

Revista de Humanidades



TECNOLÓGICO DE MONTERREY



No. 1

Revista de Humanidades

es una publicación académica de la División de Ciencias y Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey.

Consejo Editorial

Sergio Bagú, UNAM

Fidel Chávez, ITESM

Fernando Esquivéz, ITESM

Lucrecia Lozano, ITESM

Beatriz Mariscal, Colegio de México

Beth Pollack, Universidad de las Cruces, N. M.

Gustavo Sainz, Universidad de Indiana

Editor Ejecutivo

Patricio López del Puerto

Editora

Blanca López de Mariscal

Coordinadores de área:

Literatura

Inés Sáenz

Lingüística

Yolanda Pérez, Ruth E. Ángel

Ciencias Sociales

Stephanie Bryant, Celita Alamilla

Reseñas

Eduardo Parrilla

Redacción en español

Dolores Sáenz

Redacción en inglés

Carol Carpenter, Thomas de Maria.

Diseño y Formato

Mariam Mac Lean

Asesores

Luis Felipe Alvarado, Cristina Cervantes, Donna Kabalen,

Victor López V., José Carlos Lozano, Francisco Javier

Martínez, Laura Medina, Pedro Treviño, Zidane Zeraoui.

Sistema Tecnológico de Monterrey

Directorio

Dr. Rafael Rangel Sostmann

Rector del Sistema Tecnológico de Monterrey

Ing. Ramón de la Peña Manrique

Rector del Campus Monterrey

Ing. Patricio López del Puerto

Director de la División de Ciencias y Humanidades

Campus Monterrey

Revista de Humanidades

Número 1, Otoño 1996

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de

Monterrey

División de Ciencias y Humanidades

Diseño y Formato: Lic. Mariam Mac Lean Sufé

Centro de Investigación y Entrenamiento en Tecnología
Educativa

[http: // www. ciete.mty.itesm.mx/](http://www.ciete.mty.itesm.mx/)

Ave. Eugenio Garza Sada 2501 sur

Monterrey, Nuevo León. México. CP 64849

e-mail: rhuman@ciete.mty.itesm.mx

ISSN 1405-4167

Permisos en trámite.

Índice



Presentación



Literatura

- Luis Felipe Alvarado
La suprema incapacidad de la escritura en Yo el Supremo 10
- Luis Gabriel-Stheeman
Acercamiento a Escher-Cortázar 16
- Nora Guzmán
Narcedalia Piedrotas.
Lu construcción del espacio norestense y sus valores 29
- Blanca López de Mariscal
De los señores y los principales
en los cronistas de la zona maya 47
- Eduardo Parrilla Sotomayor
El símbolo de la rosa en dos tiempos:
Eco y los avatares de Occidente 75
- Julieta Ortiz Peláez
Lu construcción del universo de Borges 63



Desde el Campus

- Carlos Fuentes
Entrevista desde el Tecnológico de Monterrey 103
- Cecilia Soto
Por una política sin distinción 112



Lingüística

- Beatriz Arias Álvarez
El orden de colocación de los clíticos pronominales
durante la primera mitad del siglo XVI 128
- Carol Carpenter
Spanglish: A study of code-switching among spanics
in the United States and implications for further research 138



Ciencias Sociales

- Araceli González Uresti
Nuevos Paradigmas. La teoría general de sistemas 154
- Francisco Javier Martínez
El caso ISSSTELEÓN en la prensa regiomontana 170
- Ken ton T. Wilkinson
*Lu lucha entre minorías étnicas por el poder y la presencia:
El caso de la televisión estadounidense de habla hispana* 180
- Zidane Zeroui
Islam: religión, Estado y derechos humanos 199



Reseñas

- Michael Blazier
All the pretty horses 234
- Rodolfo Moreno Tamez
Un libraco 239
- Francisco Nieves López
El mundo de Sofía 241



Presentación

Presentación

Patricio López del Puerto

Director de la División de Ciencias y Humanidades
Tecnológica de Monterrey

La *Revista de Humanidades* es el resultado de un proyecto concebido por los profesores del departamento de Humanidades del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Monterrey, como una de las acciones dirigidas a establecer compromisos concretos para alcanzar la excelencia en el quehacer educativo.

Como toda publicación académica, la *Revista de Humanidades* pretende establecer un diálogo, ser un vínculo de comunicación entre los maestros e investigadores de las áreas humanísticas del Tecnológico de Monterrey y académicos e investigadores de otros ámbitos y de otras instituciones. Aspira también a ser un canal de difusión de los trabajos, las lecturas y el pensamiento de los que laboran en esta área de nuestra institución y de nuestros colaboradores invitados.

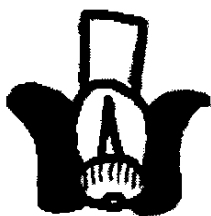
Los involucrados en la elaboración de esta revista estamos conscientes de que la construcción del saber y la transmisión de éste es un trabajo colectivo e interdisciplinario. Una publicación como la que se inicia con este número, pretende además ser un foro para que los alumnos de nuestro Instituto conozcan los avances y resultados de las investigaciones de sus maestros y de sus compañeros, en los cursos terminales de las áreas de Lengua, Literatura y Ciencias Sociales, y poder abrir así oportunidades para un intercambio de ideas, plural y crítico, que alimente y enriquezca a todos.

La *Revista de Humanidades* abre sus páginas a investigadores de las disciplinas de las Humanidades y Ciencias Sociales de otras universidades e instituciones de investigación que deseen compartir los resultados de sus trabajos con la comunidad académica, y consagra un espacio muy especial, que se denomina "Desde el Campus", a aquellos visitantes distinguidos que han **visto en** el Tecnológico de Monterrey un foro para dirigirse a los jóvenes universitarios, integrantes de la sociedad mexicana que **en** muy pocos años serán los líderes de los diversos sectores productivos del país.

En la nueva *Misión del Sistema Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*, subtitulada "hacia el 2005", se establece,

en el perfil de los alumnos, que éstos desarrollan, entre otras importantes habilidades, actitudes y valores, una conciencia clara de las necesidades del país y de sus regiones, aprecio por la cultura, visión del entorno internacional, la capacidad de análisis, síntesis y evaluación y el pensamiento crítico. Los profesores, por su parte, tienen los conocimientos actualizados en su especialidad profesional, la capacidad para realizar investigación relevante y la responsabilidad de ser un ejemplo de las habilidades, actitudes y valores establecidos en la Misión.

Esta *Revista de Humanidades* que hoy ponemos en sus manos tiene también como objetivo contribuir a lograr el perfil establecido en la Misión para los alumnos y profesores del Tecnológico de Monterrey. Sólo el esfuerzo de todos: lectores, colaboradores y editores nos permitirá alcanzarlo.



Literatura



La suprema incapacidad de la escritura en *Yo el supremo*

Dr. Luis Felipe Alvarado

ITESM, Campus Monterrey

Cada vez que nos servimos de las palabras, las mutilamos. Mas el poeta no se sirve de las palabras. Es su servidor. Al servir las, las devuelve a su plena naturaleza, las hace recobrar su ser. Gracias a la poesía el lenguaje conquista su estado original. En primer término, sus valores plásticos y sonoros, enseguida los afectivos, y al fin los significativos. Purificar el lenguaje, tarea del poeta, significa devolverle su naturaleza original.

Octavio Paz.

Leer *Yo el supremo* es asistir a un intenso, conflictivo y dialéctico debate que la elaboración literaria sostiene consigo misma. La novela de Roa Bastos se propone como una indagación compleja, contradictoria e incluso sofisticada, del lenguaje y de la literatura.

El proceso de producción de significados textuales se torna el centro del discurso, y a su vez se discute a sí mismo en una reflexión de orden teórico y epistemológico sobre lo que sustenta: la noción del lenguaje y literatura, cuya problematización podría reconocerse en un sistema dialógico de alteridades u oposiciones binarias estrechamente interrelacionadas entre sí, algunas de las cuales podrían esquematizarse como modernidad / tradición, cultura/naturaleza, natural/artificial, alta cultura/cultura popular, signo/objeto, lenguaje/realidad, lenguaje/pensamiento, realidad/expresión, realidad /ficción, compilador /creador.

La problemática que se elabora en *Yo el supremo* en torno a la literatura y al lenguaje se encamina hacia una preocupación tan vital y actual en la modernidad poética; la aparente distancia entre significante y significado y su arbitrariedad, postulada por Saussure, según la cual no existe ninguna relación necesaria, natural y motivada entre el significante de un signo y su significado, así como tampoco existe entre el significado del signo y su referente (Saussure, 27). En otras palabras, lo que parecería signar al signo lingüístico con relación a aquello que nombra es la distancia: el signo se funda sobre la ausencia.



Esta ausencia es la marca de la dificultad humana de expresar el mundo en el lenguaje, a la vez que el hacer del lenguaje lo real y no su ausencia. El abismo irremediable entre signo y objeto hace de la lengua un instrumento de comunicación que revela un resultado indiscutible: la incomunicación. Es a partir de esta ausencia, de la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, que se constituye este magno edificio verbal constituido por Yo el supremo de Augusto Roa Bastos.

Frente a esta inadecuación entre el lenguaje y la realidad, Yo el supremo se postula a sí mismo como una creación estética diferenciada en el conjunto de la producción literaria hispanoamericana. Su propuesta no transita por ninguna de las vías tradicionales: la primera de ellas -la utopía de los realistas- es pretender que el lenguaje represente la realidad, se adecue a ella. Esta es "la falacia referencial" (Eco, 19). Por el contrario Yo el supremo busca destruir la ilusión de la realidad, la representatividad textual, enfatiza permanentemente su carácter de discurso, de proceso inacabado que se teje y desteje, que se construye y se deconstruye sin cesar; se nos dice que lo que los lectores tenemos a la mano son los "restos" de un discurso que ha sido tachado, modificado, suprimido, roto, mojado, quemado.

Así, a diferencia de los textos que quieren crear "la ilusión de la realidad" Yo el supremo se dice a sí mismo como discurso: permanentemente se enfatiza y se ficciona, ya que la materia con la que se trabaja es el lenguaje, no la "realidad", de ahí esa lucha constante que se lleva a cabo en Yo el supremo con los significantes, el cuestionamiento del código, las enmiendas.

Esta conceptualización de Yo el supremo como una obra autorreflexiva, cuyo centro es la problemática de la literatura y el lenguaje, no debe llevarnos a pensar en un texto inscrito dentro de la teoría del arte por el arte -otra ilusión- que concibe a la obra como un universo independiente y autosuficiente, desligado de toda relación con la realidad exterior a ella. Por el contrario, Yo el supremo condena explícitamente esta concepción de la literatura. En uno de los diálogos entre el dictador y Patiño, dice el primero:

No estoy dictándote uno de estos novelones que el escritor presupone el carácter sagrado de la literatura. Falsos sacerdotes de la letra escrita hacen de sus obras ceremonias letradas. Entre ellas los personajes fantasean con la realidad o fantasean con el lenguaje. Aparentemente celebran el oficio revestidos de suprema autoridad, masturbándose ante las figuras salidas de sus manos que creen crear. De donde el oficio se torna vacío. (50)



Yo el supremo propone una utopía del lenguaje, utopía que forma parte de un conjunto de proyectos utópicos que postula la obra: utopías metafísicas, de poder, políticas, etc. Entre ellas la utopía del lenguaje posee especial importancia y contiene una formulación también utópica, relativa a la literatura.

Entre los enunciados que se observan en Yo el supremo, podemos identificar uno señalado en las primeras páginas de la novela. Discurso construido sobre discursos, discurso que se comenta a sí mismo como tal y no como ilusión de la realidad. Así, en la novela observamos que se inicia con una negación de sí misma: “ninguna historia puede ser contada. Ninguna historia que valga la pena ser contada”(10).

Imposibilidad de contar, imposibilidad de narrar y con ello de crear ficción. Imposibilidad que es simultáneamente conciencia de la relatividad y de lo precario de toda forma de conocimiento. Dudas sobre el ser mismo, imposibilidad de aprehender lo que le es más propio: su vida y su muerte:

¿Sabes tú Patiño, lo que es la vida lo que es la muerte? No, no lo sabes. Nadie lo sabe. No se ha sabido nunca si la vida es lo que se vive o lo que se muere. No se sabrá jamás. Además, sería inútil lo imposible (10).

Imposibilidad e inutilidad son los signos de saber. La grieta entre el individuo y la realidad, el conocimiento de sí mismo y del mundo se torna en distancia insalvable: el abismo de significación ahondado por el conjunto de sucesivas mediaciones entre signos y objeto. Con ello, el lenguaje no sólo niega su razón de ser, sino que inclusive se niega a sí mismo en tanto que el lenguaje: “el verdadero lenguaje no nació todavía” (10).

Es ante esta imposibilidad que se postula una utopía del lenguaje, la búsqueda del verdadero lenguaje:

Tendría que haber en nuestro lenguaje palabras que tengan voz. Espacio libre. Su propia memoria. Palabras que subsistan solas, que lleven el lugar consigo. Un lugar. Su lugar, Su propia materia. Un espacio donde esa palabra suceda igual que un hecho. (11)

Para Roland Barthes, el lenguaje poético está constituido por palabras, siendo ellas mismas, valores. (Barthes, 131). Octavio Paz por su parte señala que es tarea del poeta devolverle al lenguaje su naturaleza original (Paz, 25).

Ambas reflexiones poéticas, comparten con Roa Bastos la conciencia de un abismo entre signo y objeto, y la búsqueda de un lenguaje cuyas palabras sean valores en sí mismas. Sin embargo,



Roa Bastos señala que toda escritura es artificio y como tal, distancia. De ahí que *Yo el supremo* plantea que todo lenguaje incomunica con el mundo y la única comunicación auténtica es la que no alcanza a formularse en lenguaje, es decir la que brinda el lenguaje no articulado: “los animales no hablan porque no articulan pero se entienden mucho mejor y más rápidamente que nosotros” (12).

La oposición binaria más nítida es la oralidad-escritura. Mientras que las aseveraciones de Paz y Barthes postulan una extrema confianza en la escritura literaria, *Yo el supremo* cuestiona, impugna y denigra la escritura en pro del lenguaje oral. Encontramos en la novela una ficcionalización de la oralidad, ya que el Supremo habla, pero esta oralidad se encuentra siempre mediatizada. Hay una casi total ausencia de diálogos, La relación destinador-destinatario es en la obra siempre escritura: el Supremo habla, pero ese hablar toma la forma del dictado, que supone ya un artificio, un peculiar acomodo de las palabras para su transposición en la lengua escrita, y a su vez este dictado es volcado por otro al papel y en ese acto, se vuelve otro.

Desde la escritura y siempre mediante ella, *Yo el Supremo* postula que la gran traición a la realidad es la de la escritura, ya no sólo en oposición al lenguaje no articulado sino en particular frente a la oralidad. Sería, sin embargo, insuficiente afirmar que las nociones que la novela formula sobre el lenguaje y la literatura se centran en la oposición oralidad-escritura. Esta oposición a su vez circunscrita en sucesivas oposiciones: cultura/naturaleza, alta cultura/cultura popular, modernidad/ tradición.

Si bien la concepción de la escritura como traición se presenta en un nivel de totalidad significativa en *Yo el supremo* como una “función” intrínseca a la literatura, y en tanto ajena a toda “culpa moral”, esta noción forma parte de una pareja dialógica que la circunscribe: cultura popular vs. alta cultura, y la traición es ya no consustancial a la escritura sino privativa del intelectual letrado que la ejerce.

Asumir la escritura es así la necesaria toma de posesión ideológica; el intelectual es por definición un ser distanciado ideológicamente de los valores de su comunidad, y el signo de su traición es el ejercicio de la escritura, parásita del habla, como la señaló Saussure al confirmarla en un lugar subalterno a ésta, esquema cuya transformación constituye el centro del discurso, según Derrida (Culler, 79).

Para numerosos escritores de la modernidad poética, la función estética del lenguaje restituye a éste la posibilidad de nombrar al mundo al abolir la distancia entre **hombre y** realidad; por ello, tiene un valor muy superior al del habla, comprendida



como el lenguaje instrumental y desgastado de la comunicación cotidiana. Por el contrario, Roa Bastos invierte la oposición a favor del discurso oral. Insiste el Supremo: "Decir, escribir algo no tiene ningún sentido; obrar sí lo tiene. ¿Qué significación puede tener en cambio la escritura cuando por definición no tiene un mismo sentido que el habla cotidiana?"(180).

Para Roa Bastos, la función estética del lenguaje no es recuperadora del mundo del lenguaje, como señala Octavio Paz, por el contrario, el efecto estético es precisamente el "ácido revelador" que muestra "las diferencias de las ideologías entre el sujeto productor del discurso y el objeto del mismo, diferencia ideológica que se evidencia precisamente en el lenguaje y en las formas de representación que emplea el novelista (Paz 121).

En resumen, el proyecto utópico de Yo el supremo es ser una obra que reivindique lo natural, lo popular, lo primigenio, desde el lenguaje mismo. El carácter de utopía, de proyecto, de tentativa, de misión que esforzadamente lleva a cargo el escritor, está ficcionalizado en la constitución del texto, en el movimiento del discurso y en sus propias figuras ficticias, así como en las imágenes que internamente postula sobre el escritor y el lector. Movimiento del discurso que se manifiesta como inacabado, contradictorio y dialógico.

Figuras ficticias, su oposición dialógica a su vez establece un diálogo polifónico con la figura del compilador y con la del lector implícito, son sólo figuras para el trazado del dibujo del movimiento de la escritura, de su construcción y deconstrucción, y desaparecen con él. Lo que permanece entonces es una cadena de enunciadores en busca de la expresión: "mientras yo dicto, tú escribes, mientras yo leo lo que te dicto para luego leer otra vez lo que escribes. Desaparecemos los dos en lo leído/ escrito" (13).

El pasquín, el compilador y la figura dialógica que componen el Supremo y Patiño, son ejes semánticos en torno a los cuales se articula la formulación de la teoría literaria y el lenguaje que postula Yo el supremo. El ideal utópico del lenguaje es formulado con plena claridad en el enunciado de el Supremo en la "Lección de la escritura": " escribir no significa convertir lo real en palabras, sino hacer que la palabra sea real" (51).

Y con ello demanda una ardua tarea con los signos lingüísticos como la que lleva a cabo el Supremo al recrear a la Andaluza: "Uf. No. Sé que no estoy escribiendo lo que quiero. Probemos otro matiz" (43).

La escritura se postula en la novela simultáneamente como sustitutiva de la realidad, encubridora de ella, o sencillamente como ejercicio inútil. Sin embargo, dentro de este tejido de imágenes dialógicas, se plantea con claridad que lo central en la utopía del



lenguaje es que éste exprese lo que se encuentra más allá de él. Se dice en relación al Pasquín: “no importa lo que diga. Lo que importa es lo que está detrás. El sentido del sin-sentido” (344).

Ésta es la misión del escritor, hermosamente ficcionalizada en la novela. Yo el supremo se inició con una negación de sí misma, de la imposibilidad de narrar. “Ninguna historia puede ser contada” (10), y se cierra con una afirmación casi idéntica contenida en la nota final del compilador: “la historia encerrada en estos apuntes se reduce al hecho de que la historia que en ella debió ser narrada no ha sido narrada” (388).

La identidad es tan sólo aparente porque entre una afirmación y otra va el movimiento de la escritura en tensión hacia la realización del ideal utópico. Si en la primera se afirmaba la imposibilidad del lenguaje de nombrar el mundo, la propia escritura de Yo el supremo ofreció una respuesta al crear un mundo en el lenguaje, al hacer que la palabra fuera real.

Sólo que esta realidad no es un todo acabado, cerrado en sí mismo, no es una “historia-narrada”, es una muestra de que un texto “si el vivo, vive y se modifica” y de que existe en la escritura una suprema incapacidad de “fixar” mediante palabras la historia de Yo el *supremo*.

Bibliografía

- Barthes, Roland, *Ensayos Críticos*. Seix Barral, Barcelona. 1973.
- Culier, Jonathan, *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Gremades, Luis (Trad.). Cátedra, Madrid. 1992
- Eco, Humberto, *Tratado de Semiótica General*. Nueva Imagen, México. 1978.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica, México. 1972.
- Roa Bastos, Augusto, *Yo el supremo*. Cátedra, Madrid. 1987.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de Lingüística General*. Losada, Buenos Aires. 1979.



Acercamiento Escher-Cortázar

Luis Gabriel-Stheeman
University Of Cincinnati

Siempre he percibido una inequívoca relación de semejanza entre ciertas obras de Maurits Cornelis Escher y algunos relatos de Julio Cortázar. Tan clara y distinta se me ha antojado esta similitud que, así como entre hermanos parecidos encontramos a uno en los rasgos del otro, al contemplar los ángulos y pasajes del holandés he reconocido de inmediato al argentino. De más está decir que, tratándose de una parencia, la reacción se desencadena en los dos sentidos: cada vez que en mis paseos por Julio me encuentro con el motorista preso de los aztecas, reconozco con una sensación casi táctil las sutiles transiciones de “Día y noche” o de “Cielo y agua” (ver apéndices 1 y 2).

Intentaré ahora traducir esa sensación a palabras. En ambos casos, podría definirla como una especie de titilación, tanto mental como sensitiva, que culmina con la absoluta certidumbre de haber atravesado un espejo. Claro que uno no es consciente de ello hasta que está de vuelta en el lado de siempre. Y sin embargo, frente a lo que se espera, la sensación y su consecuente certeza se repiten con la misma fuerza cada vez que releo el pasaje o contemplo las figuras. Creo que para sostenerme voy a necesitar unos cuantos ejemplos.



Fig. 1. La longitud del segmento superior parece mayor que la del segmento inferior. Sin embargo, como lo demuestran las discontinuas paralelas, los segmentos son iguales. La diferente angulación de sus extremos es la responsable de la apariencia de desigualdad.

En la mayoría de los casos conocidos como “trompe l’œil,” “trick of the eye” o “engaños de la vista,” la intensidad de la ilusión original se desvanece de forma apreciable una vez que descubrimos el truco: al volver a intentarlo, percibimos **cómo** nuestros sentidos tienden a desviarse de nuevo por el camino de la ilusión-y de hecho, siempre lo harán. Pero nuestro conocimiento de la apariencia los obliga a esforzarse, y el temblor de la duda acaba

deteniéndose en el extremo de la "realidad." Al fin y al cabo, como en la figura 1, la representación de esa realidad es fiel a la realidad en sí. Con las mismas palabras, pero hiladas de otro modo, no se trata de una representación engañosa de la realidad, sino de la representación de una realidad engañosa.

No nos ocurre lo mismo, en cambio, con los artificios de Escher y Cortázar. Piénsese en "Axolotl," en "Lejana," en "Belvedere" o en "Relatividad" (ver apéndices 3 y 4). No importa cuántas veces los leamos o miremos, durante los instantes en que nuestra imaginación arde y se consume en el aparente interior de sus construcciones, ésta acepta tácitamente su existencia, admite como plausible su propuesta de ensanchar los límites explicados de este mundo y hasta observa con horrorizada naturalidad situaciones ajenas que nos podrían afectar. Es al vernos de nuevo fuera de esos ámbitos cuando sufrimos la sensación de haber estado en otro mundo, terriblemente parecido al nuestro. Entonces respiramos, nos recordamos que lo que hemos imaginado no podría ocurrir, pese a sostenerse en las mismísimas reglas con que nos explicamos nuestra experiencia. Y sin embargo, al volver a leer o a mirar, la misma presunción de realidad nos vuelve a estremecer. Las ingenios de Escher y Cortázar parecen mecanismos inagotables. Su eficacia no disminuye -y sólo por eso me atrevo a intentarlo- cuando dejamos al descubierto el engranaje. Tampoco, en fin, es posible denunciar sus trampas, pues éstas son hijas legítimas de las leyes que hemos convenido para aprehender, comprender y reproducir lo que llamamos la realidad. Ahí está, como veremos más tarde en cada caso, la raíz de nuestro temor a rechazar lo que los dos proponen. El sistema del que nos servimos para poner un poco de orden a nuestro alrededor es el mismo que ellos aprovechan para desbaratarlo.

1. Escher

Por una de esas extrañas carambolas comerciales que caracterizan a la cultura de masas, las litografías y pirograbados de M. C. Escher han llegado a ser enormemente populares. La más que probable familiaridad que el lector tendrá con al menos el estilo y la temática de sus obras hará más fácil comprender la relación de equivalencia que veo entre el holandés y Julio Cortázar. No es posible exponer aquí las ideas centrales del artista, ni la trascendencia que han tenido tanto en arte como en diseño, arquitectura o matemáticas. Tal exposición se puede encontrar entre las páginas del libro de Douglas Hofstádtter citado en la bibliografía.

En cambio, y para hacer más inmediata la comprensión de todo lo dicho hasta ahora, ilustraré aquí, con el perdón del artista, una de sus invenciones más peculiares: el hexaedro de lados trenzados.

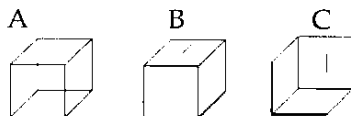


Fig. 2: A, cubo transparente, de base o cara inferior ambigua; B y C, cubos opacos, cuya base o lado inferior está señalada por los lados de trazo más grueso y en cuya cara superior se ha dibujado una raya a modo de ranura de urna electoral.

Considérese el hexaedro A de la figura 2. (Si imaginamos, por ejemplo, que se trata de una urna electoral, quizá será más fácil “verlo”.) Por su naturaleza transparente, no podemos determinar con seguridad cuál es su base o cara inferior, o, si se prefiere, cuál es su cara superior (esto es, aquella por la que introduciríamos el voto). Según cambiemos de perspectiva o punto de vista, la base (o la “tapa”) del cubo A será la señalada en el cubo B o la marcada en el C. Esta doble posibilidad de percepción sería capaz de hacer de la persona más estable un segundo asno de Buridán: cuando nuestros ojos se acomodan sucesivamente a los dos posibles enfoques que la figura nos ofrece, la indecisión acaba adueñándose de nosotros. Aquí no se trata ya de un engaño de la vista: mientras en el caso de las líneas paralelas descubríamos al fin que ambas eran iguales, en contra de lo que dijo nuestra primera percepción, en este dilema no podemos desechar ninguna de las dos soluciones: no hay truco. No hay forma objetiva de preferir una opción sobre la otra.

Para resolver el fatídico dilema, M. C. Escher concibió una tercera-y aun una cuarta- solución.

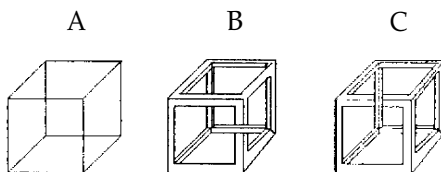


Fig. 3: A, cubo transparente; B y C, cubos huecos de lados trenzados, resultantes de una combinación de perspectivas convencionales. Cada uno de ellos forma una realidad convencionalmente quimérica.

Desde luego que la ilustración carece del esmero que pone Escher en todos sus dibujos y que da a las escenas esa apariencia tan verosímil (en "Belvedere," el holandés coloca el cubilátero, construido con listones de madera, en las manos de uno de los personajes retratados, con lo que el objeto adquiere un grado máximo de credibilidad, ver apéndice 3). Espero de todas formas que sea suficiente para abstraerse y comprender.

La primera reacción de nuestro entendimiento ante el cubilátero de Escher es la de aceptarlo como factible: nuestra vista entiende el dibujo bidimensional y gracias a la convención gráfica de la perspectiva, emplaza la imagen en un posible espacio tridimensional. Es ahí donde empiezan los problemas. Porque tras una segunda observación, la mente procesa todos los datos que la percepción le ha transmitido y termina rechazándolos: la existencia del cubo no pasa de ser virtual.¹ Ese objeto que los ojos han aceptado -y siguen tendiendo a aceptar, de ahí la titulación- no encaja en la red de coordenadas que ciñen nuestro mundo.

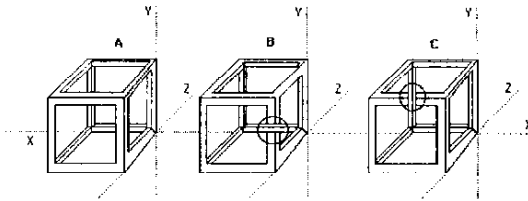


Fig. 4: A, uno de los dos posibles hexaedros con correspondiente en el mundo real; B y C, los dos hexaedros virtuales propuestos por Escher. En nuestra geometría, serían ambos combinaciones inaceptables de dos perspectivas plausibles. Para mayor claridad se han marcado con una circunferencia las dos zonas de "transgresión."

Para representar cualquier objeto de tres dimensiones sobre un plano (esto es, sobre un espacio bidimensional) sin perder con ello la ilusión de relieve que da la perspectiva, la geometría tradicional diseñó una triple cruz de ejes perpendiculares, en la que cada eje es dividido por una unidad de medida dada. La red cartesiana formada por todos los posibles puntos de encuentro sería, en abstracto, un conjunto de coordenadas capaz de determinar la posición exacta de cualquier cuerpo atrapado en la malla.

Intentemos pescar ahora los cubiláteros de Escher. Sean, en la figura 4, X el eje horizontal, Y el vertical y Z el correspondiente al efecto de profundidad:



1. Cubo B: las coordenadas registran el paso del lado horizontal posterior inferior (el que está incluido en el círculo) por el eje X, pero Z no capta su presencia.

2. Cubo C: las coordenadas confirman que el lado vertical izquierdo posterior (véase el círculo) pasa por Y, pero Z sigue sin registrar su coordenada correspondiente. Esto es, nos encontramos sin noticia de Z.

Conclusión: si no todo el cubo hace acto de presencia en Z y Z es el responsable de la tercera dimensión, el cubo de marras (B o C) no tiene realidad efectiva como cuerpo de tres dimensiones: o estamos totalmente o no estamos. Los referentes de B y C en nuestro mundo son bidimensionales: planos, intangibles: abstractos, virtuales.

Y sin embargo, nuestra percepción sigue tendiendo a creer que la representación de ambos hexaedros es realizable como cuerpo. ¿Por qué? Si me atrevo ahora a aventurar una razón es porque creo que se aplicaría con igual validez tanto a Escher como a Cortázar.

La red de coordenadas de que nos hemos servido, el sistema que la sostiene, el resultado mismo, conocido como imagen, forman parte de un conjunto de reglas acordadas, de convenciones que sirven para transmitir una idea: una figura. Considerado así, el sistema cumple una función general de comunicación: a su modo, es un lenguaje.

Un punto cualquiera, una línea, incluso un plano definido y representado junto a -en compañía de- toda la información que lo define o delimita -esto es, los ejes y las coordenadas- constituye una forma blindada de mensaje, protegida y armada contra el musgo de la ambigüedad: las coordenadas bien visibles definen -es decir, *delimitan* o ponen *límites* a- la cosa representada.

No es necesario abstraerse mucho para comprender que, en el lenguaje verbal, esta función protectora está a cargo del nombre o sustantivo. Del mismo modo, un punto, línea o plano representado tan sólo por su grafía, desprovisto del arnés de las coordenadas, no es sino un vicario de ese otro que hemos llamado sustantivo. Es un signo secundario, elaborado: una convención dentro de otra convención: un pronombre.² (Entre las figuras mostradas, sólo la número cuatro ilustra representaciones sustantivas: las demás son todas pronominales.)

Como signo, el punto pronominal trabaja sin la red que protege al sustantivo. Por su parte, el punto de vista que lo percibe está abandonado a su propia suerte, es decir, no cuenta con la parafernalia fijadora que le ofrece el "nombre." En su desnudez, el punto de vista está expuesto a invasiones, ambigüedades y usurpaciones como las que perpetra Escher. Podemos afirmar que



los hexaedros dibujados por el holandés son aceptables como pronombres pero no como sustantivos.

Como se comprenderá, la gran mayoría de las representaciones (a excepción de los gráficos de delineación, arquitectura e ingeniería) son “pronominales.” No podemos ir por el mundo sujetando nuestras figuras con esas molestas protecciones axiales. Igualmente, cuando hablamos, usamos más del sustituto que del original (que a su vez sustituye a una larga definición).³ Le entregamos nuestra confianza, lo manejamos como un cheque sin comprobar a menudo si todavía disponemos de fondos. Al fin y al cabo, la convención se implanta para terminar con la cuestión: dudar de ella, cuestionarla de nuevo, parece ir en contra de su propio propósito. Y es así como se establece la Gran Costumbre.

La argucia de Escher no es una mera impostura: cuestiona algo más. Si nuestro entendimiento tiende a aceptar como posible un objeto tan ilógico como el famoso cubo, *es por su supersticiosa* (en el sentido etimológico de superviviente) sujeción a la convención que lo ha hecho posible: aquella con la que retenemos el mundo para que no se nos escape como un globo. Repito: las trampas del artista son hijas legítimas de las leyes que hemos convenido para aprehender, comprender y reproducir lo que llamamos la realidad. Ponen en entredicho toda nuestra sabiduría, apoltronada en la costumbre. Y por eso, paradójicamente, tendemos a creerlas, a aceptarlas (tratando quizás de negar así la posibilidad de que se trate de lo que es: una broma, una burla a lo establecido): están hechas con la misma materia pronominal que tanto nos sirve.

El cubilátero de Escher (y tantos otros objetos y escenas por él dibujados) no desafía tan sólo la convención geométrica. Desafía cualquier convención que no se autocuestione continuamente. Y aquí viene el rizo prodigioso: si nos ponemos del lado del desafío, tenemos que aceptar el cubilátero como posible (esto es: tan digno de ser planteado o puesto en cuestión como el convencional). De hecho, siendo su objeto producto de una convención que se autocuestiona de forma constante, ¿no es ya más legítimo que el establecido? No hay Hume sin fuego (o sin juego, como se prefiera).⁴

2. Cortázar

El lector versado en los relatos del argentino habrá comprendido fácilmente que todo lo dicho sobre M. C. Escher se puede aplicar a ellos.⁵ Bastará con hacer unos pequeños ajustes, necesarios por ser diferente la materia de que se sirve cada artista para moldear su creación. En efecto, mientras el pintor goza de la ventaja de presentar la obra como conjunto de forma simultánea (el todo y las partes en sincronía), el escritor ha de trabajar su



producto en el tiempo, organizándolo en una jerarquía diacrónica o sintagmática. Vamos a ver de qué forma resuelve Cortázar este aprieto?

El relato "La noche boca arriba" produce una impresión muy similar a la que sufrimos al observar el hexaedro transparente de las figuras 2 y 3. Es más, hasta se podría considerar su equivalente literario. Dependiendo de qué punto de vista tomemos, el personaje será 1) un motorista accidentado que, bajo la anestesia de la operación, sueña que es un hombre perseguido, capturado y sacrificado por los aztecas, o bien, 2) un hombre que, a punto de ser acuchillado por el sacerdote azteca, sueña que camina por "extrañas avenidas de una ciudad asombrosa, con luces verdes y rojas que ardían sin llama ni humo, con un enorme insecto de metal que zumbaba bajo sus piernas" (15). No nos detendremos demasiado en este cuento, tan sólo para señalar que, como el cubilátero transparente, la historia narrada es sustantivamente posible: no transgrede ni mezcla ninguna de las leyes con las que nos explicamos la realidad. En palabras de Roger B. Carosino, "la experiencia imaginada se confunde con la experiencia percibida" (141). Por lo tanto, aceptar una de ellas como real equivale a considerar la otra mero producto onírico. Como objeto artístico, el relato es perfectamente ambiguo. El lector no puede apoyarse en nada para preferir una opción sobre la otra. A quien nos diga que, al final, la versión de la víctima de los aztecas vence a la del motorista, habrá que responderle que en el relato el hombre no llega a ser sacrificado, que no ha muerto cuando terminamos de leer, por lo que bien pudiera suceder que el motorista ha soñado que es un prisionero que ha soñado que era un motorista. . . y así sucesivamente.

Lo que me interesa señalar aquí, por el valor que adquirirá más adelante, es el modo literario equivalente a la simultaneidad de dos puntos de vista o perspectivas que encontramos en el dibujo. Si pensamos de nuevo en nuestra visión del cubilátero, veremos cómo nuestros ojos han de enfocarse de forma distinta según consideremos una u otra posibilidad. Es decir: las dos opciones existen al mismo tiempo, pero nuestro sentido ha de considerarlas por separado. Hay, en cierto modo, una interrupción en nuestra actividad perceptiva. Esta interrupción, que dura las milésimas de segundo que nos lleva cambiar de enfoque, es técnicamente la misma que Julio Cortázar "aprovecha" cuando, en muchos de sus relatos, les cierra los ojos a sus personajes. Es en ese parpadeo donde el argentino compone sus cambios de perspectiva.

En su estudio sobre "Lejana", Eliane Lavaud analiza felizmente el recurso de los pronombres para sugerir "la invasión del terreno de lo real por lo imaginario" (70). Como sabemos,



Alina Reyes va registrando en su diario la creciente conciencia de que en otra parte del mundo tiene un doble, un alter ego cuyo sufrimiento le es transmitido.

Al principio de este proceso, observa Lavaud, la personalidad A se expresa en primera persona y la personalidad

B en tercera persona . . . Pero paulatinamente se introduce el yo para la personalidad B, primero de forma tímida entre una serie de pronombres en tercera persona . . . Línea tras línea se evidencia en el texto la lucha de la personalidad B por expresarse en primera persona, anulando cada vez más la personalidad A. (70)

Para Lavaud, esta transmutación “traduce perfectamente a través del diario la temática de la alienación, así como la permeabilidad de dos universos” (71).

Hasta ese momento (digamos, hasta el final del diario de Alina Reyes) el discurso forma otro equivalente literario del hexaedro A en las figuras 2 y 3. Esto es, puede ser interpretado indistintamente de dos maneras, desde dos puntos de vista: o bien Alina Reyes está sufriendo una crisis crónica de esquizofrenia, o bien hay otro ser que pretende apoderarse de su sistema nervioso y sensorial, reclamando un espacio cada vez más amplio en la personalidad de Alina. El producto es provisionalmente ambiguo. Jugando con las palabras de Roger B. Carmosino, puede tratarse de “la experiencia de un cuerpo ajeno como si fuera propio” (137), o de la experiencia del cuerpo propio como si progresivamente se fuera enajenando.

Sin embargo, es ya fuera del diario que escribe la protagonista donde el texto se eleva a la misma categoría estética que los cubos de Escher. Es aquí donde los pronombres se hacen esenciales para el resultado final.

Para Eliane Lavaud, el repentino narrador anónimo del final del cuento desarrolla “un discurso alienado para referir un caso de alienación.” Preguntándose sobre la identidad de ese informador anónimo, la autora del ensayo aventura que “acaso sea el yo precedente, pero un yo que ha perdido su identidad y se ve, por tanto, obligado a pasar de la persona a la no-persona” (72).

Frente a la interpretación de Lavaud, que me parece perfectamente válida, prefiero desviarme por una descripción del texto como objeto estético. Si aplicamos al pasaje de Cortázar la misma inquisición que al cubilátero del pintor holandés, nos encontramos con una representación pronominal. Cuidado, porque parece cosa de Perogrullo. Para encuadrar el texto en sus coordenadas gramaticales, hemos de sustituir cada pronombre personal por el sustantivo -nombre propio en este caso- que le ha cedido sus poderes. En caso de ser un sujeto elíptico-pura forma verbal en tercera persona-añadiremos también el



sustantivo correspondiente. Recordemos que al leer y releer el final del cuento, asistimos, con esa naturalidad horrorizada de la que hablé, a un espeluznante intercambio de personalidades. Alina Reyes se funde en un abrazo con su doble desgraciada, y al desenlazarse las dos, ve que la otra ha tomado posesión de su persona y que, ahora, ella es la otra. Por economía de espacio, presentaré tan sólo el texto “cartesianizado.” El original, bien es sabido, se encuentra en la última página de “Lejana”:

A Alina le dolió el cierre de la cartera que la fuerza del abrazo le clavaba entre los senos con una laceración dulce, sostenible. Alina ceñía a la mujer delgadísima, sintiéndola entera y absoluta dentro de su abrazo, con un crecer de felicidad igual a un himno, a un soltarse de palomas, al río cantando. [Alina] cerró los ojos en la fusión total, rehuendo las sensaciones de fuera, la **luz** crepuscular; repentinamente tan cansada, pero segura de su victoria, sin celebrarlo por tan suyo y por fin.

[A Alina] le pareció que dulcemente una de las dos lloraba. Debía ser [Alina] porque [Alina] sintió mojadadas las mejillas, y el pómulo mismo doliéndole como si tuviera allí un golpe. También el cuello, y de pronto los hombros, agobiados por fatigas incontables. Al abrir los ojos (tal vez [Alina] gritaba ya) [Alina] vio que se habían separado. Ahora [Alina] sí gritó. De frío porque la nieve le estaba entrando a [Alina Reyes] por los zapatos rotos, porque yéndose camino de la plaza iba Alina Reyes lindísima en su sastrerío gris, el pelo un poco suelto contra el viento, sin dar vuelta la cara y yéndose. (34)

Hagamos caso omiso de la vergüenza sofocante que le entra a uno después de destrozar a lo canalla un objeto de arte. Evidentemente -perogrullescamente, advertí-, el texto sustantivo se revela por completo inverosímil. La narración se contradice y autodestruye con un flagrante anacoluto. Y sin embargo, al dejar el penoso espectáculo de nuestro pez en la malla y releer el texto verdadero, la misma credulidad de antes nos invade. La facilidad con la que asistimos al canje de personalidades vuelve a desestabilizar la balanza de nuestro entendimiento. Para mitigar cualquier duda sobre mis intenciones (nada más lejos de ellas que la de juzgar, y mucho menos condenar el relato), hágase un “da capo” y recuerdese lo que escribí al final de la parte dedicada a Escher, porque es perfectamente aplicable aquí: el texto es aceptable como objeto pronominal, pero no como sustantivo. Es más, en este caso, la coherencia del relato exige la renuncia al pronombre de primera persona: funciona a la perfección con dos

“ellas,” hubiera funcionado también con un “tú” o un “vos.” Desde el “yo” que ha escrito hasta entonces en el diario, si se piensa un poquito, no hay forma de acabar el cuento: al fin y al cabo, al abrazarse a la lejana, Alina Reyes no le presta ese diario. Más allá de cualquier interpretación basada en la otredad, el narrador anónimo se hace literariamente necesario para terminar el texto. De la misma forma, por su existencia puramente pronominal, el texto es necesariamente literario.

Sigo martilleando para que no se me malentienda: la argucia de Cortázar no es una mera impostura: cuestiona algo más. Volveré sobre ello al final de este trabajo.

Tanto el cubo de Escher como el relato de Cortázar pueden ser definidos como resultado de un cruce de dos perspectivas: en el holandés, la frontal y la superior; en el argentino, la de Alina y la de la lejana. Sin embargo, como dijimos, mientras el pintor nos ofrece las dos perspectivas simultáneamente, en el escritor el cruce ha de hacerse en el tiempo, como un proceso. En “Lejana,” ese efecto de continuidad vuelve a producirse gracias a una suspensión momentánea del sentido de la vista: Alina cierra los ojos cuando abraza a su doble, y ya no los abrirá hasta que el cambio de personalidad haya ocurrido.

En “Axolotl,” se narra el trueque de identidades entre un hombre y el animal que lo fascina. La habilidad del autor se muestra aquí todavía más afilada; alcanza una sutilidad que hace del relato un brillante cristal. Hasta se podría comentar la simetría con que está tallado: encuentro casual del narrador con los axolotl, progresiva asiduidad en sus visitas al acuario, acercamiento al cristal, eje del pasaje, alejamiento del cristal, cumplimiento cada vez más esporádico de los encuentros. 0 desde el punto de vista verbal: Introducción: yo-narrador, 1: yo-presente como Axolotl, 2: yo-pasado como persona /él-pasado como Axolotl, 3: yo-pasado como Axolotl/él-pasado como persona, 4: él-presente como persona, conclusión: él-narrador como médium de yo. Estos enlaces simétricos son muy relevantes para percibir el eje que nos interesa. Gracias a esa simetría, el intercambio se hace, como el narrador nos dice, “sin transición, sin sorpresa” (17).

Porque precisamente esas cuatro palabras forman el eje de simetría del relato, el minúsculo puentecito por el que el pronombre “yo” se cuele rápidamente de un punto de vista a otro. Un eje que en realidad es una ausencia.

“Cielo y agua” (apéndice 2) y “Axolotl” consiguen el mismo efecto -una transformación- por vías contrarias. En el grabado de Escher, la división que separa dos elementos o espacios distintos-la membrana o superficie del agua-se niega a sí misma mediante una lentísima transición entre los seres que habitan esos espacios.



El relato de Cortázar, en cambio, niega la transición entre dos seres o existencias mediante un rápido apoyo en la división -el vidrio del acuario- que separa los espacios en que habitan esos seres.

De la percepción de la cara del axolotl observado a la percepción de la cara propia desde el lado del axolotl no hay o no se recuerda solución de continuidad. El narrador podría haberse basado en un efecto óptico -un engaño de la vista- para describir la no violencia del paso. Podría, por ejemplo, haber fijado los ojos en las pupilas del axolotl, haber seguido percibiendo su color negro para, desde allí, alejar la "toma" y advertir que el negro de los ojos que percibía pertenece a su propia cara. O bien podría haber utilizado su propio reflejo en el cristal del acuario, haciéndolo pasar de imagen refleja a imagen directa. O, como en otras ocasiones ya mencionadas, podría haber interrumpido su percepción por un instante: cerrando los ojos y volviéndolos a abrir. Sin embargo, cualquiera de estas opciones habría sido un mero intento de hacernos comprensible, concebible, una experiencia sobrenatural. El narrador, en cambio, riza el discurso y lo convierte en un anillo de Moebius (ver apéndice 6) donde dos perspectivas distintas⁷ del pronombre "yo" se suceden sin una interrupción o sutura. La ausencia de un límite en el eje simétrico de "Axolotl" pertenece a la misma categoría que la ausencia de coordenadas en **Z** del hexaedro trenzado.

(Sería penoso y cansado repetir aquí la prueba de la red sustantiva: quien quiera comprobarlo en su propia casa, no tendrá más que cumplir las siguientes instrucciones: allá donde se advierta un tiempo verbal, aplíquese el sujeto correspondiente-será siempre yo-y, a falta de apellidos, añádase un sobrenombre: "yo, el hombre;" "yo, el axolotl," etc. La inconsistencia gramatical saltará en "mi cara" (17).)

3. Teoría del pronombre

Espero haber mostrado que el juego de perspectivas de Escher y el juego pronominal de Cortázar pertenecen a la misma especie. No en vano, el pronombre es exactamente eso: una perspectiva del mundo, un punto de vista. Bajo esta consideración, es todavía más comprensible la queja del narrador en "Las babas del diablo:" "Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros" (124). Recuérdese que Roberto Michel, fotógrafo y punto de vista vocacional, ha quedado atrapado en un espacio plano, esto es, en un lugar donde él no puede alejarse para mantener la perspectiva: y donde no hay perspectiva, ¿cómo puede haber pronombre?

Notas

¹No se confunda este rechazo con, por ejemplo, el del centauro, la sirena o el unicornio: estas criaturas fantásticas no son aceptables como organismos vivos, pero sí pueden existir como seres inertes de tres dimensiones. Basta con pedirle a un escultor que nos los talle para poder tocarlos. En cambio, anda y pídele al carpintero que nos monte el armazón diseñada por Escher. Esta, simplemente no es aceptable en un mundo tridimensional.

²Podríamos aplicar esta semejanza en las funciones a toda la gama gramatical: el verbo sería la acción realizada por el punto en su sitio: continuar en la dirección del anterior o variarla; el adverbio sería la mayor o menor angulación del cambio, la uniformidad de la continuación, la mayor o menor apertura de la curva; el adjetivo sería el grosor del punto o la línea; la conjunción, ella misma; la preposición, la coordenada en sí considerada en su posición respecto a otra...

³Un entretenimiento favorito del OULIPO consistía en escribir una frase sencilla e ir sustituyendo sucesivamente cada palabra por su definición en el diccionario.

⁴Por muchas veces que una bola de billar cobre impulso al ser golpeada por otra en movimiento, no podremos deducir con certeza que este movimiento o energía se transmite de la una a la otra en el momento del choque. Podemos postular, no afirmar. De repente, puede que un día la bola embalada se estrelle y haga añicos contra la inmóvil.

⁵Aunque aquí me referiré sólo a cuatro relatos, el lector puede comprobar cómo otros muchos se construyen con el mismo mecanismo: "Casa tomada," "Usted se tendió a tu lado," "Orientación de los gatos," "Graffiti," " Historia con migalas"...

⁶A su vez, el pintor no puede contar con la ilusión de movimiento y temporalidad que puede producir la narración. En "Cielo y agua" (apéndice 2), los peces de Escher no se convierten en pájaros, son los espacios vacíos que hay entre ellos los que sufren esa transformación. Sin embargo, hay ocasiones en que el holandés supera este obstáculo. Piénsese, por ejemplo en el cuadro "Reptiles" (Apéndice 5).

⁷Curiosamente, en su etimología, "distinta" significa "separada".

Bibliografía

Carmosino, Roger B, "Formas de manifestación de la otredad en la cuentística cortazariana." *Coloquio internacional. Vol.1.*



Cortázar. 2 Vols. Fundamentos, Madrid. 1986.

Cortázar, Julio, Los relatos. 3 vols. Alianza Editorial, Madrid. 1976.

_____ "Axolotl." Los relatos. Vol. 3. 13-18.

_____ "La noche boca arriba." Los relatos. Vol. 1. 7-15.

_____ "Las babas del diablo." Los relatos. Vol. 3. 124-138.

_____ "Lejana." Los relatos. Vol. 3. 26-34.

_____ Hofstädter, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. Vintage Books, New York. 1979.

Lavaud, Eliane, "Acercamiento a Lejana," de Julio Cortázar." Coloquio internacional. Vol. 2. 67-78.



Narcedalia Piedrotas **La construcción del espacio norestense y sus valores**

Nora Guzmán
ITESM Campus Monterrey

N*arcedalia Piedrotas* es una novela en la que Ricardo Elizondo Elizondo cuenta sobre el modo de ser, de padecer del mexicano del noreste, y aporta un mosaico más al mural de la Narrativa Mexicana. Sus novelas *Setenta Veces Siete* y *Narcedalia Piedrotas* buscan el espacio perdido, el espacio que todavía no había sido atesorado en “el arca de la memoria”; en la escritura+ Su narrativa le va dando voz a una identidad cultural que necesitaba de una definición. Es así:

Una conciencia compartida por los miembros de una sociedad que se consideran en posesión de características o elementos que los hacen percibirse como distintos de otros grupos, dueños a su vez de fisonomías propias. 1

Existen ciudades y regiones que tienen claramente definida una identidad a través de la escritura, el Distrito Federal y Jalisco en la República Mexicana, son ejemplos claros de dos regiones con un sinnúmero de obras literarias que se han escrito en torno a ellas y que permiten leer sobre sus calles, sus monumentos, sus recorridos, sus comidas, sus costumbres, su modo de pensar, sus gentes. Sin viajar se puede encontrar en esta literatura de espacio un diagrama cultural de cómo son, cómo sienten, cómo viven, qué sueñan. Siglos de literatura de espacio que son retrato hablado, memoria histórica de su transcurrir por el mundo.

Se puede decir sin exagerar que gran parte de la identidad cultural Iberoamérica se ha definido gracias a su narrativa. Aunque lo parezca, esta afirmación no es contradictoria. Nada mejor que la ficción para explicar la realidad. Lo real y lo imaginario han formado una indisoluble pareja en la historia del continente, y aunque la imagen ha precedido siempre a la posibilidad, al decir de José Lezama Lima, es evidente que ambas conforman la especificidad de su identidad cultural. 2



El espacio como texto es un regalo a la imaginación, las palabras van dibujando una radiografía de la esencia que le da vida al lugar, en el caso de la narrativa de Elizondo a la región del noreste de México, esa tierra abierta hacia el Norte, cerrada por montañas hacia el Sur, desiertos en el Poniente y el mar apareciendo en el Oriente. Esta situación geográfica le dio durante varios siglos su característica principal: el aislamiento con respecto al centro del poder.

En el noreste se gesta esta nueva escritura que va reconstruyendo el modo de ser de la localidad; se lee en la narrativa de Elizondo una nueva expresión, la del entorno norestense.

El texto del autor pone en contacto con la reelaboración de una cultura que él ha presenciado, que lo ha visto nacer que ha decidido estudiar y a la que le habla a través de todo su quehacer artístico.

La tierra del noreste fue tierra difícil, de lucha, de batalla, en donde costaba sacar fruto del desierto, agua de las piedras. Sin embargo la vida prosperó, como en Villa Perdomo, espacio de *Narcedalia Piedrotas*, en donde se puede identificar claramente los elementos de una cultura y distinguir los valores socioculturales: fiestas, costumbres, música, vestimentas, romances, alimentos, vocabulario, personalidad, mentalidad. El noreste de México posee un espacio diferenciador -geografía-, y un tiempo diferenciado -la historia-.

Elizondo describirá a la región, sus tierras desérticas donde no existe el clima templado; *o un friazo o un calorón bárbaro*. Llueve enormidades un día y después grandes sequías durante meses.

Gente bravía, bronca que dice lo que siente; sin sofisticación, pueblos trabajadores, con pocas fiestas comparándolos a los del centro y del sur del país.

Elizondo hablará del entorno social, emotivo, cultural, humano. Hablará del hombre-frontera, siempre en lucha con su entorno y consigo mismo, mostrará en ciertos momentos la violencia de la región y el contacto con la cultura norteamericana. La ininterrumpida migración de los habitantes del sur y del centro hasta las tierras jóvenes, las leyendas propias del norte, la mitología regional.

La relación entre sociedad y literatura no es la de causa y efecto. El vínculo entre una y otra es, a un tiempo, necesario, contradictorio e imprevisible. La literatura expresa a la sociedad; al expresarla, la cambia, la contradice o la niega. Al retratarla, la inventa; al inventarla, la revela.³

Narcedalia Piedrotas, es la segunda novela de Ricardo Elizondo, que continúa su trayectoria literaria de darle voz a los pueblos del noreste, que contrastan con la exuberancia de los del



centro y del sur. Estos pueblos norestenses se caracterizan por estar en zonas desérticas donde el deseo de lluvia está siempre insatisfecho.

Mi madre y mi padre nacieron en pueblos salitrosos, en pueblos que están sobre puntas pelonas, reseca y pedregosas. Sus entornos naturales fueron arbustos espinosos y algunas auras que volaban para devorar animales muertos. De aquí se derivó una actitud importante: la de cuidar muchísimo el agua (...) Noté que yo observaba muchas cosas en el desierto que la gente no veía, y quise participarlas. Cuando tú amas algo, hablas de ese algo porque quieres que los demás lo amen.⁴

Charco Blanco, Carrizal y Carrizalejo en *Setenta Veces Siete* y Villa Perdomo en *Narcedalia Piedrotas* se caracterizan por el aislamiento con el resto de los pueblos del país y su cercanía con la frontera.

Estas características telúricas van moldeando el carácter de sus gentes, su espíritu ante la vida y su lucha constante por vencer a una naturaleza inhóspita y retadora. Resalta su franqueza y su parquedad; se diría que son un reflejo de los montes y cerros pelones. A diferencia de los pueblos del sur, sus ritos y tradiciones son menores, la gente no tiene qué comer y se dedica a trabajar, a escarbarle algo a la tierra, y a construir de la nada grandes empresas, de ahí parte el espíritu emprendedor de *Narcedalia Piedrotas*, protagonista de la novela, quien vive en Villa Perdomo.

La novela de Ricardo Elizondo muestra otro México, una parte quizá escondida que los novelistas poco han enseñado, y que ahora él narra contando de sus gentes y de sus costumbres. Es una narrativa de la vida, en donde se intenta definir parte de esa identidad nacional. El ritmo norteño, con su léxico, con su personalidad, con sus costumbres, sus problemas y un estado espiritual propio.

El nombre de la novela: *Narcedalia Piedrotas*, es un título que tiene una plurisignificación: un significado anecdótico, *Narcedalia* es una norteña brava que para protegerse del hostigamiento de unos hombres se defiende aventándoles unas buenas pedradas y desde entonces, todos en el pueblo la denominarán *Piedrotas*. *Narcedalia* es un rueda giratoria que lleva a los perdomenses a avanzar por el progreso, la fuerza de sus piedras permitirá que los habitantes crezcan y algunos desafíen al mundo.

Una piedra difícil de enfrentar en Villa Perdomo será el narcotráfico, quizá por eso *Narcedalia* alude al *Narciso*, flor de cualidades narcóticas, y así poco a poco entre líneas se desliza el tema de las drogas, claro problema de la región fronteriza que



chorrea sangre entre las hojas de la novela.

Es innegable que *Narcedalia Piedrotas* tiene varias opciones significativas: son las piedras que Narcedalia aventó para defender su honor, es el símbolo del progreso que ha retado a los perdomenses a crecer y es la droga por la que Juana y Valentín, dos personajes protagónicos, pierden su jugada contra el destino.

¿Qué hace que la novela de Elizondo atraiga y el lector no pueda dejar de leerla?

Primero una estructura arquitectónica bien lograda, no hay capítulos, sino fragmentos separados por espacios en blanco que llevan al lector a ir teniendo instantáneas, viñetas, brochazos de los diferentes personajes. Se van construyendo las caras de los perdomenses en una pintura cubista que al final dará la visión de un microcosmos completo con su historia, y su devenir en el tiempo.

Estos fragmentos se verán detenidos por tres interrupciones; tres estaciones en el camino, tres intermedios que ofrecen una visión lateral de la historia. Estas tres partes están escritas con un discurso diferente, valen por sí mismas, pero desde luego completan y enriquecen la historia principal.

La primera es la de "El Chino Guango" -su historia- que sirve para ilustrar cómo las culturas extranjeras muchas veces sirven de enriquecimiento para el mestizaje cultural, en este caso el chino aportó muchísimo en el plano de la alimentación, además plantas medicinales, un molino de viento, una planta de luz y el estilo de cocina chino.

La segunda es la de "Las Cuchillonas", el autor mismo establece que esta interrupción es necesaria. La historia de Las Cuchillonas está contada con un tono suave que enfatiza una simpatía y comprensión del narrador. El nombre de Cuchillonas alude a tres mujeres hermanas que llegaron a Perdomo contratadas por un chino paisano del Guango y se encargaron de cortar con sus filosas tijeras la calurosa necesidad de los hombres.

La tercera y última interrupción: "El corrido del Turco Bándido (Indagación sobre cómo y por qué lo compusieron)".

El bándido, así, acentuado en la primera sílaba, era un marchante que fiaba y vendía cortes, hilazas, broches, cintas, listones, agujas, trapos, pero nadie lo quería y Perdomo inventó un cuento que provocó golpes y desperfectos. El turco bándido se convirtió en un corrido, canción que entonaría el conjunto musical Los Rifleros del Norte. El texto incluye además de la historia del "bándido" la letra del corrido y la partitura musical para piano.

Las tres interrupciones y la fragmentación en que se cuenta la historia de *Narcedalia Piedrotas* están sostenidas en cuatro tiempos.



El primer tiempo habla de la fundación de Perdomo que se remonta hasta 1615. El narrador toma la voz de un cronista y cuenta sobre la Misión de San Alberto Magno cuyos misioneros, casi de pasada, fundaron el pueblo. Es la época en donde había esclavistas que intercambiaban esclavos con “los güerejos del norte”, todavía no estaban definidas las fronteras, y se observan los intereses de conquistista y colonización. El lector cruza las fronteras entre la ficción y la historia y así esta parte de la novela adquiere parentesco con la novela histórica.

El segundo tiempo será la llegada del Chino Guango con todas sus influencias a fines del siglo XIX y su estancia en Villa Perdomo durante muchos años. Se señala también cómo en este siglo se establecieron los límites con el país del norte.

El tercer tiempo parte desde 1920 año en que nace Narcedalia, pero realmente las acciones se empiezan a desarrollar en los años treinta. En el 32 se fue Lupe, la hermana de Narcedalia, al convento y ahí paso más de cuatro décadas; Sergio Garza, el doctor, llega en 1933 y sirve cuarenta años en Perdomo, de este transcurrir de los años se dará mucha información durante la novela.

El cuarto tiempo será definido por los años setenta, pero se describe desde el 69 con la llegada de los hombres a la luna y los setentas que conformarán el presente de la narración.

La novela empieza en el presente y rompe la narración lineal para estar constantemente oscilando en esos cuatro tiempos para al final volver al presente. La página cinco, que se había interrumpido, se continúa en la 249 y la fragmentación se unifica en un *continuum* hasta llegar al desenlace de la historia; quien será el narrador enriquecido por los titulares de los periódicos que los perdomenses leyeron ese día para enterarse de una cara de la verdad.

El narrador de Narcedalia sabe contar una historia, y su historia es interesante porque mantiene un suspenso entretejido a lo largo de sus partes y ayudado por la fragmentación, por ejemplo, no será hasta después de muchas páginas cuando se sabrá del parentesco entre dos de los personajes protagonistas. El lector no lo podrá creer, pero sucede y es que se narran sus historias separadas pareciendo que ellos no quisieran juntarse.

Tiene puesta su mirada y su oído en Villa Perdomo y su voz codifica sentimientos, ideas, pasiones, hechos e interrelaciones de unos y otros. Al principio creeríamos que estamos ante una novela monológica, pero poco a poco ésta se convierte en dialógica; son muchas voces dentro de *Narcedalia Piedrotas*.

La novela será el resultado de una rica composición de elementos. Leer sus páginas es tener una audición de sus gentes, Elizondo logra captar sus matices y comunicarlos a través de



muchos recursos estilísticos, de una serie de registros que dan la visión integral de Villa Perdomo, la narración tendrá un papel clave en reproducir la esencia del pueblo.

...la narración es de particular importancia en las culturas orales primarias porque es capaz de reunir una gran cantidad de conocimientos populares en manifestaciones relativamente sustanciales y extensas que resultan razonablemente perdurables, lo cual en una cultura oral significa formas sujetas a la repetición.⁴⁵

El contador de la historia se comunica además con sus lectores y los conduce a estar dentro de su espacio. Se vuelve una más de sus gentes y entra en el juego del chisme y del espionaje. Vierte opiniones de sus personajes y se desespera por ellos. A lo largo de la novela aparecen juicios como los siguientes: *Taruga, pueblo baboso ...pinche Narcedalia, torcuato, se les ve todito, cuánta memez, tonta, el pendejo ese, bola de comadros, guacala, aunque de blandengue nunca tuvo nada, no..., qué esperanza, puro miedo.*

A veces es tan educado que evade decir las cosas directamente: "Del puro susto Valentín se quedó bien mojado, por no decir otra cosa"⁶

Participa de los acontecimientos narrados, está ahí aunque no es un perdomense y aunque sea un narrador en tercera persona, nunca se desentiende de su historia y lo hace al preguntar y esta pregunta es la que se están haciendo los lectores, como al cuestionarse sobre el destino de una mujer a quien su marido la regresa a su casa por enfermiza "¿Qué iban a hacer con Mercedes en la casa? ¿A poco iban a mantenerla para siempre?"(pág.69) estas preguntas van caracterizando el relato de un narrador que no está solo, que forzosamente incluye a sus lectores en el proceso de información.

Es juguetón e irónico, trata con dulzura y burla a sus personajes: "Al menos Narce era armoniosamente fea."(pág.72).

Trasmite los usos y costumbres del pueblo, sus sufrimientos y por momentos el tono es de un fabulador que ha aprendido de contemplar a sus personajes y advierte con su dosis de sabiduría: "Lo que no pensó es que para cualquiera es más fácil comprar voluntades que ganárselas, pero que el camino de la felicidad es la segunda forma, no la primera". (pág.81)

O comparte los dichos de los personajes, dice Sor Ma. Guadalupe: ". ..en mi casa decían que no hay que ponerse de patadas con la mula, y que de lo perdido, lo que pueda rescatarse". (pág.124)

Se desespera de la terquedad de las gentes de Perdomo, como de María La Melcocha que parecía que disfrutaba con su propio sufrimiento.



Aparentemente se pudiera decir que el diálogo está ausente en la novela, las pocas veces que aparece es indirecto acorde con el narrador en tercera persona. Sin embargo característico es de Elizondo utilizar una modalidad en su narración al incluir el estilo directo libre para reconstruir la información de sus personajes, pero a partir de él mismo, está hablando y sin más cede la voz a sus personajes. Por ser una novela escrita en tercera persona pudiéramos pensar que los diálogos aparecen en forma indirecta, pero no es así, sino es el propio narrador quien se desdobra en sus personajes y toma su voz transcribiéndola con rasgos y matices propios del personaje y en ese momento ya no es él quien cuenta la historia sino su personaje. Este recurso sirve para otorgarles la palabra y a quien más se le concede este honor es a Juana Maura.

Fue una infancia de pobreza, de carencias, de oír gritos, de sentir lástima por su padre y una mezcla de pánico y desprecio por su madre, nunca cariño, cariño un poco por su papá, pero por su mamá, nada. Juana, a su mamá, muy pronto dejó de llamarle mamá, y lo hizo porque una vez, caminando yo y mi mamá, no recuerdo porqué, junto a la carretera, una troca se detuvo y nos ofreció subirnos. (pág.90)

Claramente se ve una consideración con Juana Maura, ¿por qué?, porque a “Juana Maura la tenían juramentada y ella lo sabía, por eso se sabía sentenciada” (pág.5). Con estas líneas se inicia la novela y se marca su destino. Juana es una muchacha feliz, ama y cree ser amada por Víctor su novio, Juana Maura desafía al poder que está representado por Narcedalia Piedrotas, Juana Maura desafía al qué dirán representado por Villa Perdomo, Juana Maura desafía al destino representado por las premoniciones de muerte que le avientan en plena cara, Juana Maura no acepta el dinero que le deposita en una cuenta bancaria uno de sus enamorados; todos estos retos, la hacen una mujer dueña de sí misma, con voz, con atrevimiento, con el privilegio de hablarles a los lectores.

Esta clase de diálogo, es un interesante recurso narrativo que permite tener otro enfoque de los hechos y oír muy de cerca a Juana Maura y a los repliegues de su corazón.

Villa Perdomo es una entidad presente de principio a fin en la novela, sin el pueblo no hay novela, se crea a Villa Perdomo y Villa Perdomo gesta a sus personajes, los caracteriza, les da una profesión, les da identidad. Así se da vida a un pueblo con sus voces.

Elizondo llama la atención sobre la primacía del habla oral y todos sus indicios. Perdomo es una cultura que conserva gran parte del molde mental de la oralidad primaria. Los personajes están



del molde mental de la oralidad primaria. Los personajes están alejados de la cultura escrita, sólo en el convento se habla de lecturas y al final de la novela por unos fragmentos que se transcriben de los periódicos, sin embargo el lenguaje escrito es mínimo; la vida de los perdomenses está sumamente determinada por la oralidad y el narrador es muy consciente de ello, se empapa de las voces de sus personajes y el lector percibe la presencia de esa cultura oral. Por ejemplo este diálogo colectivo en donde transcribe sus voces:

Cerillo, otra vez Cerillo. Está solo de nuevo Cerillo
 - Al doctorcito le queda muy bien la canción del "Abandonado", sobre todo en el pedacito que dice que me abandonaste por tener la desgracia de ser casado, porque pues nunca se arregló eso, por la iglesia digo yo, ya sé que legalmente está divorciado. Qué mala suerte tiene el pobre.
 -Anda, no le ha de faltar, no te apures, al cabo tiene lo que tiene con la Mecha. (pág.148)

Al leer la novela se oyen diferentes tonos y esto hace que no sean necesarios los diálogos: cuando habla de Sor Guadalupe el tono se dulcifica; cuando habla de Perdomo muchas veces es irónico, crítico, pero también gozador de sus gentes; cuando narra sobre Las cuchillonas el tono es tierno; cuando habla de la fundación de Perdomo y de sus orígenes su tono es más solemne, más del historiador o del cronista.

Un recurso fónico será utilizar consonancia a manera de verso creando en ciertos momentos de la narración un ritmo que aligera la prosa y que subraya ciertos adjetivos y participios, los fonemas seleccionados influyen también en el significado "...pasaron muchos años antes de que regresara y, cuando lo hizo -más blanca, adamada y refinada". (pág.35)
 "Se la pasaba acostada, recostada, o tirada en una mecedora". (pág.41)

El uso de esta clase de terminaciones es parte de la oralidad, las repeticiones, antítesis, asonancias, proverbios son los sistemas de memoria que se utilizan en una cultura oral, y aquí se utilizan para contarnos la historia, se aplican los mismos códigos de la oralidad.

Da su apreciación sobre los personajes utilizando recursos estilísticos con juegos eufónicos con repeticiones que conllevan una ironía y una amargura al lamentarse de la suerte de sus gentes

Mercedes, inocente Mercedes, arbusto solitario
 bataneado por el espíritu del mal. (pág.82)

Horas después, cuando ya había terminado su trabajo con el accidentado, mientras esperaba si le daba fiebre o no fiebre de infección, la desesperación se le empezó a subir, la desesperación y la indignación. (pág.53)

Juana, desde que empezó su relación con él, siempre lo había visto entre penumbras: penumbras de atardecer, penumbras de interior de lujosa camioneta, penumbras de noche lunada, penumbras. (pág.78).

Esta forma reiterativa juega con diferentes formas de repetición, va enfatizando ciertos conceptos que quiere remarcar y sutilmente el lector los va asimilando; además se logra un efecto estilístico rítmico, melódico, enfático y que coincide en cierta medida con la expresión oral.

La redundancia, la repetición de lo apenas dicho mantiene eficazmente tanto al hablante como al oyente en la misma sintonía (...) la redundancia caracteriza el pensamiento y la lengua orales (...) Las culturas orales estimulan la fluidez, el exceso, la verbosidad.⁷

Una de las características de la novela *Narcedalia Piedrotas* es que está narrada en la misma sintonía que los personajes de Villa Perdomo y el lector los oye hablar como si viajara a esa zona del Noreste.

Un recurso ampliamente usado en toda la novela es la analogía que compete con una gran cantidad de imágenes que ilustran las descripciones y los estados de ánimo de los personajes. Para terminar la historia de Sor Ma. Guadalupe compara su vida con la de una barda, un tapial en donde poco a poco se colocan los ladrillos y se siguen agregando mientras haya voluntad.

Sobresalen las comparaciones con animales, pues siendo Perdomo un pueblo ganadero los animales abundan. Hay una fuerte correlación entre personas y animales, como si unos fueran la extensión de los otros. Por ejemplo Valentín es un venado, la gente se comporta como los perros.

Hay símiles que crean el humor, la novela de Elizondo sabe reír y varias de las comparaciones lo demuestran: "...el inocente se retorció como sanguijuela con sal" (pág.53). Se encuentran símiles que ilustran el sentido de la culpa, tema repetido a lo largo de la novela "Se sentía muy mal, hasta físicamente se sentía mal. Era como si un cuchillo, con el filo de lado, le tallara por dentro el estómago." (págs. 69-70). Y símiles que muestran el estado de ánimo de Perdomo "Como caldo a punto de hervir, que tiembla en la superficie y sin moverse retiembla lo que tiene dentro, así



en la superficie y sin moverse retiembla lo que tiene dentro, así estaba Perdomo. . . ” (págs. 206-207)

Aparecen conceptos bajtinianos, además de lo dialógico. Hay muchos ejemplos de lo carnavalesco y la parodia.

Las teorías de la incongruencia consideran que la risa está provocada por un inusual, inconsistente o incompatible apareamiento de ideas, situaciones, conductas o actitudes, por ejemplo en las descripciones de los personajes:

Vérulo, el Cascajo, tenía una sonrisa fétida. No era hombre de feas facciones, pero sus dientes parecían semillas de naranja encajadas una después de otra en una encía color hígado: eran dientes nejos, desiguales de tamaño y cubiertos con un sollejo de baba densa. Cuando reía, parecía que le asomaban una docena de garbanzos apeñuscados, en hilera su deformidad, por arriba y abajo, alrededor de sus labios de olán. (pág.72)

Así con ironía se ríe de las desgracias, pero es también muy recurrente: “Hortencia era divorciada y virgen”(pág.152).

Humor utilizado como desacralización:

...los aceitosos cucarachos invadieron la capilla y un día, al abrir el tabernáculo, hormiguearon los malvados por sobre las manos mismas del oficiante huyendo de la luz. Por su buena hechura de ser monjas fieles a su Regla y profesar una pobreza de solemnidad, el copón no tenía tapa, así, cuando levantaron el pequeño paño que lo cubría vieron primero las Sagradas Formas mordisqueadas, y después, con incruenta conturbación, muchas cagarrutas negras (pág.157)

Adjetivos que les da a sus personajes como a Vérulo que al querer llamarlo gusano, lo califica como “nematelminto”.

Burlas de los niños “Chino cantonés, guango guangonés, come caca y no me des”. (pág. 61)

Otra de las aportaciones que da Elizondo en la novela es ir edificando una memoria colectiva del noreste, a través de enumeraciones y de sus intertextos que incluyen una serie de juegos y canciones que los pobladores de la zona han utilizado y que muchos de ellos ya se han perdido por los juegos modernos y la televisión, rescata los juegos y rimas infantiles como: Hilitos hilitos de oro, el juego del trompo, el balero, el yoyo, las güilas en febrero y marzo, la pericocha en los meses secos, las canicas, la roña o persecución, las escondidas, pega la cola al burro, los cuentos de nunca acabar, las estatuas de marfil. Éstas eran las diversiones de los niños perdomenses.



Un amplio vocabulario de la región norestense puede ser identificado. Sobresalen nombres, verbos, adjetivos, frases usadas por el narrador, algunas son palabras del norte, otros son arcaísmos, localismos, anglicismos, neologismos que proyectan una variedad léxica y que además recogen el hablar muy específico de la zona: “tarolas, zuaco, solar, orilluda, bola de cuchufletos, inteligiendo, vieja tilinga, camioneta chula, bien orate, la fortinga, la troca, vestidos bien chulos, charoleada, torcuato, zotaco, calma chicha, méndiga y móndriga, sentirse el muy muy, la paya de Narce, casarrangonsona, de perdis, chulísimo el mar, se regó la manteca, el greñal, güera, güera, güera, tantaes de tiempo, ni de chiste, huerca, huercos, pácatelas”.

Así la novela tiene una forma muy particular de expresarse que define su texto con un discurso que tipifica la zona geográfica que se está narrando.

¿Cómo es Villa Perdomo?

Villa Perdomo es un lugar en el confín de la montaña y al principio del desierto, es un huizachal sin fin, cerca de la frontera, por lo que se da una relación comercial con los pueblos fronterizos, se puede viajar de ida y vuelta el mismo día hasta los límites con los Estados Unidos. Sin embargo aunque la gente va hasta allá a comprar la ropa, no se ve una fuerte influencia, la identidad está todavía muy marcada, perfectamente definida, quizá porque las costumbres son muy parecidas, sólo la frontera política es lo que separa a unos de otros; además existe una necesidad interior de conservar la identidad cultural y de reafirmarla para que no se pierda.

Sus casas son de adobe, una que otra de sillar. Sus gentes se dedican a la ganadería, al ganado mular, todos tienen marranos, algunos se van a la capital del estado a conseguir un mejor trabajo y otros son pasaporteados, huyen ilegalmente buscando una mejor ganancia al otro lado de la frontera.

Las diversiones masculinas son la pesca, la cacería, algunos visitan a las Cuchillonas.

El pueblo tiene buen oído musical, cuenta con una filarmónica, y dos conjuntos musicales, uno llamado ensoñación que toca mandolina, guitarra, tololoche, violín y clarinete; ejecutan la Barca de Oro, Alejandra, Julia, la polca Barril, más tarde las integrantes del conjunto, un grupo de viejitas, serán conocidas como las termitas.

El otro conjunto se llama Los Rifleros del Norte (haciendo alusión al conjunto musical Los Tigres del Norte) tocan música “fara fara”, música grupera, cantan corridos de la región, triunfan y hasta salen del pueblo, alcanzan la fama y llegan a salir en la televisión.



Una cultura oral tiene muy agudizado el sentido del oído, en cierta medida el mundo que entra por el oído es totalizador, envuelve al emisor y al receptor, el sonido es un sentido unificador y por eso los perdomenses todos sabían de música.

A los perdomenses les gusta el chisme las mujeres platican desde la huerta del Chino Guango y los hombres desde el billar de Joel llamado el Fin del Mundo.

La oralidad primaria propicia estructuras de personalidad que en ciertos aspectos son más comunitarias y exteriorizadas, y menos introspectivas de las comunes entre los escolarizados.⁸

La comunicación oral une a la gente en grupos. Los pobladores de Villa Perdomo platicaban en la plaza, los muchachos desde sus bancas con las muchachas que pasan y los lectores escuchan sus voces. Dice el narrador que:

Perdomo, ni a su alcalde respetaba. Perdomo era de natural burlón burlón, hasta llegar a la herida, al infame dolor del escupitajo de las lenguas ácidas. Perdomo casi nunca levantaba falsos, uno de los pocos fue el del Turco, y al aclararse, todos pagaron por la culpa. (págs. 85-86)

Su visión del mundo empieza en Perdomo y ahí se acaba, no conocen mas allá; por tanto les cuesta imaginar que existan lugares como Veracruz, Acapulco, Tampico, a la capital del estado la imaginan:

...como una ancha avenida con camellón central bordeado por palmeras, y coches, aparadores, restaurantes, gente y ruidos hasta el mareo-los perdomenses no registraban otra cosa que confusión (pág.191)

El progreso llega a Villa Perdomo y va desarrollándose hasta tener restaurante, hotel, gasolinera, camino pavimentado, ampliación de la red eléctrica, línea de camiones y una carretera que se construye hasta la frontera y que va a su lado.

La sociedad de consumo se instala en casa de los ricos como Narcedalia:

ventiladores de aspas en todos los cuartos; radio, tocadiscos, y otros lujos inusitados, como un extractor de jugos, un tostador de pan que nousabanporque en Perdomo aún no distribuían el pan para eso, (...) un aparato eléctrico para hacer helados, una vasija especial para palomitas de maíz... (pág.173)



Repetidas veces aparece la comida como un indicio que nos habla de los gustos de los perdomenses. El guiso del chorizo era el aroma del crepúsculo de Perdomo o el gusto por el machacado que más tarde será una de las principales industrias de Perdomo. Los domingos comían barbacoa y chicharrones.

Los hábitos alimenticios de los hombres de nuestra región comprenden la filosofía de guardar para el mañana; o la de precaverse en el presente para amainar los tiempos malos. Tal vez por ello se ha desarrollado entre los nuestros el uso de la conservación de los alimentos (...) Es de sobra conocido el calor que priva en Nuevo León durante buena parte del año. Esto tuvo que orillar a nuestros antepasados a aguzar los sentidos y prepararse para la protección de sus alimentos, aprovechando el mismo calor (...) La carne de animal es de igual forma susceptible de secarse al sol, como es la carne vegetal. En Nuevo León, es tradicional el uso de la carne seca de res, la que sala y se pone a secar de 24 a 72 horas.⁹

La huerta del Chino Guango será una riqueza de hortalizas que hará que los perdomenses se habitúen a comidas más sofisticadas de las que estaban acostumbrados, de las papas, tomates, chiles, elotes y calabazas pasarán a saborear el pepino, el brócoli, el apio, el nabo, el rábano, la col blanca y morada, la coliflor, la zanahoria, la acelga, la espinaca, los cebollines, el poro, los ejotes, los camotes, los cilantros, los perejiles, las hierbas de olor y los germinados de cereal y legumbres.

Todas estas características son parte de la historia auténtica de la región, el autor ha ido recogiendo muchos elementos de la tradición oral reivindicándolos en su texto- ficción.

La naturaleza en Villa Perdomo no ha sido muy explosiva. Se ha conformado con darle a Perdomo chaparrales, densos huizachales, polvo, caliche, si acaso aguacatales, naranjos, higueras y canelos. Eso sí, el olor de limoneros y jazmines perfuma el viento de Perdomo deleitando a todos con su aroma.

Las estaciones del año se describen, especialmente el verano y sus noches. “De noche el clima es delicioso, suavemente cálido, tan suave que puede uno tomarse un baño y sin secarse dormir encuerado y aún así no hay resfriado” (pág.70).

Zancudos, y cigarras acompañan los ardientes meses de calor, es notorio que los que viven por esa región no se pueden desentender del ruido penetrante de las chicharras que el narrador no se olvida mencionar.

En este clima crecen los Vega, los Garza, los Villarreal, los Gómez y todos los perdomenses que están ya tan acostumbrados a las llamaradas del sol y a la ventisca del invierno y que se sientan en sus mecedoras a charlar un rato y a ver pasar a sus vecinos.



Perdomo es ingenioso y ocurrente, se puede ver por su manera de bautizar a sus gentes poniéndoles apodos que los caracterizan: a Vérulo, Cascajo, por estar al lado de la Piedrotas; a Sergio, Cerillo por su pelo rojizo; a Mercedes, la Mecha, por prender al cerillo; Helvetia, la Mechuda; Hortencia, la Mocha; a Eugenia Villarreal, la única que tocaba a Chopan de memoria, la Chopanona; y a Narcedalia, Piedrotas, por fuerte, y por haber apedreado a unos que se metieron con ella.

Los pueblos orales comúnmente consideran que los nombres (una clase de palabras) confieren poder sobre las cosas.¹⁰

Nombrar, asignar denominaciones, da poder al ser humano sobre lo que está nominando y de esa manera los perdomenses sentían manejar las situaciones.

Los apodos me fascinan por lo que representan de ingenio, de inteligencia y sensibilidad; cuando un apodo es justo y brillante, se me hace lo más decantado del humor y la imaginación. En nuestra tierra somos muy buenos para poner apodos.¹¹

Por estar tan lejos los pobladores de Villa Perdomo se hacen autosuficientes, y esto los lleva a ser prepotentes, burlones y a veces socarrones, dice el narrador. "Un perdomense siempre se burla de cualquiera, hasta de su madre casi." (pág. 45).

Al ser un pueblo tan alejado, y estar situado a muchísimos kilómetros de la capital, ha tenido que ingeniárselas para salir adelante entre tanto salitre. El espíritu de sus gentes es luchón y emprendedor, ". . . estaba situado en una llanura de embroncado acceso; tenía, sí, comunicación con el país vecino y con el mar, pero todo lo que hiciera por ese lado era considerado contrabando y traición". (pág.45)

No se podían salir de la raya porque salirse era atentar contra la patria. Aunque era más fácil llegar al otro lado de la frontera que a la capital, la gente tenía que respetar los límites impuestos por la política más que por la geografía.

No se puede decir que Perdomo representa a un pueblo único y definido del noreste, sino los representa a todos, tiene rasgos comunes que se caracterizan por una resistencia social y psicológica al estar tan lejos del centro, de la capital del país y tan cerca de los Estados Unidos.

Los perdomenses, aunque se ven invadidos por ciertos elementos de la cultura extranjera, tienen demasiados signos que enfatizan su identidad y su necesidad de preservarla:



conocimientos, creencias, leyes, personalidad, música, comida, lengua, cultura.

Narcedalia Piedrotas es un personaje símbolo del siglo XX que representa la dualidad, respira el clima de globalización y al mismo tiempo el de soberanía, por eso se da en ella la contradicción, que es el signo del fin del milenio. Es un fenómeno que se refleja en la Comunidad de Estados Independientes, en los países europeos y su mercado común, y en América con el Tratado Trilateral de Libre Comercio, se vive un doble fenómeno, el del carácter internacional de la economía y al mismo tiempo el renacimiento de los nacionalismos, el hambre de soberanía y su necesidad de crear límites de identidad. Narcedalia no escapa a esta problemática, es una mujer emprendedora que funda un consorcio económico, que comercia con la frontera, que se ve el interés del extranjero por su economía, pero al mismo tiempo ella y los suyos intentan preservar el carácter perdomense.

Narcedalia es una mujer fea con la fealdad del reptil, con la espalda llena de pelos. Tiene los ojos chiquitos, la piel cetrina y porosa huele a sebo y a carne cruda.

Es además gorda, el narrador la llamará de diecisiete maneras diferentes durante la novela: Piedrotas, zamborondona, timbona, la gorda, elefanta, la gran gordona, la mamuta, la torunda, la gordiona, sorodombomba, zangolotona, zepelina, botijona, pelacona, albóndiga, rinoceronta y ballena torpedera.

Frente a las pocas opciones que ofrecía Perdomo a sus mujeres: tocar piano, tomar clases de flores y de seda, de corte y confección, y de doctrina, prefirió el cuidado de las vacas. Será muy inteligente para los negocios, poco a poco el dinero se le va a reproducir en las manos.

Funda una serie de empresas, un "holding": Empresa Agraria Tres Piedras, en donde cuenta con carnicería, industria del machacado, ganadería, marranera, transporte de puerco congelado, manteca, cueros, pieles, un agostadero, productos lácteos, establos, cremería, un cine. Narcedalia además comerciaba con la frontera.

Mujer muy fuerte, "entrona", muy del norte, con un carácter definido, los perdomenses serán una extensión de su personalidad y del símbolo que ella representa.

Paralelamente a la historia de "Narce" tenemos la historia de Guadalupe Vega, que tomará el nombre de Sor Ma. Guadalupe al entrar de religiosa en un convento carmelita. En 1932 llega al convento de la Orden Santo Carmelo, será postulante, novicia y finalmente monja.

Guadalupe tendrá algunas similitudes con Narcedalia, como ella es una mujer muy decidida en la realización de sus objetivos y



mostrará un espíritu emprendedor una vez que puede actuar dentro del convento. Pesa 96 kilos y mide 1.78 mts. es gorda y grandota como su hermana. Las dos estarán en espacios delimitados. Narcedalia en Perdomo, Guadalupe en el convento.

Una aspira al poder, la otra a Dios, sin embargo también llega a la cima; al poder eclesiástico porque termina siendo la Madre Superiora del convento.

La religión no será una preocupación de los perdomenses, es solamente un elemento más de su hábitat, pero nunca veremos a los personajes emproblematizados por la ausencia o la presencia de Dios.

Este es un elemento de diferencia entre la problemática reflejada por los personajes de la narrativa del centro y del sur y las novelas de Ricardo Elizondo que representarían las preocupaciones del norte.

Sin embargo, hay un personaje muy importante que es Guadalupe Vega, que circunstancialmente se va a un convento, y ahí decide permanecer por el resto de su vida entregada a la religión.

Lo interesante y original del personaje es que se plantea la necesidad de la soledad femenina, de la soledad buscada, de la comunicación intrapersonal, del diálogo con ella misma y de la meditación como camino de trascendencia

Durante los más de cuarenta años que permanece en el convento tendrá siempre una lucha interior; ella sabía que tenía que cumplir la voluntad de Dios con su mejor esfuerzo y esto no era fácil.

No era buena para la cocina ni para las cosas manuales, como su hermana, en cambio era muy buena para cosas especulativas y de razonamiento, tenía admirable memoria, mente clara y despejada, gran facilidad para los números. Por estas características trabajará en la administración con la contabilidad.

Empezará a demostrar su espíritu luchón, emprendedor que será encausado en varias empresas como la de una panadería. Aplica muchas de las enseñanzas de Perdomo, como al crear la Hortaliza sigue las técnicas del Chino Guango.

Elizondo presenta a un personaje poco reconocido en la Literatura y que existe como parte de nuestra cultura: la vida conventual y de clausura.

Junto con Narce, Juana Maura, María La Melcocha y muchos otros, Guadalupe es parte de Perdomo, montuna, norteña y ganadera serán sus marcas, su personalidad fue definida por el pueblo, la reciedad de su carácter, la disposición para el trabajo y el espíritu emprendedor son parte de sus años en Perdomo, ahí nació y de Perdomo nunca se olvida.



Los temas de *Narcedalia Piedrotas* son muy variados porque el narrador, en su intento por imaginarse un lenguaje, se imagina la forma de vida de sus hablantes desde muy diversos ángulos y el lector reconstruirá desde las luchas interiores de personajes como Sor Guadalupe hasta el mundo del narcotráfico con Valentín, uno de los protagonistas.

Este tema es importante en la novela porque se plantea el problema de la droga en las regiones fronterizas, en donde fácilmente se convence a gente inocente que desconoce las trágicas consecuencias del negocio.

En la novela la droga será la causa de violencia, tortura, represión y asesinatos de inocentes. Tal pareciera que *Narcedalia* se convierte en la protagonista de un corrido de Los Rifleros del Norte. Contrabando y traición serán dos motivos que recorrerán la novela de principio a fin.

Novela vinculada a una región a la cual refleja y da voz.

Narcedalia Piedrotas expresa un deseo de rescate y de registro tanto del pasado y de la tradición, como de un presente que se evapora entre los dedos y no deja huella por lo tanto el narrador lo quiere retener.

Humor de principio a fin.

Novela de acción; se caracteriza por una intriga concentrada pero en dosis suministradas no en un orden secuencial sino en la fragmentación que el lector tendrá que ir uniendo para encontrar los puntos de enlace.

Es también una novela de espacio porque Perdomo juega un papel protagónico que sirve para ilustrar personajes que dan una tajada de la sociedad cuyos fragmentos estarán unidos por el eslabón Perdomo.

El personaje de *Narcedalia* constituye un elemento estructural, su espíritu permitirá conocer a todos los demás personajes en función de ella, de sus aventuras, de sus experiencias; de su poder.

Decía Lao Tsé:

sin traspasar uno sus puertas, se puede conocer el mundo todo; sin mirar afuera de la ventana, se puede ver el camino del cielo. Mientras más se viaja, puede saberse menos. Pues sucede que, sin moverte, conocerás; sin mirar verás; sin hacer, crearás.^{1 2}

Ricardo Elizondo se queda en su desierto, en sus matorrales, entre el caliche y los huizaches y le entrega un mundo a sus lectores para reflexionar en los grandes temas de todos los tiempos: el amor, el deseo, la amistad, el sentido de la culpa, la libertad, la soledad, el miedo, el poder, la justicia, la muerte y la vida.

Narcedalia Piedrotas es una novela que preserva un fondo



común histórico, cultural y lingüístico del noreste de México que junto con las demás expresiones literarias de las diferentes regiones de la República Mexicana integran una unidad cultural construida con base en muchas singularidades.

Notas

¹ Miguel León Portilla, Citado por Ainsa Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Ed. Gredos, 1971, pág. 30.

² Ainsa Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Ed. Gredos, 1971, pág. 23

³ Octavio Paz, *Tiempo nublado*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1983, pág.161.

⁴ Francisco Torres Torres *Esta Narrativa Mexicana, Ensayos y entrevistas* Editora y Distribuidora Leega, S.A., México, 1991, (Entrevista a Ricardo Elizondo Elizondo) pág. 109

⁵ Walter J. Ong *Oralidad y Escritura*, Ed. F. C. E. México, 1987 pág.138

⁶ Ricardo Elizondo Elizondo *Narcedalia Piedrotas*. Editora y Distribuidora Leega, S.A., México 1993, pág. 195.
Las subsecuentes referencias a esta obra provienen de esta edición.

⁷ Walter J. Ong Op. Cit págs. 46-47

⁸ Walter J Ong Op cit. pág. 73

⁹ *Segundas Jornadas para la identidad de la cultura norestense*, Carlos Gómez Flores. "Productos Alimenticios". Ed. Gobierno del Estado de Nuevo León, México, 1987, pág. 140-142

¹⁰ Walter J. Ong Op cit. pág. 39

¹¹ Citado por Uriel Martínez "Ricardo Elizondo: todo mi pasado está en mis obras" *La Jornada*, México, miércoles 30 de marzo de 1994, pág.28

¹² Lao-Tsé. Citado por José Gorostiza, *Muerte sin fin* Ed. Fondo de Cultura Económica, Col Letras Mexicanas, México, 1964, Pág. II



**De los señores y los principales
en los cronistas de la zona maya:
una vía de acercamiento a
la percepción de
la organización social**

Blanca López de Mariscal
ITESM, Campus Monterrey

Durante los primeros años de la conquista se da en el territorio americano una impresionante penetración de los hombres hispanos, parecería que tienen acceso a todos los rincones y que no hay territorio, por escarpado o inaccesible que sea, al cual no hayan sido capaces de llegar, de dominar y en muchos de los casos de describir.

En el amplio corpus que conocemos como crónicas de Indias existe un grupo de textos escritos por los misioneros y conquistadores que recorrieron la zona habitada por los hablantes de la lengua maya. Pedro de Alvarado, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Diego Godoy, son parte de estos conquistadores que no sólo han tomado bajo su responsabilidad el trabajo de “pacificación”¹ y conquista de las tierras mayas, sino que también han dejado textos en los que describen sus hazañas y contratiempos en los inhóspitos territorios a los que se han tenido que enfrentar. Una de las primeras consideraciones que tenemos que hacer con respecto a este grupo de textos y la forma como tratan el tema al que hoy nos enfrentamos, es que estas crónicas no tienen como finalidad primaria dar cuenta de cómo se encuentra organizada la sociedad, y es obvio que tampoco es el lector del siglo XX su destinatario inmediato; muy por el contrario estos textos tienen como destinatario de primera instancia, al Monarca, o a la figura en el poder², y en segundo término todos aquellos contemporáneos del autor que deseen estar enterados de la forma como se llevaban a cabo las empresas³ de la conquista. Su finalidad primaria es esclarecer y enaltecer la participación que el remitente ha tenido en la empresa que se narra. Las noticias sobre la organización social y las funciones de los señores, aparecen en las crónicas de los conquistadores como una información secundaria. En este punto es pertinente aclarar que no por ser secundaria deja de ser



indispensable para comprender el contexto de la narración, pero en ningún momento es el motor informativo de los textos 4. En ocasiones, como es el conocidísimo caso de *La Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*, la intención primaria es la de corregir versiones anteriores del relato de la conquista que son consideradas por el autor como falsas o inexactas:

...y a esto dice Bernal Días del Castillo, el autor de esta relación, que si esto escribiera Cortés la primera vez que él hizo la relación de las cosas de la Nueva España, bueno fuera; mas en aquella razón que escribió a su Majestad, toda la **honra** y prez de nuestra conquista se daba a sí mismo y no hacía relación de nosotros (Tomo III, 199)5.

La definición de prez en el Diccionario de Autoridades es " el honor, la estima que se gana con una acción gloriosa", eso es lo que a Bernal le interesa alcanzar y de ahí el uso de la sinonimia. Por ese motivo no se conforma con mencionarlo una sola vez y reitera el concepto: *honra y prez*. El, como el resto de los conquistadores esperan del Monarca las mercedes y las gracias que les habían de ser otorgadas por virtud de sus hazañas y es por esto que se da a la tarea de elaborar una crónica tan pormenorizada.

El caso de los misioneros es diferente, a ellos sí les interesa la descripción de las sociedades indígenas, ellos se dan cuenta de que es indispensable conocer, para lograr sus fines, y aunque en cada uno de los casos que aquí se analizan, el fin es diferente, -para Landa es importante conocer para evangelizar, mientras que para Las Casas el describir a los indígenas y su forma de vida es un arma indispensable para convencer a Europa de la calidad de seres humanos que los indígenas tienen- aunque el fin es diferente, digo, en ambos el referente es el nuevo mundo al que se enfrentan y del que desean dar cuenta, tratando de penetrar y describir todos sus aspectos y particularidades.

Existe un tercer grupo de textos que es interesante observar como contrapunto, éstos son los producidos por informantes indígenas o mestizos, que narran el asombro de su pueblo ante la llegada de los españoles y las guerras de dominación que de este hecho se derivaron. Ellos, igual que los conquistadores, hacen mención de los roles de los señores y los principales de forma incidental (circunstancial), pero aun así no pueden dejar de nombrarlos, ya que el enfrentamiento entre los dos mundos es sobre todo un enfrentamiento de sus líderes. Los hispanos saben muy bien que una vez que se ha dominado al señor de cada una de las regiones, prácticamente se tiene el control del resto de la población. El informante indígena, que en la mayoría de los casos



es uno de los “principales”, suele también dar información del comportamiento, las actitudes y las decisiones que los señores van tomando.

Cualquiera que sea la razón que da origen a estos textos, tenemos la oportunidad de encontrar en ellos las primeras relaciones que se hicieron del mundo mesoamericano, así que sin olvidar el motivo que les da origen, acerquémonos a hacer una revisión de la percepción que de los señores y de la organización social tuvieron los cronistas hispanos.

Las ciudades

Lo primero que se hace evidente a los narradores testigos de la conquista son los asentamientos urbanos, nos dan cuenta de la forma como los edificios están distribuidos y de la importancia relativa en cuanto a tamaño y número de habitantes, haciendo siempre comparaciones con aquello que les es familiar:

Que antes (de) que los españoles ganasen aquella tierra vivían los naturales juntos en pueblos, con mucha policía, y tenían la tierra muy limpia y desmontada de malas plantas y puestos muy buenos árboles; y que su habitación era de esta manera: en medio del pueblo estaban los templos con hermosas plazas y en torno de los templos estaban las casas de los señores y de los sacerdotes, y luego la gente más principal... y a los fines del pueblo estaban las casas de la gente más baja, y que vivían en estas congregaciones por miedo a sus enemigos...(Landa, 35)

Policía en el siglo XVI es el buen orden y gobierno que se guarda en las ciudades y las repúblicas. A partir de esta acepción rara vez usada entre nosotros, se desprende una sistematización del espacio urbano y de la gente que en él habita. Landa nos habla en segundo término, del orden de los edificios y de la distribución de las viviendas según el estrato social de los habitantes. Los conquistadores nos proporcionan muchas veces este tipo de observaciones. Bernal dice al llegar a Chiapa :

y verdaderamente se podía llamar ciudad, y bien poblada, y las casas y calles muy en concierto, y de más de cuatro mil vecinos, sin (contar) otros muchos pueblos sujetos a él que estaban poblados a su rededor...(421)

El soldado cronista percibe el orden y la distribución de la ciudad pero no se queda allí, añade un elemento que será indispensable tomar en cuenta si queremos observar su percepción de la organización social; Chiapa es una entidad a la que están sujetos muchos otros pueblos. Este se va a convertir en un común



denominador para explicar las relaciones que existen entre los diferentes grupos humanos. El lector de las crónicas se da pronto cuenta de que alrededor de un pueblo o ciudad que ostenta la primacía existen otros pueblos dependientes de él: "...fuimos a otros pueblos sujetos al mismo Cachula."(419) En el sistema de organización maya tal y como es descrito por los hispanos, observamos que los núcleos están también jerarquizados entre sí; Fray Bartolomé de las Casas dice refiriéndose a Utlatlan: "El reino más poderoso que había en muchas leguas del circuito de lo que nosotros llamábamos Guatemala, especialmente hacia los altos y sierras, era el reino de Utlatlan"(615) un poderío al que los otros deben reconocimiento de superioridad que "no era dalle tributo, - dice Las Casas- sino sola obediencia reverencial como á hermano mayor; y ayudalle cuando se le ofrecía tener alguna guerra."(615)

Jerarquías

Si existía una jerarquía entre las ciudades y ésta fue percibida y reportada por los cronistas, es lógico pensar que existiese también una jerarquía entre los habitantes, que el conquistador tiene necesidad de decodificar. De hecho lo que encontramos en primer término en todas las crónicas, tanto de indígenas como de españoles, es un enfrentamiento entre los líderes de ambos grupos, esto no es privativo de la zona maya, lo vemos en todos los relatos. Para Cortés, dominar a Moctezuma es el primer paso para dominar todo el territorio que los mexicas controlan, a Pedro de Alvarado le interesa siempre controlar a los jefes de los grupos indígenas y a través de ellos ejercer el control sobre el resto de la población. Los jefes indios a su vez están conscientes de que han de presentarse frente al conquistador:

Los reyes Belehé, Quat y Cahí Ymox salieron al punto a encontrar a Tunatiuh. El corazón de Tunatiuh estaba contento cuando llegó a Yximché. De esta manera llegaron antaó los castellanos,;oh hijos míos! En verdad infundían miedo cuando llegaron.

0 en otro pasaje dicen:

fueron recibidos (los españoles) por los reyes, el Ahpop y el Ahpop Quamahay, y los quichés les pagaron el tributo (*Andes de los Cakchiqueles*, 125-126).

Hay siempre un movimiento hacia el encuentro de parte-de los señores mayas con respecto al conquistador, aún cuando la primera opción sea enfrentarlos en la batalla o huir, irremediamente terminan por dar la cara. Sólo por dar un ejemplo veamos lo que sucede a los señores de los Cakchiqueles Ahpozotzil y Ahpoxahil quienes después de cinco años y cuatro



meses de estar escondiéndose, “estuvieron bajo los árboles, bajo los bejucos” nos dice el cronista en lenguaje metafórico, hasta que finalmente “salieron los reyes y se dirigieron a Paruyal Chay. Numerosos señores se les unieron... Tunatiuh se llenó de alegría ante los jefes cuando volvió a verles las caras.”(133) No quiero pasar por alto aquí el ‘contento’, la ‘alegría’ de Pedro de Alvarado que con gran ingenuidad describe el informante indígena, pero cuyos motivos no escapan a la decodificación del lector contemporáneo. En la crónica de Cak Xulub Chen también encontramos textos en los que son los señores los que tienen el papel activo al presentarse frente al conquistador: “...Entonces yo fui con mis compañeros Ah Macán Pech, y su hermano menor Ixkil Itzamán Pech, señor de la ciudad de Conkal, y mi padre... éstos eran mis compañeros cuando fui a entregar el tributo.” O este otro fragmento: “...el príncipe señor de Chonkal, y yo también, Ixnakuk Pech, señor de esta ciudad de Chac Xulub Chen, entramos en el compromiso de entregarles por segunda vez el tributo”(183-184). A los hispanos les interesa describir cómo están formadas las estructuras sociales y cuáles son los roles que los individuos juegan dentro del grupo, decodificarlas, para ellos, es penetrar en su funcionamiento, y dar el primer paso hacia el control de la situación.

Las Casas hablando de la organización de Yucatán nos dice:

Tenían sus reyes y señores grandes a quién obedecían gran número de vasallos, porque eran numerosas las gentes que en aquél reino había; tenían maravilloso gobierno, leyes y costumbres buenas; vivían en paz y justicia y desto puede por argumento claro bastar la multitud de las poblaciones(631).

Ya hablamos de las intenciones de Las Casas al escribir su Apologética, así que resultaría prudente prescindir de adjetivos como: “maravillosos y buenos” pero a lo que no podemos quedar ajenos es a la argumentación del obispo de Chiapas.

Ahora bien, aunque no debemos confiarnos de la exactitud con la que los cronistas dan cuenta de la realidad, ya que este proceso está necesariamente mediatizado por la lengua, y esta lengua en el caso de los hispanos es ajena a la realidad que describe; sólo poseemos la lengua como instrumento para acceder a esa realidad, y tratar de entenderla. Es interesante observar que en el texto de Las Casas que antes citamos y en los textos originalmente escritos en alguna de las realizaciones del maya pero traducidos al español, reyes y señores aparecen como sinónimos, “...se levantó y dijo uno de los principales, llamado Chocpaloquem: Rey y señor, estáte en tu reino y ciudad, que yo quiero ir a ver lo que quieren los españoles.” (Crónica Acalán Tixchel, 271).



Encontramos otro ejemplo en la crónica de Chac Xulub Chen que consigna el siguiente diálogo “-Ese es el rey y señor, -les fue diciendo- Ese es el rey Cocom Aun Pech.”(182).

Como contraste, en el resto de las crónicas de los hispanos, la palabra rey suele reservarse para el Monarca español, mientras que señor, es portador de un significado cuya indeterminación se hace evidente por el uso del plural, de tal manera que en una sola ciudad puede haber uno o varios señores: Pedro de Alvarado escribe refiriéndose a Ulatlán “...y de los quatro Señores de esta Ciudad de Vilatan...” ; “los Señores de la ciudad me contradecían...” (158-159), o con palabras de Landa: “...los señores regían el pueblo...” (21) De todos los cronistas hispanos el único que utiliza indistintamente los títulos de rey y señor es Fray Bartolomé de las Casas, uso que no había de extrañarnos si una vez más tomamos en cuenta las razones que dan origen a los textos del obispo de Chiapas, y que, entre ellas, la más importante es la de probar la humanidad de los indígenas. Para Las Casas describir el sistema de gobierno de los pueblos mesoamericanos con los mismos términos que se organizan los europeos del siglo XVI equivale a equipararlos, a ponerlos en un nivel de igualdad.

Las funciones de los Señores eran variadas, lo mismo “regían el pueblo concertando litigios, ordenando y concertando las cosas de su república” (Landa, 41), que asignaban tierras o poderío “acordaron los señores, para que la república durase, que el mando principal lo tuviese la casa de los Cocomes, por ser la más antigua y rica y por ser el que la regía entonces hombre de gran valor.”(Landa, 20). O, concertaban sus cosas y negocios “principalmente de noche”, e impartían justicia “que los agravios que se hacían unos a otros mandaban satisfacer el señor del pueblo del dañador... y si eran de un mismo pueblo lo comunicaban al juez que era árbitro...” (Landa, 47).

Las habitaciones

Para poder cumplir con todas estas funciones vivían los Señores en casas especialmente construidas para ellos por “...el pueblo menudo (el cual) hace a sus costas las casas de los señores.” (Landa, 41). Utilizaban techos de paja, “que [la] tienen muy buena y mucha” escribe Landa y con las paredes “blanqueadas de muy gentil encalado y los señores las tienen pintadas de muchas galanterías”, y la “mitad es el recibimiento y aposento de los huéspedes”. El texto de Landa nos informa que las casas de los señores eran construidas en el centro de la urbanización dentro de una zona amurallada destinada a albergar sus templos;



que allí cercaron de una muy ancha pared de piedra seca como medio cuarto de legua dejando sólo dos puertas angostas y la pared no muy alta, y en el medio de estas cercas hicieron sus templos... y que dentro de este cercado hicieron casas para los señores...(Landa,20)

El resto de la población vivía fuera de ese terreno cercado que estaba destinado únicamente a los Señores:

ordenaron que pues en el cercado no había sino templos y casas para los señores y gran sacerdote, que se hiciesen casas fuera de la cerca donde cada uno de ellos pusiese alguna gente de servicio y donde los de sus pueblos acudiesen cuando viniesen a la ciudad con negocios...(Landa, 20)

Los roles

Los mismos campesinos que construyen a su costa las casas de los señores son los responsables de la producción de los bienes de consumo, especialmente de la alimentación de la que proveen a los señores:

...Allende las casas hacia todo el pueblo a los señores sus sementeras, y se las beneficiaban y cogían en cantidad que les bastaba a él y a su casa; y cuando había caza o pesca o era el tiempo de traer sal, siempre daban parte al señor, porque estas cosas siempre **las** habían en comunidad.
(Landa, 41)

Esta costumbre de proveer de alimento a los señores se va a ver repetida ininidad de veces en el proceso de la conquista; la escena de la donación de comida a los recién llegados, una vez que queda establecida su superioridad, es una constante tanto en el centro de México como en la zona maya: “. . . sobre veinte o treinta mil indios le estaban esperando cargados de gallinas e comida...”(Las Casas, Tratados, 89).

Los mantenimientos no siempre se entregan por propia voluntad, existe una persona encargada de vigilar el acopio, a quien Landa llama mayordomo:

...el cual traía por señal una vara gorda y corta y que lo llamaban Caluac y que este mayordomo tenía cuenta de pueblos y de quienes los regían y que ellos se enviaban aviso de los que era menester en casa del señor y veía lo que era menester en ella y lo proveía luego, porque su casa era como oficina de su señor.(Landa, 20).



Las comitivas

Los señores se encuentran siempre rodeados de un gran séquito o comitiva que suele acompañarlos, Landa dice que: "...si los señores salían del pueblo llevaban muchas compañías, lo mismo que cuando salían de sus casas"(41). Fray Bartolomé de las Casas es mucho más explícito cuando describe una situación similar, la escena que transcribo está tomada de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: "...salióle a recibir en unas andas e con trompetas y atabales e muchas fiestas el señor principal, con otros muchos señores de la Ciudad de Ultatlán, cabeza de todo el reino... ." (Las Casas, Tratados, 83-85). Encontramos una escena similar en los *Títulos de los Señores de Totonicapán*: "...marcharon los señores y luego mandó Qotuhá a cuatro Ahpop-Camhá llevando unas andas pintadas de amarillo, un petate colorado y unos caites."(231). Ellos se suelen acompañar en sus fiestas y celebraciones con instrumentos musicales":

Tienen atabales pequeños que tañen con la mano, y otro atabal de palo hueco, de sonido pesado y triste, que tañen con un palo larguillo con leche de un árbol puesta al cabo; y tienen trompetas largas y delgadas, de palos huecos, y al cabo unas largas y tuertas calabazas; y tienen otro instrumento que hacen de la tortuga entera con sus conchas, y sacada la carne tañenlo con la palma de la mano y es su sonido lúgubre y triste."(Landa, 45).

Debe haber sido un gran problema para el lector contemporáneo de Landa que no estaba familiarizado con el caucho imaginar a qué se refería el franciscano con ese "palo larguillo con leche de un árbol puesta al cabo".

Los atavíos

Bartolomé de las Casas describe con detalle las ropas de los señores:

Los Señores en algunas partes se vestían unas camisetas de algodón, sin mangas hechas, no muy bajas de la rodilla. Todos ellos y ellas se adornaban las orejas con zarcillos tan grandes como manillas, y las narices y los pechos con unas águilas y collares como medias lunas; joyas de oro, cuantas ellos podían haber traían Usaban traer los cabellos luengos, pero tranzados y vueltos para las frentes, como las mujeres de Castilla y otros ceñíanlos por el colodrillo; poníanse también coronas y aguirmaldas, y unos brazaletes y patenas de oro muy fino; poníanse en las gargantas de las piernas y los brazos muchas sarts de cuentas de huesos de pescado, y algunas de piedra...(Apologética, 634)



Todo el atuendo parece muy familiar, hasta el peinado y los adornos podrían estar presentes en las pinturas de los vasos y los restos de cerámica del clásico y el postclásico, sólo parecen salirse de ese contexto las “camisetas de algodón sin mangas y no muy bajas de la rodilla”, ahí más parecería estar describiendo el traje que los misioneros impusieron a los indios recién bautizados y con los que ellos mismos se representan una y otra vez en los códices postconquista de la zona del altiplano. Irremediablemente tendremos que permanecer con la duda de qué es lo que Las Casas está describiendo, pues ni los adornos ni el peinado de los que aquí habla eran parte del traje postconquista, ni la camiseta aparece en ninguna de las descripciones que otros cronistas hacen de la vestimenta de los indígenas. Aquí no nos queda más que cuestionarnos si ¿el celo de Fray Bartolomé por establecer la humanidad de los indígenas no lo habrá llevado a distorsionar la realidad con tal de no presentárnoslos semidesnudos?

Los linajes

A los puestos de mando se accede en forma hereditaria, los textos indígenas hablan constantemente de “el antiguo linaje de esta tierra” o de los antiguos linajes de los cupules”(Chac Xulub Chen, 189). El padre Las Casas reitera la idea del linaje y de la nobleza: “había en este reino ciertas cabezas de linaje y de familias nobles como de solares cognosidos, que se llamaba la gran casa, como en nuestra Castilla se dice, la casa de Guzmán, la de Mendoza...” (Apologética, 616). Los cronistas reportan que existe entre los mayas una conciencia del linaje que los impele a identificarse con sus ancestros: “...tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Mayapán, esto procuran saberlo de sus sacerdotes, que es una de sus ciencias.”(Landa, 48).

Landa habla también de casas dominantes y agrega un factor de antagonismo entre ellos: “Entre las casas de señores principales que eran los Cocomes, Xiues y Cheles, hubo grandes bandos y enemistades, y hoy en día con ser cristianos aún los hay.”(25)

Se obtenía el poder en forma hereditaria lateral, ya que no es el hijo mayor el que sucede al señor, sino el hermano de éste:

“Heredaba el estado y el señorío el hermano, y no los hijos, y por ventura cuando faltaba el hermano heredaban los sobrinos, hijos de las hermanas, por la incertidumbre que había de que fuesen los hijos propios hijos.” (Las Casas, Apologética, 635).

No era suficiente pertenecer a la familia que ostenta el poder para heredarlo, era además indispensable comprobar que se tenía la madurez y la preparación para sustentarlo. Las Casas reporta



que eran cuatro las personas que se sentaban en el trono, el **rey o señor**, uno de sus hermanos por él elegido para sucederlo, y dos de los hijos, uno de cada uno de los anteriores. De tal forma que:

...no viniese a reinar hombre mozo y no experimentado [y el que era] cognocido de los hijos como el más prudente y hábil hacían capitán mayor y [al otro] capitán menor, y así eran cuatro: dos padres y dos hijos... el supremo rey primero, y luego el electo rey, y tras éste el capitán mayor, y el postrero el menor . . . de manera que siempre venía al reino el que era bien viejo, y que había pasado primero los oficios demás, y así era muy experimentado . (Apologética,616).

De su mismo linaje el señor elegía a los gobernadores **de los pueblos** y si "eran adeptos confirmaban en sus hijos los oficios..."(Landa, 31) Landa constantemente hace referencia a este tipo de parentesco cuando alude a personas concretas, por ejemplo: el señor de Zilán "era mancebo de los Cheles" o en otro pasaje "El sucesor de los Cocomes era Juan Cocom que era bisnieto del cocom que mataron en Mayapán."(31 y 27)

Las Casas nos informa también del control que los señores tenían sobre todos los gobernantes de menor rango: "...por el rey se colaban y confirmaban, aprobaban y autorizaban todos los señores y señoríos y jurisdicciones de las provincias y reinos comarcanos."(Apologética, 616) La gradación que usa Las Casas en esta serie verbal es muy interesante ya que partimos de una acción **como colar**, equivalente a nuestro filtrar, lo que significa que el **rey** era el tamiz por el que habían de pasar aquellos que antes habían sido seleccionados por otro sujeto agente, que en este caso no está especificado, hasta la final autorización que cierra la serie con connotaciones de contundencia.

Los principales

Los Señores aparecen en los textos constantemente rodeados de sus principales: En la crónica Acalán Tixchel, Paxvolonchón "recogió todos sus principales de todos sus pueblos, del pueblo de Taxunum y los principales del pueblo de Chabete y los principales del pueblo de Atapan y los principales del pueblo de Tatzanto, porque no se podía hacer cosa alguna sin dar parte a los principales" (271).

Como vemos los principales toman parte activa en las decisiones del señorío, en él no se puede "**hacer cosa alguna**" sin que ellos estuviesen enterados. Landa describe a los principales como subordinados al señor que "ayudaban en todas las cosas conforme a quienes eran o el favor que el señor les daba."(41) Para Las Casas: el "rey supremo tenía ciertos varones principales de consejo, los cuales tenían cargos de la justicia y determinaban lo que se debía hacer en todos los negocios."(Apologética, 615).



Cortés hace referencia a un rico mercader nombrado Apaspolón como principal de la provincia de Acalán: "Según supe no hay en ella (la provincia) otro señor principal sino el que es el más caudaloso mercader y que tiene más tratos con sus navíos por el mar...Y es la causa de ser muy rico y de mucho trato de mercaderías, que hasta en el pueblo de Nito... tenía un barrio poblado de sus factores, y con ellos un hermano suyo que trataba sus mercaderías."(238)

Tenemos noticia que los principales' participan en las batallas porque los cronistas nos dan cuenta de su prendimiento y de su muerte: " ...y hallamos quince de ellos muertos y otros muchos heridos que no se pudieron ir; y de dos de ellos que nos parecían principales, que allí prendimos, se tomó aviso y plática..."(Díaz del Castillo, 420).

En los enfrentamientos con los españoles, es a ellos a quienes suelen tomar prisioneros ya que conocen el valor estratégico que tienen cuando los utilizan como informantes o como guías en los territorios desconocidos: " ...envió el teniente un indio de los que se hovieron, a hablar a los señores, que viniesen en paz..."(Godoy, 169) "...Yo envié por mensajeros a los señores de ella..."; "...i luego les hice mensajeros a los señores..."(Alvarado, 162) "...y trujeron presos dos principales' de aquel pueblo, y Pedro de Alvarado les envió luego aquellos principales' con los que estaban presos del día antes, a rogar a los demás caciques que vengan de paz."(Díaz del Castillo, 414) Se les toma prisioneros para servirse de ellos en la empresa de la dominación ya que los conquistadores no hubiesen podido sobrevivir si no es por la forma como los utilizan y por las tareas que imponen a los principales'.

Los principales' son también utilizados por sus propios señores para servir como ejecutores de la estrategia militar: "antes de que el Adelantado viniese, fueron trece principales' hasta un sitio llamado Chu-abah. Allí hicieron un gran cerco de piedras porque no entrasen los españoles..."(Ixquin Nehaib, 86)

Como podemos ver, sus funciones son múltiples: lo mismo nos los presentan los cronistas como consejeros del señor, que como mercaderes; son también jueces, recolectores de tributos, capitanes de guerra, e intermediarios entre los diferentes señoríos. Después de revisar las crónicas, podemos llegar a la conclusión de que la palabra principal' es utilizada por los diversos narradores, no como un título que sería equivalente a los títulos nobiliarios europeos sino más bien como un nombre genérico que sirve para caracterizar un estrato de la sociedad maya dentro del que caben todas las posibilidades antes mencionadas; lo que sí queda definitivamente claro es el hecho de que son estos personajes clasificados como "principales" los que se encuentran en mayor



cercanía con el señor y bajo cuya responsabilidad está el funcionamiento del señorío en casi todos sus aspectos.

Los sacerdotes

Los sacerdotes serán el tercer grupo de personajes en el que fijaremos nuestra atención, en este caso casi toda la información viene de Diego de Landa, el fanático Obispo de Yucatán, promotor del auto de fe de Maní, que significó la pérdida de importantes documentos de la cultura maya. Landa trató de reparar en parte las consecuencias de su fanatismo con la obra que escribió más tarde: *Relación de las cosas de Yucatán*, un valioso testimonio sobre la vida y las costumbres religiosas de los mayas, y por lo mismo una de las fuentes más controvertidas. El texto escrito por Landa, no puede estar ajeno a su postura intransigente que se deja ver entre líneas a lo largo de toda la obra, y sobre todo cuando habla de los sacerdotes y de las prácticas religiosas de los naturales. Sin embargo es la *Relación* la más importante fuente con la que contamos, así que hay que acercarnos a ella tratando de superar la carga de connotaciones peyorativas que posee.

Los señores, nos dice Landa:

proveían de sacerdotes a los pueblos cuando faltaban, examinándolos en sus ciencias y ceremonias y que les encargaban de las cosas de sus oficios y el buen ejemplo del pueblo, y proveían de sus libros; atendían al servicio de los templos...(21)

Landa los va a presentar siempre con esta doble faceta, instructores y maestros por un lado, y responsables del funcionamiento de los templos y las ceremonias religiosas. Da cuenta de una jerarquía en la que existe un Gran Sacerdote, Ahau Can, muy reverenciado, que tenía repartimiento de indios, que recibía ofrendas y presentes de los señores, y cuyo sucesor era o su hijo o uno de sus parientes más cercanos. Otra de las funciones del Ahau Can era ser consejero de los señores, daba "respuestas a sus preguntas, y que las cosas de los sacrificios pocas veces las trataba, si no era en fiestas muy importantes y en negocios muy importantes."(21)

Por debajo de esta dignidad estaban los sacerdotes, los chilanes, los chaces y nacones:

El oficio de los sacerdotes era tratar y enseñar sus ciencias y declarar las necesidades y sus remedios, predicar y echar las fiestas, hacer sacrificios y administrar sacramentos. (Landa, 54)

Hay una clara estructura mental que parte del catolicismo



cuando Landa atribuye a los sacerdotes la facultad de predicar y de impartir sacramentos, pero es de esperarse que los misioneros españoles utilizaran las fórmulas por ellos conocidas para tratar de explicar las realidades mesoamericanas.

Habla después de los Chilanes, hechiceros y médicos, cuyo oficio era “dar al pueblo las respuestas de los demonios” Lo que nosotros podemos decodificar aquí es que tenían a su cargo la interpretación de los libros sagrados, y eran ellos los depositarios del conocimiento de la medicina, “Los chaces eran cuatro hombres ancianos elegidos siempre de nuevo para ayudar al sacerdote a hacer bien y cumplidamente las fiestas”(55). Este tipo de dignidad se conserva aún, con características muy similares entre la población maya de las tierras altas de Chiapas y de Guatemala. Por último define el oficio de los Nacones, de quienes nosotros ya hemos estado hablando cuando tratamos de los principales:

Nacones eran dos oficios: el uno perpetuo y poco honroso porque era el que abría los pechos a las personas que sacrificaban; el otro era una elección hecha de un capitán para la guerra y otras fiestas que duraba tres años. Este era de mucha honra. (55-56)

Con el laconismo que lo caracteriza Landa no nos explica para quién era poco honroso el cargo de nación, aunque cabe la posibilidad de respondernos que el valor de poca honra está más en la mente del franciscano que en la de aquel que poseía el rango. Los calificativos despectivos para los sacerdotes son comunes en Landa, los califica como “los más idólatras”, “el sucio del sacerdote”. Esta forma de clasificarlos es producto de la repulsión que le causa, una religiosidad ajena, de la que describe, sin el menor atisbo de comprensión, una serie de ritos sangrientos: “desnudo el sacerdote, en cueros vivos, se forraba con aquella piel y bailaba”(59) o en otro de los casos encontramos la siguiente descripción: “echaba la mano al corazón como rabioso tigre arrancándoselo vivo, y puesto en un plato lo daba al sacerdote, el cual iba muy de prisa y untaba a los ídolos los rostros con aquella sangre fresca.”(57). Los conquistadores hacen pocas alusiones a los sacerdote y a sus responsabilidades, y cuando los mencionan es porque están relacionados con el enfrentamiento, porque salen al campo de batalla y actúan “en señal de Maleficio”, o “como si fuera desafío” para tratar de influir en alguna forma a los soldados españoles. Este tipo de descripciones las encontramos sobre todo en Pedro de Alvarado y en Bernal.

El tono y los calificativos utilizados por Landa cambian cuando lo que se describe es la labor de educadores de los sacerdotes:



Que enseñan a los hijos de los otros sacerdotes y a los hijos segundos de los señores que les llevan para esto desde niños... Que las ciencias que enseñaban **eran las cuentas de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de los sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban la escritura.**“(21)

Como podemos ver por la descripción de Landa, los sacerdotes eran los depositarios de toda la ciencia y toda la sabiduría, estas eran transmitidas de generación en generación a un reducido número de jóvenes elegidos entre los hijos de los mismos sacerdotes o de los señores, una reflexión sobre este fragmento nos permite explicarnos la casi total desaparición del conocimiento de los antiguos mayas a partir de la dominación española.

Las crónicas, como hemos visto, nos proporcionan un camino de acercamiento a la organización social y a la forma de vida de los pueblos mayas con los que misioneros y cronistas entraron en contacto. Estos textos describen un mundo mediatizado por la utilización de un lenguaje que es ajeno a la realidad que intenta describir pero también por la estructura mental del emisor. Es lógico suponer que lo que los cronistas hispanos nos pueden ofrecer está limitado por su horizonte de referencias, por la información occidental que ellos poseían, y por la institución a la que pertenecían, -ya fuesen parte del ejército o bien miembros de la iglesia- sin embargo los cronistas no mienten, los cronistas expresan una realidad tal y como ellos la perciben, y la expresan dándonos como punto de referencia la realidad que ellos conocen, la realidad a la que ellos pertenecen, ése es el caso de Landa cuando habla de sacramentos y ésa es la razón por la que utiliza el lenguaje con una profunda carga peyorativa.

El modelo de organización social que hemos paulatinamente ido descubriendo a través de los diferentes cronistas seleccionados, es una variante muy cercana del modelo feudal típico del medievo; en las tierras mayas como en la baja edad media, el príncipe -aquí lo hemos llamado señor- es el garante de la legalidad. El constante peligro de ataques de otros señoríos agrupa en las tierras mayas a la población en torno a los jefes, de la misma forma que en la Europa mediterránea los había agrupado el peligro musulmán. En el medievo alrededor de la casa feudal están sus agentes -viscondes, vegueres- éstos son funcionarios públicos, los textos los llaman *personae publicae*, **que eran reclutados de forma hereditaria dentro de un grupo de familias que ostentaban el poder, como ya vimos**



que sucedía con nuestros principales mayas. La remuneración en ambos casos consistía en una dotación de bienes e ingresos públicos generados por los no nobles que trabajan la tierra.⁶

Los cronistas nos describen una organización social que tiene profundos paralelismos con su propio marco de referencia, no el inmediato que sería el modelo monárquico, sino con el de su pasado, el modelo feudal. Puesto que lo que se describe se percibe como una sociedad primitiva, el modelo de referencia ha de ser el que en su horizonte aparece también como primitivo, como ya superado, no el que en ese momento la Europa renacentista concibe como vigente. La verdad es que no podemos esperar ninguna otra cosa de sus plumas, ellos no son ni profesionales de la historia, ni especialistas en sociología, ni siquiera tienen (como dijimos antes) como finalidad primordial transmitir la información que se ha utilizado para esta presentación. Sin embargo esto no es necesariamente una desventaja, ya que nos encontramos ante una postura no viciada frente a las estructuras de la sociedad.

Al reconocer las limitaciones que por un lado se encuentran en el acto de la emisión del mensaje, y por el otro en el acto de la recepción, queda inexorablemente una pregunta en el aire, ¿era la organización social de los mayas una variante del modelo feudal? o ¿está descrita como una variante del modelo feudal porque los narradores que fueron testigos de la conquista no tenían a mano otro marco de referencia? y una última pregunta ¿No estamos nosotros, al tratar de interpretar a los antiguos mayas, imponiéndoles nuestro propio marco de referencia?

Notas

1 Este es un término que ellos utilizan constantemente en sus textos, lo utilizo con el mismo sentido.

2 Las cartas de Godoy y de Alvarado están destinadas a Don Hernando Cortés, que para su efecto era el jefe inmediato de los remitentes, y por tanto su figura de poder.

3 Con el sentido que la palabra *empresa* tiene en el siglo XVI, que es la acción y determinación de emprender algún negocio arduo y considerable, y el esfuerzo, valor y acometimiento con que se procura lograr el intento. DA.

4 Este factor obliga a un artificio metodológico, que consiste en extraer de la información proporcionada por los cronistas elegidos en este corpus, sólo aquellas partes del texto en las que se hace mención de los señores o de la organización social, para después hacer una lectura paradigmática de los temas.

5 Aparecen entre paréntesis referencias abreviadas, los números romanos remiten al volumen, los arábigos a las páginas. Para los datos concretos remitirse a la Bibliografía.

6 Cf. Pierre Bonnassie, *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*. Barcelona. 1984.



Bibliografía

- Acalán Tixchell, "Crónica acalán Tixchel", en *Crónicas de la conquista de México*. Introducción selección y notas de Agustín Yáñez. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1950.
- Alvarado, Pedro de, "Relación hecha por Pedro de Alvarado a Fernando Cortés" En *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales*, que juntó, tradujo en parte y sacó a la luz Andrés González Barcia, del consejo y cámara de su majestad. Tomo 1, Madrid. 1749.
- Anales de los Cakchiqueles, Memorial de Solola*, Traducción de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica, México. 1950.
- Anónimo, *Popol-Vuh*, Las antiguas historias del Quiché. Traducción de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica, México. 1953.
- Código Calkín*, Versión de Alfredo Barrera Vázquez, Biblioteca Campechana, No. 4, Campeche. 1957.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*. Editorial Porrúa, México 1983.
- Chac-Xulub-Chen, "Crónica de Chac-Xulub-Chen", en *Crónicas de la conquista de México*. Introducción, selección y notas de Agustín Yáñez. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1950.
- Chilam Balam de Chumayel, Prólogo y traducción de Antonio Medíz Bolio. Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1973.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Ed. Joaquín Ramírez C.. Pedro Robredo, México. 1939.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Edición, Índices y prólogo de Carmelo Sáenz de Santa María. Editorial Patria, México. 1983.
- Godoy, Diego de, "Relación hecha por Diego de Godoy a Hernando Cortés" En *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales*, que juntó, tradujo en parte y sacó a la luz Andrés González Barcia, del consejo y cámara de su majestad. Tomo 1, Madrid. 1749.
- Ixquín-Nehaib, "Los Títulos de la Casa de Ixquín Nehaib", en *Crónicas Indígenas de Guatemala*. Edición de Adrián Recinos, Ed. Universitaria, Guatemala. 1957.
- Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*. Ediciones Dante, Mérida. 1983.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Historia de las Indias*. Biblioteca Mexicana. José María Vigil, ed. Imprenta de Irineo Paz, México. 1877.
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Apologética Historia de las Indias*. En Nueva Biblioteca de Autores Españoles; *Historiadores de Indias*. Bailly- Bailliére e hijos, Madrid. 1909
- Las Casas, Fray Bartolomé de, *Tratados*. Fondo de Cultura Económica, México. 1965.
- Títulos de los Señores de *Totoncapán*, Traducción de P. Dionisio y José Chonay; introducción y notas de Adrián Recinos. Fondo de Cultura Económica, México. 1950.



Concepción del hombre y el universo en Borges.

Julieta Ortiz

ITESM Campus Monterrey

Creemos que para acercarnos a la concepción borgeana del hombre en el universo tenemos que partir de una idea básica, o clave: el destino, alrededor de la cual giran todos los temas que lo obsesionaron.

A Borges le preocupa el destino del hombre, sumido en un universo caótico que no podemos entender, porque “para ver una cosa hay que comprenderla” (*Ficciones*, 75). “Si viéramos realmente el universo, tal vez lo entenderíamos” (*ibid*, 76). El hombre, Borges, trata de buscar una salida del laberinto que es el símbolo más representativo de la angustiada búsqueda humana.

Ese destino es el de Borges que empieza a perfilarse en la biblioteca de su niñez, en la formación que le dio su padre y en sus numerosas lecturas. Es el destino que él acepta, porque no sabría hacer otra cosa: su destino como escritor.

La biblioteca y el laberinto son dos de los símbolos axiales en la obra borgeana, porque contienen los pensamientos de la humanidad, de la vida, y de Borges mismo, porque el libro, en sentido quizá genérico, sea quizá la obra del Espíritu que abarca todo. En casi todos sus cuentos figura el destino relacionado con los momentos supremos del hombre que quiere saber quién es, para qué está en el mundo y hacia dónde va.

“Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un solo momento: el momento que el hombre sabe para siempre quién es” (*Borges, Obras Completas*, 562).

Tenemos implícita aquí la idea de que, destino y laberinto son una sola cosa, binomio que nos lleva al concepto de cronotopos, tema esencial en Borges. Este destino que Borges busca y realiza al mismo tiempo, su destino como escritor, lo tenemos también en un breve y admirable bosquejo que sintetiza lo medular de su pensamiento.

Un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos,



de montañas, de bahías, de mares, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara (Obras Completas, 854).

Establecida la hipótesis anterior trataremos de ver cómo de ella derivan las posturas de Borges frente al ser y éste (que no es otro que el mismo Borges) frente al universo, al tiempo circular, a la creación, al infinito, la eternidad, el conocimiento, el azar y la identidad.

Veremos también cómo los temas se enmascaran, no se nombran a veces, para hacer aún más notoria su presencia, y expresan a través de los signos y símbolos que en Borges representan todos los miedos, las angustias, las expectativas del hombre por penetrar en los secretos del universo y del ser mismo.

La recurrencia temática de Borges la encontramos desde sus primeros libros de poemas, luego en los ensayos y hacen su eclosión definitiva en sus cuentos fantásticos.

Es esta preocupación por su destino -del hombre sudamericano y luego, en sentido genérico, del hombre universal que lo llevan a ahondar en las filosofías orientales y se manifiesta en una inmensa preocupación metafísica. Constantemente está latente en su obra esa preocupación por el ser, por el mundo que habita y su destino.

“Entremezclando esa problemática borgeana, con la creación literaria aparece: lo fantástico, lo irreal, el mundo de los sueños, el sentido angustioso, en suma: la presencia del ser en el universo” (Chávez, *El nuevo Antropocentrismo*, 113).

Universo, libro, laberinto, hombres son conceptos estrechamente unidos en Borges, porque él sabe que su destino es escribir. Pero la biblioteca total concepto clave en el pensamiento borgeano, es alegoría del universo, la que encierra todo el saber humano; dentro de ella tenemos todo lo concerniente al hombre, todo lo que hace que éste perdure, su esencia y su poder creador a través de la palabra escrita.

Con respecto al universo, Borges sospecha que es un caos y que en el centro está el hombre perdido en un laberinto, pero que construye a su vez con su propia búsqueda otros laberintos para entender el universo. Los laberintos de Borges tienen su origen en las ideas; con ellas crea un juego metafísico a través del cual nos da su particular concepción del mundo. La realidad es una: el universo es un caos, pero en él está inmerso Borges, y por ende todos los hombres; de esta manera “Va a convertir su realidad en una verdad ontológica” (*ibid*, 115).

Su particular concepción del mundo lo lleva a formular



ciertas posturas del ser. Borges hombre de gran sensibilidad e intuición, comprendió o intentó comprender que la salida de ese laberinto implica la lucha del hombre para vencer los obstáculos que lo aprisionan y así alcanzar la expresión de su vida personal.

Es a través de la literatura fantástica, al borrarse los límites entre la fantasía y la razón, entre el sueño y la vigilia-, que el hombre puede romper el Dédalos y liberar la imaginación.

La primera preocupación más importante de Borges es la del universo como un caos; porque, a diferencia del hombre del medioevo -cuya vida giraba alrededor de Dios- el del Renacimiento comienza a tener más conciencia de su ser individual y se aleja paulatinamente del Ser Supremo. Borges, por la época histórica que le tocó vivir, es consciente de ello y busca entonces una salida.

A diferencia de Dios, el hombre es imperfecto y por ende no puede penetrar los secretos del universo, pero Borges en tanto que hombre, no puede eludir buscarle un sentido a los misterios del universo. Por lo tanto tratará de encontrar, a través de la literatura, posibles soluciones al problema del destino humano.

Nuestro autor se siente atraído por los gnósticos en cuanto a su concepción de la creación del mundo. Estos consideraban que el mundo era la obra de un Dios hostil e infantil, que abandona su creación a la mitad.

Otras de las doctrinas que lo asombran son platónica y la pitagórica. El desorden del universo proviene entonces del engendro de un Dios inferior y deficiente. No puede surgir la armonía, y si existe un orden procede de Dios y no del hombre, ya que éste no puede penetrar ni reconstruir, con su inteligencia, un mundo que está regido por las leyes divinas. Pero el hombre puede intentar crear uno ideal o utópico y además ordenado, como "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius".

Este concepto es el tema fundamental de "La Biblioteca de Babel". El término caos figura -en simbiótica unión- con el concepto de universo, y ambos con el símbolo del laberinto, A su vez formado por hexágonos, cuyos anaqueles contienen todos los libros, que incluyen lo que fue y será, forman así el libro total. Pero surge una dificultad, el hombre no puede leerlos porque sus páginas son un caos (como el mundo) donde las letras están combinadas al azar. Por lo tanto la biblioteca y el universo son un caos. ¡Admirable silogismo borgeano!

Como ocurre siempre con Borges, en el título mismo del cuento tenemos la esencia del tema, Babel nos remite inmediatamente a la Torre de Babel, símbolo del orgullo humano. En su vanidad los hombres intentaron construir una torre que llegara hasta el cielo. Entonces Dios los castigó y confundió sus lenguas, para que de esa manera no pudieran comunicarse entre



ellos. Ese podría ser el significado de los libros de la biblioteca, que son inaccesibles a la vanidad de los hombres.

Con "La lotería de Babilonia" hallamos algo similar, pero aquí el tema es el azar, que determina el destino de los hombres, donde la vida humana es considerada una lotería. El título nos remite también a la vida disoluta de lo que fue, en una época, con sus jardines colgantes, una de las siete maravillas del mundo antiguo, en el Medio Oriente. En el cuento, el azar domina la vida humana.

Frente al caos y a la imposibilidad de penetrar los designios ocultos, el hombre se esfuerza por encontrar el orden, y considerar entonces la posibilidad de crear un mundo imaginario y fantástico. Surge, como afirmé anteriormente "Tlön, Uqbar Orbis Tertius". "Concebido por una sociedad secreta de astrónomos, de biólogos, de ingenieros, de metafísicos, de poetas, de químicos, de geómetras, dirigidos por un oscuro hombre de genio" (Borges, Ficciones, 19).

En este cuento Borges emplea las irrealidades idealistas, para construir una, que sólo existe como proceso mental inexplicable. En Tlön no hay ciencia, sólo una disciplina, "la metafísica es una rama de la literatura fantástica", ya que los metafísicos de Tlön - como Borges- "No buscan la verosimilitud, ni la unidad; buscan el asombro" (Ficciones, 24). Abrimos aquí un paréntesis, para recordar que Borges propone hipótesis metafísicas que no necesariamente reflejan sus creencias. A Borges le gusta jugar, y es consciente de su juego, como dice Alicia Jurado, y su finalidad es estética a través de la palabra "Borges no ha cometido la locura de confundir el mundo con su tablero, ni a los hombres con los reyes, los caballeros y los teólogos que mueve sobre él" (Genio y Figura, 60).

Asimismo figuran temas que constituyen su obsesión y encontramos la presencia de varias escuelas: una que niega el tiempo, pero otra lo afirma y dice que ya ha transcurrido todo el tiempo. También encontramos la postura de los místicos que afirman que el mundo no es más que un sistema de símbolos. En fin, para Borges la visión idealista de Schopenhauer de que, "El mundo es mi idea del mundo", esta fundamentalmente presente en la narración al afirmar que "En ese planeta las cosas pueden duplicarse, cuando nos imaginamos la idea de esas cosas, pero también pueden desaparecer cuando las olvida la gente" (Borges, Ficciones 29).

Cabe mencionar que, si bien el mundo del universo borgeano es un caos, no lo es la estructura de sus escritos, y en este caso en particular los cuentos fantásticos. Borges insiste en la organización que deben tener los cuentos, en contrapartida del mundo que recrea. Existe un aparente desorden en el ir y venir de los hechos,



pero es una técnica para confundir al lector, para asombrarlo aún más.

Seguimos con la exposición de algunos símbolos del Tlön. Éste es también un laberinto, hecho por los hombres. Tenemos aquí un punto axial en Borges. "La biblioteca de Babel" es una biblioteca de lecturas caóticas, que no se pueden penetrar, pero que los bibliotecarios tratan de interpretar. Esa búsqueda es estéril porque el libro total -que es el universo- no se puede comprender. Tlön es un mundo idealista, un laberinto ideado por los hombres, para que lo descifren, A diferencia del universo de la Biblioteca, donde el laberinto es el símbolo del mundo, hecho por un dios inferior y a cuyo conocimiento no tiene acceso la mente humana. -Aquí la doctrina idealista de Borges no tiene acceso porque es producto de la mente, por lo que no puede penetrar el caos. Por consiguiente, en estos dos cuentos -que se aproximan a una interpretación del mundo- tenemos dos caras de una misma moneda, que conforman uno de los motivos medulares de la temática borgeana.

El laberinto -símbolo mítico de Borges- surge de esa cosmovisión del mundo y significa las dificultades del hombre por llegar a la verdad. "Quizá el fin del laberinto -si es que lo tiene- sea el de estimular nuestra inteligencia, al hacernos pensar en el misterio y no en la solución". "Quizá los enigmas, sean más interesantes que la solución". "Es muy raro entender la solución, somos seres humanos nada mas" (La Gaceta Fondo de Cultura Económica 33).

La tradición judía a través de la cábala ejerce una fascinación especial en Borges. Un ejemplo de ello es la idea cabalística del laberinto.

Aunque el mito es de origen griego, en el Aleph lo entronca con la tradición cabalística hebrea. En el mito griego "el laberinto es una casa labrada para confundir a los hombres, su arquitectura, pródiga en simetrías, está subordinada a ese fin" (Borges, Obras Completas 537) y la salida está supeditada al azar. En la tradición judía, la salida es a través del conocimiento. El hombre de Borges (él mismo) es por el laberinto y en la bifurcación del sendero donde está presente el tiempo, el hombre confunde el pasado, el presente y el futuro.

En la antigüedad, este símbolo tenía un sentido religioso (Egipto y Babilonia), y su concepto se asimiló con el centro del mundo. Era la iniciación de un ritual. En la literatura moderna no tiene sentido religioso: manifiesta la inseguridad del hombre y sus esfuerzos por lograr un centro, el equilibrio de su existencia y de su conciencia. En Borges simboliza la conciencia del hombre de nuestro tiempo, sus miedos, sus frustrados deseos de poder, su ansiedad y su terror frente a la muerte.



“El laberinto es confuso, pero no caótico, no podemos adivinar su precisa configuración, pero tiene un centro” (Jurado, Genio y Figura 98).

Este símbolo, recurrente en la temática borgeana, lo encontramos en poemas, ensayos y en muchos de sus cuentos. Por ejemplo, el laberinto de “La Biblioteca de Babel”, de infinitas escaleras, hexágonos y libros que se repiten es el universo, y en el centro de todos los reflejos, se encuentra el hombre.

En Tlön, como vimos antes, el laberinto simboliza el tiempo constituido por los hombres y para que éstos lo descifren. El laberinto sería entonces igual a la inteligencia humana, un ritual del hombre para conocer su destino, y el universo donde está inmerso. A veces el laberinto está relacionado con lo onírico, con las pesadillas febriles.

“De noche, mi destino se alimentaba de esa metáfora: yo sentía que el mundo es un laberinto, del cual es imposible huir” (Borges, Obras Completas 506).

Conocedor de las religiones orientales, recordemos ¿Qué es *el budismo*? que escribió con Alicia Jurado, o del Islam, su preferencia por *Las mil y una noches*. Borges introduce en muchos de sus cuentos, la idea budista de un mundo como idea de Alguien o de Nadie, es decir, la doctrina hindú que considera el universo como un sueño de Alguien. Por ejemplo, en “Las ruinas circulares” donde un mago sueña que crea a un hombre para concluir que él también es soñado. Inferimos la existencia de otros soñadores, idea que se ve reforzada por la existencia del tiempo circular, que nos remite también a la idea de que las cosas se repiten cíclicamente, tópico borgeano (influjo de Parménides y Nietzsche, sobre el eterno retorno) recurrente en sus cuentos. Esta concepción del mundo como un sueño encuentra su origen en el idealismo y el budismo que se sintetizan en Schopenhauer.

De igual manera encontramos la idea del universo como libro de Dios, por ejemplo en “El Muerto”. Desde sus comienzos, Borges se interesó por la creencia hebrea en la existencia de una obra dictada por Dios, destinada a los hombres.

En los antiguos textos religiosos, filosóficos y teológicos Borges percibe el material maravilloso que plasmará en sus cuentos. Los mitos, lo mágico de las religiones, serán materia prima favorita de sus narraciones.

En “El Muerto” los destinos de los dos hombres se entrelazan: Otálora, es el instrumento mediador para que se cumpla lo que está escrito en el libro del destino de Bandeira. Otálora, que escribe su destino -sin saber que está muerto- presenta el mismo problema: pretende entender el universo.

Otálora quiere trazar su destino. Aquí figura la vana ambición



humana que desconoce que ya ha sido diseñado por Alguien. Los dos secretos, Dios y el destino del hombre, son inaccesibles a la inteligencia humana, afirmación que **nos** remite a León Bloy - autor muy leído por Borges- que sostenía la imposibilidad del ser humano de saber quién es.

En "La muerte y la brújula" figura también la impotencia humana ante la fatalidad del destino. Lonnröt es el personaje que cree descubrir el secreto de tres crímenes y no se percata de que poco a poco penetra en el laberinto urdido por Searlach, para atraerlo y vengar así la muerte de su hermano. Sin saber, Lonnröt colabora para que - fatalmente- su destino se cumpla por alguien.

Estos tres cuentos presentan la temática del destino del hombre a quien no es dado saber los designios ocultos del universo. El ser humano sólo realiza acciones ignorando que o bien es soñando, o está siendo escrito por alguien.

El panteísmo y la negación de la personalidad

Lo anterior nos conduce a la noción panteísta de que todo es todo, y que Dios concibe al mundo como un espectáculo al que representa y contempla.

Esta idea de que todo es todo, que un hombre es otro hombre y que finalmente es Dios, la encontramos en varios de sus cuentos. En el cuento ensayo "El acercamiento a Almotásim", un estudiante de Bombay busca a Almotásim durante años y cuando lo encuentra se termina el relato. Es como "El rey de Jorasán", que al descubrir el rostro del leproso se da cuenta que es él mismo.

El estudiante es Almotásim y todos los hombre, es decir, Dios.

La noción panteísta nos lleva a la negación de la personalidad, de la individualidad para proyectarla a una identidad general que contiene todo.

Encontramos la misma temática en los personajes de Juan de Panoia y Aureliano del cuento "Los teólogos". El segundo personaje hace condenar al primero, por hereje, pero comprueba, al morir, que los dos son una misma persona, la víctima es también el verdugo.

Aquí lo fantástico reside en lo que trasciende, si dos personas son una sola, también se puede aceptar la posibilidad de Alguien.

En "Tres versiones de Judas" figuran tres versiones del relato de la traición: Jesús todos los hombres y del verbo que es acción. Judas, como el asceta que mortifica la carne, renuncia al espíritu, es decir al mal y al bien. La tercera considera a Dios hecho hombre con todas sus consecuencias.

El destino que eligió fue el de Judas, fin necesario para que se cumpla -en la economía divina- lo que estaba escrito: el destino del Cristo traicionado, el redentor.



Lo fantástico reside en el enmascaramiento, que confunde al lector. Se presenta como un ensayo donde lo real está mezclado con lo ficticio. El lector vacila, no sabe que, finalmente, es un cuento fantástico. De su postura deriva la idea de Dios tautológicamente presente en su obra. Pero de un Dios que al pasar a ser todos borró su individualidad. Para nuestro autor Dios es la nada esencial, la Y, primera letra del Génesis que encierra toda la filosofía del origen del universo.

Como ejemplo nos presenta a Shakespeare; en el momento que él hace una acción, son todos los hombres que la realizan, "Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo. La voz de Dios le contestó en un torbellino. Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie" (Borges, Obras Completas, 804).

En "El Inmortal" vuelve a repetir la idea panteísta de que un hombre es nada y es nadie, para ser todos los hombres. El relato de Cartaphilus contiene todos los textos.

El panteísmo y la negación de la personalidad fueron temas que interesaron a Borges desde su juventud, influido por las lecturas de Hume, Berkeley, Spinoza, Shopenahauer y Macedonio Fernández.

La negación de la personalidad se considera como una forma de salvar al hombre de la muerte, al negar la existencia de algo, ese algo no puede morir.

Pero es en los cuentos de "El Aleph", donde se encuentra plenamente desarrollada la idea de que todas las cosas son todas las cosas, y el hombre todos los hombres. Esa misma comunión acaba por borrar todo, y llegamos a la conclusión de que la historia del mundo es la de un solo hombre, que cíclicamente repite algo similar no idéntico.

"Nadie es alguien, un sólo hombre inmortal es todos los hombres" (Borges, Obras Completas, 534).

El hombre busca vanamente comprender el universo:

Insoportablemente soñé con un exiguo y nítido laberinto: en el centro había un cántaro; mis manos casi lo tocaban, mis ojos lo veían, pero tan intrincadas y perplejas eran las armas que yo sabía que iba a morir antes de alcanzarlo (ibid, 535).

Pero el hombre insiste, quiere trascender, ir más allá de la inteligencia humana: "Otro es el río que persigo, replicó tristemente, el río secreto que purifica de la muerte a los hombres" (ibid, 534).



En “El Inmortal” encontramos también esa tendencia nihilista de nuestro autor de la ampliación de la individualidad, que se manifiesta por un lado por la mezcla de identidades: “Sabía que en un plazo infinito le ocurre a todo hombre todas las cosas” (ibid, 540).

A la pregunta de si conocía a la Odisea responde: “Muy poco, dijo. Menos que el rapsoda más pobre. Ya habrían pasado cien años desde que lo inventé” (ibid, 540).

Aquí alude claramente a Homero. Al venir todas las cosas y los seres del universo, el troglodita, Argos -el perro de Ulises- y Homero son una misma persona.

Por otra parte tenemos la doctrina oriental del Karma y de la transmigración de las almas. “Por pasadas o futuras virtudes todo hombre es acreedor a toda bondad, pero también a toda traición, por sus infamias del pasado o del porvenir” (Borges, Obras Completas, 541).

Finalmente tenemos la postura que enfrenta el ser todos y al mismo tiempo nadie. “Nadie es alguien, un solo hombre inmortal es todos los hombres. Como Cornelio Agrippa, soy dios, soy héroe, soy filósofo, soy demonio y soy mundo, lo malo es una fatigosa manera de decir que no soy” (ibid, 541).

Pero, ante el dolor, el hombre sabe que es mortal y esto lo hace feliz. “El inusitado dolor me pareció muy vivo. Incrédulo, silencioso y feliz, contemplé la preciosa formación de una lenta gota de sangre” (ibid, 542). De nuevo soy mortal, de nuevo me parezco a todos los hombres. Esa noche dormí hasta el amanecer” (ibid , 542). La posibilidad de descansar como un mortal le dio alivio.

En este juego de infinitas posibilidades interpretativas, Borges no asume ninguna postura, tal vez se consuela como Cartaphilus: “Cuando se acerca el fin, ya no quedan imágenes de recuerdo sólo quedan palabras” (ibid,544). Palabras que finalmente le prueban la existencia de su conciencia que le permite palpar la realidad del mundo que lo rodea.

En este devenir del ser en el universo juega un papel muy importante el tiempo y la eternidad.

“En todo aquello que queremos penetrar -llegar a lo último- vamos a encontrar que tiende hacia lo temporal y hacia lo eterno. Tiempo supone eternidad, presente, pasado, futuro. Borges juega con el tiempo, le interesa sobremanera situar al hombre en éste como un ser perdido, como un ser con duda, como un ser angustiado ante la eternidad” (Chávez, *El Nuevo Antropocentrismo* 115).

El ejemplo por excelencia que presenta Borges es el de “Aquiles y la Tortuga”, donde trata de demostrar, a través de la



tortuga según la didáctica de Zenón, que el movimiento en el tiempo no existe, que en realidad la tortuga nunca se movió, de esta paradoja inferimos que todo sucede en un instante y más allá, dentro del hombre mismo.

A nuestro autor le interesa el tiempo, como experiencia humana, no como tiempo cronológico.

El que más le atrae es el tiempo cíclico o circular, y de todas las versiones, desde la pitagórica, o la interpretación de Nietzsche, prefiere la de los ciclos que no son idénticos, sino similares. Por eso un hecho que ocurre en un lugar y en un momento dado, también puede pasar en otro contexto y época. Por ejemplo en "El tema del traidor y del héroe", Kilpatrick, repite la traición de Julio César, y también en "Macbeth" de Shakespeare. Junto a este concepto encontramos también la transmigración de las almas, y el drama inolvidable de cada individuo.

El tiempo es el tema vital de la metafísica y está estrechamente vinculado con la doctrina budista sobre la impermanencia de las cosas. Nos sentimos angustiados frente a la separación y la pérdida. Borges juega con el tiempo, acepta el tiempo como el presente, pero luego lo refuta, parecería entonces que sólo queda la realidad de los pensamientos que fluyen en el tiempo, pero Borges también lo refuta, con el idealismo de Berkeley "sostiene que dos momentos iguales en la mente de un individuo, son el mismo momento, y que también lo son dos momentos iguales en la mente de dos individuos que se ignoran" (Jurado, Genio y Figura, 94).

Pero ¿qué busca Borges con todas estas especulaciones? Creemos que, por un lado, atendiendo a su actitud frente a la literatura desea divertirse, asombrar; y por otro, buscar una respuesta a las interrogantes del hombre. "El tiempo es un problema para los hombres, un tembloroso y exigente problema. Acaso el más vital de la metafísica" (Verdugo En Voz de Borges 50).

El problema del tiempo lo pone frente al problema de la precaria existencia del hombre, y de considerar por otra parte si es una ilusión de sí mismo. A esta pregunta Borges afirma que la vida es precaria porque nuestras experiencias -como seres humanos- están dentro de nuestras circunstancias y cita la celebre frase de Ortega y Gasset, "El hombre, es él y sus circunstancias".

Considero por otra parte que si bien hay algo eterno en nosotros -es tan efímero que no vale la pena considerarlo". "No estaríamos, -dice Borges- más que como espectadores de nuestra vida, que actores y víctimas". "Por eso es que en mi obra hay un sentido marcado de destino, de muerte, de fatalidades o de búsqueda de uno mismo (ibid, 51).



Por otra parte, en Jorge Luis Borges, la idea de tiempo e infinito están estrechamente relacionadas. El visitante, en el pensamiento del hombre supone infinitamente otros. También le atrae la doctrina budista que plantea la posibilidad que tiene cada hombre de vivir infinitas existencias. Aquí entra la noción del karma, es decir las experiencias que hemos tenido o no en nuestras vidas pasadas. Por lo tanto para Borges lo infinito no quiere decir indeterminado, hay un proceso de transmigración permanente, donde el hombre ha vivido un número infinito de vidas.

Tiempo y espacio van juntos, pero al segundo lo percibimos en función del primero. Otro aspecto del tiempo es el que se refiere al hombre. En éste el tiempo se da en la memoria, y está ligado a la personalidad; por ejemplo en "Funes el memorioso", su memoria fantástica es lo que le da perdurabilidad en el tiempo. En él tenemos un mundo inmóvil, el tiempo no existe, sólo el presente en su memoria infinita, aunado al insomnio y a la vigilia. En "El milagro secreto", un minuto; el tiempo que queda suspendida una gota en su mejilla, dura un minuto o un año en la conciencia divina.

De acuerdo con lo anterior encontramos que hay una identificación entre el autor y los personajes asociados por el insomnio. Borges sufrió este problema largo tiempo, hasta que decidió escribir "Funes el memorioso" y así superó este padecimiento.

En sus personajes, Borges vuelca sus obsesiones porque en definitiva son él mismo.

El presente es considerado por él como un equilibrio entre el presente-futuro.

La metáfora predilecta de Borges, la cual sintetiza su concepción del tiempo, es la del río de Heráclito, todo pasa, nada se queda, en las aguas que pasan y así es nuestra vida, "por lo mismo la serenidad pertenece al pasado, a la memoria, a la esperanza, pero no al presente, que es donde el tiempo bulle con más fuerza" (verdugo En voz de Borges 54)

Además Borges siempre está preocupado por el hombre y afirma, evocando los personajes contradictorios de Shakespeare: "Había un sueño no soñado por nadie, pero el hombre está hecho de olvido y de tiempo. Dura menos que una melodía, que sólo es tiempo" (ibid 54).

Y tal vez eso somos, pero nos queda la esperanza de ser soñados por otro para poder existir.

De esta manera Borges indaga el universo a través del hombre y de todos los símbolos que de alguna manera explican su trascendencia; el tiempo, el laberinto, la existencia a través del otro que es reflejo de él mismo y la felicidad de saberse mortal.

**Bibliografía**

- Borges, Jorge Luis, *Obras Completas*. EMECE. Ed. RES, S.A. 1era edición, Buenos Aires. 1974.
- Borges, Jorge Luis, *Ficciones*. Ed. Alianza. 1era edición, "el libro de Bolsillo", 1971. EMECE, Edit, S.A., Buenos Aires. 1956.
- Chávez, Fidel A., *El Nuevo Antropocentrismo: Actitud de Borges frente a la Literatura*. Solventino de Humanitas, No. 12. Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey. 1971.
- Jurado, Alicia, *Genio y figura de Jorge Luis Borges*. 1era Edición, Ed. Universitaria de Buenos Aires. 1964.
- Verdugo Fuentes, Waldemar, *En voz de Borges*. De.OFFSET, S.A. de C.V. 1era Edición, México. 1986.

El símbolo de la rosa en dos tiempos: Eco y los avatares de Occidente

Eduardo E. Parrilla Sotomayor

ITESM Campus Monterrey

la joven flor platónica,
la ardiente y ciega rosa que no canto,
la rosa inalcanzable.

Borges

La elección de la rosa como símbolo en la celebrada novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, suscitó en mí desde el primer momento una especie de sobrecogimiento, mezcla de emoción y curiosidad. La emoción se explica por las resonancias semánticas que al instante concita la imagen de la flor en cuestión; la curiosidad, no obstante, obedece al título en sí, curioso porque encubre lo que enuncia. Aunque, por otra parte, esa imagen aparece a lo largo de la novela tres veces, no es sino al final, cuando el narrador pone en boca de Adso el hexámetro de Bernardo Morliacense -*stat rosa prisfina nomine, nomina muda tenemus* -¹ que la misma remite al título y a la totalidad de la obra, sin que su alto sentido connotativo resuelva el enigma. En efecto, el hecho de que el símbolo de la rosa sea tan polisémico, tal vez en una proporción similar al significado de la novela, invita a encontrar una explicación que arroje luz al tema de más hondo calado que en ella se enuncia.

Sería inútil detallar aquí las múltiples convergencias simbólicas que aquilata la figura de la rosa. En *Apostillas a El nombre de la rosa*, Eco no sólo reconoce esa ambigüedad de significación, sino que revela haberse aprovechado de ella (12). Sin embargo, ello no impide llegar a delimitar el núcleo vital del símbolo en el contexto de la novela. Si bien puede afirmarse que la polisemia del mismo lo vuelve, por una parte, escurridizo, por otra parte, no se puede negar que el símbolo remite a una realidad cultural particularmente sugestiva. En otras palabras, me refiero a que desde el momento en que Eco le asignó a lo narrado una ubicación histórica y social precisa, implicó con ello a la rosa. De modo que es contra ese trasfondo que se debe decantar y examinar el símbolo.

La ubicación histórica no es otra que la Baja Edad Media.



Los acontecimientos ocurren a finales de noviembre del año 1327, fecha que se ajusta por lo menos a dos propósitos estéticos, según Eco. Por un lado, la recreación de las condiciones previas a la agudización de un conflicto irreconciliable en el seno de la Iglesia y; por el otro, la inclusión de Guillermo de Baskerville, el monje-detective, cuya capacidad perceptiva y analítica constituye una pieza fundamental en *El nombre de la rosa*. Ambos materiales estéticos, junto al personaje de Adso de Melk, el narrador cronista, el testigo privilegiado, interactúan confiriéndole realce a la intriga histórica y detectivesca.

El aspecto histórico es de tal importancia en *El nombre de la rosa* que bien, junto a la idea de novela negra, novela de educación y hasta novela semiológica que se le puede atribuir, debe proclamarse ante todo como novela histórica. El monasterio y el argumento ficcionalizado llevaron al narrador a recrear acontecimientos, modos de vida, horizontes cognoscitivos, actitudes y razonamientos que no se apartan de datos y textos históricos concretos. Además, muchos de los personajes mencionados o caracterizados están sacados de la historia.² La fecha de 1327, por otra parte, se halla en la transición histórica entre el renacimiento gótico, el apogeo del papado en el siglo XIII y la decadencia del sistema eclesiástico medieval que sobreviene con la corrupción creciente de esa institución, seguida por el gran cisma³ y las consecuencias del movimiento humanista, hasta la Reforma. Sólo a la luz de lo que está aconteciendo en ese periodo de transición puede entenderse el móvil que motiva los sucesivos asesinatos y que culmina con la destrucción del libro de Aristóteles sobre la comedia.

Ahora bien: ¿qué es lo que interesa a Eco de ese periodo histórico? Por un lado, las disquisiciones teológico-morales en el seno de la Iglesia, de una Iglesia en crisis; y, por el otro lado, la disputa sobre la naturaleza del alma humana. Estos dos aspectos se entrecruzan de múltiples formas en la novela y, ciertamente, no son privativos del periodo elegido por Eco. En efecto, desde el Medioevo en adelante la historia de la cristiandad no ha dejado de estar llena de conflictos y circunstancias que son el resultado de la renuencia de la Iglesia para adaptarse a un justo medio entre la fase sensible-corpórea y espiritual-divina del ser humano; y la renuencia a comprender y valorar objetiva y positivamente lo imperfectible de la condición humana. Esto va, precisamente, al meollo del símbolo de la rosa en la novela, por lo que me detendré a examinar esta línea de análisis.

A lo largo de la Edad Media se fue generando en el ámbito del cristianismo un constante proceso de fijación de códigos teológico-morales y, paralelamente, una constante relativización,



revisión e impugnación de los mismos. El primero de estos procesos se divide en dos fenómenos sociales de signo opuesto. En primer lugar, el monaquismo que, fundándose en una concepción piadosa y comprensiva del ser humano intenta edificar un hombre nuevo (e. g. el ideal benedictino). Y, en segundo lugar, el episcopado que se entroniza en el poder y en aras de preservar la estructura eclesiástica y sus intereses socio-económicos e ideológicos deriva en prácticas que niegan los principios cristianos, como, por ejemplo, la simonía y las purgas de la Inquisición.

En cuanto al segundo proceso se refiere, también pueden mencionarse dos fenómenos sociales generales. Por una lado, una plebeyización del culto que se caracterizaba por profanaciones cotidianas y rituales, las cuales eran producto de una ingenua familiaridad con él y que, aunque inconscientemente, relativizaba las categorías religiosas y; por el otro lado, toda una gama de posturas críticas contra la Iglesia, las cuales dieron lugar a movimientos reformistas y radicales, es decir, a las llamadas herejías.

Estas distinciones son importantes porque en ellas se esbozan las principales tendencias ideológicas que amueblan el mundo de *El nombre de la rosa*. En este sentido, lo primero que conviene establecer es que la cristiandad de *El nombre de la rosa* se halla en crisis. El ideal benedictino por el que se rige la abadía, por ejemplo, conserva algo de su efectividad socio-cultural, pero se halla estragado por el dogmatismo y la ignorancia. El papado, por otra parte, se halla a todas luces en crisis por las pugnas de poder entre el emperador Ludovico y el papa Juan XXII. Si hay dos instituciones que ejemplifican con creces la magnitud de esa crisis ellas son el papado y su brazo armado: la Inquisición. En cambio, la orden franciscana y los movimientos heréticos representan por diferentes vías el intento de renovación de la Iglesia. Me detendré a caracterizar mejor estos personajes colectivos de la novela.

La vida monacal que se regía por las ideas de Bencio de Nursia (San Benito) recogidas en la *Regla del maestro*, era altamente constructiva. La misma se fundaba en cultivar una vida sencilla y retirada, aunque puesta al servicio de la comunidad. La sencillez obedecía a la mortificación, por un lado, de los sentidos y, por el otro, de la razón. Los monjes benedictinos preferían alejarse del espíritu racional en un sentido intelectual y científico. La razón tenía para ellos un sentido eminentemente práctico y no puramente abstracto. La vida de los monjes se regía, además, por el discernimiento y la moderación, por decirlo en una palabra, por la discreción, la cual se consideraba madre de todas las virtudes ("Imagen" 239).



Además del ideal de una vida sencilla, los monjes benedictinos eran muy industriosos. Durante la Alta Edad Media, refiere Moulin, sus abadías habían jugado un papel importante como centros financieros en los que se hacían préstamos y movilizaban fortunas a cambio de bienes inmuebles (“Influencia” 276-277). La divisa de San Benito era “la ociosidad es enemiga del alma” y el monasterio, por lo tanto, había de ser “escuela al servicio del Señor”; de ahí que ordenara el trabajo manual y el estudio no menos que la oración (Riu 578). La regla benedictina especificaba que el monasterio debía en lo posible estar dispuesto de tal manera que se encontrara en él todo lo necesario, a saber: agua, un molino, jardín y talleres donde pudieran practicarse los diversos oficios, *artes diversae*, en el interior de la clausura. (“Influencia” 272).

De esta manera, en ellos se desarrolló la viticultura y la industria de la lana; fueron sus monjes quienes inventaron la cerveza y otras bebidas embriagantes. Pero además, cultivaban la tierra, introducían plantas y animales como el naranjo, el olivo y el gusano de seda en regiones en que eran desconocidos, inventaron la fecundación artificial de peces, criaban animales como el cerdo para el consumo de carne, etc.

En cuanto al plano social hay dos actividades de los monjes benedictinos que no deben pasarse por alto. En primer lugar, la acción caritativa dirigida a los enfermos, huérfanos, inválidos y matrimonios viejos, organizada en un sistema que era una forma rudimentaria de las rentas vitalicias, contribuyendo así al desarrollo de la seguridad social (“Influencia” 276). En segundo lugar, la actividad intelectual de copistas y traductores de textos sagrados y paganos. La importancia social, pedagógica e ideológica que esta actividad tuvo para el desarrollo del conocimiento, y que no se limitó únicamente a la divulgación de textos sagrados, no requiere explicación. Con decir que, como bien señala Moulin, sin la dedicación de los monjes en sus gélidos *scriptoria*, ninguna obra de la antigüedad clásica hubiera llegado hasta nosotros (“Influencia” 277). Fueron ellos, por más decir, la punta de lanza del movimiento humanista que, como es sabido, sentó las bases del mundo moderno.

La abadía de *El nombre de Za rosa* pertenece a esta tradición. En ella se trabaja, ya sea en el *scriptorium*, en la cocina, en el jardín, en la herrería, etc. La regla benedictina se observa y la religiosidad comunitaria no deja de estar presente. Sin embargo, a medida que el lector se adentra en la novela se descubre que en ella se cierne una atmósfera ominosa de suspicacia y represión, la cual poco a poco va saliendo a flote gracias a la sagacidad de Guillermo. La muerte de varios monjes en circunstancias extrañas y la severa interdicción que prohíbe disponer de la biblioteca en forma libre e



inquisitiva, indican la existencia de un grave conflicto. Jorge de Burgos, el bibliotecario ciego, ejerce, con su celo ennegrecido por el dogma, un magisterio innoble que es una forma de inquisición contra la palabra, el conocimiento y la naturaleza del alma humana.

De la misma manera que la abadía es teatro de antagonismos y luchas, la Europa cristiana del momento se debate en luchas ideológicas similares y de más amplias repercusiones. En primer plano, está la lucha por el dominio temporal de la cristiandad por los papas, lucha que Juan XXII revive, esta vez contra Luis de Baviera. En segundo plano, esa lucha por el poder repercute en las aspiraciones de la orden franciscana de hacer respetar sus votos de pobreza. Esta situación se ve agravada por dos condiciones. Por un lado, se sabía que los franciscanos apoyaban a Luis de Baviera y se oponían a la política del papa; por el otro, dentro de las filas de esta orden habían proliferado dos tendencias que se consideraban heréticas: los fraticellis y los espirituales.

Se trataba de los sectores más radicales que intentaban preservar los principios de sobriedad y pobreza del ideal franciscano. Recuérdese que Francisco de Asís había intentado revivir el modo de vida de Cristo para combatir el anticlericalismo de las ciudades y sacar a la Iglesia de las garras de la crisis. Otra orden que se había propuesto algo parecido fue la de los dominicos. Sin embargo, a pesar del éxito de estas órdenes, ni los franciscanos ni los dominicos pudieron contener el creciente sentimiento anticlerical, que no era otra cosa que una reacción necesaria de liberación por parte de ciertos sectores sociales que respondían a las diversas demandas nacionales del cambiante mundo europeo; y quienes veían la ideología religiosa como una carga onerosa desviada de los principios cristianos verdaderos. Respecto a esto Bajtín señala lo siguiente:

La palabra sagrada latina era un cuerpo ajeno que había penetrado en el organismo de las lenguas europeas. Durante toda la Edad Media, los organismos de las lenguas nacionales rechazaron constantemente ese cuerpo. Pero lo que rechazaban no era el cuerpo propiamente dicho, sino la palabra con sentido que se había instalado en todos los niveles superiores del pensamiento ideológico nacional. El rechazo a la palabra ajena tenía un carácter dialogizado y se efectuaba bajo la cobertura de la risa festiva y recreativa. De esta manera se despedía, en las formas más antiguas de fiestas populares, al viejo rey, al viejo año, al invierno, a la Cuaresma. Así es la "parodia sacra". Pero también el resto de la literatura latina medieval es, de hecho, un híbrido dialogizado, grande y complejo (Teoría 443).



Entre todas las observaciones interesantes que hace Bajtin aquí, me interesa por el momento retornar el aspecto ideológico del rechazo. No debe olvidarse que la razón de ser del papado fue la unificación de la cristiandad por medio del poder. Ello conllevó a través de los siglos una sucesión de pugnas contra, por un lado, los emperadores del orden feudal y, por el otro, los “enemigos” de la cristiandad (musulmanes, judíos, herejes, etc.). El hecho de que, por otra parte, antes de la Reforma Gregoriana los laicos que detentaban el poder eligieran a papas y obispos explica por qué la Iglesia tuvo una larga trayectoria de oscilaciones entre la honestidad y la corrupción. En otras palabras, la Iglesia pretendía mantener la supremacía sobre lo espiritual en contraposición con la debilidad de la carne, pero sucumbía aquí y allá a las componendas del poder.

Contradicciones conductuales en el plano moral tales como: humildad / soberbia, honestidad / corrupción, piedad / crueldad no dejaron de coexistir en el ámbito eclesiástico. Esas contradicciones, las cuales explican el surgimiento de los movimientos heréticos de la Edad Media tardía, aparecen, ya sea mencionadas en el discurso de los personajes, o bien forman parte de los acontecimientos de *El nombre de la rosa*. Así, Abbone, el Abad, se extasia haciendo extrapolaciones simbólicas de las potencias divinas con las piedras preciosas. Cuando, por otra parte, los franciscanos reunidos comienzan a hablar del papa Juan XXII, Guillermo dice que “no ha habido en el trono pontificio un hombre más codicioso” (278) y Ubertino se apresta a señalar: “Cada vez que he entrado en sus habitaciones he visto banqueros, cambistas, mesas cargadas de oro, y clérigos contando y apilando florín sobre florín...” (279). En resumidas cuentas, el papa ha caído en las redes del monetarismo⁴ que en el siglo anterior se había generado en Italia y que Guillermo en otra parte explica de la siguiente manera:

-Y los reyes son los mercaderes. Y su arma es el dinero. El dinero, en Italia, no tiene la misma función que en tu país o en el mío. El dinero circula en todas partes, pero allí la vida en gran medida dominada por el intercambio de bienes, pollos o gavillas de trigo, una hoz o un carro, y el dinero sirve para obtener esos bienes. En cambio, como habrás advertido, en las ciudades italianas son los bienes los que sirven para obtener dinero. Y también los curas y los obispos, y hasta las órdenes religiosas, deben echar cuentas con el dinero. Así se explica que la rebelión contra el poder se manifieste como reivindicación de la pobreza, y se rebelan contra el poder los que están excluidos de la relación con el dinero, y cada vez que se reivindica la pobreza estallan los conflictos y los debates,



y toda la ciudad, desde el obispo al magistrado, se siente directamente atacada si alguien insiste demasiado en predicar la pobreza. Donde alguien reacciona ante el hedor del estiércol del demonio, los inquisidores huelen el hedor del demonio. Ahora comprender también lo que sugería Aymaro. En los tiempos áureos de la orden, una abadía benedictina era el sitio desde donde los pastores vigilaban el rebaño de los fieles. Aymaro quiere que se vuelva a la tradición. Pero la vida del rebaño ha cambiado, y para ello debe cambiar. Y como hoy en este país el rebaño no se domina con las armas ni con el esplendor de los ritos, sino con el control del dinero, Aymaro quiere que el conjunto de la abadía, incluida la biblioteca, se conviertan en un taller, en una fábrica de dinero. (120-121).

Como se desprende de estos razonamientos, en Italia se ha operado un cambio. En efecto, desde el siglo XIII Italia se convirtió en la vanguardia del comercio europeo; es de la actividad de sus mercaderes que arrancó por primera vez el capitalismo. Para el siglo XIV, señala Pirenne, la circulación del dinero era incluso más notable que la circulación de mercancías y productos del trasiego comercial alcanzado por vía marítima (283). Pero lo más importante de todo esto es que entre los siglos XIII y XIV al tiempo que principia la disolución del feudalismo, se asiste al alumbramiento, aunque doloroso, del capitalismo.

Pues bien: la economía monetaria lo va trastocando todo, no sólo en Italia, sino en las ciudades de los demás países de Europa Occidental. Sin embargo, por lo pronto, ello no implicó estabilidad, sino trastornos, forcejeos y crisis. Se puede afirmar con Le Goff que las causas de la crisis del siglo XIII, la cual se agravó en el XIV, no se pueden aislar fácilmente y debieron influir en ella múltiples factores. ("Baja Edad Media" 274). De todos modos, cabe mencionar que los trastornos monetarios trajeron aparejados crisis sociales de gran magnitud, las cuales se caracterizaron por la desocupación, hambrunas, huelgas y revueltas de diversa índole. De hecho, ello significó el que se ensancharan las diferencias y antagonismos entre ricos y pobres.

Mientras el lector se entera de que la codicia del papa Juan XXII es tal que hasta quiere declarar herejes a los franciscanos porque defendían la tesis de que Cristo había sido pobre y carecía de propiedades y que, por lo tanto, esa era la verdadera vida que debían seguir los religiosos, en el recuerdo de Salvatore hay un pasado de miseria y hambre que raya incluso en el canibalismo. Por otra parte, la muchacha que entrega su cuerpo a Remigio da Varagine, el cillerero, la cual es una entre muchas, lo hace a cambio



de comida.

La actividad comercial que impone la economía monetaria polariza el mundo europeo. Por un lado, emergen los mercaderes y artesanos, y por el otro, se ven amenazados, además de los desposeídos que llevan la peor parte, los representantes tradicionales del orden feudal: la nobleza rural y guerrera y el clero. Se trata de un mundo que comienza definitivamente a resquebrajarse y en cuya madeja se profundiza la lucha de clases (o de estamentos). Un ejemplo de esto se da en Francia donde Felipe el Hermoso, como representante de los intereses de la nobleza, desata la represión contra los mercaderes extranjeros (lombardos) y contra los banqueros (templarios), con métodos que no distan de aquéllos de la Inquisición. La Iglesia, por otra parte, no se cansa de ponerle diques a la oleada herética, cuyo replanteo liberador del orden eclesiástico-feudal es incontenible.⁵ El instrumento fue la Inquisición, fundada en 1229.

La Inquisición surgió como respuesta de la Iglesia a la avanzada de la religión cátara, principalmente asentada en el Languedoc. Aunque pudiera esgrimirse el argumento de que hubo ocasiones en que la Santa Sede accedió a llamadas de clemencia y que absolvió a más personas de lo que se piensa, debe reconocerse que sus métodos represivos fueron crueles e irracionales. En un trabajo sobre la Inquisición, Cuy y Jean Testas revelan que los jueces inquisitoriales se valían del engaño, como el uso de esquiroles que supuestamente pertenecían a la misma religión y suministraban pruebas de las acciones del acusado (37). Un engaño parecido le achaca Guillermo a Ubertino cuando conversan de su pasada experiencia como inquisidores (55). En los procedimientos de tortura que a veces los jueces mismos aplicaban, los débiles confesaban cualquier cosa y los herejes valerosos soportaban la tortura sin que se obtuviera respuesta alguna (Testas 40-41). Esta situación que invalidaba los resultados mismos del proceso inquisitorial, y que Guillermo da como razón fundamental de su renuncia como inquisidor (58), se comprueba en el pasaje del interrogatorio al cillerero. Por eso, Guillermo afirma que "son los propios inquisidores los que crean los herejes." (49).

De todas las posturas religiosas oficiales que recoge la novela, la franciscana es la más consecuente con los principios cristianos. Esto es así, toda vez que Francisco de Asís, primero, y luego sus seguidores, renovaron la ortodoxia católica; le insuflaron una nueva espiritualidad arraigada en la pobreza, la sencillez y el amor. De Francisco de Asís deriva, según lo expresa Riu, la consideración del Evangelio como un mensaje de justicia social; una concepción ascética de la vida, en la que se aconseja la sobriedad y el abandono de las riquezas terrenas; un cierto sentido



de la poesía de la existencia y una sensibilidad que intenta vibrar al unísono con la naturaleza (632). Los teólogos franciscanos, entre los cuales sobresale Buenaventura, sostenían la primacía del amor de Dios sobre el conocimiento y la verdad del mismo (Knowles 357).

La práctica religiosa misma de Francisco de Asís fue innovadora. Fue él quien creó la vocación de los frailes mendicantes, la actividad misionera que los llevaría a lugares tan apartados como China. Francisco de Asís fue un gran constructor de esperanzas en el seno de la Iglesia. Sin embargo, otro aspecto llamativo de su práctica religiosa, y que se vincula a la humildad de su pensamiento, es su renuencia a constituirse en una orden, a institucionalizar su obra. Además, su práctica religiosa se valía de la poesía y de los exempla, relatos cortos ejemplares que intercalaba en sus sermones (Riu 632). Por eso se puede decir que Francisco de Asís reivindica con su obra la dimensión mística de la naturaleza y el arte.

La obra de Francisco de Asís, se ha dicho, preconiza el espíritu cultural del Renacimiento. La importancia de este aserto estriba en que su misticismo se centraba en una concepción equilibrada de la relación entre lo natural y lo divino. No en balde Kahler considera que el impulso decisivo del realismo en Italia lo dio el movimiento de reforma que fomentó el santo. Lo nuevo, añade, lo que tendía al realismo, era el hincapié que se hacía sobre este mundo (252-253).

De la misma manera que Francisco de Asís reforma la práctica religiosa, sus enseñanzas dan pie para innovaciones teóricas en materia teológica. Este fenómeno se observa entre los franciscanos de la Universidad de Oxford, quienes, a partir de la gestión de Roberto Grosseteste y Alejandro de Hales, desarrollaron una gran escuela teológica (Riu 632). De Oxford saldría Duns Scoto, quien funda su teoría del conocimiento en la intuición psicológica y llega a afirmar la primacía de la voluntad sobre la razón. Si Scoto separa el ámbito de la razón del dominio de la fe, otro franciscano, Guillermo de Occam, radicaliza esta postura aún más, proclamando que ni la existencia del alma ni la existencia de Dios son demostrables, puesto que la base de la razón es la experiencia.

Al igual que sucedió con la Universidad de París para los dominicos, la Universidad de Oxford se convirtió para los franciscanos en un hervidero de nuevas ideas. En este último caso, sobre todo, se asiste al alumbramiento de las bases conceptuales del hombre moderno que imperará en la mentalidad renacentista. Lo propio del hombre moderno se sustenta en la trascendencia que se le concede a la observación y la experiencia, a la razón y al mundo sensorial, por encima de consideraciones metafísicas de



tipo religioso. En *El nombre de la rosa* el atractivo conceptual que comporta el personaje de Guillermo de Baskerville reside, precisamente, en que es un franciscano educado en Oxford, sintonizado con los últimos avances del pensamiento filosófico y científico, con una mentalidad, por ejemplo, como la de Roger Bacon, y cuya inteligencia se equipara a la de Duns Scoto, Guillermo de Occam, Tomás Bradwardine y Marsilio de Padua.

Con Guillermo de Baskerville, Eco completa el panorama socio-cultural de la Iglesia al hallarse al borde del precipicio. Concedor del pensamiento de Bacon, Occam y Marsilio, a quienes menciona en la novela, Guillermo no es sólo un detective hábil y sagaz que ha aprendido a investigar en la escuela de la Inquisición, sino también un reformista de profundas convicciones, cuyas ideas no sólo se refieren a la vida eclesiástica, sino también a la correlación de fuerzas que debiera existir entre el papado y el poder político de las monarquías, es decir, cree en un nuevo orden que será, de hecho, el modelo renacentista del mundo. Así, por ejemplo, mientras las fuerzas tradicionales de la Iglesia niegan y ven con desdén la idea de que Cristo, al igual que cualquier ser humano sintiera el placer de la risa, Guillermo se pregunta por qué rechazan tanto esa idea y resalta las propiedades curativas de esa emoción en el cuerpo y el alma (124). Cuando conversa con Ubertino, además, revela sustentar una concepción moderna de la naturaleza (59).

En ese mismo pasaje que acabo de citar, Guillermo comenta que conoció a Marsilio, que le atrajeron sus ideas sobre el imperio, sobre el pueblo, sobre una nueva ley para los reinos de la tierra; y que así llegó a formar parte del grupo de franciscanos que aconsejaban al emperador Ludovico. Ello es indicativo de que Guillermo apoya las reformas que Marsilio de Padua expuso en *su Defensor Pacis*. En este libro, Marsilio planteaba que las pretensiones del papado sobre el dominio temporal constituían tan sólo una usurpación intolerable, tan incompatible con lo que decían los textos sagrados y las costumbres de la Iglesia primitiva como funestas para la paz del mundo. Añadía que el Papa no era sino un obispo como otro cualquiera, cuya única misión debía consistir en la predicación de la fe y la administración de los sacramentos (Pirenne 296).

Hasta aquí he considerado, aunque someramente, las condiciones en que se encontraba la Iglesia a la altura de 1327, así como las diversas cuestiones ideológicas que se venían dirimiendo en su seno, las cuales ocupan una buena parte del contenido de EE nombre de *Za rosa*. Ahora me iré al otro lado de la cuestión para examinar la relación entre las creencias de la sociedad laica y plebeya con la Iglesia, tema de la mayor importancia para dilucidar



el significado que encierra el símbolo de la rosa.

Sostiene Le Goff en uno de sus ensayos que el verdadero enemigo de la Iglesia a lo largo de los doce siglos que comprende la Edad Media, no fue el paganismo oficial de la Antigüedad, ni el cristianismo griego acantonado en la antigua parte oriental del Imperio Romano ni el Islam ni incluso las herejías o religiones tales como el catarismo; el verdadero enemigo, a juicio suyo fue:

la antigua serpiente que conjuró sin aniquilar el viejo fondo de creencias tradicionales, resurgidas de las ruinas del paganismo romano y que tanto se hundían sin desaparecer en el sustrato del psiquismo colectivo como emergían incorporándose al cristianismo y deformándolo con su folklore. ("Cristianismo" 61).

De modo que ese sustrato de creencias, que bien pudiera remitir a la teoría jungiana de la conciencia colectiva y a la idea de Eliade de que los mitos perviven a lo largo del tiempo, aunque transformados, echa por tierra la idea del dominio absoluto y permanente de la Iglesia sobre las sociedades europeas medievales. En verdad, no hay ningún sistema de ideas o ideología que no sufra alteración alguna en las coordenadas de tiempo y espacio; la idea de lo absoluto todo lo oscurece y deforma. Lo realmente vivo de la Edad Media se dio en la interacción de los sistemas culturales oficiales y los no oficiales o alternos. Son muchos los libros que documentan la coexistencia interactiva de esos dos sistemas. En otro ensayo, Le Goff señala que el cristianismo creó muy poco en el dominio de lo maravilloso y que entre los siglos V al XI ese dominio, si no fue repudiado, al menos fue reprimido, mientras que en los siglos XII y XIII irrumpe en la cultura erudita. (Lo maravilloso 10-11). Este dato coincide con los hallazgos de Bajtín en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Para este teórico el hombre medieval, de hecho, era perfectamente capaz de conciliar su presencia piadosa en la misa oficial con la parodia de ese mismo culto oficial en las plazas públicas, y añade ahí mismo:

El hombre medieval participaba al mismo tiempo de dos existencias separadas: la vida oficial y la del carnaval; dos formas de concebir el mundo: una de ellas piadosa y seria y la otra cómica. Ambos aspectos coexistían en su conciencia, y esto se refleja claramente en las páginas de los manuscritos de los siglos XIII y XIV, como por ejemplo en las leyendas que cuentan la vida de los santos. En una misma página encontramos una al lado de la otra, estampas piadosas y austeras que ilustran el texto y diseños



de quimeras fantásticas, marañas de formas humanas, animales y vegetales de inspiración libre, es decir, sin relación con el texto; diablillos cómicos, juglares haciendo acrobacias, mascaradas, sainetes paródicos, etc.. o sea imágenes puramente grotescas. (*Cultura popular_90*).

Esa misma coexistencia de lo sagrado y lo profano aparece en *El nombre de la rosa* con tal lucidez y recurrencia que incluso hace recordar estas consideraciones de Bajtín. Es el caso de los dibujos curiosos de Adelmo al margen de sus folios de trabajo. La portada del templo que tanto impresiona a Adso por el contraste de ambos mundos, aunque vista desde la perspectiva seria, apocalíptica, del monje, es otro ejemplo de ello. Más adelante, el mismo Adso tiene un sueño que no es sino una versión soñada de la *Coena Cypriani*, obra que, como Bajtín ha señalado, es un juego de total libertad con todos los personajes, cosas, motivos y símbolos sagrados de la Biblia y el Evangelio (*Cultura popular* 259). En la *Coena Cypriani*, como en el sueño de Adso asistimos al topos del “mundo al revés” tan característico de la parodia:

En efecto, a la luz de aquella llama que ahora parecía agradable y acogedora, volví a ver a todos los comensales, que ya habían recuperado sus respectivas figuras y cantaban anunciando que todo empezaba de nuevo, y entre ellos estaba la muchacha, entera y hermosa como antes, que me decía: “¡No es nada, deja que vaya sólo un momento a la hoguera, arderé y luego nos volveremos a encontrar aquí dentro!” Y me mostraba, que Dios me perdone, su vulva, y entré en ella y era una caverna bellísima que parecía el valle encantado de la edad de oro, regado por aguas abundantes, lleno de frutos y árboles en los que crecían pasteles de queso. Y todos agradecían al Abad por la hermosa fiesta y le demostraban su afecto y buen humor dándole empujones y patadas, arrancándole la ropa, tirándolo al suelo, golpeándole la verga con otras vergas, mientras él reía y rogaba que no le hicieran más cosquillas. (411).

Los mitos de la edad de oro y el país de Jauja, el ritual fálico al que someten al Abad y la parodia del ambiente festivo en el que la hoguera no mata y las muestras de afecto se prodigan a golpes y empujones son topos paganos que por medio de la inversión y la trasposición desacralizan la seriedad de los valores elevados del clero, su cerrazón ideológica. Un aspecto como lo obsceno va al meollo de la, más que coexistencia, hibridación de dos visiones opuestas: una solemne y la otra festiva, una reverente y la otra irreverente.



Lo obsceno, de hecho, antagoniza contra la castidad, la abstinencia, el celibato, en fin, contra las pretensiones de la Iglesia católica de encuadrar la santidad en cánones absolutos, ajenos a la imperfectibilidad humana. Lo obsceno replica de un modo atrevido, exagerado, al atrevimiento aún mucho más innoble de la falsificación ideológica que los clérigos sustentaban del alma humana. Lo obsceno, a fin de cuentas, tiene su espacio necesario en la vida de la mayoría de los seres humanos, en el cuerpo social de la especie. En una de las cartas tumultuosas de amor que Eloísa le envió a Abelardo allá por los años 1132 y 1134, le decía:

Pues las bienaventuranzas prometidas por Cristo no son prometidas solamente a los reguladores; ¿a dónde iría a parar el mundo entero si todo lo que merece el nombre de virtud estuviera encerrado en el recinto de un claustro? ¿Y qué importancia podría atribuirse al estado matrimonial si fuera un obstáculo tan grande para nuestra salvación? (Cartas 159).

No se sabe a ciencia cierta por qué el cristianismo se aferró al celibato como norma para ejercer la profesión religiosa. El celibato para los pueblos primitivos no sólo era una idea extraña, sino que estaba en abierta contradicción con el aspecto religioso del culto a los antepasados. Para procurar la tranquilidad de los difuntos se estimaba indispensable asegurarles descendientes. Sin embargo, valga aclarar que las sociedades primitivas tenían reglas y prohibiciones para limitar la actividad sexual en determinados momentos como durante la caza, en el curso de las solemnes festividades o en la guerra (Donini 333).

Sólo se comienza a hacer el elogio de la vida celibataria bajo la influencia de doctrinas dualistas de origen persa y en formas a veces equívoca (como podría ser la apología de las prácticas homosexuales) en el siglo IV a.C., la época de Platón (Donini 333). Con todo, la prohibición de contraer matrimonio a los sacerdotes data del año 1123, aunque desde el siglo IV era ya una práctica seguida por los monjes. En el fondo hay dos factores que deben tenerse en cuenta: la influencia del pensamiento maniqueo de San Agustín en cuanto a la transgresión de las normas sexuales en el mito del pecado original; y la preocupación de la Iglesia por mantener indivisa la propiedad eclesiástica (Donini 332,334).

A lo que quiero llegar con esto, y que toca muy de cerca el tema de la incomprensión de lo maravilloso y de la risa por parte de la Iglesia, es el hecho de que en *El nombre de la rosa* la vida celibataria implica desviaciones de tipo moral. Por un lado, el cillerero y Salvatore prostituyen a las mujeres de la aldea para satisfacer sus deseos eróticos; y por el otro, entre personajes tales



satisfacer sus deseos eróticos; y por el otro, entre personajes tales como Adelmo, Venancio, Berengario y Malaquíás se tejen intrigas homosexuales. En efecto, la homosexualidad es un tema bastante recurrente en la novela. Adso, por ejemplo, describe cierta mirada y contacto táctil de Ubertino, quien al mismo tiempo proclama que la mujer es vehículo del demonio. En definitiva, Eco intenta, además de infundirle realismo a la vida de la comunidad monástica, reivindicar el aspecto material del ser humano. Por decirlo de algún modo, los seres humanos contienen una energía llamada libido cuyo impulso, al igual que sucede con los otros impulsos naturales, pugna por ser descargado.

Ahora bien: ¿qué relación guardan los impulsos eróticos con lo maravilloso y la risa? La clave de este asunto está en la preeminencia de la necesidad por encima de la cultura. Por decirlo de algún modo, la necesidad de los impulsos naturales no puede ser menospreciada, de la misma manera que la condición profana del hombre, sus concepciones pasadas de la verdad. En vez de menosprecio o repudio debería haber comprensión. En ambos terrenos -la condición natural y su fundamentación cultural- la Iglesia se convirtió en una fuerza opresora que excluía de manera absolutista y, desde luego, autoritaria, el lado necesariamente profano de la complejidad existencial del ser en la vida social.

En contraste con ese sistema cultural disyuntivo, el sistema cultural de la masa, de los desposeídos, era conjuntivo, o por decirlo con Bajtín, híbrido. Se creía en el dogma católico, pero se sustentaban otras creencias reformuladas del mundo pagano. No es que esto fuera un rasgo exclusivo de la masa, lo cual se confirma en la recurrencia por lo maravilloso en boca de varios monjes de la novela (Salvatore, Alinardo, el mismo Adso), sino que la masa era, por así decir, el vivero, el caldo de cultivo de esa cultura residual.

Lo propio de esta cultura conjuntiva era el sincretismo. Un Cristo con cabeza de burro como el que comenta Harvey Cox que fue hallado (ver *Feast of Fools*), o bien los numerosos ejemplos de profanaciones verbales que Huizinga examina en su memorable estudio sobre el otoño de la Edad Media en Francia⁶, ejemplifican muy bien ese sincretismo cuya consagración no es otra que la fiesta popular, el carnaval, como bien ha estudiado Bajtín. Lo propio de la fiesta popular es la relatividad de todas las cosas, de lo alto y de lo bajo, de lo serio y lo cómico, etc. De ahí que la parodia ritual se halle al centro como instrumento vital del principio organizador que encarna el espíritu festivo (debe recordarse las saturnales como un antecedente pagano del mismo).

Todo esto, y aún más, ya ha sido expuesto exhaustivamente por Bajtín en varios de sus ensayos. Lo que deseo recalcar aquí es



el profundo sentido crítico que comporta la fiesta popular y la risa que le es propia. La risa es, en efecto, el principio organizador de la fiesta. Por risa debe entenderse no el acto físico de reír, sino el clima emocional, el espíritu festivo, el punto de vista jocoso de las cosas. Un país como el de Jauja en donde todo está hecho de alimentos, es una visión risueña del mundo, mientras que el mundo como un valle de lágrimas que sólo sirve como lugar de tránsito para la salvación ultraterrena, infunde tristeza y miedo. La primera visión libera al hombre y lo pone en camino de ser creativo con su destino; la segunda esclaviza y al interpretar la vida como una condena, como una expiación, limita o frena la creatividad.

Pero hay más en todo esto. La visión de la risa popular conduce a la comunión de los hombres, a la aceptación de la imperfectibilidad de lo humano y a la comprensión de otras visiones. Puesto que se trata de una visión fundada en los impulsos naturales, una visión que estrecha los lazos del cuerpo de la especie, resulta ser el antídoto de los excesos culturales, de las deformaciones a que propende la vida ideológica. He ahí su dimensión crítica. La visión de la risa es democrática; la de la seriedad, autocrática⁷. La de la seriedad aspira a conservar un orden inalterable y por la inflexibilidad que conlleva cae en el desequilibrio. Pero el hombre no es sólo idea y, como bien advierte Bergson, "cuando interviene la preocupación por el cuerpo, es de temer una infiltración de lo cómico" (51).

Era precisamente eso lo que buscaba ahogar Jorge de Burgos al incautar el libro de la comedia de Aristóteles. La comedia era en la Antigüedad, junto al mimo y la sátira, uno de los vehículos para la transformación del individuo por medio de la risa. Como bien dice el texto que, aun en la traducción imperfecta de Guillermo, Eco imita del estilo de la Poética, la comedia según Aristóteles suscita el placer de lo ridículo, logrando la purificación de esa pasión (441). Lo ridículo son los vicios de la conducta humana, los excesos. Pero para Jorge es la debilidad, la corrupción, la insipidez de nuestra carne (447); en definitiva algo bajo e inferior.

Sin embargo, él no se queda ahí; la razón que lo ha impulsado a ocultar el libro es el alcance cognoscitivo del pensamiento filosófico de Aristóteles en la cultura de Occidente, el cual "ha destruido una parte del saber que la cristiandad había acumulado a lo largo de los siglos" (444). Se deduce, por lo tanto, que si el libro del estagirita sobre la comedia se hubiera divulgado, el destino de la humanidad, el destino religioso, según Jorge, se habría malogrado. Poco antes de engullirse las páginas del libro y desatar el incendio que consume la abadía, Jorge, de hecho, se percata del poder subversivo de la risa:



La risa libera al aldeano del miedo al diablo, porque en la fiesta de los tontos también el diablo parece pobre y tonto, y por tanto, controlable. Pero este libro podría enseñar que liberarse del miedo al diablo es un acto de sabiduría. Cuando se ríe, mientras el vino gorgotea en su garganta, el aldeano se siente amo, porque ha invertido las relaciones de dominación: pero este libro podría enseñar a los doctos los artificios ingeniosos, y a partir de entonces ilustres, con los que legitimar esa inversión. Entonces se transformaría en operación del intelecto aquello que en el gesto impensado del aldeano aún, y afortunadamente, es operación del vientre. Que la risa sea propia del hombre es signo de nuestra limitación como pecadores (447).

La visión ideológica que se sustenta en estos razonamientos se fundamenta en el miedo al cambio y en la anulación del significado trascendente de lo humano. Se trata de una visión del mundo retrógrada, retardataria y oscurantista como la que imperaría en España, el país del personaje. Además del fanatismo autocrático que la alimenta, su concepción constituye la ruina misma de los principios cristianos más vitales: tolerancia, piedad, generosidad, humildad, etc. En contraste con esta postura, el lector conoce la comprensión y bondad de Guillermo de Baskerville para quien “es imposible cambiar al pueblo de Dios sin reincorporar a los marginados” (190). Esta postura realista y cristiana, precisamente, es la que cimentaría el camino hacia esa revolución del conocimiento que fue el Renacimiento. El tipo de intelectual de que habla Jorge, el que supo entender la vena pagana, maravillosa y carnavalesca fue, por demás, un hecho cuya trascendencia hizo posible el Renacimiento. Ello lo atestiguan las obras de Erasmo y de Rabelais.

Como puede verse, la dimensión histórica de EE nombre de la *rosa* abona mucha información para el tema de este ensayo. A la luz de lo expuesto hasta aquí retornaré el símbolo de la rosa para llegar a una conclusión final.

Por tratarse de la flor simbólica más empleada en Occidente y, asimismo, porque el simbolismo varía dependiendo de mitos, ritos, culturas, color, cantidad, rasgos constitutivos (como las espinas), etc. la rosa presenta a primera vista ciertas dificultades de análisis. Cuando, por otra parte, se considera a través del prisma de *El nombre de la rosa*, su delimitación no significa de ninguna manera un paso de la polisemia a la monosemia. En otras palabras, el símbolo de la rosa se retorna como una totalidad cuyo alcance connotativo se deja abierto a interpretaciones. Esto es incluso una



afirmación que se sustenta en el terreno mismo de las disquisiciones semiológicas de Eco sobre la novela aparecidas en los libros *Obra abierta* y *Lector in fábula*. Sin embargo, considero, como habré de demostrar a continuación, que el símbolo de la rosa de Eco se nutre fundamentalmente del mundo cultural europeo de la Baja Edad Media.

Para Pérez de Guzmán, quien compiló una colección de poemas dedicados a la rosa en lengua castellana, la figura de esta flor que se emplea en el mundo occidental procede de tres fuentes: el simbolismo oriental, el simbolismo procedente de la mitología grecolatina y el simbolismo de los pueblos cristianos. (vol. 1,15). Si esta premisa es correcta se puede derivar de ella dos conclusiones. Por un lado, que el simbolismo de la rosa que aparece en tantos textos literarios de la cristiandad pareciera concentrarse en la Baja Edad Media y, por otro lado, que muy posiblemente ese simbolismo medieval tenga antecedentes y contactos con las otras dos fuentes mencionadas por Pérez de Guzmán.

Este último aserto podría complicarse aún más si se establecen correspondencias entre culturas aparentemente alejadas en el tiempo y el espacio. De esta manera, la rosa cósmica de la India sirve de referencia a la madre divina (Chevalier 892), mientras que en la Antigua Grecia estaba asociada a Venus (Funk & Wagnalls 956) y en la cristiandad, la rosa sin espinas, a la Virgen María (Cabra1 116). Otra correspondencia interesante es la que guarda con el loto de los países asiáticos y la idea del *mandala*. De la misma manera que el loto de los ocho pétalos dio paso a las ocho direcciones del espacio cósmico que se centraban en un *mandala* o círculo, la rosa fue concebida como círculo o rueda, cuya aplicación a las direcciones del espacio cósmico quedaron representadas en la rosa náutica. Una versión cristianizada de los *mandalas* es la brillante rosa blanca que anuncia el paraíso en *La Divina Comedia* de Dante, al igual que los rosetones de las catedrales góticas (Jaffé 241).

El *mandala* como arquetipo simbólico puede estar implicado en *El nombre de In rosa* como imagen totalizadora de la situación histórica que he venido exponiendo. El *mandala* o círculo según M.L. von Franz es símbolo del "sí mismo", el centro interior, el completamiento definitivo de la vida, la plenitud del ser. En la imagen gráfica que Eco da de la estructura de la biblioteca el lector tiene ante sus ojos una imagen del *mandala*. Mas, he aquí que ese *mandala* representa todo lo contrario del completamiento definitivo de la vida, de la plenitud. La contradicción está en el símbolo del laberinto, el cual, según Diel, significa el inconsciente, el error y el alejamiento de la fuente de la vida (Ciriot 266).

La idea del laberinto hace fortuna en la novela. La biblioteca



está construida como un verdadero laberinto del que no escapa nadie, es decir, ninguno de los que osen aventurarse a indagar el secreto del libro prohibido. Sólo Guillermo y Adso escapan de sus pasadizos malditos. El laberinto es lo irracional y lo incompleto y Guillermo, por medio de la razón y la virtud, intenta descifrar el enigma de los crímenes y restituirle al recinto la paz espiritual perdida. A un nivel analógico *es* como si el *mandala* como símbolo de la totalización del ser, de la plenitud, estuviera amenazado por la dispersión del laberinto. En ello subyacen dos modelos del cosmos en pugna: el medieval en el que la fe y la razón son indiscernibles, y el moderno, en el que el hombre ha sabido deslindar lo propio de la fe y lo propio de la razón.

Esta me parece una interpretación posible del símbolo de la rosa en la novela, la cual es susceptible de ser profundizada. Sin embargo, hay indicios del símbolo que se hallan más a flor de piel respecto de la historia medieval. Me refiero a que el símbolo de la rosa en la Baja Edad Media gira en torno a dos facetas de la vida humana: la emotiva y la erótica. En ambos casos se trata de una rosa única y suprema, de una rosa que significa el grado sumo de una experiencia anímica. En lo que difieren estas dos rosas simbólicas es el papel ideológico en que las expresan los poetas, aunque en resumidas cuentas, ambas comparten el territorio común del amor.

Se puede hacer referencia, en primera instancia, a una rosa emotivo-erótica cuyos atributos son la pureza y castidad de la virgen (como ser divino o ideal de la conducta femenina). En segunda instancia, debe hacerse referencia a la rosa erótico-emotiva cuyos atributos son la belleza física de la mujer (e.g. lozanía de una doncella). La rosa emotivo-erótica obedece a un ideal platónico en el que el deseo erótico se sublima. La rosa erótico-emotiva, por el contrario, obedece a un ideal materialista y empírico, esencialmente práctico.

Como puede verse, el común denominador de la rosa es la mujer, por un lado, y la concepción del amor que se tiene, por el otro. En ambos casos, ello implica una práctica erótica y una teoría del amor. Sobre la teoría vale reconocer que, como bien examina Chydenius en *The Symbolism of Love in Medieval Thought*, el tema del amor fue a lo largo de la Edad Media uno de los objetos de análisis al que mayor atención dieron los teólogos. No creo pertinente pasar a considerar aquí las diversas concepciones teológicas que se sucedieron, pero al menos se puede establecer que en la Edad Media se generaron dos concepciones básicas del amor: la física y la extática.

La concepción física se sustenta en el simbolismo del objeto del amor. Al elevarse de lo bajo a lo elevado, el alma interioriza el



simbolismo de ese objeto, de modo que la belleza imperfecta del objeto amado terrenal está insuflada de la belleza perfecta de Dios. En otras palabras, el objeto material del amor constituye el símbolo del objeto espiritual instaurado por él. En esta concepción, el amor, que no deja de ser sino una sola emoción, trasciende su objeto material y se transfiere al objeto espiritual. El objeto material del amor, es decir, el cuerpo, por lo tanto, se reduce a un signo carente de significado propio (55).

La concepción extática, a diferencia de la anterior, se sustenta en el simbolismo del amor. Su teoría implica la existencia de dos tipos de amor: el amor humano y el amor divino. En cada caso el sentimiento de amor tiene una existencia y significación propia e independiente. Asimismo, cada uno tiene su propio objeto de amor lo cual implica un tipo de relación distinta. Obviamente, el amor humano se establece entre un hombre y una mujer, mientras que el amor divino es asunto de los seres humanos y Dios. Se deduce, pues, que esta concepción establece una separación entre el mundo terreno y el divino (55).

La primera concepción es monista; la segunda, dualista. La primera es propia de autores de la Alta Edad Media como Orígenes, San Agustín y Pseudo Dionisio Areopagita. La concepción extática, por otra parte, aparece en el siglo XII. Se puede rastrear en las *Cartas de Abelardo y Eloísa*, en los escritos de Bernardo de Claraval (San Bernardo) y en los de Tomás de Aquino (Santo Tomás). El dualismo cósmico que se caracteriza por oponer el mundo material y el espiritual, la fase sensible-corpórea y la espiritual-divina de la existencia, aunque no deja de infiltrarse en ambas concepciones, presupone cierto margen de libertad conductual en la segunda y viceversa.

Estas dos concepciones teológicas del amor tienen su correlato en la literatura de la Baja Edad Media, época en la que se ubica la historia de *El nombre de la rosa*. Por un lado, tenemos la concepción elevada del amor, la *Fin'Amor* (o fino amor) de los trovadores que corresponde al símbolo de la rosa emotivo-erótica; y por el otro, el amor plebeyo de los goliardos (ver *Carmina Burana*) que corresponde a la rosa erótico-emotiva. El correlato que acabo de establecer importa más por las consecuencias prácticas del marco teórico que por la teoría *per se*.

Lo que alimenta estas dos concepciones del amor en la poesía es el factor socio-económico de los creadores. Así, por ejemplo, los trovadores, por hallarse en una posición social desventajosa respecto de la nobleza, elaboran una simbología emotivo-erótica de la mujer:

El concepto de amor espiritual se abrió paso y se precisó



muy lentamente. En la primera mitad del siglo XII se cree más bien que el sentimiento amoroso sólo puede existir bajo la forma de una recompensa puramente platónica-concedida por una gran dama a un adorador que la ha merecido gracias aun largo y fiel servicio. Ésta es la razón por la que la erótica de 1150 se inserta fácilmente en el marco de los ritos de dependencia de vasallaje, en los que la dama es el señor, y el enamorado el vasallo; bastante a menudo toma incluso, por este hecho, el aspecto de una reivindicación de clase formulada en términos morales: los adoradores de baja extracción aspiran inconscientemente a obtener también ellos, como los barones, el derecho de amar a las damas. Pero como las circunstancias sociales se oponían a ello, su teoría era que si el cuerpo de la dama pertenecía al marido, era justo que su amor de corazón estuviera reservado exclusivamente a los pobres trovadores (Nelli 34-35).

Como se sabe, esta tradición poética tuvo no escasa importancia en el desarrollo de la poesía occidental. Huizinga lo expresó bellamente en los siguientes términos:

Desde que los trovadores provenzales del siglo XII entonaron la melodía del deseo insatisfecho, fueron cantando los violines de la canción de amor cada vez más alto, hasta que sólo un Dante pudo tocar con pureza el instrumento (168).

Tras Dante vino Petrarca, Garcilaso y Herrera, Ronsard y Du Bellay, entre otros; de tal modo que se constituyó un código poético el cual ha permanecido hasta nuestros días: el del poeta del dolorido sentir, el tímido y desgraciado poeta del amor cuya imagen se revitalizaría con el romanticismo. Lo que en el siglo XII significó el apogeo de un canto erótico sublimado, en el siglo XIV se convirtió en un culto a la virgen. En 1323 se ratificaron las *Leys d'Amour* que condenaban formalmente el amor adúltero, idealizado por la *Fin' Amor*, prohibiendo que los poetas lo celebrasen (Nelli 62). Entonces, advierte Nelli, "la Santísima Virgen se convierte en la rosa divina y casi en el símbolo del alma del mundo. Ella es la flor <en que todo el mundo vela>, o, como decía casi por la misma época el poeta italiano Bonagiunta Orbicciani, <la flor por la que todo el mundo se mantiene>" (72).

Junto a la rosa inaccesible, la rosa inalcanzable y virginal, también se cultivó la rosa espolvoreada por el barro de los caminos,



la rosa de esos cantores populares conocidos como goliardos, concepción del amor erótico-emotivo que, yendo a contrapelo del amor idealizado, el amor cortés de los trovadores, expresa una experiencia más inmediata y sensorial:

La muchacha se detiene,
de roja túnica;
cuando alguno la toca,
se estremece la túnica,
jea!

La muchacha se detiene,
cual una pequeña rosa:
su rostro es esplendoroso
y sus labios florecen,
jea! (Carmina 35).

El tema del amor en los poetas goliardos se expresa de un modo más libre y extrovertido. Se trataba de poetas plebeyos de una condición socio-económica inferior a la de los trovadores. De vida itinerante, estos poetas se daban a "la sensualidad y a la embriaguez, al canto de taberna." (Carmina 12). Son los antepasados de la tradición de los poetas malditos que encontramos posteriormente en Villon, Rutebauf, Verlaine y otros.

La obra poética que mejor encarnó la coexistencia de las dos rosas simbólicas fue el *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris y Jean de Meun. En realidad se trata de dos obras; la primera data de 1237 y la segunda de 1280. La primera, escrita por Lorris emplea la rosa como el símbolo de una doncella aprisionada en un jardín al que el poeta enamorado no puede acceder por la incidencia de varios obstáculos también simbólicos. Lorris, que es el último representante de la poesía cortesana (Curtius 185), crea un poema que aunque inconcluso, se ciñe al código emotivo-erótico.

La segunda parte del *Roman de la Rose*, escrita más de cuarenta años después es de signo opuesto. Se trata de un poema didáctico que instruye a los lectores hasta con malas artes para no dejarse engañar por la enfermedad del amor. El aspecto moral es aquí de tal magnitud que la alegoría inicial sobre el topos del jardín de la rosa pareciera tan sólo un pretexto del poeta. La rosa sigue siendo la doncella en cautiverio, pero la visión erótica prevalece sobre la emotiva o sentimental. A diferencia del idealismo que caracteriza a Lorris, el poema de Meun va del realismo a la ironía y el juego picaresco; predomina, sobre todo, un actitud escéptica y cínica, cuyas imágenes descarnadas y descaradas sirven para



exponer que el amor consiste principalmente en saber educar la experiencia:

Amor, si bien lo entiendo, es una enfermedad del pensamiento que nace entre dos personas, libres ambas y de distinto sexo. Se origina en las gentes por un ardor que proviene de la mirada apasionada, y que les impulsa a abrazarse, besarse y satisfacerse carnalmente. El enamorado no busca otra cosa que consumirse y deleitarse en esto. No piensa en obtener ningún fruto. Tan sólo se esfuerza por el placer mismo. Hay quienes no aprecian esta clase de amor, aunque se fingen leales enamorados y burlan a las mujeres, prometiéndoles cuerpos y almas y jurando mentiras y fábulas a las más crédulas, hasta el día en que obtienen su placer. Sin embargo, éstos son los menos desdichados, pues siempre vale más, buen señor, burlar que ser burlado, y más todavía en esta lucha, donde no existe el justo medio (Lorris y Meun 81-82).

Cuando se estudia la poesía del siglo XIII a menudo se hace referencia a las dos rosas, la de Lorris y la de Meun. Cohen incluso llega a afirmar que "resulta hermoso el que un siglo entero se vea bajo el signo de esta flor, la rosa de Francia, gloria de Lorris y del Loiret.", toda vez que los poetas goliardos y su maestro, Hugo de Orleans, apodado el *Primate*, eran de esa misma región, es decir, del valle del Loira (123). Se puede, por lo tanto, concluir que el símbolo de la rosa abarcó un dominio artístico bastante extenso que podría rastrearse también a las canciones de gesta y que no es privativo de la poesía provenzal únicamente.

A todas luces, ese símbolo de la rosa que se debate entre una visión aristocratizante y otra plebeya, tiene algo que ver con *El nombre de la rosa*. Por más decir, la relación del símbolo vale por partida doble, ya que, por un lado, en *El nombre de la rosa* Adso experimenta los síntomas del amor y ello lo lleva a emplear el símbolo⁸; y por el otro, las dos rosas, la idealizada y la realista, la aristocrática y la plebeya, la emotiva y la erótica no son sino un registro, muy importante por cierto, de la variable de dos visiones del mundo: la eclesiástica y feudal, por un lado y, la herética y burguesa, por el otro. Reconozco que esta aseveración parece aventurada. Sin embargo, creo más bien que lo que necesita es matizarse, pues, evidentemente, los procesos históricos nunca son uniformes ni polarizados.

Sea como fuere, el símbolo de la rosa en la novela de Eco representa dos ideales: el místico, en el que la voluntad divina



marca su impronta para que el ser humano la glorifique y vaya en pos de ella; y el erótico, en el que la voluntad humana diviniza su naturaleza por medio del deseo y la emoción erótica. El primer ideal aparece como cosa del pasado, es una rosa marchita que apunta a un mundo obsoleto, el de la construcción y gobierno del mundo por la fe religiosa. El segundo ideal, que bien puede abreviarse con estas palabras de Adso cuando se sentía transportado de amor: “porque nada podía ser más justo, más bueno, más santo que lo que entonces estaba sintiendo” (236) le restituye al hombre una dignidad divina cuyo centro es el amor y su realización excelsa, la naturaleza. Esta rosa que no falsea la verdad del hombre, que conjuga lo material con lo espiritual, que hace de la vida una risa divina es el nombre de la rosa.

Notas

¹ Equivale en castellano a: “La primitiva rosa se mantiene por su nombre, tenemos los puros nombres”. Como puede captarse, va muy a tono con temas medievales como el de *contemptu mundi* (desprecio del mundo) y el de *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuerunt?* (“¿Dónde están los que vivieron antes que nosotros?”). Desde una perspectiva filosófica el verso hace pensar en los universales.

² Así, Ubertino da Casale, Michele da Cesena y Bernardo Gui, y entre los que tan sólo se mencionan el Papa Juan XXII, el emperador Luis IV de Baviera (Ludovico) y Chiara da Montefalco.

³ La nota pesimista y escéptica sobre las décadas posteriores a 1327 y que marcan la decadencia del sistema eclesiástico medieval la expresa Adso de Meck ya en su vejez de la siguiente manera: Los hombres de antes eran grandes y hermosos (ahora son niños y enanos), pero ésta es sólo una de las muchas pruebas del estado lamentable en que se encuentra este mundo caduco. La juventud ya no quiere aprender nada, la ciencia ya está en decadencia, el mundo marcha patas arriba, los ciegos guían a otros ciegos y los despeñan en los abismos, los pájaros se arrojan antes de haber echado a volar, el asno toca la lira, los bueyes bailan, María ya no ama la vida contemplativa y Marta ya no ama la vida activa, Lea es estéril, Raquel está llena de lascivia, Catón frecuenta los lupanares, Lucrecio se convierte en mujer. Todo está descarriado. (15).

⁴ Lo cual no implica que el Papa tuviera convicciones afines al capitalismo emergente, pues el alto clero era comúnmente de cuna noble.

⁵ Esto, por ejemplo, lo resalta Le Goff al describir la religión cátara: “El catarismo resume varias corrientes heréticas latentes desde comienzos del siglo XI: corriente antisacerdotal y antisacramental, tendencias ascéticas con respecto a los tabúes sexuales y alimentarios, rechazo del



latín litúrgico, aspiración al contacto personal con Dios, ya directamente o bien a través de la palabra evangélica. Y aún va más lejos. Al rechazar el juramento pone en tela de juicio uno de los fundamentos de la sociedad feudal. Sobre todo se opone al catolicismo de modo radical en el doble plano institucional y doctrinal..." ("Cristianismo" 165).

⁶ Revela Huizinga que en la Francia de la Edad Media tardía "la profanación en la vida cotidiana de la Iglesia era casi ilimitada" (246) y había una fuerte propensión social a burlarse de la religiosidad y de las personas piadosas (253). Incluso, ridiculizar la fe era motivo de diversión (253). Además de las blasfemias comunes contra lo sagrado y cuya proliferación mereció varias ordenanzas en los años 1269, 1347 y 1397, las profanaciones estaban a menudo relacionadas a lo obsceno. Así, Huizinga menciona que los narradores de las *Cenf nouvelles nouvelles* se complacían incansablemente en juegos de palabras equívocas como *sainf* y *seins* y en el uso paródico de palabras como *dévoftion*, *confesser*, *bénir* en un sentido obsceno (245). Otra forma de profanación se daba durante las festividades sagradas. Por, ejemplo, la Nochebuena se pasaba en medio de la mayor licencia, jugando a las cartas, maldiciendo y sosteniendo conversaciones impúdicas. En las velas de los días de fiesta se bailaba en las iglesias mismas, al son de licenciosas canciones (248), etc., etc. Bajtín en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* suministra muchos otros ejemplos de la profanación y plebeyización del cristianismo como lo hace Huizinga.

⁷ Me refiero a la seriedad grave, a lo que se conoce como circunspección. Una seriedad de esta índole es ideológica, está sobrepoblada de intenciones que llevan a la manipulación y el ocultamiento. Puede no ser tan maquiavélica si prolifera de manera inconsciente, pero lo que sí la distingue de la otra seriedad es su oposición al diálogo y la libertad creativa.

⁸ En medio del rapto de inspiración amorosa que se apodera de Adso y que lo lleva a hacer un canto que recuerda el *Cantar de los cantares*, una de las fuentes básicas del símbolo de la rosa, expresa lo siguiente: "Porque además un olor a rosas emanaba de sus labios y eran bellos sus pies en las sandalias, y las piernas eran como columnas y como columnas también sus torneados flancos, dignos del más hábil escultor (235). Más adelante, el mismo Adso, se refiere a la muchacha de sus sueños al cavilar sobre los efectos del amor: "Era, ahora intento comprenderlo, como si el mundo entero, que, sin duda, es como un libro escrito por el dedo de Dios, donde cada cosa nos habla de la inmensa bondad de su creador, donde cada criatura es como escritura y espejo de la vida y de la muerte, donde la más humilde rosa se vuelve glosa de nuestro paso por la tierra, como si todo, en suma, sólo me hablase del rostro que apenas había logrado entrever en la olorosa penumbra de la cocina (262-263).



Bibliografía

- Bajtín, M. M, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barral, Barcelona. 1971
- _____*Teoría y estética de la novela*. Taurus, Madrid. 1989.
- Bergson, Henri, *La risa*. Austral, Madrid. 1973.
- Cabral Pérez, Ignacio, *Los símbolos cristianos*. Trillas, México 1995.
- Cartas de Abelardo y Eloísa*. (Edición de Ana Peyrelongue). Universidad Autónoma Metropolitana, México. 1987.
- Chevalier Jean y Gheerbrant Alain, *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona. 1986.
- Chydenius, Johan, *The Symbolism of love in Medieval Thought*. Helsinki: Helsingfors, 1970.
- Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Labor, Barcelona. 1994.
- Cohen, Gustave, *La vida literaria en La Edad Media: la literatura francesa del siglo IX al XV*. Fondo de Cultura Económica, México. 1958.
- Cox, Harvey, *Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Harvard: Harvard U.P., 1969.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*. Fondo de Cultura Económica, México. 1955.
- Donini, Ambrogio, *Historia de las religiones*. Futuro, Buenos Aires. 1961.
- Eco, Umberto, *Apostillas a El nombre de la rosa*. Lumen, Barcelona. 1984.
- _____*El nombre de la rosa*. Lumen, Barcelona. 1988.
- Franz, M.L. von, "El proceso de individuación." *El hombre y sus símbolos*. (a cargo de Jung, C.G.) Aguilar, Madrid. 1966. 158-229.
- Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore Mythology and Legend*. Funk & Wagnalls, New York. 1972.
- Huizinga, Johan, *El otoño de La Edad Media*. Revista de Occidente, Madrid. 1929
- Jaffé, Ariela, "El simbolismo en las artes." *El hombre y sus símbolos*. Aguilar, Madrid. 1966. 230-271.
- Kahler, Erich, *Historia universal del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México. 1943.
- Knowles, M.D., *Nueva historia de la iglesia*. vol. 2. Cristiandad, Madrid. 1983.
- Le Goff, Jacques, "El cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)." *Historia de las religiones*. vol. 7. Siglo XXI, México. 1981. 61-204.
- _____*La Baja Edad Media*. México: Siglo XXI, 1971.



- _____ *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa, Barcelona. 1994.
- Lorris, Guillaume de, y Meun Jean de, *El libro de la rosa*. Siruela, Madrid. 1986.
- Montemayor, Carlos, "La poesía de los goliardos." *Carmina Burana*. Diana, México. 1992. 11-22.
- Moulin, Léo, "La imagen benedictina del hombre y su actualidad." *La civilización de los monasterios medievales*. Encuentro, Madrid. 1987.235-266.
- _____ "Influencia de la civilización monástica en la vida cotidiana de los siglos pasados." *La civilización de los monasterios medievales*. Encuentro, Madrid. 1987.267- 278.
- Nelli, René, *Trovadores y troveros*. José J. de Olañeta, Barcelona. 1982.
- Pirenne, Henri, *Historia de Europa desde las invasiones al siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, México. 1942.
- Pérez de Guzmán Juan, *Cancionero de la rosa*. vol. 1. Manuel Tello, Madrid. 1891.9-98.
- Riu, Manuel, "Desde el cisma hasta la Reforma." *Historia de las religiones*. Ramón Sopena, Barcelona. 1965.605646.
- Testas Guy y Jean, *La inquisición*. Oikos-tan, Barcelona. 1970.



Desde
El Campus



Entrevista a Carlos Fuentes desde El Campus Monterrey

Luis Felipe Alvarado

Tecnológico de Monterrey

Esta entrevista fue realizada en el curso de Valores Socioculturales de México y Latinoamérica impartido por los profesores Luis Felipe Alvarado, Beatriz Livas y Antonio Salazar, a través de la Universidad Virtual del Tecnológico de Monterrey.

En esta ocasión estuvieron presentes el maestro Carlos Fuentes, el señor Sealtiel Alatríste, escritor y director de Editorial Alfaguara; el rector del sistema Tec, Rafael Rangel Sostmann; el hg. Ramón de la Peña, rector del campus Monterrey; y Beatriz Livas, profesora de la clase.

Esta entrevista es un esfuerzo conjunto del Tecnológico de Monterrey y la Comisión de Educación del grupo 400 años de Monterrey, así como de la Feria Internacional del Libro del Tec de Monterrey. A todos ellos nuestro agradecimiento por facilitarnos el tener invitados tan especiales.

Entrevista con Carlos Fuentes

LUIS FELIPE ALVARADO.- Maestro, además de su quehacer literario usted ha estado vinculado a la educación en Europa y en el continente Americano; ¿Qué retos y qué oportunidades enfrenta la Universidad como institución de educación superior en un país como México?

CARLOS FUENTES.- Yo creo que se enfrenta un reto que no es sólo de México sino de muchas universidades que yo he frecuentado, inclusive en algunas de las más famosas del mundo, digamos Harvard, y es que a veces, la universidad tiene que cargar con las imperfecciones del sistema educativo en su grado primario y secundario. Lo que no se enseña en la primaria y en la secundaria tiene que enseñarlo la universidad y esto no debe ser; el estudiante



debe llegar a la universidad con una educación previa lo bastante sólida como para no echarle esa carga adicional a las universidades. El sistema en donde he visto que esto no sucede es en Inglaterra, por ejemplo en Cambridge cuando estuve en la cátedra Simón Bolívar, se me podía olvidar un dato antes de dar mi conferencia y a medida que bajaba por las escaleras hacia el estrado, le podía preguntar a un estudiante: "Ó yeme, ¿cómo es esa línea de Dante en el Infierno en la que se refiere a tal cosa?" y me la decía. Hay una extraordinaria preparación desde la base en países como en Inglaterra, Francia o Alemania, creo que donde falla es en los Estados Unidos y lamentablemente también en México. Hay que reforzar la enseñanza básica de la lengua desde la primaria, en la lectura, la historia, la geografía. Tener esas preparaciones básicas, ¿cómo nos expresamos?, ¿cómo hablamos?, ¿cómo pensamos? Decía mi maestro Manuel de Rosa en la Facultad de Derecho: "Los alemanes hacen buen jabón porque han leído a Kant." De manera que creo que hay una relación entre la base de pensamiento, lenguaje, capacidad de comunicación y lo que se haga más tarde, incluso en las especializaciones técnicas más avanzadas.

LUIS FELIPE ALVARADO.- A menudo se ha hablado de pluralidad, de respeto a las diferencias, del valor de la heterogeneidad y de la capacidad para expresar el disenter. Maestro, ¿son éstos los valores fundamentales de la sociedad de nuestro tiempo? o ¿cuáles otros podría usted agregar?

CARLOS FUENTES.- No, yo creo que el valor y el desafío fundamental para un país como el nuestro, en el siglo que viene, va a ser la creación de una auténtica comunidad mexicana. La comunidad mexicana está muy devastada el día de hoy, está muy vencida, está muy dañada. Tenemos que reconstruirla. Cuando yo era estudiante en la Facultad de Derecho en los años cincuenta en México, creo que teníamos un optimismo, una esperanza acerca de la nación, acerca de su porvenir, su soberanía, su independencia, su bienestar, su progreso, que hoy se nos han derrumbado, se nos han evaporado. Entonces nos corresponde volver a plantear el tema de la comunidad. ¿Qué clase de país queremos ser? y ¿cómo vamos a hacerlo? y eso implica la democracia, el pluralismo, la discusión, el cambio de hábitos políticos; dejar atrás el autoritarismo, el capricho, los márgenes excesivos de poder del Ejecutivo en México, y crear sobre todo, vea usted, un equilibrio que a mí me parece fundamental. La unidad de nuestro país se ha dado tradicionalmente a través de la idea de Nación. Por otro lado tenemos una voluntad y una exigencia democrática, y queremos que la Nación y la democracia, se vuelvan sinónimos. Hemos



tenido una nación, a pesar de que ha sido una nación regida autoritariamente, la pregunta ahora es ¿podemos tener una nación gobernada democráticamente? Es decir, ¿una nación que se gobierna a sí misma? Yo creo que sí, pero con una condición, que el puente, que la relación, que la modulación, entre el valor de la nación y el valor de la democracia la establezca la cultura. La cultura es el puente indispensable entre la nación y su democracia o entre la democracia y la nación, sin que ninguna de las dos pierda sus valores, los valores generales, los valores de la nación que son valores generales aglutinantes, y los valores particulares, pluralistas de la democracia. La cultura es la que le va a dar razón a la unidad nacional, al mismo tiempo que a la pluralidad democrática. Creo que esto va a ser fundamental como proyecto para el siglo que viene.

LUIS FELIPE ALVARADO.- Estamos a sólo dos horas de la frontera, escenario de lo que usted llama el drama de la exclusión, zona sobre la cual usted ha enfocado muchísimos trabajos; entre ellos el más reciente que es *La frontera de Cristal*. ¿Es la frontera todavía una cicatriz abierta? o bien, ¿Se ha convertido en un área de fusión y de confusión de culturas?

CARLOS FUENTES.- Sí, yo creo que por desgracia la herida se está abriendo nuevamente, la herida está ahí, pero lo que esperamos es que cicatrice, que se pueda cruzar esa frontera sin sangre, pero hay grupos extremistas en los Estados Unidos que quisieran volver a abrir la herida fronteriza. Es una de las grandes ironías del tiempo que estamos viviendo, que habiendo caído el muro de Berlín, que era la llaga en el centro de Europa, ahora se cree un nuevo muro de Berlín en la frontera entre México y los Estados Unidos. El candidato Buchanan quiere que vaya prácticamente desde el Pacífico hasta el Río Bravo una alambrada, un muro de concreto electrificado, quizá con perros policías; una cosa verdaderamente espantosa que niega las bondades del nuevo orden internacional, que es una ironía en el caso de dos países que han intentado unirse a través de un Tratado de Libre Comercio y sobre todo, de dos países que a lo largo de una historia muy accidentada, muy difícil, han aprendido algo, o debían de haber aprendido algo muy importante: que siempre habrá problemas entre México y los Estados Unidos, pero que todos los problemas se pueden resolver con buena voluntad y a partir de la negociación. Cuando interviene un factor electoral como en este año 94, se exacerbaban los ánimos en los Estados Unidos y buscan lo que ellos llaman "botones candentes": temas electorales candentes que les permitan atraer a cierta clientela, presentarse como más valientes



que el contrincante; todos caen en eso. Clinton yo creo que no cree en muchas de las posiciones sobre migración en las que ha tenido que caer, porque el Partido Republicano lo desafía a que trate ese problema, de manera que la relación está muy deformada por ser un año electoral, pero a veces los Estados Unidos atentan contra sí mismos, contra sus propios intereses, en función de intereses electorales y políticos sumamente concretos: ¿Quién va a ganar Florida? Yo le dije una vez a Clinton en una cena que tuvimos con García Márquez. Hablando sobre Cuba, le dije: "Recuerde usted cómo Nixon estableció relaciones con China y ganó una estatura mundial inmediata." Le dije: "Señor presidente pierda la Florida y gane el mundo." Yo creo que se rió de mí, se ha de haber carcajeado, debe haber pensado: "éste es un ingenuo total; yo lo que quiero es la Florida, no el mundo." Y en eso estamos en este momento, en que la Florida es un campo de batalla electoral en el que se trata de darle gusto a la comunidad cubana exiliada en Miami, entonces todo el mundo pierde los principios y se va a extremos tremendos en virtud de esa contingencia electoral. México es otro caso, otro ejemplo.

LUIS FELIPE ALVARADO.- Maestro, como escritor usted ha dicho muchísimo, y nosotros los mexicanos le damos las gracias por ello; pero ahora me gustaría abordar un poco a Carlos Fuentes como lector; ¿cuáles son las fuentes de Fuentes?

CARLOS FUENTES.- Bueno, como no me canso de decirlo, mire, en primer lugar se encuentran los libros que lee uno de niño, que son fundamentales para que la imaginación vuele, y que a veces cambian mucho. Creo que en la actualidad estamos llegando a una especie de uniformización de las fuentes de la imaginación infantil, pero en otra época había una gran variedad. Un amigo mío, obtuvo permiso de Sartre para hacer su biografía intelectual, y me dijo -Oye, fíjate que lo que le voy a preguntar a Sartre, como todo el mundo sabe que Jean Paul Sartre aprendió a leer a los dos o tres años de edad, fue un lector muy temprano, muy precoz, le voy a preguntar qué libros leyó entre los tres y los ocho años, a ver qué me dice, porque esa va a ser la base de mi biografía. Yo le dije "Pues me interesa mucho, cuéntame qué te dijo Sartre." Y como una semana después, este amigo, que era norteamericano, se presentó y me dijo: "-Fíjate, ésta es la lista de Sartre, y no conozco uno solo de los libros que leyó de niño". Le dije: "¿Pues cuáles son?" Me dijo "-Salgari, ¿quién es Salgari? En Estados Unidos nunca hemos oído hablar de ese señor. ¿Qué es esto de *Corazón*, *Diario de un Niño*, de Edmundo de Amicis? Jamás los había oído nombrar." Antes había una gran diferencia entre lo que se enseñaba



en el mundo latino, lo que se leía en el mundo latino, lo que se leía en el mundo anglosajón. Entonces yo leí a Salgari y leí a Edmundo de Amicis, pero como crecí también en los Estados Unidos, pues leí también a Stevenson, leí a Mark Twain, leí mucho Huckleberry Finn, Tom Sawyer, y también a los autores franceses, sobre todo a Julio Verne; otro autor que volvió loco a mi amigo, porque Sartre lo adoraba, era Zévaco, Miguel Zévaco, otro que ya nadie lee. Los *Pardaillan* esas novelas de capa y espada, *Perceval*, *El Jorobado*, *Enrique de Za Gardere*, pues eran lecturas de los niños a principios de siglo. Ahora yo creo que ha cambiado, por monitos y juegos y muchas cosas de ese tipo, pero en mi caso fueron clásicos infantiles de la cultura europea, de la cultura mediterránea, sobre todo, y también de la cultura del norte de Europa, pero yo creo que fechas decisivas de mis lecturas fueron la lectura del *Quijote*, incluso me atreví a escribir un capítulo adicional del *Quijote* cuando estaba en el colegio México, cuando tenía quince años, nos dijeron: “Inventen un capítulo extra de una novela que les guste, entonces inventé una aventura más de Don Quijote, que incluso ha sido publicada en un libro que publicó la Universidad de Brown, que se llama *La cervantiada*, ahí apareció con dibujos míos, etcétera. Para mí fue fundamental descubrir el mundo del *Quijote*, fue descubrir el mundo de la imaginación, todo podía decirse. Cervantes me dijo: “Puedes decir lo que quieras en literatura, es el reino de la libertad, todo lo que imagines es cierto; a ver si también puedes convertir todo lo que imagines en base de la realidad, en fundamento, a ver si puedes fundar la realidad sobre la imaginación.” Fue el desafío de Miguel de Cervantes. Yo crecí en Argentina fue muy importante el descubrimiento de Borges cuando tenía yo catorce o quince años. Para mí fue la posibilidad de ver que teníamos una cultura latinoamericana con numerosas fuentes, con numerosos orígenes, no sólo una cultura positivista, como a veces se nos quería enseñar en aquella época, o no sólo una tradición europea, francesa, española, sino que a través de Borges descubrí que teníamos raíces árabes en nuestra cultura, y raíces judías, muy importantes además de la tradición mediterránea. Y siendo mexicano yo sabía que teníamos una tradición indígena; y habiendo vivido en el Caribe, que teníamos una tradición negra; y este conjunto, esta constelación es lo que creo le da su enorme riqueza a la literatura, a la cultura de América Latina, y eso curiosamente se lo debo a Borges, a quien siempre se ha tildado de escritor extranjerizante, europeísta. No, es el más argentino y el más latinoamericano de los escritores, porque hace presentes todas las culturas del mundo en el ámbito latinoamericano.

LAS PREGUNTAS DE LOS ALUMNOS.



DEL CAMPUS MONTERREY.- ¿Qué peso le daría usted a la lectura en la formación de los profesionales del año 2000, frente a los nuevos retos y a la globalización?

CARLOS FUENTES.- Creo que si perdemos la cultura de la lectura, vamos a perder algo muy importante, es como mutilarnos voluntariamente de un brazo. La lectura, y esto me lo puede confirmar Sealtiel Alatríste, (presente en el estudio) quien sabe mucho de esto, es la base para que las neuronas recuerden; si no se lee, las neuronas no funcionan, y podremos llegar a una cultura de amnésicos, que capten imágenes y las olviden rápidamente, que no sepan lo que pasó en el día de ayer. La lectura obliga a fijar la atención, a memorizar. Yo tengo una amiga, Antonia Freyser, la historiadora inglesa, que no se acuesta en la noche sin haberse memorizado un poema, para que sus neuronas le funcionen bien al día siguiente. Entonces yo creo que la cultura del libro es una parte importantísima de cualquier escenario para el futuro que quisiéramos mencionar.

DEL CAMPUS SAN LUIS POTOSÍ- Jesús Regil Hernández le pregunta al maestro Carlos Fuentes: ¿Cuál es la condición actual que ocupa el mexicano con respecto a la enseñanza básica de nuestra cultura?


CARLOS FUENTES.- Yo creo que tenemos enormes lagunas, todavía no hay una cobertura universal de la educación primaria en México, una capacitación de maestros. Estamos todavía lejos de obtener el ideal que sería, en primer lugar la cobertura primaria y en seguida, la secundaria. Es imposible llegar a la educación preparatoria y universitaria, pero creo que la base va a ser cubrir la educación primaria; y esto lo ligo al tema de la globalización que se menciona en la pregunta anterior. Hay un libro muy interesante del economista norteamericano Lester Thurow en el que se pregunta: “¿A quién le va a pertenecer el siglo XXI?” Y él llega a la conclusión de que le va a pertenecer al país que tenga la mayor capacidad educativa; y allí ve a los japoneses en la delantera, seguidos muy de cerca por los europeos. Recuerdo una cosa importante, y es que en primer lugar, Europa Occidental tiene un nivel de educación general muy alto, pero que la incorporación de la ex Unión Soviética y de las antiguas democracias populares del este de Europa, que fueron países fracasados económicamente, no fueron países fracasados educativamente, tenían un alto nivel de educación, sobre todo de educación científica, al grado de que estamos comprando, muchos países están comprando a técnicos soviéticos. El hecho es que cuando se unen las dos Europas, se



crea un mercado de educación, una potencia de educación muy, muy grande que deja muy en tercer lugar, según el propio Thurow, norteamericano, a los Estados Unidos; un país donde se le da menos importancia a la educación, donde los maestros en capacitación ocupan un lugar secundario. Imagínese usted que en los Estados Unidos un maestro de primaria o de secundaria, gana la mitad de lo que gana un maestro en Alemania o en Japón, exactamente la mitad. Entonces no hay gente que quiera participar. Yo crecí en los Estados Unidos; de niño, había una excelente educación pública; nos enseñaban geografía, hoy ya no se enseña geografía en las primarias americanas, no les importa dónde está el mundo, ni dónde están ellos. Se enseñaba historia muy bien, ahora se enseña muy poco y muy mal, se sabe muy, muy poco. Yo a mis alumnos de Harvard les tenía que dar clases de historia, para ponerlos al día, porque no sabían casi nada; y ésta era básicamente una enseñanza dada por mujeres, había una reserva femenina de maestras, a veces bastante sacrificadas; no ganaban mucho dinero, pero hoy, con la diversificación económica que le permite a la mujer otro tipo de actividades y mejor pagadas, pues la educación norteamericana no tiene la capacidad de pagarles a sus maestros, hombres o mujeres, como les paga el Japón o Alemania a un maestro. Hay una lucha por el futuro que está ligada totalmente a la lucha por la educación, si se pierde la lucha por la educación, ese país va a quedar en un segundo rango, con respecto al país que le da su primordial importancia a la educación. Yo le preguntaba al futurólogo norteamericano Alvin Toffler el autor de *La tercera ola* y de todos estos libros de futurología: "¿Qué es lo que hace falta para que un país como México salga de su relativo retraso?, ¿de su retraso agrario, de su retraso industrial, de ser todavía industrias de chimenea de la primera revolución industrial y dé el salto a la tercera ola de la revolución tecnológica etcétera?" Me dijo: "Dos cosas muy sencillas, México tiene que alimentarse y educarse. Un país que no es capaz de alimentarse a sí mismo, y de educarse a sí mismo, jamás dará el salto al siglo XXI."

DEL CAMPUS MONTERREY.- Me gustaría que nos diese su opinión respecto al papel que juega la Universidad en la formación del escritor ¿Qué porcentaje del genio se hace en las aulas?

CARLOS FUENTES.- Eso es muy difícil de contestar y a veces hay que contestar con algo que puede sonar cínico, pero que simplemente es la verdad y es que hay grandes escritores que nunca han pisado una universidad. Y quienes quizá, no habrían sido grandes escritores si hubiera ido a la universidad; se habrían convertido en otra cosa. No me imagino a Dostoievski tomando

110  *Entrevista a Carlos Fuentes*

cursos, ni a Balzac; Kafka se hizo en una oficina de seguros, ésa fue su universidad. Es decir, que en el caso de los escritores, cada individuo es su universidad. En cierto modo, hay un elemento autodidacta en la literatura muy, muy importante. También se presentan las presiones sociales; yo muy tempranamente decidí que quería ser escritor, y mi papá decía: "Pero es que los escritores se mueren de hambre en México, tienes que ser abogado." Cuando no se sabe dónde colocar a alguien pues se le manda a la Facultad de Derecho. Yo me resistía mucho, entonces me mandaron a hablar con don Alfonso Reyes, y me dijo: "Mira Carlos, tienes que estudiar la carrera de derecho, porque México es un país muy formalista. Un título -dijo- es como el asa de una tasa de té caliente, si no tienes el asa la gente no sabe por donde tomarte, se quema las manos y se le cae. Tienes que ser licenciado." Entonces, aunque no me recibí, estudié la carrera y me gustó mucho, pero no me recibí, porque no quería tener el pretexto de ser abogado, quiero ser escritor, y ahí corté; pero de todos modos todo mundo me dice licenciado y maestro.

DEL CAMPUS CHIHUAHUA. - Gabriela Loera pregunta ¿Qué es más significativo en el desarrollo de una idea, la historia y bases que se tienen, o la imaginación o creatividad que expresamos?

CARLOS FUENTES.- Yo supongo que la señorita Loera está preguntando sobre ¿Cómo se escribe un libro o un cuento? Yo creo que son muchos, muchos factores. Yo estoy convencido de que uno de los factores más intangibles y más importantes en la creación de obras literarias es el sueño. Pero me he dado cuenta de una cosa, de que todos los sueños que recuerdo al despertar y que apunto cuidadosamente en una libreta, no me sirven para nada; y en cambio, todos los sueños que no recuerdo entran en mi literatura de una manera misteriosa. Ese es un factor muy importante, el factor onírico. Claro que uno piensa, hay ideas, hay situaciones, hay personajes; pero yo le digo una cosa, que usted tiene un libro de notas, con todo apuntado, todo muy claro, muy bien diseñado, y a la hora que se sienta a escribir es como entrar en un trance maravilloso, la realidad se transforma; el cuento, la novela, se empiezan a dictar a sí mismos, uno no sabe de dónde está viniendo esa voz que dice: "Ahora tienes que poner este adjetivo, ahora viene este diálogo." No, eso no estaba preparado, no estaba pensado, surge de una manera casi mágica. Es una emoción muy grande además, porque hay un poder que se sobrepone a uno y casi guía la mano para escribir, y lo mejor que se escribe resulta de esa manera, lo peor es lo escrito a base de notas. Hay un elemento muy fuerte de ensoñación, de trance, de inspiración en la creación



literaria.

DEL CAMPUS HIDALGO.- Sergio Gómez pregunta ¿Qué importancia le otorga al uso de la tecnología en el proceso de la educación?

CARLOS FUENTES.- Me parece fundamental, todo lo que hemos visto hoy, aquí en el Tecnológico en el Campus Monterrey, abre un campo insólito para la educación y para el desarrollo del país. Esto llevado a sus últimas consecuencias nos hace realmente competitivos en el mundo. Pero si no hay la base a la que me refería antes, la base social de acabar con la marginación en México, acabar con el olvido de la segunda nación mexicana, incorporarla sobre sus propias bases, sobre sus propios méritos, con su propia cultura; en lo que yo llamo una modernización incluyente, no excluyente de nadie, de ninguna cultura, de ninguna tendencia en México, entonces tendremos nuevamente, una burbuja, una cúpula superdesarrollada en México, en un país de miserables. Eso no se puede dar, ninguna de las grandes naciones de avanzada en la tecnología tienen una clase rezagada, una clase miserable, como la que tiene México. Tenemos que superar esa enorme zanja entre los poseedores y los desposeídos para que la tecnología mexicana realmente compita en el mundo con una base social auténtica, sana.



Por una Política sin Distinción

Cecilia Soto

*ex-candidata a la Presidencia
de México 1994*

En este espacio reproducimos la conferencia que dictó Cecilia Soto en el Campus Monterrey con motivo de la Primera Semana Internacional de la Mujer 1995, organizada por los alumnos de la Federación de Estudiantes del ITESM en el mes de febrero de 1995.

Agradezco a la Federación de Estudiantes del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, FEITESM 95 la oportunidad de estar en mi campus favorito. Para mí tiene un significado especial, participar en la Primera Semana sobre la Mujer.

Resulta sintomático que ésta sea la primera semana dedicada a la mujer, a pesar de que las federaciones de estudiantes llevan 41 años funcionando en el sistema Tec de Monterrey. Ello es otra prueba de que los tiempos están cambiando, y coincide felizmente con la celebración, el próximo domingo, del 42 aniversario de la conquista del derecho a voto de la mujer en nuestro país. ¡A pesar de que la Revolución de 1917 fue socialmente muy avanzada, el Congreso Constituyente consideró que la mujer no tenía la madurez para poder influir positivamente en el desarrollo del país!

El caso de la Revolución Mexicana no es excepcional. Por ejemplo, en uno de sus párrafos más memorables, la declaración de independencia de los Estados Unidos afirma la convicción de que "todos los hombres han sido creados iguales y han sido dotados por el Creador con ciertos derechos inalienables, entre éstos el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad". Sin embargo, la Constitución Americana le negó el voto a la mujer. No fue sino hasta 72 años después que se inició el primer movimiento sufragista en los Estados Unidos, esto empezó en 1848, y fue hasta 1920 que la mujer americana pudo votar.

Aun cuando en la mayoría de los países, la mujer ya puede votar, todavía enfrenta una situación de gran desigualdad. En China, por ejemplo, durante más de 3000 años, las costumbres sociales aprobaban el concubinato. Los varones de cierta condición

social elevada tenían derecho a tener esposa y varias concubinas. No fue sino hasta 1949 con la Revolución de Mao, que se prohibió el concubinato y se estableció la igualdad del hombre y la mujer ante la ley.

Hasta hace tres años la mujer mexicana casada con extranjero no tenía derecho de transmitirle la nacionalidad mexicana a su hijo o hija. En cambio, el varón mexicano casado con extranjera podía automáticamente darle la nacionalidad mexicana a su hijo (a).

En el tema de la herencia también hay grandes desigualdades. En muchas regiones de la India, la mujer solamente puede heredar la dote que le entregan sus padres. Ello explica porqué la India, un país pobre, es un gran consumidor de oro. Aun en castas muy humildes, el matrimonio de una hija sólo puede garantizarse con una dote rica en oro. Una vez casada, si tiene la mala suerte de enviudar, la mujer no puede recibir la herencia del marido. Lo único que tiene es el oro que originalmente le dieron en su dote familiar.

En algunos países del mundo hay 5% menos de mujeres que de hombres porque de manera sistemática se practica el infanticidio femenino. En China, donde se practica la política de un hijo por familia, el infanticidio femenino abunda. En el Tíbet, si un matrimonio tiene la "mala suerte" de que le nazca una niña, ésta es dejada a la intemperie para que muera y así poder intentar un nuevo embarazo con la esperanza de que sea varón. En algunos lugares donde ya existen métodos modernos de ultrasonido se practica la preselección natal de sexo; así, si en un examen médico se detecta que el bebé es niña, se practica el aborto. Por eso en la Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer, en Beijing, China, se prohibió de manera terminante la preselección natal del sexo y el aborto como métodos de planificación natal.

De tal manera que si revisamos los 172 países de nuestro planeta, vamos a encontrar que aun cuando la mujer ha avanzado enormemente en su condición social, en su posición de igualdad ante la ley y en sus oportunidades, encontraremos que no hay un solo país de la tierra en el que las mujeres gocen de igualdad de oportunidades económicas, educativas, de trabajo, políticas, etc.

Esta conclusión resulta terrible si pensamos que estamos ante el umbral del siglo XXI. Se trata no nada más de un cambio cronológico, sino del advenimiento de una serie de revoluciones tecnológicas que redefinirán de manera fundamental las relaciones del hombre con la naturaleza y las relaciones laborales. El conjunto de estos cambios tendrá un efecto tan profundo, que desde ya nos obliga a reflexionar sobre el concepto de desarrollo.



Desarrollo Humano

Desde mi punto de vista, debemos repensar el tema del desarrollo. De tal manera que se puedan superar las deficiencias que durante las últimas tres décadas han experimentado las diferentes sociedades humanas al implantar distintos modelos de desarrollo económico. Particularmente, diría que desde los años sesenta hasta finales de los setenta se creyó firmemente que el rápido desarrollo económico sería la solución a los problemas de desigualdad social. Sin embargo, al mirar críticamente estas dos décadas, especialmente la década de los sesenta que fue de rápido desarrollo económico, encontramos que aunque hubo crecimiento económico en términos de PIB per *capita*, persistió la desigualdad entre las naciones; en nuestro país, aunque el rápido crecimiento de tasas de hasta de 6% por dos décadas permitió una muy positiva movilidad social, es notorio que este progreso ignoró a los grupos indígenas, a un número importante de regiones agrícolas y no coadyuvó a una mejor distribución del ingreso. Hoy, México es el sexto país con mayor contraste entre ricos y pobres.

Este desarrollo tampoco fue neutro sexualmente. Es decir, no trató igual a las mujeres y a los hombres. Uno de los saldos de un modelo de aparente desarrollo económico rápido fue el de un fenómeno que se conoce como la “feminización de la pobreza” (que estoy segura fue tocado por algunos de los conferencistas anteriores): De los mil millones de personas en grado de extrema pobreza en nuestro planeta, dos terceras partes son mujeres. De los 960 millones de analfabetas, dos terceras partes son mujeres. De los 8 millones de analfabetas que hay en nuestro país, más de 5 millones son mujeres.

La desigualdad no sólo afecta a los países pobres; por ejemplo, en Suecia y en Finlandia, países que ocupan el nivel más alto de igualdad de género, de igualdad para los hombres y para las mujeres, el ingreso total que generan las mujeres equivale apenas al 75% del total de ingresos que generan los hombres; ni aún en los países avanzados se cumple con el principio de que “a igual trabajo, igual salario.”

En este sentido, desde mi punto de vista, la propuesta de un nuevo paradigma de desarrollo tiene que contemplar como uno de los temas fundamentales el tema de la equidad, que debe abarcar la equidad entre diversos sectores sociales, entre las diversas etnias, y tiene que abarcar la igualdad de género o la igualdad de sexo.

Género

Quisiera hacer un breve paréntesis para comentar que significa el concepto de género. ¿Qué es esto de género?, ¿Por qué tanto revuelo al respecto?



El concepto de género es resultado de la investigación académica desde hace unos 20 años. Plantea que si bien la especie humana viene en “dos presentaciones”, masculina y femenina, la forma en cómo somos hombres y cómo somos mujeres es un resultado adquirido socialmente, es decir, manifestamos nuestra femineidad y nuestra masculinidad dependiendo de la cultura, la visión del mundo, el conjunto de valores y costumbres entre los que crecemos.

Para entender mejor este concepto, volvamos al ejemplo del concubinato. Durante 3000 años, la cultura china respetó la institución del concubinato, podemos imaginar entonces que para muchas de las mujeres chinas de esos tres milenios la idea de ser concubina era algo aceptable y hasta deseable. La costumbre de que podía haber una esposa principal y 5000 concubinas para el emperador era un aceptable y atrayente socialmente. En ese entonces, ésa era una perspectiva de género: una “verdad” que sólo lo era en el contexto social que le rodeaba.

De la misma manera, podemos ver qué diferentes somos las mujeres en las distintas regiones de México. Qué especiales son, por ejemplo, las mujeres del Istmo de Tehuantepec, de Juchitán: mujeres que dominan económicamente la región, que son las dueñas del mercado, y las que dominan y es común que el marido juegue un papel económico secundario. Muy distinta es la perspectiva de género de las mujeres tzotziles, que hasta la rebelión del EZLN, sacrificaban su magra ración de tortilla en favor de su esposo. Las mujeres nortañas somos también diferentes, somos emprendedoras, gritonas, hablamos fuerte, no somos sumisas y ejercemos dosis importantes de independencia.

Por otra parte, ayer escucharon a una inteligente mujer náhuatl, que probablemente les expresó otra manera de ser mujer. De tal manera que ustedes pueden seguir por este ejercicio intelectual y darse cuenta que cuando hablamos del concepto de género, estamos refiriéndonos simplemente a un concepto cultural socialmente adquirido.

¿Por qué enfatizar tanto este concepto de género? Porque si la forma como expresamos nuestra condición de mujeres es socialmente adquirida, ello quiere decir que la podemos cambiar, que no tenemos por qué aceptar como verdad sacrosanta el hecho de que una chica que no recibe dote porque su padre sea sumamente pobre, se tenga que suicidar en Paquistán porque no tiene derecho al matrimonio; asimismo no tenemos por qué aceptar que la niña desde que nace esté en desventaja porque no es tan deseada como el varón.

El concepto de género simplemente nos busca poner alertas y decirnos “ten mucho cuidado; eso que tú crees natural, eso que



tú crees inmutable, quizá no lo sea”.

Volviendo al concepto de desarrollo, el Informe sobre Desarrollo Humano de la ONU, incluye cuatro elementos fundamentales.

Productividad

El primer elemento necesario es la productividad. Es decir, si bien reconocemos que el crecimiento económico de los modelos que se adoptaron en las décadas pasadas generaron desigualdades, esto de ninguna manera nos debe llevar a renunciar al concepto de crecimiento económico e incremento en la productividad. El fomento a la productividad es uno de los pilares fundamentales de un nuevo modelo de desarrollo económico, aunque no el único. Una mayor eficiencia de la economía no debe reñir con la atemperación de las diferencias sociales.

Equidad

El segundo elemento de un nuevo paradigma de desarrollo tiene que ser el de ampliar las oportunidades para todos y esto de manera enfática debe incluir a las mujeres. Decía que las mujeres desde que nacen, aun desde antes de nacer, enfrentan el problema de estar desvalorizadas; ésta es una carga ideológica tan profunda que nosotras las mujeres la incorporamos también a nuestro cuerpo de creencias. Por ejemplo, es muy normal en nuestra cultura latina que la mujer recién casada, enamorada de su joven esposo, se sienta muy orgullosa de darle un varón como primer hijo. Muy en el fondo, la mujer acepta que es el hombre el que seguirá transmitiendo el nombre de la familia y el que finalmente se convertirá en un apoyo económico para la vejez de los padres. Esta concepción que plantea que en última instancia, las mujeres somos menos importantes y menos valiosas que los hombres, se va transmitiendo a lo largo de la educación de la niña. Y curiosamente somos las mujeres las que heredamos ese sentimiento a nuestras hijas. También es muy normal que reproduzcamos en nuestros hijos e hijas los roles tradicionales.

Por ello, una de las cuestiones fundamentales que se acordaron en Beijing, y que me parece constituye un elemento fundamental del nuevo paradigma de desarrollo, es la igualdad de oportunidades para todos y todas en materia de accesos a la representación popular.

Para resumir: la segunda característica del desarrollo humano es la equidad.

Sustentabilidad

El tercer elemento esencial para un nuevo paradigma del desarrollo económico es el de sustentabilidad y ello conlleva una perspectiva. Desarrollo sustentable significa que los recursos que se utilizan en un proceso de desarrollo tienen que conservarse o ser reemplazados para la nueva generación. Repito, el concepto de sustentabilidad es un concepto que tiene que ver con desarrollo generacional; no se vale un proceso de desarrollo que de alguna manera deja cuentas ecológicas pendientes con la generación que sigue y le dificulta su desarrollo ulterior. En este sentido, sustentabilidad significa cuidado, conservación y acrecentamiento del capital económico, del capital humano, del capital físico y renovación de los recursos naturales.

Democracia

El cuarto elemento fundamental del nuevo paradigma de desarrollo económico tiene que ver con lo que se llama la *‘potenciación política de la sociedad’*; es un término de difícil traducción, viene del inglés *“empowerment”*, es decir, dotar de poder político, o de la posibilidad de intervenir en la sociedad a todos y cada uno de los miembros de la sociedad.

El desarrollo debe ser para todos, y en su diseño y ejecución deben participar todos los que serán afectados por éste.

La mujer y la Política

Para que un modelo de desarrollo humano pueda implementarse, es fundamental la participación política de la mujer.

Hay dos tipos de problemas para que la mujer tenga acceso al poder político: Voy a tratar primero el que considero más importante; el obstáculo más importante para la participación política de la mujer no son los hombres ni es el sistema político. La limitante más importante es la propia percepción que tenemos de nosotras las mujeres como agentes de cambio en la sociedad.

Generalmente la mujer nace a la política como gestora y no como aspirante a líder o estadista. La manera tradicional en cómo la mujer nace a la política es a través de compromisos para gestionar una o varias demandas concretas: la lucha por los derechos humanos, por los servicios públicos, la lucha por la democracia; sin embargo, hay una diferencia muy importante entre quien gestiona una demanda específica, que puede ser una excelente líder de movimiento social, y quien puede realmente gobernar un país o una comunidad de países o una municipalidad.

A diferencia del gestor social, el gobernante, debe tener la voluntad y la capacidad de concebir puntos de vista contradictorios y contrapuestos de los distintos grupos sociales,

al mismo tiempo que inspira confianza y liderazgo para crear un equipo de trabajo eficiente. Un estadista además abraza un proyecto de gran visión y a largo plazo y moviliza la sociedad hacia él. En este sentido, el obstáculo fundamental que enfrentan las mujeres y que enfrentamos las mujeres en México, es que todavía nos asignamos un papel pequeño en la historia de nuestro país. Nos asignamos un papel local; todavía nos conformamos con que otros hagan las grandes tareas por nosotros.

El segundo tipo de obstáculos se refiere a la estructura política tradicional, que implica un proceso de selección al que llegan muy pocas mujeres. De hecho, si nos seguimos ateniendo al desarrollo paulatino del acceso de la mujer a la política en nuestro país, vamos a tardar muchas décadas en alcanzar una estructura igualitaria de hombres y mujeres en los puestos de poder político, en las empresas o en los sindicatos.

Se trata de un círculo vicioso, pues en las cúpulas de los organismos políticos dominan los hombres y sólo bajo la presión social tienden a “acordarse” de las candidaturas de las mujeres. Como pocas mujeres llegan a los organismos de dirección, son pocas las que pueden demostrar experiencia, se les niegan oportunidades, hasta crear un verdadero embudo que pueden superar muy pocas mujeres.

No solamente es un problema de cantidad, también hay desventajas cualitativas. Las mujeres llegamos tarde a aspirar al poder político. Llegamos tarde porque muy a menudo dedicamos varios años de nuestra etapa más productiva, total o parcialmente a la crianza de los hijos, de tal manera que una mujer puede realmente dedicarse a la política una vez que sus hijos han alcanzado cierta edad y que ella puede tener mayor libertad. Si se le compara con un candidato varón, exactamente de su misma edad, este candidato habrá tenido más oportunidades de administración pública, más oportunidades de competencia política, más oportunidades de exposición al público que la mujer.

Por consiguiente, tenemos que reflexionar sobre la conveniencia de adoptar una serie de medidas que aceleran el acceso de la mujer al poder político. Estas “medidas positivas” o de “acción afirmativa”, buscan remediar una condición extraordinaria de desigualdad. Esta formulación se realizó en la Primera Conferencia sobre la Condición de la Mujer, realizada en la ciudad de México, en 1975. Selleva a la práctica a través del concepto de cuotas, es decir, de impulsar, recomendar, forzar en algunos casos, la inclusión de un número determinado de mujeres en las candidaturas, en los puestos de dirección de los partidos políticos, del gobierno, de los sindicatos, de las empresas, etc. Este es un punto muy debatido y ojalá que haya preguntas al respecto.



La primera **reacción** que surge ante la propuesta de **cuotas**, es la de criticarla como una medida paternalista hacia **las mujeres**. Sin embargo, quiero pedirles que recuerden el embudo gigantesco por el que pasan los diversos candidatos o personajes públicos para poder arribar a la representación popular. En este embudo gigantesco, aproximadamente participan un 85% de hombres y 15% de mujeres. En nuestro país tenemos 14% de parlamentarias; 14% de mujeres en puestos de administración o en gerencia a nivel de empresa privada; tenemos 6% de mujeres en altos puestos gubernamentales. ¡Seguir con esta inercia nos va a hacer llegar al año 2010-2020 acaso con un porcentaje de 20 ó 25%!

En su documento final, la Conferencia de Beijing hace notar que aquellos países en donde se han tomado medidas para **teer** una cuota de representación femenina, (básicamente los países nórdicos, Israel, Argentina y muchos países europeos), se ha logrado aumentar la representación de mujeres hasta alcanzar un 33%. ¿Porqué es tan importante alcanzar una representación de las mujeres hasta un 33%? Porque si no tenemos una representación femenina con capacidad de influencia, 50% de la población del país **no** estará representada políticamente. Esto no quiere decir que un varón, no pueda recoger las demandas de las mujeres, pero ciertamente es la mujer que ha vivido y que ha pasado por **las** mismas experiencias, la misma problemática de sus congéneres, la que mejor puede representar las ecesidades de las mujeres en los cuerpos colegiados de decisión pública o de orden privado.

Los diversos estudios de género han encontrado que la masa crítica para que puedan aprobarse iniciativas de ley con éxito y puedan formarse instituciones sociales, cuerpos deliberativos, normas sociales a favor de la mujer. empieza a partir del 15% y 20% de representación popular, es decir, cuando se alcanza aproximadamente del 15 al 20% de representación parlamentaria o municipal. antes de ese porcentaje la voz de las mujeres y sus iniciativas legales, se pierden. Se ha encontrado también que las elecciones locales, los cabildos, son la escuela política por excelencia. Las presidencias municipales y las regidurías so una puerta de acceso fundamental para la mujer.

Un hecho que revela indirectamente el grado de dificultad de la mujer para acceder al poder político lo constituye el que las grandes figuras políticas mundiales femeninas, en su gran mayoría han estado precedidas por un esposo o por un padre notable, (Indira Gandhi, Benzair Bhutto, Violeta Chamorro, la señora Bandaranaike, etc.) Son pocas las mujeres que arriban a una Primera Magistratura o Presidencia de la República por sí solas.

Hay mujeres que aun a pesar de haber llegado por el padre 0 por el esposo, logran por sus méritos ganarse un lugar en la



historia; por ejemplo, el caso de Indira Gandhi, que llega gracias a su padre, el padre de la independencia de la India, pero quien sin lugar a duda se ha ganado un lugar en la historia. Tal es el caso también de la Primer Ministro de Paquistán, Benazir Bhutto, que llega gracias al liderazgo político de su padre, Zulficar Alí Bhutto.

Dentro de los pocos ejemplos de mujeres que han llegado sin haber heredado su influencia política se encuentran: Golda Meir, de Israel; Margaret Thatcher, de Inglaterra; la Exprimer Ministro turca Tansu Ciller y la Primer Ministro de Noruega, Gro Brundtland. Y en general nos podrían sobrar los dedos de una a mano para contar el número de mujeres que han llegado al poder político por su propio esfuerzo

Para México, a mí me parece fundamental que nos pongamos la meta de lograr una mejor igualdad en la representación política y avanzar en este proceso de igualación de oportunidades políticas para la mujer. Desde 1975, nuestro país acordó que en un plazo no mayor de 5 años contaría con un mecanismo gubernamental para promocionar el avance de la mujer en México. El gobierno no ha cumplido desde hace 20 años con ese mandato que adquirió como signatario de la Primera Conferencia de la Mujer. A la fecha, nuestro país no cuenta con una Secretaría de la Mujer, con un Programa de la Mujer, con un Instituto de la Mujer o con un Directorio o Directorado de la Mujer, que vigile, monitoree, o se preocupe por igualar las oportunidades de la mujer en diversos campos.

Hay muchas áreas que requieren atención. Por ejemplo, igualdad de oportunidades ante la ley, (seguramente lo vieron en la conferencia de la Dra. Laura Salinas). Nuestro país desde 1975, adoptó en el artículo 4to. Constitucional el principio de igualdad de la mujer y el varón ante la ley, pero este compromiso constitucional no se refleja de manera general en todo el cuerpo de leyes de nuestro país. Voy a dar un ejemplo muy reciente; esto no solamente es herencia del pasado:

En diciembre de 1991, la Cámara de Diputados, reformó el Artículo 27 Constitucional. En éste esta reforma eliminó el "derecho de tanto" que daba a la viuda de un ejidatario preferencia para reclamar los derechos ejidales. Muchos problemas de desigualdad provienen del concepto "jefe de familia". De hecho, uno de los problemas fundamentales de nuestra legislación, es el de modificar este concepto. Creo que no podemos hablar del jefe de familia, sino de que en la familia, el hombre y la mujer comparten la misma responsabilidad, y así se ha legislado en algunos estados de la República.

¿Cual es la consecuencia? Lo que menciono no es un asunto retórico solamente, es uno que tiene consecuencias prácticas muy



importantes. Hasta hace muy pocos años, las mujeres jefas de familia no tenían derecho a la vivienda social. Para poder tener derecho a ésta, se tenía que presentar acta de matrimonio o testimonio de unión libre y ello resulta imposible en miles de casos. En nuestro país, 17% de los hogares son sostenidos exclusivamente por mujeres, por dos problemas muy importantes: primero, la gran emigración de los hombres hacia los Estados Unidos; segundo, una cultura de irresponsabilidad del varón en las relaciones sexuales. Este 17% de hogares en donde la mujer es el jefe de familia y la que percibe la totalidad de los ingresos, no tenía derecho a la vivienda social y a muchos otros beneficios de las leyes de seguridad social previstas para el jefe de familia.

El concepto de responsabilidad compartida ante la familia trae también consecuencias muy importantes, y éste es uno de los asuntos que se tocó en Beijing: el tema del trabajo no remunerado. Se ha evaluado que en los países desarrollados, 51% de las horas de trabajo lo realizan las mujeres; en el caso de los países menos desarrollados, es el 53%. Del total de las horas trabajadas por el hombre en los países desarrollados, se considera que dos terceras partes es trabajo remunerado, y que una tercera parte son horas de trabajo no asalariado: trabajo en el hogar, trabajo comunitario. En el caso de los países subdesarrollados, es exactamente al revés. Dos terceras partes de las horas que trabaja la mujer son horas no asalariadas, es decir trabajo en el hogar o trabajo comunitario; una tercera parte del trabajo es asalariado. ¿Cuál es la consecuencia de esto? Esto tiene profundas consecuencias para las leyes del matrimonio civil, de la herencia y del divorcio. Si de alguna manera la sociedad le concede un valor al trabajo no remunerado, ello significará que la mujer no considerará ya que la mantiene el hombre, sino que entre los dos comparten la responsabilidad económica del hogar y que entre los dos han celebrado un acuerdo para garantizar de la mejor manera posible la educación de los hijos y el funcionamiento del hogar.

En algunos códigos de los estados se ha planteado que los dos cónyuges pueden decidir de manera libre cuál de ellos se quedará en la casa con los hijos. La ley plantea asimismo, que el que se queda en casa tiene derecho al 50% del ingreso del cónyuge que trabaja asalariadamente. O de otra manera, que el trabajo no remunerado en el hogar representa el 50% de los ingresos de la pareja; pues se considera que aquel cónyuge que sale a trabajar, lo puede hacer gracias a que el otro está asegurando que los hijos estén bien educados y que el hogar esté funcionando. Esto trae profundas consecuencias, en primer lugar la revaloración de la mujer por la certeza de que está contribuyendo de manera fundamental al desarrollo de su hogar, al desarrollo de su país, al



desarrollo de su sociedad; y tiene consecuencias fundamentales para las leyes de la herencia, del divorcio y del matrimonio civil.

La igualdad propicia relaciones más sanas.

Recordarán la ley de la física que dice: “La materia no se crea ni se destruye, solamente se transforma”: creo que esta **ley** vale no sólo para la materia sino para la sociedad. Pensemos **que** si una parte fundamental del valor de la mujer y de su energía no es reconocida por la sociedad, la mujer se ve obligada a expresar esta energía a través de formas alternativas de poder que son sumamente deformes. Quisiera poner algunos ejemplos:

Así como en nuestro país se ha desarrollado el chiste político como una manifestación del descontento de la sociedad, de una sociedad que no tiene suficiente expresión política democrática, así como se han desarrollado organizaciones no gubernamentales en torno a muchos temas, como resultado de un arreglo político estrecho y mezquino, así las mujeres desarrollamos formas alternativas de poder, mediante las cuales se nos ha enseñado a ejercer el poder de una manera indirecta. Éstas son formas de control que substituyen el ejercicio democrático, libre y generoso que deberíamos de tener en una sociedad igualitaria.

¿Qué sucede cuando un pretendiente le habla a una chica y a ésta no le gusta el pretendiente? Inventa mil excusas antes que decirle la verdad ¿Por qué no se puede hablar directamente con este muchacho y decirle: “no me gustas, ni le sigas intentando porque no me gustas”. ¡Porque esto sería una pérdida de poder terrible!

¿Por qué los hombres dicen que no nos entienden? ¿Por qué existe la percepción de que no se nos entiende? Hay la percepción de que somos incomprensibles, en primer lugar porque tenemos una manera diferente de concebir las cosas, es decir, nuestros mecanismos de conceptualización, son muy distintos; pero también porque para poder contrarrestar esta cultura de opresión, ejercemos mecanismos de control imperceptibles para el varón. Estos mecanismos incluyen una serie de mensajes alternativos, actitudes, dramas, etc. De hecho muchas mujeres desarrollan excelentes dotes teatrales pues ya que no pueden conseguir las cosas directamente, arman escenarios, montan obras teatrales para que él arribe a las consecuencias elegidas.



Por ello, por el bien de los hombres, es muy importante que progrese las mujeres. Para ser más felices, para lograr una relación enriquecedora entre los dos sexos, para lograr una relación en donde el amor no sea asunto solamente durante los primeros años, sino realmente un proceso continuo, es muy importante que la mujer deje de ser discapacitada políticamente, que la mujer salga de ese estereotipo en donde solamente es sentimiento. Es fundamental que haya una revaloración de nuestro papel en la sociedad, de cómo somos el mismo "paquete" humano pero en presentación diferente. Y que esa presentación es complementaria, es una suma no lineal pues en el caso de la suma de la energía de un hombre y de una mujer tenemos una sinergia fundamental para el desarrollo de la sociedad.

Creo que en la medida en que la mujer tenga oportunidades, vamos a dejar poco a poco estas otras alternativas de poder. Esto me recuerda el famoso chiste feminista "¿Por qué creó Dios primero al hombre que a la mujer? Porque echando a perder se aprende". Creo que la batalla de los sexos continuará por todos los siglos venideros. Sin embargo, esta batalla se puede dar en mejores condiciones de igualdad de tal manera que las armas de los dos lados sean visibles; nuestras armas son secretas y las de ellos muy claras, muy transparentes. En este sentido, por la felicidad de ambos, es muy importante que autovaloremos a la mujer. Este proceso de autovaloración de la mujer es un proceso de experiencia personal única e irreplicable, es decir, que el proceso fundamental a través del cual la mujer puede autovalorarse es cuando ella experimenta el ejercicio de su talento, su discernimiento, su voluntad, por ello es fundamental la igualdad de oportunidades en la educación.

Como decía, en nuestro país tenemos 100% de inscripción escolar para hombres y mujeres en la escuela primaria y secundaria. En el último año de secundaria, baja ligeramente para las mujeres. Hay un desplome muy importante en la preparatoria y una caída más acentuada en el caso de la universidad. En la medida en que en el aula, en la oficina, en la fábrica, hombres y mujeres puedan experimentar la solución de retos, esta experiencia personal, irreplicable e irremplazable para la mujer, va a permitir que se rompan mitos y estereotipos.

Hay una serie de medidas que se deben tomar para garantizar esas igualdades, es decir, cuando estamos hablando de igualdad, no hablamos de igualitarismo, no estamos hablando de que queremos exactamente lo mismo (porque somos diferentes, afortunadamente), sino que queremos igualdad para compensar las diferencias y así podamos competir en el mundo del trabajo, en el mundo del estudio.



En primer lugar, igualdad ante la Ley. Ya mencioné ya el artículo 27 Constitucional, el Código Civil en materia de la definición de responsabilidad familiar como una responsabilidad compartida, y cambios a las leyes de divorcio, herencia y propiedad en el mundo.

Segundo: Los cambios de normas e instituciones sociales. Hay mucho que hacer en el mundo del trabajo y en el mundo de la seguridad social para que la mujer tenga igualdad de oportunidades para ir a trabajar. La mujer dedica por lo menos 10 años de su vida a la crianza de sus hijos. Después de estos 10 años, la mujer regresa al mundo del trabajo sin capacitación y habiendo perdido los derechos de antigüedad y pensión que tiene inicialmente en la empresa.

Tercer aspecto: Participación masculina en las responsabilidades del hogar. Mientras nosotras estamos luchando para que haya suficientes guarderías o un horario flexible, en los países nórdicos mujeres y hombres están luchando para que haya permiso de paternidad para cuando la mujer da a luz al bebé.

Cuarto: La meta de lograr por lo menos 30% de representación femenina en partidos políticos, candidaturas, servicio gubernamental, empresa privada y sindicatos.

En quinto: Igual acceso a la educación y la promoción deliberada de la mujer en el mundo de la investigación científica y tecnológica. Estudiamos, arribamos a las universidades, pero muchas de nosotras seguimos en carreras tradicionales para la mujer.

En sexto lugar: La necesidad de crear oportunidades económicas para la mujer. Como la mujer no es jefe de familia, tampoco tiene oportunidades de crédito. Uno de los puntos fundamentales de la Conferencia de Beijing es practicar un nuevo tipo de crédito mucho más flexible en el concepto de garantías, de tal manera que se incentive en ellas la vocación empresarial para crear empleos, una microempresa o participar en colectividad con otras.

Creo en este sentido que tenemos un mundo de oportunidades, una avenida de progreso para nuestro país, para nuestra sociedad; como lo dice la "Primera Semana de la Mujer", si nos proponemos metas concretas, ¿hará la igualdad? En este sentido quiero hacer una diferencia entre el concepto de igualdad y equidad.

Equidad implica una valoración subjetiva, dar a cada uno según su capacidad y según su necesidad. Es un concepto fundamental del nuevo paradigma del desarrollo para el siglo XXI. Pero en Beijing se utilizó el concepto de equidad para darle a la mujer lo que le corresponde según la cultura que estaba impulsando este concepto. Muy en particular, los países musulmanes plantearon que no fueran derechos igualitarios, sino equitativos. ¿Por qué? Porque el Islam da a la mujer menos derechos que el hombre en ésta. “Si hay que dar a cada quien lo que le corresponde, y en mi país sólo les corresponde la mitad de lo que les corresponde a los hombres”, es obvio que en la situación actual tenemos que primero adentrarnos a la etapa de la igualdad, es decir, igualdad de oportunidades. Una vez que hayamos logrado la igualdad de oportunidades en la sociedad, en el poder, en la economía, en la educación, podemos pasar a la etapa de una sociedad equitativa.

El reto de la generación de ustedes, y que planteé en febrero del 93, cuando tuve el honor de ser la primera candidata en entrar al campus es la de encontrar una fórmula de desarrollo que permita que florezca el genio humano, la justicia y la generosidad en nuestro país y en el mundo. Los esfuerzos para encontrar este paradigma de desarrollo han sido esfuerzos válidos pero no suficientes.

Me aventuro a afirmar que el único punto de referencia que tenemos para medir el desarrollo de una sociedad es propio del desarrollo humano. No puede ser solamente el desarrollo de la ecología, pues podemos tener el cielo más limpio, tener los bosques más conservados y al mismo tiempo tener pobres; podemos tener las medidas macroeconómicas más espectaculares y tener 10% de desempleo. Podemos tener otra serie de estadísticas que pudiesen de alguna manera reflejar un aspecto del desarrollo humano, pero la única referencia que podríamos considerar válida para nuestra cultura, válida para las culturas de hace 300 años como para las que nos van a seguir, es la cultura del desarrollo centrada en la especie humana; desarrollo económico, desarrollo del medio ambiente, pero centrado en el ser humano. Y por esto es necesario que la otra mitad del mundo, las mujeres, puedan tener igualdad para poder aportar todo lo que la sociedad les demande.

Muchas gracias.



Lingüística



El Orden De Colocación De Los Clíticos Pronominales Durante La Primera Mitad Del Siglo' XVI

Beatriz Arias Álvarez

Universidad Autónoma de México

Una de las mayores diferencias que existe entre el orden de palabras utilizado en la Edad Media y el utilizado actualmente, se encuentra en la colocación de los pronombres átonos.

En la Edad Media la proclisis y enclisis dependía en gran parte de lo que V. García Diego(1961: 315-316) llama "ritmo de la frase": el pronombre solía ir enclítico si el verbo comenzaba la frase rítmica y proclítico si iba en el interior de ella. Además, en la lengua antigua era usual el pronombre proclítico a un verboide o a una forma imperativa.

Durante el siglo XVI, según R. Lapesa ((1981)1988: &97.7), seguía en vigor la regla de que las formas átonas en principio o después de pausa debían de ir tras el verbo. Ante formas de imperativo, o ante el infinitivo o el gerundio el pronombre podía ir proclítico, sobre todo si otra palabra les precedía en la frase.²

Actualmente los pronombres átonos preceden al verbo si éste es finito y siguen a una forma verbal si ésta es infinitivo, gerundio o alguna forma de imperativo positivo.

Comparemos algunos ejemplos para poder advertir claramente las diferencias de colocación entre la Edad Media y la época actual:

EDAD MEDIA 3

ACTUALMENTE

pareçeme que sería (Libro de los gatos)	Me parece que sería
e subiolo muy alto (Libro de los gatos)	Y lo subió muy alto
la espada me da (CID)	Dame la espada
voluntad es de me matar (Libro de los gatos)	Tiene voluntad de matarme
todos se alegrando (CID)	Alegrándose todos

Sabemos que durante el siglo XVI se originan o llegan a su fin algunos cambios importantes en la estructura sintáctica del español. Con respecto al orden de colocación de los clíticos, creemos que el cambio comenzó antes del siglo XVI, y que durante el quinientos se fijaron algunos esquemas de orden. A través del análisis de nuestro material (dieciséis documentos heterogéneos que abarcan el periodo de 1524-1554), trataremos de establecer los modelos de colocación que presentan los clíticos en la primera mitad del periodo colonial.

En nuestra opinión el cambio de colocación de los pronombres átonos se debe a las características del elemento verbal que acompañan. Para los verboides carentes de morfemas de tiempo-modo, número-persona los clíticos se convierten en una marca de categorización verbal. Por lo mismo, el pronombre puede aparecer proclítico ante formas finitas ya que éstas poseen morfemas que las caracterizan como verbos, y enclítico en presencia de formas no finitas, ya que el pronombre funciona como una marca verbal. La relación entre clítico y verboide es tan estrecha que, incluso, se llega a formar una palabra fonológica: *amarlo*.

Para un primer análisis utilizaremos, con el objeto de fijar algunas comparaciones, el patrón que se ha utilizado para el estudio del orden de estas formas en el periodo medieval. Este criterio permitirá establecer si el esquema de colocación que se registra en el siglo XVI es una prolongación del esquema utilizado durante la Edad Media, o si se puede advertir algún tipo de cambio. El patrón utilizado es el siguiente:

1.- Orden de colocación de los clíticos pronominales no combinados en relación con:

- a) formas finitas:
 - en posición inicial absoluta,
 - tras pausa,
 - en periodo copulativo,

- b) formas imperativas.

- c) formas verbales no finitas:
 - infinitivo,
 - gerundio,
 - participio,

1.1.- Formas verbales finitas:

1.1.1.- Colocación de las formas átonas en posición inicial absoluta (26 casos):

Veinticuatro, de los veinticinco casos de enclisis pronominal

en posición inicial absoluta, se registran en locuciones pertenecientes al lenguaje jurídico.

PROCLISIS

i.- Los quitaron al dicho déllos repartieron entre los vezinos.. . (236r,2,C26)

ENCLISIS

ii.- Diose y pronunciose esta sentencia por Su Señoría (16v,26,F38),

iii.- Fuele preguntado sy conocía los dichos ydolos (7r,5,E36),

iv.- Crecióles tanto la codicia que so color de querer servir a V.C.M.(236v,8,C26)

1 CASO

Total=26 casos

25 CASOS

1.1.2.- Colocación de las formas átonas tras pausa (80 casos):

Lo general para la primera mitad del siglo XVI, según nuestros documentos, es la proclisis del pronombre.

PROCLISIS

v.-...juntos, los dichos procuradores, **les hiso** que afyrmasen ciertos capítulos de los dichos... (237r,27,C26)

ENCLISIS

vii.- . ..que si ellos no se envorrachase, **temeríanles** (137v,23,H39),

PROCLISIS

vi.-...Si necesarios es al presente, **los revocamos**, por no aver sido...(237v,13,C26)

ENCLISIS

viii.-...por merced y cédula suya, **ternanlo** por muy cierto (iv,25,K47)

76 CASOS

Total= 80 casos

4 CASOS

1.1.3- Colocación de las formas átonas en periodo copulativo (152 casos):

La mayor parte de los ejemplos de enclisis pronominal en periodo copulativo se registran en expresiones forenses, propias de los procesos jurídicos **que** se estudian. Registramos un mayor número de casos de proclisis en periodo copulativo **que los que**



registran H. Keniston (1937) y J.M. Lope Blanch (1985).

PROCLISIS

ix.- y **lo** sé mejor que tú,
porque eres mochocho
237r,2,139),

ENCLISIS

xi.- . . . **e juro**10 en forma
(13r,22,G38),

xii.-.... y **afírmase** en ello
(162r,11,H39),

x.- ... se llama Tlaco.... y **la tiene**
por muger (9v,19,E36)

xiii.- les sacavan el corazón y
ofreçíanlo a sus ydolos
(5v,2,E36).

131 CASOS

21 CASOS

Total= 152 casos

En conclusión, en cuanto a la colocación del pronombre átono ante formas verbales finitas se puede observar que en posición inicial absoluta se continúa el esquema medieval, es decir, la enclisis del pronombre. Sería necesario aclarar que la mayoría de los ejemplos de enclisis corresponden a locuciones pertenecientes al lenguaje jurídico del tipo: "fuele preguntado", factor que podría influir en el orden que presenta el pronombre, ya que se trataría de expresiones fosilizadas; por otra parte, tanto en periodo copulativo **como** tras pausa hay una marcada tendencia hacia la proclisis (131 frente a 21 casos y 76 frente a 4 casos respectivamente), patrón que sería más cercano al esquema que se establece para el español moderno.

1.2.- Formas imperativas (15 casos):

Con formas imperativas positivas hay una marcada preferencia por la enclisis, es necesario aclarar que los tres casos de proclisis que se registran pertenecen a un mismo documento, y que en dos de los casos los ejemplos son antecedido por un nexos conjuntivo.

PROCLISIS

xv.- y los poned en persona lega,
llana e abonada... o los traed
a esta ciudad...; y en
ellos los poned (4r,2,G38).

ENCLISIS

xv.- eres muchacho por ello
déxate de esas cosas
(243v,13,139),
xvi.-... hágote saber que mi
padre (245r,33,139)

3 CASOS

Total=15 casos

12 CASOS

1.3.- Formas átonas ante formas verbales no finitas:

Presentamos a continuación las diferentes frecuencias de colocación del clítico pronominal en relación con el infinitivo, el gerundio y el participio:

**PROCLISIS
INFINITIVO**
A) Sin preposición:

0 CASOS

B) Con preposición:
xvii.- . . . se abía de hazer se
le haga merced de
le mandar los tributos
de los pueblos (1r,27,L48)
18 CASOS

ENCLISIS

A) Sin preposición:
xviii.- Mandó Su Señoría
secrestarles todos los bienes
(12v,27,G38),

22 CASOS

B) Con preposición:
xix.- . . . yo quedo el más odioso
y aborrecido...por irles como
les va yntereçe en la
cabsa (5v,9,N53).
26 CASOS

GERUNDIO

xx.- sentenciándoles contra toda
justicia, no le aviendo guardado
los términos.(4v,12,N53).

1 CASO

xxi.- . . . la tenían los dichos
padres llamándola hija
(3v,14,L48),
xxii.- . . . y respondiéndole el
dicho padre Diego, lo dizía a
bozes (158v,7,H39).
46 CASOS

PARTICIPIO

xxiii.- Después de aver
robado y destruido Y
tomádoles sus mugeres
(iv,25,K47).

0 CASOS

4 CASOS

Total
19 CASOS

98 CASOS

En cuanto al orden de colocación que presenta el pronombre átono ante formas verbales no finitas tenemos que ante gerundio y participio lo general es la enclisis, aunque registramos un caso de proclisis cuando al gerundio lo antecede un adverbio de negación, esquema que es común a todas las épocas 4. Sin embargo, cuando el pronombre es complemento de un infinitivo la situación cambia: si el infinitivo no va antecedido por preposición lo normal es la enclisis, pero cuando el infinitivo se encuentra antecedido por un nexa prepositivo hay vacilación en cuanto a la colocación

del pronombre, ya que éste puede ser enclítico o proclítico. ¿Cuál puede ser la causa de esta vacilación en cuanto al orden? Analizaremos los casos de infinitivo antecedido por preposición para poder indicar el porqué de determinado orden.

- Infinitivo antecedido por preposición:

Los casos que registramos son como los siguientes:

xxiv.- . . . de cuya cabsa los vasallos de Vuestra Serenísimá Magestad estavan a punto de se perder y, con ello.... esta tierra (238r,32,C26).

xxv.- Preguntado que si ha oydo predicar muchas veces la dotrina en que dizen que todos christianos son obligados a se confesar (154r,14,H39).

xxvi.-...se ponen a muchos peligros y trabajos para venirlo a buscar (lv,21,K47).

Aunque en un primer acercamiento se podría pensar que la enclisis o proclisis podrían deberse a cuestiones vinculadas con la tonicidad: preposiciones monosilábicas o bisilábicas (por ejemplo: *de/para*) nuestro análisis no proporcionó diferencias significativas que estuvieran relacionadas con el tipo de nexos, por ejemplo: "*pensando de ganarlo*" / "*estava a punto de se perder*"; tampoco registramos diferencias que tuvieran que ver con la naturaleza del verbo (transitivo, intransitivo, pronominal, etc.), por ejemplo: "*tiempo de las cojer*" / "*y para sacrificarles*" / "*licencia pava se casar*" / "*determinación de perpetuarse*"; sin embargo, sí hemos registrado diferencias notables en cuanto al tipo de estructura de la que forman parte la preposición y el infinitivo.

En la siguiente tabla mostramos los porcentajes de proclisis o enclisis de acuerdo con la estructura en la que aparece el infinitivo que es antecedido por una preposición:

	PROCLISIS	ENCLISIS
adyacente nominal	10 casos	1 caso
suplemento	5 casos	1 caso
aditamento	6 casos	17 casos
Total	21 casos	19 casos

Como puede observarse hay un marcado predominio de proclisis cuando la estructura es un adyacente nominal. Realizaremos nuestro análisis, por lo tanto, partiendo de los esquemas en los que aparece el infinitivo:

a.- el infinitivo forma parte de un adyacente nominal:
[Sustantivo+[preposición + (clítico) + infinitivo + (clítico)]]



xxvii.-E quando fuere [Tiempo [de las cojer] darán noticia (5v,6,G38).

xxviii.-Y todos están y viven con [ese deseo [de volverse]] (1v,22,K47).

b.- el infinitivo forma parte de un suplemento:

[[Verbo + preposición] + [(clítico) + infinitivo + (clítico)]]

xxix.- Por no perder el juego y [[pensando de [ganarlo]]... (1r,22,K47).

xxx.- [[Acordaron de] [le levantar otros críminis]] (236v,17,C26).

c.- el infinitivo forma parte de un aditamento:

[[Verbo +[[preposición] +[(clítico) + infinitivo + (clítico)]]]

xxxi.-...la dexaba estar en el dicho lugar [**syn** la quitar de allí] (145v,16,H39).

xxxii.- No se hallavan poderosos [para guiallo] como convenía (1r,23,K47).

Los ejemplos anteriores pueden ser divididos en dos subgrupos:

1" el infinitivo forma parte de un argumento nominal;

2" el infinitivo forma parte de un argumento verbal.

Podemos establecer que cuando el clítico pronominal se relaciona **con** un infinitivo que forma parte de un argumento nominal la posición que predomina es la proclisis; mientras que cuando se encuentra dentro de un argumento verbal entonces la posición preferida por la forma átona sería la enclisis. Podemos, también, marcar ciertas diferencias dependiendo del tipo de argumento en el que aparece el infinitivo: cuando el argumento es un suplemento la proclisis parecería predominar, mientras que si el argumento es un aditamento la enclisis sería lo general.

Estas tres estructuras pueden presentar las siguientes equivalencias funcionales:

a.- formas para se armar

a.- tiempo para las armas

b.- pensaron de ganarlo

b.- pensaron (de) eso.

c.- la dexaba estar....syn la quitar de allí c.- *la dexaba estar...así.

("en algunos ejemplos esta estructura no equivale funcionalmente a un adverbio).

En resumen, cuando el infinitivo se encuentra dentro de una oración subordinada no nominal, y por lo mismo puede ser más

fácilmente identificado como núcleo de predicado, la enclisis es lo frecuente ya que el pronombre funciona como una marca de caracterización verbal; mientras que cuando el infinitivo aparece dentro de un argumento nominal, no se identifica como núcleo de predicado y, por lo mismo, el pronombre puede ir proclítico, ya que la caracterización verbal no es “obligada”.

2. - Orden de colocación de los clíticos pronominales combinados:

En nuestros documentos, la combinación pronominal, casi siempre es utilizada como proclítica, de acuerdo con el orden de la sintaxis moderna:

xxxiii. - ...cata que te lo estorvo 0 te lo riño (247r,24,I39).

xxxiv.- Me lo ha mostrado el tiempo (1r,19,K47).

Únicamente registramos un ejemplo de enclisis dentro de una expresión de tipo legal:

xxxv.- Pidiósele desenbarguen (6r,11,G38).

3.- Conclusiones:

En general podemos advertir que, en nuestros documentos, el orden de colocación de los clíticos pronominales se acerca más a la sintaxis del español actual que al español medieval. Merecen atención los siguientes hechos:

1” En expresiones de tipo legal, tanto en posición inicial, como tras pausa, se registran casos de enclisis pronominal ante formas finitas, del mismo modo que ocurría en la Edad Media;

2” Ante formas finitas verbales lo general es la proclisis del pronombre, mientras que ante formas verbales no finitas lo general es la enclisis, ya que los verboides carentes de marcas verbales de modo-tiempo, persona-número, adquieren una relación estrecha con los átonos pronominales: éstos ayudan a su actualización como verbos, el pronombre enclítico se presenta como muestra de la capacidad de régimen de los verboides;

3” Ante infinitivo el orden de colocación depende de la presencia de un nexo prepositivo. Y cuando aparece éste, también del tipo de argumento en el que se registra el verboide: si se trata de argumento nominal lo general es la proclisis, mientras que si el infinitivo aparece dentro de un argumento verbal se puede predecir la enclisis pronominal.



Notas

1 El corpus para esta investigación se obtuvo de: B.Arias, *EE español de México en el siglo XVI*, México, en prensa.

2 En otros estudios se configuran esquemas de colocación de acuerdo con el tipo de relación que existe entre los diferentes verbos y las formas átonas (H. Ramsdem, *Weak-pronoun position in the early romance languages*. Manchester. 1965.); o bien se señala que el orden de colocación del clítico depende de la posición argumental que desempeña dicha forma dentro del discurso. (M Rivero, "Parameters in the Typology of Clitics in Romance and Old Spanish", *Language*, 62:4, pp. 774807).

3 Los ejemplos aparecen en *El libro de los gatos*, (ec. B. Darbord, París, 1984) y en el *Cantar de Mio Cid* (R Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid. 1976.& 205)

4 Es común a todas las épocas la proclisis, al gerundio lo antecede un adverbio de negación (confrontar R. Menéndez Pidal: (1944) 1976, &205; H. Keniston: 1937, &9.04).

Bibliografía

- Arias, B., *El español de México en el siglo XVI* (Material para su estudio). UNAM, México. En prensa.
- Darbord, B., *El libro de los gatos*. París. 1984.
- García de Diego, V., (1961): *Gramática histórica española*. Gredos, Madrid.1970.
- Keniston, H., (1937): *The syntax of castilian prose: The sixteen century*. The University of Chicago Press, Chicago, 1937.
- Lapesa, R., (1981): *Historia de la lengua española*. Gredos, Madrid. 1988.
- Lenz, R., (1944): *La oración y sus partes*. Nacimiento, Santiago de Chile, 1944.
- Lope Blanch, J.M., (1985): *El habla de Diego de Ordaz*. UNAM, México, 1985.
- Mattews, PH., (1970): *Morfología, Introducción a la teoría de la estructura de la palabra*. Paraninfo, Madrid, 1980.
- Menéndez Pidal, R., (1944): *Cantar de Mio Cid*. Espasa Calpe, Madrid. 2 vols., 1976.
- Ramsdem, H., (1965): *Weak-pronoun position in the early romance languages*. Manchester University Press, Manchester, 1965.
- Real Academia Española. (1978): *Esbozo de una Nueva Gramática de la Lengua Española*. Espasa-Calpe, Madrid, 1987.
- Rivero, M.L., (1986): "Parameters in the Typology of Clitics in Romance and Old Spanish", *Language*. 62:4, pp. 774-807.
- Valdés, J. de, (1535): *Diálogo de Za lengua*. Castalia, Madrid, 1986
- Rivero, M.L., (1986): "Parameters in the Typology of Clitics in Romance and Old Spanish", *Language*. 62:4, pp. 774-807.



Spanglish: A Study of Code-Switching Among Hispanics in the United States and the Implications Por Further Research

Carol Carpenter

ITESM, Campus Monterrey

Introduction

Code-switching among Hispanics living in the United States is a term used to describe a variety of language characterized by the inclusion of both English and Spanish components in a single discourse, either between or within sentences (Sánchez 51). This unique use of language is a distinctive aspect of the Hispanic communities' ethnic orientation (Keefe 67). Among Mexican-Americans, the practice is perpetuated because as an ethnic group they are constantly influencing one another; at the same time, though they are living in an English-speaking society, they receive reinforcement in Spanish language skills due to Mexico's proximity to the United States (Paredes 4-5). Similarly, many Puerto Ricans residing on the U.S. mainland live in "an ethnically homogeneous environment:" the circulatory pattern of migration between the mainland and Puerto Rico has created a stable bilingual community, where code-switching is a common linguistic feature (Poplack 230). In the case of Cuban-American refugees, two generations have now been born and raised in the United States, and their practice of code-switching most certainly reflects this group's continued identification with Cuban culture.

The purpose of this paper is to 1) discuss some linguistic aspects of code-switching among bilingual Hispanics; 2) consider the socio-political implications; 3) analyze the language features of seven texts in which code-switching takes place; and 4) propose a methodology for further research in the social factors that may



influence the practice of code-switching.

The linguistic perspective

Several authors concur with Poplack's (233) assertion that code-switching is predominantly *rule-governed* in terms of both register and syntax. Gumperz and Hernandez (158) claim that English terminology is used to convey formal information while a switch to Spanish implies confidentiality; that English is neutral whereas Spanish is personal; and that psychological terminology calls for English while experiences associated with a speaker's Spanish-speaking past trigger a switch to Spanish. They also say that English serves to introduce most information while Spanish provides "stylistic embroidering." Sánchez (52), on the other hand, says that utterances said entirely in Spanish carry a tone of formality to the point of even sounding pedantic, but she goes on to state that "a serious discussion in English may shift to Spanish for a joke or an aside. This applies also to serious discourse in Spanish where the shift to English signals lighter topics and informality " (52).

A striking characteristic of code-switching is that the switch from one language to the other within a sentence occurs at a "clearly discernible syntactic juncture," and that each sentence segment "has its own internal syntactic structure" (Reyes 84). While Jacobson (195) claims that code-switching occurs mainly after conjunctions, adverbs or sentence modifiers, others agree with Barker's (171) observation that the code-switchers' language can be viewed as a continuum with the Spanish learned at home at one end and the English acquired through formal relations with Anglos at the other. Parallel to this is a continuum of language usage for categories of interpersonal relations that are reflected by a corresponding variety of linguistic behavior. In other words, at differing points between the opposing languages there is a mixture of the two.

Completely bilingual (or balanced) speakers seem capable of producing mixed-coded sentences, and the code alteration appears at random syntactical junctures within each sentence (Aguirre); in fact, those with the greatest bilingual ability actually favor intrasentential code-switching (Poplack) without regard to where the switch occurs. Among Hispanics, code switching is a prerequisite for participation in a bilingual conversation, and increased exposure to this practice enhances a speaker's proficiency in producing mixed-language sentences (Gumperz 73). These phenomena are perhaps best summed up by Lance (93):

When Mexican Americans mix Spanish and English in the

same sentence, the result is...a very relaxed switching of codes, both of which are available for use at any time. The switching occurs not because the speaker does not know the right word but because the word that comes out is more readily available at the time of production.

The socio-political perspective

Hispanic code-switchers have been described by Keller (179) as coordinate bilinguals: individuals capable of speaking either English or Spanish exclusively, yet they consciously choose to engage in code-switching. Gumperz observes that although persistent code-switching is looked down upon by mainstream U.S. society, it is very persistent when minority language groups come in close contact with majority language groups under conditions of rapid social change.

Aguirre (13-14) classifies code-switching as a socio-political identity marker among Hispanics and calls it a language of casual and intimate relationships that implies trust. It is widely used for intra-group communication and requires that conversation participants "not only share information but establish rapport" as fellow Hispanics (Sánchez 51). Paredes speculates that since there is a marked degree of hostility towards migrant workers and low-class urban barrio dwellers, these groups feel isolated from Anglo cultural traditions and consequently use code-switching as a means of "self-determination and liberation inside the larger struggle of a displaced population within the United States" (Trujillo 150).

Hispanics of Mexican descent, for example, live in a complex heterogeneous society; they do not want to return, nor do they appear to blend into North American life (Paz 12). It is the desire to establish an identity that has resulted in the creation of a Chicano culture which is different from that of Mexico and Anglo-America (Leal). Therefore, social identity rather than language per se determines the practice of code-switching, which is appropriate only when there is a personal involvement between speakers, with ethnic identity as the underlying theme. Consequently, the persistent use of both Spanish and English by Chicanos shows solidarity in that it excludes participation by outsiders (Gumperz and Hernández-Chávez). So while there is a negative attitude on the part of Mexicans as well as Anglo-Americans toward those who code-switch, and this in turn creates feelings of inferiority and alienation, there does not seem to be a reduction in code-switching practices as long as they are performed in an informal, relaxed or intimate atmosphere among other Chicanos (Acosta-Belén 151).



Code-switching passages

The following seven texts are examples of prose, poetry and song lyrics that exhibit varying degrees of code-switching. At the end of each text there is a language analysis summary to determine the frequency of words in English and Spanish, the length of phrases in each language, the grammatical structures that precede the code-switches, and the language that begins each passage. Language analysis totals and a discussion of findings follow the texts.

Text 1

Ave María Purísima, I must make another pago hoy or else it'll be too late. Sí, too late, and then what would I do. Christmas is so close, and if I don't hurry con los pagos, I'll have nothing to give any of mis hijos. If that should happen, it would weigh muy pesado on my mind. Even now, con el pensamiento that I may not be able to give them anything, I have trouble durmiendo en la noche. And, Santo Niño de Atocha, if Christmas should come and catch me sin nada, I would never sleep well por el resto de mi vida (Keller 179).

Language Analysis

Total number of words: 96
 Percent of words in English: 75
 Percent of words in Spanish: 25
 Number of isolated English words: 0
 Number of isolated Spanish words: 0
 Number of words in longest English phrase: 23
 Number of words in shortest English phrase: 4
 Average number of words in all English phrases: 9
 Number of words in longest Spanish phrase: 6
 Number of words in shortest Spanish phrase: 2
 Average number of words in all Spanish phrases: 3
 Passage (excluding proper nouns) begins in: English
 Incidence of code-switching to English after
 None Phrases: 5 Adverbs: 2
 Incidence of code-switching to Spanish after
 Noun Phrases: 2 Verbs: 2 Adjectives: 1 Adverbs: 2

Text 2

Praise to la bien bien linda Julie Grau, my editor. Ay, Julie, believe me, I am eternally grateful for your unflagging cariño, patience, and sensitivity through the labor and delivery of this book.

Gracias a la Divina Providencia que me mandó la muy powerful y miraculous literary protectora, Susan Bergholz la brava. Hay que hechar (sic) gritos, prender velitas, hacer backflips, Te abrazo con mi corazón, Susan. Por todo.

Damas y caballeros, un fuerte fuerte aplauso for my most special reader, the most special friend, El Dennis Mathis. Mi Ojitos.

Virgen de Guadalupe Tonantzín, infinitas gracias. Estos cuentitos te los ofrezco a tí, a nuestra gente. A toditos. Mis gracias. A thousand thanks from el corazón (Cisneros, Los Acknowledgements).

Language Analysis

Total number of words: 104

Percent of words in English: 38

Percent of words in Spanish: 62

Number of isolated English words: 2

Number of isolated Spanish words: 2

Number of words in longest English phrase: 11

Number of words in shortest English phrase: 2

Average number of words in all English phrases: 6.2

Number of words in longest Spanish phrase: **16**

Number of words in shortest Spanish phrase: 2

Average number of words in all Spanish phrases: 7.3

Passage (excluding proper nouns) begins in: English

Incidence of code-switching to English after

Noun Phrases: 3 Verbs: 1 Adjectives: 1 Adverbs: 1

Incidence of code-switching to Spanish after

Noun Phrases: 1 Adjectives: 2 Prepositions: 2

Text 3

Looking for a great career opportunity? Quiere conocer a gente interesante? Want to work with local businesses to promote a Hispanic-intimate magazine? Por su gusto, por supuesto. Llame al nueve cuatro seis cuatro siete cuatro siete. Por su gusto publishes Houston's primer tejano magazine and is distributed at Fiesta Supermarkets. We're currently hiring great, aggressive salespeople para que nos ayude en este mercado nuevo y excitante. We're looking for bilingual sales people with previous outside sales experience. Además que tengan experiencias con llamadas telefónicas. Great compensation. Sus fines de semanas (sic), no nights and no charge-backs. Llame ahora mismo para una cita para entrevista. Comuníquese al nueve cuatro



seis cuatro siete cuatro siete. Call nine four six four seven four seven (93.3 FM Houston).

Language Analysis

Total number of words: 112

Percent of words in English: 51

Percent of words in Spanish: 49

Number of isolated English words: 0

Number of isolated Spanish words: 0

Number of words in longest English phrase: 12

Number of words in shortest English **phrase: 2**

Average number of words in all English phrases: 7.5

Number of words in longest Spanish phrase: 17

Number of words in shortest Spanish phrase: 2

Average number of words in all Spanish phrases: 8

Passage (excluding proper nouns) begins in: English

Incidence of code-switching to English after

Noun Phrases: 4 Adjectives: 2

Incidence of code-switching to Spanish after

Noun Phrases: 6 Possessive nouns: 1

Text 4

48 Fleetline, two-tone-
 buenas garras and always
 rucas-como la Mary y
 la Helen...siempre con
 liras bien afinadas
 cantando La Palma, la
 que andaba en el florero.
 Louie hit on the idea
 in those days for tailor-made
 drapes, unique idea-porque
 Fowler no era nada como
 los 01' E.P.T. Fresno's
 Westside was as close as
 we ever got to the big time (Trujillo 154).

Language Analysis

Total number of words: 100

Percent of words in English: 53

Percent of words in Spanish: 47

Number of isolated English words: 0

Number of isolated Spanish words: 0

Number of words in longest English phrase: 13

Number of words in shortest English phrase: 2

Average number of words in all English phrases: 8
Number of words in longest Spanish phrase: 18
Number of words in shortest Spanish phrase: 2
Average number of words in all Spanish phrases: 9
Passage (excluding proper nouns) begins in: English
Incidence of code-switching to English after
Noun Phrases: 3
Incidence of code-switching to Spanish after
Noun Phrases: 1 Adjectives: 1 Adverbs: 1

Test 5

Wheat paper cucarachas
de papel trigo
y la cosecha del sol
winged in autumn
de vuelo al sol
y las alas de trigo
a volar en la primavera
spring of youthful bronze
melting in the lava of our blood
la cucaracha muere
y muerde el polvo
powder wheat
de atole con el dedo
and they bleed
crushed by florsheims (Ybarra-Frausto).

Language Analysis

Total number of words: 59
Percent of words in English: 41
Percent of words in Spanish: 59
Number of isolated English words: 0
Number of isolated Spanish words: 0
Number of words in longest English phrase: 11
Number of words in shortest English phrase: 2
Average number of words in all English phrases: 4.8
Number of words in longest Spanish phrase: 14
Number of words in shortest Spanish phrase: 5
Average number of words in all Spanish phrases: 8.8
Passage (excluding proper nouns) begins in: English
Incidence of code-switching to English after
Noun Phrases: 4
Incidence of code-switching to Spanish after
Noun Phrases: 4

**Text 6**

Check this out, baby, tenemos tremendo lío
 Last night you didn't go a la casa de tu tío
 Resulta ser, hey, you were at a party
 Higher than the sky, emborrachada de Bacardi.
 I bet you didn't know que conocía al cantinero;
 He told me you were drinking and wasting my dinero.
 Talking about come and enjoy what a woman gives a
 (sic) hombre
 Now I really want to ask you que si es verdad
 And please, por favor, tell me la verdad.
 I really need to know, yeah, necesito entender
 If you're gonna be a player or be my mujer
 Cause right now you're just a liar, a straight mentirosa:
 Today you tell me something y mañana otra cosa (Reyes
 and González).

Language Analysis

Total number of words: 115
 Percent of words in English: 70
 Percent of words in Spanish: 30
 Number of isolated English words: 1
 Number of isolated Spanish words: 6
 Number of words in longest English phrase: 10
 Number of words in shortest English phrase: 2
 Average number of words in all English phrases: 6.2
 Number of words in longest Spanish phrase: 8
 Number of words in shortest Spanish phrase: 2
 Average number of words in all Spanish phrases: 3.
 Passage (excluding proper nouns) begins in: English
 Incidence of code-switching to English after
 Noun Phrases: 8 Verbs: 2 Adjectives: 1
 Adverbs: 1 Incidence of code-switching to Spanish after
 Noun Phrases: 5 Verbs: 3 Adjectives: 3
 Adverbs: 1

Text 7

Oye, carnal, quiero saber
 (And the guys in the band, we also wanna know)
 Cómo se llaman esas tres muchachas
 Las que dices son las hijas de Don Simón

Well, let me tell you guys, the one in red
 Está muy bonita, es Marisabel.
 Le gusta cantar 'cause it's her favorite song.

How about the one that's dressed in blue?
 Es Rosa María, aw, man, she's cool.
 Le gusta la playa, le gusta el mar
 Pero más le gusta en la arena bailar.

Tell me bout the one that's dressed in black
 Su nombre es Juanita, as a matter of fact.
 Le gusta este ritmo, le dice Juana
 Porque baila sabroso como Juana la cubana,

Yo ya me voy, I got a party to go.
 (Where's the party, dude? We all wanna know.)
 Follow me cuando termine este song
 Nos vamos con las hijas de Don Simón (González).

Language Analysis

Total number of words: 147
 Percent of words in English: 46
 Percent of words in Spanish: 54
 Number of isolated English words: 1
 Number of isolated Spanish words: 0
 Number of words in longest English phrase: 16
 Number of words in shortest English phrase: 3
 Average number of words in all English phrases: 9.4
 Number of words in longest Spanish phrase: 16
 Number of words in shortest Spanish phrase: 3
 Average number of words in all Spanish phrases: 8.8
 Passage (excluding proper nouns) begins in: English
 Incidence of code-switching to English after
 Noun Phrases: 5 Verbs: 4 Adjectives: 1
 Adverbs: 1 Incidence of code-switching to Spanish after
 Noun Phrases: 2 Possessive pronouns: 1 Verbs: 1
 Adjectives: 5

Totals

Total number of words: 693
 Percent of words in English; 54
 Percent of words in Spanish: 46
 Number of isolated English words: 4
 Number of isolated Spanish words: 8
 Number of words in longest English phrase: 23
 Number of words in shortest English phrase: 2
 Average number of words in all English phrases: 7.3
 Number of words in longest Spanish phrase: 18
 Number of words in shortest Spanish phrase: 2
 Average number of words in all Spanish phrases: 6.



Six passages begin in English; one begins in Spanish
 Incidence of code-switching to English after
 Noun Phrases: 32 Verbs: 7 Adjectives: 5 Adverbs: 5
 Incidence of code-switching to Spanish after
 Noun Phrases: 21 Possessive Nouns, Pronouns: 2 Verbs: 6
 Adjectives: 10 Adverbs: 4 Prepositions: 2
 Word types preceding code switch (both languages):
 Noun Phrases: 56%; Possessives: 2%; Verbs: 14%;
 Adjectives: 16%; Adverbs: 10%; Prepositions: 2%

Discussion of results

While the different texts show certain internal variations with regard to the number of Spanish vs. English words and the length of phrases between code-switches in each passage, the totals indicate a very close relation between the average number of English vs. Spanish words per passage as well as the average length of English vs. Spanish phrases, with a slight preference for English shown in both cases. There is a marked preference (56%) in both cases for the initiation of a code-switch after a noun phrase. This supports the view that code-switching is rule-governed to a certain extent, but it must be noted that 44% of the switches occurred at random junctures within sentences. Finally, it is interesting to note that all but one of the passages begin in English.

Proposal for further research

Up to now, an attempt has been made to define code-switching practices among members of the Hispanic populations in the United States. Linguistic as well as socio-political factors have been discussed, and seven texts have been analyzed in terms of phrase length and lexical frequency in both languages. Yet certain questions about the preference for one language over the other in code-switching remain unanswered. For example, do the variables of a person's age, sex, occupation, income or education level determine a preference for the use of one language over the other in terms of the number of words or the length of phrases employed by that individual?

Two types of research methodologies could be applied in an attempt to answer these questions. The administration of a questionnaire to code-switchers would result in a compilation of data on self-reported language preference among respondents with regard to age, occupation, income level, educational background and linguistic experiences (Cukor-Avila 17-19). A proposal for such a questionnaire is found in the appendix.

Finally, A direct approach involving tape-recorded conversation might yield valuable insights into the influence of

the variables mentioned above. A tape recorder placed in a school cafeteria would provide statistics on the language of young people while other recorders in repair shops, stockrooms or factories would collect data on adult members of the working class. Similarly, recording conversations in medical, law or accounting offices would offer insights into code-switching practices among white-collar (and white-coated!) professionals. Another means of comparing the linguistic characteristics of different age groups would be to record family members of two or more generations while they converse with each other at home. In addition, language behavior among individuals from different income levels could be taped by placing recorders in stores that cater to high, middle or low-class clientele (possibly Joe Brand, Dillards and Walmart, respectively) (Labov).

Appendix : Questionnaire for Speakers of English and Spanish

The identity of persons responding to this questionnaire will remain strictly confidential.

Please mark an X in each appropriate space provided.

Part A

Do you sometimes use English and Spanish words in the same sentence when you speak to other people?

Yes _____ No _____

If your answer to the first question is YES, please continue.

1. I have lived in or visited a Spanish-speaking country for a total of _____ . *(Please specify number of weeks, months or years)*

2. The first language I learned to speak was:

English _____ Spanish _____ A mixture of English and Spanish _____

3. In conversations with my parents, we usually speak:
English _____ Spanish _____ A mixture of English and Spanish _____

4. In conversations with my siblings, we usually speak:
English _____ Spanish _____ A mixture of English and Spanish _____

5. *(Answer only if you have children)* In conversations with my children, we usually speak:

English _____ Spanish _____ A mixture of English and Spanish _____

6. In conversations with my bilingual friends, we usually speak:
English _____ Spanish _____ A mixture of English and Spanish _____



7. My command of English is approximately:

100% _____ 75% _____ 50% _____ 25% _____

8. My command of Spanish is approximately:

100% _____ 75% _____ 50% _____ 25% _____

9. I identify more with:

American culture _____ Mexican culture _____

10. When I mix English and Spanish, I usually use the following:
more English _____ more Spanish _____ about the same of both _____

11. I usually initiate conversations with people who speak both English and Spanish in the following languages:

English _____ Spanish _____ I'm not sure _____

12. When a bilingual person I know speaks to me only in English, that person sounds more:

formal _____	informal _____	I'm not sure _____
well educated _____	not well educated _____	I'm not sure _____
friendly _____	<u>u n f r i e n d l y</u> _____	I'm not sure _____
sincere _____	hypocritical _____	I'm not sure _____
serious _____	<u>a m u s i n g</u> _____	I'm not sure _____
superior _____	inferior _____	I'm not sure _____

13. When a bilingual person I know speaks to me only in Spanish, that person sounds more of the following:

formal _____	informal _____	I'm not sure _____
well educated _____	not well educated _____	I'm not sure _____
friendly _____	unfriendly _____	I'm not sure _____
sincere _____	<u>h y p o c r i t i c a l</u> _____	I'm not sure _____
serious _____	amusing _____	I'm not sure _____
superior _____	inferior _____	I'm not sure _____

Part B

Personal information. Please answer the following questions

1. Sex _____ Age _____ Place of birth _____ O c c u p a t i o n

Highest level of education reached _____ Approximate family income per year _____

2. Mention some topics (if any) that you would probably use only English to talk about. _____

3. Mention some topics (if any) that you would probably use only Spanish to talk about. _____

4. Mention some places where you would probably speak only English. _____

5. Mention some places where you would probably speak only

6. Mention some people you would speak only English to. _____

7. Mention some people you would speak only Spanish to. _____

Works Cited

- Acosta-Belén, E., "Spanglish: A Case of Languages in Contact." On TESOL 75: New Directions in *Second Language Learning, Teaching, and Bilingual Education* Ed. E. M. Burt and H. Dulay. TESOL, Washington, D.C.1975. 151-158.
- Aguirre, A., *An Experimental Sociolinguistic Study of Chicano Bilingualism*. R and E Research Associates, San Francisco. Inc, 1978.
- "An Experimental Study of Code Alteration." *International Journal of the Sociology of Language*. Mouton, Amsterdam. Publishers, 1985. 59-81.
- Barker, G., "Social Functions of Language in a Mexican-American Community." *El Lenguaje de los Chicanos*. Ed. E. Hernández-Chávez, A. Cohen and A. Beltramo. Center for Applied Linguistics, Arlington,VA. 1975. 170-182.
- Cisneros, S., "Los Acknowledgments." *Woman Hollering Creek*. Random House, New York. 1991. Page not numbered.
- Cukor-Avila, P., "The Effect of Accent on Speech and Personality Judgments." *PALM* 3 (1988): 1-20.
- González, L. "Las Hijas de Don Simón," *Discos* Musart, México, D.F. 1991.
- Gumperz, J. and E., Hernández-Chávez. "Congitive Aspects of Bilingual Communication." *Language Use and Social Change*. ed. W. H. Whitely. Oxford University Press, London. 1970. 111-125.
- Gumperz, J., "The Sociolinguistic Significance of Conversational Code Switching." In A. Aguirre (1985) "An Experimental Study of Code Alteration." *International Journal of the Sociology of Language*. Mouton Publishers, Amserdnam. 1975. 59-81.
- Jacobson, R., "The Social Implications of Intra-Sentential Code Switching." *The New Scholar* 6 (1977): 227-254.



- Keefe, S., and A. Padilla., *Chicano Ethnicity*. University of New Mexico Press, Albuquerque. 1987.
- Lance, D., "A Brief Study of Spanish-English Bilingualism: Final Report, Research Project ORR - Liberal Arts 15504." College Station, A&M University, Texas. 1949.
- Labov, W., "The Social Stratification of (r) in New York City Department Stores." *Sociolinguistic Patterns*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 1972. 43-69.
- Leal, L. , "Mexican-American Literature: A Historical Perspective." *Modern Chicano Writers*. Ed. J. Sommers and T. Ybarra Frausto. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1979. 18-30.
- Paredes, A. , "The Folk Base of Chicano Literature." Ed. J. Sommers and T. Ybarra-Frausto. *Modern Chicano Writers*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey. 1979. 4-17.
- Paz, O., *El Laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1950.
- Poplack, S., "Sometimes 111 Start a Sentence in Spanish y Termino en Español! Toward a Typology of Code-Switching." *Linguistics* 18. 7-8 (1980): 581-618.
- Reyes, R., "Language Mixing In Chicano Spanish." *Studies in Chicano Spanish*. Indiana University, Bloomington. Linguistics Club, 1978. 83-96.
- Sánchez, R., "Spanish Codes in the Southwest." Ed. J Sommers and T. Ybarra-Frausto. *Modern Chicano Writers*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey. 1979. 41-53.
- Trujillo, L., "Linguistic Structures in José Montoya's El Louie." Ed. J Sommers and T. Ybarra-Frausto. *Modern Chicano Writers*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey. 1979. 150-159.
- Ybarra-Frausto, T., "Alurista's Poetics: The Oral, the Bilingual, the Pre-Columbian." Ed. J Sommers and T. Ybarra-Frausto. *Modern Chicano Writers*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey. 1979. 117-132.



Ciencias Sociales

Nuevos Paradigmas. La Teoría General de Sistemas

Luz Araceli González Uresti.
UNAM

1 **Introducción**

Para el analista contemporáneo del fenómeno de las relaciones internacionales, la necesidad de un marco teórico de referencia se hace más claramente evidente en la medida en que profundiza en su objeto de estudio: Indagar, relacionar acontecimientos, describir líneas de causalidad e interconexión entre los hechos observados exige de un esfuerzo organizacional que fácilmente puede extraviarse en ausencia de un hilo conductor.

Frecuentemente, nos encontramos ante diversas reflexiones o especulaciones en torno a los procesos internacionales, que se ubican en un nivel meramente descriptivo, aparential o también llamado fenomenológico, que básicamente se limitan a enumerar una serie de características de manera superficial o desde perspectivas muy simplistas, o bien a relatar sucesos medianamente acomodados cronológicamente pero carentes de cualquier esfuerzo de reflexión, análisis causal e interpretación, por lo que los resultados quedan distanciados del nivel científico del conocimiento y restringidos al plano de la mera opinión.

En los últimos años, se ha dado un incremento notable del interés general por las cuestiones internacionales; de hecho, en nuestro país se ha visto un crecimiento sin precedentes respecto a las instituciones educativas que han incorporado en sus planes de estudio la carrera de relaciones internacionales, sin embargo, pese a este creciente interés por dicho ámbito, poco se ha avanzado en el área de la reflexión gnoseológica.

El estudio de las relaciones internacionales puede abordarse desde dos ámbitos o niveles de análisis claramente diferenciables pero íntimamente vinculados. Por una parte, la problemática internacional puede ser estudiada desde la perspectiva ontológica,



es decir el plano de la búsqueda de lo definitorio de las relaciones internacionales como fenómeno observable en la realidad. Por otro lado está la perspectiva epistemológica, es decir, la referente a los problemas de cómo conocer ese conjunto de fenómenos observables en la realidad.

A nivel epistemológico, todo internacionalista debería adentrarse en los problemas del conocimiento de su ámbito específico de interés; es decir, conocer el cúmulo de herramientas o instrumentos teórico-metodológicos que permiten indagar la realidad concreta de una manera organizada, sistematizada y orientada hacia la búsqueda de conocimiento lógicamente verdadero.

Si bien lo anterior se presenta como un elemento básico en la formación de los internacionalistas, la realidad muchas veces no corresponde con ese objetivo que queda a nivel de ideal. Recurrentemente los estudiantes se interrogan sobre el por qué o para qué del conocimiento teórico¹ y lo perciben como algo ajeno a su formación o poco útil para sus intereses profesionales. Nada más equivocado que esta suposición.

La formación y conocimiento teórico-metodológico es fundamental para todo analista o estudioso de la realidad internacional. A pesar de este reconocimiento, no debe perderse de vista que las cuestiones relacionadas con la teoría se han visto marginadas, quizá en parte por la propia problemática teórico-metodológica que subyace y que es en esencia una problemática vinculada con el quehacer filosófico.

Es común escuchar que el estudio de las relaciones internacionales se halla en pleno debate paradigmático². En vez de aclarar el panorama, tal afirmación tiende generalmente a hacerlo más complicado ya que el mismo concepto de paradigma se utiliza de una manera tan laxa que provoca un mayor escepticismo hacia las cuestiones epistemológicas, pero no por ello debemos alejarnos del tema, sino por el contrario; se hace imperativo tratar de esclarecer cuál es la situación en la que se encuentra hoy en día la problemática epistemológica de las relaciones internacionales, ya que ubicando los distintos debates existentes podemos clarificar nuestra propia visión de las cosas y, en consecuencia identificar de manera racional y consciente el tipo de conceptos y categorías que manejamos y que condicionan nuestra propia manera de entender el mundo.

Siguiendo el espíritu de Thomas Kuhn, entendemos el concepto de paradigma como:

toda una constelación de creencias, valores, técnicas y



demás, compartidos por los miembros de una comunidad dada y por otra parte, denota una especie de elemento en esa constelación, soluciones concretas a enigmas que, empleados como modelos o ejemplos, pueden llegar a reemplazar reglas explícitas como base para la solución de los restantes enigmas de la Ciencia normal.”

De lo anterior podemos desprender que la primera noción de paradigma se refiere a una constelación de ideas que se convierten en una cosmovisión, mientras que la segunda acepción del término se refiere más a lo que podríamos llamar una matriz disciplinaria, es decir, el conjunto de supuestos epistemológicos fundamentales a partir de los cuales una comunidad determinada (comunidad epistémica) explica el mundo, o la parte del universo que le interesa, ya que visto desde esta perspectiva el paradigma nos va a brindar una serie de elementos que se utilizan para percibir, definir y resolver problemas.”

En el ámbito de las relaciones internacionales prácticamente la problemática paradigmática se reduce a la existencia de dos paradigmas claramente definidos que vendrían a ser el Clásico, también denominado Tradicional o Estatocéntrico y el paradigma Marxista, los cuales ostentan visiones sustancialmente distintas del fenómeno que estudian, y en consecuencia parten de conceptos y categorías básicas considerablemente distintos, que se convierten en sus principios epistémicos. Existe además, una visión adicional, que algunos denominan como paradigma, a saber el llamado científico o de la sociedad global, sin embargo otros estudiosos **consideran** que en esencia tal visión se desprende del paradigma tradicional y que su distinción de la visión original es más de **carácter** metodológico que epistémico. Sin entrar en este debate, partamos de la consideración de que en Relaciones Internacionales existen tres visiones paradigmáticas: Tradicional, marxista y científica.

Si realizáramos un minucioso análisis de las diferentes teorías existentes en el ámbito de la disciplina de las relaciones internacionales, observaríamos que todas y cada una de la amplia gama de formulaciones existentes podría ser incorporada a una u otra de las tres visiones paradigmáticas ya enumeradas. Ya que a pesar de la aparente diversidad de enfoques, muchos están más vinculados de lo que aparentemente pueden parecer, de hecho

un conjunto de proposiciones dado, puede vincularse en forma diferente para dar lugar a una variedad de teorías. De ello se desprende que un paradigma puede

dar lugar a diferentes teorías. Sobre la base de este análisis se puede estipular que un paradigma solamente cambia cuando sus ideas fundamentales o visión del mundo cambia. Los nuevos conceptos, proposiciones o teorías que no cambian las ideas del paradigma, no constituyen nuevos paradigmas, sino solamente elaboraciones o articulaciones del antiguo".

Si hoy en día nos preguntamos, cuál es el estado actual de la teoría de relaciones internacionales, podemos, sin temor a equivocarnos, afirmar que prácticamente seguimos anclados en las mismas visiones paradigmáticas surgidas hace ya varias décadas, y lo único que se ha hecho es reformular viejas nociones, de ahí la abrumadora presencia de los neologismos como el neorrealismo, el neofuncionalismo, el neoestructuralismo, u otros que en sus planteamientos retornan nociones ya trabajadas pero supuestamente reforzadas o enriquecidas a la luz de la experiencia y la reflexión.

Resulta curioso observar que pese a las reformulaciones de varios esquemas explicativos, otros han quedado prácticamente marginados hoy en día, o más aun, al paso del tiempo han sido objeto de diversas interpretaciones que han propiciado una pérdida sustancial de la visión original y que bien valdría la pena reconsiderar a la luz de los "neos" de los 90's; tal es el caso de la Teoría General de los Sistemas que se destaca por su consistencia epistemológica y su poder explicativo.

Originalmente desarrollada en el terreno de las ciencias naturales, la Teoría General de los Sistemas pretende convertirse en útil instrumento para el análisis científico de la realidad, para lo cual propone un esquema de interpretación fincado en la noción de sistema y una explicación de la dinámica del universo a partir de ella. Sobre la base de estas ideas, estudiosos de la escena social intentaron (no siempre con éxito) trasladar esa propuesta al campo de estudio de los fenómenos humano-sociales.

No obstante, ingenua o maliciosamente parecen haber omitido características esenciales de la propuesta original que en gran medida acabaron por distorsionarla. Este breve ensayo tiene por objeto presentar las nociones básicas de la Teoría General de Sistemas, con el propósito de reconsiderar su aporte potencial al análisis de las relaciones internacionales.

La Teoría General de Sistemas

Actualmente uno de los conceptos al que se hace referencia con mucha facilidad es el de "sistema"; recurrentemente



escuchamos, ya sea a nivel de charla informal, de discurso político o de presentación científica, la palabra sistema; sin embargo pocas veces es claramente definida, más aun, es utilizada de manera muy genérica. Esto puede parecer falto de importancia sobre todo para quien no está preocupado por las cuestiones de carácter epistemológico. No obstante, para quien pretende hacer un análisis teórico fincado sobre este concepto, resulta imperativo una mayor precisión en cuanto a su significado.

Ludwig von Bertalanffy, de profesión biólogo, es el primer estudioso que toma la palabra “sistema” y la dota de un nuevo contenido y significado para el quehacer científico. Las primeras reflexiones de este autor se remontan a la década de los treinta, cuando busca organizar una serie de observaciones y premisas para dar origen a lo que él llamó la Teoría General de Sistemas.

Según Bertalanffy, la teoría general de sistemas

es ante todo un campo matemático que ofrece técnicas, en parte novedosas y muy detalladas, estrechamente vinculadas a la ciencia de la computación, y orientado más que nada por el imperativo de vérselas con un nuevo tipo de problemas.⁶

De ahí, que el objetivo del autor sea desarrollar, no sólo un modelo, sino elaborar toda una nueva visión del mundo; es decir, proponer un nuevo paradigma en el sentido que Thomas Kuhn da a este término.

Bertalanffy menciona que se pueden distinguir tres aspectos o niveles en su propuesta, ya que es un error pretender ver de manera unidimensional la teoría general de los sistemas pues en principio, ésta puede ser analizada como “la ciencia de los sistemas” es decir, “la exploración y la explicación científica de los sistemas de las varias ciencias (física, biología, psicología, ciencias sociales...), con la teoría general de los sistemas como doctrina de principios aplicables a todos los sistemas... de modo que la teoría general de los sistemas es la exploración científica de “todos” y “totalidades” que no hace tanto se consideraban nociones metafísicas que salían de los lindes de la ciencia.”⁷

En un segundo plano, se identifica la llamada “tecnología de los sistemas” es decir:

...el de los problemas que surgen en la tecnología y la sociedad modernas y que comprenden tanto el hardware de computadoras, automatización, maquinaria autorregulada, etc, como el software de los nuevos adelantos y disciplinas teóricas. La tecnología y la sociedad modernas se han



vuelto tan complejas que los caminos y medios tradicionales no son ya suficientes, y se imponen actitudes de naturaleza holística, o de sistemas y generalista o interdisciplinaria.⁸

En tercer lugar, se señala la “filosofía de los sistemas” a saber, la reorientación del pensamiento y la visión del mundo resultante de la introducción del “sistema” como nuevo paradigma científico (en contraste con el paradigma analítico, mecanicista, unidireccionalmente causal de la ciencia clásica). Al igual que toda teoría científica de gran alcance, la teoría general de los sistemas tiene sus aspectos “matacientíficos” o “filosóficos”. El concepto de sistema constituye una “nueva filosofía de la naturaleza.”

Es así que en la teoría general de los sistemas tenemos que identificar distintas variables como son: la ontología de sistemas, es decir, qué entendemos por sistema, cómo se definen y cómo se describen. Posteriormente identificar la epistemología de sistemas, en cuanto difiera sustancialmente de la filosofía del positivismo en lo referente a la actitud científica.

En comparación con el proceder analítico de la ciencia clásica, con resolución en elementos componentes y causalidad lineal o unidireccional como categoría básica, la investigación de totalidades organizadas de muchas variables requiere nuevas categorías de interacción, transacción, organización, teleología, e tc., con lo cual surgen muchos problemas para la epistemología y los modelos y técnicas matemáticos. Además la percepción no es una reflexión de cosas reales, ni el conocimiento una mera aproximación a la verdad o la fealdad. Es una interacción entre conocedor y conocido, dependiente de múltiples factores de naturaleza biológica, psicológica, cultural, lingüística, etc.”

Una tercera variable que hay que tener en cuenta cuando se aborda la problemática de la teoría general de los sistemas es la referente a la filosofía de los sistemas, la cual analizará “las relaciones entre hombre y mundo o de lo que se llaman ‘valores’ en el habla filosófica”. En este aspecto es donde Bertalanffy busca incorporar la parte humanística a su teoría, ya que pretende distinguirla de los teóricos de sistemas con orientación mecanicista, que sólo hablan en términos de estímulos, respuestas y retroalimentaciones, lo que da la impresión de que la teoría de sistemas es la máxima expresión de la mecanización y la devaluación del hombre. Es así que Bertalanffy afirma:

Aunque comprendo y subrayo el aspecto matemático, científico puro y aplicado, no me parece que sea posible evadir estos aspectos humanísticos, si es que la teoría general de los sistemas no ha de limitarse a una visión restringida y fraccionaria”*

De manera general podemos señalar que la teoría general de los sistemas, como su propio nombre lo indica, pretende ser una alternativa teórico- metodológica integral, que busca la formulación de principios válidos para sistemas en general, sea cual fuese la naturaleza de sus elementos componentes y las relaciones o “fuerzas” reinantes entre ellos. De tal suerte que la teoría general de los sistemas es una ciencia general de la “totalidad”¹¹

De todo lo expresado anteriormente podemos desprender que la teoría general de los sistemas, al ser una nueva visión del mundo, busca romper con la superespecialización en las ciencias, visión que hemos heredado del positivismo. De manera alternativa propone la unidad de la ciencia, y consecuentemente una visión holística del universo, al afirmar que todo cuanto existe puede ser analizado a la luz de su concepto central, es decir a través de la noción de sistema; ya que todo sistema, sin importar la naturaleza específica del mismo, tiene características comunes. De ahí que tanto un átomo, como una célula, un ser humano o un Estado puedan ser concebidos como un sistema que responde necesariamente a las mismas características.

De acuerdo a Bertalanffy, un sistema va a ser entendido como una totalidad integrada por varios elementos que interactúan todos entre sí, el cual se distingue de su entorno o medio, del que recibe toda una gama de estímulos, a través de una frontera. Asimismo, un sistema va a estar constituido por subsistemas que son sistemas en sí mismos pero que al integrarse en una unidad mayor se convierten en subsistemas, de tal manera que todo cuanto existe es sistema y subsistema a la vez y en consecuencias van a manifestar lo que el autor denomina propiedades sistémicas.

Las principales propiedades que caracterizan a los sistemas van a ser: que se comportan como una totalidad, pero funcionalmente se lleva a cabo un proceso de especialización y segregación progresivas, que conlleva una jerarquización entre los sistemas; sin embargo, debe darse un proceso de suma entre los esfuerzos de todos los subsistemas para lograr la propia sobrevivencia del todo. Asimismo se observa una competencia entre las partes integrantes del sistema que genera una



característica muy importante, a saber, la contradicción interna de todo sistema. Otra propiedad observable es que todo sistema tiene una finalidad, es decir, un elemento teleológico que para lograrlo el sistema tiene que desarrollar la capacidad de adaptación, a través de mecanismos de homeostasis, frente a perturbaciones provenientes ya sea del interior mismo del sistema o del exterior, todo con la finalidad última de la supervivencia del mismo sistema”

Cabe destacar que si bien todas las propiedades sistémicas anteriormente señaladas son lo que le da sentido y dinámica a los sistemas, debemos dar especial énfasis al elemento de la contradicción interna, ya que éste se convierte en piedra angular de la TGS, pues supone un punto de interés filosófico. Bertalanffy lo expresa en los siguientes términos:

Si hablamos de sistemas, aludimos a totalidades o unidades. Parece entonces paradójico que sea introducido con respecto a un todo el concepto de competencia entre sus partes. La verdad es que a estas afirmaciones en apariencia contradictorias tocan ambos aspectos esenciales de los sistemas. Cada todo se basa en la competencia entre sus elementos y presupone la lucha entre partes. Es un principio general de organización en sistemas fisicoquímicos sencillos así como en organismos y unidades sociales, y, es en última instancia expresión de la coincidentia oppositorum que la realidad presenta.¹³

No obstante esta evidente importancia de dicha propiedad, muchos estudiosos posteriores a Bertalanffy que trataron de trasladar la TGS a sus campos específicos de interés la omitieron, tal es el caso de Morton Kaplan en el área de las relaciones internacionales. Para este autor no existe la contradicción interna, sino más bien disfunciones que el propio sistema tiende a corregir. Omisión que seguramente puede atribuirse a la coyuntura histórica de la llamada guerra fría que, sin lugar a dudas influyó en la obra de Kaplan debilitando las potencialidades del concepto de sistema según la elaboración original de Bertalanffy.

La Teoría General de los Sistemas tiene su origen en un movimiento que perseguía la unificación de la ciencia y el análisis científico contra el aislamiento y especialización heredados del positivismo decimonónico. No obstante este objetivo y contrariamente a las ideas originalmente planteadas por Bertalanffy, la misma teoría de los sistemas se ha visto fragmentada, dando origen a por lo menos tres escuelas de pensamiento.

Por una parte, estudiosos que se interesaron por las funciones que se desarrollan **en** los sistemas dieron origen a la llamada corriente funcionalista. Por otro lado, hay quienes se preocuparon en el análisis fundamentalmente de las conductas desarrolladas por los subsistemas, de ahí las aportaciones de los conductistas o también llamados behavioristas. Finalmente hay quienes se han preocupado de manera más específica por la estructura de los sistemas originando con ello la escuela estructuralista. Y posteriormente se ha desarrollado toda una gama de combinaciones entre las tres tendencias básicas antes mencionadas.

Aunque la Teoría General de los Sistemas (TGS) pretendía ser un marco general de aplicación universal a través de la unidad científica, la realidad ha sido otra, y pese a la riqueza teórico-metodológica y conceptual, la TGS ha sido aplicada de manera parcial en distintas disciplinas, no siempre (por no decir nunca) respetando las nociones básicas tal y como las expresase Bertalanffy. Por ejemplo, en las matemáticas Anatole Rappaport desarrolló los análisis sistémicos; Talcott Parsons lo hizo en la Sociología; David Easton, en la Ciencia Política; Morton Kaplan, en las Relaciones Internacionales; y Ferdinand de Saussure, en la lingüística por sólo citar a los más representativos, de los cuales ninguno ha desarrollado un esquema teórico y sólo se han quedado a nivel de la formulación de meros “modelos”.

Talcott Parsons.

En el área del análisis sociológico, destaca la aportación de Talcott Parsons desde la perspectiva sistémica. Este autor elabora un modelo estructural-funcionalista, para lo cual toma como punto de partida el concepto de acción el cual debe entenderse como “toda conducta humana, colectiva o individual, consciente o inconsciente. El término acción incluye todas las conductas exteriorizadas, así como también los pensamientos, los sentimientos, las necesidades, etc? Parsons añade que, la acción, entendida en los términos ya señalados debe situarse obligatoriamente en cuatro planos a la vez: el biológico, el psíquico, el social y el cultural, de tal suerte que la acción es la resultante de las influencias que se emiten a través de estos cuatro planos que se constituyen en subsistemas del sistema total abierto. En este sentido, “decir que los subsistemas son abiertos, significa que están implicados en los procesos de intercambios con los otros subsistemas circundantes.”¹⁵

Para el modelo parsoniano, la cibernética es un elemento básico en el que apoya todo el proceso de la acción, ya que aquella busca la eficiencia de la acción para lo que hay que considerar necesariamente los procesos de comunicación y los mecanismos



de mando y control. Según Parsons, una de las mayores ventajas del orden cibernético es el de evitar que se reduzca a un solo mecanismo de control la explicación de toda acción individual o social. De ahí que Parsons proponga un Sistema General de Acción en el que contempla cuatro rubros básicos: el de subsistemas de acción, intregado por lo cultural, lo social, lo psíquico y lo biológico, las funciones de cada uno de estos niveles, las relaciones cibernética que se dan entre ellos; y finalmente las ciencias correspondientes que se ocupan de cada uno de estos niveles (antropología cultural, sociología, psicología y biología).

Para Parsons un sistema social es el equivalente a un sistema general de acción. En consecuencia para analizar un sistema social, el autor propone un sistema de sociedad global el cual se refiere a la realidad concreta que puede ser dividida con fines analíticos.

Según el autor, la sociedad global se analiza a partir de un sistema general de acción integrado por: las estructuras económicas, las estructuras políticas, las estructuras normativas y las de socialización; cada una de las cuales realiza una función determinante a través de un medio específico, es decir: las estructuras económicas a través del dinero realizan la función de la adaptación; las políticas a través del poder definen y persiguen objetivos; las normativas por medio de la influencia buscan integrar y finalmente las estructuras de socialización utilizando los compromisos generalizados sirven como un estado latente. Parsons señala que este modelo estructural-funcionalista es un circuito de interacción que genera la dinámica del equilibrio social a través de su capacidad de adaptación.¹⁶

En el modelo parsoniano se le da especial énfasis a la capacidad del sistema para adaptarse por medio de los elementos de cambio que pueden ser exógenos o endógenos, a la diferenciación funcional, y finalmente se resalta de manera importante el tratamiento global o totalizador del análisis distinguiendo diversos niveles y apoyándose en la interdisciplinariedad.

Finalmente, toda la propuesta de Talcott Parsons se expresa en el llamado evolucionismo parsoniano, que pretende, a través de un análisis sistémico, establecer una tipología de los diferentes sistemas sociales por los que han evolucionado las sociedades. Estos sistemas han sido: las sociedades primitivas, las arcaicas, los imperios intermedios, las sociedades matrices y las modernas, las que han logrado transformarse a través de los mecanismos de diferenciación, mejoramiento adaptativo, inclusión y generalización de valores.

Como puede observarse, al igual que muchos otros autores,

Talcott Parsons utiliza el lenguaje y las categorías propuestas por Bertalanffy, pero desde una perspectiva claramente funcionalista perdiendo de perspectiva la visión integral totalizante propuesta originalmente.

David Easton

En el ámbito de la Ciencia Política destacan las aportaciones de David Easton desde la perspectiva sistémica. Este autor construyó un modelo para el análisis de los sistemas políticos, basado en la distinción de sistema y entorno.

El objetivo de Easton fue interpretar y examinar el conjunto de interacciones que se producen entre el sistema político y su entorno por medio de un esquema circular de tipo cibernético en el que se intenta destacar los procesos de Inputs (peticiones y apoyos) provenientes del medio, las decisiones y acciones llevadas a cabo en el seno del sistema político y los outputs o respuestas que se dan, completando el círculo cibernético los procesos de feedback o retroalimentación.

Easton señala que para entender los procesos que se dan en todo sistema político es necesario identificar los procesos de toma de decisiones en política exterior, la función de los órganos internacionales y la interacción de los diferentes sistemas políticos entre sí. Easton añade que para el análisis de los sistemas políticos es necesario tener en cuenta una serie de puntos básicos como son: las regularidades, la verificación, aplicar técnicas rigurosas, cuantificación de variables, sistematizar, buscar aplicar la ciencia pura y no permitir la injerencia valorativa, y buscar un conocimiento integral con las demás ciencias sociales, ya que **según él**, sólo así se logrará la neutralidad de la ciencia ¹⁷.

Si ya antes habíamos mencionado las limitaciones del modelo parsoniano; resulta considerablemente más simplificada la propuesta de Easton, sobre todo si la consideramos a la luz de la propuesta original. Easton refiere todo el análisis sistémico al estudio de un sector muy específico de la realidad humano-social. Su interés particular en los sistemas políticos evidencia su alejamiento de las nociones consideradas como básicas en la TGS, como son la idea de totalidad, unidad, contradicción y sobre todo, desvincular al sistema político del sistema mayor en el que está inscrito.

Los enfoques científicos en relaciones internacionales

En el ámbito específico de las relaciones internacionales, la incorporación de los análisis sistémicos se inicia en la década de los cincuenta y encuentra su mayor desarrollo en los sesenta.

En el contexto de la llamada “revolución behaviorista” de



las ciencias sociales que trajo aparejada una nueva visión paradigmática, se incorporan en el análisis internacional los métodos y técnicas de las llamadas ciencias exactas.

El advenimiento del llamado “paradigma científico” vino a revolucionar las nociones tradicionales que se habían manejado para la explicación de los asuntos internacionales. La incorporación de nuevos conceptos, métodos y técnicas vino a significar un cambio radical en la percepción del mundo. Siguiendo a Dougherty y Pfaltzgraff, las características de este nuevo enfoque se pueden resumir en los siguientes términos:

- 1 . - adaptación de teorías, proposiciones, marcos conceptuales, metodologías e ideas de otras disciplinas. El acento se pone, pues, en la investigación interdisciplinaria.
- 2.- Intento de relacionar fenómenos estudiados por otras disciplinas con fenómenos similares que se producen en la esfera internacional.
- 3 . - Atención al problema de las unidades de análisis, tratando de distinguir, tanto conceptual como metodológicamente, diversas unidades.
- \$.-Preocupación por el problema de los niveles de análisis y tendencia a centrarse en uno u otro nivel.
- 5.- Aplicación de análisis comparado en una doble dimensión. Por una parte respecto de los fenómenos internacionales actuales; por otro, respecto de los que son ya historia. &-Atención a los problemas de recolección de datos y posterior utilización en base a bancos de datos.
7. - Preocupación por la metodología, pero falta de consenso sobre la más apropiada en el estudio de las relaciones internacionales.
- 8.-Esfuerzo por relacionar la investigación con la elaboración de teorías desde una perspectiva acumulativa ¹⁸.

Además podemos añadir a lo anterior la aplicación de métodos matemáticos, estadísticos y de verificación, pretendiendo la unidad de la ciencia y en consecuencia de la realidad además y de manera muy importante la aspiración a desideologizar el quehacer científico, es decir establecer la objetividad como una prioridad.

Lo anterior llevó a la consideración de tres marcos conceptuales susceptibles de integrar en su seno todo el conjunto de aportaciones científicas.

El primer centro de análisis teórico es el que proporciona la noción de sistema específicamente. El segundo es el que se refiere a la noción de actor, que trata de analizar su tipología y comportamiento (behavioristas), y finalmente el tercer centro de análisis teórico es el que se refiere a las relaciones e interacciones que tienen lugar entre los actores que integran el sistema internacional (estructural-funcionalismo).

Morton Kaplan

Desde la perspectiva propiamente sistémica, en el ámbito de las relaciones internacionales, se ubica a Morton Kaplan como el exponente más representativo de este enfoque. En su obra *System and Process in International Politics* de 1957, Kaplan pretende incorporar las nociones de Bertalanffy en el análisis internacional. Parte de la noción de sistemas de acción formulado por Parsons. Kaplan en su obra concibe la noción de sistema como

Un conjunto de variables relacionadas de tal modo frente a su medio que las regularidades de comportamiento descriptibles caracterizan las relaciones internas de las variables entre sí y las relaciones del conjunto de variables individuales con combinaciones de variables externas al sistema.¹⁹

Para Kaplan, este planteamiento permite exponer explícitamente el conjunto de variables acerca de las cuales se enuncian diversas proposiciones. Además, permite la integración de variables procedentes de disciplinas distintas, a la vez que proporciona un método para ajustar las semejanzas estructurales de una materia a otra.

Para Kaplan el análisis sistémico debe contemplar el estudio de varios planos: el de las variables, de los actores, de los valores y de los roles, sin perder de vista la noción de perturbación y equilibrio dinámico que permite la configuración de los antagonismos y alineamientos.

Desde esta perspectiva, Kaplan tratará ante todo de “describir posibles sistemas internacionales y de especificar las circunstancias ambientales que favorecen la permanencia de cada sistema o las condiciones en las que cada uno de ellos tenderá a transformarse en uno de los otros.”²⁰

En su labor de construcción teórica, Kaplan recurre a la historia, ya que para él, ésta es el gran laboratorio donde se desarrolla la actividad internacional, además de ser ella la que proporciona los materiales necesarios para construir y verificar los sistemas de acción.

De acuerdo con lo anterior, y considerando cinco tipos de variables (las de normas esenciales, las normas de transformación, las variables clasificatorias, las variables de capacidad y las de información), además del número de actores y la configuración estratégica, Kaplan propone seis modelos sistémicos que sirvan de base para la construcción de una tipología comparativa. Sus modelos sistémicos son: el sistema de equilibrio de poder, el sistema

bipolar flexible, el bipolar rígido, el internacional universal, el jerárquico internacional y finalmente el internacional de veto por unidad.

No obstante todos los esfuerzos por desarrollar un enfoque científico y sistémico en relaciones internacionales en particular, y en ciencias sociales en general, seguimos observando en los autores (sólo mencionamos a los más representativos por cuestiones del alcance del presente trabajo) un marcado distanciamiento con la TGS propuesta por Bertalanffy, y a lo que más se ha llegado es a la construcción de modelos parciales, que como en el caso de Kaplan, aun sin proponérselo vuelve a caer en las nociones tradicionales al dar supremacía en sus modelos al Estado como actor principal y a las relaciones de poder y la capacidad militar como determinantes, del sistema, regresando con ello a un enfoque parcial y reduccionista.

Lo anterior queda muy bien expresado en los siguientes términos:

Conviene sí el reparar en que a pesar del totalismo recobrado, el sistemismo ha sido incapaz de incorporarse al curso de una historia real y humana; que su estrategismo y manipulismo medulares la **han** desdibujado y desfigurado. Que su teleologismo no ha logrado en suma sobrepasar la divisa comteana del orden y el progreso. Lo que nadie podrá hacer, será relevarse del uncimiento del sistematismo a la mecánica legitimatoria, decisoria y confrontatoria del poder.²¹

Conclusiones

La realización de un trabajo de investigación, resulta siempre un gran reto a la capacidad analítica, reflexiva, y sobre todo de síntesis de quien lo elabora. Este reto se hace aún mayor cuando el tema analizado se refiere a cuestiones teóricas.

El trabajo presentado, no es sino una mera aproximación a la problemática subyacente al tema de la Teoría General de Sistemas. Muchos de los puntos señalados, sólo pudieron ser tocados de manera superficial dadas las limitaciones en cuanto a la magnitud propia del trabajo. Seguramente han quedado fuera importantes aspectos relacionados con el enfoque sistémico, por ejemplo toda la escuela del Behaviorismo no ha sido, sino solamente mencionada, ya que ahondar en el tema requeriría tanto espacio como el ya empleado, pues no hay que olvidar que de los enfoques conductistas se derivaron múltiples modelos y teorías que guiaron la política exterior americana, fundamentalmente en



la década de los sesenta, y los procesos de toma de decisiones a nivel político y militar en el contexto de la “guerra fría”.

Esquemas como la Teoría de Juegos, las técnicas de simulación, la teoría de toma de decisiones, la de las causas de la guerra, la del conflicto, la de la vinculación o también llamada de Linkage, la teoría de la negociación, de la integración y la de las comunicaciones, entre muchas otras se elaboraron a partir de los conceptos sistémicos, estructuralistas y behavioristas.

En el contexto de la necesidad permanente de un marco teórico referencial para el análisis de la realidad, la Teoría General de los Sistemas ha demostrado, a lo largo de los últimos cincuenta años, una solidez conceptual y una coherencia estructural para abordar la temática propia de las más variadas áreas de estudio, con un probado poder explicativo, tal que invita a continuar la investigación sobre su amplio potencial para el análisis internacional contemporáneo.

Representarnos al mundo y explorarlo como si se tratara de un sistema (una totalidad compuesta por partes interactuantes inexorablemente vinculadas entre sí, afectándose mutuamente e intercambiando con un entorno) parece ser una fórmula atractiva para entenderlo mejor.

Notas

¹Cf. González Araceli y Sarquis David. “La licenciatura de Relaciones Internacionales: El área de Teoría” en *Revista de Relaciones Internacionales* de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. No. 60 Oct-Dic 1993. Pág.81-87.

²Del Arenal, Celestino. *Introducción al estudio de las Relaciones Internacionales*. Tecnos, España 1992

³Khun, Thomas. *La estructura de las Revoluciones Científicas*. Fondo de Cultura Económica. 1983, pág.175.

⁴Vásquez, John. *El Poder de la Política del Poder*. Gemika 1991. Pág.17-27.

⁵Vásquez, J. Ob.cit.pág.23.

⁶Bertalanffy, Ludwig. *Teoría General de los Sistemas*. Prefacio p.VIII Fondo de Cultura Económica.

⁷Bertalanffy L.ob.cit.p.XIV.

⁸Ob.cit.Pág.XV.

⁹Ibidem.p.XVI.

¹⁰Ibidem.p.XVII.

¹¹Ob.cit.p.35-37.

¹²Bertalanffy, ob.cit.p.54-90.

¹³Bertalanffy,ob.cit.pág.68.

¹⁴ Lugan, Jean-Claude. *Elementos para el análisis de los sistemas sociales*. Dit. Fondo de Cultura Económica. p. 51.

¹⁵Ob.cit.p.52.

¹⁶Ob.cit.p.56-58.

¹⁷Véase: Howard, Ball. *Changing perspectives in contemporary political analysis*. p.91-107.



¹⁸ Dougerty Pflazgraff. *Contending theories of international relations*. p-711-712.

¹⁹ Hoffmann, Stanley. *Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales*. p.148.

²⁰ Kaplan, ob.cit. p.14.

²¹ Orozco, José Luis. *La Pequeña Ciencia*. p.263.

Bibliografía

Bertalanffy, L. *Perspectivas en la Teoría General de Sistemas*. Alianza Universidad #230, Madrid .1979.

Bertalanffy, L. *Teoría General de los Sistemas*. F.C.E. México 1976.

Deutsh, K. *El análisis de las Relaciones Internacionales*. Paidós, 1974.

Dougherty J. y Pzaltzgraff R. *Contending Theories of International Relations*. Nueva York .1981.

Thoffman, Stanley. *Teorías Contemporáneas sobre Relaciones Internacionales*. Tecnos, España .1963.

Thoward, Ball. *Changing Perspectives in Contemporary Political Analysis*. Prentice-Hall. N. J.. 1971.

Kaplan, Morton. *System and Proces in International Politics*. Nueva York 1957.

Kuhn, Thomas. *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. F.C.E. Breviarios 213, México. 1991.

Lugan, Jean-Claude. *Elementos para el análisis de los sistemas sociales*. F.C.E. México. 1995.

Luhmann, Niklas. *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*. U.I.A. Alianza. 1984.

Orozco, José Luis. *La Pequeña Ciencia*. F.C.E. México. 1978.

Padilla, Luis A. *Teoría de las Relaciones Internacionales y la Investigación para la paz*. Guatemala. 1991.

Vázquez, John. *El poder de la Política de2 Poder*. Gemika, España. 1991.

Young, O. *Sistemas de Ciencia Política*. F.C.E. México. 1968. F.C.E. México. 1978.

El ISSSTELEÓN en la prensa regiomontana

Francisco J. Martínez
ITESM, Campus Monterrey

Antecedentes

En octubre de 1993 se presentó en Monterrey, Nuevo León un problema, donde se vieron involucrados el sindicato magisterial (sección 50) y el Gobierno del Estado. El conflicto se originó cuando se dieron a conocer las alternativas propuestas por un Comité de Trabajo cuyo objetivo era rescatar de la quiebra inminente al ISSSTELEÓN¹. El Comité, desde un año antes veía la situación del Instituto y entre otras sus propuestas fueron las siguientes: erradicación de la jubilación dinámica, incremento a la edad de jubilación y el aumento a las cuotas sindicales.

El Gobernador Sócrates Rizzo, envió al Congreso del Estado los acuerdos del Comité de Trabajo² Finalmente, el 12 de octubre, luego de una hora de analizar las recomendaciones, los Diputados Locales aprobaron de forma unánime las modificaciones a la Ley ISSSTELEÓN. La respuesta de los maestros fue casi inmediata; los inconformes se declararon en paro indefinido, desconocieron al líder sindical así como al resto del Comité Ejecutivo.

Con el paso de los días, el problema se agudizaba, mientras tanto las negociaciones se encontraban estancadas. Por una parte Gobierno del Estado se negaba a tratar con "disidentes"; a su vez, éstos se negaban a aceptar los acuerdos donde estuviesen involucrados sus "ex-líderes". Las principales avenidas de Monterrey eran un caos debido a los frecuentes paros organizados por los maestros "disidentes", mientras que los niños no tenían escuela y a punto estaban de perder su año escolar. La población entera esperaba la culminación del conflicto y se mantenía informado por conducto de los medios de comunicación³.

Calidad en la Información

Considerando las repercusiones que tenía para los habitantes de Monterrey y su área metropolitana el problema del

ISSSTELEÓN, los medios difundieron constantemente información sobre el particular, llegando a convertirse éste en el tema más importante de las empresas de información.

Desde el punto de vista periodístico los medios informaron a la ciudadanía lo que ocurría por las calles de la ciudad y en la mesa de negociaciones; sin embargo, es importante analizar la visión y la realidad que ofrecieron los medios periodísticos regiomontanos a la ciudadanía. En el caso ISSSTELEÓN, los medios de comunicación estaban obligados a difundir las ideas y los puntos de una manera equilibrada, es decir no deberían de mostrar inclinaciones de favoritismo hacia ninguna de las partes en conflicto. En ese sentido vale la pena preguntarse, ¿la información se presentó realmente de esa manera? Esta pregunta podría ser la pauta para poder afirmar si estuvieron o no bien informadas las audiencias regiomontanas en torno al caso señalado.

Considerando la importancia que reviste el cuestionamiento anterior, es que el presente trabajo se propone identificar el desempeño y el manejo de las fuentes informativas de los medios impresos de Monterrey. El objetivo que se persigue es el de identificar la calidad de información que ofrecen a sus lectores algunas empresas de prensa de esta ciudad.

Existen una serie de interrogantes que se pretende responder a través del desarrollo del trabajo:

1. ¿Cuál fue la cobertura que hicieron del caso ISSSTELEÓN en los periódicos de Monterrey?
2. ¿En qué fuentes basaron su información los matutinos estudiados?
3. ¿Cuál de los diarios impresos ofreció mejor balance de fuentes a los lectores?
4. ¿Existe trato preferencial desde el punto de vista de la ubicación para algunas fuentes informativas?

Fuentes Informativas

El análisis de las fuentes informativas es relevante, dado que los medios de comunicación juegan hoy en día un papel trascendental en el desarrollo de la sociedad, los medios han entrado a la mayoría de los hogares y en ellos dan a conocer lo que consideran adecuado, pero por otra parte ellos mismos tienden a descartar buena parte de los sucesos diarios. Las audiencias ante la imposibilidad de estar presentes en el sitio de los acontecimientos, confían en lo que los medios les presentan, de esta manera van conformando su "óptica social" otorgándole relevancia sólo a lo que los medios les sugieren, Guillermo Orozco señala:

Los acontecimientos que no son vistos o referidos en la pantalla televisiva corren el riesgo de pasar desapercibidos por la mayoría. Al no tener "existencia televisiva" mucho de lo que sucede actualmente deja de tener importancia. Y en sentido contrario, mucho de lo que sí pasa por la televisión adquiere existencia, y muchas veces exagerada importancia, que por supuesto no tiene en la realidad. (Orozco, 1995)

Dada la gran cantidad de información que ocurre en la sociedad, los medios tienen que seleccionar parte de la misma; este proceso de selección de la información puede basarse en las normas organizacionales y/o en la decisión del propio reportero. Cualquiera que sea el procedimiento la selección deberá encaminarse a una presentación equilibrada de los acontecimientos, tratando siempre de ofrecer al lector la mejor visión de los hechos. Sin embargo, algo que parece sencillo de realizar ha sido muchas veces cuestionado por los estudiosos de la comunicación. Sigal refiere el caso de una investigación en donde fueron analizados el "Times" y el "Post", dos de los periódicos de mayor trascendencia en Estados Unidos de América, llegando a la conclusión de que los reporteros en su afán de recabar la información, recurren ordinariamente a las fuentes rutinarias (Sigal, 1978).

Estas fuentes rutinarias, se refieren a las vías que más utilizan los reporteros para cumplir con la cuota de notas que le ha sido asignada por su propio medio diariamente. Sigal señala que existen una serie de ventajas que tienen las fuentes más utilizadas, él argumenta que "los canales de recogida de material están ya profundamente estructurados en función de valoraciones de la noticiabilidad y en su funcionamiento, acaban subrayando y reforzando los criterios de importancia (Wolf, 1991:).

Los resultados encontrados por Sigal no son exclusivos de los periódicos norteamericanos, estudios realizados en nuestro país ponen al descubierto la misma situación: José Carlos Lozano a través de una investigación donde analiza el conflicto surgido en la Aduana fronteriza de Nuevo Laredo, Tamaulipas, Lozano señala que el reportero del periódico EE Norte recurrió con mucho mayor cantidad de ocasiones a las fuentes oficiales (Hacienda y PGR) en lugar de tomar otras alternativas para agenciarse la información, como podrían ser las misma personas que convocaron y participaron de la manifestación (Lozano, 1994: 185).

En sí, el papel del reportero es el de recopilar la información, mas también es responsabilidad de las organizaciones el seleccionar la información que habrá de ser publicada. Por esa razón vale la pena cuestionarse el papel que desempeñan las

normas y los roles que existen dentro de cualquier empresa de prensa. Gabriel González Molina, señala que los reporteros tienden a comprometerse con la posición de la empresa, él sostiene que en cualquier organización los individuos tienden a comprometerse con su organización más que con su autonomía periodística. González Molina señala también que, “los individuos amoldan sus valores en función de -y en concordancia con- las necesidades organizacionales más complejas” (González Molina, 1988: 224).

Las últimas teorías relacionadas con los medios de comunicación han dejado de lado la creencia de los efectos a corto plazo, pero continúa la creencia de que éstos a largo plazo sí pueden transformar la visión que se tiene del mundo. La sociedad mientras tanto, continúa dependiendo de los mismos medios para elaborar su “óptica social” y requiere de ellos para interactuar con sus semejantes. Lo anterior debería ser valorado por los propios medios de comunicación y replantearse sus objetivos buscando ofrecer en todo momento la información más completa y equilibrada para sus lectores.

Método de trabajo

Para realizar el estudio y constatar la manera en que trabajan la información los medios impresos regiomontanos, fueron seleccionados cuatro de los periódicos de la ciudad de Monterrey, los primeros tres por ser considerados los de mayor circulación dentro del área metropolitana (Martínez Garza, 1993), mientras que a El Nacional se le incluyó por ser un periódico cuyo origen y trayectoria le mantienen ligado con el Gobierno, la idea es utilizarlo como eje de comparación. Así, los periódicos estudiados resultaron ser: *El Norte*, *El Porvenir*, *El Diario de Monterrey* y *El Nacional*.

La información se recopiló luego de un muestreo realizado entre el total de los días que duró el problema, Los días fueron seleccionados de manera aleatoria y con ellos se conformaron dos semanas, que fue finalmente con las que se trabajó. Los días que integran cada una de las semanas son los siguientes:

Lunes	15 de nov. y 20 de dic.
Martes	19 de oct. y 2 de nov.
Miércoles	17 de nov. y 27 de oct.
Jueves	16 de dic. y 28 de oct.
Viernes	24 de dic. y 10 de dic.
Sábado	20 de nov. y 13 de nov.
Domingo	19 de dic. y 7 de nov.

En la realización del estudio se utilizó la técnica del análisis de contenido, seleccionándose como unidad de análisis todas las notas periodísticas donde fuese tratado lo relacionado con el ISSSTELEÓN N°. El estudio contempla el análisis de la fuente que proporciona información, de tal manera que para su mejor estudio las fuentes se clasificaron de la siguiente manera: oficiales, disidentes y neutrales:

Dentro de las fuentes oficiales están contempladas las declaraciones de: el Gobernador del estado, Secretario de Gobierno, Exlíder de la sección 50, Líder nacional de los trabajadores de la educación y Miembros del Comité Ejecutivo del sindicato, así como también los empleados de Gobierno del Estado y Diputados Priístas. En la clasificación de las fuentes disidentes, se halla la información proveniente de maestros de la disidencia únicamente. Por último, entre las fuentes neutrales están incluidas declaraciones de: miembros de la I.P., de los reporteros mismos y las declaraciones de los organismos independientes.

Además de las fuentes, y con el objeto de profundizar más en el análisis del trabajo, se contempló considerar la ubicación y el tamaño de las notas. Las notas se clasificaron de la siguiente manera: notas de primera página y notas de interiores; en este caso se considera nota de primera página a todas aquellas que aparecen en la página uno de la sección de locales, la excepción se presenta en el periódico *El Nacional*. En este caso, se clasificó como nota de primera página a aquellas cuyo titular o llamado aparecía en esa parte del periódico, así como también a las que se iniciaban ahí mismo. Para estudiar el tamaño de la nota, y utilizarlo dentro del estudio, las notas se midieron (frontera misma de la nota) en centímetros cuadrados y se consideró como frontera a la orilla de la nota misma ⁵.

Análisis de resultados

En total se analizaron 263 notas, las cuales ocuparon en total 77,283 centímetros cuadrados de espacio. De los periódicos que fueron analizados *El Porvenir* fue quien publicó una mayor cantidad de notas en relación con el conflicto. No obstante, si se considera el tamaño que destinó cada uno de los medios a la difusión del caso analizado, resulta que a *El Norte* le correspondería ser el matutino que dedicó la mayor cantidad de espacio sobre el tema. Lo anterior se explica debido al tamaño promedio de las notas de *El Porvenir* (289 cm. Cuadrados), contra el tamaño promedio de las notas de *El Norte* (329 cm. Cuadrados).

Los matutinos *El Nacional* y *El Diario de Monterrey*, fueron quienes escribieron la menor cantidad de notas, ambos un total de 53; sin embargo, si se compara el espacio ocupado en información por ambos periódicos, resulta que las de *El Nacional* son todavía más pequeñas que las que difundió *El Diario de Monterrey*. A *El Nacional*, le corresponde únicamente el 15% del total de la información publicada. Esto significa, que la diferencia en las coberturas efectuadas entre el matutino que dedicó mayor espacio a publicar información relacionada con el ISSSTELEÓN, siendo en este caso *El Norte*, contra quien menor espacio dedicó a la cobertura del suceso -*El Nacional*-, existe una diferencia del 100% (fig. 1).

	El Norte	El Diario	El Porvenir	El Nacional	Totales
Total Información	25,348 Cm2	16,269 Cm2	23,669 Cd!	11,997 Cm2	77,283 Cm2
Tamaño Promedio	329 Cm2	307 Cm2	289 Cm2	235 Cm2	294 Cm2
N=	76	53	81	53	263

Fig. 1 Muestra la cobertura realizada por cada uno de los medios estudiados.

Pese a que la situación era muy relevante y trascendental en la vida política y social del Estado, la mayor parte de las notas difundidas en la prensa regiomontana fueron presentadas en páginas interiores. Así, de doscientas sesenta y tres notas de que consta el estudio, solamente el 30% (79 notas) fueron presentadas en la primera página, el resto de la información se manejó en páginas interiores. De los periódicos estudiados, *El Diario de Monterrey*⁶, fue quien presentó la mayor proporción de notas en la primera página, mientras que *El Porvenir*, presentó la menor proporción (fig. 2).

FIG. 2

	El Norte	El Diario	El Porvenir	El Nacional	Total
Notas Portada	24 31%	18 34%	21 26%	15 29%	78 30%
Notas Interiores	52 69%	35 66%	60 74%	38 71%	185 70%
N=	76 100%	53 100%	81 100%	53 100%	263 100%

En el cuadro anterior puede apreciarse la forma en que cada uno de los medios analizados ubicó la información del ISSSTELEÓN

Dentro del análisis de las fuentes, los resultados muestran diferentes tendencias en el manejo de las mismas entre los matutinos: en la primera destacan *El Norfe* y *El Nacional*, estos periódicos recurren la mayor parte de las veces a las “fuentes oficiales”; dentro de la segunda tendencia, se encuentra *El Diario de Monterrey*, quien recurre mayormente a las “fuentes disidentes” y en la tercera tendencia, se encuentra *El Porvenir*, quien la mayor parte de las veces difunde información proveniente de las “fuentes neutrales” (Fig. 3).

		El Norte	El Diario	El Porvenir	El Nacional	Total de Notas
Fuentes Oficiales	32 42%	14 26%	15 18%	24 45%	85 33%	
Fuentes Disidentes	26 34%	22 42%	28 35%	10 18%	86 33%	
Fuentes Neutrales	18 24%	17 32%	38 47%	19 37%	92 34%	
N=	76 100%	53 100%	81 100%	53 100%	263 100%	

Fig. 3 Muestra el porcentaje en que cada uno de los periódicos a las diferentes fuentes

El análisis de ubicación y manejo de fuentes, muestra de nueva cuenta las tendencias ya señaladas: por una parte se encuentran aquellos medios que destacaron en mayor proporción dentro de primera página la información proveniente de las “fuentes oficiales”, en este caso se encuentran *El Norfe* y *El Nacional*; *El Diario de Monterrey* presenta más información de las “fuentes disidentes” en la primera página, a la vez *El Porvenir* presenta más información proveniente de las “fuentes neutrales” dentro de la primera página (fig. 4).

	El Norte	El Diario	El Porvenir	El Nacional	Tota: de
					Notas
1a. Página	16	6	2	9	33
F. Oficiales	67%	33%	9%	60%	42%
1a. Página	5	10	9	2	26
F. Disidentes	21%	56%	43%	13%	33%
1a. Página	3	2	10	4	19
F. Neutrales	12%	11%	48%	27%	25%
N=	24	18	21	15	78
	100%	100%	100%	100%	100%

Fig. 4. Cuadro en donde se muestra el tipo de fuentes empleado por cada uno de los medios analizados.

Conclusiones y recomendaciones

En el caso de la prensa regiomontana, se puede concluir que la cobertura que realizaron los medios informativos fue muy diferente, por una parte tenemos dos periódicos que dedican grandes espacios destacando el conflicto del **ISSSTELEÓN**. En este caso, si se suma el espacio de *El Norte* y *El Porvenir* casi se completa el 65% del espacio total publicado por los periódicos estudiados. Del periódico *El Nacional* cabría esperar su poca cobertura, mas no de *El Diario de Monterrey*.

Existe una consistencia en cuanto a las notas que aparecen en la portada de los periódicos analizados, la mayoría de ellos, excepto *El Porvenir*, escribían una de cada tres notas relacionadas con el problema en la primera página. En el caso de *El Porvenir*, las notas del **ISSSTELEÓN** aparecían una de cada cuatro notas en promedio.

Donde se encuentran significativas diferencias, es en el manejo que cada uno de los medios hace de las fuentes; mientras que *El Nacional* maneja una diferencia porcentual de 27 puntos entre las "fuentes disidentes y las oficiales", *El Norte* la hace de sólo 8 puntos. Esto significa que *El Nacional* está ofreciendo una visión demasiado desproporcionada del conflicto a sus lectores, destacando la versión de las "fuentes oficiales". Los otros dos periódicos estudiados manejan un porcentaje similar en cuanto al manejo de las "fuentes disidentes y oficiales" que oscila entre los 16 (*El Diario de Monterrey*) y los 17 (*El Porvenir*).

Parece ser que así como a *El Nacional* no le interesaba conocer el punto de vista de las "fuentes disidentes", a *El Porvenir*, tampoco le interesaba dar a conocer el punto de **vista** de las "fuentes oficiales".



Este último matutino, apenas sí dedicó un 18 % del total de su información sobre el suceso a la difusión de información proveniente de “fuentes oficiales”.

En relación con el trato que dio cada uno de los periódicos a la información proveniente de las distintas fuentes informativas, en general se rompe con lo que han encontrado en otros estudios. Estudios como el de Sigal y el de Lozano, hacen patente la inclinación que tienen los medios de comunicación por difundir en mayor proporción la opinión de las “fuentes oficiales”, sin embargo, en esta ocasión solamente *El Norte* y *El Nacional* publicaron mayor cantidad de notas provenientes de las “fuentes oficiales” en la primera página.

Si bien es cierto que hasta el momento de seleccionar las fuentes, *El Norte* se mostró muy equilibrado, cuando se analiza, el trato que ofrece a uno y otro tipo de fuentes es muy diferente. Casi 7 de cada 10 notas relacionadas con el ISSSTELEÓN publicadas por *El Norte* en primera página provienen de las “fuentes oficiales”. *El Nacional* también tiende a favorecer la información proveniente de las “fuentes oficiales”, y es el periódico que menos cantidad de información proveniente de las “fuentes disidentes” presenta a sus lectores en la página primera.

En relación con el resto de los periódicos analizados, *El Porvenir*, prácticamente desechó la versión oficial del problema, centrando más su atención en las “fuentes neutrales” para informar a sus audiencias. *El Diario de Monterrey* publicó, mayor cantidad de información proveniente de las “fuentes disidentes” en la primera página que cualquiera de los periódicos analizados, y fue al igual que *El Norte*, los medios que menos recurrieron a las “fuentes neutrales”.

Cada uno de los medios atendió sus puntos de vista en relación con el conflicto del ISSSTELEÓN, mientras que *El Norte*, muestra un equilibrio en la selección de información, les da mayor valor a la noticiabilidad de la información proveniente de las “fuentes oficiales”. Por su parte, *El Diario de Monterrey* muestra una desproporción en favor de las “fuentes disidentes” en lo que respecta a la selección de información y en la ubicación de la misma. *El Porvenir*, actúa como si quisiera desaparecer a las “fuentes oficiales” despreciándolas, primeramente con una poca cobertura y en segunda instancia con una ubicación preferentemente e interiores para dichas fuentes. Finalmente *El Nacional* cumple con su encomienda, destacando los puntos de vista de quien le mantiene y cerrando la vista a los problemas de la sociedad.

Notas

¹Organismo estatal creado para beneficiar a los trabajadores del estado con base en prestaciones de tipo social.

²El Comité de Trabajo se había conformado con la representación de los líderes magisteriales, representantes del ISSSTELEÓN y representantes del Gobierno estatal.

³El conflicto se extendió desde el 12 de octubre hasta a mediados de diciembre.

⁴Para fines del estudio, no se encuentran incluidos aquí los siguientes tipos de contenidos: columnas políticas, editoriales, inserciones pagadas y notas menores de dos párrafos.

⁵La medición incluye el contenido, el pie de foto, el encabezado, los balazos y la fotografía.

⁶La diferencia de cobertura en primera página del *El Diario de Monterrey*, también se presenta si se considera el tamaño de las notas en centímetros cuadrados. Es decir, este matutino destinó más espacio y notas que cualquiera de los otros medios analizados.

Bibliografía

- Goodwin, Eugene, *A la búsqueda del periodismo*. 2da. edición. Ed. Gernika. México, D.F. México. 1992.
- López de Zuazo Algar, Antonio, *Diccionario del periodismo*. Ed. Pirámide. Madrid, España.1985.
- Sigal, León V, *Reporteros y funcionarios*. Biblioteca del periodista. Ed. Gemika. México, D.F. México.1978.
- Sánchez Ruiz, Enrique, *La investigación de la comunicación en México*. Logros, retos y perspectivas. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, Jal. México.1988.
- Wolf, Mauro, *La investigación de la comunicación de masas*. Instrumentos, crítica y perspectivas. Instrumentos Paidós. México, D.F. México. 1991.



La lucha entre minorías étnicas por el poder y la presencia: El caso de la televisión estadounidense de habla hispana

Kenton T. Wilkinson, Ph.D.

ITESM, Campus Monterrey

Desde principios de los ochenta, organizaciones políticas latinas en los Estados Unidos han competido entre ellas mismas y contra grandes corporaciones para obtener la propiedad y un mayor control de las compañías de televisión de habla hispana que transmiten a sus comunidades.¹ Los principales focos exteriores de oposición han sido los propietarios extranjeros y no latinos, quienes son menos propensos que los latinos estadounidenses a: entender y satisfacer las necesidades e intereses de programación de la audiencia; invertir las ganancias derivadas de sus empresas en las comunidades locales, y emplear, retener y promover a los latinos estadounidenses. Hechos de gran envergadura, tales como cambios en la propiedad de las cadenas, han provocado que diversas organizaciones latinas formen un frente unificado en contra de un enemigo común. Pero el análisis de conflictos menores (aunque no necesariamente de menores consecuencias) dentro de la industria revela la débil naturaleza de esa unidad, ya que han surgido rivalidades internas entre los sub-grupos latinos -principalmente entre los mexicoamericanos y los cubanoamericanos- con efectos perjudiciales. Este estudio examina las relaciones dentro y entre los grupos étnicos que rodean a la competencia por el control de una industria cultural moderna, que ofrece el acceso a una audiencia de consumidores hispanohablantes que aumenta constantemente.²

Mientras que las ganancias económicas han sido el principal incentivo para la creación y expansión de la industria americana de la televisión de habla hispana, su significación social y política no debe dejarse a un lado. La capacidad del medio para alcanzar al segmento de la población que conserva su lengua natal y que ha alcanzado mayor crecimiento en los Estados Unidos, nos da

una visión del poder que acumulará en el futuro. El censo estadounidense de 1990 reportó una población latina de 22 millones compuesta por un 63% de mexicanoamericanos, 13% de puertorriqueños, 11% de centro y sudamericanos y un 5% de cubanos (Oficina del Censo Estadounidense, 1991). En 1993, los demógrafos pronosticaron una población de 40 millones de latinos para el año 2015, sobrepasando a los afroamericanos y convirtiéndose en la minoría más extensa de la nación. Si asumimos que los patrones de uso del lenguaje de los latinos continúan en las siguientes dos décadas como lo han hecho en las dos décadas pasadas, un mayor porcentaje de la población estadounidense latina será de habla hispana y aquellos que hablan inglés no disminuirán considerablemente su uso del español (Aguirre y Bustamante, 1993).

Como se podrá observar claramente en las siguientes páginas, los rasgos culturales y lingüísticos comunes que han llevado a los mercadotecnistas, a la Oficina del Censo, a los científicos sociales y demás grupos, a clasificar a **gente** perteneciente a diversos grupos étnicos de Latinoamérica y el Caribe como "latinos", son cambiantes y en ocasiones débiles. Sin embargo, el rápido crecimiento y diversificación de la población latina estadounidense ha provocado un gran cuestionamiento político y económico: ¿Qué sub-grupo latino tendrá el mayor control sobre el contenido de la televisión de habla hispana y las ganancias derivadas de su publicidad? Este estudio hace referencia a esta cuestionante al examinar los conflictos que han surgido entre las organizaciones políticas latinas³ en su lucha por una mayor y mejor representación en la industria de 1980 a 1993. La discusión de esos conflictos dentro del contexto del desarrollo de la televisión de habla hispana, es antecedida por una breve explicación de un prometedor marco para analizar las relaciones étnicas dentro y entre los grupos.

Etnicidad situacional, latinismo y relaciones entre subgrupos latinos

El trabajo teórico en materia de identidad étnica y su actualización a nivel de grupo, ofrece un referencia útil para el entendimiento de los conflictos entre los grupos étnicos para obtener control e influencia en la televisión americana de habla hispana. En los ochenta, el concepto de "etnicidad situacional" se hizo presente en la literatura sobre la identidad étnica como una alternativa a los estrictos modelos de asimilación; muchos de los cuales presuponen un pasaje gradual de los inmigrantes hacia niveles de mayor adaptación a la cultura anfitriona. Los modelos



de asimilación ignoran la importante cuestión de cómo el cambio contextual en períodos cortos de tiempo (v.g., horas diarias, semanales) impactan en la percepción y expresión de la gente respecto a su propia identidad. La etnicidad situacional permite una mayor flexibilidad al postular que las minorías étnicas cambian su comportamiento e incluso sus actitudes de acuerdo con el ambiente que las rodea. De esta manera, por poner un ejemplo, una ejecutiva latina expresará y percibirá su etnicidad de manera distinta cuando éste en una comida de negocios con compañeros de trabajo que no son latinos, visite la casa de sus familiares políticos que sólo hablan español o cuando sea la anfitriona de una cena informal para latinos que hablan inglés. Félix Padilla (1985a, 1985b) ha señalado que una dinámica similar opera a nivel colectivo y que para entender las relaciones entre los grupos étnicos, primero se debe reconocer que “la persona latina se percibe algunas veces como tal y otras como puertorriqueños, mexicanoamericanos, cubanos y similares” (1985b:336). La decisión de cuándo emplear una identidad étnica específica está determinada según la situación y basada en las metas y opciones de los grupos y su mejor manera de alcanzarlas.

Basado en las ideas de Padilla, yo brindo tres categorías de interacción entre los grupos étnicos. El primer término es tomado directamente de Padilla: *el latinismo* se refiere a una acción de cooperación entre dos o más sub-grupos latinos para mejorar su posición *vis à vis* el sector dominante de la sociedad estadounidense. Para que el latinismo pueda ser invocado, los beneficios percibidos de una solidaridad pan-latina deben ser mucho mayores a los beneficios de actuar como un sub-grupo. Por consiguiente, las condiciones estructurales en el área de educación, política y economía, son focos comunes de atención en la acción grupal latina. El término que yo utilizo para definir a la lucha de cada grupo que actúa de manera aislada para obtener una mejor posición y acceso a los recursos en relación al sector dominante es *efnicismo*. Cuando el etnicismo se ve involucrado, el grupo percibe que sus intereses son mejor utilizados a través de una acción colectiva con el grupo en lugar de mostrar una mayor solidaridad. El *desavenirismo* identifica las rivalidades dentro de sub-grupos latinos que compiten entre sí para obtener poder e influencia política y económica. En esta dinámica, uno o más sub-grupos dentro de la categoría de “latino” son percibidos como competidores directos por el poder, recursos o posición de los grupos que desean. Las organizaciones políticas argumentan ser los representantes y servir a los intereses de los sub-grupos, usualmente en las áreas de derecho y/u opinión pública, lo cual

favorece una imagen del latino dentro de una lucha entre otros sectores de la sociedad⁴.

Debo poner un énfasis especial en el hecho de que estas categorías no deben ser consideradas como inclusivas o mutuamente excluyentes: ellas ofrecen una manera de clasificar, de manera general, la acción de los grupos, la cual varía substancialmente según el asunto, contexto o situación (Padilla, 1985b). Un grupo con identidad étnica, como una individualidad y su acción, deben ser vistos como procesos en un cambio constante, no como un fenómeno al cual se debe recurrir con una fórmula establecida. En las siguientes secciones, subrayan la naturaleza del proceso de identificación étnica de los sub-grupos y sus relaciones, al examinar sus fluctuaciones durante un período de acelerado crecimiento y cambio en el desarrollo de la televisión estadounidense de habla hispana.

Latinismo: La lucha por un mayor control

La historia de la televisión de habla hispana puede dividirse en tres fases de desarrollo. Durante la primera fase, de 1961 a 1985, la cadena televisiva Univisión (antes Spanish International Network, o SIN) se formó a partir de una empresa de dos estaciones que transmitían señales que sólo podían ser recibidas por equipos con un adaptador especial UHF, y llegó a ser una cadena nacional propietaria de cinco estaciones⁵ y afiliada con cuatro estaciones de alta potencia, catorce de baja potencia y más de 200 sistemas de televisión por cable (In re SICC, 1986).

Una segunda fase del desarrollo de la industria comenzó a partir de 1986 cuando la SIN se vio forzada a renunciar a sus licencias de programación después de que la Comisión Federal de Comunicación corroboró denuncias de que ésta tenía un control ilegal, ya que estaba en manos de un extranjero, el mexicano Emilio Azcárraga Milmo. Hallmark Cards Corp.⁶ compró en primer lugar la red de estaciones (conocida en aquel entonces como Spanish International Communications Corporation, o SICC), después pagó otros US\$300 millones por la cadena televisiva SIN y por un acuerdo de programación con la empresa Televisa que le garantizaba el derecho de elegir la programación antes que otras cadenas. A pesar de este carísimo aseguramiento de programación mexicana importada, Hallmark aumentaría su tiempo al aire dedicado a programas producidos en Estados Unidos, de un 6% aproximado en 1987 a casi un 50% en 1992 (Mendoza, 1992). La causa principal de este costoso acuerdo de programación y aumento de producción doméstica fue la nueva competencia que a partir de 1986 implicaría la formación de la cadena Telemundo y su posterior expansión?



Una tercera fase de desarrollo se inició en 1992 cuando la FCC aprobó la venta de la cadena Univisión en US\$550 millones a un grupo de inversionistas compuesto por Televisa, A Jerrold Perenchio (productor de Hollywood, quien había hecho una fallida oferta por SICC en 1986) y la poderosa cadena venezolana Venevisión. Según lo establecido en los términos de la asociación, Perenchio sería dueño del 76% de la estación y cada uno de sus socios tendría un 12%. Este acuerdo se conforma según la sección 310 del Acta de Comunicaciones de 1934, ley que limita la propiedad extranjera de las cadenas de televisión a un 25%, bajo lo cual Azcárraga fue obligado a renunciar al control de Univisión en 1986. Perenchio es dueño de la cadena en un 50% y, en un 25% Televisa y Venevisión respectivamente ("The Secrets", 1993). La ley de Estados Unidos no pone un límite de cantidad a los no-ciudadanos para ser dueño, o al control que pueden tener de las cadenas televisivas. Varias organizaciones políticas latinas llenaron peticiones para impedir que se transfirieran las licencias de Univisión, argumentando que el interés público no era atendido, que el control extranjero de las licencias se reinstauraría y esto resultaría en una pérdida de empleos, competitividad y diversidad en la televisión de habla hispana. Los grupos de protección de las etnias contra los medios que eran apoyados por las organizaciones políticas de latinos y sus peticiones, serán examinadas con mayor detalle en una sección posterior del presente estudio.

La Primera Fase del Desarrollo de la Industria: 1961-1985

Como Gutiérrez y Schement (1984) mencionan, la mayor fuerza detrás del desarrollo de las compañías de televisión de habla hispana fueron las ganancias obtenidas en un mercado secundario derivadas de la programación producida originalmente en el mercado mexicano. Debido a que sólo un 6% de la programación estaba dedicado a programas producidos en los Estados Unidos (principalmente noticieros locales, programas de relaciones públicas y en ocasiones programas especiales), pocas oportunidades existían en la industria para que los latinos pudieran aprender las profesiones tanto dentro como fuera de la pantalla. Así, como el mercado hispano y la industria de la televisión recibieron mayor atención periodística desde finales de los setenta, la cuestión del empleo se trató en el foro legal.

La primera acción legal importante que expuso las desigualdades en el empleo fue hecha por la Spanish Radio Broadcasters Association (SRBA) un grupo nacional compuesto por dueños y ejecutivos de estaciones de radio que intentaban debilitar el control que la industria de la televisión tiene sobre las



compañías internacionales en español. En 1980, la SRBA interpuso una apelación informal en contra de una solicitud de permiso de construcción de la SICC. Las principales quejas que llevaba a la FCC eran: control ilegal de las estaciones de transmisión por una corporación extranjera y una actitud desleal en contra de la ley de competencia económica estadounidense (Report of the Special Master, 1983). La escasez de oportunidades de empleo para los latinos estadounidenses también fue tomada en cuenta; a esto haría referencia Ed Gómez, el presidente de la compañía SRBA, al comentar que: "La FCC está permitiendo la formación de un monstruo que al final de cuentas mermará el desarrollo de la programación de televisión por los hispanos americanos" ("FCC Probing", 1980). Aunque a final de cuentas la FCC desestimó los cargos de competencia desleal, la cuestión del control en manos de extranjeros llevaría a una ampliación de las investigaciones y en 1986 se tomaría una decisión de negar la renovación de las licencias de las estaciones de la SICC (In re SICC, 1986). Aunque la cuestión del empleo latino no salió a flote, los argumentos legales y éticos que se utilizaron tendrían relevancia posteriormente. Las organizaciones políticas latinas obtendrían confianza en la FCC por el éxito del SRBA y muy pronto comenzaron sus propias luchas para obtener un mayor control y empleo en las estaciones de televisión.

La Segunda Fase del Desarrollo de la Industria: 1986-1992

La responsabilidad de encontrar un comprador para las estaciones de SICC estaría a cargo de la Corte Federal del Distrito de Los Angeles, adjudicando una demanda derivativa de 10 años a los poseedores de las acciones (Fouce v. SICC, 1976) en contra de los dueños principales y directivos de SICC.⁸ La decisión de la FCC urgió una pronta resolución del caso a favor de los demandantes y organizó un comité de venta para seleccionar un comprador para el grupo de la estación.

A principios de julio de 1986, el grupo de los demandantes disminuyó a dos: una inversión conjunta entre Hallmark y un socio menor, First Capital Corporation of Chicago, y la TVL, un grupo de inversionistas latinos liderado por Diego Ascencio el ex-embajador de Brasil en Estados Unidos. El 18 de julio de 1986, la juez Mariana Pfaelzar se adelantó a la fecha de vencimiento del comité de venta y seleccionó a Hallmark y First Chicago con la oferta de US\$301.5 millones, cantidad menor pero más segura que la oferta de US\$325 millones de TVL.

Cuando se hizo pública la noticia de la venta tres días después, diversas protestas y denuncias se precipitaron de parte



de organizaciones políticas mexicoamericanas del área de Los Angeles. Los principales argumentos en contra de esta transferencia a Hallmark eran: la falta de experiencia en programación en español de la compañía; su escaso entendimiento de las necesidades e intereses de las comunidades latinas; y la posibilidad de que la cadena hiciera sus transmisiones en inglés, después de que el acuerdo de programación por dos años con la SIN expirara. Estaba implícita en estos argumentos la suposición de que un control latino de la organización traería mayores oportunidades de empleo a los latinos.

Las organizaciones mexicoamericanas presionaron para bloquear la venta del SICC a compradores no-latinos en el Concejo de la Ciudad de Los Angeles, la oficina de supervisión del Condado de Los Angeles, la Legislatura de California y la Cámara de Representantes. El gobierno del estado, del municipio y del condado pasaron resoluciones que le exigían a la FCC otorgar una licencia de la estación KMEX sólo a compradores latinos (Valle, 1986a, 1986b), pero ninguno tendría influencia significativa en la FCC. El congresista Matthew Martínez (demócrata de Los Angeles y del Comité Hispano del Congreso) introdujo el "Acta de minorías sobre propiedad de 1986", pero falló en obtener suficiente apoyo de sus colegas en este comité (Beale, 1986). Otra estrategia de oposición fue apelar directamente a la FCC.

Las organizaciones latinas diferentes en etnicidad y política pasaron a formar parte de la oposición de TVL en contra de la transferencia de las licencias de SICC a Hallmark y First Chicago? Las peticiones de TVL enfatizaron en todo momento el procedimiento de venta de la corte del distrito (3 FCC Rcd. 4319 [1988]), muchas de las peticiones de los grupos se enfocarían en la política de venta de la FCC. En 1978, como un esfuerzo para aumentar la propiedad de cadena por parte de mujeres y minorías, la FCC aceptaría una reglamentación llamada venta distress, en donde los dueños de las cadenas transmisoras en riesgo de perder sus licencias podrían, a través de una audiencia de la FCC, transferir el control de un 75% (o menor) de su valor total en el mercado a una entidad en manos de minorías étnicas. Los latinos reclamaban que la FCC debería de haber designado las licencias para una venta distress. La FCC argumentó que no tenía poder ni para imponer una política ni para ordenar una nueva venta entre competidores minoritarios (1 FCC Rcd. 92 [1986]). En 1990, la Suprema Corte de Estados Unidos regresó el caso a la FCC para que clarificara su decisión (893 F.2d. 1449 [1990]), pero la transferencia en 1992 de la estación a la alianza Perenchio-TelevisaVenevisión complicó más la cuestión.

De esta manera, las cuestiones respecto al empleo latino y

control de la televisión de habla hispana se unieron y articularon en las cortes, la de California y aun en el Comité del Congreso Federal, con organizaciones políticas representadas como un gran frente latino unificado. Su actuación se enmarcó en el término latinismo de Félix Padilla, ya que se percibía que el bloqueo a la transferencia de las estaciones a manos de no latinos era un interés común. Sin embargo, el lento proceso de apelación y el manejo de las decisiones tomadas en Univisión y su competidor principal Telemundo desgastaban este frente involucrando en su lugar lealtades a sub-grupos étnicos. En vez de actuar como una fuerza pan étnica, las diversas organizaciones políticas empezaron a defender sus intereses como mexicoamericanos, cubano americanos, puertorriqueñoamericanos. Una característica desafortunada de la lucha entre grupos fue que se hizo pública en la prensa, y esto confirmaría para algunos miembros de la audiencia la falsa concepción que se tiene de que los latinos americanos siempre están peleando entre ellos mismos.

Desavenirismo: El problema de la “cubanización”

La “cubanización” de la industria de la televisión de habla hispana fue el término que utilizó el diario de Los Angeles *La Opinión* para describir los eventos de 1989 que parecieron opacar la influencia de los mexicoamericanos en Univisión y Telemundo. El empleo de mexicoamericanos y el control creativo y editorial sobre las cadenas fueron asuntos que alimentaron una controversia que exponía las marcadas tensiones entre dos sub-grupos latinos cuyas poblaciones son completamente distintas en términos de localización geográfica, orientación política y estatus económico. La población cubano americana, se concentra en el sur de Florida y en los estados del Atlántico medio, tiende a ser conservadora en el aspecto político y en promedio cuenta con el mayor nivel de ingreso entre los grupos latinos. En contraste, los México americanos se encuentran concentrados en los estados del sur, al oeste del río Mississippi, tienden a ser más liberales en la política y tienen en promedio un salario menor al de los cubanos, aunque no son los de menor ingreso de entre los grupos latinos (ver nota número13; Veciana-Suarez, 1990).

El retiro y despido de varios ejecutivos y directores de noticias mexicoamericanos de las estaciones de Los Angeles precipitó la controversia en el verano de 1989. Frank Cruz, un reportero muy conocido y vice-presidente y director general de KVEA (estación de Telemundo) renunció en lugar de esperar a ser despedido. Un no latino lo reemplazaría. Poco tiempo después, Danny Villanueva anunció su retiro de KMEX de Univisión, donde



había trabajado durante 18 años, la mayor parte de ellos como gerente general. Los rumores en la prensa impresa de Los Angeles decían que el rechazo de la cadena de promover a Villanueva como presidente de la estación, aceleraría su renuncia (Valle, 1989). Univisión tuvo tacto político en la sustitución de Villanueva ya que su sucesor, Emilio Nicolás Jr., además de ser una persona muy experimentada, es mexicanoamericano.

Una oleada de directores nuevos vino acompañada de cambios en la dirección general y también involucró a gente de alto nivel. Luis Nogales perdió su puesto como director nacional de noticias de Univisión poco después de que Joaquín Blaya (ex gerente general de la estación de Univisión WLTW de Miami) pasara a ser presidente de la cadena. Siguiendo con el patrón común, Blaya escogió a su propia gente para puestos clave.¹¹ Cuando el director de las noticias locales de KMEX, Felipe Muñoz, aceptó una oferta de trabajo en México, se corrió el rumor de que su sucesor sería cubanoamericano. Emilio Nicolás Jr., trató de persuadir a Muñoz para que se quedara, pero una situación análoga en la KVEA fue manejada menos adecuadamente (Bergsman, 1989).

Mientras los controvertidos cambios de personal estaban a la orden del día en las mentes de aquellos mexicanoamericanos de Los Angeles que siguieron la cuestión, el novato gerente general de la KVEA, Steve Levin, fue tan políticamente cerrado como para despedir al director mexicanoamericano Bob Navarro y reemplazarlo por un cubanoamericano, Roberto Soto. Activistas políticos mexicanoamericanos manifestaron enfrente de los estudios de KVEA. En un esfuerzo por disminuir las críticas en su contra, los ejecutivos de Telemundo citaron a los defensores de los medios locales que habían formado parte de la Coalición Mexicana para la Mejora de los Medios Masivos. Posteriormente, la cadena anunciaría la formación de un consejo de KVEA, compuesto por varios mexicanoamericanos prominentes de Los Angeles (Bergsman, 1989). No sería sorprendente que la coalición de los medios masivos fuera difícil de pacificar y el consejo se viera envuelto en una intensa presión política similar a la que disolvería a un consejo parecido de Hallmark poco después de su formación en 1987.

Una cuestión que se desarrolló de manera paralela a la del empleo fue la decisión de Univisión de reubicar sus oficinas generales del Sur de California (Laguna Niguel) al Oeste de Miami, a principios de 1991. Además de la pérdida de empleos, los activistas políticos mexicanoamericanos temían que los reportes de noticias y la programación televisiva adquiriera un aspecto más cubanoamericano. De acuerdo con dos fuentes hispanas, Esther Rentería, de la Coalición Nacional de los Medios Hispanos y Marta

García, del Foro Nacional Puertorriqueño, esos temores estaban justificados ya que ambos percibieron una fuerte influencia cubana en la programación nacional de Univisión y Telemundo.

El Dr. Raúl Ruíz, un profesor de estudios chicanos de la Universidad Estatal de California en Northridge y organizador de las protestas en KVEA, notó las diferencias entre las fuentes de utilidades y las prácticas de contratación. El reclamaba que un 90% de las ganancias de Univisión se originaban en el mercado mexicanoamericano, mientras que menos del 40% de los gerentes de la estación eran mexicanoamericanos (Cantu, 1991). Una barrera transparente parece posarse encima de los niveles gerenciales de la estación: en 1991 no hubo mexicanoamericanos en puestos ejecutivos en Univisión y sólo hubo uno en Telemundo. Ruíz argumenta que esa subrepresentación en empleo acompañada de una falta de temas y personajes positivos mexicanoamericanos en los medios populares daña la autopercepción de los miembros de la audiencia mexicanoamericana. Uno no necesita estar de acuerdo con la visión determinista de Ruíz de la relación entre el empleo, representación de los medios y la percepción de los miembros de la audiencia para poder estar de acuerdo que lo establecido por la FCC -que exige una composición étnica del manejo de la estación para reflejar que la audiencia- no está siendo atendida por la industria de la televisión de habla hispana. El presionar a los transmisores para alcanzar ese balance ha sido el objetivo principal de las organizaciones latinas de apoyo encargadas de los medios.

Etnicismo: Organizaciones de Apoyo a los Latinos

El estudio de la oposición, de los grupos de defensa a los latinos a los cambios de dueños de Univisión en 1986 y 1992 se desarrolló dentro de la tensión entre latinismo y lealtades a grupos étnicos. Los grupos que se examinan aquí actúan como "perros guardianes" del empleo de los latinos americanos y su representación en la televisión y los filmes en inglés y en español. Estos grupos usualmente hacen alianzas con otros grupos sobre todo políticos cuando surgen cuestiones o confrontaciones graves, ya que mientras algunos asuntos graves generan esfuerzos de colaboración entre los grupos de apoyo de los medios (latinismo), otros provocan una acción con intenciones de proteger o promover los intereses de sub-grupos (etnicismo).

La Coalición Nacional de los Medios Hispánicos

Desde su base en Los Angeles, la Coalición Nacional de los Medios Hispánicos (en inglés, National Hispanic Media Coalition, o NHMC) lucha por mejorar la imagen de los latinos en los medios,

por incrementar el empleo de latinos en películas, televisión y radio. El predominio de habitantes de origen mexicano dentro del área latina en Los Angeles, ha llevado a la NHMC a actuar con una vocación más mexicanoamericana, que una pan-latina. La coalición monitorea el contenido de los medios locales e internacionales y examina regularmente los reportes de programación que requiere la FCC a todas las estaciones. Las quejas de los miembros de la audiencia y la estrecha relación con participantes en las industrias de cine y televisión sirven como valiosas fuentes de información para la NHMC. La primera opción de la coalición, al tratar de manejar los problemas de imagen o de empleo dentro de las industrias del cine y la televisión, es el pedir citas con los ejecutivos de los estudios, las redes televisivas y de las estaciones de televisión. Si las juntas no surten efecto se promueven, como acciones de segundo orden, manifestaciones, boicots, y amenazas de licencias. De acuerdo con Esther Rentería, Presidenta de la NHMC, la organización ha retado la renovación de 35 licencias para las transmisiones a nivel nacional (Entrevista telefónica, Ago. 7,1992).

Muy pocas veces las peticiones en contra de las licencias por sub empleo de latinos son en contra de estaciones de habla hispana, por la simple razón de que la misma naturaleza de la estación requiere de suficiente personal latino para lograr sus propósitos. Este no es el caso de la mayoría de las estaciones en inglés en las cuales el empleo de latinos está por debajo de lo requerido por la FCC. La paridad del "50% de la fuerza de trabajo" de la FCC requiere que la fuerza de trabajo de la estación esté conformada por un cierto porcentaje de minorías el cual es, por lo menos, el 50% de la representación del grupo de la fuerza de trabajo a lo largo del área de mayor influencia. En 1990, los latinos comprendían el 50% de la población económicamente activa en el área de Los Angeles, de esta forma las estaciones estaban obligadas a mantener una fuerza de trabajo que estuviera formada por un mínimo de 25% de latinos, según las regulaciones de la FCC.

En el otoño de 1988, la NHMC sacó a la luz pública evidencias de infracciones en el empleo en tres estaciones de programación en inglés en el área de Los Angeles (Valle, 1988a). Se hicieron peticiones para suspender las licencias de dos de las estaciones, la KCET (pública) y la KCOP (independiente). De acuerdo a Rentería, ambas peticiones fueron negadas por que la FCC permitió el uso de cifras de un censo de 1980, el cual no reflejaba el incremento del segmento latino en la población de la ciudad que fue de un 24% en 1980 a un 35% en 1988. La FCC sostuvo que las estaciones actuaron adecuadamente al usar los datos del censo de 1980 y que



habían realizado verdaderos esfuerzos para reclutar y mantener a los empleados latinos. El caso de la tercera estación era tan flagrante, de acuerdo a la NHMC, que se requería una postura más agresiva que la simple remoción de la licencia. La Sra. Rentería y un abogado, Armando Durán, formaron un grupo de 15 latinos profesionales que se incorporaron como Rainbow Broadcasting y desafiaron a Fox Broadcasting para obtener la licencia de la estación KTTV en noviembre de 1988 (Valle, 1988b). El caso se decidió a favor de Fox.

El involucramiento de la coalición en la televisión americana de habla hispana se ha enfocado en cuestiones de representación de mexicoamericanos en altas posiciones y en la propiedad y control de las cadenas, como ya se ha visto. El liderazgo de la NHMC tomó parte en 1989, en la organización de protestas y conferencias de prensa en las que surgió la cuestión de la cubanización, después de las protestas, los miembros de la coalición fueron llamados por el consejo de Telemundo. Las organizaciones aliadas de la NHMC formaron parte en 1986 de los esfuerzos de los aparatos legislativos de California y en 1992., de las acciones de la FCC para bloquear la transferencia de Univisión a la inversión conjunta de Perenchio-Televisa-Venevisión. La discusión de una petición tan importante introduce en nuestro estudio a otro grupo de apoyo a los medios latinos.

El Foro Nacional Puertorriqueño

El Foro Nacional Puertorriqueño, encargado de las cuestiones en los medios que afectan a las comunidades puertorriqueñas en Estados Unidos y en la isla, forma alianzas **con** la NHMC en ciertas cuestiones y utiliza tácticas similares. La directora, Marta García, recalcó en una entrevista (Agosto 6, 1992) que ningún puertorriqueño ocupa un puesto en la alta gerencia de las estaciones en inglés de Nueva York. Afirma que pocos puertorriqueños empleados en la televisión en inglés son promovidos ya que las promociones son frecuentemente otorgadas a los no latinos con cualidades semejantes. La situación de la estación local de Univisión WXTV es mejor pero sigue siendo inadecuado, desde su perspectiva.

Según datos de la NPRF, en 1990, la WXTV empleó **un poco** más de 100 personas, de las cuales 22 fueron puertorriqueños de origen. Uno de ellos era director de noticias, otro locutor y otros dos fueron reporteros, el resto ocupó los puestos más bajos. De acuerdo a García, la mayor parte de los altos directivos y posiciones en la pantalla estaban en manos de cubanoamericanos. Poco tiempo después de que la NPRF comenzara a presionar a la WXTV para contratar y promover a más puertorriqueños, las diferencias



étnicas disminuyeron, pero muchas de las nuevas contrataciones provinieron de una estación de San Juan Puerto Rico que recientemente había cerrado, en lugar de utilizar el talento local disponible. (Además, las nuevas contrataciones fueron pagadas con menores salarios que sus contrapartes que estaban familiarizadas con las escalas de pagos de la industria en los Estados Unidos).

Una confrontación entre Univisión y la comunidad puertorriqueña de NY demuestra las tensiones que puede provocar el desavenirismo. El 5 de noviembre de 1990, Carlos Alberto Montaner, un comentarista cubanoamericano de la revista de noticias de Univisión *Portada* intentó explicar la baja posición económica de los puertorriqueñoamericanos entre los sub-grupos latinos:¹²

Probablemente existe más de una explicación, pero la que me parece más importante es esta: porque existe grave problema familiar los barrios puertorriqueños de los E.U., donde existen miles de madres solteras muy jóvenes, que tratan de escapar de la pobreza a través de asistencia social o por medio de nuevas parejas que luego dejan, y con ellos otros hijos por lo que el problema se agrava. (Navarro, 1990)

La NPRF, organizaciones puertorriqueños prominentes y políticos puertorriqueños condenaron este estereotipo de la mujer puertorriqueña como abusadoras de la asistencia social y promiscuas. Univisión respondió a esto apoyando el derecho del Sr. Montaner de expresar su opinión sin censura (Navarro, 1990). Una coalición de organizaciones puertorriqueñas convencieron posteriormente a Goya Foods para retirar su contrato con Univisión de 2 millones de dólares de publicidad. La Coca-Cola Company siguió el ejemplo, pero ambas empresas sigilosamente regresaron a los negocios con la cadena después de que el furor se desvaneció.

Después del anuncio en abril de 1992 de que Hallmark Cards vendería Univisión al grupo formado por Perenchio-Televisa-Venevisión, la NPRF se unió a la NHMC y Telemundo para pedir a la FCC que bloqueara la transferencia de las estaciones. Los peticionarios tenían muchas razones para retar la transferencia, pero centraron sus argumentos en las consecuencias negativas que tendría para la industria televisiva de habla hispana en Estados Unidos y para sus espectadores permitir, que empresas con fuertes posiciones en el mercado internacional como Televisa y Univisión, operaran en los Estados Unidos. Los principales temas fueron los siguientes:

1. La transferencia reduciría el nivel de competencia en la televisión norteamericana de habla hispana.
2. La transferencia reduciría la diversidad de la programación transmitida en la televisión norteamericana de habla hispana.
3. Televisa no tenía las calificaciones como licencias por sus pasadas violaciones a la ley
4. La transferencia podría inhibir de nacionales extranjeros en contravención de la ley estadounidense de comunicaciones (sección 310[4] del Acta de Comunicaciones de 1934).¹³

Al primer punto, la FCC dio dos respuestas. La primera fue el mayor potencial de prácticas anticompetitivas que se encontraban en las cadenas transmisoras (más que en las estaciones) sobre las que se había limitado la jurisdicción. La Comisión también estamentó que “esas cuestiones es mejor dejarlas.. a aquellas entidades encargadas de la emisión de las leyes anti-trust y leyes relacionadas a las prácticas anticompetitivas” (7 FCC Rcd. 6672 [par. 35]). A las preocupaciones de los peticionarios acerca de la diversidad de la programación, la FCC hizo notar que la integración vertical no es anticompetitiva por sí misma, y que existen otras 30 fuentes de programación en español además de Televisa y Venevisión. En lo referente al tercer cargo, la FCC soslayó la importancia de su propia decisión de 1986 contra Televisa (In re SICC, 1986), omitió mencionar la demanda derivativa de accionistas contra la SICC (Fouce v. SICC, 1976) y declaró que la propiedad de Perenchio sobre el control obviaría la amenaza de control por parte de Televisa. Del último punto, la Comisión escribió:

Obviamente, el Comprador [Perenchio- Televisa- Venevisión] y el accionista principal [Perenchio Communications, Inc.) contemplan que el grueso de la programación la proveerá Televisa y Venevisión, y el acuerdo de la cadena refleja este hecho. La provisión de programas a la Cadena por un período largo de tiempo, de cualquier forma, eso no coloca el control de las estaciones en las manos del proveedor de los programas. (7 FCC Rcd. 6672 [par. 24].

Así, la FCC sancionó un posible retorno a la situación anterior a 1986, en la que toda la programación, exceptuando del 5 al 10% era de origen extranjero.

Félix Gutiérrez, quien ha estado monitoreando los medios



hispanos en los Estados Unidos desde la década de los setenta, resume muchas de las preocupaciones de las asociaciones protectoras contra los medios latinos acerca de la venta:

Claramente, la manera en la que (la Cadena) operó antes de 1987 era producir en México y luego reciclar el producto aquí, hecho que haría a nuestra gente audiencia de segunda clase por partida doble: primera, con los medios Anglos, y después con nuestros propios medios también. (Univisión) ha hecho algunas cosas buenas con la producción local y aumentado las noticias. Ciertamente esto se verá amenazado ahora con la reaparición de Azcárraga. Siempre que puedas producir en pesos y vender en dólares, realmente tienes un máquina de hacer dinero. Así que estoy preocupado. Nosotros no estábamos haciendo grandes ganancias, pero al menos nos estábamos moviendo en la dirección de permitirle a nuestra gente un mayor acceso a nuestros medios... pero eso puede volver al revés. (Puig, 1992).

Las conclusiones de este artículo están pendientes, Estas serán presentadas cuando se obtenga información actualizada por medio de entrevistas a la Coalición Nacional de Medios Hispanos y el Foro Nacional Puertorriqueño.

Notas

¹En lo sucesivo, el término "latino" es utilizado en el sentido lato para incluir a los ciudadanos o residentes en los Estados Unidos que son de origen latinoamericano y tienen raíces culturales o lingüísticas en la región.

²La investigación detallada de los factores demográficos y del potencial de lucro del multimedio "mercado hispano" comenzó a principios de los ochenta (Yankelovich, Skelley y White Inc., 1981) y desde entonces estos datos han sido reportados regularmente en periódicos nacionales y revistas comerciales como *Advertising Age*, *Broadcasting & Cable*, *Television/Radio Age* y *Variety*. Un estudio realizado en 1991 valoró el total del mercado hispano norteamericano en 182 mil millones de dólares (Strategy Research Corp., 1991).

³De aquí en adelante, el término "organizaciones políticas latinas" denota a grupos que utilizan la presión política, el sistema legal y otros métodos, para mejorar la situación política, económica y social de los latinos en la sociedad norteamericana. Los "grupos de apoyo de los medios" tienen objetivos similares, generalmente están aliadas con

organizaciones políticas, y enfozan sus esfuerzos en las industrias de medios.

⁴Un ejemplo de la política nacional fue la disputa de la elección de Ileana Ros-Lehtinen al Congreso estadounidense en 1989. La reacción hostil de algunos líderes y expertos políticos mexicanoamericanos a la victoria de una republicana, cubanoamericana del sur de Florida expuso las dificultades implícitas en el forjamiento de un “voto hispano” unificado a nivel nacional (Matthews, 1989).

⁵Las estaciones de alta potencia, en orden de adquisición, son las siguientes: KMEX-TV, Los Angeles, Cal.; KWEX-TV, San Antonio, Tx; WXTV, Patterson, Nva. Jersey (que sirve al mercado metropolitano de Nueva York); WLTV, Miami, Fl.; y KFTV, Fresno, Cal. Otras dos estaciones de alta potencia, la KTVW-TV en Phoenix, Ariz., y la KDTV en San Francisco, Cal, fueron propiedad separadamente de compañías incorporadas, cuyos principales inversionistas también tenían intereses en Spanish International, y posteriormente fueron adquiridas por el Grupo Univisión. En 1993 la cadena declaraba alcanzar el 90% de los hogares latinos en todo el país.

⁶First Capital Corp. of Chicago se asoció a Hallmark con el 25% de las acciones, pero en 1989 se separó y dejó a Hallmark como único dueño.

⁷Telemundo adquirió estaciones de alta potencia en mercados claves de habla hispana siguiendo este orden: KVEA-TV, Los Angeles, Cal.; WSCV-TV, Miami, Fl.; WKAQ-TV, San Juan, Puerto Rico; WNJU-TV, Nueva York, NY.; WSTS-TV, San José/San Francisco, Cal.; KTMD-TV, Houston/Galveston, Tx.; KVDA-TV, San Antonio, Tx. En 1993 la cadena declaró alcanzar el 85% de los hogares hispanos de país,

⁸El principal cargo hecho ante la SICC por Frank Fouce Jr., de Fouce Entertainment Enterprises, y su codemandante, Bruce Corwin de Metropolitan Theaters Corp. fue que los oficiales de la SICC hicieron un mal manejo de la compañía premeditadamente, con el objetivo de generar ganancias a SIN y otras empresas controladas por la familia Azcárraga y/o su prestanombre, Rene Anselmo, quien se encontraba en la dudosa posición de ser el presidente de las dos compañías de Spanish International simultáneamente.

⁹El nombre de TLV se deriva de las iniciales de los nombres de los tres principales socios: Raúl R. Tapia, un socio de la firma de abogados de Washington, D. C. Tapia & Buffington, y exasistente especial de la agencia Asuntos Hispanos de la Administración Carter; Alfred R. Villalobos, Vice presidente y jefe de una compañía de gestión, y David C. Lizárraga, presidente de TELACU, un conglomerado de negocios basado en el Este de Los Angeles.



¹⁰ Las organizaciones incluían a la Liga Hispano Americana contra la Discriminación (SALAD), la Asociación de Barras Mexicoamericanas del Condado de Los Angeles, la Fundación Nacional Cubanoamericana, la Coalición para la preservación de las Transmisoras Hispanas, y la Cámara Hispana Norteamericana de Comercio.

¹¹ Blaya cambió al convertirse en presidente de Telemundo unos meses después de la venta de Univisión a Perenchi-Televisa-Venevisión.

¹² Los datos obtenidos por la Oficina del Censo de los Estados Unidos en 1990 ilustran el bajo nivel socioeconómico de los puertorricamericanos en comparación de otros subgrupos latinos:

<i>Indicador</i>	<i>Origen Puertorriqueño</i>	<i>Origen Mexicano</i>	<i>Origen Cubano</i>
Ingreso familiar medio	\$19,933	22,245	31,262
% Familias bajo el nivel de pobreza	30.4	19.6	12.5
% de f. en las que la cabeza es mujer soltera	38.9	25.7	18.9

(Adaptado de: NACLA [1992, septiembre] *Roots of empowerment: Latino politics and cultures in the United States. NACLA Report on the Americas*, 16(2), table 3, p. 34.

¹³ Esther Rentería de la NHMC declaró en una conferencia de prensa en que anunciaba la petición: “Perenchio no es más que una pantalla [for Televisa and Venevisión]” (Brennan, 1992).

Bibliografía

- Aguirre, A. & Bustamante, D.A. (1993) Critical notes regarding the dislocation of Chicanos by the Spanish-language television industry in the United States. *Ethnic & Racial Studies*, 16(1), 121-132.
- Beale, S. (1984, December) ¿Hallmark sí, Hallmark no? *Hispanic Business*, 50-51.
- Bergsman, S. (1989, September) Controversy hits L.A.'s Spanish television. *Hispanic Business*, 42-48.
- Basas, I? (1988, March 23) Hallmark pulls new Latin net to N.Y. *Variety*, 1,116.
- Brennan, S. (1992, June 19) Hispanics urge FCC to prevent Univision sale. *Hollywood Reporter*.
- Cantu, H. (1991, February) The gathering storm in broadcasting. *Hispanic Business*, 14-64.
- Crister, G. (1987, January) The feud that toppled a TV empire. *Channels: The Business of Communications*, 24-31.

- FCC probing Spanish-language TV programming service. (1980, September 5) *Los Angeles Times*, sec. 4, p. 1.
- Fouce Amusement Enterprises and Metropolitan Theaters Corp. v. Spanish International Communications Corp. et al.* Case No. CV 76-3451 MRP (CD CA).
- Gutiérrez, F.F. and Schement, J.R. (1984, April) Spanish International Network: The flow of television from Mexico to the United States. *Communication Research*, 11 (2), 241-258.
- In re Spanish International Communications Corporation*, Federal Communications Commission Release No. 86D-1, slip op. (January 8, 1986).
- Mathews, J. (1989, September 10) Florida election points to Hispanics' divisions. *Washington Post*, A4-A5.
- Mendoza, R. (1992, May) Univision: Still for U.S. Hispanics? *Hispanic Business*, 24-26.
- Moffett, M. and Roberts, J.L. (1992, July 30) Mexican media empire, Grupo Televisa, casts an eye on U.S. market. *Wall Street Journal*, A1, A6.
- Muñoz, S. (1989, May 10) La televisión en español sufre un proceso de cubanización? *La Opinión*, 1, 11.
- Muñoz, S. (1989, May 11) Miami y Los Angeles, dos ciudades incomparables. *La Opinión*, 1, 10.
- Mydans, S. (1989, July 24) Spanish-language TV called biased. *New York Times* (Late Ed.), C16.
- Navarro, M. (1990, December 31) Comments on Puerto Ricans embroil Hispanic network. *New York Times*, 1, 10.
- Padilla, F.M. (1985a) *Latino ethnic consciousness: The case of Mexican Americans and Puerto Ricans in Chicago*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Padilla, F.M. (1985b) On the nature of Latino ethnicity. In R.O. de la Garza et al. (Eds.) *The Mexican American experience: An interdisciplinary anthology* (pp. 332-345). Austin: University of Texas Press.
- Professor leads boycott of Los Angeles Spanish stations. (1989, July 31) *Broadcasting*, 36.
- Puig, C. (1992, April 27) Univision sale raises concerns. *Los Angeles Times*, sec. F, p. 1.
- Report of the Special Master J. Roger Wollenberg to the Court of the Hon. Mariana Pfaelzer*. Submitted July 15, 1983 to Fouce v. SICCA, CV 76-3451 MRP (CD CA).
- The secrets behind Univision's sale. (1993, February) *Hispanic Business*, 32, 34.
- Strategy Research Corp. (1991) *U.S. Hispanic Market Report, 1991*.
- Valle, V. (1986a, August 8) Supervisors support keeping KMEX Latino. *Los Angeles Times*, sec. 6, p. 27.
- Valle, V. (1986b, September 27) Latinos move to block transfer of TV stations. *Los Angeles Times*, sec. 5, pp. 1, 10.
- Valle, V. (1988a, November 2) National Latino group challenges



- TV licenses. *Los Angeles Times*, sec. 6, p. 10.
- Valle, V. (1988b, November 10) Latino coalition's bid for KTTV: full assault, long odds. *Los Angeles Times*, sec.6, pp. 1,11.
- Valle, V. (1989, March 2) Villanueva quits general manager post at KMEX channel 34. *Los Angeles Times*, sec. 6, p. 9.
- Veciana-Suarez, A. (1990) *Hispanic media: Impact and influence*. Washington D.C.: Media Institute.
- Wilkinson, K.T. (1991) The sale **of** *Spanish International Communications Corporation: Milestone in the development of Spanish-language television in the United States*. Unpublished master's thesis, University of California at Berkeley, Berkeley, CA.
- Yankelovich, Skelley & White, Inc. (1981) *Spanish USA: A study of the Hispanic market in the the United States*. (Commissioned by Spanish International Network).

Islam: religión, Estado y derechos humanos

Zidane Zeraoui
ITESM, Campus Monterrey

" **E**l Islam no es una religión y Mohammed no es el fundador del Islam" Esta afirmación de G.H. Jansen, aparentemente contradictoria, nos plantea la dificultad de enmarcar a la religión islámica en un molde homogéneo por su diversidad y su originalidad.

En primer lugar, para los musulmanes el Islam es *din wa dawla* (religión y Estado), lo que implica la interacción de la religión en todas las esferas del quehacer político: economía, sociedad, familia, ejército, etc. Religión comunitaria, el Islam se aleja de la cuestión espiritual, para enfocarse más a los asuntos cotidianos de los feligreses, contrariamente al cristianismo, enfocado a la salvación espiritual, que se ha separado de la problemática política, aunque pueda influir en ella.

Por otra parte, la no existencia de un poder religioso centralizado, las distintas corrientes (sunnismo, shiismo, jariyismo), la diversidad del pensamiento teológico (mutazilismo, ash'irismo, qadirismo, *muryiá*, etc), las cuatro escuelas teológicas del sunnismo (shafiísmo, malikismo, hanafismo y hanbalismo) y la diseminación del Islam en regiones totalmente heterogéneas han creado visiones e interpretaciones distintas, aunque todos se refieren al mismo libro sagrado El Corán y al mismo profeta, Mohammed.

No sabemos exactamente lo que dijo el Profeta y lo que no dijo. El Islam, después de la desaparición del Profeta, conoció distintas escuelas jurídicas (*madhab*). Los ritos que ustedes practican hoy, no existían en el tiempo del Profeta. Así, ni el rito malekita, ni el shafiíta, ni el hanbalí, ni el ibadita, ni el hanafita existían; podemos decir lo mismo del sunnismo, del shiismo, del zaidismo...Pero, ¿cómo explicar la aparición de estos ritos? Se trata de movimientos políticos que vieron la luz en la comunidad islámica y que se cristalizaron

tomando formas políticas determinadas. En un inicio, nacieron de un esfuerzo de investigación y especulación (*iytilhad*) sobre el dogma musulmán (*aquidaf*); más tarde, jugaron un papel en la vida del Islam y llegaron inclusive al poder. Todavía hoy, los separatistas (*jawariy*) se organizan en partido político y se proponen acceder al poder en los países árabes con todo lo que esto implica: desde el control de la autoridad hasta la promulgación de decretos y leyes, pasando por la dirección del ejército, de la policía y de los servicios secretos. La cuestión no es religiosa, simplemente temporal: un grupo de personas con creencias particulares quiere darse un Estado.²

La declaración anterior de Kadhafi demuestra claramente el papel que la política ha jugado desde el inicio del Islam en su conformación posterior. El caso más claro es el nacimiento del shiismo. La búsqueda del poder por parte de Alí, yerno y primo de Mohammed, lo conlleva a la primera gran escisión (el *Fifna el-Kubra*) del Islam que prevalece hasta el día de hoy entre el sunnismo y el shiismo.

Si el Corán es en gran medida aceptado íntegramente por los musulmanes³, los hadiths (o dichos del Profeta) son bastante contradictorios. Cada corriente puede justificar su posición tomando un hadith que compruebe su afirmación. Dentro de las 14 recopilaciones reconocidas en el Islam, que suman decenas de miles de dichos, encontramos que Mohammed dijo por ejemplo que “la razón y la religión son ausentes de Aisha” (su esposa predilecta) pero también que “aprendan la mitad de vuestra religión de la boca de Aisha”. Los partidarios de Alí sostienen la primera versión para desacreditar a las fuerzas respaldadas por la viuda del Apóstol del Islam mientras que los que apoyaron a Uthman (tercer califa) en contra de Alí, aceptan el último hadith.

Este mismo uso distinto de las palabras de Mohammed o aun del Corán se encuentra en todos los movimientos islámicos. En el caso del Egipto actual, estudiado por el Dr. Ahmad Khalafallah⁴, cuatro tendencias fundamentalistas (sin tomar en cuenta a las corrientes tradicionales) ocupan el escenario político nacional:

1. Los salafíes que son asociaciones religiosas autorizadas y se limitan a predicar la buena palabra, sin ser organizaciones estructuradas. La educación religiosa es su objetivo y se apoyan en el versículo V-104 “¡O creyentes! a vosotros os toca pensar en vosotros mismos. El extravío de los demás no os dañará si os guiáis por el libro sagrado”⁵ que implica un distanciamiento, sin recurrir

a la violencia, de los pecadores. El papel del musulmán es su propia preocupación.

2. La Hermandad Musulmana no practica la violencia, pero denuncia las desviaciones y el abandono de las reglas religiosas. Su ideal se sintetiza en el versículo V-71: “¡O Profeta! da a conocer todo lo que ha descendido sobre ti de parte de tu señor, porque, si no lo haces, no habrás cumplido tu mensaje”. El versículo enfatiza la predicación y la denuncia de las desviaciones.

3. Yamiat el Muslimum considera que sus miembros son los únicos musulmanes verdaderos y los soldados de Dios, según reza el versículo XXXVII-173: “Nuestros ejércitos les procuran la victoria”. La necesidad de combatir el Estado impío es una obligación religiosa. Sin embargo, y tomando como modelo a la vida del Profeta, reconocen tres fases de la lucha: la predicación inicial, el destierro (como en el caso de la hégira a Medina) y el regreso triunfal con el uso de la violencia.

4. Al-Yihad estima que la lucha armada es la única vía para restaurar el Estado islámico. La impiedad del poder (Kofr al-Hakim) es una apostasía y el combate en contra de ello es una obligación religiosa según lo señala el Corán en el versículo II-211 “se os ha prescrito la guerra” que implica el uso directo del Yihad, la Guerra Santa.

De la misma manera, el shiismo critica a la corriente dominante de la sunna, por sus desviaciones del Mensaje original. Para los seguidores de Alí, el “papel de un gobierno islámico es tomar decisiones por consultas, pero dentro de los límites asentados por la sharia y en concordancia con las demandas del momento”.⁶ Los hadiths establecidos a través de los compañeros del Profeta son duramente criticados porque éstos “se consideraron autoridades independientes en materia de ley Divina (muytahid), capaces de ejercer juicios independientes (iytihad). Creían también que si lograban un éxito serían recompensados por Dios pero si se equivocaban serían perdonados por El porque fueron compañeros del Profeta”.⁷ El shiismo acepta solamente la tradición transmitida a través de Alí o de su esposa Fátima y de su descendencia, descalificando a los demás seguidores del Profeta.

El otro punto de divergencia se refiere al pago del jums (quinta parte), cantidad que se destinaba a la familia de Mohammed, eliminada por el sunnismo a la muerte del Profeta, pero que se conserva en la tradición shiita. La lista de los cargos en contra de los primeros califas es bastante larga: la supresión del Umra (peregrinaje parcial), de la *Mut'a* (matrimonio temporal) y de la manera de repudiar a las esposas (“te repudio tres veces” en lugar de la obligación de mencionar tres veces la frase de repudio) por Omar, etc.



Frente a las distintas interpretaciones que cada movimiento le otorga al Corán, “se puede hablar de una cultura islámica con muchos diferentes colores, zonas’ y variaciones, o de varias culturas dentro de la civilización islámica, según lo que se entienda por el término *‘cultura’*, que, en cualquier caso, es una palabra de origen reciente en el mundo musulmán y se utiliza bajo la influencia directa del uso que se hace de este término en las lenguas occidentales. No obstante, si consideramos los elementos espirituales e intelectuales que determinan la vida de una sociedad tradicional y definimos la cultura de modo que abarque estos elementos básicos, entonces, sin duda, hay una única cultura islámica con distintas zonas’ o mundos contenidos en ella, mundos’ que están unidos por el espíritu y la forma sagrada de la tradición y están separados por factores locales de tipo étnico, lingüístico, geográfico u otro. Una civilización tradicional, como la del Islam, está dominada por una Norma divina, por una Idea rectora’ que deja su huella más profunda en sus receptáculos terrenales; sin embargo, cada receptáculo tiene libertad para desarrollar sus propias posibilidades innatas dentro de la tradición en la que está integrado y, así, dar origen a un mundo’, a una zona’ particular dentro de la matriz general de la tradición en cuestión.

“Estudiar la tipología de la cultura islámica es ocuparse de los contornos y peculiaridades de estos mundos’-tales como el árabe, el iranio, el turco, el malayo y el negro-africano- dentro de la totalidad de la cultura islámica, y también analizar las complejas estructuras que existen dentro de cada uno de estos mundos”.⁸

La diversidad de los mundos de Seyyed Hussein Nasr nos muestran un Islam heterogéneo a pesar de la uniformidad coránica. La historia, las tradiciones y las costumbres imprimieron un sello distinto a cada zona, integrando elementos locales al mensaje universal de Mohammed. Así, hablar de los derechos humanos o comunitarios en el Islam es tomar en cuenta a cada una de las regiones que conforman el vasto espacio cubierto por una fe que abarca a más de mil millones de seres humanos, sin tener una autoridad suprema para imponer una sola interpretación de la revelación divina.

Para entender la especificidad del Islam, el presente estudio se enfoca primero en rechazar las tesis occidentales sobre la idea islámica. En un segundo apartado, nos enfocaremos al nacimiento del Islam para luego analizar las distintas escuelas tanto jurídicas como teológicas. Finalmente, nuestro trabajo tratará de rescatar, dentro de la visión sunnita, y tomando a los versículos del Corán y a ciertos hadiths, para esbozar los derechos comunitarios más



generalmente aceptados en el Islam, en particular la posición de la mujer y los derechos humanos, sin pretender hacer un análisis caso por caso de los derechos pregonados en cada zona islámica.

1. El orientalismo y el Islam:

En primer lugar, es necesario rechazar las tesis del orientalismo que presentan al Islam, “extraño, exótico y misterioso, pero también sensual, irracional y potencialmente peligroso”¹⁰ bajo cuatro rasgos principales. El primero hace “un contraste dicotómico entre la historia estática y la estructura estática de las sociedades islámicas y el carácter evolutivo dinámico de la cultura cristiana occidental? Esta perspectiva se enfocaba solamente al período de decadencia del Islam que presentaba, en efecto, una visión ‘estática’ de la religión debido más a las condiciones materiales atrasadas que a un supuesto estatismo religioso. Además, fue el papel colonial que conllevó al atraso actual.

Un observador de la sociedad otomana de 1830, el capitán Adolphus Slade, dejó un testimonio contrastante con la visión orientalista. “Hasta la fecha, el Osmanlí benefició de algunos de los privilegios más preciados de los hombres libres, por los cuales las naciones europeas lucharon tanto. No pagaban nada al gobierno salvo un impuesto agrario moderado, susceptible es cierto, de conllevar a abusos, y que podemos clasificar como impuesto directo. No pagaba el diezmo en la medida que los *waqfs* (fundaciones piadosas) eran suficientes para el mantenimiento de los ministros del culto islámico. Viajaba sin pasaporte y no había ningún aduanero para meter sus manos sucias en su equipaje; la policía no espía sus movimientos ni sus opiniones. La casa era sagrada. Salvo en caso de guerra, jamás se le quitaban a sus hijos para hacer de ellos soldados. Sus ambiciones no encontraban barreras de nacimiento o de la fortuna: originario de la familia la más humilde, podía aspirar sin presunciones al rango de pasha; si sabía leer, al de Gran Vizir. Esta conciencia, inspirada y sostenida por numerosos precedentes, lo ennoblecía el espíritu y le permitía asumir altas funciones sin sentirse apenado”¹².

En efecto, en los primeros siglos del Islam (VII al XII), el mundo islámico fue más dinámico que las sociedades cristianas de la Edad Media. Tanto las ciencias como las estructuras socio-económicas conocieron un alto grado de desarrollo que el mundo occidental no lograría alcanzar sino hasta el siglo XVIII.

En los siglos del oscurantismo medieval, los ‘científicos’ europeos explicaban los fenómenos naturales por la presencia divina o satánica. La medicina fue un claro ejemplo. Para curar las enfermedades, los ‘médicos’ medievales marcaban al enfermo con



una cruz para alejar los malos espíritus. La enseñanza de la Iglesia rechazaba la labor del médico¹³ porque solamente la oración y la fe pueden salvar al enfermo.

“¿No es la prueba de una falta de confianza hacia el Todo Poderoso confiarse a los remedios profanos, a las hierbas y las raíces? Solamente los demonios, que buscan desviar al hombre de Dios, incitan los locos y los tibios a recurrir a estos métodos. El arte medical bajo cualquiera de sus formas tiene su origen en esta trampa, es en estos términos que el doctor de la Iglesia Tatián estigmatizaba el uso pagano de los remedios sacados de la naturaleza, ‘¿por qué si un individuo puede ser curado por una sustancia en la cual deposita su confianza, no sería todavía mejor confiarse al poderío de Dios?’¹⁴. En cambio, el mundo musulmán había logrado hacer de la medicina una verdadera ciencia.

“Ar-Rasi (Rhases en el mundo occidental, muerto en el 925) descubrió que procediendo a la depuración y a la transformación artificial de las sustancias naturales, podía fabricar remedios que no existían en la naturaleza. Así, conferiría al mismo tiempo a la química medicinal una importancia¹⁵ decisiva en la curación de las enfermedades, muy alejado de la concepción europea medieval de satanizar a la medicina.

“El segundo rasgo del orientalismo es el de proporcionar una lista de causas que explican la inmovilidad del islamismo. Típicamente, la lista incluye la ausencia de propiedad privada, la presencia de la esclavitud general y el predominio del gobierno despótico”¹⁶.

Los tres elementos mencionados por la teoría weberiana del estancamiento islámico¹⁷ no corresponden a la realidad histórica islámica. Aunque el dominio de la tierra, el patrimonialismo, estaba generalmente en manos del líder de la comunidad (califa o sultán), existían varias formas de propiedad en el Mundo Árabe: las tierras *Mulk* (propiedad privada), *Arch* (propiedad comunitaria), *Beylek o Miri* (públicas), *Waqf* (para algún propósito pío), *Matruka* (abandonada, para propósitos generales) y *Mawat* (tierra no reclamada, sin propietario). La propiedad privada individual no era la más predominante, pero no se excluía.

En cuanto a la esclavitud, es necesario aclarar que el término en sí corresponde a dos fenómenos totalmente distintos. En la Europa moderna (siglo XVII al XIX), los esclavos fueron una mano de obra casi gratuita (salvo su manutención) para la actividad económica: cultivo del algodón, de la caña de azúcar, etc. En el mundo islámico, el *mamluk* era simplemente alguien comprado, pero para fines totalmente distintos.

Mientras que en Europa el esclavo fuerte, robusto era el más

apreciado por su desempeño económico, en el Islam el eunuco (castrado, a veces voluntariamente por la importancia política que representaba como confidente del sultán) era el más cotizado. Después seguían las jóvenes que eran utilizadas como concubinas, luego los esclavos comprados para servir en el ejército. Sin embargo, la posición social del mamluk no se consideraba como inferior al resto de la sociedad.

Por un lado el eunuco tenía un papel superior a cualquier súbdito del gobernante. En el ejército, ser esclavo no constituía un impedimento para lograr la máxima jerarquía militar, incluyendo la responsabilidad del cuerpo castrense. Aunque las concubinas no tenían el mismo estatus legal de esposa legítima, sus hijos eran considerados como iguales a los demás con los mismos derechos, inclusive suceder al califa a su muerte.

Sobre el despotismo como freno al desarrollo del capitalismo es necesario rechazar las diferencias planteadas por Weber entre las monarquías absolutas basadas en la ley y el despotismo enfocado en la decisión unipersonal. En primer lugar, las monarquías absolutas fueron totalmente arbitrarias en la medida que el rey era el fin mismo del Estado. “El Estado, soy yo”, decía a menudo Luis XIV de Francia. Además, la monarquía era vista como de origen divino. En cambio, el califa en el Islam no poseía ninguna característica divina, considerado simplemente como el lugarteniente del Apóstol de Dios.

En segundo lugar, la monarquía absoluta no veía su poder limitado por la ley. El califa, al contrario, debía regirse por la *sharia*, la ley musulmana interpretada por los sabios islámicos, los ulama. Los tres tipos de gobierno analizados por Montesquieu en *El Espíritu de las leyes de 1748* (la República, la Monarquía y el Despotismo) no reflejan la variedad de modelos políticos de la época. El absolutismo europeo fue más cercano al despotismo, mientras que el califato, en sus primeras manifestaciones, se acercó más a la monarquía constitucional por las leyes islámicas. Así, la monarquía no representa necesariamente el gobierno “de acuerdo con leyes establecidas”, ni el llamado despotismo oriental era una política según “el capricho personal”.

Finalmente, el desarrollo del capitalismo, por lo menos en su primera etapa, la mercantilista, fue impulsado por las monarquías absolutas, un régimen despótico, y no por la libertad del individuo, salvo en el comercio, aunque muchas veces era el Estado el principal inversionista, como fue el caso de Francia con Mazarin y Richelieu en el siglo XVII. De la misma manera las principales empresas de Inglaterra y de Holanda, las compañías de las Indias orientales y occidentales, pertenecían al gobierno.

No fue la monarquía constitucional la que impulsó la primera fase del desarrollo capitalista, **sino** el absolutismo el que creó la nación europea, unificó el territorio y el ejército y homogeneizó y protegió el mercado nacional.

El cuarto fundamento del orientalismo descansa sobre “una epistemología particular que era predominantemente idealista y esencialista. El fracaso del islamismo en desarrollarse a lo largo de líneas históricas occidentales hacia una sociedad **racional**, democrática e industrial se explicaba con referencia a la esencia interior del Islam mismo. La historia islámica estaba manchada por la presencia de una característica -despótica, fatalista, inmóvil- que trajo como consecuencia la inhibición de la innovación”?

Nuevamente, la visión de la religión revelada por Mohammed se hace desde un molde occidental. La forma de vida de este último es considerada como el modelo perfecto a seguir. Por otra parte, el fatalismo y la racionalidad atribuidos al Islam no representan la realidad histórica de los musulmanes. Basándose en los siglos de decadencia de la religión musulmana que efectivamente propició una imagen de pasividad de la sociedad islámica, el orientalismo generaliza sus conclusiones.

Durante la Edad Media, el Islam impulsó los cambios en la sociedad árabe, bajo una apertura política que contrasta con el cristianismo del mismo período. La primera Constitución impuesta por Mohammed a la población de Medina, reconoce la libertad de culto a las minorías que vivían en la ciudad (judíos y cristianos), hecho que el Mundo Occidental tardara **más** de 12 siglos en emular. De la misma manera, dentro del Dar el Islám (la tierra islámica, o bajo el control del Islam), los *Ahl el Kitab* (la gente del libro revelado, judíos y cristianos) eran protegidos (*Dhimmi*) por el Estado islámico y gozaban de privilegios y derechos que sus correligionarios en Europa no tenían. Las guerras de religión en el viejo continente, las expulsiones de los judíos y de los musulmanes y sobre todo la Santa Inquisición, muestran claramente el fanatismo medieval europeo frente al liberalismo religioso islámico.

Así, “dentro de la perspectiva del análisis que Foucault **hace** del conocimiento, podemos tratar hoy el orientalismo como un discurso que crea tipologías dentro de las cuales pueden distribuirse los caracteres: el enérgico hombre occidental contra el lascivo oriental, el occidental razonador contra el impredecible oriental, el amable blanco contra el cruel amarillo. El concepto de orientalismo como discurso de poder que brota en el contexto de una lucha geopolítica entre Europa y el Medio Oriente, echa las bases para uno de los estudios más influyentes de los **tiempos** recientes, a saber, *Orientalismo* (1978), de Edward Said. El

orientalismo como discurso divide el globo en forma inequívoca, en Occidente y Oriente (...). El objetivo del orientalismo, según Said, consistió en orientalizar al Oriente, y fo hizo en el marco de desigualdades coloniales fundamentales¹¹⁹.

Para romper con el molde rígido del orientalismo debemos primero reescribir la Historia Universal desde una perspectiva nueva, que elimine al eurocentrismo como lo propone Samir Amín? Analizando el proceso mundial desde un enfoque que otorgue a las demás civilizaciones su lugar correspondiente en el proceso universal, lograremos entender las distintas culturas en su tiempo histórico. La actual Historia Universal, parte del orientalismo, ubica al devenir humano a través de la visión parcial europea, como eje conductor, mesiánico, de las demás civilizaciones, negando sus aportes respectivos. El Islam, por ejemplo, en la visión de un Ernest Renan, o inclusive de un Bertrand Russel, fue simplemente un transmisor estéril de la filosofía y la ciencia griegas, negando todas las contribuciones musulmanas al proceso científico: álgebra, química, medicina, etc.

Si nos limitamos a algunos de los principales aportes del Islam, podemos mencionar la invención del “cero” en el 873 que todavía en el siglo XI, en Europa, se consideraba como “un nada sin significado”. La introducción del cero revolucionó las matemáticas por su papel fundamental en las operaciones básicas.

En astronomía, durante el reinado del Califa Mamun (813-833) se logró, gracias a la construcción del observatorio de Palmyra, el establecimiento de la longitud y la latitud y la determinación del grado. El Battani (858-929) reemplazó la cuerda griega por el seno, dando nacimiento a la trigonometría. Por su parte El Biruni (973-1048), 600 años antes que Galileo, discutió la posibilidad de la rotación de la tierra alrededor de su propio eje y propuso la noción heliocéntrica del universo. El gran poeta Omar Jayam, además de escribir su célebre texto *Rubaiyat*, confeccionó un calendario más preciso que el gregoriano en la medida que el primero tiene un error de un día cada 5,000 años y el último cada 3,300 años.

En álgebra, el nombre de El Jarawizmi y de su obra *Ilm al-gabr wal muqabala* dio nacimiento a la ciencia que lleva el nombre de su libro *AZ Gabr (La restitución)*.

En geografía, Idrissi, a solicitud del rey normando Roger II, escribió en 1100, un Atlas mundial que sirvió de base para las expediciones marítimas europeas del siglo XV

En medicina, los nombres de Rhazes, Avicena o Averroes (además de su profundo comentario a Aristóteles) dominan esta ciencia hasta el siglo XVII con sus obras respectivas de la

Enciclopedia El Hawi, El Canon de la medicina y Las reglas de medicina. Los libros del primero sobre sarampión, viruela y la psicoterapia serán las únicas obras que la escuela de medicina de la Sorbona tendrá durante toda la Edad Media.

Así, las generalizaciones sobre el Islam no han permitido entender su verdadera esencia y se han limitado a estereotipos simplificados y planteados de manera inmutable, cuando la interpretación de una religión debe estar en función no solamente de su contenido sino también de su contexto histórico. Aunque el Islam de hoy responde al contenido planteado 14 siglos atrás, su realidad histórica se define en función de la situación internacional (bipolaridad y derrumbe de la URSS y de la problemática del subdesarrollo), de los problemas regionales (la existencia del Estado de Israel y las luchas interárabes por el poder) y de las crisis internas (económica, social y política y la ausencia de un proyecto viable de las élites actuales). El fundamentalismo islámico, a pesar de la carencia de planteamientos económicos, responde a una profunda crisis de la sociedad islámica y, como elemento legitimizador, hace un llamado a la religión primitiva. Su visión de un Estado islámico se enfoca a una interpretación literal del Corán, rechazando las *bidát* o innovaciones introducidas en el Mensaje original, pero desconociendo la apertura religiosa y política planteada en el Islam original.

2. El nacimiento del Islam:

La vida y obra de Mohammed²¹ imprimen al Islam su peculiaridad que impacta todavía la vida de casi mil millones de musulmanes desde el Atlántico hasta el Pacífico. El Profeta del Islam nació el Año del Elefante, que los historiadores ubican entre el 570 o 571 de la era cristiana. Después de una vida dedicada al comercio, como guía de la caravana de la que será su futura esposa, Jadiya, Mohammed inicia su prédica en el año 610 de la era cristiana. Durante 22 años, el *Corán* será revelado al Profeta del Islam, primero en la Mecca (610-622) y luego en Medina (622-632).

Para entender el contenido del mensaje, es necesario diferenciar las distintas etapas de la vida del Apóstol de Alá. El período mequí se distingue por su espiritualidad, sus referencias al Antiguo Testamento y su mensaje social. El corpus coránico durante la estancia en la Mecca se asimila a los libros sagrados judíos y cristianos, aunque con ligeros cambios, como poner a Ismael en lugar de Isaac como hijo predilecto de Abraham por ser considerado el primero como el ancestro de los árabes. De una manera general, las surat (capítulos) reveladas en la ciudad santa del Islam son escritas en parábolas, de un estilo que recuerda la

Por otra parte, el hombre no puede entender la obra divina ni penetrar en los misterios de Alá. El hombre no está hecho a imagen y semejanza de Dios porque implicaría una cierta forma de antropomorfismo divino. Dios es luz eterna, indescriptible e inaccesible. El divorcio con el cristianismo se profundiza en este período por el rechazo de la Trinidad (CXII):

“Di: Dios es uno.
Es el Dios a quien todos los seres se dirigen en sus necesidades.
No ha engendrado y no ha sido engendrado.
No tiene igual en nadie”.

El monoteísmo islámico adquiere así su forma más radical, rechazando la *charikat* (asociación a Dios) y cualquier forma que pudiera interpretarse como humanización de Alá. Dios no es justo ni injusto, su justicia es simplemente divina (como lo estableció el gran racionalista y sufí del Islam muerto en el 1111, Al Ghazali). De la misma manera, el concepto de amor, tan fuerte en el cristianismo, es eliminado del pensamiento islámico: Alá, el Creador, no puede Amar a Su Criatura. El amor es un sentimiento humano, no divino. Estos planteamientos de un puritanismo monoteísta simplifican la teología.

El tercer período de la Mecca corresponde a la fase más crítica de la vida del Apóstol de Dios: las muertes de su única esposa, Jadiya, y de su protector, su tío Abu-Talib. Del 619 al 622, la misión profética de Mohammed, peligra seriamente frente a la ofensiva qoraishita. El devenir del Islam está amenazado: cuarentena de los seguidores del Enviado de Dios e inclusive una tentativa de asesinato del mismo Profeta.

El encuentro de Aqaba, entre Mahoma y representantes de las tribus de Medina en el 619, permite al Apóstol negociar su entrada, en el 622, a la ciudad que recibirá su nombre (Medinat en-Nabi, la Ciudad del Profeta) no como un simple mediador entre los clanes en pugna, sino como un Enviado de Dios.

A su llegada a Medina, Mohammed redacta una Constitución de 47 artículos, caracterizada por su espíritu liberal y su tolerancia. Aunque en la actualidad varios movimientos, en particular el fundamentalismo islámico, se refieren a su apego a la literalidad del Mensaje coránico, en la práctica sus acciones difieren totalmente del contenido de la Carta Magna del primer Estado islámico. Para entender la política de Mohammed, es necesario transcribir algunos artículos:

Art. 1. (Las personas de Medina) forman una comunidad (Umma) distinta de los demás pueblos.

prosa preislámica y su contenido enfocado a la salvación del hombre.

Mohammed no se presenta como un nuevo profeta, sino como un restaurador de la fe abrahámica en tierra árabe, un continuador de la obra iniciada por Abrahám, Moisés, Cristo y los miles de mensajeros escogidos por Dios para transmitir Su Verdad.

Este primer período puede dividirse en tres etapas fundamentales en el proceso de transmisión del *Corán*. Del 610 al 615, el énfasis está puesto en el estilo poético del mensaje, en su contenido social. El texto coránico, de una belleza excepcional, y siguiendo la tradición poética preislámica, hace referencias frecuentes a la naturaleza. Ésta es testigo de la verdad del mensaje: “juro por el cielo ornado de doce signos del zodiaco” (Corán , LXXXV-1), “Juro por el cielo y por la Estrella Nocturna” (LXXXVI-1), “Juro por el rayar del Alba y las diez noches” (LXXXIX-1), “Juro por el Sol y su Claridad” (XCI-1), “Juro por la noche, cuando extiende su velo” (XCII-1), “Juro por los corceles jadeantes” (C-1), etc.

Mohammed también reprende a la sociedad *qoraishita* de la Mecca por la disolución de los lazos de solidaridad inter-árabes. Más que un Profeta, Mohammed es un admonestador, como el mismo Corán lo define. En la *Sura XC* (11 a 17), el contenido social de la nueva doctrina es claro:

“Y, sin embargo, aún no ha descendido la pendiente.
¿Qué es lo que puede enseñarte lo que es la pendiente?
Es rescatar cautivos,
Mantener en los días de penuria
Al huérfano, que es nuestro semejante,
O al pobre sumido en la desnudez,
Y que además es del número de los que creen y se recomiendan mutuamente la paciencia y la compasión”.

Con el incidente de *Los versículos satánicos*²², el Islam enfatiza un monoteísmo total y su rechazo a los incrédulos. La línea de demarcación entre los musulmanes y los qoraishitas es definida

(CIX):

“Di: ¡O infieles!
No adoraré lo que vosotros adoráis.
Vosotros no adoráis lo que yo adoro.
Yo no adoro lo que vosotros adoráis.
Vosotros no adoráis lo que yo adoro.
Vosotros tenéis vuestra religión y yo tengo la mía”.

286 versículos), con un estilo más cercano a los códigos jurídicos. El contenido del texto se enfoca más a establecer las leyes necesarias para unificar a la comunidad islámica. Así, una serie de decisiones y reglamentaciones van a crear las bases de lo que se conocerá como la *sharia*, la ley musulmana.

En ciertos aspectos de la vida comunitaria, las leyes son excesivamente desglosadas, como en los códigos civiles, para evitar problemas de interpretación: sobre los vínculos matrimoniales, sobre la herencia, las obligaciones de los musulmanes, las prohibiciones, etc. Sobre el matrimonio, el Corán establece claramente la lista de las mujeres que no pueden ser tomadas como esposas (IV-26 y 27): “No os caséis con las mujeres que han sido esposas de vuestros padres (...). Os está prohibido casaros con vuestras madres, con vuestras hijas, con vuestras hermanas, con vuestras tías paternas y maternas, con vuestras sobrinas (hijas de vuestros hermanos o de vuestras hermanas), con vuestras nodrizas, con vuestras hermanas de leche, con las madres de vuestras mujeres, con las hijas confiadas a vuestra tutela y descendientes de mujeres con las cuales hayáis cohabitado (...). No os caséis tampoco con las hijas de vuestros hijos a quienes habéis engendrado, ni con dos hermanas”.

Los listados de las recomendaciones o de las prohibiciones son generalmente largos y detallados para impedir las interpretaciones arbitrarias, como en el caso de la herencia (sura IV-12 a 15): “En el reparto de los bienes entre vuestros hijos, Dios os manda dar al varón la porción de dos hijas; si no hay más que hijas, y son más de dos, obtendrán los dos tercios de lo que el padre deje; si no hay más que una, recibirá la mitad. El padre y la madre del difunto obtendrán cada uno el sexto de lo que el hombre deje, si ha dejado un hijo; si no deja ninguno y le heredan sus descendientes, la madre obtendrá un tercio; si deja hermanos, la madre obtendrá un sexto, después de pagados los legados y deudas del testador.

“(…) A vosotros, hombres, la mitad de lo que dejan vuestras esposas, si no tienen hijos, y si los tienen, os tocará el cuarto, después de hechos los legados y pagadas las deudas. Ellas (las esposas) tendrán la cuarta parte de lo que vosotros dejéis, después de los legados que hayáis hecho y de pagadas las deudas, si no tenéis hijos, y si los tenéis, tendrán el octavo de la herencia, después de los legados hechos y las deudas pagadas. Si un hombre hereda de un pariente lejano o de una pariente lejana y tiene un hermano o una hermana, debe a cada uno de los dos un sexto; si son varios, concurren al tercio de la herencia, excluidos los legados y las deudas”²³.

Art. 13. Los creyentes imbuidos del temor divino se oponen a cualquiera de ellos que obra mal, o premedita una acción contraria a la justicia o al honor, un acto de hostilidad o de corrupción que sería dirigido contra los creyentes; que las manos de los creyentes estén unidas contra él, incluso si el culpable es el hijo de uno de ellos.

Art. 22. No es permitido a un creyente (...) de ayudar a un malhechor o de darle asilo.

Art. 25. Los judíos (de Medina) forman una comunidad similar a la de los creyentes. Que los judíos tengan su propia religión y los creyentes la suya (...)

Art. 46. Los judíos (de Medina), tanto ellos como sus clientes, están en la misma posición que la del pueblo (los musulmanes) de este documento (la constitución).

El texto constitucional del Estado islámico resalta por la modernidad de sus ideas de *Umma* (la nación o comunidad, unida por lazos religiosos superiores a los deberes clánicos o tribales), por su aceptación de la religión de las minorías y la no imposición de la mayoría, de la igualdad de todos frente a la ley, incluyendo las minorías y del castigo uniforme a todos los que violan la paz (corruptos, malhechores, asesinos, etc.).

Así, el período medinense cambia drásticamente el mensaje profético. En un primer momento, las revelaciones acercan la nueva religión al judaísmo (Mohammed sigue siendo el continuador del monoteísmo de Abraham) por atraerse a las tribus judías instaladas en Medina. El rechazo de estos últimos e inclusive las burlas por las deformaciones existentes entre el Corán y la *Torah*, conllevan al Enviado de Dios, después de su victoria en Badr en el 623 y su consolidación militar y política en la ciudad, a romper definitivamente con el judaísmo y a arabizar el Islam: las oraciones dejan de hacerse viendo hacia Jerusalén y se dirigen hacia la Mecca, el ayuno se instaura en el mes de Ramadan y no en el Día del Perdón judío, el día sagrado es el viernes, el día de la reunión y no el sábado. Mohammed no es un continuador de las obras anteriores, sino el restaurador de la verdadera fe, corrompida por judíos y cristianos.

El corpus coránico también tiene una notable evolución. Mientras que las *surat* de la Mecca empezaban por "O Humano", las de Medina se dirigen a una nueva comunidad "O Creyentes". El *Corán* deja de ser simplemente un mensaje espiritual y se vuelve un código para regir la vida de los miembros de la fe islámica. Las *surat* de Medina son generalmente largas (la segunda *sura* tiene



Estos versículos, largos, prescriptivos, minuciosos, demuestran la preocupación de Mohammed para asentar firmemente las bases legales de la comunidad musulmana de Medina.

Sintetizando las dos partes del *Corán*, podemos señalar que los versículos de la Mecca tienen las siguientes características:

- 1) Oración corta para impactar a la audiencia.
- 2) Estilo complicado con hipérboles y términos poco usuales pero tomando como modelo al estilo poético preislámico que recurre a la naturaleza.
- 3) Se plasman los fundamentos de la religión, de la fe, de la unicidad de Dios con una repetición constante de los argumentos tomados tanto de la tradición bíblica como árabe.
- 4) Se establecen los principios morales de la nueva religión.
- 5) Se relata la historia de los profetas árabes y bíblicos.
- 6) El aspecto legislativo y de culto es prácticamente, inexistente. *El Salat* (la oración) y el *Zakat* (el diezmo) no son obligaciones establecidas en La Mecca. El diezmo aparece como una forma de solidaridad moral del musulmán, más que una obligación religiosa.

En la parte medinense, se observa la aparición de los versículos con textos legislativos impositivos sobre la herencia, el matrimonio, el repudio y otros más flexibles. También, se especifica la noción de versículos abrogados y abrogantes, por las necesidades de gobernar al Estado Islámico de Medina con nuevas medidas socio-políticas y religiosas. El surgimiento de un nuevo texto (abrogante) contradictorio o con nuevas disposiciones a uno anterior (abrogado), lo anula, aunque los dos siguen apareciendo en el Corán, solamente que desde el punto de vista de la prescripción, el último prevalece.

Juan Vernet²⁴ menciona una larga lista de versículos abrogados como el II-119 que fue sustituido por el 11-145, el II-178 por el V-49, el II-183 por el 11-187, el II-184 por el II-185, el III-102 por el LXIII-16, el IV-88 por el LXXXIX y el 1X-5, el II-216 por el IX-36, el II-240 por el 11-234, el II-191 por el 1X-5, el IV-14 por el XXIX-2, el V-105 por el LXV-2, el VII-66 por el VII-67, el XXIV-3 por el XXIV-32, el XXXIII-52 por el XxX111-39, el LX-11 por el IX-1, el IX-39 por el 1X-92, el LXXIII-2 por el LXXIII-20, el XXIV-57 por el XXIV-58 y el IV-7 por el IV-II. Por ejemplo en el versículo XXIV-57 se especifica que los “que no han alcanzado aún la pubertad, deben pedirnos permiso tres veces antes de la oración del alba” mientras que el XXIV-58 aclara que “cuando vuestras criaturas alcancen la pubertad, pidan permiso, como lo piden quienes las preceden en edad”, sin mencionar las tres veces.

Así, las *surat* de Medina son más largas, con un estilo más usual, más prescriptivo. Empiezan con un “O creyentes” y ya no con “O hombres”, dirigiéndose a una comunidad ya establecida:

1) Son más prácticas: organización de la familia, reglas comerciales, prohibición de la usura, de dilapidar los bienes de otros.

2) Se establece el Derecho Penal.

3) Se denuncia a los hipócritas (falsos conversos) cuando en La Mecca se trataba simplemente de separar al creyente del no-creyente.

4) Se inicia la polémica contra la Gente del Libro (judíos y cristianos); el Islam se consolida como nueva religión.

5) Se dan los relatos de las batallas de los musulmanes y se explican sus lecciones.

Para la mayoría de los musulmanes, actualmente, disociar la religión de los aspectos sociales o económicos es dividir el *Corán* en una parte aceptada (lo espiritual) y una parte rechazada (las leyes), lo que se considera como una blasfemia. El fundamentalismo, por su parte, enfatiza aún más la correlación entre los distintos elementos: la sociedad islámica debe regir absolutamente por las prescripciones del Corán. Mahoma, modelo a seguir, fue profeta, pero también, líder político, militar y aplicó a su Estado medinense la doctrina islámica, en todos los aspectos de la vida comunitaria, según la visión integrista.

3. Derecho Musulmán y Teología:

Frente a una obra como el *Corán* que abarca todos los aspectos sociales y que plantea la imposibilidad de adentrarse en los misterios divinos, la teología islámica es bastante más escueta que su equivalente cristiana. Sin embargo, en los primeros siglos del Islam, la cuestión de la predeterminación y del libre albedrío han absorbido el debate teológico.

3.1. La Teología Islámica:

Las primeras escuelas teológicas²⁵ del Islam se remontan desde el inicio de la pugna política entre Alí y Muawiya, en particular con la batalla de Siffin (656 d.C.) que conlleva a un grupo de musulmanes a oponerse a la idea del arbitraje humano propuesto por Muawiya y aceptado por Alí en la medida que solamente Dios es el único árbitro. Este movimiento conocido como *Jariyí* (los que salieron) se convierte en la corriente más estricta del Islam. Inclusive cuestionan algunos versículos del *Corán* que supuestamente fueron agregados como en el caso de la *sura* (XIII-1 a 111) que relata la vida de José (Yucef en árabe) y sus relaciones

amorosas porque no puede haber historias de amor en el libro sagrado.

Para los jariyíes, el pecado grave excluye al creyente de la comunidad musulmana. La fe y la práctica externa son ideales morales obligatorios. Pero, la práctica islámica como la oración, puede ser anulada con la mentira o la calumnia o cualquier acto reprobatorio. Frente a la recompensa final, no hay alternativas: es el paraíso o el infierno eterno.

A la posición radical anterior, los *muryíes* (los que esperan) adoptan una actitud más benévola. La condena no puede pronunciarse hasta el juicio final. Partiendo de esta actitud de espera frente a una falta (solamente Dios puede juzgar al hombre), la corriente plantea una obediencia a la autoridad legal, incluso cuando ésta ordene actuar en contra de los preceptos del Islam pero en interés de la comunidad. Los *muryíes* hacen la distinción entre el imán, la fe del corazón, y el islam, la profesión oral de esa fe. Así, la práctica exterior no es determinante para recibir la recompensa edénica. El creyente no va al infierno aunque haya dejado estos preceptos y cometido actos graves, si su fe interna persiste.

Con estos planteamientos, la formación definitiva del sunnismo se realiza, retornando las principales aportaciones de la *muryía*: la fe es suficiente para la salvación, pero debe ir acompañada de obras piadosas; hay pecados graves y leves pero inclusive los primeros no pueden excluir para siempre al creyente del paraíso, con la excepción de la apostasía.

Para Kufi Ghassan (de la *muryía*), Dios impuso el peregrinaje pero no hay obligación de referirse a un lugar preciso. El peregrinaje puede realizarse tanto en La Mecca como en cualquier otro lugar sagrado. Además el ayuno (*sawm*), la oración (*salat*) y el peregrinaje (*hayy*) son secundarios, la esencia del Islam no varía si no se cumplen las prácticas religiosas que no son obligatorias para él.

La *qadiriya* (de qadr, poder, capacidad) plantea una visión más cercana al cristianismo por la influencia de las minorías iraquíes y sirias sobre su fundador, Maábad el Yuhani (m. en 702), discípulo de un cristiano de Iraq y de Gaylan al-Dimashquí, cristiano converso. Para esta corriente, que se sitúa dentro de la línea del libre-albedrío, el hombre crea sus actos y por lo tanto es responsable de su impiedad y el castigo debe ser eterno. Por otra parte, no reconoce los atributos de-Dios (por temor al antropomorfismo) y niega su visión en el paraíso como lo plantea la escuela tradicional.

Las corrientes anteriores encuentran su síntesis en las dos

principales escuelas teológicas del Islam: la doctrina mutazilita y el asháritismo.

Wasil Ibn Ata, fundador del mutazilismo, niega los atributos de Dios (poder, voluntad, justicia, etc.) en la medida que Alá es Dios, implicando que todos estos elementos están implícitos en él, pero de manera divina. Nuestra concepción de la justicia, de la voluntad, del poder no pueden ser atribuidos a Dios porque son conceptos humanos y nuestra percepción no nos permite entender ni el poderío, ni la justicia, ni la voluntad divina que son parámetros más allá de nuestra limitación como seres humanos. Cualquier tentativa de definir a Alá es una forma de antropomorfismo, de reducción de la potencia divina a una potencia con caracteres humanos.

De esta manera, el Corán es una creación divina, frente a la idea del libro *íncreado*, eternamente existente, porque el texto sagrado sería Dios mismo por su eternidad. La ley revelada es así una ley racional en la medida que la voluntad divina no puede contradecir la ley moral racional imperante. El Corán, a pesar de su creación divina, es imitable. En la medida de la revelación de las leyes religiosas según la racionalidad de la ley moral, las primeras no son eternas y responden a las necesidades históricas por las cuales fueron creadas. Para los mutazilitas, las leyes religiosas deben evolucionar en función de los cambios sociales.

Por otra parte, partiendo de la idea de que el mal no podía ser creado por Dios, porque sería adjudicarle un atributo negativo, los mutazilitas plantean el libre albedrío (*Ijtiyar* o *qadiriya*) del ser humano frente al determinismo (*al-yak*). Así, la responsabilidad es total del musulmán y por ende tanto su recompensa como su castigo deben ser eternos, negando la intercesión el Día del Juicio, inclusive la de Mohammed. Este último, escogido por Dios para revelar el texto sagrado, sigue siendo un simple humano, falible. En contraparte, la comunidad es infalible. El deber del califa es impartir la justicia según las prescripciones dictadas, pero en caso de abuso, la comunidad tiene el derecho de rebelarse contra él, incluyendo el uso de la violencia.

Estos planteamientos, revolucionarios hasta para nuestros días, fueron aceptados por los califas hasta mediados del siglo IX. Por las contradicciones de planteamientos tales como la idea de que si el hombre es dueño de sus actos, Dios no es el Todopoderoso, pero esencialmente por su espíritu de justicia y de rebelión en contra del gobernante, las tesis mutazilitas fueron reemplazadas por las asháritas, más tolerantes y acomodaticias.

Para el Ashári (874-935) Dios es la causa y el efecto, el origen de los actos. Es imposible que el hombre realice una acción sin que

el Señor no lo quiera: sería olvido, negligencia, debilidad, impotencia que son incompatibles con el poder absoluto de Dios. El determinismo de esta tesis conlleva a plantear que el castigo, por no depender del pecado del ser humano, no puede ser eterno. El musulmán, después de un castigo temporal, merece el paraíso salvo por los pecados imperdonables de blasfemia o de abandono de la fe islámica.

El Corán, para el ashárismo, es eterno e inimitable, increado. De allí se deriva que las leyes religiosas son también eternas y no históricas. Los planteamientos del paraíso asegurado para todos los musulmanes y la obediencia al gobernante, porque es el Señor que debe juzgar los actos, no el hombre, explican el mayor atractivo de esta doctrina más adaptable a las exigencias del poder, que se establece definitivamente como dogma oficial a partir de 1258, con la caída de Bagdad y el fin de la dinastía abasí. El ashárismo se vuelve la doctrina oficial de los mamelucos²⁶ y del Imperio Otomano.

3.2. El Derecho Islámico:

El derecho islámico, la sharia, no se refiere a un solo código escrito definitivamente. La ley musulmana es variada según los planteamientos de las distintas escuelas jurídicas que, partiendo del Corán y de la sunna (tradición del profeta)²⁷, utilizaron los instrumentos de la jurisprudencia para conformar el corpus legal islámico. Para Khadafi, la *sharia* es un derecho positivo. "Lo que llamamos hoy legislación islámica no puede ser atribuida a la religión (...). Si tomamos cualquier afirmación de cualquier Imam sobre un asunto particular, veremos claramente que se trata de un esfuerzo de investigación y de especulación y no de un versículo del Corán"²⁸.

La más antigua, y la más liberal, es la hanafí creada por Abu Hanifa (m. en 767) de Kufa. En su obra *Kitab al Fiqh al Akbar* ataca a los jariyíes y los qadríes, pero adopta una actitud expectante (muryía) con respecto a los shiitas. Hace prevalecer el *iytihad* (reflexión personal) o *ray* y la elección preferente o la mejor opción (*istihsan*) en el razonamiento jurídico.

La posición de Abu Hanifa está en favor de normas jurídicas conformes a los principios de la justicia, pero susceptibles de evolución (conforme al planteamiento *mutaziiita*) y adaptación a las diversas circunstancias históricas y geográficas. La separación entre teología (*kalam*) y el derecho se acentúa por la temporalidad aceptada del derecho. El esfuerzo personal (*iytihad*) permite una mayor flexibilidad de las normas jurídicas, además de la idea de su historicidad que permite una aplicación más laxa. El *istihsan* se

enfoca más hacia la pena menos drástica, dejando al criterio del juez, los elementos necesarios para su elaboración.

Aunque la base de la escuela *hanafí* es la religión, su flexibilidad le permite acercarse al derecho positivo y a la jurisprudencia modernos, por la instrumentación de usul *el-fiqh* (instrumentos de interpretación de las fuentes del derecho) más abiertos.

La doctrina fue protegida por los imperios abasí y otomano (durante los períodos de esplendor del Islam) y el espacio de su aceptación abarca hoy la mitad del mundo islámico: Turquía, Siria, Iraq, Egipto, Afganistán y la India.

Con Malik Ibn Anas (m. en 795), nacido en Medina y autor del *hadith Kitab al-Muwatta*, emerge la escuela jurídica *malikí* que explota una jurisprudencia oral tomada de la práctica del Profeta y de sus tres primeros sucesores, pero negándose a tomar en consideración a la sunna de Alí. Ibn Anas reemplaza el *istihsan* por el *istislah* (el interés público y el de la comunidad) dando a su escuela una orientación dirigida más hacia el grupo que el individuo. La colectividad tiene la prioridad sobre los derechos personales. Esta concepción comunitaria del derecho entrelaza más íntimamente el kalam (teología) y el fiqh (derecho).

El malikismo adopta una actitud más severa hacia los herejes (*qadríes*) y los cismáticos (*jariyíes*), inclusive se pronuncia por el deber religioso del Estado de combatirlos.

En la actualidad, el malikismo prevalece en los países del Maghreb (Africa del Norte) y anteriormente en la España islámica.

Muhammad Ibn Idris al-Shafí (m. en 820), discípulo de Malik, buscó reconciliar las diversas tendencias doctrinales, pero sus intentos, lejos de conllevar a la unidad buscada de la comunidad musulmana, propician el surgimiento de la tercera escuela jurídica, la *shafí*. Siendo más conservador que su maestro Malik, en el shafiismo la teología dogmática y el derecho recuperan su unión indisoluble.

Al-Shafí establece un equilibrio entre la tradición y el razonamiento e insiste por igual en el Corán y la *sunna*. Por otra parte, enfatiza el consenso común (*iymaa*) y la analogía (*qiyas*) como instrumentos de la jurisprudencia. Se rechaza al *istihsan* por su subjetividad y al *istislah*. Las leyes aceptadas consensualmente tienen la prioridad sobre la reflexión personal y frente a nuevas situaciones, pregona el uso de la analogía para determinar la ley: si en la época actual existen coches y en el tiempo de Mahoma, dromedarios, se asimilan las decisiones tomadas en relación al medio de transporte de antaño con los nuevos medios. Si la mujer podía manejar un dromedario, puede legalmente conducir un automóvil.

El shafiismo introduce la noción de *istishab al-hal* o presunción de derecho, según la cual la existencia manifiesta de un estado de hecho en un momento dado, permite presumir que ese estado dure mientras no se demuestre lo contrario. Si una ley es aceptada' comunitariamente, su legalidad es válida hasta que se demuestre, con el Corán o la *sunna*, su carácter anti-islámico. Con Al-Shafí, considerado el verdadero fundador de la ciencia del fiqh (reflexión jurídica), se entra a la etapa del derecho sistemático con los límites que impone al uso de las fuentes y su posición contraria a la intromisión de la teología especulativa en la jurisprudencia.

El área que abarca el shafiismo, en la actualidad, se extiende a la Arabia central y meridional, a Bahrein, Indonesia, Malasia y el resto del sudeste asiático, a Africa oriental y sobre todo en Egipto.

Finalmente, con Ahmad Ibn Hanbal (m. en 855) se crea la última escuela jurídica reconocida del Islam. La *Hanbalí* impone un regreso a la tradición medinesa en que el *Corán* y la *sunna* son las únicas fuentes doctrinales objetivas. Ibn Hanbal desconfía tanto del *istihsan* como limita el *uso* del *qiyas* y del *ray*. En su *hadith*, el *Musnad*, elimina gran parte de los dichos de Mahoma que se encuentran en las demás recopilaciones, y divide los *hadiths* en *sahih* (sano o irrefutable) y *daif* (débil o sospechoso). Su obra es considerada como la más escueta de las 14 recopilaciones existentes, pero la más segura. Ibn Hanbal descartó cualquier dicho dudoso, dejando solamente los más comprobables. Por su poca extensión y el método de interpretación cerrado, el hanbalismo es visto como la escuela más conservadora.

A pesar de la ruptura lograda por el shafiismo, el hanbalismo regresa al período pre-shafí cuando la ciencia del derecho residía esencialmente en la jurisprudencia y en la unión con la teología.

La renovación del hanbalismo por Ibn Taymiya (m. en 1328) permite la introducción de la idea de el *Islam din wa dawla* (el Islam, religión y Estado) en donde la simbiosis entre la religión y el poder es total. Ibn Taymiya es considerado como la primera manifestación del fundamentalismo, con su pronunciamiento por un Estado teocrático. Con el levantamiento de Muhamad Ibn Abd el Wahab (m. en 1792) nace una nueva versión del hanbalismo, el wahabismo, que se convertirá en la doctrina oficial de Arabia Saudita en el siglo XX.

Por otra parte, los líderes musulmanes, hasta la actualidad, buscaron conciliar el shiismo con el sunnismo, proponiendo al liderazgo iraní en particular, convertirse en una quinta escuela jurídica del Islam. La originalidad shiita radica en su recopilación de los *hadiths*, en donde se escogieron solamente los que han llegado a través de la vía de Alí o de Fátima, descartando a los demás califas como fuente de la tradición profética. Además, el poder de interpretación reside en el Imam (imán en español), el guía espiritual que debería ser un descendiente de Alí por la rama de Hussein.

Esta retrospectiva permite ver la riqueza conceptual del Islam y entender los procesos árabes en función de las regiones que han adoptado un modelo particular de la religión. La visión monolítica de la fe islámica no corresponde a la diversidad de las interpretaciones teológicas ni a la existencia de las cuatro escuelas jurídicas ni a las distintas corrientes religiosas como la sunnita, la shiita y la jariyí. Los prejuicios sobre el fatalismo o el fanatismo islámico no resisten a una lectura de la diversidad de reflexiones sobre el pensamiento islámico.

Por otra parte, la flexibilidad existente permite entender el uso múltiple del Islam realizado en la época moderna. Tanto el socialismo árabe como el conservadurismo saudí o el fundamentalismo religioso reclaman su propia lectura del Islam y lo utilizan para lograr sus fines políticos. Así, todo discurso político árabe busca su legitimidad en las palabras del Corán o en las enseñanzas de Mohammed.

4. Los derechos del Islam:

La aplicación de la sharia fue variada en los distintos países islámicos. Sin embargo, la esencia ha quedado a pesar de las múltiples innovaciones. "En las fuentes islámicas tradicionales no existe ningún término para designar a la ley personal, puesto que teóricamente la sharia cubre toda la vida humana, tanto personal como social. Si este término se ha usado recientemente e incluso se ha abierto el camino en la ley islámica contemporánea (para personal se emplea habitualmente el adjetivo *shajsiya*) es porque, incluso durante el período *omeya*, la *sharia* en la práctica no se aplicaba plenamente en determinados aspectos, tales como los impuestos generales. Asimismo, la actuación de los gobernantes musulmanes muchas veces no se ajustaba a las directrices de la *sharia*. Ésta es la razón por la que las llamadas reformas llevadas a cabo por muchos Estados musulmanes en su intento de introducir determinados códigos europeos, tales como las *tanzimat* de los otomanos, no afectaron profundamente a la estructura de la

sociedad islámica. Lo que ha permanecido intacto a través de los tiempos ha sido el aspecto de la *sharin* que atañe directamente a la persona humana, como el matrimonio, el divorcio y las herencias. Esto es lo que se califica de ley personal. Este ámbito ha sido el refugio y la plaza fuerte que ha permitido que la sociedad islámica siguiera siendo islámica a pesar de las diversas formas de instituciones políticas que la han gobernado en los siglos pasado¹¹²⁹.

Esta clara visión de Seyyed Hossein Nasr sobre la evolución de la *sharia* nos permite elaborar ciertos elementos básicos de la filosofía islámica, aunque como se ha demostrado, las divergencias persisten en varias interpretaciones. Por ser el sunnismo la principal corriente del Islam, las posiciones presentadas reflejarán el planteamiento llamado erróneamente ortodoxo.

Los principios formulados por el Islam no son simplemente sermones morales. Los preceptos constituyen órdenes y son prescripciones obligatorias como deberes religiosos, mientras que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre relativa a los derechos económicos, sociales y culturales no tiene este carácter imperativo. Los textos internacionales se han quedado como simples recomendaciones morales. El Corán convirtió a estos derechos en obligaciones religiosas, al mismo título que la oración o el ayuno.

Sin embargo, no todos los actos tienen la misma fuerza religiosa. Las actuaciones humanas se pueden dividir en varias categorías³⁰:

1) Acciones prescritas (*wayib*), que al hombre se le imponen como un deber. Quien obedece a Dios cumpliendo tales acciones será recompensado; quien obra en contra de ese deber se expone a Su castigo.

2) Acciones recomendadas (*halal*), provechosas a la vida religiosa del individuo y de la comunidad. Su omisión no será castigada, pero su cumplimiento tendrá una recompensa.

3) Acciones permitidas, cuya calidad moral es neutra; por eso ni su cumplimiento merece premio, ni su omisión castigo.

4) Acciones desaconsejadas (*makrur*) por ser nocivas a la obediencia que se debe a Dios

5) Acciones prohibidas (*haram*), cuya omisión se prescribe y premia, mientras que su comisión se castiga.

4.1. Los derechos del hombre:

Desde el inicio de su misión profética, Mohammed insistió en la solidaridad comunitaria, más relevante que la exclusiva dedicación a Dios. "La piedad no consiste en que volváis vuestros

rostros a oriente y occidente (al tiempo de orar). Piadoso es quien (...) da dinero por su amor a los allegados, huérfanos, pobres, al viajero, a los mendigos y para el rescate de esclavos. El consenso comunitario es la piedra fundacional del edificio social. Los gobernantes no pueden imponerse sobre la voluntad del grupo como lo señala el versículo XLII-35: "Ningún gobierno establecido por la fuerza puede ser aceptado".

También, el Islam estableció la igualdad frente a la ley entre el rico y el pobre, entre el esclavo y el amo. Frente a la pregunta de la aristocracia de la Mecca sobre si su misión era elevar los esclavos al nivel de sus amos, Mohammed respondió que "los unos y los otros son los hijos de Adán, y éste fue creado de la arcilla". Por otra parte, el musulmán pecador podía pagar su deuda liberando a un esclavo. En lo que se refiere a la mujer esclava, el nacimiento de un hijo del amo la convertía automáticamente en una persona libre, igual que su criatura.

La no-discriminación en lo que se refiere a la dignidad y los derechos fundamentales entre los seres humanos es enfatizada por el *hadith* que prescribe que "el árabe no tiene ningún mérito sobre el no-árabe, ni el blanco sobre el negro, sino por su piedad".

Así, el deber religioso es lo que diferencia a los hombres. La libertad otorgada por Dios al ser humano le permite elegir la vía religiosa, sin constricción por parte de los creyentes. La religión no puede ser impuesta por la fuerza en la medida que "no hay imposición en el Islam" (versículo II-256) y "si Dios quisiese, todos los hombres de la tierra creerían. ¿Quieres obligar a los hombres a ser creyentes?" (X-99). La tolerancia religiosa y el respeto a las creencias de los demás es esencial para la convivencia comunitaria.

La unidad de la *Umma*, de la comunidad islámica y de la familia, entendida ésta como el conjunto de los miembros relacionados por lazos filiales, es el elemento esencial, tanto como deber como obligación para los musulmanes. La solidaridad comunitaria es aún más relevante que las obligaciones religiosas. "Nadie es realmente un verdadero creyente hasta que quisiera para su hermano (en religión) lo que quiere para sí mismo" ³⁵ planteaba An-Nawawi en el siglo XIII. "Pues los creyentes son tus hermanos; arreglad, pues, las diferencias de vuestros hermanos" (XLIX-10) y "no os difamáis entre vosotros" (XLIX-11) ni "tratéis de espiar los pasos de los demás ni digáis mal unos de otros" (XLIX-12) porque "os hemos procreado de un hombre y de una mujer; os hemos distribuido en familias y tribus, a fin de que conocieréis entre vosotros." (XLIX-13).

El respeto filial es fundamental para el Islam, más allá de las necesidades religiosas. En efecto, "la piedad filial es una obligación

divina, aunque el padre y la madre sean musulmanes indignos o politeístas. El hijo deberá hablarles con dulzura, vivir con ellos haciendo el bien¹³⁶, decía el docto del rito malikita Abu Mohammed Abdallah Ibn Abi Zayd Al-Qayrawani desde el siglo X. El respeto a los padres o a los mayores es una recomendación del Corán (XVII-23-24): “Tu señor ha dispuesto: No adoraréis a nadie fuera de él; (trataréis) a vuestros padres con generosidad; si uno de ellos o los dos llegan a la vejez a tu lado, no les digas; ¡Uf!, ni los recrimines. Háblales con palabras generosas. Extiende sobre ellos, por misericordia, el ala de la humildad y di: ¡Señor mío! Sé misericordioso con ellos de la misma manera (que ellos lo fueron cuando) me criaron siendo pequeño”³⁷.

La solidaridad comunitaria, basada en el respeto filial y entre los miembros del grupo, es consolidada por la protección de la vida del ser humano y de sus bienes en la medida que Dios “declaró intangibles la vida del musulmán, sus bienes y su honor, salvo cuando existe un motivo legal para suprimirlos”³⁸). Esta libertad del hombre implica la inviolabilidad de su hogar porque el Corán prohíbe entrar en una casa ajena sin pedir permiso³⁹. El Corán (XXIV-27) señala que “no entres en las casas que no son tuyas, sin pedir permiso”. Además, un *hndith* del Profeta aclara que “si uno de vosotros pide permiso para entrar en una casa, debe salir del lugar si después de haber repetido su solicitud tres veces, el dueño le niega la entrada”⁴⁰.

La unión comunitaria se consolida también con la educación. Es un derecho pero también un deber saber leer y escribir tanto para los hombres como para las mujeres, aún más relevante que las prescripciones rituales. El Apóstol del Islam decía que “la tinta más pálida es más preciada que la sangre de un mártir” y que “debemos buscar el conocimiento desde la cuna hasta la tumba”. Esta obligación es dictada por el Profeta mismo que en uno de sus *hadiths* declaraba que “la búsqueda del saber es un deber para cada musulmán y cada musulmana”⁴¹. Además, Mohammed otorgó la posibilidad para los prisioneros de ser liberados bajo la condición que enseñaran a leer y escribir a 10 musulmanes. La educación es, para el Profeta, parte de los deberes religiosos. Los que no saben leer deben aprender y los que saben deben enseñar. “Algunos deben instruirse con sus vecinos y los otros deben instruir a sus vecinos, si no el castigo (divino) será cercano”⁴² para ellos si no cumplen con su responsabilidad educativa.

La protección islámica a la vida del ser humano y de sus bienes se extiende también a los enemigos y a los asesinos no intencionales, si la comunidad o un musulmán deciden otorgarles su protección o salvaguardia (*aman*). En efecto, “ningún prisionero



deberá ser matado después de haber recibido la *aman*. No podemos violar nuestros compromisos con ellos⁴³. A nivel del homicidio, la muerte no intencional deberá ser pagada con la *diyya*, el “precio de la sangre” para compensar a los familiares, pero su cantidad no debe rebasar la tercera parte del patrimonio del victimario. En cambio, al homicida intencional (*amd*) se le aplicará la ley del talión.

4.2. Los derechos de la mujer:

El punto más controvertido del Islam, es el papel asignado a la mujer en la sociedad. Visto por algunos como denigrante, es alabado como revolucionario por otros. Este hecho se debe a la ambigüedad del mismo mensaje coránico. Frente a la sociedad de su tiempo, acostumbrada a enterrar vivas a las hijas, a tener un número indefinido de esposas y de concubinas, a practicar el incesto, a relegar a la mujer totalmente y a heredar las esposas de sus parientes difuntos, el Apóstol debe mitigar los excesos de sus seguidores sin revolucionar totalmente sus costumbres. Así, encontramos en el Corán, un gran número de versículos para proteger a la mujer, “igual al hombre frente a Dios”, pero también concesiones acordadas a los musulmanes.

“El Profeta, en conformidad a las prescripciones coránicas, introdujo, en el estatus de la mujer, derechos inspirados por la moral y la justicia. La mujer se volvía igual al hombre frente la Ley⁴⁴ con derechos de propiedad, de herencia y de gestión personal de sus bienes. Se volvía libre para trabajar, adquirir bienes y usarlos según sus propios intereses. (En lo que se refiere a la repudiación) el Islam reglamentó esta ruptura insistiendo que de los hechos lícitos, era el más desagradable a los ojos de Dios”⁴⁵.

La poligamia, limitada a cuatro esposas, fue tanto una protección de la mujer en la medida que implicaba un trato de igualdad a todas las esposas, como una concesión a los hombres, por la tradición de la época. Pero el Corán señala que si tememos ser injustos hacia ellas, debemos tener una sola. “Si teméis no ser equitativo con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola” (IV-3). Además, Dios pide al hombre reflexionar antes de tomar la decisión de la separación. “Los hombres que se abstienen de sus mujeres tendrán un plazo de cuatro meses para reflexionar y no separarse a la ligera de sus mujeres. Si durante este tiempo vuelven a ellas, Dios es indulgente y misericordioso” (11-226).

Para demostrar la igualdad de las condiciones, el *Corán* se dirige a los dos sexos en todas sus exhortaciones “¡O! Hombres y mujeres”, “Los creyentes y las creyentes”, etc.



El Islam otorgó a la mujer, en caso de divorcio, los derechos a guardar los hijos hasta la pubertad y a una pensión alimenticia que el sabio Al-Qayrawani reconocía en el siglo X. También las esclavas se vieron protegidas: si la madre es liberada, sus hijos menores lo son igualmente; tiene derecho a casarse; se prohíbe al amo tener dos concubinas esclavas hermanas; está prohibido durante una venta, separar la mujer esclava de su hijo menor, etc. como lo señalaba igualmente Al-Qayrawani⁴⁶.

Sin embargo, algunos versículos dan al hombre la preeminencia. “Las mujeres respecto de sus maridos y éstos respecto de sus mujeres deben conducirse honestamente. Los maridos tienen la preeminencia sobre sus mujeres” (II-228) y sobretodo “Los hombres son superiores a las mujeres, a causa de las cualidades por medio de las cuales Dios ha elevado a éstos por encima de aquéllas, y porque los hombres emplean sus bienes en dotar a las mujeres” (IV-34). Esta situación ha permitido los abusos posteriores a la muerte del Profeta e inclusive la creación de *hadiths* apócrifos para someter a la mujer.

“En su libro *Le Harem politique*, Fatima Mernissi deshace magistralmente, después de una paciente investigación documental, uno de los más famosos *Hadiths* que dice: No conocerá jamás la prosperidad, aquel pueblo que confía sus asuntos a una mujer. Investigó sobre la vida del autor de esta afirmación prestada al Profeta, y demuestra que el personaje buscaba preservar sus intereses personales, asegurando haber oído tales propósitos. Si durante la Edad de Oro de la civilización arabo-islámica, las reglas fueron aplicadas con una tolerancia significativa, a partir de los primeros signos de decadencia, los doctores de la fe regresaron hacia posiciones más conservadoras”⁴⁷.

Estas interpretaciones contradictorias en el Islam sobre el papel de la mujer pueden ser ilustradas con dos posiciones opuestas: para Al-Qayrawani la dirección de la oración no puede estar al mando de una mujer, mientras que para Kausar Niazi, ministro de información y luego de asuntos religiosos con Buttho (Paquistán) en los setentas “la mujer puede ser un imam (conductor de las oraciones), dirigir las oraciones como el mismo Profeta lo sancionó, puede obtener de su esposo el derecho al divorcio y como lo señaló Abu Hanifa (siglo VIII) puede llegar a ocupar la jefatura del Estado”⁴⁸.

4.3. El fundamentalismo islámico:

El debate sobre los derechos del hombre en el Islam recobra particular relevancia en la actualidad por el papel que juega el fundamentalismo en el escenario político árabe. Con la concepción

de una “nación islámica” y no solamente un Estado islámico, el integrismo se propone penetrar más a fondo en la sociedad y no solamente guardar las apariencias musulmanas de los gobiernos. Esta visión conceptualizada por Jomeini como *Wilayat-i- Faqih*, el gobierno de los sabios musulmanes, se impone cada vez más en las sociedades islámicas.

“El gobierno islámico no puede ser ni totalitario ni despótico, sino constitucional y democrático. Sin embargo, en esta democracia, las leyes no dependen de la voluntad del pueblo sino únicamente del *Corán* y de la *sunna* del Profeta. La Constitución, el Código Civil y el Código de Justicia sólo pueden inspirarse en las leyes islámicas contenidas en el *Corán* y transcritas por el Profeta, y solamente ellas deben ser aplicadas escrupulosamente. El gobierno islámico es el gobierno de derecho divino, y sus leyes no pueden ser cambiadas, modificadas o impugnadas¹⁹⁹. Para Jomeini, el Parlamento debe ser reemplazado por un Consejo Islámico de Planificación que transmitirá a cada ministerio las leyes islámicas que le conciernen, indicando su programa conforme a la religión y establecerá, en base al conjunto de estos programas, la política general de todo el país.

La aplicación estricta del Islam, para el Imán iraní permite garantizar todos los derechos del ciudadano. En efecto, “en un gobierno islámico...todos están bajo la protección de la ley y nadie puede atentar contra la seguridad, introducirse en las casas, detener, encarcelar, exiliar o ejecutar sumariamente a nadie sólo por una simple acusación o sospecha. En dicho gobierno todo el mundo puede acogerse con pleno derecho a la ley del Profeta y ningún juez o dignatario puede quebrar este privilegio²⁰⁰”.

La peculiaridad de la sociedad shiíta es el matrimonio temporal (*Mutá*) que es reafirmado por el propio Jomeini. Esta unión no implica los mismos derechos que el matrimonio indefinido pero debe ser fijado el tiempo de la unión en un contrato previo, desglosando las condiciones de la *mut á*. De la misma manera, “los jóvenes de uno y otro sexo que frecuentan clases mixtas en escuelas, institutos y otros antros de enseñanza, y para legalizar esta situación quieren recurrir al matrimonio temporal, pueden hacerlo sin el permiso de su padre?

La sociedad propuesta por el fundamentalismo shiíta difiere de sus homólogos sunnitas por la concepción del Imán. Este es “fundamental en el sistema (...) de doctrina y organización, de lealtad y de acción...Los imanes...estaban inspirados por Dios y eran infalibles (en cierto sentido, ellos mismos eran divinos)... Como tal, (el *imán*) era la fuente de toda sabiduría y autoridad, de las verdades esotéricas ocultas...y de las órdenes que exigían

obediencia total y sin reservas"⁵². Investido de esta autoridad, Jomeini podía gobernar sin oposición de parte de sus pares ayatolás.

El concepto de la *Wilayat-i-Faqih* es retornado por las distintas fuerzas fundamentalistas, inclusive las de rito sunnita, como en el Sudán. Para el líder espiritual de la revolución islámica sudanesa, Turabi, "es el más preparado de los clérigos quien deberá ser el supremo dirigente espiritual y político de la nación islámica"⁵³. La visión del Estado pregonado por Turabi no difiere mucho de la idea jomeinista porque la "democracia no requiere de muchos partidos, del derecho de cualquier individuo de abrir una oficina (partidista) y de gastar dinero para su campaña, o del derecho de abogar por ideas contrarias al *Corán*. Para el Islam, gobernar no es una prerrogativa del pueblo, sino de Dios, quien designó al Profeta, quien a su vez, prescribió los preceptos generales del gobierno de Dios en sus propias palabras, el *Corán*. (. . .) Ninguna mayoría parlamentaria (. . .) puede nulificar las leyes de Dios como fueron codificadas en la ley Islámica"⁵⁴.

Sin embargo, el discurso del fundamentalismo sobre el respeto a los derechos humanos codificados por el Corán no corresponde a su práctica política. En un panfleto firmado por los líderes del Frente Islámico de Salvación de Argelia, Ahmad Sahnoun, Abdellatif Soltani y Madani Abassi, antes de las elecciones legislativas de diciembre de 1991, se critica al gobierno argelino de "impedir al ciudadano de gozar de su libertad, particularmente privándolo del ejercicio de su derecho a la seguridad de su persona, de su religión, de sus bienes y de su dignidad, lo que constituye una violación a sus derechos fundamentales y al respeto de sus obligaciones legales y morales"⁵⁵). En la situación actual del país, el integrismo argelino pasó por encima de sus acusaciones, violando a su vez todos los derechos prescritos por el Islam.

Conclusiones:

Los derechos otorgados por el Islam al hombre y a la mujer fueron revolucionarios, en particular en su tiempo. Mientras que el continente europeo estaba sumido en el oscurantismo, la ley de Mohammed cambiaba drásticamente la sociedad árabe con decisiones que solamente hasta el siglo XIX las naciones europeas podían igualar.

No obstante las aportaciones del Islam, las condiciones de las sociedades musulmanas fueron decayéndose por varios factores. En primer lugar, el mismo texto sagrado y los dichos del Profeta muestran una cierta ambigüedad, inclusive

contradicciones, a pesar de la existencia de los versículos abrogantes y abrogados, lo que permite diferentes lecturas de las normas religiosas.

En segundo lugar, los sucesores del Profeta interpretaron la ley a su manera para consolidar sus intereses políticos, desvirtuando la esencia del mensaje original. Las divergentes interpretaciones mencionadas de las sentencias coránicas permitieron el surgimiento de varias corrientes teológicas o jurídicas en el Islam, con sus propias visiones de lo que debe ser la *sharia*.

En tercer lugar, la diseminación de la religión musulmana en regiones con costumbres distintas introdujo elementos nuevos, propios de las nuevas sociedades y por ende interpretaciones diferentes. El liderazgo de mujeres en los Estados islámicos de rito hanafí (Paquistán, Bengla desh y Turquía) es incomprensible para la sociedades islámicas conservadoras.

Por otra parte, la misma decadencia del Islam, a partir del siglo XIII, anquilosó a la dinámica región musulmana de los primeros siglos, imponiendo valores conservadores frente a la apertura inicial. La prohibición del mutazilismo, con su visión racional e histórica de las leyes religiosas, encerró a la sociedad islámica en las corrientes más oscurantistas, opuestas a la idea de reflexión, tan pregonada por el mismo Profeta.

Finalmente, las crisis económicas, políticas, sociales y culturales del mundo musulmán actual permitieron el surgimiento de una lectura conservadora de la religión, simbolizada en las propuestas fundamentalistas.

Notas y bibliografía

¹Jansen, G.H. *Militant Islam*, Londres, Pan Books Ltd, 1981(3a ed.), p.17.

²Harbi, Mohammed (ed.) *Islamisme dans tous ses états*, Argel, Ed. Rahma, 1992, p.215.

³El Corán, recopilado después de la muerte del Profeta, ha suscitado la reacción de Alí por la supuesta supresión de la Sura de las "dos luces" que designaba claramente al yerno de Mohammed para la sucesión. Así, los sunnitas consideran a esta sura como apócrifa mientras que los shiítas se basan en ella para reivindicar la legitimidad de la sucesión para Alí y su descendencia.

⁴Citado en Harbi, Mohamnred Op. Cit. pp.53-54.

⁵ Las citas del Corán son extraídas de la edición de Editora Nacional, México, traducción de Joaquín García-Bravo, 1981. La sura (capítulo) está señalada por cifras romanas y el versículo por caracteres arábigos, según la tradición comúnmente aceptada.

⁶ Tabatabai, Allamah Sayyid Muhammad Hussayn. *Shiá*, Qum, Irán, s/ ed., 1981, p.44.

⁷ *Idem*.

⁸ Nasr, Seyyed Hussein. *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona, ed. Helder, 1985, pp.59-60.

⁹ Cfr. Turner, Bryan S. *Capitalismo y clases en el Medio Oriente (Teorías del cambio social y desarrollo económico)*, México, FCE, 1989, en particular el capítulo V "El orientalismo, el Islam y el capitalismo".

¹⁰ Turner, Bryan S. *La religión y la teoría social, una perspectiva materialista*, México, FCE, 1988, p.47.

¹¹ Turner, Bryan S. *Capitalismo...*, *Op.Cit.*, p.86.

¹² Lewis, Bernard. *L'Islam d'hier á aujourd'hui*, París, Ed. Bordas, 1976, p.386.

¹³ Cfr. la novela de NOAH, Gordon. *El médico*, que describe la prohibición para los cristianos del estudio de la medicina en los tiempos de Avicena, mientras que el príncipe de los médicos, en Isfahán, había desarrollado una escuela de medicina basada en el conocimiento científico, modelo de enseñanza que no será rebasado en el Mundo Occidental sino hasta el siglo XVII.

¹⁴ Hunke, Sigrid *Le soleil d'Allah brille sur l'occident (notre héritage arabe)*, Argel, Ed. La maison des Livres, 1987, p.120.

¹⁵ *Idem.*, p.146.

¹⁶ Turner, Bryan S. *Capitalismo...*, *Op.Cit.*, p.86.

¹⁷ Cfr. Weber, Max. *The Sociology of Religion*, Londres, 1965.

¹⁸ Turner, Bryan S. *Capitalismo . . .*, *Op.Cit.*, p.88.

²⁹ Turner, Bryan S. *La religión . . .*, *Op. Cit.*, p.49.

²⁰ Cfr. Amin, Samir *El eurocentrismo, crítica de una ideología*, México, Ed. Siglo XXI, 1989.

²¹ Para profundizar en la vida de Mahoma se recomienda la lectura de varias obras escritas sobre el Apóstol del Islam: Vernet, Jules. *Mahoma*, Madrid, Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, 1987. Rizzitano, Humberto. *Mahoma y el Islam*, Barcelona, Ed. Daimon, 1976 y los clásicos: Blachere, Régis. *Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam*, París, PUF, 1952. Gaudefroy-Demombynes, Maurice. *Mahomet, l'homme et son message*, París, Albin-Michel, 1957. Montgomery WATT, W. *Mohammad á la Mecque*, París, Payot, 1956 ; *Mohanrmad á Médine*, París, Payot, 1959 y *Mohanznad, Prophéte et Homme d'Etat*, París, Payot, 1962. Rodinson, Maxirne. *Mahomet*, París, Ed. du Seuil, 1965.

²² La obra de Salman Rushdie *Los versos satánicos* o más correctamente *Los versículos satánicos*, se refiere implícitamente al hecho ocurrido alrededor del año 615 en donde Mahoma recibe una revelación falsa, de Satán, que le indica que las diosas Al-Lat Al-Uzza y Manat (antiguamente en la Arabia preislámica consideradas como hijas del Dios Alá) pueden interceder entre el musulmán y Alá. Desde una perspectiva académica podemos interpretar este hecho como una concesión hecha por Mahoma a los habitantes de la Mecca para atraer más adeptos. Sin embargo, la oposición de los primeros seguidores hace retroceder al Profeta e implicó la reafirmación de un monoteísmo absoluto en el Islam.

²³ Todas las citas del *Corán* están tomadas de la versión publicada por la Editora Nacional, México, 1981.

²⁴ Cfr. *El Corán*, traducción y prólogo de Juan Vernet, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1980.

²⁵ Las síntesis de las diversas escuelas teológicas del Islam fueron sacadas de diversas obras, entre las cuales Bausani, Alessandro. *El Islam en su cultura*, México, FCE (Col. Brevarios núm. 448), 1988. Puech, Henri-Charles (dirección). *Las religiones en el Mundo Mediterráneo y en el Oriente Próximo* (tomo 2), México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.6) y *Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes* (tomo 1), México, Siglo XXI (Col. Historia de las religiones núm.9).

²⁶ La dinastía de los *mamelucos*, antiguos esclavos rebeldes en contra del poder en el Cairo, se establece en Egipto e impone a su capital como el nuevo centro del Islam, hasta la conquista del país por los otomanos en 1517 que trasladan la sede del califato a Constantinopla.

²⁷ La *sunna* incluye la *sira* (biografía de Mohammed) y los *hadiths* (las recopilaciones de los dichos del Profeta; se reconocen a 14, en particular la de Bujari, la más completa).

²⁸ Harbi, Mohammed. *Op.Cit.*, p.217.

²⁹ Nasr, Seyyed Hossein. *Op. Cit.*, p-43.

³⁰ Khoury, Abdel-Th. *Los fundamentos del Islam*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, p.223.

³¹ Idem., p.230.

³² Jansen, G.H. *Militant Op.Cit.*, p.175.

³³ Gaid, Tahar. *Réflexion sur la pensée islamique*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1991, p.185.

³⁴ S.a.. *Colloques sur fe dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, Beirut, Dar el Kittab Allubnani, s/ f, p.46.

³⁵ Al-Nawawi. *Quarante Hadiths*, Abu-Dhabi, s/e, 1979, *Hadith* 13, p. 60.

³⁶ Al-Qayrawani, Abou Mohammed Abdallah Ibn Abi Zayd. *La Risala ou Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite* (trad. Léon Bercher), Argel, Editions Populaires de l'armée, 1990, p.299.

³⁷ Khoury, Abdel-Th. *Op. Cit.*, p.230.

³⁸ Idem.

³⁹ S.a.. *Colloques sur le Op.Cit.*, p.48.

⁴⁰ Gaid, Tahar. *Réflexion sur la pensée islamique*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1989, p.189.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem.*

⁴³ Al-Qayrawani, Ibn Abi Zayd. *La risala...*, *Op.Cit.*, p.163.

⁴⁴ *El Corán* otorgó a la mujer la mitad del voto del hombre pero igual a él frente a Dios en las cuestiones religiosas. Sin embargo, las limitaciones que impuso el libro sagrado del Islam, en el siglo VII, contrastan con la situación de la mujer en el mundo occidental de la misma época. “En el siglo XIX los dirigentes religiosos de Francia, tras largas discusiones, decidieron: La mujer es un ser humano, pero hecha para servir al hombre.’ En los territorios europeos, hasta los últimos años, la mujer no tenía derecho de propiedad. Hasta 1950, la mujer no fue contabilizada en el censo nacional de Inglaterra. Hasta 1882, una ley británica, sin precedente en la historia del país, por primera vez garantizó a la mujer el derecho a decidir cómo gastar sus propios ingresos, en lugar de tener que entregarlos al marido inmediatamente. Hasta entonces, incluso las ropas que llevaba eran propiedades de su marido” citado en Musawi Lari, Sayyed Mujtaba. *La civilización occidental vista por ojos musulmanes*, Teherán, Ed. Oficina de Promoción de la Cultura Islámica, 1990, p.221. Pero, el derecho al voto les fue otorgado hasta 1919 en Inglaterra y 1945 en Francia.

⁴⁵ Gaid Tahar. *Dictionnaire élémentaire de l'Islam*, Argel, Office des Publications Universitaires, 1991, p.145.

⁴⁶ Al-Qayrawani, Ibn Abi Zayd. *La Risala Op.Cit.*, p.199.

⁴⁷ Mimouni, Rachid. *De Za barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Argel, Ed. Rahma, 1993, p.41.

⁴⁸ Jansen, G.H. *Militant . . . , Op.Cit.*, p.184.

⁴⁹ Jomeini, Ayatolá Ruholah. *El libro de Jomeini. Las citas filosóficas, religiosas y morales del Ayatollah*, Barcelona, ed. Bruguera, 1981, p.13.

⁵⁰ *Idem.*, p.20.

⁵¹ *Idem.*, p.157.

⁵² Gellner, Ernest. *La sociedad musulmana*, México, ed. FCE, 1986, p.149.

⁵³ Miller Judith “On Islam's Ideologies” en *Foreign Affairs*, nov-dic. de 1994, vol. 73, núm. 6.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Harbi, Mohammed. *Islamisme Op Cit.*, p.141.



Reseñas

All the Pretty Horses.

McCarthy, Cormac, *All the pretty Horses*.
Vintage Int. New York. 1992. 302 p.

Michael Blazier

ITESM, Campus Monterrey

A*ll the Pretty Horses* (*Unos caballos muy lindos*), novela de Cormac McCarthy que ganó los premios National Book Award for Fiction y National Book Critics Circle Award for Fiction, y primer tomo de su proyectada trilogía de la frontera, es la historia de John Grady Cole, muchacho de dieciséis años, último de un largo linaje de hacendados tejanos, y uno de los últimos de una raza de caballistas, forzado a huir a lomo de caballo por la llanura de West Texas hasta cruzar el Río Grande. John Grady se ve impelido a la fuga por la muerte de su abuelo y el divorcio de sus padres, en el transcurso del cual su madre decide vender la hacienda, dejando a su hijo con un cúmulo de habilidades y sentimientos cuya utilidad resulta ser de escasa validez ante las perforadoras petrolíferas y camiones de carga que están arrasando inevitablemente con lo que queda del viejo oeste de los Estados Unidos en la época de la posguerra (1949).

John Grady y su amigo Lacey Rawlins salen para México sin avisar a sus familias en un viaje que por momentos nos da reminiscencias de las aventuras de Huck Finn y Tom Sawyer, o bien, de las desventuras infernales de "the kid" ("el muchachón") de *Blood Meridian*, la novela anterior de McCarthy (1985). Pues bien, ambos personajes parten a lomo de caballo en medio de una noche estrellada, atravesando tierras que han sido cercadas con alambre de púa y cruzadas por carreteras pavimentadas. Ya en el Río Grande los alcanza Jimmy Blevins, un muchacho de trece años que ha venido siguiéndolos montado en un gran caballo bayo con el firme propósito de unirse a ellos. Contra todo sano juicio, los muchachos aceptan a éste como compañero de viaje.

En un abrir y cerrar de ojos Blevins pone en evidencia lo que ellos temían: que es portador de mala suerte. En el momento en que se va acercando una tormenta éste les dice a los muchachos que seguramente un rayo habrá de fulminarlo, insistiendo en que ha habido una racha de fulminados en su familia y ofreciendo una serie de disparatadas y jocosas anécdotas para respaldar la afirmación. De modo que, desmonta del caballo, se quita toda la

ropa, la cual, por tener botones y hebillas pudieran atraer la electricidad, y se acurruca debajo de un árbol para resguardarse de la tormenta. El aguacero le lleva la ropa, dejándole con una sola bota y en paños menores, al mismo tiempo que el caballo huye despavorido por los rayos y truenos, llevándose la pistola de Blevins en la montura.

En México, John Grady, junto con Rawlins y Blevins, se encuentra en un mundo totalmente distinto al que ha conocido hasta ahora. Ha entrado en un mundo que le parece menos civilizado y arraigado en el pasado, donde los errores se pagan a menudo con sangre, y donde el honor de una joven dama, junto con el apellido de su padre, nunca debe ser manchado. Esta aventura adolescente de John Grady de hecho se vuelve un rito de hombría del cual puede escapar con vida si es que tiene buena suerte, aunque sólo a costa de la pérdida del ego de su vida anterior. Es esta transformación que John Grady sufre en el transcurso de la historia, lo que constituye la esencia de la novela.

John Grady Cole, el protagonista, está mucho mejor caracterizado que "the kid," personaje que aparece en *Blood Meridian*. De hecho, "the kid" es tan sólo un ardid que sirve para resaltar el papel del protagonista verdadero de esa novela, que no es otra cosa que la violencia, la depravación, y la maldad incesante encarnada por el personaje de Judge Holden, el juez que nunca duerme, que afirma que nunca morirá, y en cuya carne "the kid" termina aniquilado cuando el juez lo sofoca con un abrazo fatal. Es extraño que a "the kid", a quien hemos seguido a través de toda la historia, nunca logremos conocerlo.

John Grady es todavía, como "the kid", un personaje un poco distante, el cual conocemos principalmente a través del diálogo y de sus peripecias. Sin embargo, a pesar del punto de vista objetivo que adopta McCarthy como narrador, la imagen de Grady está muy bien definida. Así por ejemplo, aunque es Rawlins, el amigo de John Grady, quien siempre empieza las conversaciones, es Grady quien, involuntariamente, y con mucha suspicacia, las lleva a sus propias conclusiones. Otro ejemplo del carácter de Grady sucede cuando el joven Blevins está en un apuro por la pérdida de su caballo; es Grady quien decide que no puede abandonarlo a su destino aunque, como señala Rawlins, es la estupidez del propio Blevins lo que lo hizo caer en esta situación. Más tarde, cuando el jefe de un campamento de elaboración de cera quiere comprar a Blevins como esclavo, o cambiar cera por él, John Grady, el único de los muchachos que habla español, rehúsa la oferta y logra salvarlos del lance. Por otra parte, cuando se les da empleo como



amansadores de caballos salvajes en La Hacienda de Nuestra Señora de la Purísima Concepción, es John Grady quien sabe hablar dulcemente y constantemente a los oídos de los caballos, como si fueran “ni locos, ni letales.” John Grady es un personaje que se distingue por ser muy experimentado, demostrando una confianza sosegada.

Conocemos también los estados de ánimo de John Grady a través de pasajes en los que se describe la naturaleza. Aunque Grady nunca es el narrador, de alguna manera es a través de sus ojos que vivenciamos la hermosa aspereza del desierto y la montaña. Junto con el personaje, el lector observa sosegadamente los cambios sutiles del terreno, la llegada de una bandada de grajos, un foso seco, las chispas de lluvia en el viento, y siempre los nuevos tintes de un cielo que va cambiando según el declinar del día hasta la llegada de la noche llena de estrellas y constelaciones. Y estos ricos escenarios por los que transita John Grady llegan a formar parte del mismo John Grady; los largos períodos sin diálogo, mientras los muchachos cabalgan, la ausencia de descripciones abiertas de los pensamientos de John Grady de parte de McCarthy permite que así sea. De esta manera la tierra, el espacio, es decir, todo lo que le rodea, llenan el vacío y completan su retrato.

Lo demás del personaje de John Grady lo completa McCarthy con alegorías tales como las que siguen las escenas de apertura y clausura de la novela, las cuales son escenas funerarias. La novela se abre con el funeral del abuelo de John Grady, una ceremonia que su padre observa desde la distancia. Después del funeral, al atardecer, John Grady cabalga hacia el occidente, hacia donde siempre elegiría cabalgar, hasta encontrarse con el débil rastro de un viejo camino comanche que cruza el rancho rumbo al sur. Allí encuentra en medio de las sombras y el viento del norte los fantasmas de una nación perdida (los comanches), cuyas mujeres y niños han sido hechos promesas de sangre:

y sobre todo la queda salmodia de su canción viajera que sus jinetes entonaban mientras cabalgaban, nación y fantasma de nación pasando en una coral suave a través de aquel desierto mineral hacia la oscuridad, perdida para toda la historia y todo el recuerdo como un grial, la suma de sus vidas seculares, transitorias, y violentas.

Y en la escena final de la novela, John Grady, habiendo ahora cruzado ya de regreso el Río Bravo para entrar a Texas, asiste al funeral de Abuela, tejana mexicana que había trabajado para la familia del abuelo de Grady desde hacía cincuenta años, y quien había cuidado a su madre y sus tíos abuelos, y a él mismo. Al



igual que lo que hizo su padre en la escena funeraria de la apertura, John Grady observa desde la distancia, al otro lado del camino. Después cabalga cuatro días hacia el occidente, pasando los guimbaletes de campos petroleros, y más tarde, pasando aldeas de indios que en aquel tiempo aún acampaban en las llanuras del oeste. Los indios se quedan mirándolo pasar, mientras cabalga rumbo al horizonte enrojecido:

Los indios lo observaban. Se dio cuenta de que no hablaban entre sí ni comentaban su paso por allí ni levantaban una mano a guisa de saludo ni le llamaban. No les inspiraba la menor curiosidad. Como si supieran todo lo que necesitaban saber. Se quedaron mirándolo pasar y luego desaparecieron en aquel paisaje únicamente porque pasaba. Únicamente porque desaparecería.

John Grady, el joven que una vez había marchado a lomo de caballo con su mejor amigo con quien cabalgaba “no debajo sino entre (las estrellas) . . . como ladrones recién liberados en aquella oscuridad eléctrica como jóvenes ladrones en un vergel resplandeciente con chaquetas sueltas contra el frío y diez mil mundos para elegir” (p.30), pero quien ahora “imaginó el dolor del mundo como un parásito informe buscando el calor de las almas humanas donde incubar” (p.256) ha retornado envejecido y bastante cambiado para el poco tiempo que había transcurrido. El joven John Grady, como los indios comanches en la llanura occidental, se ha desvanecido.

All the Pretty Horses, la historia de John Grady Cole, no es una novela de aprendizaje y regeneración; la transformación de John Grady es cruel, dolorosa, y es aún incompleta, y su prueba ha dejado cicatrices. Ha sobrevivido a la prueba, pero cuando pasa por las aldeas de los indios, cabalgando hacia el polvo del atardecer enrojecido como la sangre, es con una mirada desconsolada que lo vemos alejarse.

Desde las primeras líneas de la novela es obvio que *All the Pretty Horses* promete ser una obra excepcional, y la verdad es que, hasta su final, ese augurio se cumple. *All the Pretty Horses* es una obra extraordinaria de un escritor magistral. La fuerza del talento de Cormac McCarthy en esta novela - sus impresionantes y hermosas representaciones de paisajes, la sutil creación de sus personajes y la hechizante narración de la acción en que se hallan involucrados estos personajes, así como su impecable dominio de un sociolecto del suroeste tejano - no tiene paragón en la ficción contemporánea norteamericana, a no ser que la comparemos con

Forero, María Teresa, *Ortografía*, Diseño y dirección editorial: Zulema Cukier, Beatriz Tornadú. Arte: Daniel Forte. Dibujantes: Maicas Rabanal - Sanyú - Sendra. Talleres gráficos de Companhia Melhoramentos de Sao Paulo, Industrias de Papel. Rua TITO, 479-Sao Paulo Brasil. 1993. 176 p. (27.5 X 19.5)

Rodolfo Moreno Tamez
ITESM, Campus Monterrey

Ha llegado a mis manos un libro con una interesante propuesta para combatir las fallas ortográficas causantes de agudas cefalalgias en maestros, alumnos y personas que manejan la lengua escrita.

A través del tiempo se han editado infinidad de obras didácticas cuyo objetivo está encaminado a proporcionarnos reglas ortográficas, ejercicios, ejemplos, y en fin, todos los indicadores correctos sobre este asunto pero... seguimos igual o peor.

El libro desde el título es sorprendente: *Ortografía. Libraco ideado especialmente para combatir con humor todas las faltas de ortografía y enriquecer el lenguaje.*

El calificativo de "propuesta interesante" adjudicado al texto es por lo siguiente: En primer lugar la autora anuncia un elemento fuera de lo común: "humor". Derriba el formalismo que la escuela tradicional ha seguido en el proceso enseñanza-aprendizaje de la ortografía.

En segundo lugar el contenido del libro en vez de informar densamente sobre las reglas ortográficas desarrolla por medio de caricaturas toda la teoría ortográfica, para que de manera dosificada, el lector asimile las indicaciones que propone la autora. Todo el texto está estructurado de esa manera.

No debemos olvidar que nos encontramos en un nuevo contexto cultural. Cito textualmente a Francisco Gutiérrez en "El lenguaje total": "Las imágenes y los sonidos en sus múltiples presentaciones (prensa, historietas, posters, radio, cine, TV ...) están modificando no sólo la presencia del hombre en el mundo sino que incluso se está modificando el mismo medio cultural



habitado por el hombre. Se ha llegado a modificar la manera de representar las cosas y por lo tanto, la presencia misma del hombre en el mundo” (p. 26)

Pues bien, el libro presenta historietas en las que emplea vocablos, refranes, sinónimos, onomatopeyas, vulgarismos y polisemia. También utiliza juegos, crucigramas y trampas, por lo que el estudio es muy divertido para el lector. La función lúdica es muy importante en este nuevo enfoque. Es interesante notar que la autora no publica bibliografía.

Transcribo textualmente parte de lo que en la contra portada del “Libraco” aparece: “Apto para todo público que pueda con él. No hace falta ir a la escuela ni a la universidad para usarlo”.

El *Ortografón* representa una nueva propuesta y por consiguiente una experiencia diferente para los lectores y además tenderá un puente, fácil de transitar, entre el problema ortográfico y la audiencia lectora.



El Mundo de Sofía

Gaarder, Jostein, *El mundo de Sofía: Novela sobre la historia de la filosofía.*

Patria, Siruela. Madrid. 1995. 638 p.

Francisco Nieves López
ITESM, Campus Monterrey

Se intentó lanzarla por la puerta, pero su silencioso regreso lo hace por la ventana. Me refiero a Sofía (aquella de la filosofía,) que regresa al lugar de donde nunca ha sido posible arrancarla, el mundo del hombre. Sin ella, el mundo humano dejaría de serlo.

La noticia está corriendo como por supercarretera de información. ¿Ya leíste *el Mundo de Sofía*? Es la frase que promociona la novela de Jostein Gaarder escritor noruego. A esta novela sobre la historia de la filosofía le sucede como a los productos de primera necesidad que no utilizan la mercadotecnia para ser tomados en cuenta. Todo mundo la está buscando porque vale por sí misma.

La obra de Gaarder reflexiona acerca de lo que todo el mundo necesita: encontrar una respuesta a quiénes somos y por qué vivimos. Además, con la magia de la literatura nos introduce al mundo de la reflexión contagiándonos la fruición del razonamiento. ¡De pronto, nos descubrimos haciendo filosofía! ¡Nos despertamos filosofando! ¡Nos percibimos nadando en el océano de los grandes temas del ser humano como peces en su estanque! ¡ Sentimos que vivimos despiertos!

El autor de la novela *El Mundo de Sofía* recupera de la filosofía socrático -platónica la frescura del diálogo para ofrecernos un curso no sólo de historia de la filosofía, sino de didáctica para aprender a filosofar. Nos recuerda el consejo de Emmanuel Kant: hablar de filosofía para hacer filosofía.

Con un lenguaje sencillo puesto en los labios de una adolescente, de entre catorce y quince años, Gaarder hace desfilar ante nuestra complacida imaginación reflexiva los grandes relatos míticos de las cosmogonías. Continúa con el nacimiento de la filosofía al dejar la tutela de la religiosidad. Revive la riqueza de esos modelos de humanidad que son los filósofos, aquellos que viajan en la memoria colectiva de todas las edades. Dramatiza los encuentros y desencuentros de culturas. Se apega con rigor a las etapas de la historia filosófica. En bellos cuadros nos dibuja las visiones del mundo. Con didáctica de maestro nos ofrece las



explicaciones científicas. Con objetividad nos interpreta los avatares de las religiones. En forma digerible sintetiza los sistemas filosóficos.

Gaardner concientiza acerca de los derechos humanos y su rol fundamental en las naciones. Con cierta calidez humana trata sobre los sentimientos, vivencias y recuerdos. Despierta un sentido crítico al abordar temas como el progreso, las revoluciones que como fantasmas recorren el mundo, los dinosaurios y el ADN, las neurosis y los complejos, los condenados a ser libres, la luna pisada por el pie humano, la Nueva Era o "New Age", los negocios rentables, tener los ojos bien abiertos, la Gran Explosión y la implosión.

El mundo de Sofía trata de un curso introductorio de filosofía o, mejor aún, de aprender a filosofar; de un curso de filosofía para quienes son "no filósofos" y que al final del mismo, se sentirán inquietos por hacer filosofía.

Es una novela que hace honores a la mujer. La protagonista es una mujer fresca y madura. De carne humana y FiloSOFIA eterna. No enfrenta al varón y a su compañera. Destaca la necesidad y urgencia de hacer filosofía desde la feminidad. Sostiene que la humanidad ha sufrido una gran pérdida por no haber apoyado el desarrollo filosófico de la mujer.

Pero, no todo es blanco. El recurso de colocar unas notas en el buzón para iniciar la novela me parece un apoyo literario muy simple. El refrán popular de "El que mucho abarca, poco aprieta" se cumple porque querer encerrar la historia de la filosofía en una novela impide que se toquen otros aspectos de la filosofía. Es decir, no por leer la novela nos transformamos en soles de la filosofía. Por otro, no creo que ésta sea la pretensión del autor. Sin embargo, testifico que es un buen inicio para recorrer el camino de la filosofía. El libro es una excelente mezcla de arteria filosófica y vena literaria, de razón y sentimiento, de frialdad y calidez, de sencillez y profundidad.

Invitamos al lector a hojear este libro. *El mundo de Sofía* es de aquellos libros que se deben leer muy lentamente para gozarlos. De los que se pueden leer varias veces. De los que no acumularán mucho polvo, ya que se regresará a sus páginas una y otra vez. Su tema es la vida humana en la historia y ésta siempre nos interesa.

Normas para la entrega de originales

Los trabajos que se envíen a la Revista de Humanidades, deberán ser estudios de alto nivel, acerca de temas relacionados con cualquiera de las cuatro secciones que integran la Revista. Todos los originales deberán ser inéditos. Sólo se considerarán para publicación en la Revista de Humanidades, aquellas colaboraciones aprobadas por dos dictaminadores especialistas en el área correspondiente, que observen las siguientes normas:

1. Se deberá enviar el texto en diskette acompañado de dos ejemplares **impresos**: original y copia, sin enmiendas.

2. Sólo se aceptarán trabajos en formato texto (.txt), de preferencia manejados en Microsoft word. La plataforma puede ser Macintosh o PC.

3. Para los ejemplares impresos se utilizará papel tamaño carta (21.5 x 28 cms.), doble espacio y se dejarán márgenes izquierdo y derecho mínimo de 3cms. Se recomienda que los trabajos no excedan de 25 cuartillas.

4. La versión en diskette, deberá grabarse con letra palatino de 11 puntos, a espacio sencillo, sin sangrías, ni márgenes y siempre en formato texto (.txt).

5 El título que encabeza la colaboración se escribirá en negritas. El nombre del autor y de la institución y/o departamento al que pertenece deberán ir al inicio del texto, después del título.

6. Las citas textuales que excedan de cuatro líneas irán a espacio sencillo, tamaño 10 puntos, su margen izquierdo será dos centímetros mayor que el del resto del texto.

7. Las referencias bibliográficas y las notas se presentarán al final del texto en hoja aparte. Los trabajos de literatura y de lingüística se harán de acuerdo con el formato utilizado por la MLA. Los de ciencias sociales, en formato APA. No se admitirá ningún otro formato para la bibliografía y las notas.

8. Los cuadros, tablas y gráficas deberán ir intercalados en el texto, en el lugar que les corresponde.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles desde su recepción. El Consejo Editorial decidirá sobre su publicación en un plazo menor de seis meses; esta resolución podrá estar supeditada a revisiones y modificaciones del texto original, propuestas al autor por los dictaminadores.

10. La redacción no devolverá los originales recibidos.

11. Los autores se hacen absolutamente responsables del contenido y de la presentación de sus colaboraciones.

12. Todos los originales deberán incluir la información siguiente:

Nombre del autor

Currículum breve del autor (10 líneas aproximadamente)

Número telefónico, fax y domicilio.

Fechas de entrega para los próximos números:

Enero 6 de 1997, Julio 28 de 1997.

Revista de Humanidades se terminó de imprimir en los talleres de Oficio Ediciones, ubicado en Guillermo Prieto 875 Ote. Barrio antiguo Tel (91-8) 342-92-96 y tel. fax: 344-44-22 Clave internet: a Vigil infosel.met.mx Monterrey, N.L. México C.P. 64000

Tiraje 1,000 ejemplares , Prohibida su reproducción parcial o total sin previo permiso escrito del ITESM. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores.

