos que con mayor profundidad utiliza, y que abordaremos en “La escritura del dios” y “El evangelio según Marcos”, títulos que muestran la inclinación del autor por esos temas.

Palabras clave: intertextualidad, multilingüismo, reescritura, reelaboración, metaficción.

Abstract. Jorge Luis Borges is a Latin-American writer whose works include tradition, plots and ideas from other authors, in order to create his own discourse. Intertextuality is a resource highly used by him, and thus it will be studied in “The God’s Script” and “The Gospel according to Mark”, titles that show how prone he is to those themes.

Keywords: intertextuality, multilingüism, rewriting, remade, metafiction.

Escribir hoy sobre Borges significa escribir con Borges. El problema es saber qué parte le corresponde a cada uno.

Nicolás Rosa

A ti, Von, porque vives en mí

Hablar de la obra de un escritor puede equivaler a entrar en un laberinto sin salida, en el cual los miedos y las tribulaciones envuelven, tal vez más que el propio laberinto. Hablar en concreto de sus recurrencias poéticas resulta significativo, al tiempo que un riesgo para quienes pretenden ser conocedores de la producción literaria de un autor.

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: marthamza@yahoo-com-mx y marthamza@prodigy.net.mx

Hablar específicamente de Borges es estar en el laberinto poético del *argentino del mundo* y tratar de no perderse en él, sino rescatar las potencialidades artísticas y estéticas que encierra su vasta obra.

Una recurrencia innegable de la escritura borgiana es, sin duda, la intertextualidad, es decir, la presencia de un texto dentro de otro. Esta pluralidad discursiva hace de Borges un escritor característico y adelantado a su época; poética que el autor apunta como la forma en que la “literatura es siempre y sobre todo ‘reécriture’ que enlaza con una tradición de textos ya dados y se desarrolla en un diálogo infinito con la ya existente” (Blüher, 1995: 120). Es decir, con esta reescritura Borges inicia un proceso que va del *pastiche* a la parodia, con lo cual recrea la literatura.

Descubrir en Borges esta forma de escritura no representa complicación alguna, habrá que determinar ahora el uso y la precisión otorgadas a tal efecto, pues debiera partirse del manejo y la recuperación de la poética borgiana, difícil tarea, pues Borges:

Confunde todos los géneros, rescata todas las tradiciones, mata todos los malos hábitos, crea un orden nuevo de exigencia y rigor sobre el cual pueden levantarse la ironía, el humor, el juego, sí, pero también una profunda revolución que equiva para la libertad con la imaginación. (Fuentes, 1976: 25).

Aun más, definir la producción del autor merece largas horas de profundos y minuciosos análisis; sin embargo, bien pudiera pensarse en “reseñas apócrifas, relatos fantásticos y cuentos policiales” (Olea, 1993: 271), clasificación por demás insuficiente si se atiende al entrecruzamiento que de un género a otro hace Borges, pues debe recordarse que su escritura va de lo fantástico a lo referencial; de alusiones a la lectura a enumeraciones caóticas; de traducciones desviadas a reelaboración de temas de otros. En fin, una larga lista de recursos y formas literarias que hacen de la producción borgiana una propuesta de teoría literaria latinoamericana.

Si bien lo dicho es una realidad, también ha de pensarse la manera de desmontar los textos y hacer de ellos, con ellos, una fuente de recreación literaria que permita su pertinente interpretación. De ahí surge la actualización de “El acercamiento a Almotásim”, “Pierre Menard, autor del Quijote”, “La escritura del dios” y “El evangelio según Marcos”.

En “El acercamiento a Almotásim” la intertextualidad erudita hace gala de mezcla de referencias y alusiones a autores existentes, pero también inexistentes; de comparaciones con obras semejantes y de citas ficticias en las que entra en

juego el multilingüismo como forma intertextual, además del juego paradójico con la irre realidad de los intertextos.

Éste es uno de los textos en que Borges “se sirve de la meta ficción para borrar las fronteras entre realidad y ficción” (Kanson, 1994: 24), pues al suprimir los límites genológicos se adelanta a su tiempo. “La historia comenzada en Bombai sigue en las tierras bajas de Palanpur, se demora una tarde y una noche en la puerta de piedra de Bikanir, narra la muerte de un astrólogo ciego en un albañal de Benares” (Borges, 1974: 416).

En “El acercamiento a Almotásim” el texto actual cita a otro, que a su vez alude a uno anterior en estos términos:

es la presentación disfrazada de una novela inexistente, escrita presuntamente en inglés por Mir Bahhadur Alí. El texto está desde su comienzo hasta su fin entre mezclado de alusiones a otros autores existentes, de comparaciones con obras semejantes, por otra parte también de citas ficticias, parte en inglés, que deben dar la impresión de una personalidad rica en conocimientos, informada, cultísima y por tanto dictaminadora de juicios conforme a criterios científicos y seguros (Blüher, 1995: 122).

Se aprecia así el juego intertextual/erudito empleado por Borges, el cual lo lleva a recrear también otra forma conocida como “intertexto simulado”, en el que aparece una recensión en:

forma del resumen fingido que del presunto contenido hace el narrador, que aparece como recensor. Además se trenzan también citas de la fingida novela, bien en inglés, bien en traducción española (una chusma de perros color de luna. *A lean and evil mob of moon colored hounds*), bien en lengua hindú con traducción española (una malkasani [mujer de casta de ladrones] o simplemente en español (Blüher, 1995: 124).

Motivo por demás suficiente del multilingüismo borgiano, reproducido como relación lúdico/irónica con la simulada intertextualidad a manera de un sutil juego paradójico.

“Pierre Menard, autor del Quijote” presenta a un escritor francés, supuestamente conocido por Borges, que inicia una reescritura del *Quijote*, la cual consiste en la redacción de un texto idéntico al cervantino:

... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

[...]

...la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. (Borges, 1974: 449).

En este texto Borges utiliza el palimpsesto, pues Menard enriquece mediante una técnica nueva el arte de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas, términos primero utilizados por el autor, y luego puestos en manos del lector con el fin de que éste los interprete.

Tratar de escribir las partes que se han borrado de un texto resulta difícil y peligroso, por ello Borges prefiere escribir algo nuevo, original, pues Menard no quiere escribir el *Quijote* de Cervantes, sino el suyo, llevado no por la escritura, sino por la lectura; una lectura crítica y reflexiva que permita la creación de un texto. Simplemente recuérdese lo dicho por Genette “el tiempo de un libro no es el tiempo limitado de su escritura, sino el tiempo ilimitado de la lectura y de la memoria” (Rodríguez, 1978: 301).

Es decir, la estrategia discursiva que crea Borges en este texto depende de las obras escritas antes, además de las leídas por primera vez, en un juego entre memoria/olvido; inscripción y supresión en el que cuando la escritura ajena —la de los otros— se escribe, parece desaparecer y dar paso a la nuestra.

“La escritura del dios” desarrolla los procedimientos de lo onírico y de la intertextualidad para cuestionar la naturaleza de la escritura. En este texto, Borges logra que el lector dialogue con el texto mismo, con lo cual el autor inaugura un aspecto nodal de la figura del lector.

La intertextualidad se presenta, por un lado, como referencial; es decir, se recurre a la historia de la conquista de Guatemala y, al mismo tiempo, se sugiere una forma de lectura, de lectura del otro, pues “dada la naturaleza ilegible de este texto, nos invita a ser coautores y al mismo tiempo nos exige indagar en la naturaleza del lenguaje” (Kanson, 1994: 50). La idea de Borges al utilizar datos históricos para hacer un relato da cuenta de otra paradoja: la historicidad del texto y la textualidad de la historia.

Aparece también la presencia de otro texto: el *Popol Vuh*. Según éste, las deidades tenían la característica de transformación; en “La escritura del dios” Tzinacán tiene la cualidad de engendrar; es decir, de volver él mismo en otro. “La escritura del dios”, entonces, es el texto que permite al lector actualizar la historia

y entender que todo texto es un intertexto en la medida que la obra literaria es reelaboración, reescritura de textos anteriores, lo cual muestra la concepción de historia borgiana como un texto literario interpretable, y no como una colección de datos más o menos objetivos que deben seguirse a pie juntillas.

Por otro lado, este texto fusiona una situación onírica con una literario/cultural, al conjuntar la rueda, el texto y el sueño. “La rueda como la que ve Tzinacán está descrita en dos de los textos fundamentales del hinduismo. La forma circular también nos hace recordar los místicos españoles, como Santa Teresa, quien describe una serie de círculos concéntricos para descubrir el camino hacia la unión con Dios” (Kanson, 1994: 55).

Conviene recordar también que, para los cabalistas, la Creación es el resultado de la combinatoria de las letras del alfabeto hebreo. Algo similar sucede en el texto que nos ocupa, Tzinacán descifra el texto, aunque nunca lo develará: “Es una fórmula de catorce palabras casuales (que parecen casuales) y me bastaría decirla en voz alta para ser todopoderoso, Me bastaría decirla para abolir esta cárcel de piedra, para que el día entrara en mi noche, para ser joven, para ser inmortal” (Borges, 1974: 599).

Finalmente ha de mencionarse que “símbolos y escritura poética entre la relación de un texto con otro anterior sirven de marco a Jorge Luis Borges para justificar, paradójicamente, su visión cosmogónica latinoamericana” (Arizmendi, 1997: 141).

En “El evangelio según Marcos” Borges reescribe el pasaje bíblico utilizando para tal fin la ruptura entre el pasado y el presente. La conciencia histórica cobra en este texto vital importancia, pues el pasaje es recreado en el aquí y ahora de manera original bajo el paradigma de que

el uso frecuente que hace Borges de viejos mitos, motivos, *topoi* y hasta de metáforas en un sentido literal es, tal vez, una manera de sugerir que el quehacer literario no es una búsqueda de lo nuevo, en ser original (como se entiende tradicionalmente) sino en descubrir nuevas formas de percibir lo viejo, en ser creativo con respecto a la literatura existente (Alazraki, 1987: 91).

Esa creatividad lo lleva a develar lo no dicho en el texto, a encontrar, al levantar las palabras, el sentido oculto que encierra cada una y todas en conjunto. La lectura que hace Borges de las Sagradas Escrituras lo lleva a generar una literatura basada en esos textos.

La intertextualidad de “El evangelio según Marcos” hace que Espinosa surja como un ser omnipotente que recuerda a otro anterior. La historia parece sencilla,

aunque cargada de fuerte sentido religioso. La reescritura adquiere forma de lectura reflexiva, en la que Borges adjudica a un ser común aptitudes mayores, como las descritas en las Sagradas Escrituras, pues “coordina dos historias [...] propone otra versión de una historia en el cuento, lo hace porque señalar varias explicaciones de un misterio no es aclararlo, sino subrayarlo” (Barrientos, 1986: 109).

Reivindicar una historia bajo la perspectiva del presente equivale a desenrañar el o los misterios que encierra y esto sólo se consigue mediante la lectura. “El evangelio según Marcos” está presentado como la lectura que Baltasar Espinosa hace del pasaje bíblico a los lugareños, quienes interpretan, a su manera, lo dicho ahí, para ponerlo en práctica paso a paso.

Esta estructura permite contar una historia dentro de otra, que a su vez presenta una más. Lo enriquecedor es determinar los mecanismos empleados por el autor para establecer contacto con el lector en una importante función de la literatura: la comunicativa.

De esta manera se concluye diciendo que la estrategia discursiva empleada por Borges en este texto remite a considerar el influjo de la lectura en la apropiación del texto literario.

La lectura atenta de los textos reseñados, más algunas de sus interpretaciones, permiten concluir que Borges:

- Habla de una velada propuesta de nueva poética, en la que toma importancia relevante el lector; esta poética está basada no tanto en la escritura, sino en la lectura. Al ponderar la figura del lector, Borges se anticipa a su época y su producción permite hablar de una estética de la lectura, la cual años después sería abanderada por la teoría de la recepción, sobre todo por Jauss e Iser.
- Emplea un discurso literario que juega con la intertextualidad.
- Utiliza también un discurso místico/religioso que deriva en el uso de la metaficción.
- El tipo de narración hace reflexionar sobre la escritura y lo narrado, en la cual la alusión presenta cualidades por demás significativas, en cuyo fondo el tema central es la creación de una literatura basada en la literatura misma, tomando como artificio el acto de reescribir lo ya escrito.
- Al romper las fronteras genológicas logra fundir las formas, creando así cuento/reseña, ensayo/narración, poema/ensayo, poema/narración.
- El uso constante de la intertextualidad lo lleva a establecer jerarquías en cuanto a la posesión del conocimiento; se infiere, así, que tanto conocimiento como cultura son universales y en ese universo, por supuesto, se encuentra Latinoamérica.

Bibliografía

- Alasraki, Jaime (1987), *Jorge Luis Borges*, Madrid, Taurus.
- Arizmendi Domínguez, Martha Elia (1997), "La visión cosmogónica de Borges en *La escritura del dios*", *Coatepec*, año 6, núm. 6, otoño/invierno.
- Barrientos, Juan José (1986), *Borges y la imaginación*, México, Katún.
- Borges, Jorge Luis (1974), *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé.
- Blüher, Karl Alfred y Alfonso de Toro (eds.) (1995), *Jorge Luis Borges. Variaciones interpretativas sobre sus procedimientos literarios y bases epistemológicas*, Madrid, Iberoamericana.
- Fuentes, Carlos (1976), *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz.
- Kason, Nancy M. (1994), *Borges y la posmodernidad, un juego con espejos desplazantes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Olea Franco, Rafael (1993), *El otro Borges. El primer Borges*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Monegal, Emir (1978), *Borges. Una biografía literaria*, México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 9 de febrero de 2005

Aprobado: 19 de septiembre de 2005

Martha Elia Arizmendi Domínguez. Doctora en Letras. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Tiene artículos publicados en medios especializados como *Revista de literatura mexicana contemporánea*, *Caminos hacia la equidad*, *La colmena*, y *Castálida*, entre los que destacan: "El azar en El gallo de oro de Juan Rulfo", "Encuentros y desencuentros en la veleta oxidada de Emilio Carballido", "El reino de Carpentier".

Líneas de investigación: literatura, teoría literaria, didáctica de la literatura.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Cruz Domínguez, Silvana Elisa
Sistemas de trabajo en las minas de Pachuca, siglos XVI-XVIII
Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 33-67
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150904>

- 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

Sistemas de trabajo en las minas de Pachuca, siglos XVI-XVIII

Systems of work at the mines of Pachuca, XVI-XVIII Centuries

SILVANA ELISA CRUZ DOMÍNGUEZ¹

Resumen. En este artículo se aborda el problema del abastecimiento de la mano de obra en las minas de Pachuca, las modalidades que ésta adquirió a lo largo de los tres siglos de la Colonia. En Pachuca fueron tres las formas que adquirió el trabajo minero: la encomienda, el repartimiento y la “libre contratación”. Se discute la libertad en el trabajo de las minas, ¿podía haber libertad cuando existía la coacción, la obligación de continuar con un patrón debido a las deudas concertadas; cuando se les pagaba con artículos a muy alto precio y no en moneda, cuando había “recogedores” que encerraban a los operarios para que no se fueran?

Palabras clave: trabajo en las minas, repartimiento minero, historia del trabajo.

Abstract. This article broach the problem of the supplying of the manpower in the mines of Pachuca, the modalities that this one acquired throughout the three centuries of the Colony. In Pachuca there were three forms that the mining work acquired: the charge, the share out, and the “free hiring”. The freedom in the work of the mines is discussed, Could have freedom when the coaction existed, the obligation to continue with a pattern due to the arranged debts; when it was paid to them with articles to very high price and not in currency, when there were “catchers” that locked up the workers so that they did not go away?

Key words: Work in the mines, mining Repartimiento, History of the work.

El factor trabajo fue esencial en la organización económica de la América colonial. Por ello, fue prioridad del Estado español imponer en América un sistema de trabajo más o menos homogéneo, aprovechando formas de trabajo prehispánicas de cada una de las distintas áreas del continente. Así, en la minería peruana y en toda el área andina se impuso la *mita*, y en la novohispana algo parecido al *coatequil* que recibió el nombre de repartimiento. Desde luego, esta continuidad sólo fue aparente.

Son abundantes los testimonios coloniales que narran los excesos provocados por los sistemas de trabajo impuestos en América, a los que los autores de las

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

tradiciones históricas consideran como una de las siete plagas que cayeron sobre los indígenas. Pero no basta con señalar estos abusos, como advierte Ruggiero Romano;² es preciso explicar las causas que dieron lugar a este choque entre la concepción laboral de una y de otra cultura. No es que los indios fuesen perezosos, de lo que tantas veces se les tildó, lo que sucedía es que no deseaban establecer relación alguna con el grupo dominante ni pretendían coadyuvar al desarrollo de una economía que no les brindaba beneficio alguno (Romano, 2004: 222).

La mayoría de las crónicas históricas narra la alegría con que los indígenas acudían al trabajo antes de la conquista; entonces, ¿qué fue lo que sucedió? ¿Por qué la renuencia de los indios a las formas de trabajo hispano en minas, obrajes, cultivo de cereales y caña de azúcar, cuidado de ganado? El mismo Romano encuentra la respuesta a estas interrogantes en el memorial de Alonso de Zorita, célebre jurista conocedor de la sociedad indígena americana, quien expuso que se debía tener en cuenta el modo y el ritmo de trabajo que antes tenían los indios (Romano y Carmagnani, 1999). En efecto, Zorita escribió al respecto:

Los días que en sus repúblicas trabajaban y trabajan es dentro de sus mismos pueblos, el trabajo era y es poco, eran y son bien tratados, no salían ni salen de entre sus casas y de entre sus mujeres e hijos y deudos: comían y comen su ordinario y a sus horas concertadas, y hacían y hacen las obras de común con mucho regocijo... Salían de sus casas entrado el día, pasado el frío de la mañana... (Zorita, 1942: 37).

Como podemos observar, el modo y el ritmo resultan factores de relieve: el trabajo era poco; aunque los indios fuesen a trabajar permanecían cerca de sus familias y no cambiaban de temple; eran “bien tratados”, comían a sus horas; y sus horarios eran flexibles, dependiendo más bien de las condiciones del clima, del medio ambiente en general. Lo contrario sucedió en la época colonial, y se constata en las constantes quejas que engrosan los archivos de los virreinos americanos.

Más tarde, la Corona dispuso que se pagara el trabajo que los indios realizaban en las minas y en toda clase de faenas, es decir, trató de incitarlos al trabajo por medio de un pago monetario; pero esta medida era incompatible con la forma de vivir de los indios pues, de acuerdo con Zorita, éstos “no se desvelan por adquirir riquezas”, se conforman con tener para su sustento y tributo. “En los tiempos

² Ruggiero Romano, excelente historiador italiano, especialista de la historia económica y social, desarrolló parte de su obra siendo investigador en la Escuela de Altos Estudios de París, y sobre países de América. En varios estudios cuestiona la difusión de la depresión económica del siglo XVII de Europa occidental hacia América.

antiguos y en la actualidad —cuando trabajan para sí mismos y para la comunidad— la productividad [como diríamos hoy] de los nativos es y era ciertamente baja” (Romano, 2004: 158). La desestructuración del sistema de trabajo prehispánico tuvo lugar a partir de la feroz compulsión al trabajo que los hispanos emplearon con los indios, sin comprender las diferentes concepciones que prevalecían en una y otra cultura respecto de las condiciones del trabajo.

La Corona, por su parte, no permaneció indiferente ante las noticias que recibía respecto a los excesos en la compulsión al trabajo de los indios; sin embargo, en este, como en otros aspectos, la Corona se debatió entre el derecho, el hecho y su propio interés. Es decir, emitió una legislación protectora de los indios, pero después hacía concesiones especiales para ciertos mineros; así, las exenciones que un pueblo lograba obtener —después de un largo tiempo en el que se hacían las averiguaciones correspondientes— pronto eran derogadas por otras órdenes dictadas a petición de los mineros, quienes insistían en “el beneficio de los reales quintos”. Por esto encontramos una legislación contradictoria y diversa, pues aunque había un cuerpo general de leyes para todas las Indias, había normas específicas (en ocasiones con una vigencia muy reducida) para cada virreinato y aun para ciertos pueblos ubicados en cada uno de ellos.

Precisamente, el presente trabajo pretende mostrar las particularidades que adquirió el reclutamiento de trabajadores en las minas de Pachuca durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII; la manera en que el descubrimiento de las minas alteró la vida de los pueblos de indios que se encontraban o fueron ubicados en su entorno y de los que estaban más alejados; la forma en que éstos reaccionaron ante las continuas demandas de los mineros, lo cual contribuyó a modificar su dinámica y vida política; asimismo, pretende explicar las causas que motivaron la tenaz resistencia de tales pueblos al repartimiento minero.

El trabajo en las minas del centro de Nueva España

Sin duda, la principal riqueza de las minas estaba constituida por la mano de obra indígena, tal y como varios mineros reconocieron a lo largo del periodo colonial. La fuerza de trabajo minera se obtenía a través de distintas vías: la esclavitud, la encomienda, el repartimiento y la “libre” contratación. En la primera estaban implicados los negros que se traían de África y los indios renuentes a recibir el evangelio, en otras palabras, aquéllos que resistieron la conquista. En el reino de Nueva España, fueron sometidos a esclavitud los indios chichimecos, algunos mayas y varias etnias del norte; estos indios esclavos se utilizaron en las minas norteñas de Zacatecas, Chihuahua, Nueva Galicia, Nuevo Santander, entre otras.

En cambio, en el área central, al no presentar los indígenas fuerte resistencia, no se los convirtió en esclavos, salvo en casos excepcionales; las instituciones que ahí prevalecieron fueron la encomienda, el repartimiento y la “libre” contratación.

Estas tres instituciones fundamentales en el desarrollo de la minería tuvieron un fuerte impacto en la entonces densa población del área central de Nueva España: además de contribuir a minar su forma de vida, también fueron la causa de su reacomodo territorial, lo que, de acuerdo con las tradiciones históricas, fue el principal motivo de que las epidemias afligieran a los naturales de forma tan devastadora. En efecto, desde los tiempos inmediatos a la conquista se localizaron algunos yacimientos metalúrgicos, los cuales fueron explotados gracias a la ayuda brindada por la sociedad india. Debido a que las faenas tanto en el interior como en el exterior de las minas requerían de considerable ayuda, varios pueblos cercanos a las minas fueron congregados junto a ellas. De hecho las ordenanzas sobre congregaciones civiles así lo estipulaban. Pero veamos la influencia de cada una de ellas.

a) La encomienda

La encomienda consistía en entregar a un encomendero un grupo de personas, que podía ser un pueblo completo junto con su *tlatoani*; ellos debían pagar un tributo en servicios, en especie y en dinero, a cambio él se encargaría del bien espiritual y temporal de sus encomendados; sabemos que esto último se convirtió en falacia. Si el encomendero poseía minas, entonces, el indio debía trabajar de forma gratuita en sus minas; si no las tenía, de cualquier forma, era alquilado para acudir a otras minas, mas lo obtenido por el alquiler quedaba en manos del encomendero.

Un ejemplo de este tipo de encomenderos y mineros lo encontramos en el afamado Cristóbal de Oñate quien inició sus actividades mineras en Nueva Galicia, obtuvo las encomiendas de Culhuacán y Tacámbaro y culminó en Zacatecas y en Ixmiquilpan. Este personaje utilizó tres tipos de trabajadores para sus minas: negros esclavos, esclavos indios y a sus indios encomendados. Siguió su ejemplo, entre muchos otros, Rodrigo de Rivera y Alonso de Villaseca, quienes poseían minas en Pachuca (Cubillo, 1991: 142-148).

No obstante, la encomienda no lograba atender todas las demandas del alto número de “empresarios” que surgieron en Nueva España hacia mediados del siglo XVI, época en la que empezaba el florecimiento de las estancias de ganado, grandes campos de cultivo, talleres textiles, curtidurías, panaderías y otros tipos de empresas. Además, el descubrimiento de vetas metalúrgicas se hacía mayor a

medida que avanzaba el siglo y los dueños de la fuerza de trabajo de los indios continuaban siendo los encomenderos, quienes sólo en ocasiones accedían a alquilar a sus indios, debido a lo excesivo de la demanda.

Ante las continuas solicitudes y protestas de los empresarios por el monopolio de la fuerza de trabajo, y con objeto de frenar el poder de los encomenderos, se expidió una cédula en 1549 que de modo “definitivo” prohibía el tributo en forma de trabajo. Así, los indios de la encomienda deberían percibir remuneración monetaria por sus servicios, aunque ésta fuera entregada a sus propios encomenderos; con ello se pretendía terminar con los tributos en forma de servicio personal. Esto fue lo que se notificó al virrey Velasco en 1550; la real cédula también agregaba que los indios debían ser convencidos por los religiosos para trabajar pero, que si su labor fallaba, serían instados por oidores visitadores (Verlinden, 1970). Esta disposición regulaba el sistema de reclutamiento de trabajo forzoso, rotativo y remunerado: el repartimiento. En teoría, esta nueva forma de incorporación al trabajo debía ser de utilidad pública, lo que obligó a los nuevos empresarios a tratar de justificar sus actividades como si lo fuesen; los mineros y aquéllos que cultivaban trigo lo consiguieron. Sin embargo, lo cierto es que el repartimiento fue utilizado en la mayoría de los casos para beneficio de particulares (Gibson, 1991: 227-234; García Castro, 1999: 218-221).

b) El repartimiento minero

En realidad, el repartimiento no era una institución nueva; desde el periodo antillano se trató de establecer un sistema de trabajo voluntario y asalariado, pero el absoluto rechazo de los indios a la forma de trabajo hispano, aunque fuese pagado, obligó a forzarlos a trabajar. La Corona sólo permitía la labor del indio con una misma persona por un tiempo máximo de tres años, después debía otorgar sus servicios a un nuevo patrón, para evitar cualquier semejanza con los siervos, que servían perpetuamente a un señor y no podían ser considerados vasallos del rey (Romano, 2004: 165-167).

En la Nueva España, Hernán Cortés fue uno de los primeros en utilizar esta forma del repartimiento; de acuerdo con García Castro, el conquistador ordenó a los caciques de Toluca le entregasen 60 indios para trabajar en las minas de Taxco y Sultepec, los cuales debían renovarse cada 20 días. Esta forma de labor perduró durante quince años; muchos eran los pueblos obligados a entregar el repartimiento, algunos incluso encomendados a otros conquistadores (García Castro, 2000). Es decir, aun antes de que se emitiera la real cédula, ya se utilizaba en América este sistema de trabajo, sólo que no era libre, lo mismo que el formal repartimiento. La

diferencia entre el nuevo repartimiento y el antiguo consistía en que éste último incluía la prestación de servicios de un cacique, o uno de sus subordinados, con todos los indios que gobernaba (Verlinden, 1970).

El repartimiento minero era especialmente penoso por varias razones: la principal era lo difícil de las condiciones de trabajo; la segunda, la compulsión utilizada para sacar a los indios de los pueblos —las disposiciones virreinales permitían el nombramiento de alguaciles para sacar a los indios por cualquier medio—; la tercera, también de suma importancia y que contribuía al apremio de autoridades y mineros, era que la economía colonial se nutría en gran medida de la explotación minera. Por ello, la legislación emitía órdenes suscitadas por las quejas de los indios aunque de forma paralela dictaba otras en favor de los mineros.

En sus inicios, el reclutamiento para el repartimiento correspondía al alcalde mayor, quien reunía y llevaba a los indios a los mineros que solicitaban el repartimiento; posteriormente, el alcalde nombraba oficiales que se encargaban de ir a cada uno de los pueblos de su jurisdicción, para tomar el cuatro por ciento de los tributarios. Aunque el número de trabajadores a que cada pueblo estaba obligado varió durante el siglo XVI, a fines de esa centuria se aprobó que el repartimiento para minas sería de cuatro trabajadores por cada cien tributarios, menos cinco por ciento para exceptuar del servicio a los principales, mandones, viejos, lisiados y a aquéllos que estaban destinados a las obras públicas. Como el trabajo era rotativo, a cada indio correspondía laborar durante tres semanas al año, a excepción de los jóvenes de 15 años quienes trabajaban cuatro semanas cada cuatro meses; la semana laboral era de siete días (Zavala y Casteló, 1972: 3, VI-VII). Esta rotación de trabajo, tres semanas al año, parecía bastante tolerable; pero se cometieron demasiados abusos: un pueblo podía encontrarse en la lista de varios repartimientos; los jueces, alguaciles y los propios mineros les infligían vejaciones. Entre otras cosas: eran golpeados y retenidos más tiempo del que les correspondía; los llevaban a climas diferentes del de sus pueblos; los hacían trabajar “de día y de noche”; no les daban de comer “más que una tortilla”; y en ocasiones no les pagaban su trabajo.

De acuerdo con José Miranda, el repartimiento minero fue la causa de la despoblación de varios lugares:

La despoblación debida al tributo fue motivada especialmente por los excesivos servicios personales, sobre todo por los de minas y de acarreo. Durante los primeros tiempos se ocupó en ambos quizá a la mayoría de los indios; y si tenemos en cuenta que eran pocos los naturales acostumbrados a faenas rudas, no puede extrañarnos que el penoso trabajo en las minas los diezmará rápidamente. A lo

cual también contribuirían en gran medida los cambios de clima —el paso de zona fría a caliente y viceversa— impuestos por los desplazamientos, la deficiente alimentación que se les daba en las minas y el hambre que padecían en el camino (Miranda, 1952: 240).³

En 1582, el virrey Conde de la Coruña —quien suponía que la función asignada a los alcaldes mayores multiplicaba su cometido y era causa de varios problemas— dispuso que se nombraran jueces para el repartimiento de indios. Así, los virreyes nombraban directamente a estos jueces y determinaban el salario que debían recibir. En el caso del repartimiento minero, por cada indio que se repartía semanalmente los mineros beneficiados pagarían un cuartillo de plata; a su vez, los jueces debían pagar a los alguaciles medio real por cada indio que llevaban. Estas cantidades eran el doble de lo que pagaban los labradores u otros favorecidos, lo que pone de relieve la dificultad y la competencia por llevar trabajadores a las minas. Años más tarde se expidió una orden que estipulaba un salario fijo para los jueces. Otra de las prerrogativas de los jueces repartidores era tomar algunos indios para su propia necesidad, como sus cultivos y la construcción de sus casas (Zavala y Casteló, 1972: 4, XII-XV). Además, el título de juez repartidor lo facultaba a entrar en los pueblos y utilizar la coacción —en ocasiones con crueldad— para llevar a los indios a las minas.

Hacia la segunda mitad del siglo XVII, el repartimiento de las minas fue regulado por enésima vez; ahora, para otorgarlo se tendría en cuenta la importancia de los metales; no se concedería el servicio a minas pobres; a cada minero se le darían únicamente los indios que habría de ocupar; se negaría el repartimiento a personas que quisieran vender indios a los dueños de minas; sólo se darían indios de repartimiento a las personas que “actualmente y por su cuenta beneficiaran las minas y los ingenios que tuviesen en propiedad o en arrendamiento” (Zavala y Casteló, 1972: 6, XIX, XX). Estas disposiciones se explican por la dramática disminución de la población, provocada por las epidemias de fines de la centuria anterior, y por las quejas de importantes mineros, quienes ávidos de la fuerza de trabajo barata no dudaron en formular estas exigencias, sin importarles perjudicar a los menos favorecidos.

La jornada para los indios de repartimiento sería de sol a sol, se les daría tiempo para almorzar y una hora para comer, no debían trabajar de noche y no se les haría entrar en las minas “ni barretear, ni sacar metales”; los mineros que

³ Nótese que el autor se percató de lo que señalábamos al inicio, el modo y el ritmo del trabajo de la población indígena, en contraposición al hispano; además, de todas las causas que hacían insoportable el trabajo minero.

infringieran esta orden serían penados con cien pesos de oro común y la privación de indios por un año. Como se ve, la legislación velaba por el bienestar de los indios de repartimiento y prohibía tenerlos dentro de las minas; sin embargo, muchos de ellos fueron utilizados para el desagüe y otras actividades igualmente peligrosas dentro y fuera de la mina.

En efecto, los indios de repartimiento no tumbaban el mineral —para lo que se requería cierta especialización que ellos no lograban adquirir por ser trabajadores temporales— pero sí debían realizar tareas inherentes a la extracción y beneficio de la plata: arrear a los animales de las norias para desaguar las minas; sacar el mineral, transportarlo a las haciendas de beneficio —generalmente alejadas de los yacimientos—; colocar el mineral bajo los mazos para su tritución; pisotear las “tortas” resultantes de la mezcla del mineral con mercurio. (Von Mentz, 1999: 193-195)

Las reales órdenes que prohibían la utilización de los indios de repartimiento para el desagüe de las minas se repitieron a lo largo del periodo colonial, la insistencia del gobierno hispano era notoria. Pero los virreyes, cercanos a la presión ejercida por los mineros, quienes solicitaban indios para esa actividad, otorgaron mandamientos para solucionar la problemática continua de las minas. Así, dispusieron que hubiese repartimiento extraordinario, exclusivo para el desagüe; éste era aparte del obligado del cuatro por ciento. Había, pues, indios repartidos especialmente para el desagüe (“tapixques”) —ellos sólo se ocupaban del desagüe y estaba prohibido utilizarlos para cavar o sacar metales a cuevas—, y otros repartidos oficialmente para el beneficio minero (Zavala y Casteló, 1972: 5, xxi-xxxii).

Para vigilar que no se utilizaran en otras faenas a los indios tapixques, los propios mineros contrataban veedores. Por ejemplo, en 1599, Sebastián Hernández, minero de Pachuca, solicitó que se le otorgaran indios de Ixmiquilpan y Actopan para el desagüe de las minas e ingenio que tenía en Pachuca, para lo cual nombró como veedor a Gaspar Navarro, “para verificar que los indios tapixques trabajen sólo en la obra del ingenio y tornos” (AGN, 1599b). Lo mismo ocurrió en 1602 cuando se ordenó:

Por tiempo de seis meses primeros siguientes se den para el desagüe de las dichas minas de Pachuca treinta y cinco indios cada semana: del pueblo de Atotonilco nueve, del pueblo de Guesqueseloya uno y medio, que se entiende una semana uno y otra dos, del pueblo de Acatlán uno, de Singuiluca dos, de Tepeapulco ocho, de Cempoala dos, de Tlahuilpa dos, de Espazoyuca cuatro, de Pachuca, tres, de Tezontepec uno y de Tornacustla uno y medio, demás del servicio que están obligados a dar del cuatro por ciento (AGN, 1602).

Todo esto nos muestra los dilemas a que se enfrentaban las autoridades virreinales, pues si la legislación real insistía en que los indios no entraran a las minas, la realidad les imponía ceder en su cumplimiento dada la problemática permanente de las minas.

Condición para entregar indios de repartimiento era que los favorecidos fuesen propietarios o arrendatarios de minas y que tuviesen haciendas de metales, pues esto implicaba una gran inversión, y excluía de la asignación a mineros pobres, buscadores y gambusinos. El número de indios distribuidos debía ser proporcional a la producción de las minas, ya que el repartimiento pretendía una distribución equitativa y proporcionada a la importancia de cada empresa (Zavala y Casteló, 1972: 4, vi). Para ello, el juez repartidor debía hacer las pesquisas necesarias para actuar en consecuencia, aunque también lo hacía con apego a sus propios intereses: beneficiaba a quienes le dieran dádivas, informando una necesidad extrema de trabajadores aunque la decisión final correspondía al virrey.

La preocupación del monarca por las constantes quejas de los indios obligó a la expedición de reiteradas órdenes estipulando el pago de jornales justos a los indios, su buen tratamiento, el pago del tiempo que utilizaran en trasladarse a las minas y regresar a sus lugares de origen, que durmiesen bajo techo y se les dieran alimentos, que se les proporcionaran los bastimentos necesarios a precios moderados en el lugar donde estuviesen los operarios. Estas disposiciones rara vez se cumplían pero por lo menos servían a los indios como estrategia y defensa contra el apremio de los mineros; veremos un caso así más adelante.

Quienes deseaban obtener el beneficio presentaban sus peticiones a los diputados de minería y éstos, después de decidir sobre el requerimiento, las inscribían en el repartimiento general. La mayoría trataba de evitar esta vía de repartimiento porque, cuando se asignaban los trabajadores, corrían el peligro de no recibir. Preferían enviar su solicitud directamente al virrey quien por lo general accedía a la demanda, previa información sobre la necesidad real de indios y siempre y cuando pagaran lo correspondiente a repartidor y alguaciles. El repartimiento directo, como llamaban a esta asignación, afectaba a quienes esperaban indios del repartimiento general por lo que se emitió una nueva orden disponiendo no se diesen más indios a los mineros que ya tuvieran (Zavala y Casteló, 1972: 4, xi-xvii). Esto tampoco se cumplió, como lo demuestra el caso suscitado en las minas de Pachuca, donde, en 1579, el poderoso Alonso de Villaseca con 70 indios ya asignados cada semana, solicitó 40 indios más y ¡el virrey accedió! Pero, al protestar la diputación de mineros de Pachuca sólo se le dieron 19, a pesar de “todas las contradicciones que hubiere” (AGN, 1579). El conjunto de ordenanzas, mandamientos y reales cédulas para el repartimiento minero,

constituye una prueba irrefutable de la contradicción y divergencia en las que se debatieron las autoridades hispanas.

La demanda de repartimiento minero fue intensa en todo el centro de Nueva España, durante todo el periodo colonial, sobre todo en Taxco, Sultepec, Temascaltepec, Guanajuato y Pachuca. No obstante, en la tercera década del siglo xvii hubo una disminución en la cuota que cada pueblo debía entregar, como consecuencia de la catástrofe poblacional. Cuando se volvía a insistir en ello, los cabildos indígenas alegaban que “muchos indios habían muerto por el cocolistle”. Pero a fines de ese mismo siglo, la población empezó a recuperarse y los mineros, siempre ávidos de mano de obra barata, reclamaron con mayor urgencia el repartimiento, lo que provocó una extraordinaria resistencia de los pueblos.⁴

c) La “libre” contratación en las minas

Una forma más de reclutamiento de trabajadores para minas y otras faenas era la “libre” contratación. Desde los tiempos inmediatos a la Conquista, había indios que alquilaban su fuerza de trabajo; recibían el nombre de naboríos o laboríos, gañanes, tlaquehuales o peones voluntarios (Verlinden, 1970: 235). Sin embargo, a pesar de llamarse “libres” o voluntarios, estuvieron expuestos a condiciones similares a las de indios repartidos. Por ejemplo, en 1532, se expidió una orden que exigía el buen trato a naboríos, lo cual significa que desde entonces ya existía maltrato y agravio contra ellos. Más tarde, en 1550, se ordenó a los curas de la parroquia de la ciudad de México vigilar el pago justo a los indios naboríos “y que no fueran maltratados ni forzados a servir a un patrón de quien deseaban separarse” (Verlinden, 1970: 235). Como puede observarse, este tipo de contratación desde sus inicios presentó características que hacen dudar de su cualidad de “libre”: la propia formulación de la ley demuestra, *a contrario*, la inexistencia de la libertad evocada.

Verlinden afirma: “los virreyes tenían grandes dudas respecto a qué actitud tomar ante la gañanía, ya que se daban cuenta de que su triunfo sería la ruina del repartimiento”. Sin embargo, cabría preguntarse si en verdad los virreyes deseaban conservar el repartimiento, puesto que las órdenes emitidas por la Corona a favor del establecimiento de un sistema de trabajo libre apuntaban más bien hacia la desaparición del trabajo por compulsión. Además, Verlinden agrega que los indios no podían alquilarse directamente sino que debían pasar por el lugar de

⁴ En efecto, los tumultos por la nueva coacción para sacar a los indios de repartimiento se sucedieron en todo el centro del reino, como lo han demostrado Laura Pérez Rosales para Taxco; Brígida Von Mentz para Sultepec y Temascaltepec, y Brading para el caso de Guanajuato.

contratación, porque así lo estipulaban las órdenes virreinales. Asimismo, encuentra que ambos sistemas (repartimiento y “libre” contratación) eran muy semejantes; las únicas diferencias consistían en que en la “libre” contratación “los indios, en lo sucesivo, podrían escoger a su patrón y que los pueblos no deberían pagar más que 2% de la mano de obra fijada por el impuesto”. Un ejemplo documental, ya de fin de siglo, aportado por Verlinden muestra el funcionamiento real del sistema pues señala que, en 1599, el labrador Alonso González tenía una labor en el valle de Toluca, explotada con la ayuda de gañanes del pueblo de Zinacantepec, y que el gobernador de ese lugar los hacía ir “doce veces al año” a las minas de Temascaltepec (Verlinden, 1970: 237). Este documento demuestra que no había libertad para elegir patrón ni había disminuido la tasación del repartimiento.

Son muchos los estudiosos que afirman la existencia de la “libre” contratación. Por ejemplo, al referirse a los naboríos de las minas de Pachuca, Gilda Cubillo expresa que “el trabajo libre de los naboríos nace como una consecuencia natural, como una respuesta a la condición social y económica de aquel momento histórico que prepara las condiciones de su aparición” (Cubillo, 1991: 241). No dudamos que la bonanza de las minas atrajese a ejércitos de trabajadores ansiosos por trocar su suerte, como en Zacatecas, Santa Eulalia, Guanajuato y Pachuca donde, de acuerdo con Bakewell, Langue, Hadley, Brading y Cubillo, este sistema de trabajo fue uno de los más utilizados (Bakewell, 1976). Pero también es cierto que la crisis en la producción de las minas provocaba su abandono, lo cual sería una prueba indirecta de la libertad en el trabajo. Sin embargo, lo importante será observar si se utilizan o no formas de coacción extraeconómicas. Entonces, descubrimos mecanismos, por lo menos en el centro de México, para mantener cautiva la fuerza laboral minera en los periodos en que la riqueza de las minas disminuía.

En efecto, la libertad en el trabajo de las minas del centro de Nueva España es muy cuestionable. Habría que verificar la ausencia de todo tipo de coacción. ¿Acaso las deudas por adelanto de salario no implicaban menoscabo de la libertad para el trabajador? Ruggiero Romano sugiere hacerse este tipo de interrogantes antes de afirmar la existencia del trabajo libre. Libertad en el trabajo no solamente supone “no ser encomendado, repartido o esclavo”, implica también libertad de contrato de entrada y de salida; un salario en dinero y no en especie; la adquisición de artículos a precios justos; y, principalmente, elegir sin apremio —a excepción del estrictamente personal— la decisión de si se trabaja o no (Romano, 2004: 188).

Ciertamente esto no sucedía en Pachuca durante los últimos años del siglo XVI, ni tampoco en el XVII y menos en el XVIII, es decir, en todo el periodo colonial, según veremos en los siguientes testimonios. En 1606, los mineros de Pachuca

manifestaron al virrey que “muchos de los indios naboríos que tienen en sus haciendas se han ido y ausentándose de ellas e ídose a los pueblos circunvecinos a diferentes jurisdicciones, amparándose de las justicias de ellos...”; por esta causa no podían sacar plata de sus minas, pues “con la ausencia de ellos y haber picado el cocolistle entre ellos estos días, están las haciendas con grande desavío” (AGN, 1606a). Además hicieron alusión a otro mandamiento emitido por el Conde de Monterrey, de 15 de septiembre de 1597, para que “los indios naboríos que se hubieran ido y ausentado con deuda que les debieren en la cantidad que les estaba permitido, las justicias de las partes donde fuesen hallados los hiciesen volver” (AGN, 1606b).

Podemos observar, entonces, que la coacción existía. Los indios “libres” eran apremiados por los mineros para asegurar su trabajo, pues los trabajadores eran escasos debido a la baja poblacional; aunque los operarios intentaban moverse libremente hacia otros lugares, donde ofrecían su trabajo, eran obligados a volver de los lugares donde estuvieran hasta desquitar su deuda, donde por supuesto podrían ser vueltos a endeudar. Era tan urgente la necesidad de mano de obra que en ocasiones los nuevos patronos pagaban el débito y así los trabajadores quedaban nuevamente enganchados. Otros mineros recurrieron a distintas estrategias, como ofrecer mejores condiciones de trabajo a los operarios de otras minas; si éstos se iban, los mencionados mineros eran acusados ante el virrey por los mineros que habían perdido a sus operarios, de haber “sonsacado” a sus trabajadores. Esto explica la expedición virreinal de mandamientos que prohibían a los mineros el “sonsaque de indios naboríos” (Cubillo, 1991: 241; Von, 1998: 173-195).

El siguiente documento muestra la concepción que tenían los mineros, casi dos siglos después, acerca de la libertad de los trabajadores. En 1724, cuando la población empezaba a recuperarse de la grave crisis demográfica del siglo XVI, los propietarios de las minas de la veta Vizcaína en Real del Monte comunicaron al virrey que habían hecho una carta de compromiso para el desagüe de ellas, pero que su único problema era conseguir operarios porque:

Muchos lo huyen en el todo y otros lo apetecen por temporadas, sólo en la mina o minas que descubren riqueza por el espacio que les dura. Esta dificultad proviene de que por mirarse libres se juzgan incapaces de apremio y compulsión al trabajo y por esto si los recogedores pretenden precisarlos se resisten con desahogo, valiéndose de las armas que continuamente cargan... A todo esto se debe ocurrir con el remedio así con el desengaño de la obligación que tienen de servir como con la prohibición de armas, ejecutándose luego el castigo de azotes para los

contraventores... Asimismo debemos esperar se digne de tener a bien el apremio de todos los operarios aunque estos sean de condición libre, se pueden sujetar al trabajo sin vulnerarles la libertad, porque ni dejarían de ser cabezas de sus familias, ingenuos sus hijos y todos dueños de lo que ganan y así el obligarlos a trabajar no podrá decirse que proviene de esclavitud, si no de otros motivos que los fundan obligados... No es tampoco opuesto a la libertad el apremio, porque aunque esta sea una facultad de hacer cada uno lo que quisiere se limita cuando hay fuerza que lo resista o derecho que lo prohíba... (AGN, 1724).

El motivo por el que los operarios estaban obligados a trabajar, de acuerdo con la argumentación de los mineros, era que los indios, mestizos, negros y mulatos operarios de minas estaban exentos de pagar tributo; al negarse a trabajar se justificaba el apremio, amén que no se dañaba su libertad, pues no “se agravía a quien se precisa a que pague lo que debe”.

Este documento también evidencia la existencia de “recogedores” que, cumpliendo funciones similares a los jueces repartidores, utilizaban la coacción para llevar operarios a las minas. Iban por los lugares de ocio como las tabernas y las plazas para practicar la “leva”, o sea, obligar a los trabajadores a acudir a las minas. Había un “recogedor” por cada mina, aunque en la escritura de obligación los mineros acuerdan que no habrá “recogedores” particulares por cada mina, sino únicamente “los que se hubiesen de nombrar por el administrador de la mina la Joya. Por otra parte, se constata que, a decir de los mineros, los posibles trabajadores estaban armados para defenderse de los “recogedores”. Como se ve, lo anterior no muestra que hubiera libertad de trabajo. Por el contrario, el procedimiento del apremio tuvo tan buenos resultados que se prohibió impedirlo a todos los funcionarios reales de Pachuca. Así, pues, ésta era la “libertad” de los operarios de las minas: podían ser apremiados al trabajo sin que, de acuerdo con los mineros, se disminuyera su libertad. Un ejemplo más de la batalla entre “libertad” y compulsión lo hallamos a fines del siglo XVIII, en las minas de Pachuca: los operarios vivían “remontados en los cerros y escondidos en las barrancas en donde por lo común fabrican sus casillas con el fin de que los recogedores no puedan fácilmente sacarlos” (Velasco, 1980: 285).

Con todo esto no trato de afirmar de forma categórica que no hubo libertad en el empleo en las minas de Pachuca, sin duda hubo trabajo libre, pero ¿en qué porcentaje y a quiénes estaba reservado? El trabajo realmente libre correspondía a los administradores de las minas y a algunos operarios con un alto grado de especialización, derivado de la experiencia los que, sin duda, eran muy apreciados, bien tratados y bien remunerados. El número de estos trabajadores privilegiados

constituía el más bajo porcentaje; enseguida estaban los indios de repartimiento; en el último lugar se encontraban los trabajadores “libres”, los operarios coaccionados. Esta situación se modificó después de la catástrofe poblacional de fines del siglo xvi; al disminuir la población indígena, hubo menor cantidad de indios para el repartimiento, entonces, los mineros tuvieron que pagar a los trabajadores “libres”, pues era la única fuerza de trabajo disponible, de tal forma que éstos pasaron a ocupar el segundo lugar en términos numéricos.

Es indiscutible que las condiciones “salariales” en las minas de los indios, naboríos por un lado y de repartimiento por otro, eran distintas, pues algunos de los naboríos tenían derecho al “partido” o “pepena”. Esta consistía en la parte de mineral a que tenía derecho el barretero si lo “descubría” mientras trabajaba más allá de su horas de jornada; no debía sorprender que en ese tiempo “extra” el barretero encontrara trozos de alta ley. Sin embargo, no todos los naboríos podían alcanzar el grado de especialización que tenía el barretero. Por lo pronto podemos adelantar que, durante el siglo xvii y parte del xviii, la remuneración de los indios naboríos fluctuó entre tres y cuatro reales nominales por día.

También es innegable que, de acuerdo con la legislación emitida, la intención del gobierno hispano era llegar a un sistema laboral libre, donde el patrón o el indio dependerían únicamente de su voluntad para contratar los servicios o para renunciar a un empleo y dirigirse a otro; esto habría significado llegar a un sistema de trabajo regido por la oferta y la demanda. Es dudoso que esto se hubiera alcanzado en las minas del centro de México, aunque todo parece indicar que sí se estableció en las minas de Zacatecas y Santa Eulalia, en Chihuahua, debido a que no había en esos territorios asentamientos estables de población indígena. De acuerdo con Fréderique Langue, en Zacatecas “al parecer no hubo que recurrir al peonaje por deudas” (Langue, 1991).

El trabajo en las minas de Pachuca

Como ya se dijo, las formas de trabajo en todas las minas de Nueva España fueron la esclavitud, el repartimiento y la contratación “libre”, modalidades presentes en las minas de Pachuca.

Las minas de Pachuca fueron descubiertas en 1552; las vetas fueron encontradas en “una estancia de cabras en Tlaulilpa”, cerca de los cerros de la Magdalena y de San Cristóbal; este hallazgo propició el descubrimiento de las minas de Atotonilco el Chico, Real del Monte, Real de Arriba, también conocido como el Cerezo. La población llamada Tlaulilpa estaba sujeta a Pachuca, pero desapare-

ció; según Gilda Cubillo, se fusionó con Pachuca como efecto de las congregaciones, suposición que parece bastante plausible (Cubillo, 1991: 35-36).

Inmediatamente después de los descubrimientos, la producción argentífera de Pachuca —como era de esperarse— fue abundante. Para fines de siglo, Pachuca se encontraba en tercer lugar de la producción de plata del reino, precedida únicamente por Zacatecas y Taxco; se calcula que en aquellos tiempos el rendimiento anual de plata, beneficiada por el método de amalgamación, era de unos 100,000 marcos, es decir, alrededor de 850,000 pesos.⁵ Posteriormente la producción fue disminuyendo en la medida que el metal ya no estaba en la superficie y los tiros fueron haciéndose más profundos; para 1610 el rendimiento de las minas decayó hasta cincuenta por ciento, pues sólo se recolectaban 45,000 mil marcos; no obstante esta decadencia, la Corona recibía 30,000 pesos por el mercurio y 50,000 por los derechos del quinto y diezmo (Cubillo, 1991: 35, 109, 185-186).

Es evidente que toda esta plata fue extraída y beneficiada con la considerable ayuda de los indios y mestizos, pues los negros y mulatos esclavos eran relativamente pocos. De acuerdo con las cifras que presenta Gilda Cubillo, basadas en la demografía de Miguel Othón de Mendizábal, en 1610, había en Pachuca sólo 16 negros y 236 mulatos (Cubillo, 1991: 298). En cambio, los indios abundaban y brindaban una mano de obra barata. Así que se recurrió a dos estrategias para obtenerlos: el repartimiento y la “libre” contratación.

Durante el siglo XVI, la población decae sin cesar como efecto de las obligaciones impuestas a los pueblos de indios —los excesivos tributos y servicios personales— pero especialmente por las epidemias. En efecto, en un primer momento el descenso en la población indígena redujo el total de indios que daban las poblaciones comarcanas de Pachuca. Un mandamiento virreinal, fechado en septiembre de 1580, dice a la letra:

Por cuanto está mandado acudiesen ciertos pueblos de la comarca de las minas de Pachuca con cierta cantidad de indios para los edificios y otras cosas anexas al beneficio de las minas y metal y después, por haber sucedido mortandad en los dichos pueblos y haberse tasado nuevamente, se les fue bajando la dicha cantidad como se sigue (AGN, 1580a):

⁵ En esta cantidad no está incluida la plata de fundición.

PUEBLOS	Cantidad que daba	Cantidad que dará
Axacuba	196	100
Atotonilco	200	140
Acayuca	28	28
Epazoyuca	53	33
Zapotlán	9	4
Zacualpa	32	18
Tecaxic y Chiocabasco	6	3
Guaquelipa	15	12
Ylitecomatl	14	4
Pachuca	27	15
Tezontepec	29	22
Tornacustla	31	22
Texpilpa	32	18
Teoquilpa	34	18
Toltayuca	38	22
Zinguilucan	36	26
Ixcuintlapilco	175	90
Acasuchitlán	46	46
Tigautla, sujeto de Tezontepec		40
Texcatepec y Tesontlalpa		31

Hasta poco antes de la epidemia, los mineros de Pachuca recibían más de mil indios de repartimiento; de acuerdo con lo asentado por Cubillo, había en Pachuca aproximadamente 50 mineros, a los que correspondían 20 indios de repartimiento a cada uno, cantidad nada despreciable, comparada con lo que obtendrían pocos años más tarde. Este hecho difícilmente sería olvidado por los dueños de las minas; en sus posteriores reclamos, para que se les otorgara este tipo de servicios, harían alusión a él, lamentándose por el olvido en que se les tenía y culpando a esa situación del decaimiento de la producción argentífera. La nueva tasación sólo se redujo treinta por ciento, sin contar a los pueblos que no estaban incluidos en esta tasación y que, en 1580, aparecen como obligados al repartimiento en otros mandamientos, como Cempoala y Actopan, que no estaban con-

sideradas en la lista; entonces, la disminución del repartimiento no fue significativa en 1580.

Un ejemplo de que no estaban anotadas todas las poblaciones que daban repartimiento es la solicitud presentada por Melchor López de Castellanos, minero de Pachuca, quien manifestó al virrey, en 1580, que tenía “muchas minas y gruesa hacienda” donde se beneficiaba “mucha cantidad de plata y metales de subida ley”; y que, sin embargo, por “habérsele muerto los esclavos e indios naboríos” no podía ser extraída como antes, por lo que solicitaba se le dieran 18 indios de Cempoala, que era de donde los tenía asignados. Hecha la averiguación, los indios accedieron a irse con este patrón que les daba buen trato, porque con el que estaban los trataba mal. (AGN, 1580b)

Nótese que ya se daba la lucha por la mano de obra: un minero le quitaba a otro los indios de repartimiento. Todavía estaban por sentirse más devastadores efectos de las epidemias pues, antes de 1580, como señalan Cook y Borah, en las minas de Pachuca se reclutaban 1,108 trabajadores; después, en 1611 se redujeron a 350, y en 1661 sólo se incorporaron al trabajo compulsivo 19 indios (Borah y Cook, 1996: 247-249). Estas cifras han sido muy discutidas, dado que el reclutamiento de trabajadores no da elementos confiables para hacer un cálculo de población; no obstante, debido a que se sustentan en mandamientos virreinales, sirven aquí para demostrar dos cosas: el decaimiento de la población indígena y el horror que representaba para los naturales el repartimiento minero, pues no sólo alegaron la disminución de la población, también buscaron mil excusas para ser exonerados de él: el cambio de clima, la necesidad de construir obras públicas en sus pueblos, tales como puentes e iglesias nuevas, o cultivos y rebaños para la iglesia y las cofradías.

El repartimiento no era tan equitativo como se anota arriba; a algunos mineros les correspondía mayor número de indios que a otros, lo cual dependía de la dimensión de las minas, como el caso del poderoso Alonso de Villaseca expuesto antes. De cualquier forma, el que un solo minero tuviese casi cien indios de repartimiento, cuando ya se sentían los efectos de la epidemia, da noción del poderío económico y social que adquirieron algunos de ellos. Otro ejemplo, en 1599, es el de Agustín Guerrero de Luna, propietario de la mina la Duquesa en Real del Monte, mina “muy rica”, que no podía explotarse debido a la caída de un “frontón”.

De que resultaba mucho daño no solamente a él pero a la real hacienda, porque por ser la dicha mina muy rica, se daba de aprovechamiento en cada un año a su majestad, así de azogues consumidos como de quintos y diezmos, más de cincuenta mil pesos (AGN, 1599a).

Por ello, solicita 80 indios del pueblo de Actopan que tenía en encomienda y ya estaban repartidos en otras haciendas. El virrey ordenó hacer averiguación, “así del acontecimiento y daño, como de la necesidad de remedio... y de dónde habrá comodidad de darse [los indios]... para que no se desavíen del todo las haciendas donde van”. El poder del encomendero permitía tratar de quitar, abiertamente, los indios a otros patronos; y en este caso eran nada menos que 80. Nótese que para esta época ya se habían agudizado los síntomas de la declinación de la población indígena. Por otra parte, de ser ciertas las cifras que manifestaba significaría que aportaba casi el doble de lo que la Corona recibiría en 1610, cuando Pachuca aportaba 30, 000 pesos. Tal vez por ello el virrey fue cauteloso.

Por otro lado, los mineros estaban muy pendientes del número de tributarios de los pueblos de indios a que correspondía enviar el repartimiento para las minas de Pachuca, como don Gaspar de Rivadeneyra, rico minero de la región, quien manifestó al virrey en 1587 que el pueblo de Actopan estaba tasado en 4853 tributarios, de donde resultaban 194 indios para el repartimiento de los reales de Pachuca y Zimapán, correspondiente al cuatro por ciento obligado, y solicitó se otorgará este número, ya que “por cierta relación siniestra que hicieron los indios del dicho pueblo, les había sido por mí [el virrey] mandado que solamente diesen 127 indios”. Ante esta petición el virrey modificó su decisión anterior y dispuso se cumpliera lo pedido por el minero, olvidándose de “la siniestra relación” presentada por los indios de Actopan. Este pueblo fue uno de los que más se distinguió en la lucha contra el repartimiento minero, su territorio fue escenario de varios tumultos provocados por esta causa.

La expansión del radio de acción del repartimiento de las minas de Pachuca (1590-1610)

Desde mediados del siglo *xvi* y hasta aproximadamente 1590, es decir, hasta después de que se hicieron sentir los estragos de las epidemias en la población indígena, el radio de acción del repartimiento fue bastante corto. Se limitaba a la zona comarcana, diez leguas, de las quince que estipulaban las ordenanzas, pero a partir de la última década del siglo *xvi*, el área de influencia se amplió más allá de 20 leguas, hasta la alejada región de Zacatlán y Huauchinango. En el siguiente mandamiento de 1607 se indica la razón de tal disposición:

Por cuanto para socorro y avío de las haciendas de las minas de Pachuca, no bastando los indios que tiene de repartimiento ordinario, por ser mucha mayor su necesidad, precediendo para esto informaciones y otras diligencias, las mandé

socorrer con cierto número de ellos de pueblos circunvecinos y entre ellos el de Zacatlán y sus sujetos de la encomienda de don Antonio Carvajal, el cual tomando la voz y defensa por ellos, pretendiendo que no diesen el servicio que se les había repartido... (AGN, 1607e).

En efecto, la ampliación de la zona de influencia del repartimiento se encontró con la resistencia de los pueblos y de sus encomenderos. Como mencionamos antes, los encomenderos debían solicitar, como todos los demás, el servicio de los indios que le estaban encomendados al virrey; les estaba prohibido disponer de ellos a su libre albedrío e incluso debían recibirlos de manos del juez repartidor y pagar sus salarios y los derechos correspondientes. Asimismo, les estaba vedado intervenir si los jueces incluían a los indios de su encomienda en el repartimiento a otros patronos. En contravención a esta orden, pues no era fácil renunciar a sus antiguos privilegios, Antonio de Carvajal y otros encomenderos de los pueblos incluidos en la expansión del radio de acción del repartimiento para las minas de Pachuca, se convirtieron en aliados de sus indios y protestaron junto a ellos por el excesivo repartimiento.

Tal oposición al repartimiento de los indios se encontró con la apremiante necesidad de la diputación de minería de Pachuca, la cual, en 1607, representada por el minero Alonso Domínguez Guerrero, presentó varias contradicciones para que los indios de Zacatlán, Tututepec, Huachinango y Meztlán no fuesen reservados (AGN, 1607g). Pero el poderoso encomendero de Zacatlán logró que finalmente, después de múltiples averiguaciones, se les concediera la reserva por “ser los indios miserables, pobres y mal vestidos y de diferentes temples del de las dichas minas” (AGN, 1607c). Además, consiguió un segundo mandamiento en que se exoneraba a los indios de Zacatlán del repartimiento para Pachuca, a pesar de la resistencia de la diputación.

En cambio, los de Tututepec, Huauchinango, Meztlán, Huayacocotla y Tianguistengo, no lograron la reserva, a pesar de presentar argumentos con la misma contundencia que el encomendero de Zacatlán: las minas de Pachuca estaban bastante retiradas, a seis días de camino de ida y vuelta; el cambio de clima les resultaba pernicioso (García Martínez, 1987: 252-253; AGN, 1607b). Sin duda ello se debió a la fuerte resistencia de los mineros de Pachuca, quienes en 1607 solicitaron al virrey “para el avío y beneficio de sus haciendas, demás del servicio ordinario que se les daba, cierto número de indios de algunos pueblos comarcanos y entre ellos los de Tututepec, Meztlán, Guachuinango, Tianguistengo y Guayacocotla quienes pretenden ser relevados” (AGN, 1607f).

En el mismo año, Cristóbal Pérez Payán manifestó al virrey la necesidad de indios en Pachuca “por ser uno de los principales instrumentos para sacar la plata”,

porque de los 1,100 indios que antes se les daban, cuando las haciendas eran un tercio menor, no iban ahora sino 350 indios, “por haber venido en disminución y haberse quitado otros con reservas que se han dado de los pueblos de donde vienen”, solicita se le den indios de Tututepec Huauchinango.

Aunque la reserva no fue concedida, algunos pueblos buscaron estrategias para evitar el repartimiento de las minas de Pachuca. En el siguiente ejemplo veremos cómo el cabildo indígena de Meztlán, con gran astucia, logró al fin quitarse la molestia que representaba el apremio de los mineros al repartimiento; para ello se sirvieron de la legislación emitida en su favor. En 1607, expusieron al virrey que estaba ordenado que sus sujetos diesen indios de repartimiento para las minas de Pachuca, donde debían permanecer 15 días y se les pagarían “la ida y la vuelta a razón de un tomín por seis leguas y se les diese de comer la estada y vuelta”; mas los mineros no lo quisieron cumplir:

Porque no les dan de comer y cuando lo hacen les dan una tortilla sin otra cosa y demás de esto los hacen trabajar de día y de noche metiéndolos en las minas y ocupándolos en otros ministerios diferentes y demás de esto no se les paga su trabajo... sirviéndose de ellos en que les traigan agua y leña y otras cosas...

Por eso pidieron que se les pagara la comida en dinero, para que ellos “compre a su voluntad y su jornal por entero, sin escalfarles los domingos y fiestas”. Entonces, el virrey dispuso tal y como lo pidieron los indios, añadió que se les pagara un real por cada seis leguas y medio tomín por cada día, de esta manera:

A los de San Agustín Tepatetipan, que está trece leguas de las dichas minas, tres pesos y tres tomines y medio a cada uno, los quince reales de su jornal y servicio en las minas, ocho reales y medio de la comida de diecisiete días, a medio tomín cada día, los quince que están en las minas y dos de vuelta, y cuatro tomines de la ida y vuelta a un tomín por cada seis leguas (AGN, 1607d).

Y así, con cada uno de los pueblos, que eran cinco; aunque no se especifica la cantidad de indios con la que debían contribuir, es obvio que tal gasto representaba para los mineros una considerable erogación: tres pesos y tres tomines por cada indio. De acuerdo con lo que estaba estipulado y con lo que manifiesta el propio documento, se les pagaba en estas fechas un real por día, tal vez por ello disminuyó la presión del repartimiento para los pueblos más alejados. Llama la atención en este documento la perspicacia y el conocimiento de las leyes que

tenía cabildo el indígena del pueblo de Meztitlán o de su procurador. Al parecer el argumento funcionó y, sin duda, fue retomado por los otros pueblos en sus posteriores alegaciones.

Así, la ampliación del radio de acción del repartimiento minero de Pachuca duró muy poco tiempo, aproximadamente 20 años, por lo menos, eso es lo que indican los documentos virreinales. Quizá en esto jugaron las terribles condiciones que narraron los pueblos que iban a las minas —sus tormentos del camino de ida y vuelta y de su estadía en ellas—, pero sin duda también la sagacidad de su alegato por la exoneración, como mencionamos antes. Aunque no ha sido posible seguir el desenlace de esas peticiones, ya que no encontramos las sentencias finales, otros documentos proporcionan elementos para hacer esta afirmación.

En 1661, los diputados de minería de Pachuca volvieron a insistir para obtener indios de repartimiento; las razones que declararon fueron que Pachuca era uno de los centros mineros “mas corrientes y abundantes en sacar plata por comprender cinco reales en su distrito en que hay cuarenta y cuatro haciendas de moler metales” y a los que iban más de mil indios de repartimiento de Mextitlán, Zacualtipán, Guayacocotla, Tututepec, Actopan, Ajacuba, Tezontepec, Cempoala, Tepeapulco, Apam, Tulancingo y Zacatlán. Todos estos pueblos entraban en la orden general de 15 leguas en torno de las minas, y entonces sólo iban 19 indios de repartimiento; solicitaron que “todos los dichos pueblos, para que sin embargo de cualesquiera reservas que tengan, acudan con el repartimiento que a cada uno tocó en su principio”. Para ello presentaron la relación de tributarios, el virrey pasó la petición al fiscal, quien en su respuesta declaró:

No hay cédula que prohíba el fomento de las minas, antes todas las solicitan por ser tan precisas para la conservación de las monarquías y así habiendo visto la certificación del contador de tributos, se podrán dar del pueblo de Mestitlán veinte indios, del de Guayacocotla dos, del de Tulancingo seis, del de Octupa 15, del de Apa uno, del de Axacuba otro, del de Tututepec doce, que hacen el número de cincuenta y siete indios, y éstos se entiendan con calidad que dichos pueblos no tengan otras cargas (AGN, 1661).

Esta enésima solicitud parece no haber encontrado respuesta, pues no hallamos registros posteriores a los primeros años del siglo XVII que hablen sobre el repartimiento de estos pueblos a las minas de Pachuca —a excepción de Actopan y Tulancingo—. Al parecer triunfó la intensa resistencia de estos lugares, aduciendo razones pecuniarias manifestadas, la distancia y el cambio de clima, “airoso y frío de Pachuca”.

La diputación de las minas de Pachuca jugaba un papel bastante relevante en el repartimiento. Recordemos que a instancia suya se estipuló que no se diese repartimiento a los mineros pobres ni a los que no tuviesen minas con hacienda de beneficio. Esta aguerrida institución desempeñó un rol sumamente importante no sólo en el repartimiento y en la “libre” contratación, sino que también participó en fuertes tensiones con los alcaldes mayores, oficiales reales, contra los propios mineros y con los jueces repartidores; un ejemplo es la petición que presentaron en 1599, para que “los dos diputados de cada congregación de minas se hallen presentes con el juez repartidor al hacer el repartimiento de los indios, para que se haga con igualdad y como conviene”. Volvieron a insistir en 1607, esto indica que el repartidor asignaba los indios sin su presencia, lo que causaba la molestia de los diputados, como lo representaron al virrey:

Que de no hacerse el repartimiento de los indios que están asignados y señalados para el avío y beneficio de las haciendas de ellas [las minas] sin intervención de los dichos diputados, como está mandado, se siguen muchos inconvenientes, pues el intento principal se dirige y encamina a que no haya fraude ni encubierta en el dar de los dichos indios... (AGN, 1607a).

En cualquier petición de indios de repartimiento, y también en la asignación, participaba la diputación. Empero, a pesar de la intensa lucha que presentó para que los repartimientos de indios de las zonas más alejadas no se detuvieran, fracasó en su intento pues para la Corona fueron más poderosas las razones de éstos; por ello la expansión del radio de acción fue de muy corta duración.

El repartimiento, la “libre” contratación y la desintegración de los pueblos

La disminución de la población indígena obligó a mineros y autoridades a tomar medidas para contrarrestar sus efectos en la producción metalúrgica, aunque estas variables, población y producción, parecen no estar relacionadas. La compulsión utilizada con los pueblos de indios de la comarca para obtener el repartimiento se hizo más enérgica y se tomaron medidas contra gobernadores y alcaldes.

Los descendientes de los antiguos *tlatoque*, los nuevos caciques y gobernadores, se debatían entre el buen gobierno de los indios y ser competentes en sus nuevos cargos de elección, es decir, en el servicio de los españoles. Esto constituyó una de las principales causas de la desintegración de la dinámica política y social de los pueblos. Durante la época prehispánica, los dos sectores de la pobla-

ción indígena, gobernantes y gobernados, se encontraban unidos por fuertes lazos de cohesión que implicaban respeto y obediencia. El nuevo papel que desempeñaron unos y otros en la etapa colonial contribuyó al rompimiento de esos lazos. Las luchas por el poder entre principales y tlatoques, la intromisión de funcionarios hispanos, tanto civiles como religiosos en el gobierno indígena, los tributos y la coacción utilizada para la obtención de estos últimos fueron las causas que provocaron el fin de la cohesión. Ésto se manifestó primero en el descontento contra las autoridades de los cabildos indios; a ello siguió la destitución de gobernadores y oficiales de república, hasta culminar en daños a éstos, tumultos y, por lo menos en uno de los pueblos, con el asesinato del gobernador.

Las autoridades de los pueblos indios utilizaron las medidas impuestas por los hispanos para reclutar el número de indios para el repartimiento que correspondía a cada pueblo. Y cómo no se iba a utilizar la fuerza en ello, si en caso de no cumplir les esperaba la prisión. En efecto, en 1587, cuando los mineros de Pachuca expusieron ante el virrey que los gobernadores y alcaldes de los pueblos:

No quieren acudir con los dichos indios, respecto de no ser apremiados a ello, porque la prisión que se les hace cuando usan de remisión [es] en su propio pueblo y en saliendo el alguacil que va por ellos, los sueltan y se van a sus casas y de esta manera no tienen temor ninguno de hacer semejantes faltas y me pidieron mandase que en semejantes ocasiones los dichos gobernador y alcaldes se llevasen presos a las dichas minas de Pachuca por no cumplir por entero con los que están obligados a dar para el dicho servicio... (AGN, 1587).

El virrey permitió lo que pedían los mineros, pero insistió en que fueran apresados únicamente los alcaldes y gobernadores, hasta que cumplieran con lo “que estaban obligados”. Así que, de no reunir el número de indios de repartimiento, serían llevados a la prisión de Pachuca. Aparte de la vejación que implicaba la prisión, estaba otra, tal vez de mayor gravedad: los agravios de que eran objeto al momento de ser apresados y conducidos a Pachuca, frente a todos los indios que les debían respeto y obediencia. Este respeto se debía, entre otras cosas, al poder que los cabildos lograban para derogar las disposiciones en contra de sus pueblos; ¿acaso estos hechos no socavaban el sentimiento de respeto y obediencia —convenientes, además para los hispanos— que los naturales tenían por sus autoridades?

Este documento brinda la oportunidad de entender el porqué de la gran cantidad de peticiones de los cabildos indígenas para solicitar reservas del repartimiento; de que se buscaran múltiples pretextos para no acudir a él; así también,

posibilita la comprensión de los motivos que sus funcionarios tuvieron para actuar, en ocasiones hasta con crueldad, en el reclutamiento de los trabajadores. Era tan coercitiva y obligatoria la tarea de llevar indios al repartimiento que, cuando los alguaciles dejaban de llevar algunos, ellos tenían que realizar el trabajo de los faltantes; se comprenderá, entonces, la fuerza que éstos utilizaban para llevar a los indios al repartimiento.

Otra disposición que atentó directamente contra la integridad de los pueblos fue la real cédula emitida en 1582, por medio de la cual el rey reservaba de pagar el tributo a los indios que “viven en congregaciones de minas”. En atención a esta cédula, el virrey Conde de la Coruña hizo publicar un documento que decía: “reservo y he por reservados a todos los indios que viven y residen por naboríos de las dichas minas y a los que adelante se fueren a ellas por tales naboríos, de cualesquier tributos y servicios personales” (AGN, 1582). Esto implicaba una invitación al desarraigo, pues los indios que se iban como naboríos ya no regresaban a sus lugares de origen y además se llevaban consigo a toda su familia. Por otra parte seguían siendo considerados en el padrón de tributarios y servicios personales, lo cual perjudicaba a la población en su conjunto, pues la exigencia era la misma aun cuando ya no permanecieran ahí. La actitud de los alguaciles y de los propios funcionarios de los cabildos, derivada de la gran presión a que estaban sujetos, provocó la huida de muchos tributarios hacia otros lugares donde no estuviesen expuestos a tan difíciles condiciones. Entonces se produjeron las insistentes demandas de los pueblos a causa del repartimiento.

Son múltiples las peticiones de los cabildos para que se hiciera un nuevo padrón o para que se les exonerara, debido a que “muchos habían muerto y otros huido”. Por ejemplo, en 1634, el gobernador y oficiales de república de Tulancingo

Me han hecho relación, por diversos memoriales, que de la gran peste que les ha sobrevenido ha resultado morir y enfermar muchos naturales, con que están imposibilitados legítimamente de acudir al servicio personal que dan a las minas de Pachuca, que cuando vuelven de él caen malos y a los convalecientes compelen a que vayan a trabajar a las dichas minas, de que resulta morir por los caminos sin sacramentos, y que están tan minorados que, aunque vayan los oficiales de república al dicho servicio no les será posible cumplir el número de indios que se les ha repartido... (AGN, 1634).

Por lo que solicitaron se les reservara por el tiempo que el virrey considerara. Es posible que la relación esté exagerada, sobre todo en lo que respecta a “morirse por los caminos sin los santos sacramentos”. Sin embargo, hay que entenderlo

como un cambio en la mentalidad de los indios, quienes utilizaban como recurso para su defensa aquello que había sido la causa de su sometimiento: la religión. Varios de los pueblos arguyeron razones semejantes, relacionadas con la religión, para quejarse por los agravios del repartimiento: “los mineros no los dejaban ir a misa los domingos y días de fiesta”, permanecían encerrados y además, “descuidaban a sus familias y no vigilaban su asistencia a misa”.

Tan grave se presentaban la situación para los pueblos que se solidarizaron con ellos algunos religiosos y funcionarios reales. Como lo demuestra un mandamiento de 1600 que, aunque se refiere a las minas de Zimapán, sirve para argumentar lo antes dicho. El alguacil recogedor de indios del repartimiento de Zimapán se quejó porque cuando iba a los pueblos de Misquihuala y Tlacotapilco, “a cobrar los que son obligados a dar a las dichas minas, se lo impiden los justicias y ministros de doctrina por sus particulares intereses” (AGN, 1600). Es posible que intervinieran otros intereses en la defensa que los ministros de doctrina hacían, pero pudo haberse dado el caso de que la situación de los pueblos conmoviera a uno que otro religioso. También se daba el caso opuesto.

Son demasiados los documentos que tratan sobre peticiones y quejas de los pueblos en cuanto al repartimiento; veamos un argumento más. Actopan fue uno de los pueblos que era requerido de manera frecuente para el repartimiento de las minas de Pachuca y también fue uno de los que presentó una notable resistencia y participó en varios tumultos. Los siguientes documentos bastarán para dar una idea del rechazo por éste y otros pueblos al repartimiento minero. Por ejemplo, en 1619, el cabildo de Actopan se quejó porque su alcalde mayor les pedía cada semana nueve indios tapixques y una molendera, “diciendo son para el servicio de su casa”, lo cual no era cierto sino que los repartía a otras personas “donde los molestan y maltratan, dándoles por ocho días tres tomines a cada uno, mereciendo a nueve reales”. Alegaron que esos indios “hacían gran falta” para el repartimiento de las minas de Pachuca (AGN, 1619).

Aunque pareciera que únicamente tratan de acusar al alcalde mayor y que aceptan el repartimiento, en realidad están preocupados por el número de indios que debían entregar para las minas de Pachuca y también, desde luego, por el salario, que era importante para pagar el tributo que para estas fechas consistía en servicios personales (el repartimiento) y en dinero; de no entregar tanto uno como otro, eran llevados a prisión.

En los archivos del gobierno virreinal se encuentran múltiples documentos sobre este aspecto y otros que sin duda están relacionados: la invasión de tierras de los pueblos de indios por parte de los mineros; pleitos sobre aguas, elemento esencial en la minería y para la subsistencia de los pueblos también; juicios sobre

deudas; quejas sobre intervención de religiosos y civiles en las elecciones de gobernadores y alcaldes. Mas, por ahora, sólo quiero apuntar el efecto del trabajo minero en los pueblos.

Actopan e Ixmiquilpan: los síntomas de la resistencia

Hemos hablado ya sobre la renuencia de la mayoría de los pueblos para acudir al repartimiento minero. Entre todos los pueblos que estaban obligados a dar repartimiento a las minas de Pachuca, destacaron por su rechazo Ixmiquilpan y Actopan, este último de la jurisdicción de Tulancingo, ambos otomíes. Es preciso destacar su filiación étnica, porque quizá ello explique —tal y como lo mencionó uno de los fiscales— su belicosa reacción al apremio laboral.

Pero no fueron únicamente estos dos pueblos, la mayoría de los de esa jurisdicción rechazaron el repartimiento. Como ya se anotó, la resistencia al repartimiento culminó en desintegración de pueblos, en tumultos y en el asesinato del gobernador de Ixmiquilpan. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo xvii, es notable la multiplicación de las solicitudes para pedir la exoneración del repartimiento, por diversas causas: reducción de la población a causa de las epidemias; construcción de alguna obra pública de urgente necesidad en sus pueblos (puentes y principalmente iglesias); dedicación al cultivo de magueyes. Cuando sus peticiones ya no funcionaron recurrieron a otras estrategias: la huida y los tumultos.

En diciembre de 1676, el cabildo de Actopan se quejó ante el virrey porque el alcalde mayor de Pachuca había apresado a uno de sus alcaldes a causa del atraso en el repartimiento para las minas; el virrey ordenó la libertad del alcalde y solicitó un informe sobre lo que éstos estaban obligados a dar. En ausencia del alcalde mayor, contestó el teniente y dijo que los indios de Actopan, desde hacía varios años, debían otorgar 22 indios de repartimiento pero cada vez se tardaban más en llevarlos a las haciendas donde estaban repartidos, así que se apresó al alcalde por los rezagos y, aunque “alegan que no tienen gente por la última tasación y cuenta que se ha hecho de dicho pueblo, parece haber habido más tributarios que los de antes, con que es siniestro y contra la verdad el decir dichos naturales no tienen gente para su cumplimiento” (AGN, 1676). Posteriormente el alcalde mayor, que también ocupaba el cargo de juez repartidor de minas, abundó:

Con la falta del pueblo de Octupa, de dos meses a esta parte, se hallan los mineros sin poder dar corriente a sus haciendas, atrasándose en el beneficio de los metales, que les pierden de ley con la dilación de darles el beneficio que necesitan y

además de esto, los indios de dicho pueblo de Octupa, en las reconvenciones que dijeron habérseles hecho para que no falten con la gente que es de su obligación, se disculpan con que el alcalde mayor de aquel partido, se los suelta y asimismo los españoles vecinos de aquella jurisdicción les embarazan el enviar la gente a que cumplan con su obligación, quitándoles en el camino los indios, por decir son laboríos suyos, estando en primer lugar el gremio de la minería... (AGN, 1676).⁶

El virrey envió el expediente al fiscal, quien se refirió al rechazo constante al repartimiento y a la naturaleza aguerrida de los otomíes

Tiene obligación la jurisdicción de Octupa de dar veintidós indios de repartimiento para el servicio de las haciendas de minas de dicho real, a cuya obligación, parece se asiste con poca puntualidad, que será así por las causas que representa el gobernador, de malos tratamientos y defectuosa paga, como también por las razones que expresa el alcalde mayor, pues me consta por haber estado dos meses en dicha jurisdicción de Octupa, lo huraño e irreducible de aquellos indios otomites y cuan fácilmente se huyen de cualquier género de repartimiento, como se ha experimentado en esta última obra del desagüe, pues siendo la paga tan puntual, hecha en mano propia por los señores ministros nombrados que asistieron a la superintendencia de ella, sin embargo los indios del dicho pueblo de Octupa y su jurisdicción, se huyeron repetidas veces, siendo así que ningún otro pueblo se ausentó... (AGN, 1676).

El fiscal, que participó en otras consultas y conocía a los otomíes, porque estuvo durante dos meses recibiendo las quejas de ellos contra los mineros, también recomendó: “que se haga buen tratamiento a dichos indios y que las pagas sean con toda puntualidad, sin permitir que de las haciendas de metales los pasen a la labor de las minas, en contravención de las ordenanzas”; y se refirió también al traspaso que los mineros hacían con los indios de repartimiento: “se ha experimentado diversas veces que usan de ellos para alquilarlos a otros mineros y dueños de hacienda, sin tener facultad para ello, en que reciben los indios mucho perjuicio y muy malos tratamientos”.

⁶ Este es el único documento que he localizado en el que se explicita la violación a la ley que prohibía los repartimientos a los labradores. Recordemos que éstos se habían extinguido y sólo se permitían en la minería. Aunque los mineros impedían que se los llevaran, porque de acuerdo con ellos eran indios naboríos, es decir, libres.

Pocos años después, en 1681, nuevamente el cabildo de Actopan presentó una petición en la que declararon que el teniente de alcalde mayor de Pachuca llegó al pueblo para solicitar “la cantidad de coatequiles” que debían dar a las minas de Pachuca; que ello causó gran extrañeza, porque desde hacía cinco años que no daban y “que el domingo inmediato no asistió a misa ni a doctrina ningún indio ni india”, que abandonaron sus casas y se fueron al monte, huyendo de los daños que representaba el trabajo en las minas, donde únicamente los ocupaban en el “magistral”, lo que les producía enfermedades y muerte. Además, los encerraban en la cárcel para que los mineros diesen un peso por ellos y se los llevaran a trabajar “con tal que si el indio tiene el peso sale”. De ahí entendían que lo que importaba era la ganancia del alcalde mayor y no tanto la necesidad de ellos.

Dijeron también que en las minas no los requerían porque muchos indios de su pueblo y de otros cercanos iban como naboríos y volvían, debido a que “no había en qué ocuparlos.” Agregaron que algunos preferían ir como naboríos, pues de esa forma “no experimentan las extorsiones de los que van por repartimiento”, ya que mientras los naboríos recibían “tres reales de salario por cada día” a los de repartimiento sólo “les daban un real”.

Los de Tetitlán, sujeto de Actopan, alegaron razones similares; expresaron que a los de repartimiento los tenían:

Sin darles de comer, padeciendo muchos trabajos, así de estar encerrados de noche y de día y que muchas veces por dilatarse más de los quince días en que se llevan los segundos repartimientos de remuda, dándoles soltura se volvían sin la paga, por la ansia de verse libres y en sus casas y que en otras ocasiones ha acaecido salir de los morteros tan enfermos, del polvo que tragan, que se han muerto en los caminos, resultando de esto haberse aniquilado los naturales y destruídose su pueblo, como acaece en Iscuintlapilco, Santa María Temoaya y San Agustín y ahora los oficiales temen que suceda lo que aconteció hace cuatro años con el gobernador de Ixmiquilpan, que por obligar a los naturales al mismo repartimiento le mataron... (AGN, 1681).

El documento contiene varios aspectos del repartimiento, las actitudes de mineros y alcaldes mayores, salarios y condiciones de los naboríos y de los indios de repartimiento y de la reacción de éstos últimos. Un reflejo de que los pueblos ya habían llegado al límite de lo que podían soportar fue el asesinato del gobernador por tratar de obligarlos al repartimiento. Desde luego, se podrá objetar que éste es uno más de los muchos testimonios de los pueblos, en su rechazo al trabajo en las

minas. Lo interesante de este expediente es la respuesta del fiscal de la audiencia, quien —en un hecho inusitado— emitió su parecer a favor de los indios:

El año pasado de mil seiscientos setenta y cinco o setenta seis, se alteraron los indios de Ixmiquilpan con tanto desorden que mataron alevosamente a su gobernador y poco después de eso, habiendo ido juez comisario a pedir el repartimiento de indios al partido de Octupan, que está inmediato al de Ixmiquilpan, se amotinaron también los indios y por estar los de este partido totalmente alzados y ser circunvecinos de los de Octupan pareció conveniente y connivencia con éstos, por un tiempo, para que fuesen templando la conmoción...

De manera que el tumulto de Ixmiquilpan y Actopan, sucedido poco después de que se apresara a uno de los alcaldes, contribuyó a exonerarlos del repartimiento durante un periodo de cinco años; el nuevo intento presagiaba una reacción semejante. El fiscal agregó que los indios de Actopan tenían razón porque los mineros trataban muy mal a los indios de repartimiento: no les pagaban sus jornales puntualmente y los retenían más allá de los quince días. Esto lo sabía por haber sido testigo presencial pues era el mismo fiscal que había estado en Actopan:

El fiscal, por haber estado dos veces en las minas de Capula y Pachuca y de haber asistido más de dos meses continuados en el partido de Octupan, donde cada día me han venido a representar las mismas quejas y extrajudicialmente ser ciertas muchas de ellas y también que al real de Capula, donde no hay repartimiento, asistían muchos indios extravagantes y voluntariamente demás de las cuadrillas a hacer conciertos con los mineros por jornal, de que se manifiesta que el horror que tienen a dicho repartimiento no es tanto por el sumo afán con que es el trabajo en las minas, cuanto por la nula paga y muchas vejaciones que les hacen los mineros (AGN, 1681).

Esta declaración de un funcionario real parece inusitada. Los fiscales en su mayoría escuchaban lo que los mineros expresaban, pero éste dijo en su parecer que se podía obligar a los pueblos al repartimiento siempre y cuando los mineros los trataran bien; que de no ser así debían ser castigados. Tal vez la estancia en Actopan le había dado una perspectiva más acertada sobre los abusos a que se prestaba el repartimiento.

En 1722, don Nicolás de Uría, porcionero y administrador de la mina El Jacal, presentó varios mandamientos que obligaban a algunos pueblos del área a enviar indios de repartimiento forzoso a su mina. Las penas, en caso de no cumplir

con el repartimiento, incluían azotes y 100 pesos de oro común. Seguramente esto ocasionó nuevamente el malestar de los pueblos, pues participaron en el tumulto los de Chirabasco, Actopan, Zempoala y Tulancingo (AGN, 1722; Von Mentz, 1998: 291-309). La relación de los acontecimientos es bastante minuciosa; para abreviar diré que apedrearon la casa del gobernador de Actopan, “entraron por todas partes cuadrillas de hombres y mujeres con tambor, banderas, arcos, flechas, hondas, piedras, palos... tiznadas las caras, disfrazados con frazadas y cubierto todo el cuerpo, descubriendo sólo la vista”. Los curas calmaron los ánimos, se restableció el orden y se atrapó a los cabecillas.

Pero fue en 1757 cuando Actopan participó en un tumulto que obligaría al virrey a ordenar que se hiciera una extensa averiguación en las minas y en las haciendas de Pachuca, Real del Monte, Capula y Atotonilco. En efecto, cuando don Pedro Romero de Terreros intentó hacer efectivas las órdenes que tenía para obtener 4% de repartimiento de varios pueblos de la región, los naturales de Actopan se sublevaron nuevamente el 27 de abril de ese año: “con el motivo de la saca de indios para el trabajo y laborío de las minas de don Pedro Terreros”. De igual forma se calmaron los ánimos y se apresó a algunos de los líderes. El virrey ordenó de forma perentoria:

Mando que de los indios que hay y que en adelante hubiere, según las futuras tasaciones y se vayan aprobando por el real acuerdo, de cada ciento vayan cuatro en cuadrillas o tandas a trabajar quince días en las minas y haciendas de metales de Pachuca, Real del Monte, Atotonilco y Capula y que no se impida a los demás que quisieran ir espontáneamente por su propia conveniencia, entendiéndose sin perjuicio de los demás indios de cada ciento, de suerte que quedando comprendidos en el número de los ciento que les tocare, si llegaren a ser de los cuatro que debieren de sacarse, según la distribución de sus gobernadores, han de ir en cumplimiento de esa asignación y no por su espontaneidad (AGN, 1757a).

El virrey, conocedor de los maltratos que los mineros infligían a los indios, dispuso también que:

Los mineros y sus administradores den buen tratamiento a los indios, pagándoles en tabla y mano propia, por los días de su trabajo, ida y vuelta, su justo jornal, según la costumbre, en reales y no en ningún descuento, por ningún pretexto y no injuriándolos, ni dándoles excesivo trabajo, ni desproporcionado a su naturaleza y fuerzas y a la conservación de su salud. Y que ninguna persona impida que vayan a las minas los indios, destinados o de espontáneo arbitrio, ni los maltraten

como ni tampoco los mandones y demás sirvientes de las minas y haciendas, pena de mil pesos y no teniendo bienes de un presidio o obraje por el tiempo de cuatro años (AGN, 1757b).

Asimismo, puso énfasis en que no se cobrara a los indios del cabildo derecho alguno, que la tanda debía cambiarse cada quince días y que debían irse a sus casas hasta que llegara la otra tanda. Ante este mandamiento, en julio del mismo año, el cabildo de Actopan hizo una larga representación al virrey, en la que se expresó que ellos:

acuden a dar cada quince días veintidós indios de repartimiento al real y minas de Pachuca y con la falta que hay de naturales, por haberse muerto muchos y ausentados otros, no pueden dar tan crecido repartimiento, porque además de este, dan otros seis para la fábrica de las salinas, que hacen veintiocho y que con los malos tratamientos y vejaciones que reciben en dichas minas, se han ausentado muchos naturales con sus familias, despoblando los pueblos, pues habiendo cumplido los quince días del tequio, cuando van a dichas minas, trabajando en ellas, desde las cinco de la mañana hasta las cinco de la tarde, tratándolos mal los mineros a quien les cabe, con tan tenue sustento como el que les dan, que desto y el trabajo que tienen les ocasionan una grave enfermedad, de que mueren muchos y lo que más es que si no va con puntualidad la tanda que se sigue por la remuda, a los que están en el trabajo los detienen en prisión, llevándoles costas y sin pagarles más que su trabajo personal, que es a un real cada día, y si el gobernador y algunos de los alcaldes van a llevar los indios del tequio, sucede de tardarse en enterarlos, los prende y causa costas, haciéndoles cargo por la tardanza de rezagos (AGN, 1757b).

Además, dijeron que en muchas ocasiones no les pagan su jornal, con el pretexto de que han huido, además de que “los dueños de las minas envían a sus mayordomos y otras gentes a dichos pueblos a sacar los indios y los llevan aprisionados, y no hallando alguno llevan a las mujeres” y ante la ausencia de indios que vayan al repartimiento solicitan dar únicamente 14 y medio, porque dan otros seis para las salinas. El virrey no accedió a esta petición, por lo que los indios volvieron a oponerse, por ello se ordenó al alcalde mayor de Pachuca hacer una indagación exhaustiva sobre la gente de Actopan que trabajaba en las minas. De esta investigación resultó que sólo había 41 operarios de Actopan (AGN, 1757c). Este número parece ser muy reducido, pues la mayor parte de las minas y haciendas se encontraban en la jurisdicción de Tulancingo; es probable que en la investigación,

los operarios mintieran sobre su lugar de origen, temiendo alguna represalia por parte de las autoridades, pues era muy reciente el tumulto.

Todo este voluminoso expediente, que por otra parte es una fuente invaluable para el estudio de la minería en Pachuca, fue originado por la constante resistencia de Actopan e Ixmiquilpan, donde la población era otomí, grupo étnico que desde los tiempos prehispánicos tuvo fama de belicosa. Como hemos observado, se sublevaron ante las órdenes de repartimiento desde el siglo XVII; su firmeza para no acudir a trabajar en las minas en calidad de indios repartidos, les causó graves castigos, pero no cesaron en su empeño de no acudir al oneroso repartimiento. En cambio sí accedieron a ir por su propia voluntad, ello con el objeto de recibir mejores salarios.

De acuerdo con Brígida Von Mentz, los tumultos en las minas de Pachuca y otros lugares se debieron a la bonanza de las minas, lo cual obligaba a solicitar mayor cantidad de indios de repartimiento (Von Mentz, 1998). Difiero de esta explicación porque la prosperidad de las minas tenía la virtud de atraer a los indios gañanes, españoles, mestizos y aventureros. Opino que no era necesariamente el auge de la producción lo que originaba una mayor demanda de indios de repartimiento, aunque tal vez eso era lo que manifestaban las peticiones al virrey; pienso que las demandas más apremiantes se debían a la inundación de las minas y al afán de los administradores de ellas por abaratar los costos de la producción.

Considero que los tumultos deben su origen a que se terminó la resistencia antes pasiva de estos pueblos, a la ira acumulada durante tantos años debido a las vejaciones sufridas por su condición de indígenas, con toda la serie de obligaciones a que estaban sujetos y no a la bonanza de las minas. Es posible también que de alguna forma se enteraran de otros tumultos ocurridos en otras partes del reino. Para esta época ya conocían el funcionamiento de la burocracia, sus peticiones no fueron escuchadas y decidieron dar cauce a su cólera. El primer objeto de su ataque fue el gobernador del pueblo, personaje con el que hubo cierta identificación a mediados del siglo XVI, pero que para esta época sólo representaba al gobierno hispano.

Otra hipótesis relativa a las rebeliones es la que sustenta Silvio Zavala: las minas con mayor producción, cuyos dueños eran connotados personajes, fueron las que provocaban las rebeliones; mas, en el caso visto arriba, la mina El Jacal no reunía ninguno de estos dos requisitos. Seguramente, Zavala llegó a esa conclusión por lo ocurrido en las minas de Taxco hacia la misma época y años más tarde en las de Real del Monte, ambas con vetas famosas por su producción, cuyos dueños fueron, asimismo, afamados por sus grandes fortunas: Don Francisco de la Borda

y don Pedro Romero de Terreros. De cualquier manera, lo común era que los tumultos se dieran en las minas cuyos dueños tenían el poder para presionar a las autoridades virreinales, quienes a su vez ejercían mayor coacción para el repartimiento.

Si bien estos tumultos no lograron terminar con el repartimiento, sí alcanzaron, por lo menos para el pueblo de Tulancingo, la exoneración del servicio; por otros tumultos se consiguieron reformas a la legislación y ordenanzas que insistían en su bienestar.

Conclusiones

El régimen de trabajo que predominó en las minas de Pachuca fue el repartimiento y la “libre contratación”. Durante la última mitad del siglo *xvi*, el repartimiento comprendía únicamente a los pueblos comarcanos, es decir, a los que se encontraban ubicados a diez leguas alrededor de las minas, tal y como lo estipulaban las ordenanzas; al decaer la población, su radio de acción se expandió hasta 20 leguas, lo cual se encontró con la férrea oposición de los encomenderos y de los pueblos encomendados a ellos, de tal forma que sólo tuvo una duración de 20 años aproximadamente. Por otra parte, los pueblos que padecieron durante toda la etapa colonial demandas de repartimiento se vieron afectados de múltiples formas: reacomodos territoriales, requerimientos de abasto y servicio; en especial vieron alteradas sus relaciones internas políticas y sociales, pues los conflictos con la autoridad del cabildo indígena, debido a las constantes exigencias de repartimiento, rompieron lazos de cohesión que hasta entonces prevalecían.

En las minas de Pachuca es bastante cuestionable la existencia del trabajo “libre”, la misma idea de que los indios iban por su “propia voluntad”. No puede hablarse de libertad en el trabajo si existieron formas de coacción: el pago por el trabajo no era en moneda, sino en especie; se vendía a los trabajadores bienes de consumo ordinario en las minas y haciendas de beneficio; se compraron deudas que obligaban a la permanencia del operario; se encerraba al trabajador para asegurarse de que acudiría a laborar; ¿y es muestra de libertad que “candidatos” a operarios estuvieran armados para repeler “lazadores” o “recogedores” de mano de obra “libre”?

Bibliografía

Bakewell, Meter (1976), *Minería y sociedad en el México Colonial (1546-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook (1996), "El siglo de la depresión en Nueva España", en *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 213-268.
- Cubillo, Gilda (1991), *Los dominios de la plata: el precio del auge, el peso del poder: empresarios y trabajadores en las minas de Pachuca y Zimapán, 1552-1620*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, Zinacantepec, Méx., El Colegio Mexiquense / CIESAS / INAH.
- ____ (2000), "Pueblos y señoríos otomianos frente a la colonización española. Cambios económicos y sociales en la región de Toluca, siglos XVI y XVII", en Guadalupe Yolanda Zamudio Espinoza (coord.), *Valle de Toluca, sociedad y territorio*, Toluca, UAEM, pp. 3-29.
- García Martínez, Bernardo (1987), *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.
- Gibson, Charles (1991), *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- Langue, Frédérique (1991), "Trabajadores y formas de trabajo en las minas zacatecanas del siglo XVIII", *Historia mexicana*, vol. XL, (3) núm. 159, enero-marzo.
- Miranda, José (1952), *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México.
- Pérez Rosales, Laura (1996), *Minería y sociedad en Taxco durante el siglo XVIII*, México, Universidad Iberoamericana.
- Romano, Ruggiero y Marcelo Carmagnani (1999), "componentes económicas", en Carmagnani Marcelo et al., *Para una historia de América I. Las estructuras*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, pp. 160-287.
- Romano, Ruggiero (2004), *Mecanismo y elementos del sistema económico colonial americano*, México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- Velasco Ávila, Cuauhtémoc (1980), "Los trabajadores mineros en la Nueva España, 1750-1810", en *La clase obrera en la historia de México. De la Colonia al Imperio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Siglo XXI, t. 1, pp. 239-301.
- Verlinden, Charles (1970), "El régimen de trabajo en México: aumento y alcance de la ganancia", en Bernardo García Martínez, *Historia y sociedad en el mundo de habla española: homenaje a José Miranda*, México, Alianza / Emecé, pp. 225-246.
- Von Mentz, Brígida (1998), "Coyuntura minera y protesta campesina en el centro de Nueva España, siglo XVIII", en Inés Herrera Canales (comp.), *La minería mexicana. De la colonia al siglo XX*, México, Instituto Mora, pp. 23-45.
- ____ (1999), *Trabajo sujeción y libertad en el centro de la Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, siglos XVI a XVIII*, México, Ciesas, pp. 173-195.
- Zorita, Alonso (1942), *Los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zavala, Silvio y María Casteló (1972), *Fuentes para la historia del trabajo*, 6 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AGN (Archivo General de la Nación) (1579), General de parte, vol 2, fs. 87-87v.
- ____ (1580a), General de parte, vol 2, fs. 247-247v.
- ____ (1580b), General de parte, vol. 2, fs. 294-294v.
- ____ (1587), General de parte, vol. 3, fo. 42.
- ____ (1599a), General de parte, vol. 5, fo. 31v.
- ____ (1599b), General de parte, vol. 5, fs. 69-69v.
- ____ (1600), General de parte, vol 5, fo. 218v.

- _____ (1602), General de parte, vol. 6, fs. 146-146v.
- _____ (1582), General de parte, vol 6, fs. 367v.-368.
- _____ (1661), General de parte, vol 11, exp. 208, fs. 286-288v.
- _____ (1724), General de parte. vol. 25, exp. 129, fs. 176-178.
- _____ (1757a), General de parte, vol 41, exp. 175, fs. 122v-123v.
- _____ (1634), Indios, vol. 12, exp. 122, fs. 107-107v.
- _____ (1676), Indios, vol 25, exp. 190. fs. 146-148.
- _____ (1757b), Indios, vol. 25, exp. 192, fs.148-149v.
- _____ (1681), Indios, vol 27, exp. 203, fs. 105-106v.
- _____ (1757c), Minería, vol. 148., fs. 525-534.
- _____ (1722), Minería, vol. 150, fs. 125-162.
- _____ (1606a), Reales cédulas duplicados, vol. 5, fs. 34-34v.
- _____ (1606b), Reales cédulas duplicados, vol. 5, fs. 56-56v.
- _____ (1607a), Reales cédulas duplicados, vol. 5, fs. 139-139v.
- _____ (1607b), Reales cédulas duplicados, vol. 5, fs. 150v.
- _____ (1607c), Reales cédulas duplicados, vol. 5, fs. 178v.-179.
- _____ (1607d), Reales cédulas duplicados, vol 5, fs. 191-191v.
- _____ (1607e), Reales cédulas duplicados, vol 5, exp. 189, fs. 194v-195.
- _____ (1607f), Reales cédulas duplicados, vol 5, fs. 201-201v.
- _____ (1607g), Reales cédulas duplicados, vol 6, fs. 188-189.
- _____ (1619), Reales cédulas duplicados, vol. 7, fo. 192.

Recibido: 30 de septiembre de 2005

Aprobado: 11 de enero de 2006

Silvana Elisa Cruz Domínguez, Licenciada en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Historia por la Universidad Iberoamericana. Actualmente es alumna del 5º. Semestre del doctorado en Humanidades: Área de Estudios Históricos de la UAEM. Maestra de tiempo completo en la UAEM, Licenciatura en Ciencias de la Información Documental. Participó en la elaboración del Diccionario de la Revolución Mexicana en el Estado de México elaborado por el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Línea de investigación: Historia social indígena novohispana.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Velázquez Trujillo, Héctor

Las elecciones municipales en el Estado Miranda. Un reflejo de la transición venezolana

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 69-92

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150905>

- 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

Las elecciones municipales en el Estado Miranda. Un reflejo de la transición venezolana

Municipal's elections in the Miranda State.
One reflection in the venezuela's transition

HÉCTOR VELÁZQUEZ TRUJILLO

Resumen. En el artículo se abordan las elecciones municipales en el estado Miranda, Venezuela. Se tocan de forma general los tres primeros procesos en que los alcaldes fueron elegidos por voto popular (1989, 1992 y 1995), se aborda la megaelección del año 2000 y se enfatizan los resultados del proceso electoral de 2004. Se pretende ofrecer un panorama global sobre el proceso de transición a la democracia donde los dos partidos políticos tradicionales (Acción Democrática y COPEI) están siendo desplazados de los espacios de poder municipal por nuevas corrientes políticas (Movimiento V República y Movimiento Primero Justicia).

Palabras clave: Venezuela, Democracia, COPEI, Movimiento V República, Movimiento Primero Justicia.

Abstract. This paper analyses the municipal elections of Miranda, a state of Venezuela, since the first three Mayors elected by popular will (1989, 1992 y 1995), to the megaelection of 2000 and specially the election of 2004. Thus, this article presents an overview of the transition to Democracy in this state mainly that the two traditional political parties (Democratic Action and COPEI) are being moved from the municipal government by new political trends (5th Republic Movement and Justice First Movement).

Keywords: Venezuela, Democracy, COPEI, 5th Republic Movement and Justice First Movement.

Introducción

El presente artículo aborda como elemento central las elecciones municipales en el estado Miranda de Venezuela. Para ofrecer algunos antecedentes históricos mínimos, se tocan de manera general los resultados de los tres primeros procesos en que los alcaldes fueron elegidos por voto popular (1989, 1992 y 1995), y de manera particular se enfatizan las elecciones de alcaldes de 2000 y, sobre todo, de 2004 en el estado Miranda.

¹ Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: luces@prodigy.net.mx.

Las fuentes en que se basa el estudio son bibliográficas, hemerográficas e Internet. Para los antecedentes mediatos e inmediatos se utilizaron libros, artículos de revistas especializadas y, en menor medida, diarios. Para reconstruir el proceso electoral de 2004 se emplearon básicamente diarios, boletines del Consejo Nacional Electoral e Internet. Como el proceso se fue reconstruyendo conforme éste se desarrollaba —de agosto a noviembre de 2004—, las noticias de los diarios fueron elementos básicos para reconstruir el propio proceso. La información de los periódicos fue triangulada entre *El Universal*, *El Nacional* y la *Cadena Global*, pero para no saturar el escrito con las referencias de los tres, en el artículo sólo aparece la fuente de *El Universal*, que, comentario aparte, es el diario que mayor cobertura dio al proceso electoral.

El artículo es parte de un estudio más amplio sobre democracia electoral, que incluye también a Colombia y a México. Lo que se presenta son los avances que se tienen sobre las elecciones más recientes en el estado Miranda de Venezuela. Más concretamente, lo que se pone a consideración en el texto es la reconstrucción del proceso electoral reciente, donde se muestra cómo los dos partidos políticos tradicionales son desplazados de los espacios de poder municipal por nuevas corrientes políticas.

Con el propósito de ubicar espacialmente el objeto de estudio, veamos algunas características del estado Miranda. Es uno de los 23 estados que integran la República Bolivariana de Venezuela, ubicado en el centro-norte del país, forma parte de la región capital. Se localiza entre las coordenadas 09° 56' 30", 10° 39' 02" de latitud Norte y 65° 25' 58", 67° 13' 20" de longitud Oeste. Limita por el Norte con el Distrito Federal, al Este con el Mar Caribe, al Oeste con el Estado Aragua y al Sur con los estados Guárico y Aragua. El territorio de Miranda, durante la Colonia, estaba comprendido dentro de la Provincia de Venezuela, quedando luego bajo la jurisdicción de Caracas. Fue erigido formalmente como estado en 1909. Abarca 0.87% del territorio nacional con un total de 7 590 km². Su población en 2000 era de 2 607 163 habitantes. Su capital es la ciudad de Los Teques (mapa 1).

Miranda está dividido en 21 municipios, distribuidos en cuatro grandes regiones (mapa 2). La primera región —la zona metropolitana, ubicada en el noreste del estado— incluye seis municipios conurbados con la ciudad de Caracas: Baruta, Chacao, El Hatillo, Sucre, Plaza y Zamora. Los cuatro primeros están fusionados con la ciudad capital; los dos últimos son considerados ciudades dormitorio.

La segunda región es la de Los Altos Mirandinos, en el oeste de la entidad, abarca tres municipios localizados en la zona montañosa cercana a Caracas. Los

Mapa 1
UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y DIVISIÓN POLÍTICA DEL ESTADO MIRANDA



FUENTE: Gobierno del estado Miranda. <http://www.miranda.gov.ve>.

Mapa 2
DIVISIÓN POLÍTICA POR MUNICIPIOS Y REGIONES



FUENTE: Gobierno del estado Miranda. <http://www.miranda.gov.ve>

municipios son: Carrizal, Guaicaipuro y Los Salias. La cabecera municipal de Guaicaipuro, Los Teques, también es la ciudad capital del estado.

La tercera región es Los Valles del Tuy, ubicada en el sureste del estado, en una depresión entre las serranías del litoral y del interior. Esta región incluye seis municipios: Cristóbal Rojas, Independencia, Lander, Paz Castillo, Simón Bolívar y Urdaneta.

La cuarta región es Barlovento, localizada en el este de la entidad. Abarca seis municipios: Acevedo, Andrés Bello, Brión, Buroz, Páez y Pedro Gual. La planicie que conforma la región es una zona turística y agrícola.

1. Contexto

a) La elección popular de alcaldes

Durante la segunda mitad del siglo xx, el sistema político venezolano fue considerado bipartidista, pues durante más de cuatro décadas el poder estuvo controlado por dos partidos políticos tradicionales: Acción Democrática (AD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI). A partir de 1958 AD (fundado en 1941) y COPEI (creado en 1946) se repartieron los espacios de poder político en Venezuela, impidiendo la participación de otras organizaciones.

Esa tendencia política, que inició a finales de la década de los años cincuenta, se institucionalizó en 1961 con la promulgación de una nueva constitución política (Fernández, 2003: 9). Si bien es cierto que en ésta se consagraron algunos de los principios democráticos como los del sufragio universal,² el derecho de asociación y la representación proporcional, entre otros, (Kornblith, 2002b: 183) también lo es que formalizó el “Pacto Institucional, por medio del cual los partidos más fuertes se distribuían cuotas del poder público y procesaban por consenso los asuntos públicos fundamentales”. Este sistema fue calificado como un sistema populista de conciliación de élites (Fernández, 2003: 10).

La constitución de 1961 consolidó la democracia representativa, privilegió el equilibrio y la negociación entre los partidos más importantes, hizo a un lado la competencia pluralista y configuró “un modelo de Estado que incentivó prácticas que reforzaron un elitismo poco competitivo y poco plural, centrado en la conservación de la hegemonía de los partidos por sobre el resto de las instituciones y organizaciones sociales” (Álvarez, 2003: 8).

² En el trienio de 1945 a 1948, controlado por Acción Democrática, se otorgó el derecho de voto tanto a las mujeres como a los analfabetos, también en esta época tuvieron lugar las primeras elecciones para presidente de la república.

Este esquema político sobrevivió por un tiempo hasta que, a finales de la década de los años ochenta, entró en una crisis profunda. Los partidos políticos fueron señalados como los responsables de los problemas económicos que enfrentó Venezuela, con lo que perdieron credibilidad (Kornblith, 2002b: 187).³ Como respuesta a esta crisis de los partidos políticos tradicionales, se realizó una serie de reformas encaminadas a generar cambios en el sistema político (Álvarez, 2003: 2). Estas reformas procuraron relegitimar el sistema democrático, mediante el aumento de la participación electoral.

Una de las reformas políticas que impactó el sistema electoral en 1989 fue la elección popular de alcaldes. Fue hasta este año cuando la ciudadanía tuvo la posibilidad de elegir al poder ejecutivo de la administración municipal, pues anteriormente tanto la elección de los gobernadores como la de los alcaldes era una prerrogativa del presidente de la república. La elección popular de alcaldes tuvo tres consecuencias importantes: otorgó identidad política al municipio, generó las condiciones para reforzar su economía y creó un nuevo espacio político para la disputa electoral (Kornblith, 2002b: 196-197). Este último aspecto es de singular relevancia en virtud de que una de las demandas de las organizaciones políticas, que estaban al margen de los espacios públicos, era la posibilidad de ganar espacios de poder.

Las tres primeras elecciones municipales —1989, 1992 y 1995— se dieron en situaciones políticas y económicas adversas. La primera se realizó diez meses después del violento estallido social de febrero de 1989 y dentro de un severo programa de ajustes económicos; la segunda tuvo lugar en 1992, cuando se dieron dos intentos de golpe de estado y se vivía una gran agitación política; y la tercera se llevó a cabo en 1995, en medio de un marco económico lleno de incertidumbre.

Las situaciones socioeconómicas y políticas limitaron la participación de los ciudadanos. Lo que políticamente se pudo considerar como un gran avance en el proceso de democratización del país no despertó mucho el interés del electorado. En las tres primeras elecciones la abstención fue muy alta, por arriba de 50%, y marcó una tendencia que se ha mantenido, con algunas variaciones, hasta la actualidad.

³ Kornblith cita cuatro indicadores que evidencian esta crisis de hegemonía de los partidos políticos tradicionales: “la evaluación consistentemente negativa de los mismos por parte de la opinión pública; la tendencia a la pérdida de afiliados y de simpatizantes declarados; el incremento de la abstención y de la desafiliación partidista; el deterioro del prestigio de los partidos políticos respecto de otras élites e instituciones”.

Aunque para algunos autores en esta época se da la transición de un bipartidismo atenuado a un multipartidismo limitado (Molina y Pérez, citados por: Kornblith, 2002b: 199) y se incorporan nuevos actores políticos a la lucha electoral, lo cierto es que los espacios de poder municipal se mantienen bajo el control de los dos partidos tradicionales. En la elección de 1989 de un total de 276 municipios, AD ganó las elecciones en 155 de ellos (56.1%), COPEI en 100 (36.2%), el Movimiento al Socialismo (MAS) en 11 (4%), Causa R en dos (0.8%) y otros partidos en ocho (2.9%). Entre ambos, los dos partidos tradicionales ganaron 92.3% de los municipios en disputa, si además sumamos los triunfos obtenidos por el MAS —uno de los partidos que tuvo algunos espacios de poder durante los últimos años del pacto institucional—, resulta que entre los tres se mantuvo el control de 96.3% de las alcaldías venezolanas.

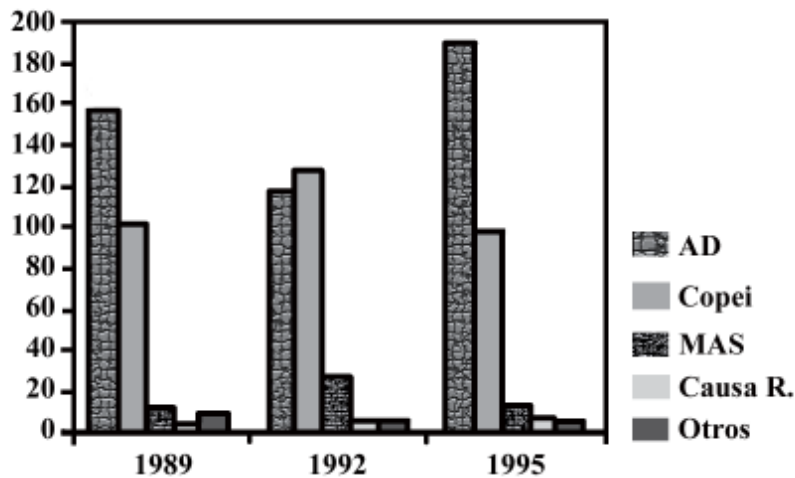
En la elección de 1992 el panorama fue semejante. Lo que varió fue la distribución de los espacios de poder entre los partidos tradicionales. De 279 alcaldías en disputa, COPEI obtuvo el triunfo en 127 (45.5%), AD en 116 (41.5%), el MAS en 27 (9.7%), Causa R en cuatro (1.5%) y otros partidos en cinco (1.8%). En esta ocasión, los dos partidos tradicionales mantuvieron el poder en 87% de los municipios venezolanos, lo que se modificó fue la relación entre ambos. Si a 87% de las alcaldías ganadas por COPEI y AD sumamos aquellas en que triunfó el MAS, que aumentó de 11 a 27, tenemos que entre los tres acapararon 96.7% de los espacios municipales venezolanos, 1.4% más que en la elección de 1989.

En la elección de 1995 la tendencia se mantuvo, aunque con diferencias en la distribución de las alcaldías entre los dos partidos tradicionales. De 315 municipios en disputa AD ganó en 188 (59.7%), COPEI en 98 (31.1%), el MAS en 13 (4.1%), Causa R en seis (1.9%), Convergencia en cinco (1.6%) y otros partidos también en cinco (1.6%). AD vuelve a recuperar el primer lugar con 72 alcaldías más que tres años antes, COPEI pasa al segundo sitio luego de obtener 28 menos, el MAS se mantiene en tercer sitio aunque con menos de la mitad de las alcaldías ganadas en 1992, aparece Convergencia en la escena electoral con el triunfo en 5 espacios y los demás partidos políticos mantienen sus tendencias. Entre los dos partidos tradicionales ganaron las alcaldías en 90.8% de los municipios de Venezuela, si agregamos las mantenidas bajo el control del MAS se llega a 94.9 por ciento.

Los resultados electorales de las tres primeras elecciones populares de alcaldes en Venezuela indican que los partidos tradicionales mantuvieron el control del poder municipal. Lo que se puede apreciar son solamente variaciones en las distribuciones de las alcaldías entre ambos partidos de una elección a otra (gráfica 1). Era ilusorio pensar que la hegemonía que habían mantenido durante más de cuatro décadas AD y COPEI se iba a romper por decreto. Aún no se habían dado las

condiciones para que surgieran organizaciones políticas fuertes que respondieran a las demandas de los grupos sociales y que disputaran los espacios de poder a los dos partidos dominantes. Pero era cuestión de tiempo para que irrumpieran en el escenario electoral y modificaran el panorama político de Venezuela.

Gráfica 1
PORCENTAJE DE ALCALDÍAS
GANADAS POR PARTIDO POLÍTICO 1989, 1992 Y 1995



FUENTE: Elaboración propia, con datos tomados de Kornblith (2002b: 187-199).

b) La megaelección de 2000

Las elecciones municipales de 2000 se desarrollaron en un ambiente lleno de expectación, porque se iniciaba una nueva etapa del proceso democratizador del país: el presidente Chávez aspiraba a la relegitimación (Kornblith, 2002a: 4), se elegían la mayoría de los cargos públicos del país y participaban nuevas fuerzas políticas en el proceso electoral.

En 1998, Hugo Chávez Frías se postuló como candidato a la presidencia de la república. Chávez había estado preso durante varios años por comandar un intento de golpe de estado, en febrero de 1992, en contra del gobierno de Carlos Andrés Pérez. Fue indultado y, ya en libertad, con el apoyo de amplios sectores de las clases bajas y enarbolando la bandera de una revolución pacífica del pueblo,

Chávez se postuló como serio aspirante a la presidencia por la vía electoral. Por mayoría absoluta obtuvo el triunfo con 56.19% de los votos. Chávez basó su victoria en el enfrentamiento con el sistema político tradicional y en la promesa de un cambio revolucionario (Garrido, 2000: 176).

En abril de 1999 se realizó un referéndum donde los ciudadanos se pronunciaron a favor de crear una asamblea constituyente para elaborar una nueva constitución política, que pusiera el marco legal para una nueva democracia social y participativa en el país. Tres meses después, la coalición que apoyaba a Chávez, Polo Patriótico, ganó la mayoría de los espacios de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC): 122 de los 128 en disputa.

El 15 de diciembre de 1999, la Constitución Bolivariana de Venezuela fue aceptada mediante un referendo popular.⁴ Por tal motivo, la Corte Suprema de Justicia y el Congreso fueron disueltos de inmediato. La ANC tomó bajo su control las funciones que dejó vacante el Congreso. En febrero de 2000 la ANC fue sustituida por una comisión legislativa integrada por 21 miembros, el Congresillo, que no fueron electos popularmente.

Para adaptar los espacios de poder a la nueva constitución, se convocó a elecciones de todos los cargos públicos del país, excepto concejales y miembros de juntas parroquiales, para el mes de mayo de 2000. En virtud de que el Consejo Nacional Electoral (CNE) reconoció que no estaba en posibilidades de garantizar la confiabilidad y transparencia del proceso electoral, el Tribunal Supremo de Justicia (TSJ) suspendió las elecciones y las pospuso para el 30 de julio de ese año.⁵ La medida enrareció el ambiente político, pues algunos sectores consideraron que la decisión perjudicaba a Chávez, quien encabezaba las tendencias electorales, pues daba a su opositor la posibilidad de reconsiderar su estrategia de campaña y ganar más adeptos (EU, 2000a).

Como la elección de presidente de la república ocupó la atención de las campañas y de los electores, los demás aspirantes pasaron a segundo término. Los candidatos a la presidencia de la república proyectaron u opacaron a los aspirantes que sus partidos postulaban a los demás cargos públicos. Para el ciudadano promedio el acto de votar fue complicado. Como las boletas electorales tenían

⁴ Entre las reformas de la nueva constitución podemos destacar la creación de dos nuevos poderes —el ciudadano y el electoral—, la posibilidad de una reelección inmediata para el ejecutivo, la creación de la figura de la vicepresidencia y el otorgamiento del voto a los militares.

⁵ La elección fue suspendida porque habían retrasos técnicos en la preparación técnica del proceso electrónico —lo que lo hacía potencialmente riesgoso— y porque no había información suficiente sobre la multitud de candidatos participantes. La culpa recayó en una de las empresas que tenían la concesión, ES&S, por lo que le fue retirado el contrato, y la otra empresa participante, Indra, fue la única encargada del proceso técnico el 30 de julio.

hasta doce cargos para elegir, se requirió de apoyo extraordinario —la ayuda de una “chuleta” o la asesoría del personal de las mesas— para poder sufragar. Como también se empleó un nuevo sistema para votar —la lectura computarizada de las boletas marcadas manualmente— la cuestión se complicó aun más. Los electores no conocían a todos los candidatos, por lo que tuvieron que votar más por los colores de los partidos que los postulaban que por las propuestas de los aspirantes. Chávez se echó al hombro a varios de los candidatos del oficialismo y los llevó al triunfo (EU, 2000b).

Los electores tuvieron que formar largas filas para votar. Se habló de esperas de hasta seis horas para sufragar. La primera impresión que se tuvo fue que la ciudadanía se había volcado a las urnas para elegir a sus autoridades. La realidad fue que la cantidad considerable de cargos por elegir, el desconocimiento del nuevo proceso para votar, el retraso en la apertura de las mesas de votación y los desperfectos de algunas máquinas hicieron que la votación fuera lenta y cansada.⁶

Para apoyar la realización de la megaelección, se pusieron en marcha varios operativos. Se instrumentó el Plan República de las fuerzas armadas, con la movilización de 65 mil militares, para salvaguardar el orden; se impuso la ley seca, desde el viernes 28, para evitar conflictos; se cerraron algunas fronteras para evitar el tránsito de personas que pudieran sufragar ilegalmente; y, por vez primera en la historia, se cerraron los centros comerciales para no distraer a los votantes.

A pesar de los temores que se tenían, fueron pocos los conflictos en torno al proceso. Los partidos de oposición denunciaron algunas anomalías, la más recurrida fue sobre la poca confiabilidad del registro de electores (RE), pues en él aparecían electores que ya habían fallecido y ciudadanos que habían cambiado de residencia. Esta situación fue reconocida por el CNE, quien señaló que no era posible depurar el padrón en tan poco tiempo.

Otro de los conflictos políticos tuvo que ver con el sistema de votación. Los partidos dudaron de la eficiencia del sistema semiautomatizado para votar y se quejaron del funcionamiento de las máquinas. La empresa encargada de prestar el servicio, Indra, se negó a ofrecer información a los veedores sobre sus procesos de bases de datos y del programa de totalización. El CNE señaló que como él no habían hecho el contrato con la compañía —lo había firmado El Congresillo antes de que los miembros del CNE fueran nombrados— no podía modificar las obligaciones de la misma.

⁶ El mayor inconveniente que se presentó con las máquinas fue que el lector óptico de algunas de ellas no pudo registrar ciertos tipos de boletas porque se habían humedecido y aumentado de grosor. La solución fue ajustar las máquinas y reiniciar la elección o hacer el conteo manual de los sufragios.

Una situación que no gustó al oficialismo, debido a la simpatía que tenían algunos de los medios de comunicación por los candidatos de la oposición, fue la operación “Una sola voz” para transmitir las megaelecciones por televisión. Cinco televisoras —RCTV, Venevisión, Gobovisión, Televen y CMT— se habían puesto de acuerdo para realizar una cobertura conjunta del proceso electoral. El presidente Chávez señaló que fue un atentado contra la libertad de expresión. Las televisoras argumentaron que la operación ya se había realizado anteriormente en algunos acontecimientos importantes —las visitas del papa Juan Pablo II y del presidente de Estados Unidos William Clinton— y que tuvieron que recurrir a ella ante la dificultad técnica de cada empresa para dar cobertura a un evento tan grande.

A pesar de los recelos, no se registraron anomalías que pusieran en entredicho el sistema empleado. El CNE señaló que el funcionamiento fue satisfactorio y los pocos errores que se presentaron estuvieron dentro de los rangos normales. El Centro Carter, como observador internacional, también avaló el proceso electoral. Señaló que tuvo un nivel de aceptabilidad de acuerdo con las características internacionales. El informe señaló que a pesar de las fallas técnicas, la confusión y los retardos, la voluntad del pueblo fue respetada.

Si bien el porcentaje de abstención fue alto, luego de las recientes experiencias con el acto de votar —siete procesos en menos de dos años—, los ciudadanos de las clases populares se pudieron percatar de la utilidad de su voto y acudieron a las urnas a sufragar (Morales, 2003: 9). Los resultados de la megaelección siguieron la tendencia que se había marcado dos años atrás. En el ámbito nacional, Chávez se relegitimó como presidente de la república por una mayoría absoluta con 59% de los votos. En el entorno municipal, los dos partidos tradicionales (AD y COPEI) perdieron espacios importantes y nuevas fuerzas políticas irrumpieron en el escenario político.

Sólo cuatro municipios pudo mantener COPEI bajo su control y AD únicamente dos. El Movimiento Quinta República (MVR) continuó con su tendencia ascendente y conquistó las alcaldías de diez municipios. Había ganado también en Carrizal, pero la elección fue declarada nula y se repitió en enero de 2001, donde perdió el municipio a manos de una coalición opositora. Los cuatro municipios restantes fueron ganados por dos nuevas fuerzas políticas. El PRVEL ganó en uno y el recién creado Movimiento Primero Justicia (MPJ) triunfó en tres. El MPJ sólo presentó candidatos en Miranda y fue capaz de llamar la atención del electorado, aunque el movimiento haya sido tachado de elitista por el oficialismo (cuadro 1).

Si se consideran los veinte municipios donde la elección fue legal, tenemos que el oficialismo obtuvo el triunfo en 50% del total, los partidos tradicionales

Cuadro 1
NÚMERO DE MUNICIPIOS GANADOS POR PARTIDO POLÍTICO EN 2000

Partido o movimiento político	Número de municipios ganados
Movimiento Quinta República (MVR)	10
Copei	4
Movimiento Primero Justicia (MPJ)	3
Acción Democrática (AD)	2
PRVEL	1

FUENTE: Elaboración propia con datos del CNE. Resultados electorales 2000. Estado Miranda.

—AD y COPEI— sólo ganaron en 30% de ellos y los nuevos partidos de oposición triunfaron en 20% restante. Los dos partidos tradicionales iniciaban en los municipios una tendencia a la baja, la nueva oposición ganaba espacios de poder importantes y el oficialismo continuaba con su carrera ascendente iniciada dos años atrás.

2. La elección de 2004

Las elecciones municipales de 2004 en el estado Miranda se realizaron en un ambiente de euforia y desencanto.⁷ Euforia por el lado de la coalición oficialista encabezada por el MVR debido al triunfo del presidente Hugo Chávez en el referendo revocatorio, y desencanto por parte de la oposición integrada en la Coordinadora Democrática (CD) por la derrota sufrida en el mismo proceso.

El 15 de agosto de 2004, dos meses y medio antes de las elecciones, se llevó a cabo un referendo revocatorio del mandato presidencial de Chávez. Fue el segundo gran intento por acabar con su gobierno. El primero se había dado dos años atrás, en abril de 2002 (EU, 2002). Dos factores fueron definitivos para que el golpe de estado no prosperara: la lealtad de una parte del ejército y la presión popular (Morales, 2002: 5-7). Tropas seguidoras de Chávez rodearon y tomaron el palacio desde donde Carmona Estanga intentaba asumir la presidencia de transición, y miles de simpatizantes de Chávez marcharon por toda la zona metropolitana en contra del golpe de estado. Es conveniente señalar que a pesar de que los

⁷ Junto con las elecciones de alcaldes municipales, también se celebraron las de gobernadores de estados y de diputados a consejos legislativos.

medios de comunicación electrónicos no difundieron los acontecimientos, la población, sobre todo la asentada en los ranchos que rodean la ciudad de Caracas, pudo enterarse de los acontecimientos por los medios de comunicación personal, la telefonía móvil, y organizar grandes marchas de apoyo (Palast, 2002: 1-4).

Los actos de Chávez que no gustaron a algunos sectores de la población fueron, entre otros, aprobar una ley que afectaba los intereses de las compañías petroleras extranjeras asentadas en Venezuela y otra que amenazó la propiedad de los grandes terratenientes venezolanos. Pero así como estas medidas, consideradas populistas, le crearon enemigos, también le ganaron seguidores: la gente de los estratos bajos que recibía ladrillos y leche por parte del gobierno y que podría ser beneficiada con el reparto de tierras. En ese sentido, Alcántara señala que “la extrema pobreza en que vive buena parte de las sociedades latinoamericanas hace coherente y muy racional la práctica cotidiana de que los individuos vendan sus votos por camisetas, bocadillos o zapatos, limitándose así el carácter autónomo del agente” (2003: 290).

El segundo intento para acabar con el mandato del presidente fue legal. La CD, compuesta por múltiples partidos y movimientos políticos de oposición, solicitó al CNE la realización del referendo. Para que el referendo procediera había que cumplir con lo que exige la ley: las firmas de cuando menos 20% de los electores registrados. A finales de 2003 se había hecho una solicitud que no prosperó. Entre el 28 de noviembre y el 1º de diciembre de 2003 se juntaron alrededor de tres millones cuatrocientas mil firmas, que luego de ser confrontadas por el CNE se redujeron a alrededor de dos millones y medio, por lo que fueron insuficientes.

Entre el 20 y el 31 de mayo de 2004 se realizó un segundo intento que sí logró rebasar el número mínimo de firmas que se solicitaban. Ante esta situación, el CNE acordó el 3 de junio que el referendo revocatorio se realizaría el 15 de agosto de ese año. Los resultados finales no fueron los que la oposición esperaba: 5 800 629 votaron por el **No** (59.09%) mientras que sólo 3 989 008 votaron por el **Sí** (40.63%). Chávez podría permanecer en el poder hasta que terminara el periodo presidencial para el cual había sido elegido. La oposición se fraccionó, culpándose unos a otros del fracaso.

El país se polarizó las semanas previas a las elecciones. La oposición deseaba mantener los cargos públicos con que contaba, mientras que el oficialismo quería darle el tiro de gracia. En tanto que los partidos y movimientos políticos adeptos a Chávez se integraban, la CD se desarticulaba. Por la polarización que el referendo revocatorio trajo consigo, podríamos mencionar dos grandes bloques antagónicos: el oficialista y el opositor. El primero, integrado por los partidos y

movimientos políticos adeptos a Chávez; y el segundo, por los grupos políticos contrarios al presidente y que en algún momento estuvieron integrados en la CD.

En el bloque oficialista, el grupo político más importante era el MVR, al que seguían en importancia el Partido por la Democracia Social (Podemos) y el Partido Patria para Todos (PPT). En el bloque opositor se encontraban, entre muchos otros, los dos partidos tradicionales de Venezuela, Acción Democrática y COPEI, aunque el más popular en el estado Miranda era el MPJ.

Las constantes durante las campañas electorales no fueron las propuestas políticas sino la difusión de una postura triunfalista por parte del grupo en el poder y el llamado reiterado a la participación por parte de la oposición. Por lo que respecta a la postura triunfalista, el propio presidente de la república asumió un papel protagónico. Por un lado criticó duramente la postura de algunos de sus adversarios, como la renuncia a la reelección del alcalde mayor de Caracas, Alfredo Peña, a quien calificó de “gallo pataruco” por retirarse cuando iba abajo en las encuestas y argumentar que no había condiciones para las elecciones (EU, 2004m).

Por el otro amenazó a sus contrincantes que estaban en riesgo de perder sus espacios de poder. En un acto de apoyo a favor de su candidato a la gobernación de Miranda y anterior vicepresidente, afirmó que le quedaban ocho días al actual gobernador, y también candidato a la reelección, a quien acusó de participar en el golpe de estado de 2002. De igual manera acusó a los alcaldes, y aspirantes a la reelección, de Chacao, Baruta y El Hatillo, a quienes acusó de golpistas (EU, 2004q). Días antes, el fiscal cuarto de competencia nacional, Danilo Anderson, había informado que el 18 de octubre comenzarían las imputaciones por el delito de rebelión civil contra quienes firmaron el decreto de instalación del gobierno de Carmona Estanga en abril de 2002. También, la semana anterior el alcalde de Baruta había obtenido su libertad por falta de pruebas. Se le acusó de participar en los hechos contra la embajada cubana durante el golpe de estado de 2002 (EU, 2004n).

Asimismo, el presidente asumió la bandera revolucionaria para reivindicarse con sus seguidores. Hizo varios llamados a los electores para unirse en torno a los candidatos de la revolución para evitar ser vencidos (EU, 2004b). Durante la inauguración de una obra vial regañó a los alcaldes y gobernadores oficialistas por no dar muestras de lealtad al “proceso revolucionario” y señaló que para ser chavistas “tienen que ser como Hugo Chávez”, que tenían que romper la línea (EU, 2004o).

La semana previa a las comicios, en un acto proselitista en Petare, donde entregó 3 105 títulos de propiedad de tierras urbanas, anunció que después de las elecciones regionales iniciaría una guerra contra el latifundio, que obligaría a los terratenientes a ceder parte de sus tierras a los pobres. Amenazó con llevar a los tribunales a los terratenientes que no aceptaran acuerdos con el gobierno (EU, 2004t).

Además, los días previos a las elecciones se hicieron públicos varios actos de gobierno encaminados a atraer la simpatía de los votantes. En cuanto a la situación energética, se negó rotundamente un aumento al precio de la gasolina y se anunció que el gobierno no privatizaría las compañías eléctricas. Asimismo se anunció la extensión por tres años más del programa “Vehículo Familiar”, un programa encaminado a brindar facilidades a las familias de escasos recursos para la adquisición de un vehículo nuevo. Las ventas por este programa representaban 50% del total de ventas de la industria automotriz venezolana (EU, 2004f, 2004ñ).

También invitó a varios candidatos del oficialismo para que participaran en su programa de radio “Aló, Presidente”, que se transmite una vez por semana y que se suspendió temporalmente después de las elecciones. Otros más le acompañaron durante la inauguración de obras públicas, como el caso de los infocentros. Según Acosta, esta tendencia no es nueva pues “en sus cuatro años de ejercicio gubernamental ha privilegiado una visión instrumental del Estado, vale decir una agencia que puede ser conquistada y ocupada por el partido mayoritario después de las elecciones y ser usada como instrumento al servicio exclusivo de sus políticas” (2004: 222). En el programa del domingo 17 de octubre de “Aló, Presidente”, que duró siete horas, Chávez sostuvo que se preparaba un magnicidio en su contra. También amenazó a los gobernadores y alcaldes que perdieran las elecciones y se negaran a entregar el poder. Señaló que ya había dado instrucciones para preparar sus celdas (EU, 2004b).

Por estos y otros actos proselitistas a favor de los candidatos oficialistas, Chávez fue demandado ante el CNE por el presidente de COPEI y ante la Fiscalía General de la República por un concejal metropolitano. La postura del presidente fue la de continuar con su campaña de apoyo y de retar a las instituciones y a sus opositores: “Vengan a buscarme, métanme preso, siempre he asumido mis responsabilidades y esta vez también lo haré” (EU, 2004i, 2004u, 2004v, 2004w), actitud que gustaba a sus seguidores.

Pero no sólo Chávez hizo campaña proselitista a través de actos de gobierno. Aunque en forma más discreta, el gobernador de Miranda y candidato a la reelección también hizo uso de esa estrategia. La semana previa a las elecciones el Instituto de Vialidad y Transporte del gobierno de Miranda entregó cerca de 13 millones de bolívars al municipio de Guaicaipuro⁸ para la restauración de sus vías de comunicación; y el Programa “Apoyo al Emprendedor” del mismo gobierno aportó, a 54 microempresarios, 137 millones de bolívars para la adquisición de equipo y material de trabajo destinados a la creación de una red de mini fábricas productivas (EU, 2004r, 2004s).

⁸ Guaicaipuro es el municipio donde se ubica la ciudad de Los Teques, la capital del estado Miranda.

En cuanto al llamado reiterado a la participación, la oposición, concentrada en la organización del referéndum presidencial y con la esperanza de lograr el “sí” revocatorio, se olvidó de prepararse para las elecciones del 31 de octubre de 2004. Peor aun, el resultado negativo del referéndum hizo que la CD se fragmentara y que la oposición se enfrentara entre sí.

La designación de candidatos únicos o comunes pasó a segundo término, aunque hubo algunos llamados a la unidad, como el que hizo el secretario general del Partido Unión, para que los partidos de oposición agotaran todos los esfuerzos para acordar candidaturas únicas y tener opciones de victoria. Hubo otros casos aislados, como la renuncia del candidato de COPEI a la alcaldía de Baruta, quien retiró su postulación a favor de Henrique Capriles, que más que como un acto de solidaridad se vio como una salida honrosa ante las pocas posibilidades que tenía de triunfo (2004c, 2004o).

El alcalde de Baruta y candidato a la reelección, Henrique Capriles, defendió la necesidad de que todos los electores acudieran a las urnas a votar, a pesar de la poca transparencia que caracterizó al referendo del 15 de agosto. La iglesia católica también asumió esa postura. En un comunicado, la presidencia del episcopado recordó a los venezolanos que el voto es un derecho y un deber e hizo al CNE un llamado para que se respetara el voto y un exhorto para no hacerle el juego a las cuotas de poder individuales o partidistas (EU, 2004a, 2004p).

Leopoldo López, alcalde de Chacao, aspirante a la reelección y representante de una comisión de gobernadores y alcaldes de oposición, exhortó de manera reiterada a los ciudadanos a defender el voto y a seguir el ejemplo de los habitantes del municipio Los Salias, quienes solicitaron al CNE que al término de la jornada les permitieran abrir las cajas de votación, contar las papeletas y cotejar los resultados emitidos por las máquinas de votación con el resultado del conteo manual de las papeletas depositadas en las urnas (EU, 2004j, 2004l, 2004q).

Los candidatos que tomaron esta postura fueron quienes estaban en el poder y/o, según las tendencias electorales, tenían grandes posibilidades de ganar las elecciones. De hecho, las encuestas difundidas la semana previa le daban el triunfo a la oposición tanto en el municipio de Baruta como en el de Chacao.

La CD difundió comunicados donde se invitaba a la población a votar para vencer el fraude y derrotar la abstención. También llamó a votar como una protesta cívica, ya que la abstención era un error estratégico que no ofrecía alternativa alguna (EU, 2004p, 2004v). Si se consideraban los resultados del referendo revocatorio, era evidente que la oposición sólo tenía esperanzas de triunfo si podía convocar a los electores que no habían votado el 15 de agosto.

Las campañas proselitistas de los candidatos del MPJ en los municipios metropolitanos, Baruta, Chacao y Sucre, se hicieron en bloque, junto con el candidato a la gobernación de Miranda. La mayor parte de los actos se realizaron dentro de Caracas y se enfocaban hacia los jóvenes y las clases medias, mientras que los candidatos oficialistas centraban su atención en los cinturones de miseria, en los habitantes de los ranchos, entre la población que no tenía tierra.

Entre los conflictos que se dieron en torno a las elecciones podemos destacar los vinculados con la realización misma de las elecciones. A partir de los resultados del referendo revocatorio y ante el temor de sufrir una segunda derrota en menos de tres meses, la oposición se opuso a la realización de las elecciones del 31 de octubre. La propuesta que privó fue la de posponerlas.

Uno de los argumentos que se manejó para la suspensión de los comicios fue la poca confiabilidad del RE. El CNE no abrió un periodo de tiempo para la posible impugnación del RE por considerarlo innecesario, pues se emplearía el mismo padrón utilizado en el referendo revocatorio del 15 de agosto, adicionado con los nombres de 220 mil extranjeros que no podían participar en la consulta, pero que sí podían votar en las elecciones de alcaldes, y con los de los ciudadanos que cumplieran 18 años entre el 1º de agosto y el 1º de septiembre (EU, 2004a, 2004g).

La oposición argumentó que el RE estaba viciado y que existían un millón 800 mil electores⁹ que no tenían registrada su dirección de residencia, lo que estaba en contra de la ley y abría la posibilidad de que estos electores fueran inexistentes. El CNE reconoció que 4.6% (alrededor de 711 mil ciudadanos) de los electores consignados en el RE no poseían dirección de habitación, pero que eran personas dadas de alta antes de 1997, cuando la ley electoral no exigía el registro de la residencia. La oposición contraatacó con el argumento de que los registros sin dirección correspondían a los dos últimos años (EU, 2004c, 2004d, 2004e, 2004f, 2004g, 2004h, 2004j, 2004k).

Además de los electores que aparecían sin dirección, la oposición denunció la aparición de migraciones no actualizadas y la situación de los extranjeros con más de una cédula (EU, 2004l). El primer caso se refería a personas que emigraron y seguían registrados con su antigua residencia o de electores que inmigraron y aún no estaban dados de alta en su nuevo domicilio. El segundo caso hacía alusión a extranjeros que se habían naturalizado y estaban registrados como extranjeros con derecho a voto en las elecciones regionales y como venezolanos naturalizados.

Debido a estas irregularidades del RE y a otras inconveniencias, y en virtud de que el poder electoral se mantuvo firme en su postura de realizar las eleccio-

⁹ Algunos dirigentes de los partidos de oposición hablaron de un millón 500 mil electores sin dirección registrada, otros de un millón 700 mil y otros, finalmente, de un millón 800 mil.

nes, la oposición presentó al TSJ solicitudes de amparo en contra de la realización de los comicios. Los recursos de amparo promovidos en contra de las elecciones del 31 de octubre fueron rechazados por la Sala Constitucional del TSJ, por lo que el último recurso legal de la oposición fue descartado. El argumento que se manejó, aprobado por unanimidad, fue que la manera más expedita para reestablecer los derechos que había violado el CNE al convocar a las elecciones era un recurso ante la Sala Electoral (EU, 2004t).

Los embates de la oposición también se centraron en el voto electrónico. Aunque no era la primera vez que se utilizaba, pues se había empleado un sistema parecido en las elecciones de 2000, la oposición desconfiaba de él por la posibilidad que ofrecía de manipular electrónicamente el voto. Como el referendo revocatorio se había realizado mediante el voto virtual, tenían sospechas de que los resultados de los mismos habían sido alterados electrónicamente.

Una de las peticiones reiteradas de los partidos de oposición fue el conteo manual de los sufragios, aunque las votaciones se realizaran a través de las máquinas. La respuesta del poder electoral fue la de contar manualmente, al azar, una caja por cada centro de votación, a fin de verificar que los votos estuvieran bien computados y hasta después de este proceso se diera la transmisión electrónica de los resultados. Pero a los partidos de oposición les pareció insuficiente la medida, y solicitaron el conteo manual de todas las cajas. Finalmente prevaleció la propuesta del CNE (EU, 2004h, 2004i, 2004m).

Como los partidos de oposición, especialmente la CD, hicieron llamados a la ciudadanía para evitar el fraude electoral contando manualmente los votos e invitaron a los electores a estar presentes en los cómputos de los centros de votación, dos días antes de las elecciones el Ministro de Interior y Justicia aclaró que los ciudadanos sólo podían estar presentes durante la impresión del acta, pero tenían que abandonar los centros de votación cuando se realizara la auditoría de la caja seleccionada. En este proceso sólo podían estar presentes los miembros y testigos de mesa (EU, 2004s 2004w).

Las protestas en contra el voto electrónico también se centraron en el tiempo que se requería para votar, pues durante el referendo revocatorio se provocaron largas filas de electores. Esta situación, decían, estimulaba la abstención de los ciudadanos. El CNE argumentó que los retrasos durante el referendo se debieron a la subutilización de las máquinas y al incremento del número de votantes. Señaló que si en cada centro de votación se atendía a tres ciudadanos al mismo tiempo: uno buscándose en el cuaderno de votación, otro ejerciendo el voto en la máquina y el otro entintándose el dedo, se optimizarían los tiempos y la jornada electoral se podría realizar entre 8 y 10 horas (EU, 2004b, 2004f, 2004j).

La jornada electoral del 31 de octubre fue más pacífica y tranquila de lo que se esperaba. Para evitar situaciones que pudieran provocar enfrentamientos entre simpatizantes de la oposición y del oficialismo, se decretó la ley seca que entró en vigor desde el mediodía del sábado 30 de octubre y, ante el temor de posibles disturbios, desde la medianoche de ese mismo día se acuartelaron los cuerpos policiales regionales y municipales. Asimismo, se prohibieron las reuniones públicas, la portación de armas y se cerraron las fronteras. El ejército reforzó la vigilancia en los centros de votación y en las juntas municipales, que eran los sitios donde se podían presentar los disturbios (EU, 2004x). Este resguardo se mantuvo durante los días posteriores, hasta que se dieron a conocer los resultados definitivos.

La apertura de las mesas de votación se dio tal y como estaba previsto, aunque algunas de ellas se abrieron hasta las siete o a las siete y media, y no a las seis como era lo indicado, debido a que los miembros titulares no llegaron y se tuvo que habilitar a los suplentes. Las filas de votantes se redujeron en comparación con las que se formaron el 15 de agosto y durante toda la jornada privó un ambiente de paz y tranquilidad. La orientación que los miembros de mesa dieron a los votantes, junto con la poca afluencia de electores, hizo que el proceso de diera con mayor fluidez, en menos de cinco minutos se ejercía el derecho al voto (EU, 2004x).

Aunque había desconfianza hacia el voto electrónico, fueron mínimos los contratiempos que se registraron con las máquinas de votar. Sólo se reportó una máquina que no funcionó en Palos Altos y otra que no imprimía bien los votos en la zona metropolitana. La primera no se utilizó y la segunda fue reparada. Fueron mayores los contratiempos que la lluvia causó al elector. Los seguidores del oficialismo contaron con un apoyo adicional para facilitar el acto de votar, una guía, una “chuletita”, que se les distribuyó donde se ejemplificaba cómo realizar el voto electrónico, donde ya se establecían las opciones a marcar (EU, 2004x).

Entre las pocas dificultades que se presentaron estuvo el sitio que el ejército puso a la sede de la policía de Miranda en Los Teques, la capital del estado. El sitio se estableció poco antes de que se diera el recuento de los votos registrados para la elección de gobernador. Los militares impidieron que policías armados salieran del cuartel. Días antes de las elecciones, la Dirección de Armamento de la Fuerza Armada había realizado una inspección del parque de armas de la Policía Metropolitana (EU, 2004x). Había temores por parte del ejecutivo nacional de que los gobernadores y alcaldes perdedores, de manera especial el de Miranda, pudieran hacer uso de las armas para mantener el poder o para tratar de cambiar los resultados electorales.

Los resultados electorales del 31 de octubre confirmaron lo que sucedió en el referendo del 15 de agosto, el oficialismo superó ampliamente a la oposición. Como lo señaló el presidente Chávez, el estado Miranda —y el país entero— se cubrió de rojo. La gobernación y 75% de los municipios de Miranda fueron ganados por el oficialismo. De 20 municipios en disputa, el oficialismo, encabezado por el MVR ganó 15 alcaldías, mientras que la oposición sólo pudo conservar cinco, cuatro del MPJ y una para AD, con el respaldo de COPEI. En el municipio de Carrizal no hubo elecciones.

Aunque los candidatos ganadores en los municipios no eran respaldados por un solo partido o movimiento político, sino por varios de ellos, a partir del número de votos que cada uno de los grupos políticos recibió se puede establecer una jerarquía de ganadores. La primera fuerza política de Miranda fue el MVR (oficialista) ganador en 13 municipios, le siguió el MPJ (oposición) con un total de cuatro triunfos y en tercer sitio se ubicaron Podemos (oficialista), PPT (oficialista) y AD (oposición) con una victoria (cuadro 2).

Cuadro 2
NÚMERO DE MUNICIPIOS GANADOS POR PARTIDO POLÍTICO EN 2004

Partido o movimiento político	Núm.de municipios	Bloque
Movimiento Quinta República (MVR)	13	Oficialista
Movimiento Primero Justicia (MPJ)	4	Opositor
Partido por la Democracia Social (Podemos)	1	Oficialista
Partido Popular de los Trabajadores (PPT)	1	Oficialista
Acción Democrática (AD)	1	Opositor

FUENTE: Elaboración propia, con datos del CNE. Resultados electorales 2004. Estado Miranda.

Los cuatro municipios ganados por la oposición encabezada por el MPJ son importantes económica y demográficamente por estar dentro de la zona metropolitana de Caracas. En todos fue a través de la reelección del alcalde en funciones, ejecutivos que, por el ejercicio del poder que habían ejercido durante los cuatro años en su municipio, gozaban de la simpatía de los ciudadanos.

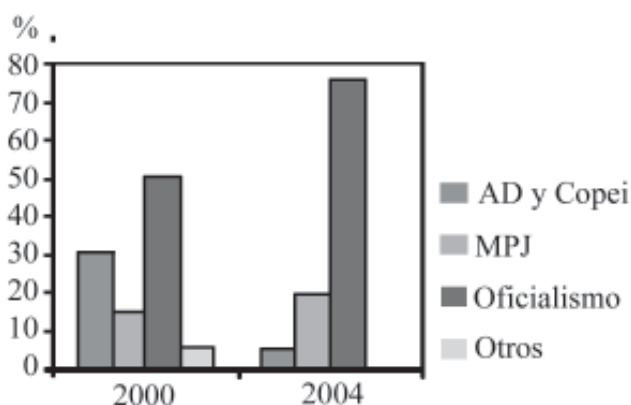
De los cuatro alcaldes reelectos, tres habían participado activamente tanto en el golpe de estado de 2002 como en el referendo revocatorio de 2004, los de

Baruta, Chacao y El Hatillo, y el otro de ellos había convocado a las organizaciones civiles a la defensa del voto para el día de las elecciones, el de Los Salias.

Al igual que los otros cuatro municipios ganados por la oposición, el candidato ganador por AD fue el alcalde en funciones de Páez, municipio agrícola que se localiza en la región de Borlovento.

En términos generales, la oposición perdió 50% de los municipios que había ganado en las elecciones de 2000. Sólo pudo mantener bajo su control aquellos donde la gestión de los alcaldes electos en 2002 creó las condiciones para su reelección. En los cinco municipios que perdieron, el oficialismo derrotó por una amplia diferencia a los alcaldes elegidos cuatro años atrás que intentaban reelegirse (gráfica 2).

Gráfica 2
PORCENTAJE DE ALCALDÍAS
GANADAS POR PARTIDO POLÍTICO 2000 Y 2004



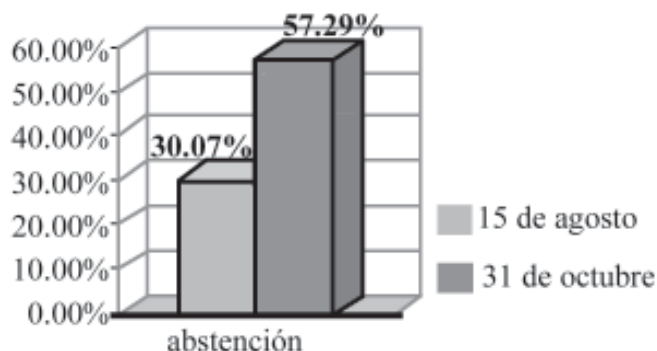
FUENTE: Elaboración propia, con datos del CNE. Resultados electorales 2000 y 2004. Estado Miranda.

De los quince municipios ganados por el oficialismo, ocho fueron a través de la reelección de los alcaldes en funciones (Buroz, Cristóbal Rojas, Guaicaipuro, Independencia, Paz Castillo, Plaza, Sucre y Urdaneta); cinco fueron arrebatados a la oposición, donde vencieron a los alcaldes en funciones que aspiraban a la reelección (Acevedo, Andrés Bello, Brión, Lander y Pedro Gual); y dos siguieron bajo su control, aunque con candidatos distintos a los alcaldes electos cuatro años atrás.

Sin hacer distinciones entre los partidos o movimientos políticos que los postulaban, la figura ganadora dominante fue la de los alcaldes en funciones. En 65% de los municipios de Miranda —cinco de la oposición y ocho del oficialismo— se dio la reelección de los alcaldes.

Otro de los resultados dignos de mencionar fue el alto índice de abstención. La ciudadanía de Miranda, que había irrumpido intempestivamente en los centros de votación el 15 de agosto, decidió quedarse en casa el 31 de octubre. De 30.07% de abstención en el referendo revocatorio se pasó a 57.29% en las elecciones regionales (gráfica 3). Estamos hablando de un crecimiento en el abstencionismo de poco más de 22 puntos porcentuales dos meses y medio después del referendo revocatorio.

Gráfica 3
PORCENTAJE DE ABSTENCIÓN EN AGOSTO Y OCTUBRE DE 2004



FUENTE: Elaboración propia con datos del CNE. Resultados electorales 2004. Estado Miranda.

Se identificaron cuatro factores que motivaron la abstención de los votantes: el cansancio del elector —quien luego de participar en varios procesos, el referendo revocatorio entre ellos, no deseaba salir de casa para participar en otro más—, la desconfianza en la autoridad —el ciudadano no confía en las autoridades electorales y en los resultados, por lo que prefiere abstenerse para no legitimar el fraude—, la falta de oferta política por parte de los aspirantes a las alcaldías o de opciones reales donde prácticamente ya existía un ganador, y la intención de castigar a unos líderes de oposición que decepcionaron anteriormente a sus grupos de electores, sobre todo luego de los resultados del referendo del 15 de agosto (EU, 2004x).

3. A manera de cierre

Los resultados de la elección popular de alcaldes señalan tres tendencias en el ámbito municipal de Miranda, que pueden constituirse en una muestra local de la transición hacia la democracia que vive Venezuela en la actualidad.

De acuerdo con los resultados de las elecciones municipales en Miranda, los dos partidos políticos tradicionales, AD y COPEI, que durante las tres primeras elecciones dominaron los espacios de poder municipal, han perdido fuerza entre los ciudadanos. Las crisis políticas y económicas por las que ha atravesado la entidad, y el país en general, han hecho que los ciudadanos culpen a los partidos políticos en el poder por esas situaciones y han buscado nuevas alternativas políticas. En ese contexto, las fuerzas políticas recién creadas, que se presentan como opciones distintas a la forma de hacer política de los partidos tradicionales, les han arrebatado los espacios de poder local que detentaron por más de cuarenta años y amenazan con desaparecerlos totalmente del escenario político municipal.

El oficialismo en ascenso domina el panorama político en Miranda. Con el MVR a la cabeza y bajo el liderazgo carismático del presidente Chávez, los partidos oficialistas han ido ganando paulatinamente los espacios de poder local. Las bases de este ascenso vertiginoso han estado en el voto de los sectores populares, aquellos que han sido beneficiados con las reformas que el nuevo gobierno ha implementado, que han recibido “leche y ladrillos” o se han beneficiado con las becas de la “Misión Robinson” o aspiran a poseer un pedazo de tierra. Los municipios donde mayor fuerza tiene el oficialismo son precisamente aquellos con una connotación agrícola o los que poseen una población significativa ubicada en los “ranchos” que rodean las ciudades. El triunfo del oficialismo se ha dado a pesar de la oposición encarnizada de otros sectores de la población y los partidos políticos que antes detentaban el poder.

En Miranda han aparecido nuevas fuerzas políticas, aunque la única que ha podido mantener algunos espacios de poder es el MPJ, que ha obtenido triunfos en municipios importantes. En torno a su propuesta, ha logrado aglutinar sectores urbanos que los partidos tradicionales han dejado ir y que el oficialismo no ha logrado cautivar. Grupos de jóvenes universitarios, estratos de clase media y sectores de la iniciativa privada han elegido como suya esta opción política. Por ello no sorprende que haya ganado en los municipios conurbados con la capital nacional.

Por último, podríamos aventurar que el proceso de transición venezolano hacia la democracia está dejando atrás el sistema bipartidista, que privó durante la segunda mitad del siglo XX, pero dos factores ensombrecen el horizonte. Por un lado, los altos índices de abstención que se presentan en las elecciones, que —si

bien es un factor común en varios países de América Latina— debe ser causa de preocupación, pues los gobernantes están siendo elegidos por minorías ciudadanas; en tanto que las mayorías, excluidas o defraudadas, se están limitando a contemplar de lejos los procesos. Por el otro, la amenaza de que el sistema bipartidista en vez de transitar hacia el multipartidismo pueda mutar en el camino y convertirse en un sistema de partido hegemónico (MVR), donde las opciones de los ciudadanos se reduzcan a una sola y no haya espacio para la diversidad.

Bibliografía

- Acosta Espinosa, Nelson (2004), "Venezuela: cultura y política en cuatro tiempos", *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, vol. 13, núm. 2, Maracaibo, Venezuela, abril-junio de 2004, pp. 203-228.
- Alcántara Sáez, Manuel (2003), "¿Calidad de la democracia o calidad de la política?", en Guillermo O'Donnell, Osvaldo Iazzeta y Jorge Vargas Cullell (comps.) *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, PNUD-Homo Sapiens, pp. 289-294.
- Álvarez, Ángel A. (2003), "De la hegemonía partidista a la democracia sin partidos", *Politeia*, Revista de la Universidad Central de Venezuela, vol. 30, Caracas, enero de 2003.
- Fernández Toro, Julio César (2003), "Los problemas constitucionales de la institucionalización democrática en Venezuela: 1971-2002", *Politeia*, Revista de la Universidad Central de Venezuela, vol. 30, Caracas, enero de 2003.
- Garay, Juan (2000), *La Nueva Constitución*, Caracas, Gaceta Legal.
- Garrido, Francisco Javier (2000), "Organización y acción colectiva en las metrópolis latinoamericanas", en Fernando Harto de Vera (comp.) *América Latina: desarrollo, democracia y globalización*, España, Trama Editorial/Cecal, pp. 123-151.
- Kornblith, Miriam (2002a), "La compra-venta de votos en las elecciones venezolanas", *Trading Political Rights: The Comparative Politics of Vote Buying*, Internacional Conference, Cambridge, Center for International Studies, MIT, 16 pp.
- ____ (2002b), "Representación, partidos políticos y reforma electoral en Venezuela", en Thomas Manz y Moira Zuazo (coords.) *Partidos políticos y representación en América Latina*, Venezuela, Nueva Sociedad, pp. 181-210.
- Morales Sales, Edgar Samuel (2003), "Mandato y revocación en la Venezuela del siglo XXI", en Universidad de Guadalajara, *III Congreso Internacional de Pensamiento Latinoamericano. La construcción de América Latina*, DEIL-CUCSYH, México, 15 pp., (memoria en disco compacto).
- ____ (2000), "La Refundación del Estado en la República Bolivariana de Venezuela", en Seminario Latinoamericano *Intervención ciudadana e innovaciones políticas en América Latina*, Universidad de Guadalajara, noviembre de 2000, (ponencia).
- O'Donnell, Guillermo, Osvaldo Iazzeta y Jorge Vargas Cullell (comps.) (2003), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, PNUD-Homo Sapiens, pp. 25-148.
- Palast, Grez (2002), "Venezuela y Argentina: historia de dos golpes", *New Internationalist Magazine*, domingo 7 de julio.
- Romero, Juan Eduardo (2001), "El discursos político de Hugo Chávez: 1996-1999", en: *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología, vol. 10, núm. 02, Maracaibo, Venezuela, abril-junio de 2001, pp. 229-245.
- EU (*El Universal*) (2000a), Caracas, 26-30 de mayo
- ____ (2000b), Caracas, 31 de julio
- ____ (2002), Caracas, 11 de julio

____ (2004a), Caracas, 2 de octubre
____ (2004b), Caracas, 3 de octubre
____ (2004c), Caracas, 4 de octubre
____ (2004d), Caracas, 5 de octubre
____ (2004e), Caracas, 6 de octubre
____ (2004f), Caracas, 7 de octubre
____ (2004g), Caracas, 8 de octubre
____ (2004h), Caracas, 9 de octubre
____ (2004i), Caracas, 10 de octubre
____ (2004j), Caracas, 13 de octubre
____ (2004k), Caracas, 14 de octubre
____ (2004l), Caracas, 15 de octubre
____ (2004m), Caracas, 17 de octubre
____ (2004n), Caracas, 18 de octubre
____ (2004ñ), Caracas, 19 de octubre
____ (2004o), Caracas, 21 de octubre
____ (2004p), Caracas, 22 de octubre
____ (2004q), Caracas, 23 de octubre
____ (2004r), Caracas, 24 de octubre
____ (2004s), Caracas, 25 de octubre
____ (2004t), Caracas, 26 de octubre
____ (2004u), Caracas, 28 de octubre
____ (2004v), Caracas, 29 de octubre
____ (2004w), Caracas, 30 de octubre
____ (2004x), Caracas, 1 de noviembre

Gobierno de Miranda (2004), <http://www.miranda.gov.ve>. Consultado en agosto de 2005.

Recibido: 8 de septiembre de 2005

Aprobado: 28 de noviembre de 2005

Héctor Velázquez Trujillo es maestro en Estudios Latinoamericanos y actualmente cursa el tercer semestre del Doctorado en Humanidades en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Línea de Investigación: Democracia en América Latina.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Aranda Sánchez, José

Michel Maffesoli: una sociología de lo banal

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 93-113

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150906>

- 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

Michel Maffesoli: una sociología de lo banal¹

Michel Maffesoli: Sociology of Everyday Life

JOSÉ ARANDA SÁNCHEZ²

Resumen. Este artículo reflexiona acerca de los aspectos más significativos de la sociología de Michel Maffesoli, destacando la ruptura que plantea con los fundamentos de la explicación social de la modernidad, debido a que a partir de su crítica ha elaborado una nueva y sólida argumentación en torno a los cambios generados por una socialidad posmoderna, entendida ésta como conjunto de prácticas cotidianas que escapan al control social (hedonismo, tribalismo, presentismo), y que constituyen la base de toda la vida en sociedad. Se subrayan los rasgos derivados del rechazo popular a la política y las instituciones, y un reencuentro con lo cotidiano y banal que muestran la emergencia de una pluralidad de voces y sentidos centrados en la cohesión y múltiples identificaciones de lo colectivo.

Palabras clave: crítica posmoderna de la sociedad; socialidad posmoderna; resignificación de lo colectivo.

Abstract. This article analyses the most meaningful aspects of Michel Maffesoli's Sociology, mainly this author rupture with the basis of social explanation given by modernity. His criticism has created a new and solid argumentation concerning changes generated by the postmodern sociality, this one understood as a set of everyday practices not ruled by society (hedonism, tribalism, presentism), which are the foundations of life in society. There is a special focus on popular rejection of politics and institutions, and a reencounter with everyday life and banal affairs; plurality of voices and senses centered in the cohesion and multiple identifications of collective.

Keywords: postmodern criticism to society; postmodern sociality; new meaning of collective.

Introducción

Michel Maffesoli es un sociólogo francés no muy conocido en México; pero que hace más de dos décadas analiza los procesos de transformación de la sociedad actual, cuestionando a la vez la saturación

¹ Por ejemplo, la versión del constructivismo representado por Berger y Luckman, donde se le considera como una "sociología del conocimiento común" (Berger, P. y Luckman, Th. 1998); o

y declive del proyecto moderno. Observa cómo la sociedad sufre una metamorfosis, lo que se irradia a todos los fenómenos y representaciones sociales, por lo que su aportación se relaciona directamente con las obras de Lyotard (1998) (sospecha del pensamiento), Derrida (1988) (sospecha del lenguaje) y especialmente con Baudrillard (2002) (sospecha de lo real), quienes con diferentes orientaciones y acentos han presentado un cuestionamiento profundo de la modernidad; aunque su crítica se asienta, más que en la sospecha, en la importancia de la imagen y en el imaginario como fundamento de las relaciones sociales. Ese imaginario es un sustrato activo, magma inasible en constante cambio y reconfiguración, una potencia que no deja de hacerse presente bajo las mil máscaras que resurgen en las sociedades posmodernas: teatrales, efímeros, instantes eternos y plenos que no actúan derivados de alguna causalidad o teleología, sino a partir de la efervescencia de su mismo suceder en vilo, más allá de morales preestablecidas o lógicas determinantes.

Este artículo pretende una breve recapitulación de algunas nociones y acentos que Maffesoli sugiere para llevar a cabo la crítica posmoderna que se erige contra el reinado absoluto de la razón, cuestionando en ello las verdades y principios inmutables que sustentaban la modernidad. Retomando a Nietzsche (1996) y su consideración trágica de la vida, recupera el mito dionisiaco, cuya reaparición imaginaria orienta todos los fenómenos y representaciones sociales. Es un paradigma imaginario que dota de sentido el retorno del goce presentista de la vida, el placer fugaz y la eternidad vivida del momento actual en el marco de la revaloración del destino de muerte y la resignificación de lo colectivo.

La idea central es que Maffesoli se encuentra construyendo una sociología de lo trivial, con una mirada también desde la base, por lo que las intuiciones y las metáforas para captar las manifestaciones sociales y culturas contemporáneas buscan resaltar, llamar la atención y mostrar que esos fenómenos existen; aunque su objetivo no es explicarlos ni dar cuenta de sus causas eficientes.

Por ello, aquí se exploran algunos rasgos novedosos de la socialidad posmoderna, partiendo del marco de la violencia como principio, ligando este elemento a un encuentro con los excesos y el presentismo de lo cotidiano, resaltando el giro ecológico de la cultura posmoderna; muy paralelamente con el cuestionamiento de la política y el declive de las instituciones, para arribar a un

la línea de Ibáñez sobre la sociedad como un “orden del decir” (Ibáñez, 1989); e incluso de Arendt, con su insistencia en el papel fundamental de la vida cotidiana en los procesos de reproducción individual y social (Arendt, H., 1977).

2 Profesor investigador de la UAEM. Correo electrónico: aranda@uaemex.mx

desenlace previsible que es el desencanto de las masas a participar en lo institucional, ajeno a las immediateces de la contienda diaria y la vida emocional y plural.

El lector encontrará una versión para reimaginar la sociología, con ecos de Schopenhauer (1942) (el mundo como voluntad y representación), Bachelard (1985) (el nuevo espíritu científico; el nuevo sujeto cognoscente; la imaginación creadora), y Durand (2003) (mitología; imaginación simbólica; imaginarios), una importante relectura de Durkheim (prácticamente toda su obra) así como una consideración de Morin (1984) (principio de complejidad; la humanidad aún no Humana), en una incursión epistemológica que no deja de sorprender, más aun puesto que sus planteamientos se enfilan a sentar las bases para una actualización del estudio del hombre y las sociedades contemporáneas, con el afán de abonar para que las ciencias sociales y las humanidades logren resquebrajar los cimientos fosilizados de sus propias convicciones —rígidas, en buena medida—, que obstaculizan una comprensión no dogmática del acontecer de cada día.

1. La violencia como premisa

El eje a partir del cual plantea su análisis de la sociedad contemporánea es asumir que la violencia se encuentra siempre presente en todas las relaciones sociales, por lo que antes de negar su existencia o rechazarla es preferible encontrar la forma de integrarla como un factor implícito en las organizaciones sociales, con la función de incidir en mayor o menor medida al equilibrio de fuerzas, como una manifestación mayor del antagonismo existente entre voluntad y necesidad. Entonces, la dinámica social se encuentra estructuralmente vinculada al poder, sea de manera positiva o negativa, lo que plantea el problema de la forma de dominación resuelto en la modernidad por la presencia del Estado. En efecto, con la forma estatal se afirma en apariencia el triunfo de lo único, aun cuando bajo su dominación se encuentra la sociedad diferenciada y plural (Maffesoli, 1977: 143-182).

Para Maffesoli, la violencia es una fuerza colectiva estructurante que, no obstante, puede revertirse destructivamente contra la sociedad, como de hecho sucede al ser monopolizada por una estructura dominante como la del Estado. Así, el monopolio de la violencia tiende a actuar impidiendo las desviaciones y disfunciones por medio de discursos y prácticas especializadas. Ésa es precisamente la forma de actuación de la tecnoestructura y su interés político centrado en la regulación social y la organización. Por este medio se busca homogeneizar la sociedad, haciéndola plenamente legible y sin zonas oscuras, lo que implica suprimir los procesos de simbolización societal, o por lo menos su clasificación.

En esta perspectiva, la violencia es un componente básico de la actividad social que reclama un cierto grado de acuerdo, como lo expresa su ritualización, así como las diversas reglamentaciones de la lucha, incluidos el juego y el derecho. Sin embargo, la transformación racional del ritual hace posible la monopolización de la violencia, a la vez que determina una cierta manera de socialización centrada en un poder en apariencia neutro, pero que, en los hechos, actúa mediante la abstracción de las cualidades sociales a fin de construir una realidad determinada por el principio del control. Aunque la objeción sociológica de que la violencia no impide formas de oposición y resistencia es pertinente (Touraine, 1995: 52-53).

Por ello, la violencia abstracta y legalmente monopolizada por una entidad, un aparato o grupo, se convierte en una amenaza a la pluralidad social y culmina en la obediencia o servidumbre voluntarias. Sin duda el aumento de la criminalidad y la inseguridad son efecto derivado de la instrumentalización de la violencia, que se extiende hasta llegar a la ira en las funciones del Estado relacionadas con la seguridad y defensa. Lo que sucede es que, antes, el espectáculo ritual de la violencia permitía que ésta se exteriorizase de algún modo (Durkheim, 1991: 381-392). Su monopolización y transformación racional tiende, contrariamente, a interiorizarla. El mecanismo de la interiorización se diferencia de la coerción pura debido a que el juego de la tecnoestructura exige adhesión. De ahí que el poder sólo puede ejercerse si encuentra eco entre los dominados en un contexto de asepsia social, en el cual se generaliza una violencia menor y estéril administrada policialmente por el Estado (Ballesteros, 1995: 193-194).

Pero así como, frente a los imaginarios emanados del poder, se van contraponiendo otros imaginarios contruidos desde la base social, por debajo de la violencia de aparato también existe una dinámica transhistórica que Maffesoli llama la violencia fundadora o de oposición. Su campo es el de la discontinuidad y el desorden; aunque su efecto en lo social es constructivo, ya que se confronta con la individualización. Es entonces cuando Maffesoli “utilizando la antinomia de Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco” habla de la violencia fundadora en términos del exceso que conmemora la violencia original, a la vez que cumple la función catártica de la expiación. Tal violencia constructiva es la que se expresa en lo festivo y en la efervescencia social, a los que no reconocen el progresismo ni los sistemas de legitimación de la modernidad. La violencia fundadora, por lo tanto, implica un rechazo a la fragmentación de lo social, por lo que se vincula a las fuerzas colectivas del intercambio simbólico (Maffesoli, 2001: 89-110).

La paradoja de la forma social que racionaliza la violencia es su potencialidad irracional. En efecto, sin un centro de gravedad popular o social, la monopoli-

lización de la violencia puede derivar en una irracionalidad creciente, llegando a convertirse en razón de estado y sistema de terror. De hecho, ahí es donde comienza un desencadenamiento de la violencia que no puede frenarse y que se difunde por medio de racionalizaciones acumulativas, evidentes en el aumento de la criminalidad y en general de la inseguridad.

Para Maffesoli, la presencia de lo colectivo, lejos de borrarse, reaparece con nueva vitalidad, y —por medio de lo que él concibe como un proceso de saturación, posterior al dominio de un ciclo cuyo eje es la individuación y el trabajo, lo social, lo simbólico y la comunidad orgánica empiezan a resurgir en el seno de diversas situaciones y representaciones, de tal manera que, cuando se agota el proceso de destrucción simbólica de la ilustración, retorna la violencia fundadora, sin duda soporte de una nueva socialidad.

Finalmente, en Maffesoli también se presenta otra modulación de la violencia que asume la forma de la banalidad, y se expresa fuera de lo político al igual que la violencia fundadora. Se trata de la violencia que surge en el ámbito de lo cotidiano, caracterizada como una forma de resistencia pasiva al poder como aceptación de la vida. A diferencia del gran tema de la emancipación que irrumpe desde la época de la Revolución francesa, ahora aparece la potencia afirmativa de la masa indefinida que no se plantea en el sentido de la historia. Se trata de la potencia de la aceptación que no se afianza en la promesa de un futuro, sino en el carácter trágico del presente, donde toman fuerza los deseos. Aceptar puede ser el motivo de una inesperada resistencia frente a la identificación impuesta y el deber ser de la dominación, y que se funda en una existencia social heterogénea y contradictoria. La idea que subyace al fenómeno de la “mayoría silenciosa” es que se resiste de manera inconsciente y con base en la solidaridad orgánica constituida de la confluencia de fuerzas antagónicas que favorece la relativización del poder. Así, frente al totalitarismo unificador, la socialidad conserva su fundamento religioso, en el sentido de la capacidad de cohesión. Por ello, la masa puede articular por medio de la solidaridad de base una actitud que rechaza el control; inclusive puede impulsar formas alternativas de desarrollar la espontaneidad discrepante y simbólica (Maffesoli, 1977: 183-190).

2. Sociología del exceso

En estrecha relación a los aspectos de la violencia banal, la cuestión del exceso lleva a reconocer otro de los componentes básicos de la socialidad, que permanecía oculto en el esquema de la racionalización moderna. Aquí Maffesoli concentra los diversos elementos de una teoría de la cohesión social a partir de la

extrapolación de lo *orgiástico* como factor constante en la socialidad. Por ese camino se abre el espacio a una reflexión profunda acerca del agotamiento del impulso modernista y el cambio hacia una cultura del hedonismo y la convivencialidad como pautas que adquieren un sentido pleno y vasto (Lipovetsky, 2002: 49-78).

Para adentrarse en esta otra dimensión de la socialidad, Michel lleva a cabo un corte en la visión diurna de la sociedad para acotar una visión nocturna desde la que es posible alcanzar los objetos sumergidos en el discurso ilustrado. En el movimiento *orgiástico* el individuo tiende a borrarse detrás de lo confuso, entra en relación con los elementos de la totalidad comunitaria y natural. Se trata de una pérdida que contradice la moral del deber ser y remite a una suerte de “inmoralismo ético” que consolida el vínculo simbólico de toda sociedad (Ballesteros, 1995: 199).

Su aproximación queda como una lectura transversal de la sociedad con el fin de describir el trayecto antropológico y coadyuvar a esclarecer la situación actual. Como recurso para esclarecer las diferentes dimensiones del problema del exceso se emplea la noción de lo *orgiástico*, se trata de un neologismo que busca designar, sobre todo, una forma de proponer la cuestión de la socialidad o de la alteridad. Ante el dominio del principio de individuación y sus formas sociales, es posible interrogar a la pervivencia del “estar juntos” como solidaridad orgánica o bien gregariedad para subrayar el desgaste de esa hegemonía. Sin embargo, para la sociología resulta más ilustrativo el cambio de actitudes de amplios sectores de la sociedad en relación con el trabajo, el cuerpo, el espacio y las funciones imaginarias. En una lectura reflexiva, esos indicios apuntan a una hipótesis en torno al fin del individualismo y el retorno o reinención de lo colectivo (Ballesteros, 1995: 200).

El punto que rompe el paradigma dominante en los siglos XVIII y XIX radica en que en oposición al yo activo y al sujeto-actor que determinan una historia en curso, ahora el yo tiende a diluirse, deja de estar fijo en una función y se inclina por obedecer sin oposición la determinación de ser de un modo u otro. Puede decirse que las fronteras entre el yo y los otros dejan de estar del todo claras y la trasgresión como tal ya no es tan importante, puesto que la oposición permanece al interior del mismo espacio de aquello a lo que intenta oponerse.

Ahora bien, el cambio de los esquemas individualistas a otros de contenido más colectivo no significa un proceso uniformador. En un conjunto orgánico donde la comunidad es primordial se genera un amplio juego de diferencias, centrado en el intercambio de papeles. Esto lleva al reconocimiento de la existencia social como teatralidad, conformada por un conjunto de escenarios, todos de la misma

importancia, desde el punto de vista del análisis sociológico. En esa teatralidad el simbolismo es fundamental; no sólo un artificio, sino el elemento que permite articular todo lo que trasciende las conciencias individuales. El plano simbólico coincide con la preeminencia del grupo, ya que los símbolos emergen del grupo y permiten la continuidad de la vida social. Por ello, Maffesoli resalta que la socialidad no se constituye únicamente a partir de la conciencia o la razón, sino además de acuerdo con la afectividad y el simbolismo que permiten la comunión de los miembros del grupo y de éste con su medio ambiente.

Frente a la moral, cuya lógica es el deber ser, la ética se manifiesta como sentido colectivo de la dinámica social y fuerza de convicción que se vive sin racionalización. La ética se encuentra más cercana a las prácticas cotidianas que los proyectos políticos y económicos y las ideologías, por lo que puede captar la dimensión del gasto, de la pérdida y la acentuación del instante. El vínculo ético facilita la expresión de lo imaginario y de la teatralidad que resignifica las cualidades del “estar juntos”. De ahí que se relacione con la estética, entendida en su sentido más amplio como aquello que designa la sensación y la sensualidad.

En el espacio ético se agrupan las diversas figuras de la solidaridad orgánica, o sea, la pluralidad de expresiones arquetípicas, así como cualidades de la vida cotidiana que siguen siendo eminentemente paganas, en relación con la moral y su pretensión de unicidad (Durkheim, 1973: 159-163).

El agotamiento de los conceptos centrados en el individuo y las formas sociales que de él se derivan abre un espacio donde el retorno del mito y de lo simbólico no son expresiones patológicas, sino que traducen otra manera de ser, de concebirse y de sentir de los grupos sociales.

3. Sociología del presente

El planteamiento de la doble violencia, totalitaria y fundadora; la integración de lo colectivo y el exceso; así como la pregunta acerca del lugar del intercambio simbólico en la modernidad son trazos que abonan a una nueva aproximación sociológica al espacio de la cotidianidad, la cual Maffesoli encauza hacia una problematización diferente de la socialidad a partir de las cualidades de la vida en su dimensión presente, como contraste ante las consideraciones ideológicas y la ruptura con esquemas de la alineación y la liberación (Maffesoli, 1979: 13).

A diferencia de otras orientaciones sociológicas de la vida cotidiana —que plantean la pregunta por las condiciones en que la sociedad se hace subjetiva y la subjetividad es socializada—,¹ Maffesoli va a desarrollar una concepción desde la sociología comprensiva, donde la socialidad contemporánea se establece

como un “politeísmo de valores”, en el que nosotros “actuamos” desempeñando papeles, produciendo máscaras de nosotros mismos, generando una verdadera “teatralidad” cotidiana (Maffesoli, 2005).

Así, la centralidad de la vida cotidiana con su persistente pluralidad en parte caótica y aleatoria se diferencia de la vida política y sus constantes alteraciones, siempre justificadas en argumentos con un supuesto soporte racional. Si bien responde a modulaciones específicas, el plano de la cotidianidad mantiene rasgos invariantes, marcadamente su carácter trágico, inasimilable por las racionalizaciones de la existencia que tienen su término con la tecnoestructura contemporánea. La idea de Maffesoli es que el aquí y el ahora de la cotidianidad resultan refractarios a los esquemas de causalidad y finalismo, porque en ellos juega un papel esencial la apariencia en todas sus formas. Es decir, es una realidad que porta máscaras y que, por lo mismo, se aleja de las relaciones colectivas predominantemente afectivas y prácticas. Además, el carácter trágico del presente vivido en forma colectiva se confirma en el rito y sus diversas manifestaciones que expresan la existencia de la fatalidad. Entonces, ese comportamiento ritual no corresponde con las justificaciones y valores que supuestamente orientan la socialidad. Sin embargo, la cotidianidad integra el deseo de vivir el presente, la aceptación del destino, el instinto de lo colectivo y la dimensión imaginaria, nociones que pueden entenderse como arquetipos o tipos ideales de los actos y situaciones de la vida diaria. Esas formas se articulan por medio del juego de la diferencia —opuesto al igualitarismo— y se concretan en expresiones como el cinismo, el doble juego y la teatralización (Maffesoli, 2001: 47-62).

La relevancia del estudio de lo cotidiano estriba en que la conquista del presente tiene un significado teórico particular al mostrar que la trama social se forma a partir del constante proceso de reapropiación de la vida en el aquí y ahora. Por ello, puede ponderarse por qué el tema de la liberación inaugurado por el movimiento ilustrado se agota y da entrada a un nuevo programa. La atención a la cotidianidad es en el fondo un reconocimiento de que al lado de los aspectos político-ideológicos se encuentra el espacio de la cohesión social, éste es el punto nodal del planteamiento que Maffesoli busca desarrollar en su propuesta de una sociología del presente.

Aquí el tema del tiempo resulta fundamental en la argumentación del análisis del presente, en la medida que atiende al conjunto de la práctica cotidiana, ya que, en oposición al tiempo lineal y progresivo, el tiempo vivido social e individualmente es el de la rutina, la repetición y la circularidad. De ahí puede comprenderse la resistencia a la dominación y ese continuo de acción violenta fundadora que posibilita el compás del tiempo cotidiano, puesto que lo importante son

la creatividad y astucia para sortear los constreñimientos excesivos del poder, incluso, porque se carece de una pauta de dirección o de sentido, y más bien se vive de acuerdo con ritmos claramente marcados que no exigen coherencia o una rítmica preconcebida.

Sin duda en ese relativismo se asoma la “astucia” de la masa, como apunta Baudrillard en sus planteamientos acerca de la muerte de lo social (Fish, 2003: 259-261; Touraine, 2003: 123-131). En un paso más del análisis, la continuidad de la vida cotidiana posibilita relativizar también la imposición de los poderes de hecho y presenta el papel central de la potencia y la soberanía de la socialidad. De aquí se desprende a la vez la necesidad de la diferencia y de la aceptación de lo trágico como opuesto al drama, inscrito este último en el orden del poder. Sucede que el sentimiento de destino incorpora lo trágico en la vida cotidiana como horizonte del sinsentido del tiempo y negación del linearismo propio del drama y de la política. Por ello, el peso del destino se encuentra inscrito en la organización de la existencia. Lo vivido cotidianamente, entonces, se concentra en un presente caótico que debe ser experimentado con intensidad y más allá de las proyecciones de futuro mejor. La socialidad se confronta al instante vivido en toda su concreción, es un instante que debe ser consumido de prisa y con exceso, puesto que es fugaz y precario. Las trayectorias de lo cotidiano se pierden en la circularidad y son antinómicas respecto a la concepción del tiempo de la tradición ilustrada. De ahí que el esquema de lo cotidiano concuerde con el mito y la repetición trágica del rito y el tiempo circular. Asimismo, el conflicto entre lo cotidiano y la racionalización del poder, como el cristianismo, busca deshacerse de la dimensión mítica. Así, la repetición trágica del mito y su realización en el rito no permite el desplazamiento en el vacío de la historia dramática y linear. Esta última se mantiene abstracta y general, en tanto que las historias del mundo cotidiano se describen por los actos concretos de la vida diaria (Ballesteros, 1995: 209).

En una palabra, lo cotidiano es la acentuación del presente que se cristaliza en el movimiento de lo vivido. El enfoque de la repetición cíclica del tiempo cotidiano permite ver lo que la visión linear y monodimensional deja de lado. En todo caso, la concepción del tiempo cotidiano es una metáfora del orden de la diferencia y sus posibilidades de integración de la sociedad a partir de la cohesión que garantiza (Maffesoli, 2001: 52-62).

4. Socialidad posmoderna

Para Maffesoli uno de los rasgos característicos de la “nueva” socialidad tiene que ver con la dicotomía moral-ética que aparece en la actualidad, como

consecuencia de la decadencia de una moral universal y el surgimiento de un relativismo moral paralelamente con formas de vida diferenciadas, propias de culturas y ámbitos antes no tan visibles. Ahora se pone el acento en los aspectos sensibles, la comunicación, la emoción colectiva, todo ello supone un relativismo dependiente de los grupos que se van estructurando alrededor de esos puntos de vinculación. Puede decirse que es más una ética que se conforma desde la base y que expresa la diversidad de intereses y mundos de vida (Estrada, 1995: 27-37), y que corresponderían a una socialidad posmoderna, como manifestación de la fusión entre lo ético y lo estético (Amparán y López, 2002: 223-225).

Ahora bien, para Maffesoli, el término “posmoderno”, más que una categoría definida, es una noción que designa un conjunto de categorías y sensibilidades alternativas a las que predominaron en la modernidad. En todo caso, sería una toma de perspectiva con base en la cual comprender la saturación de una episteme y el frágil tránsito que media entre el final de una época y el inicio de otra. Y la nueva era, que habría sepultado el fundamento de lo divino y del progreso como imperativo categórico, tiene la posibilidad de devolver la existencia social a su ser, como un retorno del mundo a la fuerza intrínseca que lo constituye, a partir de que se ha dejado de lado toda entidad trascendente que impedía su afloramiento y perspectiva. Entonces, la pérdida de cimiento de lo divino permite una vía para la creación libre y plural, que no se limita al ámbito artístico, ya que se irradia en las distintas situaciones sociales, modos de vida y experiencias cotidianas con las que se nutre y a las que viste y da sentido. De hecho, es una corriente creativa que manifiesta un vitalismo importante y permite explicar y comprender de una forma distinta la diversidad de valores y sensibilidades (Fish, 2003: 263-266).

Complementariamente, la socialidad posmoderna no únicamente atiende a considerar los nexos y las relaciones sociales en el ámbito de lo social, sino que marcadamente —como continuación de la emergencia del ecologismo del siglo xx, con el contenido vitalista que conlleva— se plantea la culturalización de la naturaleza y la naturalización de la cultura, orientando las acciones hacia una articulación de los polos naturaleza y sociedad, en una situación donde el primero ya no es un objeto a explotar, sino que se valora la interdependencia así como la responsabilidad de la sociedad en la protección de aquélla. Asimismo, en el desarrollo de una nueva solidaridad orgánica, Maffesoli reflexiona que ahora la dimensión simbólico-comunicativa y la “no lógica” —que incorpora el nivel afectivo— configuran una socialidad no finalista ni instrumental. “Dicha socialidad posmoderna opone al futurismo propio de las formas productivistas un presentismo que da fundamento al estar juntos” (Ballesteros, 1995: 214).

El argumento central de Maffesoli radica en no aceptar que la socialidad pueda interpretarse a partir de las determinaciones económico-políticas ni como resultado racional-funcional ni incluso contractual de la asociación de individuos autónomos, sino más bien como resultante de una interacción constante y una continua reversibilidad entre los distintos elementos del entorno social. De ahí que su atención se centre en la nueva condición social que aparece como tendencia a la reintegración orgánica de las colectividades, más que en el proceso de individualización y los rasgos egoístas y narcisistas propiciados por el mismo capitalismo en su fase imperial, como observa Lipovetsky (2002).

5. Cultura y naturaleza

El replanteamiento de la relación sociedad-naturaleza lleva a Maffesoli a considerar que existe en la sociedad posmoderna una importante orientación hacia la ecologización del mundo social, en la medida en que se manifiestan fuerzas (sociales) que en el discurso y los hechos tratan a la naturaleza no como objeto, sino en una relación de cooperación y respeto. Asimismo, esa ecologización social se basa en un nuevo inmanentismo que releva al trascendentalismo moderno asociado a la promesa de progreso, una vez que todas las ideologías y formas del pensamiento anterior se han saturado, y por lo mismo dejado de ser pertinentes para asumir la nueva realidad y sus complejidades. De ahí que, en esta perspectiva, la naturaleza no es un objeto sin vida del cual se puede disponer sin más, sino que es una potencia intrínseca que se manifiesta en los hechos de la cultura y que condiciona la vida en sociedad. Por ello, Maffesoli insiste en la idea de que se requiere desarrollar a fondo la cuestión de la naturaleza, puesto que, como lo ha demostrado principalmente Morin (1994), se trata de un paradigma perdido que es necesario reencontrar e impulsar en todos los frentes.

El punto clave para comprender la importancia de la revaloración de la naturaleza en la sociedad posmoderna radica en el hecho de que ésta sirve de referencia a todo desarrollo cualitativo que busque argumentar sobre el fundamento ético de los sentimientos, las emociones y las experiencias colectivas cotidianas. Esto conduce directamente al planteamiento de la mutua determinación entre cultura y naturaleza, ya que asistimos a la culturalización de la naturaleza a la vez que la naturalización de la cultura. Esto último se evidencia en que todas las culturas son temporales, y el caso de la moderna lo confirma. En la sociedad actual, la relación con la naturaleza cambia de tono en tanto que predomina el compromiso con el presente; es la cultura de los valores del momento, y ahí el lazo con la naturaleza adquiere un sentido amplio y de alteridad absoluta, como

el gran Otro al que llamamos y del que esperamos respuestas, lo que además posibilita la correspondencia con los otros que se encuentran próximos y en una relación de interacción simbólica. Incluso, se trata de ponderar cómo el sentimiento de participación, de simpatía, que se comparte con los otros frente a sus expresiones sirve de soporte para la convivencia y el disfrute de la belleza que le es consustancial (Ballesteros, 1995: 222-225).

De ahí a la comprensión de una cierta “fuerza natural” que es el sustrato de toda estructuración social sólo hace falta considerar las diversas manifestaciones de la naturalidad social más comunes en nuestros días, como son el auge festivo, el devenir tribal de la sociedad y la tendencia a otorgar sentido a las acciones, por encima de las posibles explicaciones racionales de aquéllas. Se trata de captar los cambios de la socialidad que no aparecían como relevantes en la modernidad; pero que ahora surgen para configurar un cuadro diferenciado, donde lo sentido y lo vivido son elementales.

Por un lado, el comportamiento festivo se irradia y trasciende todas las manifestaciones de la vida social, los festejos, así como el consumo, el deporte e incluso la política que se presenta cada vez más como un espectáculo de circo. Cabría reconocer la decadencia del sentido de la fiesta debido a su mercantilización, además de la carencia de su raíz sagrada; a pesar de ello, el carácter festivo marca decididamente la época, y sobre todo la vida cotidiana que gira y se relaja en otros ritmos.

De otra parte, la socialidad presenta un devenir tribal; pero como una tendencia natural en donde aflora la organización, con un profundo sentido ético basado en la solidaridad y la asociación por afinidad y resistencia. Por ello, la socialidad y la naturalidad se afianzan mutuamente, es decir, se genera entre ambos un continuo vaivén de acciones y retroacciones. Sobresalen en este proceso el predominio de los símbolos naturales que funcionan como claves de reconocimiento de la pertenencia a las tribus posmodernas. Así, el proceso totémico puede asumir diferentes formas, aunque permanece constante, acentuando la dimensión local, de raíz, de lo que constituye el ethos común y por ello posiblemente trágico (Amparán y López, 2002: 227-233).

El otro aspecto importante de la naturalización de la cultura tiene que ver con un nuevo desarrollo intelectual, en la medida que aquel triunfalismo de diversos criticismos o funcionalismos ha perdido terreno y fuerza. Tenemos que la “paranoia” del progreso tiende a ser suplantada por una suerte de “pensamiento débil”, que para Maffesoli es un pensamiento de acompañamiento, más afirmativo que cuestionador o normativo (Ballesteros, 1995:227). Tal pensamiento disminuido propone comprender los elementos de lo social utilizando la analogía, la

imagen y la intuición, construyendo un conocimiento interior elaborado de convivencia subjetiva, con el fin de captar la lógica interna de los objetos, de situaciones o de experiencias vividas. Asimismo, se otorga más atención al relacionismo que a instancias cerradas y seguras de sus identidades. Se trata de una actitud adecuada a la heterogeneización de lo que observamos cotidianamente, a la ruptura o debilitamiento de los valores, de los modos de vida, así como todo tipo de sincretismos ideológicos, y, a la vez, permite ser congruente con la naturalización de la que hemos hablado.

En tal sentido, se busca la prevalencia del ambiente, de la empatía y el compañerismo que son característicos de las relaciones sociales contemporáneas y que actualmente se van generalizando y legitimando. Entonces, la naturalidad social que la modernidad había dejado de lado retorna; movimiento que es captado en formas diversas por las actitudes y los discursos sociales. En una palabra, la atención a la naturalidad permite explorar de una manera más completa el universo simbólico de la socialidad concebido como la matriz de todas nuestras relaciones sociales y fuente de la diversidad y pluralismo que unifica los sentidos de lo colectivo.

6. Cuestionamiento de lo político

Si la política es una instancia que en un sentido fuerte determina la vida social en tanto que la limita y le permite existir, entonces su rasgo característico es la constricción. Pero ésta no es únicamente física, sino, por lo general, moral y simbólica. Incluso, en palabras de Maffesoli, puede denominarse imaginal, puesto que se trata de una suerte de presión social que, como estableció en su momento Weber, aparece como “dominación legítima”, y que a través de la historia no ha hecho más que confirmar esa “servidumbre voluntaria” que la supone y la actualiza (Weber, 1984: 83-89).

Cuando la abstracción racional tiende a triunfar y la sociedad se transforma en la propiedad de unos cuantos, asistimos a la implosión de lo político. Es entonces cuando se desprende una cierta búsqueda de libertades intersticiales que pueden provocar consecuencias no previstas. Esto muestra la fragilidad y pérdida de legitimidad de lo político, en la medida en que no sirve ya a los fines de lograr la cohesión social ni favorece la convivencia de diversos grupos que se identifican precisamente por su no aceptación de la política como sometimiento y manejo ajeno a los intereses sociales. La institución del Estado se ve por lo tanto cuestionada, disminuida y retrasada en cuanto a los nuevos ritmos de la socialidad posmoderna, sobre todo debido a que no cuenta ya con mecanismo alguno que

consiga reconocer efectivamente los derechos de la ciudadanía, y menos aun que esté en posibilidades de comprender que su intervención resulta en muchos casos un obstáculo para la irradiación de los nuevos valores y motivos sociales (Maffesoli, 1992: 1-12).

Por ello, a falta de una unidad firme, cerrada y que funcione como imaginario identificante, representada por el Estado nación o del imperio ideológico, los nuevos ritmos sociales revelan una unicidad flexible que cohesiona a través de una cierta armonía conflictual a las tribus más diversas, las etnias diferentes o incluso las confederaciones, en una constelación donde cada cual logra su lugar y su perspectiva. Se trata de una estructuración societal en la cual se acomodan y adaptan, no sin problemas, todos los componentes heterogéneos.

Ahora bien, en torno a la fuerza imaginal de la política carece de sentido hablar de una contradicción entre sociedad y Estado; pero tampoco es posible pensar en la sociedad sin el Estado. Lo importante es apuntar que esa fuerza imaginal está presente en toda la vida social y se expresa en forma diferencial, es decir, que bien puede aceptar el “deseo dominante” de algún individuo o de una clase, que puede asimismo diluirse en el cuerpo o los pequeños cuerpos sociales y, por ende, desprenderse de cualquier procedimiento de delegación y representación política propios de la modernidad (Maffesoli, 1992: 13-22).

Lo que interesa resaltar aquí es el hecho de que un aspecto común a las diversas formas de fuerza imaginal de la política a través de la historia es su origen o punto de partida, en la medida que se inicia con la constricción, que conlleva hostilidad y aversión, en una palabra, la violencia fundante, puesto que toda agregación social se inicia con ella: la otredad es negación y, en consecuencia, violencia. Allí es donde comienza la política. Sin embargo, también puede considerarse como la instancia por excelencia del despliegue de la gestión y la resolución de los conflictos. Es decir, donde se generan y a la vez se solucionan las divergencias sociales. Pero Maffesoli destaca que en la mayoría de los casos los conflictos, más que racionales, están determinados por fuerzas afectivas, por lo que la pasión desempeña un papel relevante que es necesario ponderar. De ahí que la gestión de las pasiones sea el arte supremo de toda buena política (Ballesteros, 1995: 279).

En consecuencia, el poseedor del poder plasma la energía interna de la comunidad, moviliza la fuerza imaginal que la constituye y asegura su adecuado equilibrio. Finalmente es una actitud que encuentra su máximo en el poder carismático y que se expresa aún en la racionalidad y funcionalidad de la burocracia, que por definición se sostiene en un esquema diferente (Weber, 1984: 101-104).

Siguiendo estas ideas, además, hay que considerar que en el origen del poder político se encuentra la necesidad de asegurar una protección, así como de permitir el buen funcionamiento y regular el crecimiento social; pero resulta que la sumisión no es más que la contraparte de la protección; la principal función del jefe es garantizar el equilibrio, lo que asegura la pasividad de las masas, las que pueden sentirse estimuladas o temerosas. El punto es que en la base de esa pasividad está la situación de que es necesario ceder a otros la tarea de asegurar la tranquilidad del conjunto social. Y la consecuencia es contundente: el que se responsabiliza de los otros tiende a exigir y aplicar la dependencia y servidumbre. Aquí la idea de la “servidumbre voluntaria” capta adecuadamente la cuestión, puesto que la constrictión moral o la protección brindada por el jefe, la pasión común utilizada, todo es a la vez motivo y efecto de esa fuerza imaginal necesaria para construir la vida en sociedad. Y esto, a fin de cuentas, se logra por medio de la religión, entendida como aquello que religa (une) a las personas que comparten un conjunto de presupuestos simbólicos. Tal forma de compartir una visión del mundo, que le da sentido y orientación, aparece como una necesidad no consciente, que es vivida en general de manera no clara; aunque no por ello menos determinante en la socialidad actual (Maffesoli, 2002: 23-25).

Por ello, en una época en que la política parece haber perdido todo sentido, es conveniente resignificarla a fin de poder apreciar mejor sus modulaciones contemporáneas, y comprender así las formas en que las sociedades las asumen.

En ese sentido, es pertinente considerar el planteamiento de Maffesoli: en oposición a lo político, que se presenta como la forma de lo unitario, propone la idea de lo contradictorio, concibiéndolo como una condición de contradicción no superada, y no superable, al interior de la cuestión social. Ese pensamiento se sustenta en el hecho de que no todo puede ser incorporado a un solo esquema dominante, sino que también el desorden ocupa su lugar, por lo que un exceso de regulación y control pueden resultar letales. Es decir, que la limitación principal de la política estriba en que al intervenir como control incide en la desactivación de la tensión vital, impidiendo que una comunidad determinada se sienta responsable de ella misma y pueda garantizar así su propia “conservación de sí” (Ballesteros, 1995: 292).

En ese dilema radica la paradoja: al distanciarse y obtener una autonomía relativa de la base que es su soporte, y por ello negar la diversidad, al no descubrir lo contradictorio en acto en la vida cotidiana, y en esa medida asumirse como sustituto de dios que crea en todo momento de nuevo aquello que nombra, invariablemente la política conlleva un efecto no deseado y verdaderamente a una reacción que es la destrucción del estar unidos, el ataque a la cohesión social que

suponía asegurar. La política provoca esa destrucción de lo social al generar e impulsar la tecnoestructura y la burocracia, ya que para ambas lo más importante es la administración de las cosas por encima de los derechos, intereses y deseos de los sujetos.

7. Desplome de las instituciones

Una de las consecuencias del exceso de orden es la implosión del poder, ya que tras la estructura política subyacen las diferencias culturales que se había buscado nivelar, y las diversas contradicciones y anomalías que se había creído resolver, reaparecen con inesperada potencia, en las más variadas e incluso no tan importantes ocasiones; es decir, el orden en la sociedad posmoderna deja lugar a una situación caracterizada por la pluralidad de manifestaciones sociales como alternativas de organización de las normas y motivos de las acciones. Esto evidencia que ya existen dudas en las anteriores certezas, desestabilizando las quietudes aparentes y los valores sociales que se pensaba eran definitivos. Se trata de un “tercero” que introduce cierto desorden en el orden establecido, como factor de contradicción que expresa la perduración y el dinamismo de las diferencias y la pérdida de credibilidad del poder y sus instituciones de soporte. Ese tercero puede presentarse como una revuelta, consecuencia de la satisfacción largamente callada y que de repente se afirma a contracorriente; o igualmente puede tratarse de la constelación de fuerza de un sentimiento colectivo, étnico, tribal o corporativo, o incluso resultante de emociones colectivas diversas, como los deportes, la música, el sexo, que en los hechos señalan el paso de la vida cotidiana y sus distintos escenarios. El rasgo común a estas disidencias radica en que cuestionan la superioridad de la simple gestión económico-administrativa de las cosas por encima del principio de realidad que acompaña la socialidad actual. La idea de Maffesoli es que la concentración de poderes en una sola estructura provoca su opuesto, la impotencia. Esto debido, principalmente, a que la concentración de poder del Estado, al no poder ser más que racional y legislativa —o sea, que funda en la razón lo que debe ser—, tiende a descuidar la dimensión de lo no racional que es parte de toda colectividad. En todo caso, al poder centralizado se contrapone una potencia difusa. La cuestión es que, en la dinámica centralizadora, el poder no pondera los renacimientos corporativos, locales, municipales que se basan en sentimientos compartidos y que estarían a favor de un orden menos definido que les fuera más favorable como potencia local.

Así se explica el resurgimiento del nacionalismo y de la etnicidad en determinados países. De ahí que la interpretación posmoderna observe los efectos que

tienen un carácter “politeísta”, plural y más cercano a lo “arcaico”, aun al costo de ser considerado retrógrado o que se atenta contra el “progreso” Se trataría, en todo caso, de un repliegue que no supone una detención estática, sino un nuevo impulso, con el motivo de dinamizar las relaciones sociales frenadas y adormecidas hace décadas.

El retorno del particularismo, del sentimiento compartido, de las pequeñas tribus en el seno de todas las instituciones que se creía poder controlar y administrar según los principios de la razón únicamente pueden concebirse dentro del conjunto de derivaciones no previstas ni deseadas por el poder institucionalizado. En estricto sentido, se ha dado una implosión de las instituciones, desde los partidos políticos hasta las instancias encargadas de impartir justicia, en cuyo interior se repite el esquema de una pequeña sociedad en la sociedad, una división en tribus que luchan entre sí por hacerse del poder o al menos usufructuar los privilegios del estar cerca del poder. Luchan abierta y encubiertamente por imponer sus intereses y defender a su líder carismático, que garantiza las cuotas de repartición. Se trata de integraciones por conveniencia e intereses particulares, que conviven bajo el mismo techo con tal de tener prebendas constantes.

Lo más delicado es que esa fragmentación de la ideología político-administrativa y la descomposición en el seno de las instituciones induce la causa de las rupturas sociales y políticas. Visto en perspectiva, estamos ante el fin de un sistema social, que se formó durante dos mil años, el de la modernidad, cuando aparece una ruptura mayor que expresa el agotamiento de las teleologías. Su rasgo característico es la infuncionalidad de las instituciones. Ese fantasma de la disfunción aparece en todos los ámbitos de la vida social y política, y no se diga en la vida cotidiana. Asistimos a una saturación de los anteriores valores culturales y sus instituciones. Esta caída al vacío y a lo “real”, en la medida en que pierde el sentido y significado anteriores, indica que el sistema se acaba, sobre todo debido a que lo que anteriormente era el centro ya no cumple más ese papel, o no se le reconoce como capaz de desempeñarlo adecuadamente, por lo que ya no es legítimo. Es finalmente una pérdida de evidencia.

8. Deserción de las masas

Como corolario del desencantamiento de la política, la actitud de las masas ante los problemas de interés público se ve erosionada, planteando inclusive problemas significativos al ideal democrático que aún se persigue en los tiempos posmodernos, sobre todo debido a que esa no respuesta a la política se presenta como nueva forma de alejamiento de la vida social con respecto al poder y sus

instituciones. Es decir, la negativa a participar representa una fuerza social, así como una actitud activa a través de la cual la dinámica social se reconcentra en sus preocupaciones cotidianas y sus motivos más sentidos. En otras palabras, se confirma entre las mayorías la incredulidad ante las promesas y difusos horizontes por cierto muy lejanos de los anhelos cercanos. Y es que todo aquello sobre lo que el individuo no puede actuar directamente pierde interés y significación, generando una respuesta de apatía, la cual, como contraparte, favorece las relaciones de proximidad ajenas a las pasiones de la política, para buscar en lo interior al grupo y a los individuos nuevos intereses que confluyan en un presente vivido y sentido desde lo colectivo.

Ser trata de una desafección hacia lo político, que propicia un nuevo campo en el que se advierte una tendencia a una forma de sincretismo, de un cierto eclecticismo de contenidos diversos, un pluriculturalismo que favorece el compromiso con la naturaleza y con los otros, y que tal vez aliente una participación moderada, muy ligada a la búsqueda de nuevas identidades y diversos objetivos para actuar colectivamente. Lo que Maffesoli advierte es que ese quietismo frente al mundo y los otros conlleva un doble juego, a la vez que una indiferencia ante las cuestiones públicas, condición que en un tiempo fue patrimonio de ciertas capas de la población; pero que en la actualidad tiende a generalizarse al conjunto social, como una actitud de alejamiento y censura de lo político arrastrando a su paso cualquier interés por ese discurso extraño.

Ese desentendimiento de los colectivos respecto a las razones de lo que se pretende público implica un abandono que deja sin contenido a la política y marca así su caída libre. En conexión se busca un orden más flexible, diverso, más cercano a la vida plural y sus potencialidades. Hay un acento de interés por lo cualitativo, visto como un orden interno, que no por ello es menos consistente que el orden racional predominante. En el centro de la deserción está la saturación de la promesa de progreso como principal destino de las sociedades, por ello se perfila un nuevo orden de cosas que escapa a lo político para situarse en lo vivencial colectivo. Puede decirse que el espacio de civilización presidido por lo político está saturado, aun cuando sea necesario que pase un tiempo para reconocerlo y aceptarlo; pero es innegable que ya se advierten muchos signos de su pérdida de centralidad (Ballesteros, 1995: 315-322).

La deserción de las masas, entonces, funciona como un antídoto para preservar la cohesión social y la organicidad básica en una nueva configuración histórica orientada por un cambio de perspectiva, resaltando precisamente que es el tiempo de las masas, de las personas y de la autoafirmación de la subjetividad en y con el grupo, incluso como un nuevo mito centrado en la vida y sus varian-

tes, como rasgo irreverente ante todo tipo de autoritarismos y tendencias a la homogeneización social, que no daba cabida a las expresiones no racionales ni ordenadas de las experiencias subalternas.

Reflexiones finales

- Maffesoli muestra, en el conjunto de su trabajo, cómo la modernidad insistía en una asepsia social caracterizada por una racionalidad instrumental; cómo buscaba domesticar (o aniquilar) las “imperfecciones” de la vida, como las emociones desmedidas, la violencia y el imaginario simbólico. Mientras tanto, la contemporaneidad va a estar marcada por un imaginario dionisiaco (sensual, tribal), además de las prerrogativas puramente instrumentales.
- El análisis de Maffesoli acerca de la socialidad posmoderna es importante, ya que la considera como una práctica de resistencia al control social, basada en la centralidad y potencialidad de la vida cotidiana, que constituye el sustrato de toda vida social, y condición para el surgimiento de diversas colectividades.
- En la socialidad encuentra así su fuerza la astucia de las masas, marcada por una especie de pasividad activa, intersticial, subversiva, y no por un ataque frontal de cuño revolucionario, como planteaba el paradigma de la modernidad.
- Tribalismo, hedonismo y presentismo son formas contemporáneas de acción colectiva para escapar al control social, que deben ser consideradas y estudiadas como perspectiva para un abordaje fenomenológico de la sociedad occidental.
- El presente que “se eterniza”, con la centralidad de la vida cotidiana, no es otro que el del momento y lugar donde se asume y convive la tragedia, sin más horizonte que la consumación del rito diario del que todos participamos y nos nutre.
- Por ello, más allá de la modernidad nos encontramos con una actuación ética que rebasa la moral, donde los colectivos arropan y dan sentido a las acciones, y los nexos de solidaridad e identificación tejen las redes de la afectividad y emociones compartidas.
- Lo natural va ocupando cada vez más espacios en la cultura —pero también en las subjetividades— y la revaloración de la naturaleza se contrapone a los valores que dominaban la época de la ideología capitalista depredadora, hoy cuestionada mundialmente por todas las fuerzas sociales “de izquierda”. Ahora, el retorno de la naturalidad social conlleva el simbolismo de lo diverso y, más que racional, de la afinidad social y los vínculos grupales y afectivos.

- De ahí que lo político y la política se desfasen y pierdan significado, y su alejamiento hace que los colectivos se reencuentren y no acepten el poder dominante más que como expresión de la voluntad social. Se desvanece lo único y homogéneo para dar paso a lo múltiple y diferenciado. La fuerza de los colectivos se retrotrae y toma otra dirección.
- Al no servir más a los fines de estructuración social de los individuos y colectivos, las instituciones dejan de cumplir con el papel de legitimación de universos simbólicos instituidos, convirtiéndose en entidades útiles para el sistema; pero cada vez más alejados de los intereses y horizontes de sentido de la sociedad civil.

Referencias

- Amparán, A. y A. López (2002), "Intuición y metáfora en Michel Maffesoli", *Sociológica*, núm. 50, septiembre-diciembre, pp. 217-240.
- Bachelard, G. (1985), *La formación del espíritu científico*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 302 pp.
- Ballesteros, C. (1995), *Filosofía social y Sociología de la Posmodernidad, el pensamiento de Michel Maffesoli*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales [tesis de doctorado en Sociología], 356 pp.
- Carretero, A. (2003), "Una aproximación a la Sociología de lo imaginario de Michel Maffesoli", *Sociológica*, núm. 53, septiembre-diciembre, pp. 102-119.
- Derrida, J. (1988), *Márgenes de la Filosofía*, Madrid, Cátedra, 376 pp.
- Durand, G. (2003), *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 192 pp.
- Durkheim, E. (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 457 pp.
- (1973), *La división del trabajo social*, Argentina, Schapire, 440 pp.
- Estrada, M. (1995), *Participación política y actores colectivos*, México, Universidad Iberoamericana / Plaza y Valdés, 178 pp.
- Fish, J. (2003), "Stjepan Mestrovic and Michel Maffesoli's 'implosive' defense of the Durkheimian tradition: theoretical convergences around Baudrillard's thesis on the 'end' of the social", *The Sociological Review*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, pp. 257-275.
- Heller, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 423 pp.
- Ibáñez, T. (1989), *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendai, pp. 13-90.
- Lyotard, J. F. (1998), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 119 pp.
- Lipovetsky, G. (2002), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 224 pp.
- Maffesoli, M. (2005) *El conocimiento ordinario Compendio de sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 216 pp.
- (2001), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Argentina, Paidós, 207 pp.
- (1992), *La política y su doble*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 35 pp.
- (1979), *La conquête du presente. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 200 pp.
- (1977), *Lógica de la dominación*, Barcelona, Rigs, 232 pp.
- Morin, E. (1984), *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Antrophos, 376 pp.
- (1994), *Sociología*, Madrid, Tecnos, 410 pp.
- Nietzsche, F. (1996), *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 159 pp.

- Schopenhauer, A. (1942), *El mundo como voluntad y Representación*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 331 pp.
- Touraine, A. (1995), *Producción de la sociedad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto Francés de América Latina, 372 pp.
- (2003), "Sociology without Societies", *Current Sociology*, vol. 51 (2), pp. 123-131.
- Weber, M. (1984), *Economía y Sociedad*, 2 tt., México, Fondo de Cultura Económica, 1237 pp.

Recibido: 29 de abril de 2005
Aprobado: 14 de octubre de 2005

José Aranda Sánchez es Doctor en Urbanismo y profesor e investigador de la UAEM; se encuentra desarrollando los proyectos de investigación: *Construcción del movimiento ciudadano en México: los casos de la Red de Organizaciones Ambientalistas de Zihuatanejo y del Movimiento Ciudadano por la Democracia*, y *El rol de la UAEM en la construcción de una red asociada para la gestión urbana en el Estado de México*. Está adscrito al Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Entre sus publicaciones recientes está el capítulo de libro: "Importancia de las mujeres en la construcción del movimiento ambientalista en México", en Ivonne Vizcarra Bordi (compil.) *Género y poder: diferentes experiencias, mismas preocupaciones*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 159-179, y los artículos: "Lo nuevo del movimiento social internacional por otra globalización", *Ciencia "ergo sum"*, y "Terciarización y precarización del trabajo en la zona metropolitana de Toluca 1980-2000", *Papeles de población*.

Líneas de investigación: Movimientos sociales en México; organizaciones de la sociedad civil; equidad de género; proceso de metropolización de Toluca.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Madrazo Miranda, María

Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 115-132

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150907>

- 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

Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición

Some considerations about the meaning
of tradition

MARÍA MADRAZO MIRANDA¹

Resumen. El concepto “tradición” que desde su origen marcaba la idea de la permanencia de una comunidad en el tiempo ha dejado de ser un sinónimo de un conservadurismo ultramontano; en el ámbito de las ciencias sociales ya no designa las “supersticiones” que obstaculizaban el Progreso; por el contrario, el reciente cuestionamiento frontal de la *Ratio* y el cuestionamiento del fenómeno de la globalización han contribuido a una revalorización de lo tradicional; así se ve que la tradición es un signo indeleble de la identidad cultural, de lo vernáculo y de la riqueza cultural de la humanidad.

Palabras clave: tradición, antropología.

Abstract. The concept tradition that marked the idea of the permanency of a community in the time from its origin has stopped to be a synonym of an ultramontane conservatism; in the environment of the social sciences it no longer designates the “superstitions” that blocked of the Progress; on the contrary, the recent front question of the *Ratio* and the phenomenon of the globalization have contributed to a revaluation of the traditional thing; it is seen this way that the tradition is an indelible sign of the cultural identity, of the vernacular thing and of the humanity's cultural wealth

Keywords. Tradition, Anthropology.

La tradición viva es que nuestro sí-mismo refleje al pasado y que el pasado refleje a nuestro sí-mismo autoexpresivamente. Pero la tradición viva debe ser algo como un sentimiento temporal y eterno que integra creativamente a tradición y tradición. En esa tradición viva el mundo vive: “El mundo histórico tiene su propia realidad en la tradición. En la medida en que vive la tradición ese mundo vive”.
Nishida Kitarô

Este artículo pretende caracterizar a grandes rasgos el uso actual del término “tradición”. Esta descripción tiene dos momentos. El primero consiste en hacer un repaso somero de los sentidos que se le ha dado en diversas

¹ Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: mmariamadrazomx@yahoo.es.

disciplinas y luego se observan los elementos que entran en juego y especifican su uso en la actualidad.

La construcción de una categoría

La palabra “tradición” es polisémica en la medida en que su sentido se ha venido construyendo y renovando, incluso desde ámbitos diversos; lleva la impronta de lo coloquial, de la teología cristiana y, recientemente, ha emergido como una categoría de las ciencias sociales, y en su largo periplo ha venido mostrando evaluaciones contradictorias. Por un lado, la tradición ha sido considerada como una expresión de la permanencia en el tiempo de una comunidad; en este sentido es una de las formas que asume la memoria colectiva y una generadora de identidad. Pero desde otro punto de vista ese anclaje no es otra cosa que un síntoma evidente de la dificultad de adaptación expedita a los crecientes cambios que exige la vida moderna o el progreso, cuando no, se ha dicho con frecuencia, una mera conjunción de ignorancias y simplezas que en muchos casos reflejan una mente obtusa. Esto sucede porque la tradición ha sido comprendida en términos de un autoritarismo irracionalista que sin mayores miramientos traduce la idea de que la experiencia de las nuevas generaciones no debe contradecir el saber acumulado y decantado por las generaciones anteriores. Según esto a la tradición hay que obedecerla y hasta reverenciarla,² por supuesto en detrimento del espíritu crítico.

En efecto, el uso cotidiano de la palabra apunta, por un lado, hacia todo aquello que se hereda de los antepasados así como, de una u otra forma, a los actos que se repiten en el tiempo o que provienen de otra generación. Se habla, entonces, de tradiciones religiosas, festivas, comunicativas, normativas, técnicas, estéticas, culinarias, recreativas, etc. Esta manera de asumir la tradición predomina en las llamadas “sociedades folk” cuyo modo de vida poco tiene que ver con el de las grandes urbes; ahí, la idea de tradición aún mantiene un lugar importante en la vida social y se le considera como un componente esencial de la vida en la medida en que ocupa espacios sociales indistintamente. Incluso en algunas comunidades indígenas, por ejemplo, la tradición (“el costumbre”) es incluso considerada como

² Ferrater Mora (1944) señala que una actitud como ésta puede ser denominada tradicionalista en la medida en que “1) la actitud según la cual es deseable seguir lo que se llama ‘la tradición’, por la cual suele entenderse el conjunto de normas, reglas, creencias, costumbres, etc., vigentes en una comunidad humana; 2) la tendencia a sobreestimar la tradición (o lo que se llaman también ‘las tradiciones’). 2) Tiene generalmente un sentido peyorativo, lo que no sucede, o no sucede necesariamente, con 1). Los que entienden ‘tradicionalismo’ en el sentido 1) estiman a menudo que seguir la tradición o las tradiciones hace posible la continuidad de una cultura, y que todo antitradicionalismo constituye una indeseable ruptura de tal continuidad”.

autoridad y la mayoría de las normas, prácticas, creencias e instituciones dependen de ella. En estas sociedades se puede hablar de una especie de culto a la tradición. En cambio, en las sociedades marcadas por la racionalidad productiva capitalista y el individualismo, la palabra con frecuencia sirve para descalificar y expresa la idea de lo anacrónico, el retraso material y el conservadurismo. No obstante, en ciertos sectores de estas sociedades impregnadas o incluso invadidas por la globalización, esto es, por una especie de cultura formante o matriz básica, la idea de tradición juega un papel crucial en la medida en que se le asume como una forma de resistencia; es una respuesta a manifestaciones más o menos radicales que tienden a favorecer lo que se considera vernáculo, lo propio, en tanto que constituye un signo de autenticidad y de identidad de una comunidad.

Esta actitud ante la tradición en forma alguna es un síntoma de conservadurismo ultramontano; sectores políticos de signos ideológicos muy diversos encuentran en lo vernáculo una respuesta a la cultura transnacional que borra la idiosincrasia de una nación, su originalidad cultural. Mas no es ésta una actitud signada por el radicalismo de los globalifóbicos. Así, en sociedades como la mexicana, por ejemplo, las “Tradiciones particulares del arte y la literatura son con frecuencia muy apreciadas por los conocedores y por el gran público, [...] pero las tradiciones en cuanto modelos normativos de acción y de creencias son recordadas como inútiles y molestas” (Zavala, 1994: 156; cfr. Shils, 1991: 3). Incluso, entendida como factor de diversidad, un sector de las tradiciones y sus objetivaciones han sido asumidas en el mundo globalizado como parte del “patrimonio inmaterial de la humanidad”³ en la medida en que tenderían a enriquecer “la di-

³ En el artículo 2 de la declaración de la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural de la humanidad de la UNESCO (Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura) se define el “patrimonio cultural inmaterial” como “los usos y representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas —junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural”. Y más abajo se detalla que este patrimonio se manifiesta particularmente en los siguientes ámbitos:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales.

Es importante destacar que esta acción de salvaguardia está inscrita en el marco formulado de manera particular por la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), al Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966).

versidad cultural y la creatividad humana” (UNESCO, 2004: 2). En última instancia, esta premisa es también una respuesta a la percepción de las comunidades humanas reducidas a la condición de “masa,” sin arraigo, sin identidad profunda, esto es, sin tradición y sin memoria. Paradójicamente, esta masa, al carecer de tal hondura, es también marcadamente individualista, pues en el sentido que ahora interesa, se muestra prácticamente incapaz de ejercer su comprensión más allá del ámbito de la inmediatez de su propia experiencia subjetiva e inmediata.⁴

Por otra parte, y esto parece ser una verdad de Perogrullo, de una sociedad a otra cambia el sentido de la tradición; no tiene siempre el mismo significado ni el mismo valor, pues éstos dependen de factores muy variados: el grado de conciencia de la importancia conferida por generaciones anteriores a la tradición; la memoria de sus portadores; el interés por la conservación de los vínculos con el pasado; el grado de resistencia ante los cambios e innovaciones, y la posibilidad de adaptación del fenómeno tradicional a la realidad.

Luego de estas acotaciones que enmarcan la problemática comprensión del término en el momento actual, es oportuno dirigir primero la atención hacia el significado etimológico de palabra. Gómez de Silva (1988) apunta que la palabra proviene de latín *traditionem*, acusativo de *traditio* (tema *tradition-*) ‘tradición, enseñanza, acción de transmitir o entregar’; de *traditus*, participio pasivo de *tradere*: ‘entregar’. La tradición, prosigue este autor, denota ante todo la “transmisión de los elementos de una cultura de una generación a otra” o la idea de “costumbre cultural”. En este mismo tenor en el *Diccionario de autoridades* se lee: “Noticia de alguna cosa antigua, que se difunde de padres a hijos y se comunica por relación sucesiva de unos en otros”. Esta obra recoge también el sentido judicial del término, el de ‘entrega’: “Entre los jurisconsultos se toma por lo mismo que entrega: y así dice, que por la tradición se transfiere el dominio de una cosa vendida o enajenada de otro modo”.

El significado de ‘entrega’ ha sido, en general, el que se ha ido imponiendo en la actualidad en la mayoría de las ciencias que recurren al concepto de tradición en su inventario conceptual, aunque por mucho tiempo predominó la idea de “lo entregado”, del legado, como se puede constar bastante bien en el uso cotidiano de la palabra en nuestro idioma; es decir, se ha entendido que una tradición es un conjunto de normas, de creencias, etc., con frecuencia incorporadas a instituciones. Sin embargo, pese a este acuerdo, no hay que perder de vista que si en el uso cotidiano es una palabra ambigua, en el pensamiento científico presenta características heterogéneas.

⁴ En la mencionada declaración (2004: 2) se establece que el “patrimonio cultural inmaterial” es un factor de acercamiento intercambio y entendimiento entre los seres humanos”.

Llegando a este punto es oportuno continuar refiriendo con brevedad el uso disciplinario del concepto de tradición.

La conceptualización de la tradición se ha ido desarrollando en el campo de las ciencias sociales y humanidades. Disciplinas como el Derecho, la Filosofía, la Historia, y más recientemente la Hermenéutica, la Antropología y la Sociología tienen ya este término para describir y comprender las realidades que estudian; además, se están construyendo teorías más elaboradas específicamente en torno a la categoría de tradición.

Ahora bien, con el carácter de “entrega”, la tradición fue entendida como un sistema intermedio entre el antiguo derecho romano y el derecho moderno; consistía en el procedimiento lícito de transferencia de una cosa o propiedad, entre, por lo menos, dos personas.⁵ Pareciera que el contrato de esta cesión se sigue representando actualmente en la transmisión de cualquier tradición, porque intervienen los mismos elementos: “el propietario” y “el transmitente”, “un elemento o el objeto que se va a entregar”, “el acto de entrega” y “la intención de la transmisión”.

El concepto de tradición, por otra parte, es entendido en el mundo religioso cristiano⁶ no como una mera entrega material, sino espiritual y sagrada; es a la vez testimonio-memoria y testimonio-comunicación. Ante todo se refiere a la predicación de la revelación por parte de los apóstoles mediante la transmisión oral. Ésta aún se conserva viva en el seno de la Iglesia, aunque estuvo amenazada por los reformadores de los siglos xv y xvi que no consideraron importante el mensaje verbal al reconocer sólo la Escritura como única fuente verdadera de la Palabra. Pero en el marco del Concilio de Trento se decretó, en 1546, que la revelación divina estaba contenida en la Escritura y en la Tradición, por lo que ambas debían ser recibidas con el mismo aprecio y veneración. En el Concilio Vaticano II se refrendó la unidad fundamental de la Tradición con la Escritura como transmisiones, oral y escrita, de una misma Revelación. En conclusión,

⁵ “En el ámbito del derecho el término tradición es muy antiguo y su significado es el acto de ‘entregar’, referido al hecho de transmitir y adquirir una propiedad que conlleva al cumplimiento de un cierto número de reglas o requisitos: 1) Dos personas, el propietario y transmitente que debe ser el dueño y el aceptante que ha de tener capacidad para adquirir. 2) Un elemento real, o sea una cosa que está en comercio. 3) Un acto o forma consistente en la transmisión o entrega. 4) Intención del *tradens* de transmitir y del *accipiens* de adquirir la propiedad de esa cosa por el solo hecho de tal entrega. Este elemento intencional es esencial en la tradición como medio de adquirir, pues la entrega de una cosa puede tener lugar bajo distintos fines”, se lee en la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* (1928).

⁶ “La palabra t. evoca una noción religiosa antiquísima, según la cual se acepta un mensaje que es digno de fe y que la exige, el cual llega por audición, transmitido de palabra; el objeto de este mensaje es independiente de la persona que lo trae, la cual no obra más que en nombre de la doctrina que anuncia” (Haag, 2000).

como lo señala de La Brosse, “la Iglesia, que nos transmite la Escritura [...], nos la transmite en el interior de otras numerosas tradiciones vivas, sin las cuales la Escritura misma no tendría ya todo su sentido y no sería transmitida verdaderamente”. De la misma forma con gran claridad en el *Diccionario Enciclopédico* de Salvat (1995) se sintetiza esta idea (ver también Pérez, 1994: 181-182):

Para el catolicismo se da la tradición a causa del desfase de la Escritura por la revelación, a la vez que la condiciona. En un nuevo aspecto de la cuestión, la revelación connota al sujeto que la recibe con fe y que le presta la condición de posibilidad; no es una realidad ahistórica, sino que comporta a los hombres vivos que la actualizan en su fe. Por tanto la escritura no se adecua con la revelación ni con la fe, ni la revelación se expresa totalmente en la Escritura, ni la fe, nace sólo de la Escritura [...] La tradición es la que presta a la relación revelación-fe (es decir a la religión como fenómeno social) su vehículo de integración y perpetuidad. Si la Escritura es el ámbito vital de la religión la tradición es el subsuelo sociológico de la Escritura que, sin solución de continuidad, vitaliza la Escritura y las tradiciones.

La tradición por comportar un elemento histórico y sociológico, junto a la tenaz conservación, incluye entre sus virtualidades la transformación, el progreso y la evolución. La experiencia de lo santo, que tiene como momentos extremos la revelación y la fe, se realiza en ritos, se capta en mitos, se conceptualiza en doctrinas o fórmulas establecidas...

El estudio de la tradición interesa a la filosofía bajo distintos aspectos. Un punto de reflexión reside en la antinomia entre el “espíritu tradicional” y el “espíritu de novedad”, fincado en ideas como las de desarrollo y progreso. “En sentido general, indica una actitud espiritual de reacción ante acontecimientos históricos o movimientos culturales revolucionarios en nombre de un complejo de valores transmitidos por la historia, con una propensión a fijar estos valores como pre-eminentes” (Urdanoz, 1975: 671). Con este mismo concepto se denominan los distintos movimientos filosóficos y sociales que, alertados por el menosprecio de la tradición cristiana, vista como obstáculo para el saber y la libertad, reaccionan contra el encumbramiento de la razón individual. Particularmente es relevante el tradicionalismo encabezado Joseph de Maistre y Louis de Bonald que, como ideólogos de la restauración postnapoleónica, defendieron el orden católico haciendo una crítica filosófica a los principios sobre los que se sustenta el pensamiento Ilustrado.

En la historiografía, la tradición (entendida como tradición oral o memoria oral) juega un papel sobresaliente en tanto que constituye una fuente muy apre-

cialable para documentar el pasado.⁷ En efecto, el fundamento histórico de la tradición puede ser notable, por lo cual constituye una reserva testimonial de varias generaciones, que no sólo documenta el pasado, también la presencia del pasado en el presente.

El componente histórico del concepto en cuestión lo delinea con precisión el filósofo Nishida Kitarô (Jacinto, 1994: 151-180); para él “la tradición es el principio constitutivo de la realidad histórica” (Jacinto, 1994: 157), o dicho con otras palabras, concluye que sin tradición no hay historia ni mundo histórico. La percepción y la constitución del mundo son posibles gracias a la tradición y al igual que la historia, la tradición tiene su origen en los mitos, y en sus comienzos posee “el carácter de religión étnica”. Asimismo, destaca este filósofo, las dimensiones “activas”⁸ de la tradición en tanto que es una fuerza dinámico-dialéctica que proporciona sentido al mundo histórico; es decir, advierte que el significado de la tradición proviene de un pasado ya establecido, pero no es fijo, sino que se va transformando, dando lugar a nuevos significados. Por tanto, la tradición comprende en sí misma imágenes y contenidos relacionados con el origen y el pasado, por una parte, y referencias del presente en el que actúa, por otra.

Estas palabras dejan ver que la tradición es un fenómeno que puede ser observado sincrónicamente cuando, por ejemplo, se considera la realización de una fiesta patronal en un tiempo y espacio determinados y, diacrónicamente, al hacer un corte transversal en el tiempo para detallar su trayectoria. El estudio de las distintas recepciones que se han hecho de *El Quijote* o *La Iliada* funcionan también como ejemplo. De hecho —y esto es más ilustrativo— es ya un lugar común decir entre los especialistas y escritores que la literatura debe ser entendida como una gran tradición.

Guiada por el propósito de describir y entender las sociedades que han sido definidas como tradicionales, en antropología y la sociología⁹ recientemente se

⁷ Por tradición oral en tanto fuente histórica Jean Vansina (1987: 33) entiende “todos los testimonios orales, narrados, concernientes al pasado [...] testimonios hablados y cantados. [...] Además no todas las fuentes orales son tradiciones orales. Son las fuentes narradas; es decir, las que son transmitidas de boca en boca por medio del lenguaje”.

⁸ La tradición es “activa” porque al ir haciendo es hecha, “lo que tiene el carácter de haber sido hecho y, al mismo tiempo, tiene el carácter de hacedor, un carácter activo” (Jacinto, 1989: 416).

⁹ Desde fines del siglo XIX los científicos sociales han reflexionado en torno a las sociedades en las que juega un papel relevante la tradición. Ferdinand Tönnies en *Comunidad y sociedad* (1888) propuso una caracterización de la transición de la sociedad feudal (que a grandes rasgos puede llamarse comunidad) a la capitalista (sociedad) a partir de una serie de contrastes que, en suma, reflejan la contraposición entre lo originado naturalmente y lo contractual como “relaciones personales de intimidad y confianza frente a relaciones frente a extraños, lazos morales conjuntos, colectivos y cooperativos frente a vínculos independientes, despersonalizados; reci-

expresaron algunas opiniones en torno de este tema. Desde esta perspectiva, dicho en una apretada síntesis, se describe la tradición como un fenómeno cultural presente en todas las sociedades y que consiste en la suma de formas de conducta social y ritual aprendidas y transmitidas de una generación a otra, y que contribuyen a caracterizar el universo cultural de la comunidad. En esta perspectiva se hace hincapié en que la tradición posee un significado colectivo en cuanto es reconocida y aceptada por una comunidad, o por grupos que la poseen y transmiten; igualmente, se le reconoce por la importante función de reproducir conocimientos, prácticas, creencias y valores originados en el pasado, pero que son esenciales en el presente para establecer la continuidad, identificación y cohesión cultural de la comunidad. “La tradición es, pues, un elemento necesario de toda cultura en tanto forma organizada de vida de un grupo multigeneracional humano, sellado por un estilo vital propio [...]” (Sambarino, 1980: 122). En esta línea considero oportuno citar, por su claridad, a Jesús Tapia Santamaría (1989) quien al reflexionar el valor heurístico del concepto de tradición describió el proceso de la tradicionalización como la instauración de usos sociales —relativos al trabajo, a las relaciones de parentesco, a la política, al saber cosmológico, médico, arquitectónico, de producción, a rituales religiosos, de curación, sociales, agrícolas, y del ciclo de la vida del hombre; a las artes y a las creencias— bajo la forma de hábitos y costumbres en la sociedad:

al considerar los usos sociales, el antropólogo analiza sus componentes, sus transformaciones, sus determinantes, su eficacia social, sus significados cambiantes y plurales, su lugar en la cultura y en las ideologías de las diversas sociedades. Por lo tanto, más que conceptos abstractos o realidades fijas y concretas, la tradición y la costumbre son, en antropología social, categorías analíticas, herramientas que nos adentran en el conocimiento de una sociedad (Tapia, 1989:108).

La tradición, en tanto acciones y prácticas heredadas que influyen el orden social, se realiza como parte de una cultura “dada” (cfr. Boyer, 1990: 23-121) en la que la población no se cuestiona si debe o no seguir la tradición pues la considera una verdad aceptada que se repite conformando un patrón de comportamiento acostumbrado. El antropólogo se aproxima al estudio de la tradición con el

prociad, trueque y cambio frente a compra y contrato, y sanción divina frente a sanción ejemplar” (Harris, 1999: 167). Diez años después también Durkheim (1975) en *La división social del trabajo*, al exponer sus reflexiones sobre las formas de cohesión social (“solidaridad orgánica” y “solidaridad mecánica”, que pueden compararse a los de “comunidad” y “sociedad” de Tönnies), toca esta materia.

objetivo de explicar y describir los patrones de conducta que se derivan de ella, en un lugar y tiempo determinados.

En síntesis, el concepto de tradición se ha utilizado para definir una cierta clase de fenómenos sociales o procesos culturales observables, dejando de lado cuestiones directamente relacionadas con el fenómeno de la tradición vista como proceso, tales como su origen, el proceso de transmisión y sus actores, su duración. Así, hay un interés por estudiar la historia de las tradiciones, que rebasa la estricta atención centrada en la función normativa que desempeñan las tradiciones en la sociedad.

Debido a la diversidad de posturas y aspectos asumidos en relación con la tradición resulta difícil “pensar la tradición” de manera abstracta. Por tanto, sin dejar de considerar en su totalidad las perspectivas expuestas y de acuerdo con el planteamiento de este trabajo, puede concluirse una definición amplia y operativa: la tradición es un proceso de transmisión, que viene del pasado al presente, se realiza mediante una cadena de repeticiones que no son idénticas, sino que presentan cambios e innovaciones, y se van acumulando para crear lo que sería la gran tradición, un acervo reunido a lo largo de las repeticiones y que abarca las diferentes versiones de la transmisión. Además, el estudio de cualquier tradición requiere del conocimiento del entorno físico y el contexto cultural en donde ésta se presenta, así como del análisis de su contenido particular.

Como ha podido verse, la idea de tradición que se ha estado exponiendo se encuentra reflejada y también complementada mediante las referencias a las nociones de “tradición activa”, “tradición objetiva” y “tradición acumulada” que a continuación se explican. Estas reflexiones sirven para exponer la idea de tradición que está emergiendo en estos momentos.

Aspectos para el análisis de la tradición

A) La tradición activa-tradición viva

Para explicar la idea de tradición viva se parte de la dicotomía tradición viva/vestigio propuesta por Miki Kiyoshi (1995: 365-372), quien destaca la diferencia entre concebir la tradición como algo que sólo pertenece al pasado, y que debe ser respetado y aceptado, por su edad, como si representara a un anciano o una antigüedad. O bien, concebir la tradición como un proceso de transmisión activo, es decir, la tradición viva, la que se ubica en el tiempo actual, fruto de una serie de reiteraciones del contenido entregado, el cual no se conserva idéntico, sino que es susceptible a ser modificado parcialmente, y está abierto a los impulsos creativos de sus detentadores. El aspecto del cambio es uno de los principales rasgos de la

tradición, pues es el mecanismo que produce la continuidad de la tradición entre los transmisores de una cultura. La tradición cambia entonces constantemente, es creada en el presente:

La tradición viene a ser tal mediante nuestra acción y, en consecuencia, podemos decir que también la tradición es algo que nosotros hacemos. Sin creación no hay tradición: la tradición misma pertenece a una creación. Incluso lo que viene a ser tradición no sólo es algo que fue creado en el pasado, sino que viene a ser viva en cuanto tradición mediante la creación en el presente (Kiyoshi, 1995: 368).

La tradición viva se opone a la tradición de los objetos inertes, porque actúa, se traslada de un lugar a otro, crece, se preserva mediante la transformación; sin cambio no hay tradición porque toda repetición o reiteración es sinónimo de transmisión que conlleva un proceso de selección y adaptación. En este sentido el ciclo de la tradición abarca el pasado, el presente y el futuro: “La tradición es algo que activamente es hecho vivir en el presente, pero la acción del presente siempre encierra una relación con el futuro: mediante la acción, la tradición del pasado se une al presente y al futuro” (Kiyoshi, 1995: 366).

B) La tradición objetiva

La tradición objetiva se define como “el conjunto de experiencias transmitidas [que] funciona como medio para objetivar nuevas experiencias e integrarlas en el acervo de lo ya adquirido. La experiencia concreta de una comunidad es, de esta manera, tradición de su experiencia de la realidad: la experiencia hace posible la tradición y ésta, a su vez, hace posible la experiencia” (Pérez, 1993: 38). O dicho con otras palabras, la experiencia se entiende en este contexto como el marco de referentes cognitivos guardados en la memoria individual o colectiva que posibilitan y modelan social y culturalmente la captación de las experiencias que se van sucediendo a la comunidad o la persona.

Se entiende también que la tradición objetiva es en realidad el resultado de la tradición viva, y conforma el universo tradicional que caracteriza a una sociedad y refuerza el sentido de identidad de sus habitantes.

C) La tradición acumulada

A diferencia de la tradición viva que se basa en el proceso de transmisión, la tradición acumulada no se refiere a procesos, sino a contenidos; muchas veces se

llama la tradición de un pueblo a sus artesanías, a sus construcciones, a su comida, a sus relatos; es decir, a la cuantificación de objetos o creencias que conserva y que configuran su acervo memorístico. Y algunas veces se refiere a tradiciones muertas, que sobreviven sólo como muestra de lo que fueron anteriormente.

Como se había señalado, la tradición ha sido considerada fundamentalmente como contenido, ahora quisiera revisar la cuestión de transmisión. Los elementos que se ponen en juego en este acto social son:

a) La transmisión y lo transmitido

Vista de manera general se puede explicar la transmisión como un factor esencial de toda cultura, pues su función tiene que ver con el proceso de continuidad de la vida social.

La transmisión cultural —de un conocimiento, práctica, costumbre, mito, etc.— jamás se reduce a una simple reconducción mecánica individualizada; más bien es un acto de carácter colectivo, como lo atestiguan en todas las culturas los rituales que la acompañan, trátase de algo de la naturaleza o lo sobrenatural, del mundo de los hombres, a nivel biológico o social, del pasado, del futuro o de las necesidades del presente. El estudio de la transmisión revela entonces que las diversas modalidades a la que está sometida en todas las sociedades no obedecen solamente a una lógica de eficacia práctica, sino a una “intención cultural” (Bonte e Izard, 1991).

La responsabilidad de la “intención cultural” recae directamente en los poseedores y transmisores de la tradición. El grupo humano es el responsable de conservar y seleccionar los contenidos de las transmisiones, es quien controla y establece los mecanismos de repetición: procesos de adquisición y memorización, así como situaciones y contextos de interacción social en que se manifiesta la tradición.

La transmisión es entonces la entrega de cosas y acciones humanas que tienen sus orígenes en el pasado y puede darse también de una generación a otra, en el transcurso de la vida de un pueblo. Incluye objetos materiales o cosas: construcciones, monumentos, esculturas, pinturas, artesanías, herramientas, libros, máquinas; expresiones verbales como mitos, leyendas, historias, creencias etc. así como eventos, prácticas como las fiestas, ceremonias, cargos, costumbres y técnicas de trabajo e instituciones. En estos casos lo que se transmite son modelos de acciones que funcionan como principios establecidos para continuar la tradición.

La transmisión puede comprender todo lo que una sociedad de un tiempo dado posee, y que ya existía cuando sus poseedores presentes llegaron, no se trata

del producto de un proceso físico en el mundo externo, o exclusivamente del resultado de una necesidad ecológica o psicológica (Shils 1981: 12). La transmisión enseña a vivir a los hombres con su entorno y a reconocerse como parte de la comunidad.

b) La temporalidad de la transmisión

La transmisión de la tradición se realiza en el tiempo. El pasado le otorga autoridad a la tradición y la vuelve respetable dentro de la comunidad; las nuevas generaciones, en efecto, aceptan su autoridad porque está respaldada por un proceso de acumulación cultural que controlan y cuidan sus poseedores. Así, la tradición es un pasado creador del presente, pues “El hombre ha sido formado ‘a través de la experiencia y la recepción de tradiciones en un medio ambiente dado en que ciertas creencias y prácticas prevalecen’. Algunos individuos más que otros mantienen en pie su pasado adquirido previamente” (Shils, 1991: 48).

El registro del pasado se graba en la memoria, el hombre reconstruye su propia imagen, incorpora sus experiencias siempre con base en el pasado, éste le sirve al hombre para el conocimiento de la realidad, y para aprehender el mundo que lo rodea.

El sentido de su propia identidad es, en parte, la percepción presente del pasado. La forma como el individuo se percibe a sí mismo incluye cosas que no se limitan a sus propias experiencias, no es más su percepción limitada por su propia vida. La imagen de sí mismo va más allá de lo contenido en su cuerpo en el momento de imaginar; es lo que incorpora como parte de su carácter y autopercepción. Por ejemplo, particularidades de otras personas en el pasado, de su misma familia o de su mismo sexo, de su misma edad, o de su mismo color o grupo étnico; de su nacionalidad, de su pueblo y de su vasta cultura, en la que ellos han sido asimilados[...]

En la definición de sí mismos se incluye la construcción de su pasado. [...] Del mismo modo que el hombre se ha acercado al pasado, es como se ha percatado de la tradición (Shils, 1981: 51-52).

Además del papel que desempeña el pasado en la tradición, su relación con el presente también es importante: el pasado funciona como fundamento del presente. Y la idea de tradición no debe reducirse a lo que ha sucedido, sino al encañamiento de los tiempos pasados con los tiempos modernos.

En este sentido el presente no es un instante evanescente, sino un continuo dentro del horizonte temporal multigeneracional. Y en este horizonte se produce

la transmisión de la herencia social de los mayores, que representan un pasado suyo. De ahí que resulte claro que “el dador de una tradición, y la tradición, no son el pasado, sino una parte del presente; e igualmente actual es el receptor que la hace suya o la realiza” (Sambarino, 1980: 130). En esta perspectiva estudiar la tradición significa estudiar los fenómenos tradicionales de hoy, vigentes, en sus manifestaciones actuales.

c) Transmisión: persistencia y transformación

En la tradición no hay sólo la remisión a un pasado colectivo, cuyo mantenimiento es importante, no se trata simplemente de repetirlo. En el curso de su desarrollo, la tradición es una combinación de los elementos esenciales, que se conservan intactos junto a aspectos nuevos que se suman a ella. Porque una tradición actual no puede conservarse, generalmente, idéntica a la de sus predecesores, enfrenta distintas situaciones de cambio e innovación. Los cambios que sufre en la transmisión son variados y responden a diversas causas; sus poseedores son los principales responsables de las modificaciones, pero también deben ser considerados otros aspectos como la memoria selectiva del grupo, las circunstancias y decisiones en el contexto cultural, e incluso, a veces, es la realidad quien impone los cambios a la tradición.

Por tanto, la transformación de sus componentes es inevitable y la transmisión continua se convierte en una cadena, en una secuencia de variaciones, ya sea por los temas u objetos recibidos; esto se puede observar en la tradición oral, las versiones de un relato oral son el testimonio de su reiterada comunicación y generalmente son recreaciones de una misma historia. Como parte del proceso de transmisión hay que considerar la selección y adaptación que se relacionan directamente con la forma de posesión de cada tradición y con los mecanismos de transmisión de cada cultura. “Dentro de la misma tradición no sólo hay niveles de diferenciación y especificidad en la posesión, también hay diferentes interpretaciones y énfasis” (Shils, 1981: 26-27).

El proceso de reiteración puede ser real o simbólico, según la estructura formal de cada tradición, puede representar formas, sentidos, actitudes, temas, acciones, etc., aunque la tradición cambie, siempre para los poseedores y destinatarios sigue manteniendo el mismo sentido.

Según el modo en que se reproducen, las tradiciones se pueden clasificar como “activas” y “fijas”. “Activas” son aquellas que no admiten cambios —únicamente algunos muy insignificantes— en su estructura y contenido, parte de su significado radica en el respeto a su forma original, ejemplo de esto son los ritua-

les religiosos. Activas son la mayoría de las tradiciones que sin transformarse absolutamente aceptan modificaciones, generalmente en aspectos superficiales, pero ocasionalmente pueden llegar hasta desviar su sentido original. Vale como ejemplo el caso de las danzas tradicionales en donde aspectos como el vestuario y los adornos se confeccionan con materiales cada vez más económicos, pero la coreografía y la música se conservan.

d) Significación histórica y colectiva de la tradición

La tradición es un bien que pertenece a la comunidad, que tiene un sentido colectivo porque es conocida y atañe a grupos de personas, y se difunde como parte de la experiencia que los hombres más viejos heredan a los jóvenes. Según su función rectora y didáctica, la tradición es parte de la realidad cotidiana que construye el mundo de los individuos. La única autoría de la tradición está en la memoria colectiva, su verdadero origen es la cadena de voces y actos reiterados en el tiempo por los individuos integrados a su comunidad. El anonimato queda entonces entendido a partir de la idea de que la creación de una tradición lleva el sello de lo común. Además, como lo señala Sambarino (1980: 126), “El carácter colectivo de la tradición es un aspecto que participa en el refuerzo de la identidad de los individuos de una comunidad, la participación en algo que es común, valioso y aceptado por el grupo, como es la tradición, despierta un sentimiento afectivo en el hombre en relación con su sí-mismo colectivo”.

e) Tradición e identidad

La tradición es un factor que forma parte de la identidad cultural de una comunidad, sus elementos transmitidos intervienen en la formación de las imágenes del sí mismo y del ente social. La carga de pasado de la tradición funciona como conocimiento precedente a las nuevas generaciones que les ayuda para hacer frente a las nuevas experiencias de la vida. La tradición es vital y cultural, enseña a los hombres a conocer su realidad y también les muestra como son dentro de esa realidad; asimismo, refuerza el sentido de identidad del individuo y del grupo frente al olvido ocasionado por el tiempo:

la tradición se realiza en los individuos, pero no es un fenómeno individual. Se realiza en ellos pero no en cuanto meros individuos, sino en cuanto miembros de un grupo social, sujetos de una relación social. Aun en el caso extremo de transmisión de tradiciones de un individuo a otro, la tradición implica necesariamente

una apertura del individuo respecto a su semejante, ya como entrega, ya como recepción, ya como ambas cosas. Pero eso es lo de menos. Al transmitir la tradición o al recibirla, el individuo está funcionando como representante de un grupo social más amplio y complejo. Pues finalmente el sentido profundo de la tradición no es sólo la perpetuidad de la vida sin más, el mero vencimiento del tiempo, sino la prolongación indefinida del grupo social a través del tiempo (Herrejón, 1994: 141).

f) Duración de la tradición

Shils, ante la pregunta de si es posible medir la duración de un fenómeno como la tradición, advierte que para hablar del tiempo que dura una tradición es preciso, en primer lugar, pensar en términos de generaciones, pues, pese a que en sí representan un fragmento de tiempo poco preciso. De hecho, propone que una creencia o práctica que es hecha popular que sobrevive por poco tiempo no llegará a ser una tradición, pues para ser considerada como tal, debe ser continuada por lo menos por tres generaciones; en efecto, al menos se precisa de dos transmisiones en tres generaciones para que un patrón de creencia o acción pueda estimarse como tradición” (Shils, 1981: 15).

Ahora, de vuelta a la pregunta planteada arriba, no siempre es posible determinar el tiempo que durará una tradición. Puede deteriorarse al perder sentido en la sociedad o cuando es olvidada por sus poseedores, dos respuestas que son prácticamente una. También, la tradición asume dos formas: se habla de tradiciones continuas y discontinuas, según la frecuencia con que son realizadas. Si se entiende por continua la regularidad de la práctica de una tradición, las tradiciones discontinuas se presentan fundamentalmente como tradiciones recobradas: “Con frecuencia vemos en la historia que lo que en una época estaba completamente olvidado, en otra época posterior resucita como tradición. Esa resurrección se basa en las acciones de los hombres de esa época” (Jacinto, 1995: 366).

Así mismo, existen las tradiciones que muestran un carácter cíclico en cuanto se rigen por el calendario y se repiten periódicamente mientras subsisten. Téngase por ejemplo las celebraciones y rituales del calendario agrícola, las fiestas patronales y del calendario católico como la Navidad, la Semana Santa, etc.

Por otra parte, las denominadas nuevas tradiciones por lo común derivan de otras ubicadas en el pasado que se modifican, pues han perdido su vigencia al dar paso a nuevas formas tradicionales. Este rasgo de actualidad responde al estrecho vínculo que mantiene en la comunidad donde desempeña siempre alguna función, además de mantener los lazos con el pasado.

Las tradiciones también fenecen: “las cosas mueren con la situación que las generaba o con la persona que las hizo”, recuerda Shils (1981: 31); desaparecen del horizonte social cuando su significado ya no es percibido como tal por las nuevas generaciones; se habla entonces de abandono u olvido. Pero, es común que en muchas ocasiones se adaptan a las cambiantes y heterogéneas circunstancias para no desaparecer del todo o para renovarse.

g) La tradición y las tradiciones

La tradición es el nombre genérico, abstracto, utilizado para referir la multitud de tradiciones que son sus expresiones concretas constituidas como una red de tradiciones interconectadas, que incluso reflejan el orden cultural y social de una población. Por eso, cuando en un sitio se observa un sistema de tradiciones amplio y vigente suele decirse que se trata de una población tradicional. En este sentido, Sambarino (1980: 141), desde una óptica estructural, considera que “Si cada tradición es parte de un conjunto de tradiciones, al que se llama *tradición*, es parte del conjunto estructurado de una forma de vida colectiva, todo cambio de importancia en la estructura se ha de acompañar con un cambio correspondiente en el sistema de tradiciones”.

En conclusión, se pudo observar en este repaso que el concepto “tradición” tuvo desde su origen un sentido positivo, porque marcaba la idea de la permanencia de una comunidad en el tiempo. Pero fue a partir del rechazo a la corriente filosófica del siglo XIX llamada tradicionalismo, asociada políticamente a la Restauración, que el concepto de tradición se cargó de connotaciones peyorativas.

En años recientes, el cuestionamiento frontal de la *Ratio* y la globalización han contribuido a una revalorización de lo tradicional; así se ve a la tradición como un signo indeleble de la identidad cultural, de lo vernáculo y, en esta medida, se le considera un patrimonio de la cultura inmaterial de la humanidad. El término “tradición” también adquirió un matiz positivo e incluso se le ha venido considerando como una categoría de estudio en el ámbito de las ciencias sociales y las humanidades; particularmente la reflexión ha tomado un nuevo sesgo al establecerse una preocupación por el proceso mismo de transmisión.

Bibliografía

- Boyer, Pascal (1990), *Traditions as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bonte, Pierre et Michel Izard (dirs.) (1991), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991), París, Presses Universitaires de France.

- De la Brosse, O. A. M. Henry, Ph. Rouillard (1986), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Herder.
- Salvat (1995), *Diccionario enciclopédico*, Barcelona, Salvat.
- Durkheim, Emile (1975), *La división del trabajo en la sociedad*, Buenos Aires, Casa Otálora.
- Espasa-Calpe (1928), *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Ferrater Mora, José (1999), *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel.
- Foster, George M. (1992), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez de Silva, Guido (1988), *Breve Diccionario etimológico de la lengua española*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica.
- Planeta (1993), *Gran Enciclopedia Larousse*, Barcelona, Planeta.
- Hagg, H. A. Van der Born y S. de Ausejo (2000), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder.
- Harris, Marvin (1999), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, México, Siglo XXI.
- Herrejón, Carlos (1994), “Tradición, esbozo de algunos conceptos”, *Relaciones* 59, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 135-150.
- Jacinto Zavala, Agustín (1989), *Filosofía de la transformación del mundo*, Zamora, El Colegio de Michoacán, The Japan Foundation.
- ____ (1994), “La tradición y el mundo histórico en la filosofía tardía de Nishida Kitaro”, *Relaciones* 59, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 151-180.
- ____ (1995), “Teoría de la tradición de Miki Kiyoshi”, en Agustín Jacinto Zavala, *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología*, Zamora, El Colegio de Michoacán/CONACULTA, pp. 365-372.
- ____ (1995), “El costumbre como modo de formación histórico-social”, en V. Gabriel Muro (coord.), *Estudios michoacanos VI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 23-40.
- Pérez Martínez, Herón (1993), *Refrán viejo nunca muere*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- ____ (1994), “Los mecanismos de la tradición”: un caso”, *Relaciones* 59, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 365-372.
- Real Academia de la Lengua (1990), *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos.
- Sambarino, Mario (1980), *Identidad, tradición y autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Shils, Edward (1981), *Tradition*, Cambridge, The University of Cambridge Press.
- Tapia, Santamaría (1989), “Tradición y costumbre: un acercamiento antropológico”, en Herón Pérez Martínez (ed.), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- UNESCO (2004), “Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial” (París, 17 de octubre de 2003), *Diario de Campo (Boletín interno de los investigadores del área de Antropología)*, México.
- Urdanoz, Teófilo (1975), *Historia de la filosofía IV. Siglo XIX. Kant, idealismo y espiritualismo*, Madrid, Editorial Católica.
- Vansina, Jan (1987), *La tradición oral*, Barcelona, Labor.

Recibido: 4 de noviembre de 2005

Aceptado: 2 de enero de 2006

María Madrazo Miranda es Licenciada en Letras españolas (Universidad Veracruzana), Maestra en Estudios Étnicos y del Lenguaje (El Colegio de Michoacán); profesora de tiempo completo y coordinadora de Investigación y posgrado en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México. Entre sus publicaciones recientes están los artículos “El cancionero veracruzano. Recopilación y redacción de los materiales”, en *Memoria del XII Coloquio de las Literaturas regionales*, Universidad de Sonora, 1992. “Variaciones del personaje mítico: Juan del Monte”, en German Argueta y Ernesto Licona (coords.), *Oralidad y cultura*, México, CONACULTA, Culturas Populares, 1994. “Mestizaje y sincretismo en la fiesta patronal de Xico”, en Herón Pérez (ed.) *México en fiesta*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998. *El pavo real y el tapacaminos. Cuentos y versos de Xico. Prólogo, recopilación, selección y notas de María Madrazo Miranda*, Universidad Veracruzana/ CONACULTA-FONCA, Xalapa, 2000. Línea de investigación: Sociedades rurales.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Schutz, Gabriel

Tea time

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 133-165

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150908>

- 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

Tea time

GABRIEL SCHUTZ¹

A Lorena García,
por su bondad,
por su amor

A

Difícilmente alguien como Héctor Brentano, soltero, 41 años, trece de ellos consagrados a la administración de Metier & Co., 110 kilos de humanidad y 30 cigarrillos diarios, hubiese entrado jamás por voluntad propia en un lugar como aquél: un salón de té de paredes color limón, vidrios biselados y otro sinfín de detalles irritantemente afeminados. Cuáles hayan sido las razones que le condujeron allí es cosa que no quedará enteramente dilucidada. El hecho de que se desplomara contra la ventana del salón es apenas un dato, pero no agota la pregunta. Decir, de otro lado, que Héctor se ha desmoronado jadeante, presintiendo la muerte en el sudor frío y el desanudarse de sus rodillas, que esto quizá haya sido en parte consecuencia de su despido de Metier & Co., acaecido 20 minutos atrás, o del sobrepeso y el tabaco, o de todo ello, nada dice acerca de por qué se ha desplomado justo allí.

Todo lo que sabemos es que sus dedos crispados resbalan al intentar adherirse a la ventana del salón, que del otro lado del vidrio y las huellas declinantes un hombre fuma y lo mira curiosamente, sin perder la calma, sin incorporarse en su auxilio, apenas observándolo y largando humo por la boca, y que este gesto burlón del destino conjura en Brentano un último resto de dignidad, apocado pero suficiente como para impulsarlo en un acceso de náusea hasta el interior del salón, donde, esta vez sí, cae estrepitosamente.

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: gabriel.schutzgmail.com

Da pena contemplarlo, desparramándose viscosamente del asiento, la camisa empapada, la barba babeada, los ojos tiesos, atravesados de horror, y una sucesión irregular de gemidos lastimeros, un coro de almas en pena que parecen provenir de otro mundo. La muchacha que lo ha arrastrado a duras penas hasta la silla le desabrocha violentamente el último botón de la camisa. “Tranquilo, tranquilo, todo va a estar bien”, le susurra mientras estrecha la cabeza del pobre Héctor contra su pecho, acariciándolo y dándole golpecitos, y él rompe a llorar como un niño, tiembla y se retuerce, sintiendo como si de un vacío sordo, de una nada y una arcada hubiese brotado un ejército de espasmos furiosos, resueltos a desgarrarle cada víscera y cada tejido.

El hombre que ha ayudado a transportar a Héctor hasta la silla ha regresado a su mesa. Mira, asiente, sonríe, bebe su té sin prisa. El que fuma contra la ventana se ha volteado a fisgonear con la misma impertérrita expresión, el mismo cadencioso ir y venir del cigarrillo a la boca. Nadie luce perturbado, salvo Héctor, cuyo cuerpo, piensa la mujer, parece querer estallar en mil pedazos. Entonces lo estrecha con mayor fuerza y vuelve a susurrarle al oído: “Tranquilo, Héctor, tranquilo, es sólo un momento. Resista, todo va a estar bien”, y el temblor empieza a decrecer, los espasmos retroceden, Héctor comienza a sentir que la vida regresa a su cuerpo después de una largo extravío.

El mundo sigue allí, aún lo sostiene, aún lo conserva. El mundo ahora tiene la textura suave del algodón, la temperatura de un cuerpo que lo arropa, la urgencia de una mujer que sabe su nombre y vela por su bienestar. “Ah, no es tan malo”, se dice, la abraza y da un largo suspiro de alivio, escuchando sus latidos, los de él, los de ella, cuyo rostro aún no se anima a mirar, no sabe bien por qué, si por sentir que jamás conseguirá retribuirle, o porque prefiere permanecer un rato más entre los brazos que lo han sacado del infierno, o por la vergüenza de haberle manchado la ropa de mocos y lágrimas. Hasta que al fin despega el rostro del pecho y alza los ojos húmedos con una pregunta que no consigue pronunciar.

La mujer no debe tener más de 20 años. Pero hay algo en su expresión, una especie de aplomo, casi de dureza, que la hace parecer mayor, como si estuviese acostumbrada a lidiar con situaciones dramáticas. Héctor hubiera preferido encontrarse un rostro ligeramente desencajado, una expresión que dijera que también ella participaba por primera vez de una circunstancia tan extrema, que también ella se había emocionado con lo que acababa de suceder. En cambio, parecía como si la mujer le estuviese dando una bienvenida que estaba habituada a dar. ¿O eran ideas suyas? Pero las manos, el pecho, los brazos, allí palpitaba otra cosa, una especie de... ¿amor maternal?, no importaba qué, algo que lo había sostenido sin vacilar, amorosamente, cuando todo zozobraba. Quería agradecer-

le, preguntarle quién era y cómo sabía su nombre, pero no tenía voz ni fuerzas para hacerlo.

—Le traeré una taza de té —dijo ella, tomándole las mejillas. Héctor alcanzó a agradecerle con un pestañeo pesado. En otras circunstancias, la habría seguido con la mirada, habría escudriñado su andar, sus hombros, sus nalgas, pero ahora sólo podía apoyar la cabeza contra la pared, mirar el techo y suspirar. ¿Qué había sucedido? ¿Cuán cerca había estado? Sentía el cuerpo adolorido, exánime, algo aterido, el rastro de un frío que no se animaba a recordar por miedo a convocarlo. ¿Estaría también frío el aire? Miró a su alrededor. La mayor parte de las mesas estaban vacías. Sólo había dos hombres nunca vistos: uno fumaba contra la ventana del salón, el otro leía el periódico. Nadie parecía haber reparado en él; nadie parecía tener frío. La mujer lo distrajo de sus pensamientos:

—Tome, beba. Le hará bien —dijo y apoyó la taza humeante sobre la mesa.

—Gracias —pudo decir Héctor esta vez—. De veras le agradezco que haya estado conmigo.

—Lo sé —repuso ella apretando una sonrisa—. Ahora trate de respirar hondo.

—Sí.

Miró la taza, acercó la nariz, aspiró el vapor. Nunca había sido afecto al té. Le parecía una bebida para convalecientes. Bueno, qué mejor dadas las circunstancias. No olía mal, pero tampoco parecía té. A simple vista más bien parecía café con leche, o leche con café. Ah, claro, debía ser té con leche. ¡Té con leche: qué asco! En fin, no podía ser tan malo, y además no era un té con leche cualquiera, era el primer té con leche que bebería en su vida, presumiblemente el último, y por otra parte, un té con leche traído hasta él por las mismas manos que lo habían mantenido sujeto a la vida o algo así, al menos eso le parecía a Héctor.

Apenas si tenía fuerzas para levantar la taza y llevársela a la boca. Prefirió inclinarse y acercar los labios, como un animal abrevando en una cañada. Realmente no olía mal y era reconfortante sentir el vapor caliente en el rostro. Miró un poco avergonzado hacia el costado: el hombre del periódico lo miraba fijo y expectante, pero no bien advirtió que había sido sorprendido, hizo un gesto nervioso, un gesto de estupor y disculpa, y simuló hundirse nuevamente en la lectura. Héctor se hundió a su vez en la taza. Dio un sorbo discreto, casi tímido, unas pocas gotas en los labios, en la lengua. Se detuvo a degustar. Era como si las gotas proliferaran hasta inundar el paladar entero, luego el esófago y el vientre; al punto eran oleadas que corrían hasta las extremidades, como si cada tejido pudiese saborear y sentir el gozo reservado al paladar, y ya era una marea tibia creciendo a lo largo y ancho de su cuerpo, vivificándolo de un modo inusitado, como un baño por dentro, limpiarse y perfumarse cada célula, cada átomo de ser, porque

todo, hasta el último resquicio, parecía rebrotar con aquel rocío lechoso y desconocido, del que apenas había probado Héctor un par de gotas y al que volvía a acercar los labios, arrobado y sediento. Y sediento, no porque estuviese insatisfecho, no: no era ésta una sed circunstancial, era una sed atávica, como la sed del errabundo que ha regresado a su tierra tras largo exilio. Sí, bebe Héctor, bebe, ya no inclinado, como un rumiante, ahora lo hace vigorosamente, las manos sujetando la taza como un cáliz, la cabeza echada hacia atrás, la boca abierta hacia el cielo, recibiendo la última gota. No le importan el hombre del periódico ni el otro tipo, no dejará de limpiarse las comisuras con el dorso de la mano, de lamer ruidosamente el último resto de néctar porque alguien desaprobe sus modales; en cualquier caso, apenas es conciente de que hay algo más en el mundo que su cuerpo y su taza de té. Ahora la apoya con un gesto triunfal sobre el platillo y da un rugido fenomenal, cualquiera diría que el hombre está teniendo un orgasmo, o que el cosmos lo está teniendo a través de él, de esas contorsiones rugientes, que acaban al fin con un suspiro exánime. “Oh, Dios mío, Dios mío”, musita Héctor y se mesa el cabello hacia atrás, y los dedos descienden por su cuello, acarician el pecho y el vientre, como si recorriesen el cuerpo de la mujer amada.

Pero no ha reparado en que algo sucede más allá de sus narices, en verdad, más allá del mostrador del salón de té (apenas si recuerda que está en un salón de té, un lugar inverosímil para un tipo como él). Recién ahora toma conciencia del episodio que parece estar teniendo lugar. La mujer cuchichea algo con otra que acaba de traspasar una puerta blanca, seguramente la puerta que separa la cocina del salón; la primera parece regañar a la segunda, pero no se alcanza a ver bien qué sucede, de hecho Héctor apenas puede ver a la mujer que presuntamente ha salido de la cocina. Lo que parece bastante claro es que la que le ha traído el té hace un instante conmina a la otra a regresar a su puesto en la cocina, y que la otra se siente avergonzada, como si reconociese alguna acción impropia, porque enseguida traspasa cabizbaja la puerta y desaparece. Pero entonces Héctor ve que la ventanita circular de la puerta blanca, a la que hasta hacía un instante no había prestado atención, probablemente porque sólo dejaba ver una superficie vagamente grisácea, que esa ventana se llena súbitamente con el rostro de la mujer regañada. Sí, es ella, puede verla con una claridad aplastante, como si estuviera apenas a unos centímetros de él y no hubiesen ni vidrio ni puerta ni nada. No la mira como quien contempla un bello paisaje: la mira como si conociera cada detalle de su rostro, cada destello de sus ojos llenos, cada cabello negro y cada dibujo de su piel, como si supiese exactamente de qué está hecha aquella mujer. (Y si esto se le antoja misterioso, no lo es más que cualquiera de las cosas que le han sucedido hoy desde su despido de Metier & Co.) También ella lo mira inten-

samente y hasta parece estar diciéndole algo, palabras que se vaporizan contra la superficie fría del vidrio, mejor así, una ligera opacidad: Héctor no habría tolerado una visión tan intensamente diáfana, tan directamente bella, con un algo trágico, no el vidrio en sí mismo, este vidrio, ahora, sino su significado, un algo invisible que los separa y que los ha de separar para siempre, exactamente a partir de ahora, ahora que la otra mujer se apura a llegarse hasta la puerta de la cocina para acabar de una vez con todo.

B

Han pasado tres días desde la tarde en que Héctor Brentano fuera despedido de su puesto, orgullosamente desempeñado durante trece años. En estos tres días, Héctor no ha hecho otra cosa que dormir, despertar intermitentemente para beber un poco de agua, recordar un cierto sueño sobre una mujer y una taza de té, y volver a caer dormido. Cuando al fin se incorpora, decidido a no regresar a la cama hasta la noche, piensa en su vida en Metier & Co., en los informes que se agolpaban cada fin de mes, en las horas extras impagas, en el desdén con que fue corrido de allí, y por primera vez considera que su despido puede ser el comienzo de una nueva vida. A fin de cuentas, cobrará una buena suma de dinero, tendrá algún tiempo para considerar qué hacer con su futuro, en fin, se dará un respiro. “Mal no me va venir”, se dice y al hacerlo le parece como si hubiese algo más que debiera recordar, un motivo adicional para este optimismo, confortante pero algo extraño en él.

El espejo le devuelve una imagen menos lamentable de la que habría predicho; luce algo más delgado, no mucho pero algo, y advierte una cierta lozanía en su piel y como una vivacidad en sus ojos. Camina, se rasca, siente un apetito más bien abstracto, y ya prefigura el desayuno, café con leche, huevos, medialunas, un cigarrillo con el segundo café, cuando siente un ligero acceso de náusea que le dice que debería dejar de fumar y de tomar café. Sí: no más café, no más cigarrillos. En adelante, té. Té con leche, por qué no. Experimenta un curioso entusiasmo por esta pequeña variación en su vida, café por té, porque de la otra, la cancelación del tabaco, no puede estar demasiado cierto hasta comprobar que los días pueden pasarse sin humo. Le parece bueno que la primera actividad de su nueva vida, ya sin Metier & Co., sin informes ni jefes, sea ir hasta el almacén más próximo a comprar unos cuantos sobres de té. Le parece como si en ese pequeño cambio estuviese cifrada la clave de un cambio mayor. Mira el reloj: las 11 de la mañana. Ahora estaría detrás de un escritorio, recibiendo órdenes, deseando ya llegar a casa y todo para que, una vez llegado a casa, una vez comprobada la

ausencia de mensajes en el teléfono, se dijese que estaría mejor en la oficina. Ya no más de eso; ahora té con leche.

En el dormitorio, la camisa del último día de trabajo está colgada sobre el respaldo, los puños aún remangados, y el saco tirado en el piso, todavía con la plaqueta corporativa brillando en la solapa: “Héctor Brentano / Jefe administrativo”. Le parece descubrir algo en el hecho de que la insignia enseñe su nombre, pero no sabe bien a bien qué, y tampoco le importa. Toma el saco, desabrocha el alfiler, extrae la insignia y la parte al medio: suena como si hubiese roto una cadena.

Se viste con pants que hace tiempo esperan su estreno y al fin sale. Prefiere las escaleras al elevador: nueva vida.

A su regreso, viene cargado con un par de bolsas. Una de ellas está repleta de sobres de té, de distintas variedades; la otra, de cajas de leche descremada. ¿Por qué té comenzar? No tiene la menor idea, nunca ha sido afecto al té, siempre ha pensado que se trata de una bebida para convalecientes. Bueno, qué mejor dadas las circunstancias: puede tomarse las licencias propias de un convaleciente mientras acopia fuerzas para proyectar un nuevo rumbo. Estudia las cajas con los sobrecitos. Unos tienen nombres de hierbas y otros, nombres de fantasía. “Viva la fantasía: *Early Morning Tea*, aunque ahora no sea ni muy *early* ni muy *morning* (por algo es fantasía). Bien, entonces es una temprana mañana y yo soy, soy un señor de bata y pantuflas, que vive en una casa victoriana, y cuya bella esposa trae una tetera de porcelana. ¿Cómo será mi esposa? Será así: tendrá un largo cabello negro, un cuello espigado, casi frágil, unos ojos oscuros, algo melancólicos, y una ancha boca de labios carmesí. Tendrá una voz dulce y me dirá: ‘Querido, ¿ya deseas tomar tu taza de té?’. ‘Oh, claro que sí, querida. Ven, siéntate un instante con el buen Héctor’. Un perro labrador vendrá corriendo alegremente desde el jardín y todo esto será la nueva vida de Héctor Brentano Armendia, un ser feliz que alguna vez extravió su alma entre pilas de papeluchos infames, llenos de números insignificantes destinados a engrosar los bolsillos de Mister cara de sapo, facineroso mayor de Metier y compañía (y malas compañías), Dios los hunda en la miseria, amén.

“Bien, a qué dedicaré mis horas, mis horas libres como las de pocos hombres en el mundo, ¿eh, cara de sapo? ¿Qué sugieres? ¿El informe? Oh, es una verdadera pena, querido, aún no he bebido mi taza de té. ¿Podrías esperar, por favor? Soy una persona ocupada, tengo muchos asuntos que atender. Por ejemplo, ahora que ha hervido el agua debo concentrarme en hundir el sobrecito, ¿lo ves? Es ésta una actividad que un espíritu vulgar como el tuyo jamás comprenderá. Ve a Japón, si deseas aprender algo de esto; mi despido puede pagar tu pasaje.

Ahora soy un hombre libre, ¡un hombre libre! Y justo ahora, señor cara de sapo, es preciso que se retire, pues ya ve, aún no me he servido mi chorro de leche en la taza de té, ¿lo ve? Dicen que la leche es muy buena para los huesos. Claro, usted no sabe de huesos, eso es cosa de criaturas superiores en la escala biológica. Hay muchas cosas que usted no sabe, señor cara de sapo. No sabe, por ejemplo, la cantidad innumerable de veces que he fantaseado con estrangular ese cuello, si así se le puede llamar al anillo de grasa que une su mentón con el resto de su vulgar humanidad. Lo sé, lo sé, no es que yo sea un atleta, pero ya verá, ya verá cómo el viejo Héctor vuelve a ser aquel temible número nueve, asolador de vallas, goleador implacable. Y cuando la prensa, ese puñado de pusilánimes, desee saber el secreto de mi olfato ofensivo, ¿sabe qué les diré? Les diré: ¡té con leche! Primera plana en los diarios del mundo, la *Twinings* y la *Lipton* quitándose los ojos por auspiciar mi camiseta número nueve, exactamente como usted le ha quitado los ojos a tantos otros, ¿lo recuerda o es preciso que ayude a su memoria? Sí, aquel incidente en el que hubo que ‘arreglar los numeritos’ y otros tantos, otros tantos señor cara de sapo. Y entonces lo miraré arder en el infierno, sentado aquí, en mi butaca púrpura, de piernas cruzadas, bebiendo mi taza de té, con el bueno de Aquiles, mi perro, echado a mis pies, moviendo la cola de tanta felicidad. ¿Quiere un trago, señor cara de sapo? Oh, no, no le concederé semejante virtud. Siga usted revolcándose en el fango. Sin embargo, para que vea que no le guardo rencor, le relataré, en la medida de mis modestas posibilidades, cómo es que sabe esta nueva infusión, que representa mi nueva vida, la vida de un hombre libre. Veamos: mmhh, no está mal, no está mal. ¿Pero por qué me parece que podría estar tanto mejor, como si ya fuese yo un experto del té con leche? ¿Podría usted decírmelo, señor cara de sapo? Por supuesto que no. ¡Querida! ¿Qué sucede con el té? Recuerdo que algunas otras veces, tal vez alguna otra vez que mi memoria ahora no consigue evocar, acusaba un sabor excelso. ¿Cuál es tu secreto, querida? Dímelo, dímelo: entre tú y yo no hay secretos. Te amo, te amo sin reservas, tú lo sabes. ¿Recuerdas el día en que nos conocimos? Tú estabas detrás de ese vidrio oval, ¿o era circular? ¿O era... ?”

Entonces Héctor queda paralizado. Todo lo que acaba de decir le resulta irreconocible, como si las palabras hubiesen manado de la boca de otra persona, pero en cambio la imagen, la imagen del rostro de una mujer de largos cabellos negros, tras una ventana circular, le parece más suya que nada. Es claro que él no es el señor de bata y pantuflas, que no hay perro llamado Aquiles, que él no tiene mujer ni ha tenido una en los últimos quince años. Pero ese rostro, ese rostro y esa ventana, ¡y el té! Sí, el té con leche. Estaba equivocado al creer que nunca antes había saboreado una bebida así. ¿Pero cuándo? ¿Dónde? ¿Y qué relación había entre la mujer y el té?

Va hasta el espejo del botiquín, en el baño. Se estudia detenidamente. Algo ha cambiado. ¿Qué? Intenta recapitular lo que ha sucedido desde su despido. No consigue recordar el trayecto de regreso a casa. Casi se atreve a apostar que algo ha sucedido en ese lapso, algo que lo ha transformado por completo, que le ha devuelto vigor, alegría, esperanza. Recuerda vagamente despertar y volver a dormir, y el sueño, claro, el sueño con esa mujer y esa taza de té. ¿Era un sueño? “Dios santo, me estoy volviendo loco”, se dice horrorizado. Y enseguida: “Debo buscarla, aunque me vaya la vida en ello”.

C

Esa tarde se la pasó buscando rastros y haciendo anotaciones. No encontró demasiado. Había hablado con sus compañeros de trabajo, por teléfono, pero no sabían decirle nada acerca de adónde había ido él a parar después de ser despedido. Ninguno de ellos lo había acompañado hasta su casa o hasta algún otro lugar. Entonces fue hasta el dormitorio, revisó la ropa que llevaba el día del despido, en busca de alguna pista. Nada. En el bolsillo de la camisa: un paquete de cigarrillos que le resultó repulsivo. Notó que faltaba el último botón. No recordaba ese detalle, más bien tenía bastante presente la imagen de la mañana del despido, antes de ir a la oficina, abrochándose la camisa frente al espejo, incluido ese botón, y anudándose luego la corbata. Pero era raro: le parecía que el tipo que se había anudado la corbata era casi otra persona. ¿O es que todo se debía al hecho de haber podido dormir tres días casi seguidos? Tal vez no había nada misterioso que averiguar, sólo se trataba de un descanso reparador que le había devuelto las fuerzas y el entusiasmo, perdidos hacía mucho tiempo. Sí, era más razonable suponer esto. Pero por otro lado: ¿cómo explicar ese monólogo de la mañana? ¿Cómo explicar la repulsión al cigarrillo y al café, y ese entusiasmo casi absurdo por el té con leche, que siempre había aborrecido, aun antes de haberlo probado? ¿Y la mujer? ¿Y el vidrio circular? ¿Sólo un sueño? Daba tanta pena pensar que había sido apenas un sueño. Además, no era sólo un rostro, era algo más, como si la conociera desde siempre, como si supiera de qué estaba hecha aquella mujer. ¿Un sueño permitiría una cosa así? “No, no. Yo amo a esa mujer”, se vio diciendo en voz alta, y otra vez esa extrañeza respecto de sus palabras, esa extrañeza paradójicamente ya familiar, que no podía obedecer a un monólogo o unas pocas horas de un día extraño, que tenía que de alguna manera tener mayor historia.

Decidió ataviarse como el día del despido. Se miró en el espejo por tercera vez. Nada, ninguna pista. Desalentado, apoyó la cabeza contra la superficie, dejando que su frente se refrescara un instante. Tomó distancia y volvió a mirarse,

pero su aliento había empañado una parte del espejo. Entonces lo presintió de nuevo: ella, su rostro tras una nubecilla de vapor, sí, en alguna parte, en alguna puerta con una ventana redonda, claro, y ella lo mira, y él la mira a ella, y algo sucede, algo que interrumpe la escena, una mujer, una mujer antipática pero a la que él debe respeto por alguna razón, una mujer que ha hecho algo bueno por él, algo realmente bueno. ¿Qué? ¿Qué! ¿Qué puede ser tan bueno que excuse haber interferido aquel cruce de miradas? ¿Qué es lo bueno que han hecho por él para que ahora se sienta tanto mejor? ¿Cuál es el signo oculto de este renacer? De este renacer... Té con leche. Ella, ¡sí! Le dijo, le dijo: “Tome, beba. Le hará bien”, ahora lo recuerda. Y él, ¿él estaba dónde? ¿En un salón de té? ¿Él?! ¿Y cómo fue a dar a un lugar así? Tal vez ahora podría ir sin oponer resistencia. Pero el tipo que se había anudado la corbata aquella mañana, ¿podía él ir por voluntad propia a un salón de té? No, de ninguna manera. Alguien tuvo que haberlo arrastrado hasta allí. ¿Quién? Era absurdo

Decidió buscar salones de té en las páginas clasificadas de la guía telefónica. Ningún nombre le sonaba siquiera vagamente familiar. Pensó que, de haber ido a alguno, tendría que tratarse de uno próximo a su trabajo, o al menos, uno de camino a casa. Descartó todos los que no observaban ese requisito, pero todavía tenía ocho posibilidades ante los ojos y quizá ninguna fuese la correcta. Resolvió telefonar. Si del otro lado lo atendía la voz que le había dicho, “Tome, beba. Le hará bien”, la reconocería al instante. Tenía presente aquella voz.

Ninguna de las personas que lo atendieron en los cuatro primeros teléfonos acusaba el timbre que él recordaba. En dos casos, se trataba de hombres; en los otros dos, de mujeres malhumoradas. El quinto lugar tenía buenas chances: no había nombres, ni siquiera un teléfono impreso en letras de molde. Decía: “Salón de té” y al costado un número escrito a mano, no por él, por supuesto, quizá por un funcionario de la empresa de avisos clasificados, que había recibido a último momento el dato del teléfono y se había visto en la obligación de escribirlo a mano, uno por uno. Marcó el número y antes de que sonara dos veces, escuchó que del otro lado le decían:

—Héctor, ha olvidado su portafolio. Venga, por favor, a retirarlo.

Era la voz de la mujer que le había ofrecido la taza de té, no cabía duda. ¿Cómo sabía su nombre? ¿Y por qué le parecía que esta situación de escuchar imprevistamente su nombre le era conocida?

—Oiga, necesito saber la dirección.

—Ya sabe la dirección, Héctor. Deje que sus piernas lo traigan. No hay manera de perderse. —Y colgó.

Héctor estaba completamente aturdido. Había demasiadas preguntas y todo indicaba que nunca habrían de ser respondidas satisfactoriamente. ¡Pero pronto la vería! Sí, a ella. “Estoy llegando, querida, estoy llegando”.

D

No había errado la mujer al decirle que sus piernas conocían el camino. Sin embargo, no fue fácil dejar que las piernas caminasen por sí solas. En cada momento se detenía a especular si para aquí o hacia allá y no conseguía desembarazarse de esa deliberación mental. Decidió taparse los ojos con una venda, disimularla con un par de lentes oscuros, hasta donde fuese posible, y hacerse pasar por ciego. Se apostó en medio de la calle, agitando un bastón blanco que había improvisado, a la espera de que alguien lo ayudara. De golpe, sintió que lo tomaban por el brazo y empezaban a caminar con él, sin pronunciar palabra ninguno de los dos.

—Llegamos —escuchó que le decían, al cabo de unas cuerdas—. Lo ha hecho bien. Ahora camine derecho y habrá ingresado. No se quite la venda, por favor; no hasta que lo conduzcan a su mesa.

Héctor obedeció y a los pocos pasos sintió el relevo de otro brazo que lo conducía hasta un asiento. Le quitaron los lentes y la venda.

—Voilà! —dijo la mujer. Y entonces todo se hizo claro. El salón de té de paredes color limón, el señor que leía el periódico, el hombre que fumaba contra la ventana, la puerta blanca con la ventana circular.

—¿Cómo sabe mi nombre? —se apuró a preguntar Héctor.

—Lo vi escrito en el saco que traía el otro día.

—Eso puedo imaginarlo. ¿Pero cómo supo que era yo cuando llamé hace un momento?

La mujer se retiró y volvió con el portafolio.

—Me tomé la libertad de mirar su agenda para conocer sus datos, su teléfono, sobre todo.

—Pero fui yo el que llamé.

—Sí, tiene razón. Quizá debería haberlo llamado yo. Estaba a punto de hacerlo, pero no sabía si no estaría usted descansando, después de todo por lo que tuvo que pasar.

—¿Qué tuve que pasar?

—¿No lo recuerda?

—No. Recuerdo su voz: “Tome, beba. Le hará bien”.

La mujer se ruborizó.

—Se sentía usted muy mal. Yo sólo le traje una taza de té.

—Con leche.

—Con leche.

A Héctor le pareció que la mujer tenía ojos de ardilla.

—Pero no me ha contestado: ¿Cómo supo que era yo el que estaba llamando, si yo no llegué a decir nada?

—Ah, eso —dijo ella, haciendo un gesto que intentaba restarle importancia a la pregunta—. Bueno, no hay muchas personas que llamen aquí. Por otra parte, hace algún tiempo decidimos instalar un identificador de llamadas. ¿Quiere una taza de té, Héctor?

—Con mucho gusto.

La mujer se dio media vuelta y comenzó a caminar hacia el mostrador, pero Héctor volvió a inquirir:

—Oiga...

La mujer se detuvo, volteó a mirarlo.

—¿Sí?

—Por qué se interpuso el otro día.

—¿Me interpuso? ¿A qué me interpuso?

—A que la mujer de la cocina y yo nos miráramos.

—Bueno, ya sabe, no es buena cosa que el personal se distraiga.

La naturalidad con que respondía a todo era casi irritante.

—Quisiera verla, si no es molestia —dijo Héctor con firmeza.

—¿Por qué mejor no se espera a que le traiga su taza de té?

—No, preciso verla. Ahora.

—De acuerdo, en ese caso le diré que usted desea verla.

—Le agradezco —dijo y le pareció como si sus sospechas hacia la mujer ojos de ardilla fuesen totalmente infundadas—. Creo que le debo gratitud por alguna otra cosa, pero no lo recuerdo.

—No se preocupe, no es nada importante.

Héctor la siguió con la mirada hasta que ella ingresó en la cocina. Se perdió de vista, tras la ventanita, dando paso a aquel paisaje circular vagamente gris y luego la vio reaparecer nuevamente, primero tras la ventana, luego abriéndose paso toda ella con una taza de té humeante. Caminaba hacia él, sonriéndole cordialmente, pero con un cierto profesionalismo que denunciaba la impersonalidad de su gesto.

—Aquí está su té, Héctor.

—Gracias —dijo y le ayudó a colocar la taza sobre la mesa—. ¿Cómo se llama usted?

- Carmen.
—Gracias, Carmen.
—De nada.
—¿Le dijo a la mujer de la cocina que deseo verla? —inquirió.
—Sí.
—¿Qué dijo ella? —preguntó entusiasta.
—Ella habla poco... Pero sonrió.
—¿De verdad sonrió? —Parecía un niño.
—De verdad.
Héctor sonrió.

Se tomó un tiempo antes de beber el té con leche. Miró a su alrededor. Todo permanecía invariable. El hombre del periódico leía, el otro fumaba. Era extraño que no hubiese nadie más, nadie menos, nadie distinto. En fin, qué importaba. Se detuvo a observar el lugar. El color de las paredes se le antojó apropiado, no sabía bien por qué o en qué sentido *apropiado*. No le era preciso decirse que cuatro días atrás habría aborrecido aquel color chillón, pero ahora, ahora todo parecía ser distinto, distinto y mejor. Y mejor no preguntar.

Se llevó la taza de té a los labios y entonces recordó que la vez pasada había experimentado algo completamente extraordinario, no podía evocar bien qué, algo que le había prodigado un gran bienestar. Probó lleno de expectativas la nueva taza, un par de gotas en los labios, en la lengua, casi podía presentir un portento. Saboreó, esperó un instante. Ahora le parecía recordar haber experimentado como una inundación de una sustancia vivificante; esta vez no sucedió nada ni remotamente parecido, qué desilusión. Este té le parecía un té más, nada especial, no demasiado distinto del té con leche que él mismo se había preparado en su casa. Evocó el soliloquio de la mañana, cuando le preguntaba a su esposa por qué el té sabía distinto esta vez. Y entonces recordó de nuevo el rostro tras el vidrio, lo recordó con perfecta vivacidad y miró, pero no había nadie.

Pasaron los minutos y las horas. Uno fumaba y el otro leía, y Carmen se torneaba el cabello con los dedos, entraba en la cocina, salía. Nunca sonaba el teléfono. Héctor decidió hablarle.

- Carmen —la llamó y enseguida la vio venir, risueña y ligera.
—Dígame —repuso ella con su habitual sonrisa.
—¿Es que nunca va a salir de la cocina?
—No lo sé. Depende de ella.
—¿Podría entrar yo, ya que ella no sale?
—Lo siento, nadie ajeno al personal puede entrar en la cocina.
—¿Por qué no.

—¿Usted me dejaría entrar en su cerebro, hurgar en sus pensamientos?

—Tal vez —dijo él y se sonrió.

—Tal vez alguna vez yo le consienta entrar en la cocina.

—No va a comparar la intimidad de un cerebro con la intimidad de una cocina, ¿o sí?

—La cocina es el cerebro de nuestro salón.

—Carmen, hágame el favor. ¿Qué secretos tan íntimos puede abrigar una cocina?

—¿Por qué ha vuelto aquí? —preguntó ella intempestivamente.

—Por mi portafolio.

—No me mienta. ¿Por qué ha vuelto?

Héctor permaneció un instante en silencio, estudiándola. En su frialdad se adivinaba una inteligencia invencible.

—Usted gana —dijo al fin—. Vine por la mujer que vi el otro día tras la ventana de la cocina.

—Eso ya lo sé. ¿Pero vino nada más que por ella?

—¿Le parece poco?

—Me parece una parte de la historia, no toda.

—No sé qué decirle. Todo esto es muy extraño para mí. No sé cómo llegué aquí, no sé tampoco qué sucedió.

—Llegó aquí hecho un estropajo. Yo lo ayudé a reanimarse. Le traje una taza de té que usted bebió con mucho entusiasmo —dijo y soltó una risita. El hombre del periódico miró hacia la mesa y sonrió con complicidad—. Creo que es también por eso que ha vuelto.

—¿Ah, sí? Cuénteme, cuénteme, por favor. Tengo la sensación de que ese té me produjo algo extraordinario, de que era de una especie completamente distinta, pero no lo recuerdo con precisión. Creo que tuvo un efecto muy reparador en mí. ¿Por qué este té que me ha traído hoy me sabe tan normal?

—Probablemente porque hoy no está tan necesitado de una taza de té. Una muestra de color azul, por sí sola, le puede parecer deslucida. En cambio, la misma muestra, al lado de otra amarilla, quizá le parezca deslumbrante. ¿Lo ve?

—Seguramente tenga usted razón.

—¿Se le ofrece algo más? —preguntó Carmen, y otra vez esa cordialidad consabida.

—No, gracias. Ya debo irme. ¿Cuánto le debo?

—Déjelo así, Héctor. Ahora debe descansar. Además, dice usted que el té de hoy no ha sido de su agrado. No es justo cobrarle a un cliente insatisfecho.

—No, no, usted ya ha hecho demasiado por mí. Deje que le retribuya con algo, por favor.

—En otra ocasión —dijo Carmen y levantó la taza de la mesa—. Que tenga un bonito día, señor Héctor.

Héctor la vio voltearse y caminar hacia el mostrador. La ventana circular enseñaba el mismo paisaje baldío. Decidió acercarse a echar un vistazo. El hombre que leía el periódico lo escudriñó; cambiaron gestos de reconocimiento.

—¿Qué se le ofrece, señor Héctor? —preguntó Carmen sin siquiera voltear a mirarlo.

—Se me ofrece ver a la mujer que trabaja allí dentro —repuso, señalando hacia la cocina.

—Lo siento, no depende de mí.

—Claro que sí. ¿No me dijo hace un momento que no era buena cosa que el personal se distrajera?

—Sí.

—Bien, entonces es usted quien dispone si el personal se distrae o no. Se lo pido encarecidamente, Carmen, deje que el personal se distraiga cuando más no sea un minuto. ¿O es que acaso tiene tanta clientela como para no permitirle salir un segundo a hablar conmigo?

—No es eso, Héctor. No hablaba de esa clase de distracción. Lo siento, no puedo decirle más. Es preciso que se vaya ahora mismo.

—No me iré hasta verla.

—Muy bien. En ese caso, si desea, puedo llevarle a su mesa una taza de té.

—¿A qué hora cierran?

—Nunca.

—¿¡Nunca!?

—No, nunca. Vivimos aquí. Éste es nuestro hogar. Nunca le cerramos las puertas a los que quieren beber una taza de té.

—De modo que nunca.

—Así es. Nunca.

—Imagino que la señorita que quiero ver tampoco sale nunca de la cocina.

—Imagina bien.

—¿Y por qué salió en aquella ocasión?

—Deslices propios de una persona joven.

—¿Ella es más joven que usted?

—En un sentido, lo es; en otro, no.

—Nunca va a contestar directamente a mis preguntas, ¿verdad?

—Le estoy contestando tan directamente como puedo.

—¿Quién tiene más años: ella o usted?

—La verdad es que las dos hemos vivido ya tanto, visto tantas cosas, que podría decirse que no hay demasiada diferencia. Ella es más ingenua, eso es todo.

—¿Qué tanto pueden haber vivido? Ninguna parece tener más de 20 años.

—Ahora hay cremas faciales muy buenas. Puedo recomendarle algunas, si lo desea.

Héctor sintió que su paciencia comenzaba a agotarse. Consideró que lo mejor sería irse antes de perder por completo los estribos. Volvería mañana, o en unos días, con algún plan.

—En fin, ya es tarde. Debo irme. Déle mis saludos a la señorita, ¿sí?

—Claro que sí, señor.

—Hasta pronto, Carmen.

—Hasta pronto.

Salió furioso a la calle. Había una densa niebla; apenas si podía ver la puerta que había dejado atrás. No sabía dónde estaba. Decidió esperar un taxi. De paso, preguntaría dónde se hallaba para poder regresar al salón de té sin necesidad de hacerse el ciego. Esperó una media hora, en vano. No había un alma, no pasaba un solo coche. Hacía frío y de golpe sintió ganas de encender un cigarrillo. La vida té con leche le parecía ahora una fantochada. Empezó a caminar sin rumbo, con tal de calentarse un poco. Caminaba y mascullaba y se restregaba las manos, y todo yacía embozado por la bruma.

Habría ya deambulado unos 20 minutos, quién sabe cuántas cuadras, hasta que reconoció el almacén donde había comprado los sobres de té en la mañana. Caramba, ya casi estaba en casa. Le alegró comprobar que las piernas lo habían guiado.

Ingresó en su departamento, comprobó los mensajes. “Usted no tiene mensajes nuevos.” Después de todo, quizá nada había cambiado demasiado.

E

Héctor Brentano amanece con apetito y ganas de fumar. El espejo le devuelve una imagen más lamentable de la que habría predicho. Las ojeras han reaparecido, la piel ha perdido la flamante lozanía que ostentara un día antes. Camina pesadamente hasta la cocina, ve los sobres de té apilados parsimoniosamente. Le parecen una burla, medicina para enfermos. ¿Quién necesita eso? ¿Dónde está el maldito café? Busca en la alacena, en los cajones, en el bote de basura. Nada, un raptó de optimismo le ha bastado para expulsarlo de su vida, así, sin más. Le da pereza salir a comprar un paquete. Si por lo menos estuviese en Metier & Co., al menos estaría ocupado en algo, la cafetera estaría a unos pocos pasos de distancia,

bromearía con Néstor un rato, cambiarían impresiones sobre el juego del domingo, en fin, habría con quién conversar. ¿Y ahora qué? ¿Cuándo se dignaría el señor cara de sapo a pagarle su despido? Si al menos tuviese algo de dinero en el bolsillo, llamaría a Nicole o a Laura, un encuentro discreto, media hora, en cualquier caso él no es de los que pueden pasársela horas y horas bombeando, no le interesa hacerlo, no, es entrar y salir, entrar y salir, las veces que sea necesario, no más, ni una sola más, entrar y salir hasta que lleguen las mil hormigas y adiós, adiós mi reina, hasta el próximo aguinaldo, aquí está tu parte. ¿Pero dónde están los malditos cigarros? Bah, se han ido junto con el café. Qué hacer, qué hacer, qué hacer. Demasiado tiempo para tan pocas ideas. Ideas, ideas, ideas. ¿Caminar un rato? ¡Nada de ir hasta ese maldito lugar de maricas! ¡¿A qué?! ¿A ver a esos dos sujetos acabados, haciendo siempre lo mismo? ¿O esa niña de 20 años con ínfulas de matriarca sabelotodo? A la mierda con todo. ¡A la mierda con el té y con el señor cara de sapo! ¡Y con Carmen y con el tipo del diario y con los estúpidos amigos que sólo hablan de sus estúpidos hijos y nunca están! ¡A la mierda con la mujer detrás de la ventana! ¡A la mierda con todo y con todos! ¡Se pueden ir todos a la mierda, ¿ME OYEN?! ¡TODOS A LA MIERDA!

Media hora después, Héctor camina hacia el salón de té, intentando desandar los pasos dados la noche anterior. Inútil, no sabe cómo llegar. A esta altura ya no tiene caso rebelarse contra la idea de que las piernas sean las que lo guíen a uno. Querer *ver* el camino parece ser exactamente la pretensión que impide dar con él. Regresa a casa, se disfraza de ciego, sale a la calle. Ha vuelto a fumar. Le conforta volver a sentir el tabaco en el paladar. Fuma, aguarda, agita el bastón, se siente idiota, pero a esto último ya está acostumbrado.

—¿Adónde quiere ir, señor? —oye que le pregunta una voz jovial.

—Al salón de té —repite Héctor.

—Muy bien, lo acompañaré.

—¿Cómo sabe usted hacia qué salón de té deseo ir?

—No lo sé. Yo sólo lo acompaño para que no le pase nada malo. Es usted el que sabe cómo llegar, ¿o no?

—Bueno, supongo que sí.

Caminan sin decir palabra un tiempo que a Héctor le parece la eternidad misma.

—Oiga —dice el acompañante—. ¿Tiene usted alguna idea de hacia dónde vamos?

—Ya le he dicho: al salón de té.

—No he visto ningún salón de té. Además, si no es indiscreto, ¿esos no son lugares para mujeres?

—Al que suelo ir vamos sólo hombres. Tres hombres.

—Ah, ya veo —dice el otro, con una nota de escepticismo—. Oiga, no se lo tome a mal, pero yo prefiero a las mujeres. Le aviso por si me ha malinterpretado.

—¡Pero qué! —Héctor se quita los lentes y la venda. Lo mira colérico a los ojos. Un muchacho joven, con aire desenfadado, dos aros en la oreja izquierda y un clavo atravesado en la ceja—. ¿Qué se piensa usted, eh? Soy bien macho, para que sepa.

—Y bien mentiroso —contesta el muchacho, divertido—. ¿Qué es todo este teatro de hacerse pasar por ciego? —No puede evitar reírse. Le divierte el tipo gordo disfrazado de ciego—. ¿Qué está buscando, eh? Ah, ya veo, quiere abusar de jóvenes como yo. Piensa que no estamos lo suficientemente despiertos como para darnos cuenta de su trampa, ¿no es así?

—Sabé qué: váyase a la mierda usted también. ¡Usted y todos los demás! —vocifera Héctor.

El muchacho se echa a reír a carcajadas.

—¿Qué le pasa? Vaya, váyase de una vez, vuele, aire, aire —agita la mano como si espantara una mosca—, no quiero verlo cerca de mí. —Lo ve irse, caminando desgarbado hacia atrás, sin sacarle los ojos de encima, tomándose el estómago con una mano y señalándolo con la otra, mientras se retuerce de la risa. Escucha que el muchacho alcanza a gritarle entre risas: “¡Gordo putooo!”, hasta que se pierde de vista.

Héctor decide volver a casa. No sabe siquiera dónde diablos está ahora. Empieza a caminar, total, no tiene nada mejor que hacer. Dobla la esquina, enciende otro cigarrillo, bufa, camina. Ve que dos oficiales de policía, unos 30 metros adelante, lo miran con severidad, cuchichean, vuelven a mirarlo. Héctor decide no hacer caso, continúa caminando hacia ellos. La expresión de los hombres se endurece, hasta que uno de ellos grita: “¡Es él! ¡El perverso que se hace pasar por ciego!”. Dios santo, esto no puede estar sucediendo. Héctor se echa a correr desesperadamente, cruza la calle, escucha que a sus espaldas gritan “¡Alto!”, pero continúa corriendo, “Correr, sólo correr”, dobla una esquina, elude un perro, dobla otra esquina, siente que sus fuerzas van menguando, cuando al fin ve una puerta abierta y se abalanza hacia adentro. Respira con agitación, no quiere abrir los ojos, no quiere mirar si ya le han dado alcance. Entonces escucha que le dicen:

—¡Héctor!

Es la voz de Carmen. Esta vez hasta parece haber una nota de emoción imprevista, un desliz en su libreto imperturbable. Héctor trata de recuperar aire, resuella, resopla, rebuzna, se arrastra hasta Carmen, le toma los tobillos, suplica:

—Por favor, Carmen, me persigue la Policía. No deje que me encuentren.

—¡La Policía! —exclama Carmen, divertida—. No se preocupe, usted sólo siéntese en su mesa, como siempre. Ya mismo le traeré su taza de té. Nadie lo molestará aquí.

—Ay, Carmen, ¿cuántas veces más será usted mi salvadora? —le pregunta todavía en el suelo.

—Las veces que sea necesario —contesta Carmen, con esa eficiencia maquina, que ahora Héctor agradece tener de su lado.

El hombre del periódico (¿leerá siempre la misma edición o comprará cada día otra?) lo mira con desaprobación. El que fuma contra la ventana, lo escruta y niega con la cabeza. Héctor prefiere desentenderse de los hombres, camina hasta su mesa sin mirarlos. Enciende otro cigarrillo, echa humo por la boca, una, dos veces, y de golpe, sin previo aviso, vuelve a tener un acceso de náusea, y comienza a dar arcadas, como un pescado boqueando en la orilla del asco. Los otros dos hombres se miran, cambian gestos de denuedo. Al fin llega Carmen, la de ojos de ardilla, la joven, la vieja, la sonriente, la puta, la eficiente, la salvadora.

—Tenga —dice, apoyando la taza de té sobre la mesa—. Aquí está su té con leche.

—Gracias —asiente él, agotado, sudoroso, patético.

—No debería usted dudar, ¿sabe? —se permite aconsejarle Carmen.

Héctor acusa las palabras. Siente que ha sido desnudado, casi herido.

—¿Dudar? ¿Yo? ¿Dudar de qué? —replica con suficiencia.

—Ya sabe, dudar. Nada puede ser tan terrible si usted confía en sí mismo. Las calamidades llegan cuando uno se traiciona. Seguro que hoy fue un día de muchas dudas para usted. De otro modo no habría llegado hasta aquí como un fugitivo asustado. ¿De quién escapa, Héctor?

Y Héctor ya se apresta a responder con un titubeo, cuando Carmen lo detiene con un gesto:

—Shh, eso es algo que tiene que contestárselo a usted mismo, no a mí. Yo soy sólo una mujer que sirve té.

Héctor le sonríe avergonzado. Se siente un niño ante ella, él que tiene 41 años, él que la dobla en número de arrugas.

—Usted no es tan mala, después de todo —alcanza a decir, sin mirarla.

—Yo no soy buena ni mala. Yo sólo cumplo con mi deber.

La respuesta parece hecha a medida para Carmen.

—¿Cuál es su deber?

—Ya se lo he dicho: servir té a quien lo necesita.

—¿Quién lo necesita?

—Usted. Ahora deje ya de hacer tantas preguntas y beba; se enfría.

—Sí, tiene razón —dice Héctor y se lleva la taza a los labios.

Sabe bien, no como aquél, pero al menos ya puede discriminar las distintas notas de la infusión. Trata de serenarse, de concentrar todo su pensamiento en el té, pero una pregunta se le impone, aunque quiera desatenderla, aunque quiera reducir el mundo a una indubitable taza de té con leche, eso es, no dudar, no dudar, beber, serenarse, pero la pregunta sigue allí, golpea las puertas de su conciencia y al fin le hace alzar la vista y mirar hacia la ventana circular: nada. Nada. Era de esperarse. Luego mira al hombre que fuma contra la ventana. ¿Será un autómatas? ¿Una máquina de fumar y mirar por la ventana? El hombre del periódico se mesa el bigote y lee, pero a los pocos segundos de estar siendo observado por Héctor, abandona la lectura y enseña sus ojos. Aprieta una sonrisa, levanta las cejas. Héctor devuelve el gesto. El otro hombre, satisfecho de haber manifestado su conciencia de estar siendo observado, regresa la vista al periódico. Héctor vacía la taza de un sorbo. Se siente mejor. De golpe lo embarga el deseo de socializar, de hablar con alguien.

—¡Carmen! —la llama y la ve venir, cordial y ligera, como siempre.

—¿Otro té?

—No, no. Acérquese un poco, por favor —susurra en voz baja. Carmen se inclina, curiosa, divertida, se recoge el cabello detrás de la oreja, presta a escuchar. Tiene una oreja adorable—. Oiga —musita Héctor—, ¿qué hay con estos dos tipos, eh? —le dice en tono cómplice y enseguida ve que Carmen se aleja y lo mira como si aquellas palabras la hubiesen desilusionado.

—¿Qué? —se defiende él—. ¿Es una pregunta tan fuera de lugar?

Carmen acerca su boca al oído de Héctor:

—Esos hombres son buenos hombres, eso es todo lo que usted tiene que saber —le dice en secreto, y Héctor siente cómo cada sílaba acaricia su oído, y cierra los ojos, sin importarle qué sea lo que hayan querido decir aquellos sonidos.

—No se detenga, Carmen, dígame más, su voz es tan bella...

Pero Carmen se incorpora.

—Yo no soy mujer para usted. No se confunda conmigo. Tampoco mi hermana, aunque usted crea amarla, o aunque pueda haber sentido algo extraordinario el otro día, cuando la vio detrás del vidrio. Ella no debería haberlo mirado. Fue por eso que la regañé. Y es lo último que escuchará de mi boca. Ya he dicho demasiado. Lo único que usted debe saber es que éste es un salón de té, no un lugar donde los hombres vienen a conocer mujeres. Métaselo en sus mientes y deje ya de hacerse tantas preguntas. Las preguntas sólo conducen a nuevas preguntas. ¿Quiere pasarse la vida en un laberinto? Hágalo. Entre más preguntas se

haga, más intrincado será el laberinto. A este salón de té no se llega preguntando; se llega dejándose guiar. Piense en eso.

—Espere, espere Carmen, no se vaya —dice Héctor perplejo y la toma del brazo. Carmen se libera con desdén.

—No más preguntas. ¿Entendido? No quiero una sola pregunta más —le impreca ella.

—¿Qué es este lugar?

—Ya le dije, no más preguntas. Todo lo que necesita saber está en su corazón, no en mis palabras. Si desea otra taza de té, se la traigo con mucho gusto.

—No, gracias —contesta Héctor entre dientes—. Bueno, sí.

—Bien —dice Carmen fastidiada y se voltea.

Héctor, aturdido, la ve caminar hacia el mostrador. Ve la puerta blanca abrirse, ve una parte de la cocina, ve a Carmen desaparecer tras la puerta. Se escuchan ruidos de vajilla y voces de mujeres. Parece haber agitación en la cocina. Héctor está tentado de acercarse hasta el mostrador a echar un ojo. El hombre del periódico se ha volteado a mirar; su habitual mansedumbre parece perturbada por la curiosidad.

—Ey, chsst, oiga —lo llama Héctor.

El hombre del periódico contesta alzando las cejas.

—¿Qué sucede?

—No lo sé. Pelea de hermanas.

—¿Son dos hermanas?

—Tres.

—No conozco a la tercera.

Algo parece haberse roto en la cocina, se oye como si se hubiese desbarrancado una vajilla completa. El hombre del periódico luce preocupado.

—¿A qué se dedica, usted? —le pregunta Héctor, tratando de atraer su atención.

—A leer el periódico —contesta sin mirarlo, atento a la puerta blanca.

—No me refería a eso. ¿Cómo se gana la vida?

El hombre no responde; parece estar seriamente afectado por lo que pueda estar sucediendo en la cocina.

—Bueno, es igual, a quién le importa —dice Héctor, como para sí. Pero entonces el hombre se digna a mirarlo. Lo estudia un instante y al cabo responde:

—Ya no trabajo. Hace algunos años que abandoné mis ocupaciones.

—Ah... ¿Y el señor de allí, el que fuma contra la ventana? ¿Quién es?

—Es mi mejor amigo —responde el hombre del periódico y aprieta una sonrisa desafiante.

—¿Su mejor amigo? ¡Pero si ni siquiera se miran! Nunca los he visto cambiar una sola palabra.

—Por eso es mi mejor amigo. No sabe lo mucho que mejoran las relaciones cuando se vuelven silenciosas —dice, intentando persuadirlo de abandonar la conversación—. Toda esta hojarasca de las palabras no hace sino confundir a las personas. La gente dice tantas imbecilidades. En lugar de haber escuela primaria, deberían llevar a los niños a las montañas, a que guarden silencio, observen y aprendan. La verdad es que no hay demasiado que decir. Lo que vale la pena, nunca puede decirse.

—Y su mejor amigo, ¿a qué se dedicaba antes de fumar?

—Fue poeta —declara entusiasta—. Aún lo es. El mejor poeta que jamás conocí. Un talento extraordinario. Dijo todo lo que vale la pena ser dicho en un solo libro de cinco páginas. Trabajó cuarenta años en ese libro. Después dejó de hablar. Si usted continúa viniendo aquí y es observador, pronto comprenderá que lo mejor es llamarse al silencio. Observar, aprender, eso es todo. En fin, creo que ya he hablado demasiado por hoy, señor. Si me disculpa, aún no he leído la página deportiva.

—Espere, espere. Necesito que me ayude. Necesito saber qué es este lugar. ¿Qué sucede aquí? ¿Por qué nunca consigo venir de un modo normal? ¿Por qué nunca consigo recordar el camino y llego de los modos más inesperados?

El hombre del periódico da un respiro, estudia nuevamente a Héctor, madura su respuesta. Al final, dice:

—Una de las primeras cosas que uno aprende guardando silencio es a discriminar el tipo de preguntas que importan del tipo de preguntas que sólo generan confusión. Su pregunta es del segundo tipo.

—¿Usted no se pregunta qué es este lugar? —replica Héctor, tratando de provocarlo—. ¿Le parece un salón de té ordinario?

—Claro que no. Pero la pregunta indicada no es qué es este lugar, sino por qué está usted en este lugar. ¿Acaso lo sabe, sabe por qué está usted aquí?

—Supongo que por curiosidad.

—Entonces ya puede ir yéndose. Hay muchos lugares mejores para curiosear.

—¿Pero no dice usted que viene, observa y aprende?

—Sí.

—¿Y no lo hace por curiosidad?

—No.

—¿Por qué lo hace, entonces?

—Para conocerme y así conocer el mundo.

—¿Y no es eso curiosidad?

—No. Es amor al conocimiento. De todos modos, usted no viene aquí por mera curiosidad.

—¿Ah no?

—No. Usted viene aquí por amor a una mujer. ¿Me equivoco?

¿Qué diablos pasa hoy? ¿Es que todo el mundo se ha conjurado para hacerle sentir desnudo e imbécil?

—No se equivoca —contesta Héctor ruborizado.

—Pierda las esperanzas, amigo. También yo comencé a venir por amor a una mujer; no a la que usted ama, tampoco a Carmen: a la tercera hermana, a Lucía.

—Lucía... ¿Y cómo se llama la que trabaja en la cocina, la que busco?

—Ámbar. Se llama Ámbar.

—¿Dice usted que no la volveré a ver?

—Yo no he conseguido volver a ver a Lucía desde aquel día.

—¿Qué está pasando allí dentro, eh? —dice Héctor mirando hacia la cocina—. Hay mucho ruido.

—Sí, es extraño. Aquí siempre ha imperado el silencio. Seguramente Lázaro está perturbado. Detesta el ruido. Mírelo, ni siquiera se ha volteado a ver qué sucede.

—¿Lázaro es su amigo poeta?

—Sí.

—¿Y por qué dice que nos será imposible volver a ver a las mujeres que nos han cautivado?

—Ésa sí es una buena pregunta, ¿lo ve? En parte estoy aquí para saberlo.

—Imagino que habrá intentado hacer algo al respecto.

—Oh, sí. Pero hace ya mucho de eso. Fisgoneaba por la ventanita, tal y como usted ha hecho. Nunca conseguí ver un sólo rastro de ella.

—¿Qué sucedió aquel día? ¿Cómo se enamoró de ella?

El hombre sonrió, sus ojos se extraviaron un instante, entre taciturnos y soñadores.

—Carmen tiene razón: usted hace demasiadas preguntas.

—Por algún lugar debo comenzar. Cuénteme, cuénteme su historia.

—¿Por qué habría de hacerlo? Llevo años viniendo aquí cada tarde, observando, aprendiendo. Usted apenas conoce este lugar y ya quiere saberlo todo.

—Ah, ya veo —dice Héctor y lo mira de arriba abajo—. Usted es de los que se guardan lo que saben, ¿no? Y a eso le llama amor al conocimiento...

—No es eso, amigo. Es sólo que cada cual es el mejor maestro de sí mismo.

—¿Qué sucedió el día que vine a parar aquí? —ametralla Héctor.

—¿Es que no va a detenerse jamás?

—Estoy preguntando por mi experiencia. Estoy preguntando a un testigo sobre algo que me concierne. ¿Acaso no tengo derecho?

—Madre santa —suspira el hombre del periódico y comienza a rascarse frenéticamente la cabeza—. No se supone que yo le cuente eso, ¿sabe? Si Carmen nos viera, eso significaría nuestra inmediata expulsión del salón. Nunca más podríamos entrar aquí. Piense en esto: si ahora son escasas las posibilidades que tiene de reencontrar a Ámbar, una vez expulsado serán nulas.

—¡Pero qué diablos sucede aquí! —grita Héctor. El hombre que fuma contra la ventana, se voltea, lo desprecia, vuelve a mirar hacia la ventana—. ¿Qué les pasa a ustedes dos, eh? —dice desafiante y enciende otro cigarrillo—. ¡Le temen a esa mujer como si fuese la mismísima muerte! Esto es absurdo, ¡absurdo! Allá ustedes, si quieren permanecer ignorantes. Yo voy a la cocina a ver qué sucede —dice resueltamente, se incorpora y da unos pasos, cuando escucha que el hombre del periódico le ordena:

—¡No lo haga!

—¿Por qué no, eh? Déme una razón y me detendré.

—Por respeto, muchacho. Ésta no es su casa, no es siquiera un lugar ordinario, usted lo sabe.

—Ésa no es una razón; es una excusa de alguien que no se anima a ir en busca de su destino.

—¡Muchacho, deténgase! —vuelve a ordenarle, ahora incorporándose él mismo, resuelto a detenerlo—. No voy a escatimar recursos para impedirle que siga avanzando, ¿me oye? Si tengo que dar mi vida la daré. ¿Está usted dispuesto a dar la suya?

El desafío petrifica a Héctor. Siente un ligero estremecimiento correrle por la espalda: nunca ha sido retado a un combate a muerte. Evalúa la complexión de su oponente. Es algo más viejo, no mucho, pero sí bastante enjuto. Podría vencerlo sin problemas. Pero no está dispuesto a dar la vida.

—Hagamos un trato —propone—. Yo me regreso a mi asiento y, a cambio, usted me cuenta qué vio el día que llegué aquí. Me cuenta todo, todo lo que vio, y se somete a responder a todas las preguntas que yo le haga.

—¡¿Pero es que no lo entiende?! —casi suplica el hombre del periódico—. Si Carmen nos descubre será el fin de este lugar para usted y para mí.

—Usted elige: o asume ese riesgo, o asume el riesgo de una pelea a muerte. Antes de escoger esto último debería pensar que todas las chances están en su contra. ¿Cree que puede vencerme? Inténtelo, pero tenga esto presente: aun si me vence, Carmen no consentirá ver su salón de té hecho un coliseo. Usted podrá explicarle y suplicarle, podrá decirle que actuó para defender quién

sabe qué misterioso secreto. Todas las razones que pueda dar serán insuficientes. Y usted lo sabe.

El hombre se deja caer sobre su silla, vencido. Se refriega el rostro, suspira, exhala, al fin dice sin mirarlo:

—Está bien, siéntese en su lugar. Si viene Carmen, yo me regreso al periódico y usted hace como si no hubiese sucedido nada, ¿de acuerdo?

—De acuerdo.

El poeta Lázaro mira a su amigo con ojos suplicantes, desesperados, niega con la cabeza.

—Lo siento, Lázaro, ya sabíamos que algún día podría suceder.

—¡Basta de escenas sentimentales! —ordena Héctor. Se siente bien tener autoridad—. ¡A los hechos! Lo escucho. ¿Qué sucedió?

—Que Dios me perdone —dice el hombre con el rostro desencajado; pareciera como si estuviese a punto de echarse a llorar. Respira, junta fuerzas y al cabo comienza a decir—: Aquel día usted se desplomó en la misma silla en la que se halla ahora. Años antes, llegué yo y me desplomé, sintiéndome morir, sobre esta misma silla. Y antes, todavía, vino a dar aquí Lázaro, hecho un harapo, y fue conducido hacia la silla donde ahora fuma y mira por la ventana. Todos los que hemos llegado aquí estuvimos en la misma situación. A todos nos fue servido un té excelso, que nos devolvió algo que habíamos extraviado. A Lázaro, la poesía, y con ella el silencio; a mí, el amor al conocimiento, a usted, por lo que pude ver, el placer.

—¿Por qué lo dice? —interroga Héctor con dureza—. ¿Qué pudo ver?

—Lo vi sorber esa taza como si quisiera devorarse la vida misma. Parecía como si usted no hubiese tenido un instante de placer en mucho tiempo, y, al final, cuando acabó con la última gota, rugió y tembló, y se frotó su propio cuerpo, como si lo descubriera por primera vez. Al parecer, traía usted un largo abandono. Bastaba con mirarlo, un hombre de su edad, tan obeso, tan desalineado. Debe haber sufrido mucho para dejarse caer tanto.

—Continúe.

—No tengo mucho más qué decir, eso es lo que vi.

—No le creo, eso no puede ser un secreto tan celoso. Dígame qué más vio. Sé que después de beber el té, vi por primera y última vez a Ámbar. ¿A usted le sucedió lo mismo?

—Casi... Según me ha dicho Lázaro, una vez que acabé de beber el té, me prosterné en este mismo suelo y pronuncié en voz baja una oración en una lengua extraña. Nunca pude recuperar aquellas palabras. Lázaro sospecha que pertenecen a una lengua muerta.

—¿Y qué le ocurrió a Lázaro?

—No lo sé, él me antecedió. Yo le había perdido el rastro y lo reencontré aquí, después de muchos años. Ya no hablaba, pero pude entender lo que le había sucedido. Sin embargo, nunca supe exactamente qué fue lo que experimentó al beber el té.

—Cuénteme de Lucía.

—Ése no era el trato, muchacho. Ya he hablado demasiado de otros.

—Cuénteme de Ámbar. ¿Qué vio entre ella y yo aquel día?

—Ah, fue tan hermoso —dijo el hombre como en un ensueño—. Tan, tan hermoso. Y tan trágico a la vez. ¿Acaso no supo usted desde aquel instante que ya nunca la vería?

—¡Sí! ¿Cómo sabe usted eso?

—Porque también yo supe que ya no vería a Lucía. Las dos mujeres cometieron el mismo error: salieron a mirar lo que nos sucedía al beber el té. No se supone que ellas atestigüen ese episodio. Sólo Carmen puede hacerlo, y no estoy seguro de que siempre haya tenido ese derecho.

—¿Por qué no? ¿Por qué no pueden mirar?

—Realmente no lo sé. Pero piense un poco. Considere lo que le ha dicho Carmen. Yo lo escuché con perfecta nitidez. Le dijo algo así como: “Ni yo ni mi hermana somos mujeres para usted”, ¿lo recuerda?

—Sí, pero no entiendo por qué.

—Sepa Dios... Si quiere saber lo que pienso, a mí me parece que cualquiera que hubiese sido la mujer que se hubiera atravesado en aquel momento, en el preciso instante de haber acabado de beber el té, que esa mujer habría sido invariablemente objeto de amor.

—¿Eso cree?

—Sí.

—¿Y por qué nadie se enamora de Carmen?

—¿Nadie? Lázaro lleva años enamorado de ella. Ya ve, también ella cometió alguna vez el error de sus dos hermanas. Tal vez por eso las haya reprendido con tanta severidad. Pero en cuanto a Lázaro, él ha aceptado su destino. Le basta con que Carmen le traiga su taza de té, cada día, con tal de que él no la mire. Eso y sus cigarros, y el silencio, eso es todo lo que precisa Lázaro.

Héctor considera lo que acaba de escuchar. Siente que algo no funciona. No le parece sensato que aquel arrobamiento hubiera sido posible con cualquier otra mujer, como si en nada contara la individualidad de Ámbar, como si ella hubiese sido una contingencia, un accidente.

—Me cuesta imaginar —confiesa— que podría haber sentido lo mismo por otra mujer, por el sólo hecho de que se hubiese atravesado en aquel momento.

—No le pido que lo crea. Es lo que yo creo.

—Oiga, ¿y nunca vienen mujeres a este lugar?

—Yo no he visto a ninguna —dice el hombre y echa un vistazo hacia la puerta blanca.

—Y otros hombres, ¿no vienen otros hombres jamás?

—Seguramente nos han precedido otros muchos, pero no sé cuántos ni cuándo, ni cómo lucía este sitio, ni quiénes lo atendían. Oiga, me parece que allí dentro se han serenado las aguas. Carmen debe estar por salir. Le sugiero que por hoy ya no hablemos, ¿le parece? —sugiere, mirando nuevamente hacia la puerta, algo preocupado.

—De acuerdo.

El hombre vuelve a internarse en su lectura, Héctor enciende otro cigarrillo. Está lleno de preguntas, pero prefiere reservarlas. Por hoy ha sido suficiente. Carmen no tardará en salir. Es raro que se haya demorado tanto allí dentro.

La puerta se abre unos cuantos minutos más tarde (Héctor: “Debería haber preguntado más”) y Carmen avanza, como si nada hubiese sucedido, los mismos ojos de ardilla, la misma expresión autosuficiente, el mismo andar orondo. Todo le parece a Héctor una gran burla, un teatro absurdo montado con tres personajes excéntricos y pusilánimes, con el único propósito de entretener a algún genio maligno, o a Carmen, o a alguien allí en la cocina, quién sabe. ¿Acaso no está uno en su derecho de saber qué sucede, dónde está? ¿Cómo esos dos pueden pasársela tan campantes, sabiendo que basta con dar unos pocos pasos para descubrir el secreto? Pero al parecer él ha sido el único descubierto, porque esta vez Carmen camina hacia su mesa con un aire severo; sus ojos de ardilla refulgen algo que duele ver, que casi enceguece, algo que hace temblar.

—¿Está a gusto, Héctor? —escucha que le pregunta Carmen; no se atreve a mirarla.

—Sí, sí —contesta él nerviosamente.

—¿Ha pensado en lo que le he dicho? —Parece como si le hubiera leído los pensamientos, como si supiese de sus dudas, de su desconfianza hacia ella y hacia el lugar.

—¿Perdón? —pregunta Héctor para ganar tiempo, vieja artimaña aprendida en Metier & Co.

—Veo que no —dice ella, la voz pétrea. Guarda silencio un instante y luego declara—: No estoy segura de que sea conveniente su presencia en este lugar.

Héctor queda aturdido con lo que acaba de escuchar. No pensó que hubiese obrado tan mal. Sólo quería saber, sólo eso, saber. ¿Es tan malo querer saber?

—¿Por qué no? —inquire con un resto de dignidad.

—Usted sabe por qué no.

Un silencio incómodo se instala entre ambos. Carmen no le quita los ojos fulgentes de encima; él los evita, pero aún así siente el poder que ejercen sobre él, como si lo conminaran a ovillarse.

—¿Me está echando? —pregunta Héctor y en ese instante se da cuenta de que él y sólo él ha sido el responsable de haber llegado a esta situación. Podría haberse pasado allí las tardes, beber té, observar, aprender, como había dicho el otro hombre. Podría haber permanecido allí con la esperanza de que el vidrio de la puerta se llenara de nuevo con el rostro de Ámbar. Pero no, lo estaban echando, y esta vez no era el señor cara de sapo, nadie cometía ahora ninguna injusticia en su contra. Debía aceptarlo, estaba bien que lo echaran. Desde su llegada, no había hecho otra cosa que perturbar la paz del lugar. Pero entonces escucha una respuesta menos implacable de la que habría imaginado. Le oye a Carmen decir, firme pero ya no tan áspera:

—Sólo le estoy advirtiéndole sobre las reglas de la casa.

—Entiendo, tiene usted razón —se apura a decir Héctor y alza la vista hacia los ojos de ardilla, pero aún queman.

—¿Otra taza de té?

—No gracias. En realidad ya debo irme.

—De acuerdo.

Carmen vuelve al mostrador y Héctor suspira de alivio. Realmente lo mejor será irse a casa. ¿Cómo será esta vez el regreso? ¿Un ir a tientas entre la bruma? ¿Un mocoso que lo denunciará a la Policía? Ni siquiera tiene ya los lentes oscuros. Debe haberlos perdido durante la huida. Como sea, de una u otra manera llegará. Y esos dos, ¿vivirán en el salón de té? ¿Dormirán? Basta de preguntas, es hora de pagar.

—Oiga, Carmen —grita hasta el mostrador—. ¿Cuánto le debo?

—Ya le llevo su cuenta, señor —contesta Carmen.

Para sorpresa de Héctor, el mostrador no es sólo el lugar donde Carmen se sienta a tornerse el cabello. De un pequeño armario, la mujer extrae una vieja caja registradora, un bloc y una pluma, y dispone todo para comenzar a hacer la facturación. Casi es un alivio para Héctor comprobar que aquel lugar acusa al menos alguna semejanza con un local comercial cualquiera. Además, mejor pagar.

—Aquí tiene —dice Carmen extendiéndole un estuche de cuero de esos que a veces utilizan los restaurantes para evitar que los otros comensales conozcan el detalle de la cuenta.

El estuche es tan increíblemente normal, tan ordinario, que Héctor casi no puede creerlo. Presume que semejante vulgaridad habrá de ser compensada de alguna manera, una vez abierto el estuche. Pero no. Tanto por dentro como por fuera es un simple estuche, sin sorpresas, sin color limón ni enigmas retorcidos, un simple estuche con una factura dentro, sujeta por una pequeña solapa. ¡Y la factura! ¡Es la cosa más vulgar que se haya visto jamás! No es sólo que no es siquiera una factura: ¡es un maldito papel de libreta de cinco pesos, doblado al medio! Héctor no puede contener la risa que le causa un descuido tan insólito. Ríe y ríe, y mira el papelucho doblado al medio, se golpea la frente con la palma de la mano y vuelve a reír, y, por supuesto, una vez más todos lo miran con desaprobación, sobre todo Lázaro, allí contra la ventana, pero Héctor no puede detenerse, él, justo él que ha visto desfilar millones de facturas ante sus ojos, no puede creer que todo ese profesionalismo acabe finalmente revelándose una mera improvisación, y esto le hace reírse aún más, reírse hasta las lágrimas, reírse hasta que escucha a Carmen, que se ha llegado hasta su costado, decirle:

—¿Por qué mejor no paga y se va a casa?

Entonces Héctor recupera la compostura, no sin soltar todavía un par de risitas, y extrae el papel. Lo desdobla con cuidado. No hay nada, ni un solo número, ni una sola letra, apenas una hoja de libreta en blanco.

Carmen se echa a reír, y también el señor del periódico y hasta Lázaro ríe, un coro de risas todo alrededor, risas explosivas, risas contagiosas, cómplices risas que se encaraman unas sobre otras, risas en escalera, rascacielos de risas incontenibles, que acaban haciendo que el propio Héctor empiece a reír a su vez. Pero entonces todos los demás callan al unísono, lo escudriñan fijamente: Héctor queda en silencio, con una mueca tetánica y ridícula colgándole en la cara.

—Mejor me voy, Carmen —dice y se incorpora de su asiento.

Saluda con un gesto al hombre del periódico, enfila hacia el estrecho pasillo que da a la calle, intentando adivinar si afuera trueno o nieva o qué sucede, cuando la puerta de entrada se abre estrepitosamente, dejando ingresar una ráfaga inverosímil de viento polar que vomita hacia adentro a un tipo de aspecto lamentable. El tipo viene a dar a los pies de Héctor. Apenas si puede arrastrarse un centímetro antes de caer fulminado. Héctor permanece mirándolo, desorbitado, pétreo, incapaz de reaccionar. Carmen lo hace a un lado, se arrodilla y lo toma de las axilas.

—¡Otro! —grita, mira a Héctor y con un gesto le indica que la ayude a cargar al hombre. Héctor obedece. La escucha decir, como para sus adentros—: ¿Cómo es posible otro?

Juntos lo arrastran hasta una mesa y lo acomodan como pueden sobre una silla.

El hombre tiembla, boquea, todo en él parece desencajado, a destiempo y fuera de lugar. Carmen lo arrulla, le susurra algo al oído. Los tres hombres cambian miradas. Héctor se emociona, comprende, vuelve a su silla, y de golpe un chillido espeluznante desgarra el aire, y luego otro, y otro; no parece haber fuerza humana capaz de proferir una sucesión de horrores tan intensos.

—Shh, tranquilo, Ernesto, tranquilo. Es sólo un momento, ya pasa, ya pasa. —Lo acaricia, lo contiene, y lentamente el cuerpo deja de trepidar, se serena y es como si la calma hubiese regresado, no sólo al tal Ernesto, sino a todos los que están allí. Se escuchan suspiros de alivio aquí y allá.

—Le traeré una taza de té —dice amorosamente Carmen, cubriendo con sus largas manos las mejillas pálidas del pobre diablo.

Éste es otro cuarentón, como todos los demás allí, años más, años menos. Es delgado, quizá demasiado delgado, casi seco de carnes. Tiene los ojos aguados inyectados en sangre, el cabello entrecano y revuelto, las orejas azuladas. De no ser por el aspecto andrajoso que trae y la lividez de su rostro, se diría que es un hombre apuesto.

Héctor, que ha presenciado todo apenas a unos metros de distancia, apenas a unos días de haber pasado él mismo por algo semejante, se da cuenta de que aquello no fue un desmayo: fue la muerte misma asomando el hocico. Mira hacia la puerta blanca; Carmen ha salido con la taza de té y pasa de largo hasta la mesa donde Ernesto vegeta.

—Tome, beba. Le hará bien.

El sujeto apenas si puede moverse. No consigue siquiera mover un brazo. Se está yendo.

—¡Carmen! Se muere, ¡ayúdelo, por el amor de Dios! —grita Héctor.

—No puedo —responde Carmen, sin quitar los ojos del pobre diablo—. Él debe hacerlo por sí mismo.

Lázaro fuma y mira. El hombre del periódico se lamenta en silencio. Sí, se está muriendo.

—¿Alguna vez alguien se ha muerto aquí? —pregunta Héctor desesperado, y quiere incorporarse de su silla, hacer algo, pero las piernas no le responden.

—No, nadie —dice Carmen y se echa a llorar desconsoladamente, un océano de lágrimas inútiles. Y dice entre sollozos, sin importarle si puede o no revelarlo—: No se suponía que hubiera un cuarto hombre aquí. Es un error, ¡un error!

—Deje que yo muera, Carmen —dice Héctor y esta vez consigue incorporarse—. Mi vida no vale nada. Cambie la vida de este hombre por la mía. Yo sé que usted puede hacerlo. Hágalo, no vacile.

—Es que no puedo, no sé qué hacer —confiesa Carmen. (Es tan hermosa en su fragilidad.)

—Llévele la taza a la boca —sugiere el hombre del periódico. Si él bebe, vivirá, aunque no haya tenido la fuerza como para procurarse por sí mismo la bebida.

—No —se lamenta Carmen—. Ya no vivirá. La leche ya no sirve.

—Consulte con sus hermanas —insiste el hombre del periódico—. Estando aquí, usted no es de ayuda para este hombre. Díganos qué hacer para que no acabe de morir.

—Prepare otro té, Carmen. Con leche nueva —dice Héctor.

—El té es lo de menos. Es sólo para disimular el sabor.

—Entonces una taza de leche, lo que sea, ¡algo!

Carmen mira a Ernesto, que da sus últimos estertores. Se cubre el rostro, gime en voz baja, vuelve a mirarlo.

—No merece morir —se lamenta—. Yo sé cómo salvarlo. Pero entonces ustedes ya no podrán venir más aquí. Ya no habrá salón de té, ni Carmen, ni Ámbar, ni Lucía. Está en sus manos decidir. —Les lanza una mirada desconsolada, como si le diera pena tener que someterlos a esa decisión.

Los hombres se miran perplejos. Animales curiosos los hombres, tan pequeños, tan frágiles.

Lázaro apaga el cigarrillo, se incorpora, avanza resueltamente hasta Carmen. Ya no más miradas esquivas, no más ventanas hacia ningún lugar, no más humo por palabras, no más mentiras.

—Te he amado siempre, Carmen —le dice, mirando los ojos que se ha privado de ver por tanto tiempo—. No te olvidaré.

Y entonces la besa con ardor, y sus manos flacas y huesudas, sus dedos amarillentos de tabaco la recorren de arriba abajo, como si conocieran cada hueso y cada curva, cada hendidura, cada turgencia, cada cosa de la que está hecha Carmen, y Héctor piensa en Ámbar, y el hombre del periódico, en Lucía, pero ambos permanecen sentados, mirando a los otros dos unidos por las bocas, una confusión de cuellos que se lamen, de cuerpos que se embeben, de carnes que se incendian.

Al fin, Lázaro se desprende, vuelve a mirar los ojos flamígeros de Carmen. No volverá a verlos.

—Ya sé todo lo que debo saber —le dice, y aprieta las manos de la mujer por última vez—. No necesito permanecer y mirar.

Ella asiente, le corresponde en el apretón de manos.

—Adiós, querida. Hasta siempre.

Se calza el sombrero, saluda con gravedad a los hombres y sigue andando hasta desaparecer. Los cigarrillos permanecen en la mesa.

El estupor se adueña de todos, menos de Ernesto, que ha dejado de moverse.

—¡Sálvelo, Carmen! —dice el hombre del periódico.

—Sí, sálvelo —apoya Héctor.

Carmen asiente. Se desabrocha los botones de la blusa y acerca el pecho desnudo a la boca del hombre, que parece una montaña de barro resbalando de una silla. Entonces el barro vuelve a cobrar forma, el color regresa a la piel, los ojos aguados pestañean soñolientos y confortados, y Héctor comprende, y también el hombre del periódico. Les basta ver los ojos de Ernesto para darse cuenta de qué él sabe ahora de qué está hecha Carmen, como ellos supieron, desde aquella vivificante taza de té con leche, de qué estaban hechas las otras mujeres, para uno Ámbar, para otro Lucía. Les basta verlo y saber que Ernesto amará a la mujer que lo ha regresado a la vida, como ellos han amado, por la misma razón, a las otras dos, pues es imposible conocer la esencia de algo sin amarlo, ni amarlo sin conocer su esencia. Se miran un instante, vuelven a observar al hombre que bebe del pecho, y sin decirse una palabra, ambos se incorporan a un tiempo y se marchan en silencio, uno detrás del otro.

F

La enfermera es amable. Se llama Amalia. Acaba de ingresar en la habitación número 18, donde Héctor Brentano la aguarda para despedirse. Todavía le duele un poco el pecho, pero ya se siente lo suficientemente fuerte como para aceptar el alta. El bolso está pronto hace horas. Desea llegar a casa.

Amalia se acerca a Héctor con un paquete entre las manos.

—¿Y esto? —pregunta Héctor al recibirlo.

—Un pequeño obsequio —dice Amalia.

—¿Qué es?

—Té. He visto cuánto le gusta.

Héctor la abraza.

—Ha sido usted tan amable conmigo, Amalia —le dice al oído. Está sensible, consecuencia previsible de un infarto.

—Y usted ha sido un paciente muy bueno —le devuelve ella y le toma el rostro con las mejillas—. Cuídese mucho. Todavía es joven. Tiene la vida por delante. No la eche a perder.

—No. Esta vez no.

Se estrechan nuevamente.

—Prometo visitarla un día de éstos —dice él.

—Espero no verlo entrar por la puerta por la que ingresó la última vez.

—También yo. Gracias por cuidarme, Amalia.

—Usted lo merece. Es un buen hombre.

Héctor abandona la habitación, camina por el pasillo, disfruta del silencio. Todavía no desea volver a casa. No sabe bien adónde desea ir. Camina confiado en que las piernas sabrán guiarlo.

El lugar parece infinito, corredores y corredores, todos más o menos iguales, puertas, bancos, puertas, bancos, túnicas blancas, zapatos blancos, y sin embargo, después de caminar un rato, algo cambia: en los asientos ya no se ven rostros atribulados, personas comiéndose las uñas; todos lucen sonrientes, distendidos. Hacia el fondo, a unos pocos metros, hay una puerta blanca, con una ventana circular. Héctor camina hacia allí, traspasa la puerta. Detrás de un vidrio, decenas de mujeres amamantan a sus bebés recién nacidos. Una de ellas lo mira, le sonríe. Tiene ojos melancólicos y una larga cabellera negra, recogida en un moño. Él le devuelve la sonrisa. Hurga en el bolsillo del pantalón, en busca de un papel. Encuentra una hoja de libreta, de esas de cinco pesos, algo arrugada, todavía en blanco. Extrae una pluma del portafolio y escribe, apoyando la hoja en el vidrio, “Gracias”. La da vuelta, para que la mujer la lea. Pero ella parece no alcanzar a ver; el papel es muy pequeño. Frunce los ojos, se echa a reír, hace un gesto curioso, de interrogación. Se la ve tan feliz, con su niño en brazos. “Gracias”, dice él, tratando de articular cada letra y ve que el vidrio se empaña. Ella sigue sin entender, pero no deja de sonreírle. Al fin, él la saluda con la mano, ella asiente, pestañea, tiene las manos ocupadas en el niño.

Decide que es hora de volver a casa. Desanda el camino, sin prisa. Las enfermeras lo saludan al cruzarse con él.

Afuera hace una tarde de sol, sopla una brisa fresca, primaveral. Le gustaría volver a casa caminando, pero sabe que ahora no es aconsejable, su estado de salud aún es delicado. Qué importa, tiene la vida por delante para caminar. Ve que en la esquina de enfrente, unos metros más allá del bar, hay una parada de taxis. Cruza, se detiene a mirar el cielo, tan azul, tan inmenso.

Un hombre le abre la puerta de uno de los taxis que aguardan por pasajeros.

—Gracias —dice Héctor y le extiende unas monedas. Se arrellana en el asiento, baja el vidrio de la ventana, mira hacia el bar. Dos hombres conversan en una mesa. Brindan, gesticulan, se ríen. Son buenos amigos.

Recibido: 2 de octubre de 2005
Aprobado: 7 de diciembre de 2005

Gabriel Schutz (Montevideo) radicado en México, desde 2003, donde cursa el posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones recientes está *Una noche de luz clara y otros cuentos* (Montevideo, Cauce, 173 pp.), premiado con la Primera Mención del premio Casa de las Américas (La Habana, 2001). Fue profesor titular de Teoría del relato, Semiótica aplicada e impartió talleres de redacción creativa durante cinco años en la Facultad de Comunicación de la Universidad ORT-Uruguay. Ha sido redactor y colaborador en algunos medios de prensa escrita montevideanos (*Tres*, *Latitud 3035*), conductor de radio y productor de televisión. En 2001, se retiró en pareja durante medio año a la Ilha da Boipeba (Bahía-Brasil), pueblo de pescadores de una isla nordestina. “Tea Time” pertenece a su segundo libro de relatos, *Tramas sigilosas*, de inminente publicación en el Uruguay bajo el sello editorial Trilce.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Urrutia, Carlos Alberto

Reseña de "Big Bang. La historia del universo" de H. Couper y N. Hensbest

Contribuciones desde Coatepec, núm. 9, julio-diciembre, 2005, pp. 167-172

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150909>

- 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 pseudociencia del Big-Bang

CARLOS ALBERTO URRUTIA¹

El mito religioso de la creación del mundo a partir de la nada y de su inevitable fin, se presenta ahora en la denominada hipótesis del big bang y del big crunch, y de inmediato se manifiesta la contradicción con la ley de la conservación de la materia y la energía, cuyo fundamento es la transformación, concepto opuesto al principio creacionista.

En la obra *Big Bang. La historia del universo* de los británicos H. Couper y N. Hensbest, se dice: “En el principio no había nada –lo que significa que había algo, una doble negación produce una afirmación, debieron decir que había nada, aunque esto denota que ‘había no había’–, era una nada tan profunda que nos resulta imposible de comprender. Nuestra historia comienza con un ‘érase una vez’ en el que no había espacio ni tiempo” (Couper y Henbest, 1998: 8). Es decir que hubo un tiempo en que no hubo tiempo. A continuación aseguran los autores: “...no podemos hablar de qué ocurrió antes del Big Bang, ya que el propio tiempo no existía” (Couper y Henbest, 1998: 8). Pero si no podemos afirmar qué ocurrió antes del primer estallido, ¿cómo presuponer que en un principio había nada? Antes del primer estallido representa un tiempo anterior al surgimiento del tiempo. Según estos idealistas físicos, el espacio y el tiempo surgen de su negación total.

Veamos cómo pretenden explicar el nacimiento del espacio. “En medio de la nada más absoluta apareció una mota de luz muy brillante y casi infinitamente caliente, en su interior nació el espacio, ...la bola de fuego empezó a expandirse, pero no a partir de un espacio externo sino dentro de sí misma, porque el universo contiene en su interior todas las cosas y el propio espacio” (Couper y Henbest, 1998: 10). Aun reconociendo la expansión como interna, el desplazamiento nece-

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: carlos_aup@yahoo.com.mx

sariamente es al exterior, dado que el universo surgió “en medio de la nada”, sin embargo esto se niega, pues la expansión no es con respecto al vacío total, sino presumiblemente dentro del mismo mundo. Si se admite que no hay un fuera del universo y que el espacio está dentro de él, entonces el mundo no se desplaza, no tuvo principio; es infinito. Si el espacio no existía y se creó con la explosión, cómo es posible que se diga que “el Big Bang no fue una explosión, ocurrida dentro de algo, sino que sucedió a la vez en todo el espacio: no había un territorio vacío fuera de él. El propio espacio fue creado con el Big Bang...” (Couper y Henbest, 1998:10).

Anteriormente se dijo que el primer estallido ocurrió en medio de un espacio total, y ahora se niega tal espacio. O el evento sucedió en el espacio o el espacio fue creado por el big bang; son tesis excluyentes. Para legitimar una expansión debe concebirse un universo (un dentro) y algo totalmente distinto a él (un fuera). Es el absurdo de pensar que el universo crece al desplazar “nada”, si lo que desplaza es nada, entonces ni desplaza ni crece, sólo es el movimiento y la transformación de los objetos celestes. Sobre esta idea de desplazamiento se afirma: “En cualquier parte del espacio se ve que cada galaxia parece alejarse de las demás a velocidades increíblemente elevadas. En realidad es el espacio que se estira separándolas” (Couper y Henbest, 1998: 10). A este fenómeno se le ha denominado desplazamiento hacia el rojo, hay una disminución de la frecuencia de la emisión electromagnética (luz, radiondas) procedentes de la galaxia. Específicamente, las líneas de la parte visible del espectro se mueven hacia su extremo rojo; la interpretación más natural de este suceso es considerarlo como efecto Doppler; es el resultado del alejamiento de las galaxias entre sí (su dispersión), el desplazamiento hacia el rojo muestra que la parte observable de la galaxia se traslada en una extensión de miles de millones de años luz; sin embargo, de este fenómeno particular no es posible inferir el desplazamiento del universo, tal como sostienen los portadores de esta hipótesis, pues galaxia y metagalaxia, a pesar de su inmensidad, no representan más que una ínfima partícula de la infinitud de objetos celestes. El error radica en que lo observado se toma como un todo; es un idealismo subjetivo, y si el universo se admite como un todo, pasa a convertirse en una parte; el universo será finito.

La insistencia en la expansión del mundo –por parte de esta interpretación– los ha conducido a aceptarla, tanto en un universo cerrado como en uno abierto, pues éste “...se expandirá eternamente. En cada galaxia, los cuerpos estelares acabarán siendo absorbidos por los agujeros negros centrales o navegando por el espacio. Finalmente se desintegrarán en forma de radiación, mientras los super masivos agujeros negros explotarán, no subsistirá nada mayor que una partícula

subatómica” (Couper y Henbest, 1998: 31). Es un absurdo pensar un cosmos infinito con un principio y en expansión eterna que terminará colapsándose; veamos lo que apuntan estos físicos: “Si la teoría del universo es correcta este ya tenía un tamaño infinito cuando nació, por mucho que se expanda tiene siempre una extensión infinita” (Couper y Henbest, 1998: 39). A este colapso se le ha denominado la “muerte térmica”, desapareciendo el movimiento, siendo que éste es constitutivo de la masa. Para esta propuesta, del universo quedará una monstruosa acumulación de cuerpos congelados, suponiendo una pérdida irreversible de todas las formas de movimiento, por la dispersión de calor y, por consiguiente, el mundo pasará a un estado de equilibrio térmico con un valor máximo de entropía, como si se tratara de un sistema cerrado, pretendiendo, de esta manera, absolutizar la segunda ley de la termodinámica, al aplicarla a la totalidad del cosmos. Además de esta ley, existen otras que condicionan la concentración y dispersión de la energía y, en consecuencia, su inclusión en nuevos procesos de desarrollo; la formación de estrellas y galaxias es una de las manifestaciones de dicho proceso. La transformación irreversible de los objetos materiales en el universo no presupone tendencia alguna hacia su estado final, sino un aparecer sin límites, de estados, posibilidades y tendencias de desarrollo cualitativamente nuevos.

Conforme a estos autores, el mismo desenlace le depara a “...un universo cerrado que contiene suficiente materia como para frenar su expansión por la fuerza de gravedad, de forma que, al llegar a cierto límite, empieza a contraerse. En lugar de morir por enfriamiento, un universo cerrado acaba convertido en una bola de fuego que se comprime en el llamado Big Crunch” (Couper y Henbest, 1998: 31). Efectivamente, si el universo tuvo un origen tendrá un fin; en esta propuesta del big bang y del big crunch deducimos con claridad la tesis idealista de la primera antinomia kantiana y como posibilidad implícita la idea de un dios en calidad de causa inicial de la serie causal (tesis de la cuarta antinomia).

He aquí otras ideas en torno a la “gran explosión”: Alan Guth sostiene que “...el universo comenzó en la era de la gravedad cuántica, durante la cual las cuatro fuerzas del universo –gravedad, electromagnetismo, la fuerza fuerte (nuclear) y la fuerza débil– pudieron estar unificadas. La energía, saliendo de ese caldo inestable, creció durante el período inflacionario duplicándose constantemente, para declinar después hasta convertirse en una sopa de quarks y electrones” (Lemley, 2002: 26). Debemos recordar que la fuerza es la expresión de la gravedad y de la acción de los campos eléctricos y magnéticos. La fuerza es igual a la masa por la aceleración ($F = m \cdot a$). Esta hipótesis es una forma de energetismo, separa la fuerza de gravedad de las partículas. Según este físico norteamericano, el big bang apareció de la fuerza de gravedad a la formación de

las partículas elementales, siendo que la masa gravitatoria es la causa de la atracción gravitatoria entre los cuerpos; para que exista gravedad tiene que haber cuerpos, no es primero la gravedad y luego los cuerpos. Esta supuesta distinción –que realiza Guth– entre materia y gravedad lo conduce a afirmar: “la energía positiva de toda la materia del universo se pudo balancear con exactitud por la energía negativa de toda la gravedad del universo. Toda la materia más la gravedad es igual a cero. Por eso el universo pudo surgir de la nada, porque es básicamente nada” (Lemley, 2002: 29). Se separa la materia de la gravedad, como si ésta fuera inmaterial, aseverando que la fuerza de gravedad produce la materia; es primero el movimiento (–) y luego la masa (+), no es el movimiento de la masa (el menos del más), es el movimiento y la masa (el menos y el más). Por ello al darle el valor de –1 a la gravedad y el valor de 1 a la masa, resulta 0. De esta forma se asigna el valor de una masa negativa –1. Esto no es más que el inmaterialismo absoluto de Hegel: todo es “nada”; la negación total produce la afirmación.

La admisión de la “nada” tuvo su origen en el cristianismo y en algunas religiones orientales como el brahmanismo, ahora este absurdo es el fundamento del big bang. “Comience, dice Guth, por imaginar la nada, un vacío puro. Imagine ni espacio ni materia en absoluto. Buena suerte” (Lemley, 2002: 27). Este físico cree que con poner la mente en blanco ya está dando existencia a la nada.

La formulación que presenta Hawking en su libro *La Historia del Tiempo*, es una variante del big bang, compara el universo con la Tierra en su finitud. Se refiere: “...es posible que el espacio-tiempo sea finito en extensión y que, sin embargo, no tenga ninguna singularidad que forme una frontera o un borde. El espacio-tiempo sería como la superficie de la Tierra, sólo que con dos dimensiones más. La superficie de la Tierra es finita en extensión pero no tiene una frontera o un borde: si se navega por el ocaso, uno no se cae por un precipicio o se tropieza con una singularidad” (Hawking, 1992: 181). Si el universo es comparable a una esfera, se encuentra limitado por su circunferencia; es una superficie curva cuyos puntos equidistan todos de otro interior llamado centro. Si hay expansión del universo habrá un borde con respecto a lo que todavía no es él. A fin de cuentas este autor piensa: «El universo habría sufrido entonces un período de rápida expansión, como los modelos inflacionarios» (Hawking, 1992: 186). Un universo finito presupone necesariamente la existencia de dios. Por esta razón, “la iglesia católica, se apropió del modelo del Big Bang y en 1951 proclamó oficialmente que estaba de acuerdo con la Biblia” (Hawking, 1992: 74).

La falta de distinción entre lo finito y lo infinito es una de las confusiones de los seguidores de este modelo. Hawking interpreta erróneamente las antinomias,

refiriéndose a Kant: “de hecho, sus razonamientos a favor de la tesis y de la antítesis son realmente el mismo argumento. Ambos están basados en la suposición implícita de que el tiempo continúa hacia atrás indefinidamente, tanto si el universo ha existido desde siempre como si no” (Hawking, 1992: 26). Sabemos que esto no es así, la infinitud del espacio y el tiempo están sólo contempladas en la antítesis. Esta confusión lo conduce a postular la “...posibilidad de que el espacio-tiempo fuese finito pero no tuviese ninguna frontera, lo que significaría que no hubo ningún principio, ningún momento de Creación” (Hawking, 1992: 156). Resulta esto contradictorio, un universo finito sin fronteras; pero si es finito, tiene un principio, tiene creación. Otra contradicción que se detecta en la exposición de Hawking: “...el espacio [vacío] está lleno de pares de partículas y antipartículas virtuales. Estos pares tendrían una cantidad infinita de energía y, por consiguiente, a través de la famosa ecuación de Einstein $E=mc^2$, tendrían una cantidad infinita de masa. Su atracción gravitatoria curvaría, por tanto, el universo hasta un tamaño infinitamente pequeño” (Hawking, 1992: 110). Qué interesante, un universo finito con una infinita cantidad de masa.

Pasemos ahora al concepto de antimateria que sería radiación totalmente diferente a la materia. “Si hubiera extensas regiones de antimateria –dice el autor– en nuestra galaxia, esperaríamos observar grandes cantidades de radiación provenientes de los límites entre las regiones de materia y antimateria, en donde muchas partículas colisionarían con sus antipartículas, y se aniquilarían entre sí, desprendiendo radiación de alta energía” (Hawking, 1992: 109). Se piensa que los fotones carecen de masa, que son puramente ondulatorios. Este energetismo se patentiza cuando Hawking asegura: “¿Por qué debería haber tantísimos más quarks que antiquarks? ¿Por qué no existe el mismo número de ellos? Es ciertamente una suerte para nosotros que sus cantidades sean desiguales porque, si hubieran sido las mismas, casi todos los quarks y antiquarks se hubieran aniquilado entre sí en el universo primitivo y hubiera quedado un universo lleno de radiación, pero apenas nada de materia. No habría habido entonces ni galaxias, ni estrellas, ni planetas...” (Hawking, 1992: 110). Esto es energía “pura”, inmaterial.

Para finalizar esta serie de contradicciones, anotemos una más. Carl Sagan escribe en la Introducción: “Hawking intenta, como él mismo señala, comprender el pensamiento de Dios. Y esto hace que sea totalmente inesperada la conclusión de su esfuerzo, al menos hasta ahora: un universo sin un borde espacial, sin principio ni final en el tiempo, y sin lugar para un Creador”. (Hawking, 1992: 15). O sea, “el pensamiento de Dios”, sin dios.

Por último comentamos una entrevista realizada a Hannes Alfven –ganador del Nobel de física, junto con L. Néel en 1970– donde expuso su punto de vista

sobre la gran explosión. “Se trata de un mito adornado con fórmulas matemáticas. Ello hace que parezca más respetable, pero no necesariamente, más verdadero” (Canal y Lapiedra, 1975: 95). Hemos descubierto que esta hipótesis es un intento por revitalizar tesis idealistas. “Por otra parte –continúa Alfven–, los cosmólogos del big-bang dicen que, en un momento determinado, los centenares de millones de galaxias que podemos observar estaban comprimidos en el interior de una pequeña pelota. Los hay que de manera explícita, proclaman que esta formidable bomba atómica fue creada por Dios; la mayoría evita pronunciarse claramente.

Pero cuando centenares de millones de cosmólogos visten esta historia con complicadas ecuaciones, pretenden que esta tontería queda confirmada por los telescopios gigantes... ¿quién se atrevería a dudar? Si se trata de ciencia, entonces hay un conflicto entre ciencia y sensatez” (Canal y Lapiedra, 1975: 98). ¿Habrá que concluir que el capitalismo salvaje requiere apuntalar su predominio económico y político en el retorno de la religión?

Bibliografía

- Canal, Ramón y Ramón Lapiedra (1975), *Origen y evolución del universo*. Biblioteca Salvat de grandes temas. Barcelona, Libros G.T. Salvat Editores.
- Couper, Heather y Henbest, Nigel (1998), *Big Bang. La historia del universo*, Ignacio Fernández Bayo (trad.) Madrid, Ediciones SM, Casa Autrey, S.A. de C.V.
- Hawking, Stephen W. (1992), *Historia del Tiempo. Del Big bang a los agujeros negros*, Miguel Ortuño (trad.), Editorial Planeta-D Agostini, S.A. de C.V.
- Lemley, Brad (2002) *En español Discover*, vol. 6, núm. 5, México, mayo.

Contribuciones desde Coatepec

revista coeditada por la Facultad de Humanidades
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades de la UAEM

se terminó de imprimir

en el mes de marzo

de 2006

en los talleres de Editorial Cigome, S.A. de C.V.,

ubicada en Vial. Alfredo del Mazo No. 1524,

Col. Ex-hda. La Magdalena, C.P. 50110,

Toluca, Méx. Tel. (722) 237 2757

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo
Times News Roman en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7
puntos. Los forros son en cartulina couché
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel
cultural de 75 gramos.

Tabla de contenido

Nueva época • Año V, número 9 • Toluca, México, julio-diciembre de 2005

Filosofía

Habla o lenguaje en Heidegger y Gadamer

Carlos Herrera de la Fuente

Estudios lingüísticos y literarios

Borges y la intertextualidad

Martha Elia Arizmendi Domínguez

Historia

Sistemas de trabajo en las minas de Pachuca, siglos XVI-XVIII

Silvana Elisa Cruz Domínguez

Estudios latinoamericanos

Las elecciones municipales en el Estado Miranda.

Un reflejo de la transición venezolana

Héctor Velázquez Trujillo

Ciencias sociales

Michel Maffesoli: una sociología de lo banal

José Aranda Sánchez

Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición

María Madrazo Miranda

Creación

Tea time

Gabriel Schutz

Reseña

La pseudociencia del Big-Bang

Carlos Alberto Urrutia



CCSH
Centro
de Investigación
en Ciencias Sociales
y Humanidades

Facultad de Humanidades

UAEM
Facultad de
Humanidades