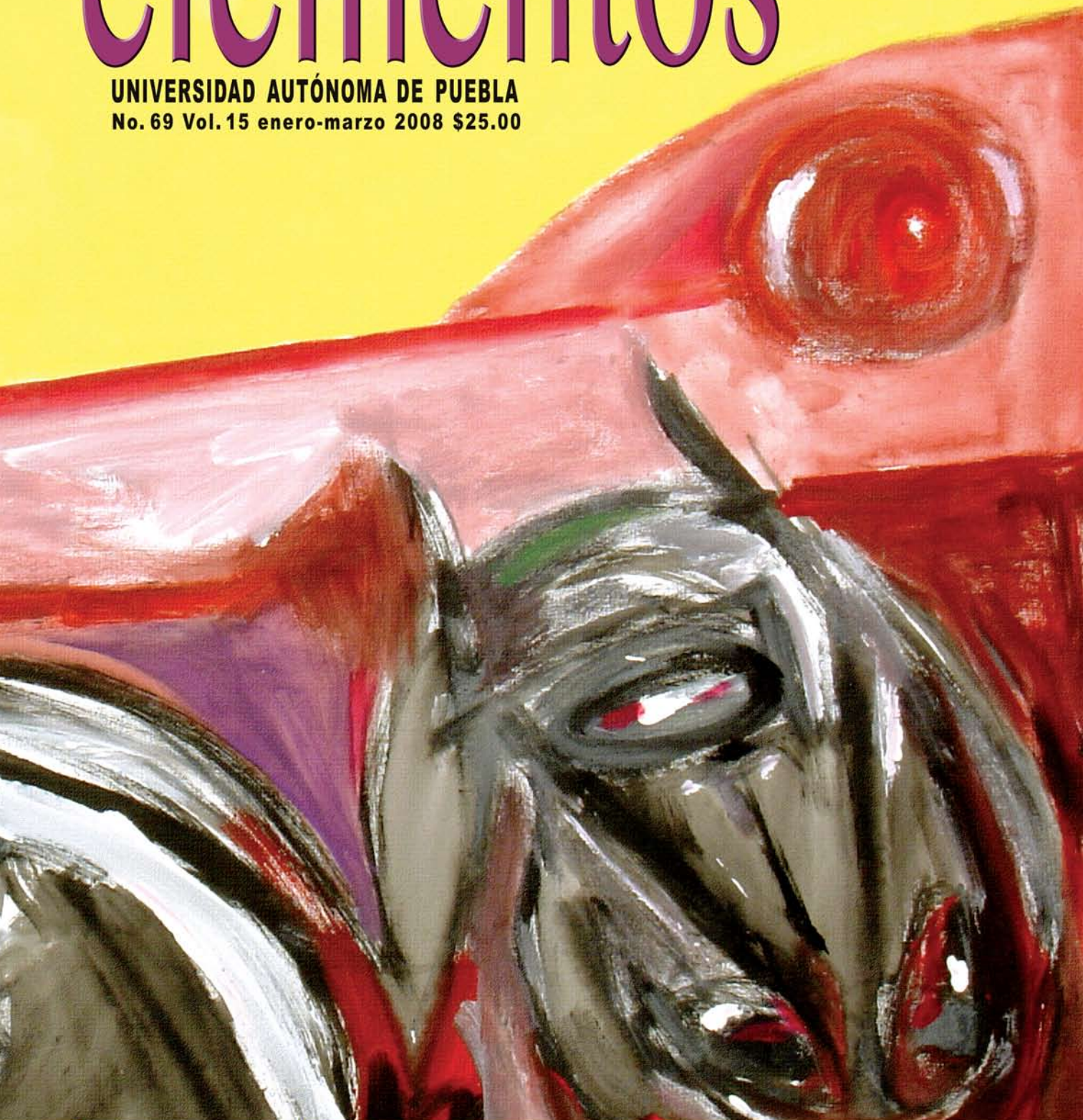


CIENCIA Y CULTURA elementos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

No. 69 Vol. 15 enero-marzo 2008 \$25.00



El consumo ritual de enteógenos en México J. Glockner **Óscar A. Ashwell** **La ciencia
cabeza abajo...** A. González **Reducir, reutilizar, reciclar** J. D. Lara **Tres nudos en
la gestión de proyectos urbanos...** I. Cardona **Óscar del Barco** Obra pictórica



© Óscar del Barco.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

rector, Enrique Agüera Ibáñez
secretario general, José Ramón Eguibar Cuenca
vicepresidente de investigación y estudios de posgrado, Pedro Hugo Hernández Tejeda

ELEMENTOS

www.elementos.buap.mx

revista trimestral de ciencia y cultura
 número 69, volumen 15, enero-marzo de 2008

director, Enrique Soto Eguibar

subdirector, José Emilio Salceda

consejo editorial, Beatriz Eugenia Baca
 María de la Paz Elizalde, Enrique González Vergara
 Francisco Pellicer Graham, Leticia Quintero Cortés
 José Emilio Salceda, Raúl Serrano Lizaola
 Enrique Soto Eguibar, Cristóbal Tabares Muñoz
 Gerardo Torres del Castillo

edición, Elizabeth Castro Regla

José Emilio Salceda, Enrique Soto Eguibar

diseño y edición gráfica, Elizabeth Castro Regla
 Sergio Javier González Carlos

obra pictórica

Óscar del Barco

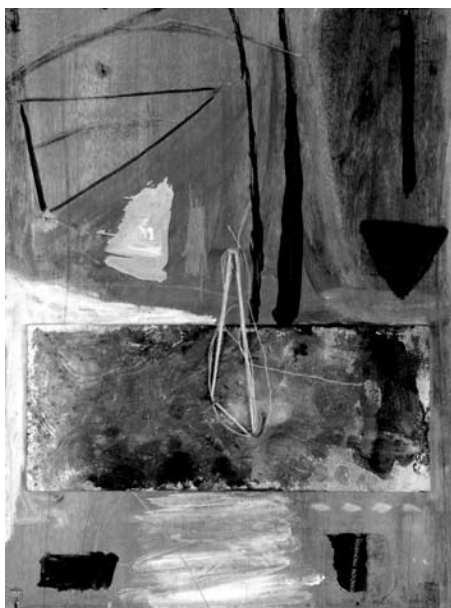
impresión, Xpress Gráfica S.A. de C.V.

redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria
 Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570

email: esoto@siu.buap.mx

Revista registrada en Latindex (www.latindex.unam.mx)
 catalogada en red alyc (http://redalyc.uaemex.mx) y miembro
 de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales
 Certificados de licitud de título y contenido 8148 y 5770
 ISSN 0187-9073

© Óscar del Barco.



S U M A R I O

El consumo ritual de enteógenos en México 3

Julio **Glockner**

Mi vida con Gordon Wasson 11

Masha **Wasson Britten**

Óscar 21

Anamaría **Ashwell**

Óscar del Barco 28

La ciencia cabeza abajo. 31

Separando la ciencia de la pseudociencia

Arnaldo **González Arias**

La observación del eclipse de Luna de 1584. 37

Nuevos datos vinculados con las Filipinas

María Luisa **Rodríguez-Salas**

Reducir, reutilizar, reciclar 45

José David **Lara González**

Mirando las fronteras: 49

la necesidad de cooperar en el río Pilcomayo

Natalia **Cepi**

Tres nudos en la gestión de proyectos 55

urbanos en contextos de pobreza

Ignacio **Cardona**

Libros 62



© Óscar del Barco.

El consumo ritual de ENTEÓGENOS en México

Julio **Glockner**

A la memoria de Doris Heyden,
quien exploró con inteligencia,
conocimiento e intuición la flora
ritual del México antiguo.

I

Como bien dice Ignacio Bernal, hubo varios descubrimientos de América: unos realizados en la inconsciencia y otros en la ignorancia. De todos ellos sólo dos produjeron resultados de trascendencia. El primero fue el poblamiento del continente desde el extremo occidental de Eurasia, hace unos cuarenta mil años, y el segundo, la llegada de Colón creyendo que arribaba a un conjunto de islas pertenecientes al extremo oriental de Asia.

El primer descubrimiento nos remite a los flujos migratorios que gradualmente poblaron el continente sin estar conscientes de ello: eran cazadores y recolectores que llevaban a cabo una serie de prácticas rituales que hoy conocemos como chamanismo. Hace ya muchos años que Weston La Barre señaló que el interés actual de los indígenas americanos por las plantas psicoactivas que hoy conocemos como enteógenos, se vinculaba directamente con la permanencia y recreación, a lo largo de los siglos, de un chamanismo esencialmente paleomesolítico, de origen eurasiático, que los cazadores de grandes animales trajeron del Asia nororiental.

Las evidencias del consumo ritual de enteógenos en México se remontan, al menos, a tres mil años. En el interesante entierro clasificado con el número 154, localizado en Tlatilco, estado

de México y perteneciente al preclásico medio (1,400 a 600 años antes de Cristo) que hoy se expone en el Museo Nacional de Antropología, se encuentran los restos de un chamán¹ que fue sepultado al lado de dos hongos de cerámica y de metates de tezontle que eran utilizados para moler plantas psicoactivas. También forma parte de este entierro una bella figura conocida como “El acróbata”. El personaje está erguido sobre su pecho y sobre los codos que se apoyan en el suelo, con las manos sosteniendo la cara desde la barbilla, el cuerpo flexionado hacia arriba, con las plantas de los pies pegadas a la nuca, en una postura semejante a las del yoga hindú que estimulan el lóbulo temporal del cerebro para alcanzar estados extáticos. El hallazgo de todos estos elementos en un mismo entierro nos muestra claramente tanto el consumo de plantas visionarias como la práctica de una disciplina corporal, seguramente acompañadas de ayunos y otras prácticas ascéticas, destinadas a modificar el estado de conciencia para acceder a una comunicación con la dimensión espiritual que ordena y gobierna el mundo que habitan los hombres.

Otra evidencia del consumo ritual de enteógenos la tenemos en los más de doscientos hongos de piedra pertenecientes a Izapa, tallados desde el siglo IX a.C. hasta el siglo VI de nuestra era, y en cuyo fuste se encuentran labrados rostros humanos en éxtasis o figuras de animales relacionadas con la mitología y el chamanismo. Sabemos también que la zona de influencia de las culturas olmeca y zapoteca es el lugar del mundo con mayor profusión de hongos psilocibios, con una veintena de especies, lo que ha hecho pensar a los especialistas que su uso ritual tiene en México y otros sitios de Mesoamérica varios milenios de existencia (Escohotado, 2000:109). Entre los hongos de piedra, que miden alrededor de 30 centímetros, hay uno particularmente interesante para lo que vengo exponiendo, porque se relaciona con el Acróbata de Tlatilco, nombre que no deja de revelar cierta extrañeza de los arqueólogos ante la figura, pues prefieren recurrir a una imagen circense antes que a una religiosa para nombrarla. El hongo al que me refiero es un hombre acostado sobre su pecho, con la cara mirando al fren-

te, los antebrazos pegados al suelo y los codos al cuerpo. Su figura se eleva verticalmente de la cintura a los pies, formando el fuste del hongo, pues las plantas de sus pies están rematadas con el sombrero de un hongo. Esta postura me parece que es la inmediatamente anterior, o posterior, a la del Acróbata de Tlatilco, que tiene las plantas de los pies sobre la nuca.

El otro “descubrimiento”, señalado por Ignacio Bernal, ocurrió a finales del siglo XV y dio lugar a lo que Edmundo O’Gorman llamó “la invención de América”. En efecto, en lo que se refiere al complejo religioso existente en el Nuevo Mundo, el equívoco inventivo de los colonizadores europeos no pudo ser mayor: todo lo atribuyeron a la obra del Demonio, que maliciosamente engañaba a los nativos manteniéndolos apartados de la Verdadera Fe.

La historia del encuentro del hombre occidental con el uso ritual de plantas sagradas en América se remonta a sus primeros contactos con los taínos que habitaban las islas del Caribe. Las exploraciones de los europeos de aquel entonces no sólo culminaban en nuevos descubrimientos geográficos, también en la constante aparición de costumbres y formas de vida desconocidas. A Colón y sus acompañantes les sorprendió no sólo la desnudez de los nativos, sino también la naturalidad con la que admitían el suicidio como una decisión libre y voluntaria de quienes optaban por morir utilizando el *hien*, líquido con una alta concentración de ácido cianhídrico que se obtenía al prensar la yuca rayada.

El interés por conocer las costumbres de estos hombres que reposaban en redes suspendidas entre dos árboles, conversando mientras echaban humo por la boca, extrayéndolo de hojas de tabaco encendidas, hizo que el almirante Cristóbal Colón pidiera a fray Ramón Pané —“un pobre ermitaño de la orden de san Jerónimo”, como gustaba definirse a sí mismo— que procurara internarse por algún tiempo con los nativos a fin de que pudiera rendirle un informe de sus creencias y costumbres. El resultado de esta misión fue la *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, que hoy se considera el primer libro escrito en el Nuevo Mundo en una lengua europea. En este texto, conciso y asombroso, fray Ramón describe y juzga la relación de los indígenas con sus dioses, en la que desempeña un papel



© Óscar del Barco.

fundamental una planta sagrada: la cohoba (*Piptadenia peregrina*). Dice lo siguiente el fraile catalán:

Todos, o la mayor parte de los de la isla Española, tienen muchos cemíes (deidades) de diversas suertes. Unos contienen los huesos de su padre y de su madre, y parientes, y de sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera. Y de ambas clases tienen muchos; algunos que hablan, y otros que hacen nacer las cosas que comen, y otros que hacen llover, y otros que hacen soplar los vientos. Las cuales cosas creen aquellos simples ignorantes que hacen aquellos ídolos, o por hablar más propiamente, aquellos demonios, no teniendo conocimiento de nuestra santa fe. Cuando alguno está enfermo, le llevan el behique, que es el médico. El médico está obligado a guardar dieta, lo mismo que el paciente, y a poner cara de enfermo. Lo cual se hace de este modo que ahora sabréis. Es preciso que también se purgue como el enfermo; y para purgarse toman cierto polvo, llamado cohoba, aspirándolo por la nariz, el cual les embriaga de tal modo que no saben lo que se hacen; y así dicen muchas cosas fuera de juicio, en las cuales afirman que hablan con los cemíes y que estos les dicen que de ellos les ha venido la enfermedad.

Este pasaje es sumamente interesante porque nos muestra un culto al antepasado vinculado con las fuerzas genésicas de la naturaleza. Nos revela también que los cemíes, al igual que los hombres y los espíritus de los muertos, pueden traer salud y bienestar o enfer-

medad y calamidades entre los vivos, y que para establecer comunicación con ellos se emplea una planta sagrada, la cohoba, que permite escuchar sus voces, ver sus rostros y sentir su presencia. Es valioso además por la información que proporciona del método terapéutico, en el cual el médico, mediante un acto mimético, comparte el padecimiento de la enfermedad como parte del tratamiento de su paciente. Hay que recordar que estamos en un contexto cultural en el cual el pecado, la impureza y la enfermedad no están desvinculados de un castigo sobrenatural, y en consecuencia la religión, la magia y la medicina no existen como campos separados.

Pero es interesante también porque revela la mentalidad de un clérigo que con toda claridad expresa, desde el primer contacto con los indios, dos ideas que se repetirán por toda América a lo largo de los siglos, llegando en infinitud de casos hasta nuestros días:

a) La primera tiene que ver con lo que el fraile considera una doble ignorancia de los indios: ignorancia de la verdadera fe que los hace creer que son sus ídolos quienes traen el bienestar y la salud y no el dios judeo-cristiano; e ignorancia también porque son incapaces de advertir que es el Demonio quien los confunde.

b) La segunda idea se relaciona con lo que se considera un engaño por parte de los chamanes que proporcionan la cohoba, provocando en los iniciados o en los pacientes una embriaguez que el fraile considera les hace ver y decir cosas fuera de juicio.

Estos sacerdotes —diría más tarde fray Bartolomé de las Casas en su *Historia de la Indias*— que eran sus teólogos, profetas y adivinos, hacían a estas gentes algunos engaños, mayormente cuando se hacían médicos... dábanles a entender que hablaban con aquellas estatuas y ellas les descubrían los secretos, y saben de ellos cuanto quieren saber. Y así debía ello de ser, porque el demonio debía hablar en aquellas estatuas.

Ignorancia y engaño, dos términos cargados con una fuerte connotación etnocentrista que perdura vigorosamente hasta nuestros días.

En México y otros países hispanoamericanos se pueden distinguir dos tipos de sociedad: una tradicional, que habita principalmente en el medio rural y ordena su vida y concibe el mundo según principios e ideas vinculados a la noción de lo sagrado; y otra moderna, que habita principalmente en las grandes ciudades y cuyo pensamiento y sentido de la vida transcurren en un mundo concebido como un ámbito desacralizado. Los primeros son herederos de una larga tradición religiosa, en algunos casos de carácter milenario, mientras los segundos son herederos del pensamiento renacentista e ilustrado que encuentra su expresión más acabada en el pensamiento científico contemporáneo. Estoy consciente de la simplificación que hago, con fines expositivos, al colocar en dos extremos lo que en la realidad histórico-social existe como un complejo *continuum*, resultado de intensos y prolongados procesos de intercambio cultural.

En el interior de cada una de estas sociedades existe un modo muy distinto de concebir y distinguir lo que es real, objetivo e imaginario. La sociedad moderna generalmente procede mediante una ecuación en la que identifica lo real con lo objetivo y deja lo imaginario en el terreno de la mera fantasía. Es real todo lo que percibimos, sentimos y actuamos conscientemente durante la vigilia, lo demás son sólo sueños, ideas o creencias. La sociedad tradicional, en cambio, tiene una noción más amplia de lo real, que comprende tanto lo objetivo como lo imaginario. El mundo de los sueños o las visio-

nes enteogénicas no es menos real que el mundo de la vigilia, y lo que ahí ocurre es tan decisivo, o más, que lo que sucede estando despierto a plena luz del día.

Mientras el hombre moderno se ha olvidado de sus sueños y cuando experimenta con alguna sustancia psicoactiva piensa que tiene alucinaciones, es decir, visones de cosas inexistentes, el hombre tradicional hace una lectura radicalmente distinta. Los sueños son una fuente de mensajes y premoniciones que tienden un puente entre el mundo de la vigilia y un mundo espiritual que puede proporcionar claves y soluciones para resolver problemas en la vida que transcurre de este lado del sueño. Cuando se consumen ritualmente plantas sagradas se tiene acceso a una dimensión espiritual en la que se revelan verdades y es posible comunicarse directamente, cuando se está preparado para ello, con seres cuya voluntad incide en el curso de las cosas de este mundo. Don Epifanio, un trabajador del temporal del volcán Popocatepetl me lo dijo un día claramente: “Nosotros tenemos dos vidas en la misma vida: la vida material en el día y la vida espiritual durante la noche, mientras soñamos”. Estas diferencias nos permiten trazar una línea de demarcación entre las certidumbres de cada sociedad, y en función de ellas, los límites de lo que cada una considera como posible.

En el caso de las plantas visionarias, hace muchos siglos que la sociedad occidental, con el cristianismo por delante, se rehusó a creer que podían ser un medio de comunicación con las deidades. El mundo de los sueños, por su parte, comenzó a perder credibilidad como una dimensión propia para el encuentro con dioses y seres espirituales desde la antigua Grecia, cuando Aristóteles, enfáticamente, señalaba que los dioses no envían mensajes oníricos a los hombres. En la Nueva España, en cambio, mil ochocientos años después, el médico de Felipe II, Francisco Hernández, escribía lo siguiente:

Antiguamente, cuando los sacerdotes querían comunicarse con sus dioses y recibir un mensaje comían esta planta (ololiuhqui) para provocar el delirio. Se les aparecían miles de visiones y figuraciones satánicas (Escohotado, 2000:113).

En el México antiguo, las crónicas de fray Diego Durán y Hernando de Alvarado Tezozomoc nos informan



de las plantas y flores psicoactivas que se utilizaban ritualmente, ya sea fumándolas, inhalándolas al colocarlas en incensarios para su combustión, ingiriéndolas, bebiéndolas o untándolas en la piel mediante ungüentos. Entre las más importantes figuran las siguientes:

Cacahuaxóchitl y su flor Poyomatli

(*Quararibea funebris*).

Toloatzin (*Datura innoxia*).

Tlapatl (*Datura Stramonium*).

Piciete (*Nicotiana rustica*).

Quauhyetl o Yetl (*Nicotiana tabacum*).

Yauhtli (*Tagetes lucida*).

Teonanácatl (*Psilocybe aztecorum*,

Psilocybe mexicana).

Ololiuhqui (*Turbina corimbosa* e *Ipomea violacea*).

Las circunstancias en que se consumían eran de lo más diverso y comprendían desde las ceremonias realizadas con motivo de la llegada de prisioneros destinados al sacrificio; los sacrificios gladiatorios; los banquetes funerarios en honor a los guerreros caídos en el combate; los ritos realizados al término de las largas expediciones de los comerciantes, y las suntuosas ceremonias de arribo al poder de un nuevo gobernante, como sucedía en las danzas rituales en honor de Tizoc, en 1481, y de Moctezuma II algunos años después. Hernando de Alvarado Tezozomoc dice en su *Crónica mexicana*:

[...] dan a los convidados hongos montesinos a comer, con que se embriagan, que llaman cuauhnacatl, y comido comienzan el canto en muy alto punto, que retumba la gran plaza. Desde a un rato, les tornan a dar a comer de los hongos borrachos, que comiendo dos o tres de aquellos mojados en un poco de miel quedan tan borrachos perdidos que no saben de sí. Y luego el canto en más alto punto que el primero, y luego, a medio baile y canto, los llaman a todos y les dan otra vez vestidos, todo cumplidamente, a cada uno como la primera vez, a todos, que ninguno queda de los convidados, por mostrar el señorío del rey y su poder... Y esto duró por espacio de cuatro días [...].

Por la crónica de un tal Gaspar de Covarrubias, gobernador de las minas de Temazcaltepec, escrita en 1579, sabemos también que los indios matlatzincas tributaban a los señores de México

[...] Todas las veces que se les pedía hacerlo, dos o tres cargamentos de mantas de Neuquen, que son hechas [con fibras] de un árbol llamado maguei, y daban hongos con los cuales el pueblo se emborrachaba [...].²

De modo que para las grandes festividades no sólo se consumían los hongos que estaban a su disposición en las laderas de la Sierra Nevada, sino que se proveían de los hongos silvestres —¿o cultivados?— que crecían en otras regiones sometidas al dominio mexica.

Si la cifra que Tezozomoc menciona no es inexacta, la cantidad de hongos que se requería en las grandes celebraciones era fenomenal. El autor de la *Crónica mexicana* menciona dos mil danzantes en el patio de Huitzilopochtli los días en que se festejaba el ascenso al poder de Moctezuma II:

Y luego apagaron las lumbreras que estaban en el patio para hubiese lugar para todos, que eran más de dos mil en la danza. Y antes de entrar en la danza los extranjeros les dieron a comer hongos montesinos, que se embriagan con ellos, y con esto entraron a la danza (Tezozomoc: 385).

Además de estas grandes ceremonias públicas, las plantas sagradas se utilizaban en los *calpulli*, a nivel doméstico, tanto entre la población urbana como rural, con fines curativos, adivinatorios, sacramentales y probablemente lúdicos o recreativos. Podemos decir que estos ritos, bajo la forma de un banquete sacramental, han procurado, a lo largo de los siglos, resolver los problemas que enfrenta toda colectividad humana, procurando restablecer la salud, propiciar el bienestar individual y colectivo, encontrar objetos o animales robados o perdidos, lograr una buena caza, recoger una cosecha abundante, conocer las intenciones de un adversario, entre tantas otras preocupaciones y anhelos que acontecen en la vida cotidiana. Estos sencillos rituales, de los que dan cuenta también los cronistas del siglo XVII, eran practicados en los altares familiares, en las cañadas, en los nacimientos y corrientes de agua, en las cimas de los cerros y las cuevas

cercanas por un chamán. Son justamente estos ritos los que han persistido hasta nuestros días, reinventándose constantemente al tomar diversos elementos culturales de su época e integrando un complejo sincretismo con el cristianismo.

La presencia del santoral católico la encontramos ya en las visiones chamánicas desde una fecha tan temprana como 1569, cuando el beneficiado Pedro Ponce describe en su *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad* que al tomar peyote, ololiuhqui y tlilitzin se les aparecen Jesucristo, los ángeles y “uno como negrito que les dice todo lo quieren saber”. El último testimonio escrito de este sincretismo religioso lo encontramos en la *Vida de María Sabina*, recogido directamente de la sabia mazateca por Álvaro Estrada.

Entre el carácter divino que tuvieron las plantas enteogénicas en el México prehispánico y el carácter demoníaco que le atribuyeron los colonizadores europeos no hay en realidad una ruptura radical, como podría parecer a primera vista. No la hay porque ambas perspectivas se construyen desde el ámbito de lo sagrado. La verdadera ruptura comienza con la modernidad, es decir, con la visión científica que emprende la desacralización del mundo.

Un clérigo como Bernardino de Sahagún consideraba –desde lo que él concebía como La Única y Verdadera Religión– al pensamiento indígena como una idea falsa del mundo producto de un engaño diabólico. El hombre moderno, en cambio, desde lo que se concibe como La Única Verdad, la científica, considera al pensamiento mítico-religioso indígena como una mera fantasía producto del atraso socioeconómico y la falta de educación. El primero planteaba la redención mediante el Evangelio para salvar sus almas del infierno, mientras el segundo propone la aculturación y su ingreso al mundo occidental para rescatarlos de lo que se considera ignorancia y simple superstición. Lo que fue una preocupación teológica en el periodo virreinal se convirtió en un problema sociocultural en el México moderno. Un problema cuya solución ha sido, haciendo a un lado matices discursivos, simple y llanamente la desaparición gradual de las culturas indígenas, sus conocimientos, su sabiduría y sus tradiciones.



© Óscar del Barco.

Cuando las plantas sagradas y la mente humana quedaron bajo el análisis de la etnobotánica y la neurofisiología, se desvanecieron los demonios y los misterios teológicos fueron sustituidos por interrogantes científicos. Si en el siglo XVI se hablaba de la presencia del Diablo en el entendimiento de los indios que consumían ciertas plantas, hoy se habla de los efectos de agentes químicos en el sistema nervioso central que provocan visiones irreales (o alucinaciones).

Entre el engaño demoníaco y el cerebro alucinado hay un largo camino histórico y gnoseológico, pero ambos discursos han ocupado el centro del *logos* occidental, erigiéndose, en sus respectivos momentos, como La Única Verdad, en el caso del cristianismo, y como una verdad provisional, en perpetua revisión, en el caso de la ciencia. De cualquier modo, la veracidad que han instaurado en el cuerpo social ha sido siempre un impedimento para comprender la visión del mundo de otras culturas, y ello ha ocurrido, incluso, entre los propios antropólogos, que se han preparado para acceder a esa comprensión.

Si se ha dado una apertura en el pensamiento contemporáneo occidental para penetrar en la experiencia mística que proporciona el consumo de estas plantas, y explorarla desde el interior, se debe a las vivencias y textos que nos han dejado investigadores y escritores como Albert Hofmann, Aldous Huxley, Henri Michaux, Thomas Szasz, Gordon Wasson, Ernst Junger, Peter Furst y Antonio Escohotado. En México, asombra decirlo, el tema ha pasado casi inadvertido, en ese casi

caben Octavio Paz, Álvaro Estrada, Jaime García Terrés, Fernando Benítez, Mercedes de la Garza, Yólotl González y Doris Heyden. Al parecer en los últimos años las cosas comienzan a cambiar y los estudios sobre estos temas se multiplican. Pero en otros ámbitos la desinformación es tanta que se sigue hablando de “alucinógenos”, veintitantos años después de la propuesta de connotados etnomicólogos para utilizar el neologismo enteógeno, que nos aproxima a una mejor comprensión de la experiencia vivida y de la espiritualidad de los pueblos indígenas. No se trata de hacer circular un sinónimo más en el vocabulario, el neologismo viene de las raíces griegas *en theos genos*, que significa, “generar lo sagrado” o “engendrar dentro de sí lo sagrado”, sentido que apunta en una dirección muy distinta del término alucinógeno, que viene del latín *allucinari*, que significa ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra. No hay duda, siempre hemos utilizado el término “engaño” como una persistente guía errónea para entendernos con las cosmovisiones indígenas.

Quisiera resaltar, por último, la conveniencia de utilizar el término enteógeno en lugar de droga para referirnos a todas aquellas plantas que se han consumido milenariamente en todo el mundo, generando estados extáticos y de iluminación mística que nada tienen que ver con adicciones y persecuciones policíacas.³

Nos hemos acostumbrado a designar con el término “droga” a las más diversas sustancias sin distinguir sus cualidades químicas, sin reparar en su origen natural o sintético, en sus efectos psicofisiológicos, ni en su contexto cultural y en los usos que de él se derivan. Por si fuera poco, el Diccionario de la Real Academia Española, después de referirse a la droga como a una sustancia de efecto estimulante, deprimente, narcótico o alucinógeno, define el verbo “drogar” como “la administración de una droga por lo común con fines ilícitos”, expresando, de esta manera, el sentir moral que la sociedad moderna tiene respecto a ciertas sustancias que han sido asociadas a la vida delictiva. Es claro que esta definición, al implicar un juicio ético-jurídico, estigmatiza el uso de estas sustancias al establecer su vinculación inmediata con el mundo del hampa. Y no sólo eso, coloca también en la misma dimensión a un adicto a la cocaína o la heroína en las calles de la ciu-

dad de México o Nueva York, con un peregrino huichol que consume peyote en el desierto de San Luis Potosí, o con un chamán mazateco que utiliza los hongos en una ceremonia curativa.

Estoy consciente de que lo que propongo pasa por encima de algunos criterios bioquímicos y farmacológicos, pero en cambio privilegia criterios antropológicos y éticos, además, quizá sea la única manera de salvar a estas virtuosas plantas de la estulticia moderna, que puede convertir el tema de la experiencia mística en un vulgar asunto de comisaría. No olvidemos que estamos gobernados por ciegos, pues como bien decía William Blake, “quien no vea una luz más clara y mejor que la de nuestros ojos corruptibles, ése no ve nada”.

N O T A S

¹ Entiendo aquí por *chamán* a toda persona que ha experimentado una muerte y una resurrección simbólicas como signo de una apertura al mundo de lo sagrado. Una persona que ha recibido un mensaje iniciático de las deidades y el don correspondiente, sea a través de los sueños, mediante visiones enteogénicas, disciplinas físicas o el padecimiento de alguna enfermedad. Una persona capaz de mantener un vínculo permanente con la Dimensión Espiritual que gobierna el mundo y a los seres vivos, incluyendo los humanos, con una finalidad terapéutica, propiciatoria, adivinatoria y sacramental.

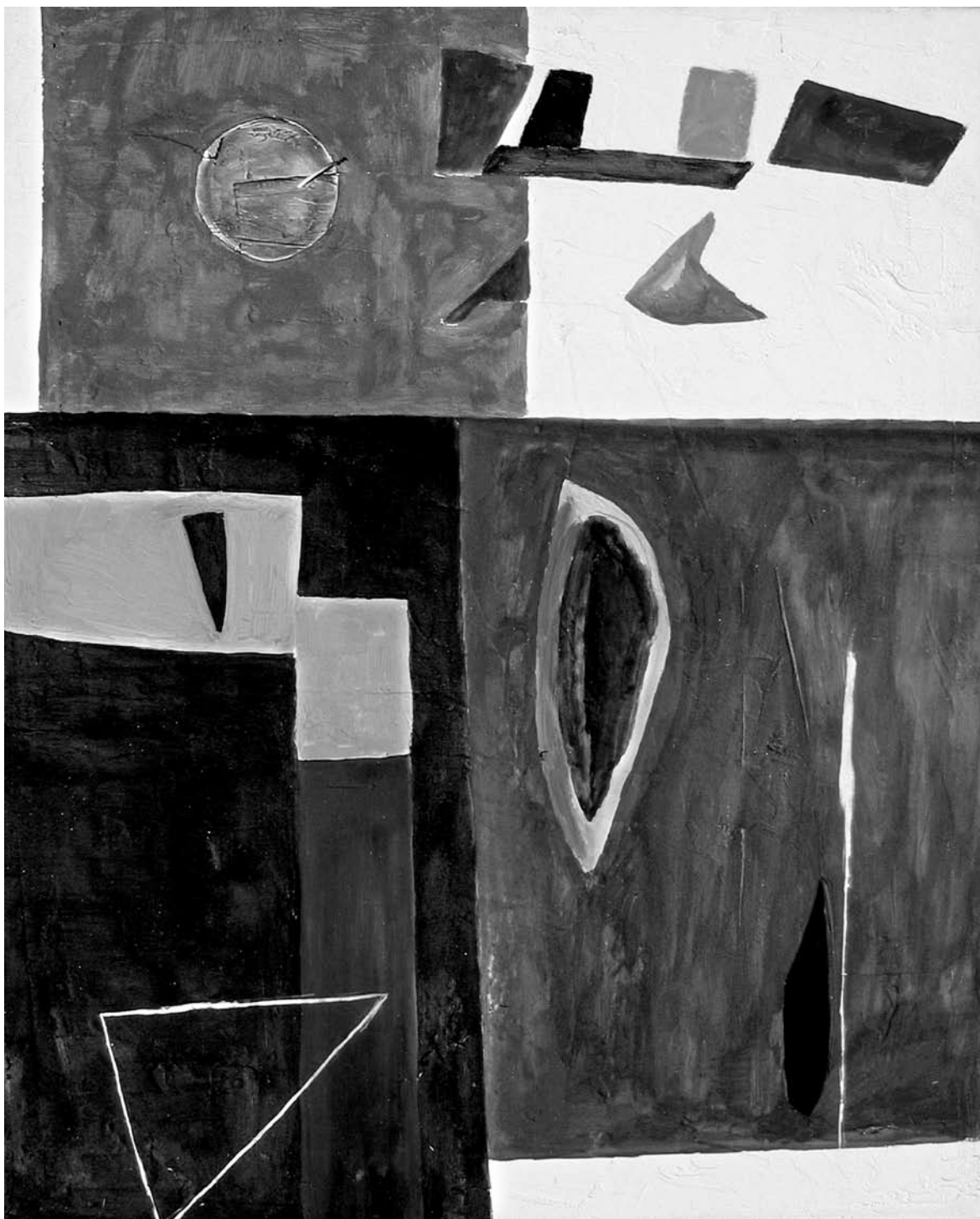
² Wasson G y Heim R. *Les Champignons hallucinogènes du Mexique*, editado por el Museo Nacional de Historia Natural de París en 1958. Publicado en español en “Enteógenos y cultura”, *Espacios*, año XIV, no. 20, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, 1996, Glockner J y Olmos J (editores), traducción de Ricardo Téllez Girón.

³ Al respecto se puede consultar la obra colectiva: *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*, Ed. Debate, México (2006), Glockner J y Soto E (compiladores).

**Julio Glockner, ICSH “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP.
email: julioglockner@yahoo.com.mx**



© Óscar del Barco.



© Óscar del Barco.

Mi vida con GORDON WASSON

Masha
Wasson Britten

La invitación para participar en esta recopilación de ensayos en tributo a R. Gordon Wasson removió en mí sentimientos encontrados. A pesar de lo mucho que amé y respeté a mi padre, la tarea de escribir sobre él *in memoriam* es dolorosa y difícil. Además, siempre tuve la fuerte convicción de que la investigación de los hongos, llevada a cabo por él y mi madre, les “pertenecía”, y que mi perspectiva personal sobre el tema era, en verdad, irrelevante. Por esta razón nunca escribí sobre ello. Sin embargo, habiendo sido invitada a participar en esta rememoración, escribo este ensayo en honor a ambos.

Primeramente quisiera aprovechar esta oportunidad para agradecer a Tom Riedlinger haber concebido este tributo a mi padre y por todo el trabajo que eso implicó. De parte de mi padres y mi hermano Peter, quisiera agradecer a todos los que contribuyeron a esta edición. Sepan, por favor, que sus esfuerzos son muy apreciados. Estoy segura de que mi padre se habría sentido muy honrado e igual de agradecido que yo.

Mi vida con RGW nunca fue monótona. Tuve el privilegio no sólo de haber crecido bajo su tutela sino de haberlo conocido. Si él disfrutó o no las travesuras hogareñas de sus hijos, no lo sé. En el hogar a nosotros se nos exigió ser vistos, pero no oídos. Creciendo a su lado, mi hermano y yo sentimos también la presión de otro reto en particular: continuar en el camino trazado

por él, algo que ninguno de los dos podíamos o queríamos como destino. Los padres se inclinaban por querer que sus hijos emulen sus pasos y su profesión, o por lo menos que compartan sus intereses. Pero Peter y yo teníamos intereses distintos a los de nuestros padres (de hecho nuestros padres tampoco compartían entre ellos intereses profesionales. Cuando mi padre comentaba sus asuntos bancarios, mi madre se ponía verde. Mi madre, pediatra, al hablar de medicina provocaba la misma reacción en mi padre). A mí me gusta la música, pero a mi padre no. A mi madre tampoco; a ella le interesó mucho más el arte. Sin embargo, ellos apoyaron mi interés por la música al mismo tiempo que cada uno continuó ejerciendo su profesión; y conjuntamente llevaron a cabo la investigación de los hongos.

La presión sobre mi hermano Peter para que él siguiera los pasos de mi padre, en particular la profesión bancaria, fue mucho mayor. Sin embargo sus intereses, así como su temperamento, fueron también muy distintos a los de mi padre. Peter no nos acompañó durante las primeras expediciones a México; él demostró poco interés por los hongos. No fue sino muchos años después, al final de la vida de mi padre, cuando la relación entre ambos se volvió más estrecha. Mi padre aceptó y respetó finalmente la individualidad de Peter así como sus talentos e intereses particulares.

En todo caso mi madre fue más comprensiva ante el hecho de que sus hijos debían seguir, cada quien, su propio camino. Recuerdo con claridad cuando ella le dijo a mi padre: “Sólo hay uno como tú. Y uno como tú eres suficiente!”.

No titubeo al constatar que las búsquedas intelectuales de mis padres enriquecieron mi vida. Importantes pensadores y personas fascinantes, como los poetas Robert Graves y Octavio Paz, llegaron de visita a nuestra casa o mis padres los visitaron a ellos. Las discusiones que presencié estimularon y agudizaron mi capacidad de comprensión. Mi padre podía discutir por horas sobre una enorme cantidad de temas y en distintos idiomas. De esas discusiones, siempre recordaré su inquieta curiosidad, sus amplios y variados conocimientos, su entusiasmo y gusto por la vida.

Él dedicó mucho tiempo a compartir sus ideas conmigo y yo, por supuesto, aprendí mucho de su ejemplo. Me transmitió vívidamente su reverencia y asombro por los hongos y su interés por el lugar que éstos ocuparon en las culturas de distintos pueblos. Su respeto por los hongos y por los pueblos que los utilizaban, su entusiasmo por sus descubrimientos y sus resultados, eran contagiosos. Fue también metódico en su investigación, en sus notas y en su atención a los detalles. Él compartió conmigo el respeto que sentía por otros investigadores cuyas investigaciones enriquecieron la suya, así como su desdén por aquellos cuyas conclusiones e investigaciones eran poco prolijas y rigurosas. Como es bien sabido, él era muy impaciente y tenía mala disposición ante aquellos que consideraba *hippies*.

En otras palabras, los métodos y el comportamiento de mi padre en sus investigaciones me dieron la idea de una búsqueda, casi una misión, sobre el sentido del hongo. A mi hermano y a mí nos impresionaron como excepcionales su disponibilidad y habilidad para probar nuevas y distintas interpretaciones y relaciones entre diversas disciplinas para lograr esa meta. Sus indagaciones no se redujeron al trabajo de escritorio. Él fue muy audaz probando cosas nuevas que pudieran acrecentar sus conocimientos. Un ejemplo demuestra esto, pero también su sensibilidad a los valores de otros: en una ocasión, mientras paseaba por un puerto asiático cuando el barco que lo transportaba se detuvo para descargar mercancías, mi padre se encontró con un hombre que llevaba un frasco repleto de escarabajos vivos. Mi padre, siempre curioso, preguntó por ellos. El hombre le explicó que se comían vivos con algún propósito que ya no recuerdo, quizás para lograr la longevidad. Entonces el hombre le dijo a mi padre: “¿Quiere probarlos?”, y le ofreció algunos escarabajos vivos con la instrucción de que debían ingerirse enteros. Precisamente eso fue lo que hizo. Creo que sintió que no tenía otra opción. No quería ofenderle.

Por más que respeté siempre la integridad de mi padre, recuerdo que por muchos años no le creí cuando me dijo que se interesó por primera vez en los hongos durante su luna de miel en 1927. Esa explicación me pareció un cuento, es decir, algo fuera de carácter. Con el tiempo, sin embargo, concluí que la historia era



© Óscar del Barco.

verdadera porque la contó siempre de la misma manera y con sinceridad.

En relación con el libro *Hongos, Rusia e Historia*, recuerdo cuando mis padres empezaron a escribirlo a mediados de los años cuarenta, como un libro de recetas! La búsqueda del hongo que finalmente los llevó a México comenzó con una nota a pie de página. Ellos así lo admiten explícitamente, aunque de modo breve, en el prefacio a *Hongos, Rusia e Historia* con estas líneas en la página xvii:

Nuestro ensayo comenzó como una mera nota al pie de página sobre el delicado arte del conocimiento del hongo según lo practicaban los eslavos nórdicos —una nota a pie de página de una obra mayor que debió abordar a los rusos y sus comidas. La nota creció y adquirió rango y cuerpo en el texto; creció como un hongo hasta conformarse en todo un capítulo y finalmente, dividido, rindió cinco más. El manuscrito terminó desbordándose por todos lados y en sucesivas revisiones.

El manuscrito al cual se referían (o alguno de los muchos manuscritos revisados) aún existe en la *Ethnomycology Collection* de Tina y Gordon Wasson en el

Museo Botánico de la Universidad de Harvard. Este manuscrito confirma el dato del prefacio (y de mi recolección) y agrega algunos datos que vale la pena mencionar.

El libro originalmente se llamó *Hongos, Rusia e Historia: una introducción a Rusia a través de su cocina*. Mi madre, Valentina Pavolovna Wasson, en un comienzo, figuró como único autor. Los seis capítulos eran:

1. Hongos, Rusia e Historia.
2. Caviar.
3. Vodka y otras bebidas rusas.
4. Elena Molokhovets y Rusia en el siglo XIX.
5. *La sirena* de Antón Pavlovich Chekhov.
6. El más copioso y elegante idioma del mundo.

Mi padre agregó su nombre sólo en la introducción en la cual anotó algunos datos históricos sobre la relación de Occidente con Rusia y argumentó persuasivamente que la cocina de Rusia se comparaba de manera favorable con la francesa. También incluye el siguiente pasaje:

En la primavera de 1945 se nos ocurrió, a mi esposa, a mí y a nuestra cocinera, Florence Ada James ("Flo-rie") que podría existir interés por parte del universo anglófono hacia una colección amplia de recetas

rusas adaptadas a los mercados y los gustos de Occidente. Mi esposa nació y creció en Rusia y Florrie ha cocinado para los rusos por más de treinta años. Ellas procedieron a recopilar más de 500 recetas y estaban listas para organizarlas en un libro de cocina cuando se dieron cuenta de que las recetas, descontextualizadas, perdían mucho atractivo.

En lo que pareciera una revisión del mismo texto mi padre retoma y elabora esta idea:

Los autores de este libro empezaron con una modesta meta: recopilar una colección amplia de recetas rusas adaptadas a los mercados y a los gustos del mundo occidental. Pronto se volvió evidente que descontextualizadas, estas recetas perdían mucho de su atractivo. Los autores se propusieron entonces suplementar las recetas de cocina con un comentario adicional. Ellas invitan al lector a adentrarse en Rusia, por decirlo así, por la puerta de la cocina; sus comentarios adicionales no pretenden ser una mirada total de la vida y las costumbres de Rusia pero sí ofrecen información directa o indirectamente relacionada con la comida rusa, que los autores esperan sea entretenida e iluminadora.

Nótese que para cuando mi padre escribió esta nota, él ya no hacía referencia a un sólo autor sino que escribió “los autores”. Sin embargo, él todavía entendía este texto como unos “comentarios adicionales”¹ relacionados únicamente con la comida rusa y acompañando las recetas de cocina. Esas recetas no fueron incluidas como parte del manuscrito aunque yo guardo las tarjetas con las recetas originales.

En algún momento el libro *Hongos, Rusia e Historia* evolucionó en un libro muy distinto a como mis padres lo habían concebido inicialmente. Esto sucedió, al parecer, en algún momento después del 23 de febrero de 1949 porque mi padre, en una carta a V. Molohovetz, describe todavía el libro como “un volumen con seis ensayos sobre Rusia”, y antes del 14 de julio de 1950, cuando mi padre escribió esta carta a Giovanni Mardersteig que cito enteramente a continuación:

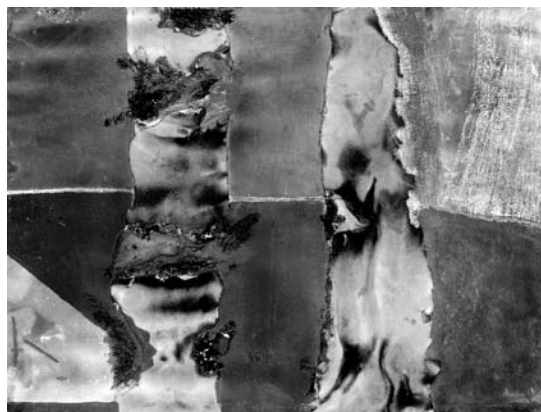
Estimado Señor Mardersteig:

Por recomendación de varios amigos le escribo para explorar la posibilidad de que usted pudiera imprimir y encuadernar un libro mío y de mi esposa.

El libro trata sobre los hongos. Le envío a usted el prefacio y los primeros tres capítulos. El prefacio le dará una idea del tema del libro. En total serán cinco o seis capítulos, una bibliografía, notas e índice. El texto completo probablemente será dos veces la extensión del prefacio y de los tres capítulos que le envío.

La página deberá ser de 25 cm por 32.5 cm o 22.5 cm por 28 cm y el tipo de papel debe ser “papier collé” para que pueda acomodar las ilustraciones a color que se realizarán con el proceso “pochoir” por Daniel Jacomet de París (20 bis, rue Bertrand, París 7ème). Las páginas más pequeñas requerirán de una pequeña reducción en el tamaño de dos o tres ilustraciones a página completa. Le envío a continuación un juego de las ilustraciones en blanco y negro que nos proponemos incluir. Algunas de las ilustraciones más pequeñas pueden servir también para finalizar decorativamente los capítulos, etcétera. Las fotografías que le envío también contienen números que servirán de referencia en nuestra correspondencia. Todo el proyecto requerirá de la más estrecha de las colaboraciones entre usted, Monsieur Jacomet y nosotros.

Mi esposa y yo quisiéramos no más de 200 libros aunque quizás 100 copias serían suficientes. Sugerimos una edición de 500 copias. Me han indicado que usted tiene facilidades para vender algunas copias de los libros y que el dinero obtenido se podría aplicar hacia los costos de la publicación. Mi esposa y yo



© Óscar del Barco.

sabemos que no ganaremos dinero con este proyecto, pero quisiéramos mantener los costos en el mínimo posible. Estamos seguros que nuestras ilustraciones y nuestro texto, siendo de carácter original, apelarán al gusto de cierto número de bibliófilos.

Antes de entrar en una discusión a detalle, me gustaría recibir sus opiniones sobre este proyecto y alguna idea sobre los costos que implica. Desde luego, tendré también que saber, de parte de Monsieur Jacomet, lo que nos cobrará él por su trabajo.

Si no tiene interés en el proyecto le pido por favor que regrese todo lo enviado. Si llegamos a un acuerdo para la impresión del libro, el manuscrito completo estará disponible en unos pocos meses.

Sinceramente suyo,
R. Gordon Wasson

El manuscrito final, por supuesto, no estuvo listo sino varios años después. Se publicó finalmente en 1957. El retraso se debió al siempre creciente conocimiento de mi padre y a nuevas informaciones sobre los hongos y sus usos que incrementaron también su honda convicción de que había más sobre los hongos de lo que a primera vista se sabía. Mi madre y él notaron el hecho de que personas de diversas culturas o eran micófilos o micofóbicos. Era un dato que les pareció evidente y que ellos supusieron apuntaba a algo secreto y oculto, alguna información importante ya olvidada y relacionada con los hongos. Por eso mismo, cuando se enteraron en 1952 de que se había reportado que indios mexicanos todavía utilizaban un hongo sagrado en sus ceremonias, decidieron detener el trabajo en el manuscrito hasta que lograran investigar esa información personalmente e incorporarla al libro.

Irónicamente, fue uno de los Mardersteig quien proporcionó esa información que retrasó la publicación de *Hongos, Rusia e Historia* por muchos años. En “Los hongos alucinógenos”, un ensayo de Valentina P. Wasson y R. Gordon Wasson publicado en enero-febrero de 1958 en el *Garden Journal* de 1958, mis padres cuentan lo siguiente:

Habíamos estado investigando, por muchos años, sobre el papel que los hongos tienen en la historia

cultural del Viejo Mundo. Teníamos indicios en la etimología de los nombres de hongos en el folclor, así como en actitudes contemporáneas hacia los *toad-stools*,² que nos indicaban que en algún momento los hongos tuvieron un papel en las creencias religiosas de nuestros ancestros. En este momento, en septiembre de 1952, en un mismo correo, recibimos dos comunicaciones, una de Robert Graves desde Mallorca y otra de Hans Mardersteig en Verona, que nos alertaron sobre el peculiar rol que los hongos tienen en las culturas mesoamericanas. Nada sabíamos con anterioridad de estas culturas indígenas. Inmediatamente nos comunicamos con Gordon Eckholm, del Museo Americano de Historia Natural y con Richard Evans Schulte del Museo Botánico de Harvard.

Dick Schultes dirigió a mis padres con Blas Pablo Reko, cuya asistencia, conjuntamente con importante información obtenida de dos trabajos anteriores de Schultes, los puso en la pista que eventualmente llevó a mis padres a participar en las ceremonias de los hongos.

Yo los acompañé en esas expediciones a México. La primera vez fue en 1953, cuando tenía diecisiete años.³ Compartí con él la expectante alegría de realizar ese viaje y disfruté totalmente de la oportunidad de participar y observar otras culturas.

Mi padre ha escrito extensamente sobre los hongos en México, por lo cual yo circunscribiré mis observaciones a las impresiones que causaron en mí los pueblos y los paisajes durante nuestras varias visitas a ese lugar. Los hongos, sin embargo, siempre están presentes en mis recuerdos, por lo cual también comentaré sobre ellos ante de concluir mis observaciones.

El viaje desde la Ciudad de México a Huautla de Jiménez lleva al viajero por el camino de hermosos volcanes en dirección hacia el único pueblo en México donde uno se siente seguro al beber el agua: el de Tehuacán. Los manantiales no contaminados son plenos y el agua embotellada de México proviene de este lugar. La alberca del hotel estuvo cargada de agua naturalmente carbonatada por lo cual zambullirse en la alberca presentó problemas. Flotar, sin embargo, era fácil debido a la natural liviandad del agua.



© Óscar del Barco.

Desde Tehuacán fuimos a un pueblo más pequeño y desde allí continuamos el viaje a lomo de mula. Como el vuelo de un pájaro, las distancias que avanzamos a lomo de mula no eran muy largas. Pero los senderos subían y bajaban por barrancas y rondando montañas que daban la impresión de cubrir enormes distancias. Los indios medían las distancias por el número de canastos que se podía tejer en el transcurso del camino. Si les preguntábamos cuál era la distancia hasta algún lugar, ellos contestaban “dos canastos”.

Nos encontramos con muchos senderos de mulas y fue entonces que escuché por primera vez el lenguaje silbante que utilizaban los arrieros, o guías de mulas, para comunicarse en las montañas. Ellos silbaban cuando se aproximaban a una curva cerrada o llegaban a un sendero serpentino alertando de esta manera a los que llegaban de frente. Pronto me enteré de que las mujeres indígenas no silbaban aunque entendían su significado. En una ocasión le silbé a mi mula para que se moviera y aparentemente comuniqué algo bastante escandaloso. Nuestro arriero se dio la vuelta abruptamente, totalmente sorprendido, y

ise cayó de su mula! Después, cuando repetí el silbido ante unas mujeres en Huautla, ellas se rieron, pero sin explicar su significado.

El lenguaje hablado en Huautla también me fascinó. No sólo porque era tonal, sino porque aprendí que uno debía responder, para iniciar una conversación, en el mismo tono o diapason establecido. De otra manera se comunicaba un mensaje enteramente distinto.

Siempre recordaré con afecto al pueblo de Huautla, especialmente a Herlinda, en cuya casa nos quedamos y quien traducía para nosotros. Su calor humano y su curiosidad permanecen conmigo. Entre muchas remembranzas, recuerdo vívidamente los momentos cuando nos lavábamos los dientes con agua carbonatada (o quizás era cerveza) que nos producía espuma en la boca. Les parecíamos seres raros a los lugareños —ellos nunca se lavaban los dientes— y varios niños se acercaban para observarnos con interés.

La ropa nativa, o *huipiles*, que utilizaban las mujeres, era colorida y hermosa. La tela era tejida en un telar de cintura, algo nuevo para mí.

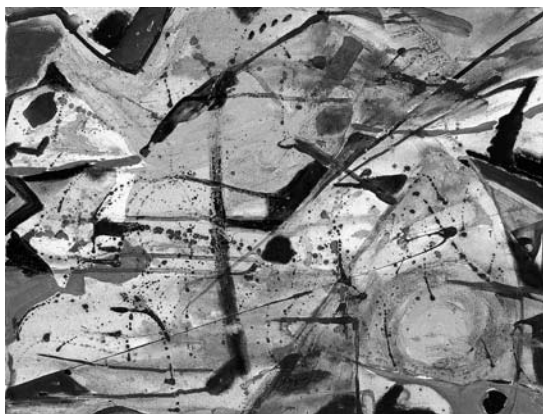
Todavía puedo oír el golpeteo de las mujeres mientras elaboraban las tortillas frescas. La comida era sabrosa aunque para mi gusto contenía demasiado ajo.

En general, la gente que visitamos llevaba una vida dura en las montañas. Tengo recuerdos vívidos de sus *milpas*, o campos de maíz, sembrados en ángulos increíbles de las laderas de las montañas. También recuerdo cuando nos deslizábamos en el lodo en medio de lluvias torrenciales. Recuerdo que los indios llevaban sobre sus espaldas pesadas cargas mientras caminaban por peligrosos senderos montañosos. Estaban tan acostumbrados a este peso que cuando descargaban sus bultos, los volvían a llenar de piedras para no perder el equilibrio en el camino de regreso.

El primer ritual del hongo al cual asistí fue conducido por Aurelio Carreras en 1953. Recuerdo la excitación de mi padre cuando quedó claro que podríamos participar en esa *velada* aunque no podíamos consumir el hongo. Ayudamos a prepararlo todo asistiendo a los indios en la recolección del hongo: la recolección la hicimos en silencio y con gran reverencia en una atmósfera de misterio.

No fue sino hasta 1955 cuando yo ingerí los hongos, unos días después de que mi padre y Allan Richardson se convirtieron en los primeros no indios a quienes se les permitió comer el hongo en una *velada*. No estaba preparada de antemano para la experiencia, excepto por algunas lecturas: la historia de Sahagún y algunos escritos más recientes de Schultes y Jean Bassett Johnson, el finado marido de nuestra amiga Irmgard Weitlander Johnson que había atestiguado el rito mexicano de los hongos en los años treinta.

Mi madre y yo ingerimos los hongos sagrados una tarde del martes 5 de julio de 1955 en la casa de Herlinda, en Huautla. Mi padre ha contado sobre este momento en *Hongos, Rusia e Historia* (p. 303):



© Óscar del Barco.

Esta es la primera ocasión en que gente blanca comía los hongos con fines puramente experimentales, sin el aura de una ceremonia nativa.

Lo primero que recuerdo de esta experiencia es que los hongos sabían muy mal. Esto se debe a la psilocibina, el ingrediente activo, que tiene un sabor muy peculiar. Más tarde, en el campo, comprobábamos que los hongos eran alucinógenos quebrándoles un pedazo y probándolos por medio del olfato o el sabor. La presencia de la psilocibina era inconfundible. Sabían tan mal que cuando los comí por primera vez mastiqué sólo uno y me tragué enteros —de cuatro en cuatro— los demás. Su efecto fue inmediato.

Lo que sucedió siempre lo mantuve como una experiencia muy personal. Nunca conté esa experiencia excepto a mis padres. Las visiones fueron mayormente multicolores y con dibujos geométricos, extremadamente vívidas. Parecían originarse en la parte trasera de mi cabeza a pesar de que podía verlos de frente y con los ojos abiertos. En ese momento no sabía nada de fisiología o de anatomía, pero más tarde, cuando me hice enfermera, supe que mi impresión era correcta. El nervio óptico termina en el lóbulo occipital en la parte trasera del cerebro, que es donde se procesan los estímulos visuales.

Los dibujos geométricos eran agudamente definidos, pero si intentaba concentrarme en cualquier otro lugar de la choza y de mis visiones, todo se nublaba. Esto era así porque un efecto de los hongos es que dilatan las pupilas. El sentido de distancia se distorsionó mientras que las visiones se veían con absoluta y prístina claridad.

El lector se puede imaginar entonces cuál fue mi reacción cuando mi padre insistió en preguntarme cosas como “¿Quién fue el rey de Inglaterra durante este o aquel tiempo?” Inicialmente me desprendía de las visiones para contestarle. Hasta que finalmente le dije que me estaba molestando (mi madre escribió después en “Yo comí los hongos sagrados”, un ensayo publicado el 9 de mayo de 1957 en la revista *This Week* lo siguiente: “A la distancia oía a mi hija Masha decir impacientemente “Oh papá, estoy demasiado divertida como para



© Óscar del Barco.

ponerme a hablar contigo”). Yo podía contestar sus preguntas, pero prefería mis maravillosas visiones.

Clínicamente hablando, cuando los hongos hacen su efecto, al comienzo uno siente náusea y frío. La temperatura del cuerpo baja y el pulso se vuelve lento. También hay un efecto diurético que puede ser problemático especialmente cuando uno no puede abandonar el cuarto donde se lleva a cabo la *velada*. Mi cuerpo se sentía “acortado”. Tuve curiosidad sobre el efecto del hongo sobre el dolor, por lo cual me mordí el dedo: sentí la presión, pero no el dolor.

Las visiones duraron unas cinco horas y pasaron demasiado rápido. Después dormimos por un corto tiempo. Cuando desperté me sentí descansada y refrescada como nunca antes.

Algunas veces me han preguntado si no tuve miedo, esa primera vez, al ingerir los hongos. La respuesta es no. Yo sabía que mi padre los había ingerido y estaba bien, igual que los indios, que los usaron por siglos. Ni la aprensión ni la ansiedad cruzaron por mi mente.

Volví a comer los hongos en varias ocasiones, en forma natural o como píldoras preparadas por Albert Hofmann. La experiencia pareció más cargada de sentido cuando la *velada* la condujo María Sabina, quien fue una gran mujer en esta tierra. Las palabras son insuficientes para describir su presencia.

En una ocasión, durante mis visiones, yo parecía poder brincar por el mundo entero. Podía descender y visitar a mis amigos en lugares lejanos. La experiencia tuvo cierta cualidad verdadera. Sin embargo, nunca dije nada a nadie, porque no sabía cómo explicármelo. Mis

padres y yo nos dimos cuenta de que los hongos parecían tener un potencial extrasensorial. Pero no queríamos publicitarlo. Mi padre lo razonó así en su último libro: *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion* (1986) en la página 33:

Siempre sentí horror por aquellos que predicaban algún tipo de pseudoreligión telepática, para mí se trataba de personas inestables; por nuestros descubrimientos en México llamamos su atención... y estuvimos en peligro de ser adoptados por esos indeseables.

Entre esos descubrimientos, o más bien experiencias, en una ocasión mi madre vio una ciudad a la distancia y nos la describió vívidamente. Más tarde, mientras regresábamos por un sendero distinto, a través de la montaña, de pronto divisamos la Ciudad de México y mi madre dijo: “Allí esta mi visión”. Era exactamente como la había descrito.

Me es muy difícil decir cuál ha sido el efecto duradero que tuvieron los hongos en mi vida porque no me puedo imaginar mi vida sin esa experiencia y la búsqueda del conocimiento sobre los hongos en las culturas de otros pueblos. Hasta el día de hoy me doy cuenta de que busco hongos en cuadros y en textiles. Y a pesar de que no hago el esfuerzo de salir a buscar hongos salvajes, siempre estoy atenta a ellos cuando salgo a dar un paseo con mis amigos: yo soy la única que siempre está observando el suelo.

Mi padre nunca me dijo por qué él pensó que sería bueno que yo probara los hongos sagrados. Pero siempre quiso compartir su vida y todas sus experiencias genuinas conmigo. Al final, compartió también su muerte. Ahora contaré, para aquellos que se preocuparon por él, la parte más difícil de este ensayo: mis recuerdos de sus últimos días y la manera como murió.

Fue una suerte de accidente que él estuviera conmigo en sus últimos días. Acostumbrábamos más bien reunirnos en el Año Nuevo, para el aniversario de la muerte de mi madre que ocurrió en 1958. Pero no en la Navidad. Teníamos la intención de ajustarnos a esta rutina también en 1986, un año en que la Navidad cayó en jueves. Yo ya tenía otros compromisos relacionados con la Escuela de Enfermería de la cual soy administradora (la directora se encontraba ausente debido

a una enfermedad de un familiar y debía suplirla). Fue toda una sorpresa cuando Ivonne, la ama de casa de mi padre, llamó por teléfono el jueves o viernes antes de la Navidad para avisar que tenía planes de pasar las vacaciones en Florida. Esto me obligó a traer a mi padre desde su casa en Dandury, Connecticut, a la mía en Binghamton, Nueva York —un viaje de tres horas y media en auto. No podía dejarlo solo en Dandury y él no me permitió contratar a una enfermera para que lo acompañara (ya lo había hecho en otras ocasiones, pero él las despedía tan rápido como yo las contrataba). Viajé entonces hasta Dandury el domingo 21 de diciembre, recogí a mi padre y regresé a mi casa el mismo día.

El lunes fui a trabajar a la escuela y esa noche mi padre me invitó a cenar a un restaurante. Yo prefería quedarme en casa, pero él insistió. Pasamos una hermosa noche juntos. Ya tarde, en la noche del lunes, sin embargo, mi padre se sintió enfermo con síntomas que indicaban problemas cardíacos. En la mañana del martes insistí en que debía ser revisado por un doctor y concerté una cita, aunque ese día, más tarde, mi padre pidió que la cita se cancelara. Él me dijo que se sentía mucho mejor y que prefería ver al médico después de la Navidad. Yo protesté, pero él se mantuvo firme. Finalmente obedecí y solicité una futura cita con el médico.

Durante la cena del martes por la noche a mi padre le dio unos de esos terribles ataques de tos que le aquejaban constantemente en los últimos años de su vida. Me sentí muy mal y deseé que no tuviera que sufrir tanto. Conversamos sobre sus planes para los siguientes meses, incluyendo un viaje que tenía planeado a Belice y que debía realizar en las primeras semanas de 1987. Con ciertas reticencias, pero sinceramente, le dije que no debía ir a ese viaje; su salud no estaba bien. Apenas podía levantarse sin ayuda de la silla y yo no podría acompañarlo. Su tos persistió, por lo cual le sugerí que dejara de comer hasta que estuviera más tranquilo. Después lo acompañé hasta su cuarto. Dos horas más tarde mis hijos regresaron del aeropuerto. Mi hijo había ido a recoger a su hermana que había viajado desde California para pasar con nosotros las fiestas. Unos momentos después de la llegada de ambos, alrededor de las once de la noche del martes 23 de diciembre, me fui al cuarto de mi padre para ver cómo evolucionaba. Me dijo que sentía frío y me percaté de que su piel se

tornó muy gris —signos de una posible falla cardíaca. Me apresuré y me dirigí al otro cuarto para llamar una ambulancia. Mientras, mi hijo, con entrenamiento médico, se quedó acompañándolo. Al terminar de hablar por teléfono mis hijos me llamaron a su cuarto. Mi padre sufría una crisis convulsiva generalizada. No había nada que pudiera hacer por él excepto abrazarle. Murió en mis brazos.

Cuando llegó la ambulancia, los médicos quisieron intentar una resucitación cardiopulmonar que mi padre, explícitamente, había advertido no se le practicara. Tuve dificultades para detenerlos. Una vez más el deseo de mi padre prevaleció.

Mi padre murió de un ataque cardíaco o de un infarto cerebral masivo o ambas cosas. Fue muy doloroso permanecer junto a él al final —aunque también maravilloso porque de otra manera habría muerto solo.

De acuerdo con sus deseos, mi padre fue cremado y enterrado cerca de su hermano en el columbario de la catedral de Washington el 2 de enero de 1987, después de una ceremonia hermosa y sencilla en la Capilla de Belén, con la participación de un coro a capella que cantó *Nunc Dimitis*, según él mismo había solicitado.

Estos son mis recuerdos que ahora registro en este ensayo en honor a mi padre y mi madre. Me siento agradecida porque ambos me enseñaron a apreciar la vida como una aventura y porque implantaron en mí el valor para explorar la vida, como lo hicieron ellos, como una búsqueda sin fin en aras de mayores conocimientos.

N O T A S

¹ El texto dice “commentaries for the drawing room”. Lo he traducido simplemente como “textos adicionales”. Se trata de textos adicionales a las recetas que son para leer fuera de la cocina, es decir, en el estudio, la sala o la biblioteca de la casa. Se omiten así mismo las recetas incluidas en el texto. (NT)

² *Toadstool* es el nombre dado a las setas venenosas, su nombre quiere decir literalmente “cagada de sapo”. (NT)

³ En su libro *The Wondrous Mushroom; Mycolatry in Mesoamerica*, McCraw Hill Book, New York (1980), p. 29, Gordon Wasson escribió erróneamente que su hija tenía trece años en 1955.

Tomado de “The Sacred Mushroom Seeker: Essays for R. Gordon Wasson”, *Ethnomycological Studies 11, Historical, Ethno and Economic Botany Series*, vol. 4, Theodore R. Dudley, Ph.D. (general editor), edited by Thomas J. Riedlinger, Dioscorides Press, Portland, Oregon (1990). Trad. Anamaría Ashwell. email: aashwell@gmail.com



© Óscar del Barco.

Óscar

Anamaría **Ashwell**

[...] casi resulta innecesario todo lo que se pudiera decir sobre el arte.

CÉZANNE

Quizás los pintores tienen, sufren, o viven con algún grado de demencia. La palabra “demencia” la tomo prestada de la jerga de los neurólogos y la medicina. Para ellos, un diagnóstico de “demencia” significa “un estado de debilidad, generalmente progresivo y fatal, de las facultades mentales”. Evito así mismo palabras como “locura” o “trastorno de la razón” porque ¿qué sería una mente con razón?, ¿un comportamiento razonable? o ¿una decisión racional? desde cuyo anclaje, comparativamente, el pintor estaría desviado o desvariado según mi sospecha.

También recorro a la palabra demencia —y por más que los médicos se ilusionan con constreñirla a una significación aséptica y de apariencia objetiva— porque se abre en un abanico de sugerentes ambigüedades semánticas: la palabra demencia desencadena otras múltiples asociaciones verbales porque finalmente toda palabra gira sin fin hacia otras palabras engendrando en su devenir nuevas, distintas o complementarias significaciones. El lenguaje no conoce finalidades, ni fronteras conceptuales ni proyectivas —como explicaba George Steiner¹— por lo cual mi sospecha de que los pintores tienen, sufren o viven con algún grado de demencia alude también a que tienen, sufren o viven con algún grado de demonancia (adivinación), demora, demostramiento y demonolatría según la larga lista de palabras derivadas, asociadas, originarias y trashumantes que el Corominas incorpora a su significación.



© Óscar del Barco.

Mi sospecha sobre la presencia de demencia en el pintor se origina por algunas constantes tan inexplicables como ineludibles: en primer lugar la rareza de que exista un pintor. Entre una inmensa población humana ¡y en todos los tiempos! muy pocos, en un acto “supremamente libre” (otra vez G. Steiner), experimentarán la invitación al arte. Impulsos tempranos—motivados hoy por el mercado, la tecnología facilitadora y mediadora, la escolarización, el ambiente familiar, el “ego”, habilidades manuales naturales o adquiridas en la enseñanza (hay muchas otras y también espurias o frívolas razones)—se desvanecerán prontamente y pocos hombres y menos mujeres se mantendrán abiertos y susceptibles hasta madurar con el oficio de esta invitación. Se trata de una condición, la de pintor (pero también la de poeta o músico), rigurosamente impredecible y absolutamente gratuita. Recuerda, en muchos sentidos a la “gracia” que inquieta a Agustín de Hipona: esa que descende sobre el bueno, el malo, el gordo, el chaparro, el feo o el lindo, indistintamente—según él— y sin previo

aviso, a pesar de que existe una multitud de reclamantes más “dignos”: penitentes, arrepentidos, deseosos, añorantes, necesitados también, que por sus merecimientos y actos reclaman ser los elegidos.

En segundo lugar menciono la tortuosa, indescriptible, inimaginable obsesión que caracteriza el oficio de pintar y que para muchos, más que “gracia”, resulta una “desgracia”: todos recordamos la oreja mutilada de Van Gogh, pero pocos reparamos en el hecho de que Van Gogh estuvo menos de diez años pintando y que terminó novecientos cuadros, es decir que, en promedio, pintó un cuadro ¡cada cuatro días! O que Matisse—con una hija nacida con una severa malformación y que sufrió arresto y tortura, así también su esposa Amélie, por la Gestapo; con dos hijos, reclutados en el ejército que estuvieron cerca de morir— inmerso en el tiempo más álgido y horrorífico de dos guerras mundiales, continuó pintando cuadros “lindos” y coloridos, amorosos también, que reproducen laboriosamente, como *patch-works*, los diseños de los textiles que marcaron el oficio de su padre y su niñez² y que servían de fondos a sus lienzos, o de adornos en las paredes de habitaciones

luminosas donde pintaba hermosas y sensuales mujeres. O el hecho de que el viejo Balthus, próximo a morir, con dificultades para caminar, casi enteramente ciego, sentado frente a una tela sobre la cual aplicaba esporádicos colores, meditando sus siguientes brochazos, admitió que únicamente permanecía vivo para terminar esa obra.³

Sólo el grado de obsesión y absorción con que el arte sustrae la conciencia del pintor es suficiente para clasificarlo como un demente. Pero existen muchas otras constantes, referidas por diversos pintores,⁴ de diversos estilos, de múltiples orígenes culturales y desde diversas geografías que aluden a una condición mental o cerebral en el pintor que no parece compartida o, por lo menos, no se manifiesta sistemáticamente, entre el grueso de la humanidad: algunos describen la necesidad, más bien urgencia, “interior” que tienen de pintar; otros dan cuenta de rituales, o invocación de imágenes o estados de ánimo religiosos –por ejemplo rezando o persignándose– antes de iniciar un cuadro; otros cuentan de estados de felicidad o llanto con la sola aplicación de un color; pocos saben explicar cuándo una obra la estiman terminada (Lucian Freud decía que para él el cuadro está acabado cuando tiene la impresión de que se encuentra pintando la obra de otro); una gran mayoría sufre si no de depresiones, migrañas y otras patologías, de un estado que podría llamarse de “melancolía” a perpetuidad⁵ como si fueran unas almas bellas que languidecen con infortunios mientras pintan obras inmensas. El oficio del pintor o el llamado del arte en el pintor pareciera que encuentra una bienvenida sólo en aquellos cerebros que funcionan y se ejercitan entre sinapsis (conexiones electroquímicas de neuronas) muy particulares. ¿Quizás el arte encuentra su bienvenida sólo entre aquellos cuyos cerebros experimentan, en grados diversos, alguna manifestación neurológica específica, alguna “disfunción neuronal” para la cual, como dice Oliver Sacks, los neurólogos tienen toda suerte de “palabras privadas” para nombrarlas?⁶

Los cerebros de los pintores, o más bien los cerebros en donde se instala la posibilidad del arte, parecieron lo suficientemente peculiares que desde hace ya más de tres décadas la investigación científica ha abierto una rama de investigación que se llama neuroestética.

Según explican sus más conocidos exponentes –V.S. Ramachandran y Semir Zeki⁷– se trata de una rama de la neurología en la cual los neurocientíficos centran su indagación en el estudio del arte y en el cerebro visual del pintor. Estas investigaciones buscan explicar, por ejemplo, cómo el cerebro interpreta y procesa información luminosa por medio de la retina en los ojos y cómo el artista privilegia unas áreas especializadas del cerebro visual sobre otras para construir los lenguajes pictóricos de sus obras.

A pesar de la extrapolación y explicación que la investigación neurológica intenta del arte en sí –desde la fisiología del cerebro visual– ciertamente las rutas neurológicas de la construcción del color en el cerebro de Vermeer nunca podrían explicar por qué *La vista de Delfos* es una obra superior a la mayoría de las obras producidas por todos los grandes maestros de la pintura occidental de todos los tiempos; menos aún podrían dilucidar cómo sucede la pasión, la intensa conmoción que condensa y exuda una gran obra como *Las meninas* de Velásquez. Tampoco estas teorías podrían domesticar o localizar, en el funcionamiento del cerebro visual, el origen del arte: es el arte mismo el que vuelve al artista artista, nos recuerda M. Heidegger.⁸ Además, el proceder mismo de la investigación científica, el estudio de la percepción y su manipulación en un laboratorio, de las sinapsis del cerebro visual de algunos pintores ¿cómo pretende expurgar desde unas



© Óscar del Barco.



© Óscar del Barco.

neuronas aquello que llega a la esencia de su obra? ¿Qué puede decir, salvo algo intrascendente, sobre el misterio que es el origen de su disposición para el arte?

Con todo, los neurólogos han logrado algunos descubrimientos que son no sólo elegantes para conversar, sino iluminadores sobre las rarezas neurológicas que intervienen en el oficio de pintar. Datos que permiten comprender la intervención de algunos elementos antes desconocidos que contribuyen a las miradas o lenguajes en diversos pintores. El amarillo intenso y el azul luminoso del cielo en un trigal, contemplados o pintados al unísono, mediante unos brochazos de Van Gogh, tornan casi mágicamente blanco el paisaje. Los neurólogos hoy tienen una explicación de cómo sucede esto—cómo se torna blanco el amarillo con la luminosidad del azul al procesarse esos colores y luminosidades en distintos apartados de la neocorteza cerebral—, pero lo que es asombroso es que Van Gogh vivió y pintó privilegiando una mirada del mundo así.

Las investigaciones neurológicas nos explican también que si bien no son los ojos los que “ven” sino el cerebro (experimentos reconstruyen cómo se “pinta con el cerebro” mientras el ojo interviene como un receptáculo equipado con un lente que enfoca la luz sobre una membrana sensible, la retina, que transmite señales de luz selectivamente a partes muy específicas de la neocorteza cerebral para su interpretación), en la imagen final intervienen muchas partes de la corteza cerebral. La participación de la retina, tálamo, cortezas visuales y diversas redes que activan la me-

moría da, por ejemplo, la experiencia de un color. Entre el común de los mortales, en un nivel fisiológico básico, se activan las mismas clases de fotorreceptores por las ondas de luz, produciendo similitudes en la experiencia—digamos del color rojo— para la mayoría de la gente.⁹ Salvo que ese mortal se llamara Edgar Degas. Las luminosidades que activaron unas células retinales que invitaron a selectivas partes del cerebro visual de Degas y que le dieron la experiencia del rojo para pintar *Le coiffure*, son sencillamente demenciales. De locos.

El cerebro visual, al parecer, son muchos cerebros visuales. Hay circuitos neuronales para almacenar la memoria visual, funciones que involucran células que sólo pueden interpretar formas, otros el color, otros para el movimiento. Una célula responde sólo a un color, por ejemplo al rojo y nunca al blanco o el negro; así mismo hay células neuronales selectivamente especializadas en otros colores. Y si eso no fuera lo suficientemente bizarro no existe ninguna terminal, ningún “pontificante centro maestro” como explica Semir Zeki,¹⁰ sino múltiples conexiones que son la clave fisiológica del ver e interpretar los estímulos que penetran al cerebro en forma de luz por la retina. ¿No resulta razonable concluir que en pintores como Fortuny o Turner por ejemplo, los circuitos cerebrales de captación e interpretación de las luminosidades, distintos de los del color, en sus cerebros, muestran deficiencias y una suerte de “hipertrofia” que resultan en un poderoso poder de visualización de luminosidades que pocos pueden privilegiar y menos ejercitar cerebralmente para pintar grandes obras?

Quizás es razonable sospechar que hay ciertos daños o deficiencias en sectores del cerebro visual de los llamados al arte que permiten a éstos una percepción selectiva y peculiar del funcionamiento de sus cerebros visuales y que no se pueden activar o experimentar en cerebros “intactos”.

El seguimiento que Oliver Sacks dio al caso de un pintor que a los 65 años sufrió un accidente y ya no pudo distinguir colores (el diagnóstico fue acromatopsia cerebral) ilumina lo que sucede—en un caso extremo— cuando una parte esencial del sistema cerebral que construye el color ya no existe; y la persona se queda con una visión que percibe sólo fluctuantes tonalidades de

gris: todo un mundo nuevo le fue conferido a él y a su arte a raíz de una pérdida que, como dice O. Sacks, fue en términos neuronales calamitosa, pero en términos artísticos reveladora.¹¹

La emoción estética que producen los lienzos, por ejemplo, de Robert Motherwell, con trazos brutalmente negros sobre fondos blancos y la aparición del arte en su obra sin color, nos confirma ciertamente que el color es una construcción del cerebro –como explican los neurólogos– y no existe “afuera” en el mundo sino que es sólo una lectura cerebral memoriosa de unos rayos incoloros sobre superficies; la ausencia del color en algunos de sus lienzos monumentales es tan prodigiosa, sin embargo, que es imposible no sospechar que sus habilidades cerebrales para percibir colores están específicamente y agraciadamente comprometidas o dañadas.

¿Cómo llama el arte a un pintor? ¿Cómo se acomoda el cerebro visual a este llamado? Quizás es necesario que algo no funcione “normalmente”, que partes selectivas del cerebro visual estén dormidas o ausentes y otras despiertas tomando su lugar, para que se pueda dar rienda suelta a la urgencia de pintar. Franco Magnani, después de un episodio de epilepsia que afectó el funcionamiento del lóbulo frontal en su cerebro, cuando tenía 31 años, nos explica O. Sacks, se convirtió repentinamente en un extraordinario y prolí-

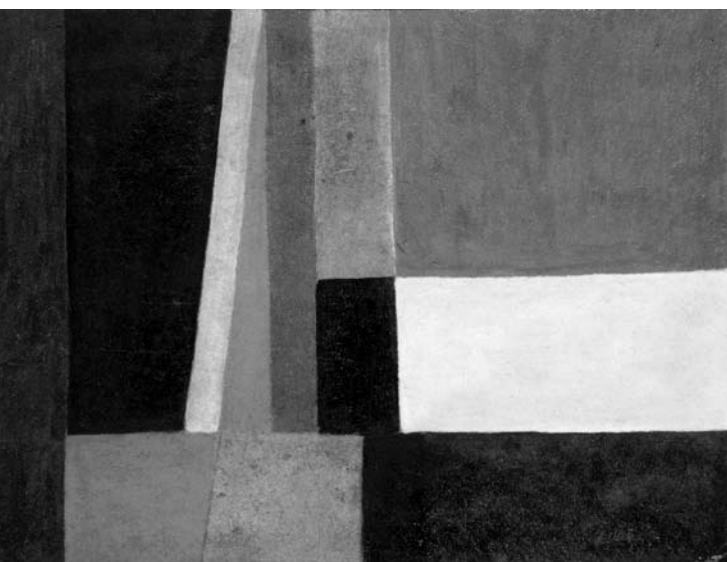
fico, casi fotográfico, pintor de Pontito, el pueblo Toscano que abandonó poco tiempo después de nacer y al cual nunca más regresó. Su obra reproduce incluso las luces y sombras que se proyectan sobre los suelos de la plaza de su pueblo en un medio día soleado.

Sacks describe también el despertar de la habilidad para esculpir en una mujer de 60 años, congénitamente ciega y con parálisis cerebral; y la condición de un cirujano ortopédico a quien en 1994 en una tarde de lluvias intensas le cayó un rayo en la cabeza desarrollando en él un insaciable deseo de escuchar música, una asombrosa y previamente inexistente habilidad para ejecutar piezas en el piano y componer sinfonías.¹²

Estos son casos extremos de aquellos que descubren la urgencia del arte que se instala en ellos como una necesidad insaciable y repentina que los impulsa a pintar. No alude ni califica a la obra producida. Pero son ejemplos fehacientes de que se puede estimular el cerebro, incluso a partir de una conmoción puramente emocional, para que la necesidad de pintar, del arte, se instale en cualquiera, a cualquier edad, con cualquier nivel de instrucción y con cualquier grado previo de habilidad psicomotora. Lo comprueban también los casos estudiados de pacientes con demencia del lóbulo frontal, una enfermedad degenerativa que provoca la muerte de células neuronales en los lóbulos frontales y en ciertas partes de los lóbulos temporales, y que tiene su origen



Figura 1. Óscar del Barco pintando.



© Óscar del Barco.

en un gen heredado que se vuelve activo tardíamente, después de los cincuenta años. Los pacientes muestran nuevas habilidades para percibir colores y sonidos, muestran dedicación total a la pintura, en la misma medida que van perdiendo primero el deseo y después la habilidad para hablar; hasta que ya sin pintar, mueren.¹³

Todos estos son casos extremos de demencia que “producen” pintores pero que no necesariamente, por más cantidad de obras, producen obras artísticas.

La valoración de una obra como arte no la determina el grado de demencia. Aunque, quizás, algún grado de demencia puede preparar, en algunos, la espera y disposición para la posibilidad de la creación artística.¹⁴

Si alguien me preguntara si la obsesiva y voluminosa obra pictórica de Óscar del Barco corresponde a un pintor que sufre o vive con algún grado de demencia yo contestaría que sí. Si alguien me pidiera describir cuál pudo haber sido el “episodio neuronal” conmovedor, como diría Oliver Sacks, que desencadenó sus ansias por pintar en una edad ya tardía, yo contestaría que fue la poesía. Si alguien me pidiera describir de dónde salieron esas evocaciones casi geográficas que transmiten sus cuadros, yo apuntaría a una memoria anclada que merodea y reconoce sólo el mapa aprendido en una escuela primaria durante su niñez en su Córdoba natal.

Si ustedes, como yo, reconocen en sus cuadros cierta figuración casi elemental o rudimentaria y sienten la tentación de describir sus trazos como infantiles o “espontáneos”, la sola ambientación y perspectiva que otorgan los colores a la composición total indican que Óscar del Barco no es un pintor “ingenuo” que “iluminado” accedió a pintar: en sus cuadros hay lecturas visuales, conceptuales y vivas de P. Klee, Duchamp, por sólo nombrar algunos, y en sus *collages* actos de pepenador aprendidos de Robert Rauschenberg.

Si me preguntaran si pudiera describir, por su pintura, el grado de demencia con que sufre o vive Óscar del Barco yo respondería que seguramente él está ya en fase terminal. Si me preguntan si en esta explosión y cantidad de pinturas que son su obra en papel, tela y cartón acontece la esencia de lo artístico yo contestaría que sí (y les pediría que confíen en esa afirmación... o no).

Yo tengo la impresión de que Óscar del Barco se ha erigido, casi desesperadamente, sobre un suelo pictórico

en “un instante para siempre”, –como dice un poema suyo– y “destelló y dijo sí”.

NOTAS

¹ Steiner G. *Real Presences*, U. of Chicago Press (1989). Edición en español, Destino, Barcelona (1989).

² Los datos provienen de Farthing S, *1001 Paintings You Must See Before You Die*, Rizzoli Editors (2007); y de Meis M, *A Dilettante's Guide to Art*, Drexel University, August 22 (2007). La increíble vida de Matisse está resumida en los dos tomos de Spurling H, *Matisse the Master*, Alfred Knopf (2005).

³ *Vanished Splendors: A Memoir Balthus (as Told to Alain Vircondelet)*, Harper Collins (2002).

⁴ El libro de Silvestre D, *Interviews with American Artists*, Yale U. Press (2001), por ejemplo, reproduce observaciones sorprendentes. Se pueden consultar además, Kimmelman M, *Portraits: Talking with Artists at the MET, The Modern, The Louvre and Elsewhere*, Random, NY (1988); Fenton J, *Leonardo's Nephew: Essays on Art and Artists*, Farrar Strauss, NY (1998). Publicados están, además, los diarios, cartas o entrevistas de muchos pintores seminales de los últimos siglos; por sólo mencionar algunos: Marcel Duchamp, Robert Rauschenberg, Francis Bacon, Henry Moore, René Magritte... Giacometti; particularmente incisivas y a veces extrañas son las apreciaciones sobre su oficio de artista que ofrece el más admirado escultor, el que fue futbolista y portero de la Real Sociedad en el País Vasco y que cachó el viento, el maestro Eduardo Chillida.

⁵ Wittkower R. *Los hijos de Saturno*, Ediciones en Cátedra y Alianza, Madrid.

⁶ Sacks O. *The Man who Mistook his Wife for a Hat and other Clinical Tales*, Simon and Schuster (1970).

⁷ Zeki S. *Inner Vision: An Exploration of Art and the Brain*, Oxford U. Press (1999).

⁸ Heidegger M. *Arte y Poesía*. FCE (1958).

⁹ Livingston M. *Vision and Art: The Biology of Seeing*, Harry N. Abrams, NY (2002).

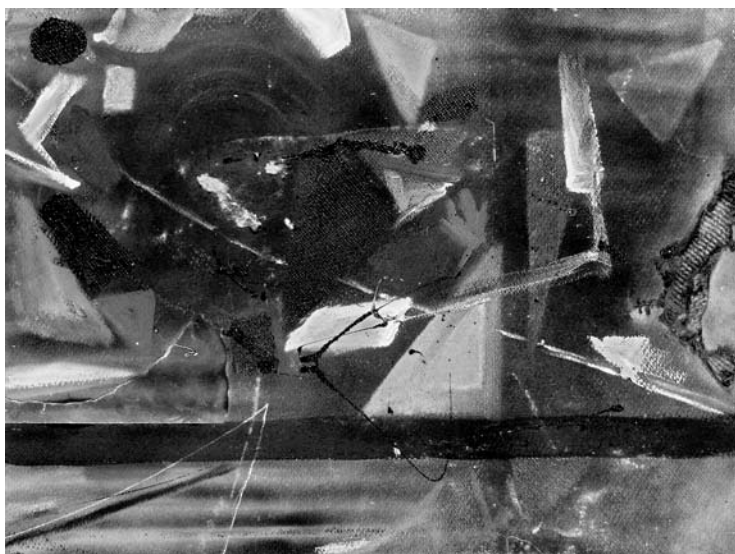
¹⁰ Zeki S. p. 71.

¹¹ Sacks O. *An Anthropologist on Mars: Seven Paradoxical Tales*, Alfred Knopf, NY (1995).

¹² Sacks O. A Bolt from the Blue: where do sudden intense passions come from? *New Yorker*, julio 23 (2007). Ver también su libro *The Island of the Color Blind*, Vintage, NY (1996).

¹³ Los primeros reportes de más de treinta casos estudiados de pacientes con demencia del lóbulo frontal son del Dr. Bruce L. Miller de la Universidad de California, San Francisco.

¹⁴ George Steiner escribe en *Real Presences* que toda proposición afirmativa o negativa sobre el contenido artístico de una obra desata palabras que califican otras palabras, todas de igual valor. Por eso, en la valoración artística de una obra, no hay otro camino que el contar cabezas y años, dice, “apelando a la opinión dominante, al consenso cultural e institucional evolucionado a lo largo del tiempo [...] las esculturas de Miguel Ángel, los interiores de Vermeer, los autorretratos de Rembrandt o las estudiadas meditaciones de Cézanne [...] pudieron haber sido al principio provocaciones a la miopía, la indiferencia [...] (pero) a lo largo de los siglos se han establecido –o se están estableciendo– como marcas de nuestro habitar occidental del espacio, el volumen, el color y la luz [...]”. p. 62.



© Óscar del Barco.

Óscar del B A R C O



© Óscar del Barco.

Ha sido Profesor Titular en la carrera de Historia y de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha sido director y profesor de la Maestría de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla (México). Ha formado parte de la dirección de la revista *Pasado y Presente* (Córdoba, Argentina) y de las revistas *Dialéctica* y *Espacios* (Universidad de Puebla, México), y actualmente de la dirección de la revista de filosofía *Nombres* (Córdoba). Ha publicado en diversas revistas, entre otras: *Confines*, *Elojo mocho* y *Tsé-Tsé* de Buenos Aires.

Ha publicado los siguientes libros: *Memoria de aventura metafísica* (relatos), *Variaciones sobre un viejo tema* (poesía), *Elegía* (poesía), *La intemperie sin fin* (filosofía), *El abandono de las palabras* (filosofía), *Tú-Él* (poesía), *Dijo I y II* (poesía), *Poco pobre nada* (poesía), *Exceso y donación* (filosofía), *Diario I* (poesía).

Desde el 21 de febrero hasta el 30 de marzo de 2008 se presentarán las pinturas de Óscar del Barco en una exposición titulada "Ma a" en el Centro Cultural España, Córdoba, entre Ríos 40, en la ciudad de Córdoba, Argentina. La exposición contará con alrededor de 150 obras inéditas de distintos formatos y técnicas que el autor viene realizando en forma silenciosa desde el año 1994 aproximadamente.





© Óscar del Barco.

La ciencia cabeza abajo

Separando la ciencia de la pseudociencia

Arnaldo **González Arias**

LA CIENCIA CABEZA ABAJO

O patas arriba. Eso es justamente lo que usted encontrará si visita alguno de los numerosos sitios pseudocientíficos que hay en la WEB. En esos sitios se promueven procedimientos “científicos” que en realidad no lo son, supuestamente capaces de resolver un sin fin de problemas y padecimientos.

La pseudociencia es cualquier conjunto de conocimientos, métodos, creencias o prácticas que, alegando ser científicas, en realidad no se rigen por el método científico¹ y usualmente se encuentran en conflicto con el consenso tradicional de la ciencia. Sus principales características son: el empleo de afirmaciones vagas, exageradas o indemostrables, la autoconfianza en vez del criticismo y la ausencia de algún progreso en el desarrollo de la teoría. Estas prácticas abarcan desde la arcaica astrología hasta las más recientes homeopatía, magnetoterapia y cromoterapia entre otras.

A veces se intenta dar explicación a las fantasías pseudocientíficas introduciendo alguna “energía” inexistente, tal como la “energía piramidal”. Energías similares también aparecen en la radiestesia y en la bioenergética. La radiestesia es el “arte” de encontrar agua y minerales con la ayuda de una varilla o un péndulo; también es posible encontrar a quienes la utilizan para el

“diagnóstico” clínico. Una terapia bioenergética es una especie de “sanador” universal, capaz de curar muchas enfermedades del cuerpo y la mente. Analicemos brevemente esta última “terapia”, como una forma de ilustrar los modos de la pseudociencia.

El concepto bioenergética es difícil de definir, porque no es exactamente lo mismo que bioenergía; además, ambos términos provienen del inglés y ninguno de los dos es reconocido por la ciencia o el diccionario de acuerdo a su aparente significado pseudocientífico. En la pseudociencia, bioenergía designa, al parecer, un tipo especial de energía² asociada exclusivamente a la vida. (A veces es difícil encontrar alguna diferencia con el misticismo.) Pero el significado que se acepta en la ciencia y la tecnología difiere de éste radicalmente. El *Journal of Biomass and Bioenergy*, de la Elsevier Pub. Co., se dedica a publicar artículos sobre “recursos biológicos, procesos químicos... y productos de biomasa para nuevas fuentes renovables de energía”. Otra revista científica con fines similares, el *Journal of Biobased Materials and Bioenergy*,³ es editado por la American Scientific Publishers.

Por otra parte, la bioenergética es una especie de psicoterapia inventada por A. Lowen en los años cincuenta del siglo pasado, que atribuye una importancia particular a “liberar la circulación de la energía en el cuerpo”⁴—y nos preguntamos: ¿cuál?, ¿la bioenergía? Nadie sabe. Además, la bioenergética está de alguna forma asociada al psicoanálisis, muy popular en el siglo pasado, pero hoy también considerado una pseudociencia.⁵

En resumen, lo que se desea ilustrar es que las proposiciones de la pseudociencia usualmente ya están trastocadas desde el mismo principio. Tampoco es muy raro encontrar algunos de los argumentos de determinada pseudotécnica basados en otra “pseudocosa” similar, como es el utilizar la radiestesia para tratar de valorar los efectos de la energía piramidal. El Colegio Médico de Valencia promueve cursos de postgrado donde se mezcla la cromoterapia —desprestigiada en los tribunales norteamericanos en el siglo pasado^{6,7}— con la homeopatía.⁸ Hasta donde conocemos, esta última no ha sido llevada aún a los tribunales, pero sí

ha sido repetidamente objeto de conclusiones negativas, tal como la siguiente: “[...] debe concluirse que a la vista de toda evidencia objetiva, racional y médica, la homeopatía ha fallado en establecer su credibilidad científica”.⁹ (Ver también www.fisica.uh.cu/rationalis/index.htm). Para que el lector entienda sin muchos tecnicismos, la homeopatía es algo así como echar una aspirina bien triturada en el tanque de agua del techo y después tomarse una cucharada para controlar... el sangramiento en una muela. (¡Ah!, pero si en vez de diluir la pastilla en un tanque lo hace en una piscina, según los homeópatas el efecto se multiplica). Aun así, la homeopatía cuenta con numerosos seguidores. No tenemos cifras recientes, pero hace unos diez años el 40% de los médicos franceses y holandeses, el 37% de los británicos y el 20% de los alemanes prescribían remedios homeopáticos regularmente.¹⁰ Y al parecer el porcentaje va en aumento en los países de habla hispana.

SEPARANDO CIENCIA Y PSEUDOCIENCIA

Establecer la diferencia entre la falsa ciencia y la verdadera puede llegar a ser difícil para personas no entrenadas, porque los que predicán la pseudociencia usualmente presentan su método—cualquiera que éste sea— como una verdad sólidamente establecida, aunque en realidad sus argumentos estén invariablemente basados en especulaciones. Aún más, en las pseudoterapias un cierto número de pacientes siempre resulta convencido de la eficacia del método aplicado. Sin lugar a dudas, se sienten mejor después del “tratamiento”. Pero si estas terapias son falsas, ¿por qué algunos pacientes mejoran?

El efecto placebo es muy bien conocido en medicina. Por regla general, en los ensayos clínicos un grupo de pacientes recibe la medicina a prueba, y otro grupo de control alguna medicina cuya efectividad es conocida, sin que los pacientes tengan noción del procedimiento. Después se comparan los resultados. Pero a veces resulta necesario utilizar un placebo —alguna sustancia inerte— en vez de la medicina efectiva. Es un hecho muy bien conocido que, en cualquier experimento de este tipo, un número significativo de pacientes del grupo placebo mostrará mejoría —en esto consiste precisamente el efecto placebo. El efecto opuesto,



© Óscar del Barco.

el nocebo, también existe; el paciente puede sentirse peor después de recibir la sustancia inerte o la falsa terapia (ver la página principal en la referencia 7). Una nota de prensa del Sistema de Salud de la Universidad Michigan en 2005 señalaba que la segregación de endorfinas sedantes, sustancias liberadas en el cuerpo bajo diferentes estímulos, podría "...explicar por qué tantas personas alegan sentirse mejor cuando reciben terapias o remedios que en realidad no proporcionan ningún beneficio". Investigaciones basadas en métodos de imagen por resonancia magnética muestran una relación definida entre la sugestión, las endorfinas y la actividad en el cerebro.¹¹

Pero si los científicos necesitan imágenes de la actividad cerebral para encontrar la verdad acerca del dolor y los placebos, ¿cómo la gente común, no entrenada en los métodos científicos, puede diferenciar entre la ciencia real y la pseudociencia? Hay formas de hacerlo, porque aunque la falsa ciencia utiliza libremente la terminología científica, de ninguna manera posee su espíritu. En primer lugar, la ciencia no afirma nada que no esté demostrado. Por tanto, cualquier declaración importante debe venir acompañada de referencias; es decir: ¿quién lo hizo?, ¿dónde, cuándo y cómo? Cuando no hay referencias —o son pobres y poco convincentes— hay que comenzar a dudar. En segundo lugar, los

resultados científicos se obtienen a partir de un estricto conjunto de reglas que deben cumplirse, el método científico. Cuando alguien reporta un resultado novedoso, el científico entrenado verificará, ante todo, si se aplicó el método científico. Si no fue así, el reporte será desechado al instante.

El método científico comprende varios pasos; a grandes rasgos: observación, hipótesis, experimento y teoría. Si la teoría es suficientemente consistente, puede conducir a una ley. Sin embargo, no es suficiente asumir que si determinados resultados se obtuvieron siguiendo el método científico deben ser necesariamente verídicos. Para obtener resultados confiables es necesario aplicar el método correctamente en cada caso particular. Características esenciales del método son: a) las mediciones, b) la reproducibilidad y c) la revelación de mecanismos. Veámoslos en detalle.

Mediciones, reproducibilidad y mecanismos. En la ciencia no basta con expresar puntos de vista, aunque sean de alguna alta autoridad en la materia; las mediciones y las estadísticas son ineludibles. La relación entre alguna causa y su efecto debe ser medida con precisión y comprobarse su reproducibilidad, aunque por el momento no exista una explicación adecuada para la

	CIENCIA	PSEUDOSCIENCIA
1	Incluye resultados favorables y desfavorables. Analiza argumentos a favor y en contra. Duda continuamente de sus propios logros.	Sólo toma en cuenta los resultados favorables. Cierra los ojos a la evidencia contraria. No duda.
2	La crítica es su forma normal de progresar.	Cuando se la critica, usualmente sus promotores lo asumen como un ataque personal.
3	La mayoría de las referencias provienen de revistas internacionales arbitradas, bien reconocidas.	No hay referencias, o provienen de libros, congresos, o incluso de revistas, ^a usualmente del mismo círculo pseudocientífico.
4	Utiliza conceptos y magnitudes bien definidas para describir y analizar los fenómenos.	Usa sus propios vagos conceptos, mezclándolos con conceptos de la ciencia.
5	Siempre hay resultados experimentales, reproducibilidad y estadísticas.	Se satisface con ejemplos anecdóticos aislados. Si hay experimentos, están mal diseñados.
6	Trata de encontrar mecanismos que expliquen los hechos, basándose en los experimentos y el conocimiento científico anterior.	No propone mecanismos. Cuando lo hace, no se basa en el conocimiento científico previo, sino que los inventa de la nada.
7	No depende para nada de la opinión de “personalidades”.	Busca la aprobación de “personalidades” individuales, casi siempre ajenas al campo específico de que se trate.
8	Los conceptos cambian y mejoran para ajustarse a los nuevos avances, con la contribución de muchos.	Defiende ideas preconcebidas e invariables, usualmente “descubiertas” por una sola persona.
9	Rápida difusión y aplicación masiva de los nuevos descubrimientos prácticos.	Sus ideas no progresan porque “las grandes compañías perderían dinero si se aceptan”.
10	Siempre toma en cuenta el efecto placebo (terapias y medicamentos).	El efecto placebo nunca se menciona.

^aLa revista *European Journal of Bioenergetic Analysis and Psychotherapy* ha surgido recientemente; ver <http://www.bioenergetic-journal.net>.

TABLA I. Comparación entre ciencia y pseudociencia.

conducta que se observa. Una vez que se confirma la reproducibilidad, es necesario proponer algún mecanismo y verificarlo, para llegar así a la esencia de lo que está ocurriendo en realidad. Además, existen reglas para medir. Cuando esas reglas no se cumplen estrictamente, se puede introducir resultados adulterados, falseando el experimento. La pseudociencia asoma la nariz cuando el método científico se aplica incorrectamente. Y ha ocurrido más de una vez que experimentos mal diseñados o ejecutados den lugar a falsas teorías.

Sin embargo, la mayoría de las “teorías” pseudocientíficas no están basadas en absoluto en el experimento. En su lugar, el lector es aleccionado con algunos conceptos descritos en forma supuestamente científica, usando términos aparentemente científicos, pero en verdad divorciados de la realidad y de los hechos experimentales. En la Tabla I se muestran algunas características generales que pueden ayudar a los no especialistas a separar la ciencia de la pseudociencia. En muchos sitios de la WEB se puede encontrar más información.¹²

Tengo razón. Demuestra que estoy equivocado. Una característica adicional de la pseudociencia es que

a menudo sus argumentos tienden a revertir la responsabilidad de las evidencias. En la ciencia la responsabilidad de mostrar evidencias recae sobre quien presenta la novedad, no en sus críticos. Pero la pseudociencia invierte este principio, y en vez de mostrar pruebas sobre sus alegatos, exige que sea la ciencia quien demuestre que sus proposiciones son falsas. Es esencialmente imposible demostrar una negación universal, de manera que mediante esta “astuta” y anticientífica táctica se hace recaer la responsabilidad sobre el crítico, y no sobre el expositor.¹³

El punto 6 en la Tabla I no es excluyente. Muchos descubrimientos, incluyendo fármacos, se aplicaron eficientemente mucho antes de que los mecanismos fueran conocidos. No estaban en conflicto con la ciencia.

El punto 4 requiere de explicaciones adicionales. Una magnitud es algo que se puede medir, es decir, cualquier cosa a la que se pueda asignar un valor numérico cuando se compara con un patrón utilizando un instrumento. Los patrones son valores fijos, acordados internacionalmente, contra los que se comparan indirectamente todas las mediciones. Tanto los patrones como los instrumentos son esenciales en los procedimientos científicos. La apreciación de un fenómeno

puede cambiar de persona a persona, incluso de un instante a otro en una misma persona, pero las lecturas de los instrumentos no lo harán si funcionan correctamente. (En la radiestesia el instrumento hipotético es la persona que sostiene la varilla quien... es capaz de sentir el flujo de energía!—pseudociencia pura—).

Ejemplos de magnitudes son la masa, temperatura o la concentración. Siempre es posible encontrar sus valores numéricos utilizando el instrumento adecuado. La capacidad vital es también una magnitud (cierto volumen de aire específico en los pulmones). Se puede hacer ciencia con cualquiera de ellas. El amor, la belleza y la energía vital no son magnitudes (tampoco el arte de Picasso, Los Beatles o cualquier otro). No es posible asignar cifras a ninguno de estos conceptos y “hacer ciencia” con ellos. (Quizás esta sea la diferencia principal entre la ciencia y el arte; la necesidad de la primera por las mediciones y los números.)

No obstante, el arte, el amor y la belleza son reales, pero la energía vital es un concepto ficticio, basado en antiguas teorías introducidas para tratar de esclarecer algunos efectos observados en la acupuntura. Como nadie sabe cómo medir la energía vital, se pueden tener discusiones interminables sobre el tema sin llegar a conclusiones definitivas—lo que no tiene nada que ver con la eficacia o ineficiencia de la acupuntura—. Desde luego, no es posible hacer ciencia con la energía vital.

¿POR QUÉ DENUNCIAR LA PSEUDOCIENCIA?

Y finalmente, ¿por qué la pseudociencia debe ser denunciada y rechazada? Se podría mencionar la falta de ética, el engaño y la pérdida inútil de tiempo y esfuerzo. Pero quizás la razón más importante sea la siguiente. En el caso de los pseudodiagnósticos y pseudoterapias, ¿qué sucede si el paciente empeora a causa del falso diagnóstico o del tratamiento incorrecto? Y si la terapia fuera realmente efectiva, ¿dónde están los ensayos clínicos previos? ¿Y las contraindicaciones y efectos secundarios? Aún más, aunque el tratamiento en sí no sea dañino, podría suceder que la condición del paciente empeore sencillamente por no recibir a tiempo el tratamiento correcto, ya que su atención ha sido distraída por el falso diagnóstico o terapia. ¿Quién protege al paciente? ¿Hay leyes que regulen los procedi-

mientos pseudocientíficos? ¿Tienes estos pacientes el derecho de pedir una compensación por daños y perjuicios? ¿De quién es la responsabilidad?

REFERENCIAS

¹ Oxford American Dictionary.

² González A. El concepto energía en la enseñanza de las ciencias. *Rev. de la Unión Iberoamericana de Soc. de Física* 1, no. 2 (2006).

³ <http://www.aspbs.com/jbmbe.html>

⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Reich

⁵ <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Psicoan%C3%A1lisis&action=history>

⁶ TATE ETC online, Issue 4, 2005; <http://www.tate.org.uk/tateetc/issue4/colour.htm>

⁷ www.fisica.uh.cu/rationalis/magnet-opt/filtros-colores/filtros.htm

⁸ Sección Naturista del Colegio Médico de Valencia, curso de “cromoterapia en homeopatía”, código 30801, <http://www.comv.es/web/profesion/formacion/calen.php>

⁹ Wagner MW. Homeopathy, New Science or New Age? *Sci. Rev. of Alt. Med.* 1, vol. 1 (1997).

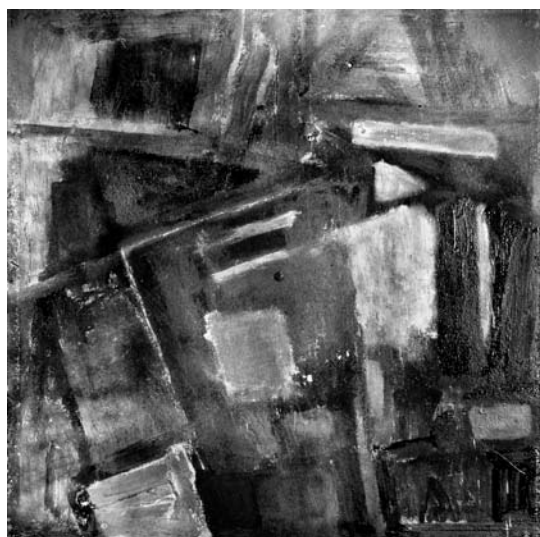
¹⁰ Fisher P, Ward A. Complementary medicine in Europe, *BMJ* (1994) 309: 107-111.

¹¹ Benedetti F, Mayberg HS, Wager TD, Stohler CS and Zubieta J-K. Neurobiological Mechanisms of the Placebo Effect. *The Journal of Neuroscience* 45, vol. 25, November (2005) 10390-10402.

¹² <http://www.brainencyclopedia.com/encyclopedia/p/ps/pseudoscience.html>

¹³ Lilienfeld SO. *Science and Pseudoscience in Clinical Psychology*, Guildford Press (2004).

Arnaldo González Arias, Departamento de Física Aplicada, Facultad de Física, Universidad de La Habana. email: arnaldo@fisica.uh.cu



© Óscar del Barco.



© Óscar del Barco.

La observación del ECLIPSE de Luna de 1584

NUEVOS DATOS VINCULADOS CON LAS FILIPINAS

María Luisa **Rodríguez-Sala**

De nuevo retomamos un tema de investigación relevante en la historia de la ciencia mexicana y concretamente de la astronomía en la Nueva España: la observación del eclipse de Luna de 1584. A partir de la publicación inicial, en 1998, del análisis de ese hallazgo histórico, las fuentes primarias tan celosas de la conservación de sus tesoros nos han permitido, en cada nueva estancia de investigación, rescatar algo más. A principios de 2006 ampliamos algunos datos vinculados directamente con los antecedentes y preparación del viaje a la Nueva España del autor de la observación, el cosmógrafo Jayme Juan (ver *Elementos* 65, pp. 21-27). Eso nos permitió conocer más a fondo cómo el científico se preocupó por contar con un dibujante ayudante, un mozo que lo acompañara en el periplo y quien, muy seguramente, fue el autor material de los bellos dibujos que ilustran y detallan el uso del instrumento de medición. También conocimos las dificultades que el científico valenciano enfrentó durante el tiempo de espera para emprender el embarque hacia las Indias, incluso, los días que pasó en prisión por las sospechas de los estrictos oficiales de la Casa de Contratación de Sevilla, quienes pensaron que el hombre de ciencia había hecho mal uso del dinero, cuando los pesos de plata ni siquiera le habían sido entregados. En fin, que la consulta y análisis de los materiales primarios hicieron posible ampliar nuestro conocimiento

sobre el personaje central. Los resultados del inicio de la investigación, como los de su segunda parte, han girado en torno al eje central: los científicos directamente involucrados en la observación.

Ahora hemos podido localizar nuevas fuentes que cuentan otras partes de la historia. Primero, Jayme Juan fue puesto por la Corona al cuidado de un capitán naval conocedor de las rutas transatlánticas y transpacíficas, Gabriel de Rivera. Segundo, para facilitarle el conocimiento geográfico y de historia natural de las Islas Filipinas en donde debería continuar sus observaciones astronómicas, el Rey pidió que se recogieran los papeles científicos que hubiera dejado el también cosmógrafo y fraile agustino, fray Martín de Rada o Herrada.

Si bien ambos personajes son ya conocidos de nosotros desde nuestro primer acercamiento al tema, poco es lo que sobre ellos habíamos descubierto. En el momento de escribir el resultado del hallazgo astronómico no prestamos mayor importancia a este aspecto. Con el transcurrir del tiempo el tema central no se aparta de nuestro espíritu de investigación y, afortunadamente, el archivo sevillano vuelve a nutrirnos con información. Los dos personajes, uno entrelazado directamente con Jayme Juan, ya que lo condujo a puerto novohispano y muy probablemente lo llevó a Filipinas; el otro, sólo indirectamente relacionado, pero científico como él. Ambos son dignos de salir del anonimato histórico y presentarlos al interesado en la historia de la ciencia y de las raíces de ese pasado cultural hispanoamericano y ahora, también, hispano-filipino, ya que los dos personajes de este trabajo estuvieron estrechamente vinculados con los primeros años de la historia de las Filipinas.

EL CAPITÁN GABRIEL DE RIVERA Y HEVIA

Fue natural de la población de Reinosa y para el año de 1563 era aún soltero; fue hijo de Lope de Ribera y de María de Hevia. Su primera salida de la península lo llevó a la Nueva España y para pasar a las Indias recibió licencia el 17 de abril de 1563. Sin duda, desde territorio novohispano emprendió el viaje a las islas Filipinas, ya

que en su propuesta para ayudar a la población y proteger las islas, presentada en 1583, señaló que tenía veinte años de conocer la situación política y poblacional de esos territorios.¹

En mayo y junio de 1583, antes de embarcarse para conducir a Jayme Juan a la Nueva España, escribió a la Corte para ofrecer sus servicios militares. En algún momento de su escrito afirma que “como persona que desde veinte años atrás está en aquellas partes” (se refiere a las Filipinas), “desde su descubrimiento y pacificación, sabe la clase de gente que son los japoneses por haber peleado con ellos”. Afirma que si las autoridades españolas de aquellas islas les consienten “hacer asien-to”, no habría duda de que las destruirían totalmente. No sólo habla de su propia experiencia, sino proporciona información de otros españoles residentes en las islas, quienes le habían escrito describiendo la situación pasada y presente. En su primera carta, en mayo de 1583, suplica al Rey, “cuan humildemente puede”, no abandonar aquellas islas y llevar pobladores bien armados a la mayor brevedad posible. Él mismo se propone para realizar esta tarea desde la Nueva España.

En su siguiente comunicación, a principios de junio, reitera su propuesta y la concretiza aun más. Le pide al Rey que antes de hacerse a la mar le envíe mil ducados para comprar 200 arcabuces de los mejores “que se hallaren”, 200 cotas y 200 picas y “algunos coseletes y celadas”. Le dice que frente a un escribano y oficial real embarcará este armamento en la nao capitana y almiranta para que le sea entregado en Veracruz. Desde esa población lo subirá “a su costa a la ciudad de México” y en ella “alzaré bandera y juntaré hasta doscientos hombres y más si más pudiere, dándome para ello favor y ayuda el virrey”. El apoyo que solicitaba de la autoridad novohispana consistía en alojar y alimentar a quienes se interesaren en ir a Filipinas, lo que no llevaría más de dos meses. Señala con detalle lo que requeriría cada soldado voluntario, su salario –cien pesos más quince para la compra de un caballo para realizar el viaje hasta el puerto de salida–, así como los gastos totales y el compromiso de embarcar a la gente en el o los navíos que saldrían de Acapulco para llevar a la Audiencia. No deja de mencionar el compromiso y “mucho trabajo” que esta tarea representaría para él, y a cambio solicita abiertamente la merced “de que como se me ha dado

título de mariscal, sea de adelantado sin quitarme del título cosa ninguna”. También pide se le conserve la vara de alguacil mayor de la gobernación de aquellas islas que se le concedió desde 1568 y que una vez que haya restablecido la protección a las islas, se le permita permanecer en ellas seis años y regresar a su patria para atender a los muchos asuntos que durante 22 años no ha podido hacer frente. Al final de esta misiva aclara que en las islas es necesario contar con al menos 200 mosquetes “de los largos” y que al no poder conducirlos en la flota, sería muy conveniente que se le hicieran llegar a la mayor brevedad posible.

El capitán Rivera se manifiesta altamente preocupado por la seguridad de la población filipina existente, por la necesidad de incrementarla para “acabar de poblar y tener quietas y pacíficas y seguras aquellas islas se podrá enviar trescientos o cuatrocientos hombres más adelante”. Previó que las naves que los conducirían desde la Nueva España podrían volver en guarda de la flota y se pagarían por averías los gastos que se hubiesen ocasionado. Hace clara referencia de que su deseo era el evitar “lo que ha sucedido en el Maluco por falta de socorro y se venga a perder lo que tanto importa y tanto ha gastado”.



© Óscar del Barco.

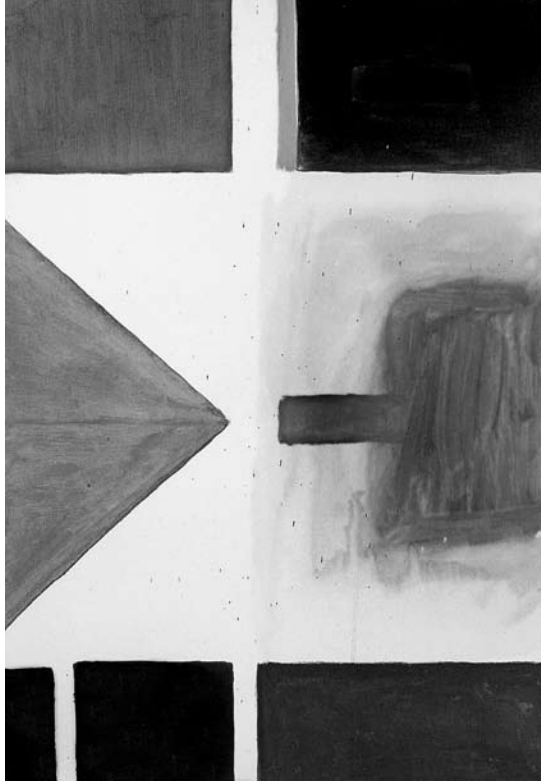
Si bien esta formulación se justificó ampliamente, la respuesta no fue favorable al capitán Rivera; sin embargo, se tomó nota de la importancia de enviar hombres a las islas, pero no se consideró posible hacerlo de inmediato como pedía Rivera, ya que ni siquiera se podría alcanzar a la flota antes de su partida. Hay constancia de que el asunto se llevó a la Audiencia y oidores de Filipinas, especialmente lo referente a la gran necesidad de “poblar las islas y su defensa frente a los ataques de los japoneses”, así como también el apoyo que se había ya solicitado al virrey de la Nueva España.²

Desconocemos cuál haya sido el destino de Rivera y Hevia. ¿Se quedó en Filipinas? ¿Fue capaz de llevar a cabo sus propuestas en algún momento? ¿Retornó a su patria? Tal vez la documentación local pueda en algún momento despejar estas dudas y esperamos que algún investigador filipino las retome.

FRAY MARTÍN DE RADA

El segundo de los personajes relacionados con Jayme Juan y con los preparativos para la observación del eclipse de 1584 fue su colega en el aspecto científico, Fray Martín de Rada. Si bien nunca se conocieron personalmente, ambos compartieron un especial interés por la cosmografía y contribuyeron con sus escritos al conocimiento de las posesiones españolas. Además, se trata del religioso más destacado durante los primeros años de la conquista y poblamiento de las islas Filipinas.

De rancio origen navarro en el independiente Señorío de Rada, perteneció a la noble casa de don Rodrigo Ximénez de Rada.³ El futuro religioso nació en Pamplona un 20 de julio de 1533; fue su padre el licenciado don León de Rada, quien sirvió en altos cargos de la ciudad.⁴ Como miembro de esa distinguida familia fue enviado a estudiar en París a la edad de once años. En su universidad estudió, con aprovechamiento muy destacado, griego, latín y otras materias, luego regresó a su patria y pasó a Salamanca en donde continuó su preparación en matemáticas y materias similares. Fue ahí en donde decidió su vocación religiosa e ingresó a la orden agustina para profesar el 21 de noviembre de 1554. Pasó tres años en el convento de Toledo y, desde esa



© Óscar del Barco.

ciudad, fue enviado a la Nueva España a cuyo territorio llegó en 1557. Como muchos de sus hermanos de religión se dedicó al estudio de la lengua otomí, región a la cual fue destinado para predicar. Fueron tales sus logros que, según Zalba, escribió dos obras para esa lengua, como era tan usual en ese escenario temporal.⁵ Felipe II lo propuso para el obispado de Jalisco, pero el agustino rehusó tal honor para poder continuar con su labor misional y, en la primera oportunidad, buscó extender sus tareas a una mies más grande. Aprovechó la expedición de Miguel de Legazpi para la búsqueda de la realización del tornaviaje desde Filipinas y embarcó con el también religioso fray Andrés de Urdaneta.⁶ El propio Legazpi en su comunicación al Rey del 30 de mayo de 1563 informó que la nao capitana estaba por emprender el viaje “para descubrir la vuelta” con los agustinos, “pero que allí quedan fray Diego de Herrera, fray Martín de Rada y fray Pedro de Gamboa”.⁷

Según más tarde declararía el propio Urdaneta, el agustino era

buen matemático e astrólogo e cosmógrafo, e muy gran aritmético, hombre de claro entendimiento, llevó consigo desde la Nueva España, por mi intercesión, un instrumento de mediana grandeza para por

él poder verificar la longitud que habría desde el meridiano de Toledo hasta el meridiano de la tierra a donde Dios fuese servido que aportásemos [...]”⁸

Como se ve, Rada poseía los conocimientos que Jayme Juan aplicaría en su obra sobre la observación del eclipse. De ahí que Felipe II, enterado al detalle de todo lo que acontecía en sus reinos, antes de la partida de Jayme Juan hacia México exigiera que se le enviaran los documentos del navarro. Consideró, acertadamente, que Jayme Juan debería conocer la información sobre Filipinas que poseía el agustino. Como veremos más adelante, en su momento, esos escritos no llegaron a las manos reales, y, probablemente, tampoco a las de quien realizaría la observación.

Fray Martín ha sido conocido y apreciado más que por sus conocimientos científicos, por su labor misional, por lo que se le menciona como “el primero que plantó la Doctrina del Santo Evangelio en las Islas Philipinas[...]”. Fue la isla de Cebú a donde se dirigió el misionero para implantar el evangelio a partir de abril de 1565; cuatro años más tarde se convirtió en prior del convento agustino y para mayo de 1572 sus hermanos en religión lo eligieron como provincial.⁹

Precisamente de esos años, 1572 y 1573, hemos rescatado dos de sus cartas al virrey de la Nueva España, Martín Enríquez de Almansa. En la primera, de agosto de 1572, le da detallados informes sobre el “Reyno de la China”, pero aún no de su propia observación, sino de las referencias que le “han llegado”. Procede a proporcionar algunas distancias y considera que se trata:

[...] del mayor del mundo porque ocupa desde la costa que corre hacia el nor-nordeste 700 leguas y tiene de travesía desde la costa hasta los fines de ella, cuatro o cinco meses de camino y allá confina con la gran Tartaria y tiene una muralla... la cual, a su cuenta [del informante] tiene de largo mil leguas grandes y parece increíble [...].¹⁰

Pasa luego a describir la diferencia entre leguas y leguas grandes y otros detalles sobre la muralla. Sin duda, se trata de la primera descripción de esa grandiosa construcción, que, hasta la actualidad, sigue siendo

algo “increíble”. Proporciona alguna información sobre la división del “Reyno”, de sus quince provincias, señala algunas de sus denominaciones y la constitución general de su gobierno. Sin embargo, como hombre de ciencia, escribe que todo lo que ha narrado deberá ser tomado con reservas, pues “hasta que se vean no se pueden tener por ciertas”.

En ese mismo documento señala la necesidad de pasar al “Reyno”, por supuesto “de la China”, y enviar religiosos a él, ya que “los mismos chinos se ofrecen para ello”; sin embargo, escribe, el gobernador de las Filipinas no lo ha considerado prudente hasta contar con la aprobación real. Se queja, asimismo, de carecer de suficientes religiosos y de dinero para su sustento y le suplica al Virrey envíe mayores recursos y refuerzos para continuar la labor evangelizadora.

La segunda misiva, la de junio de 1573, se centra en informar al Virrey de los disturbios en, y las amenazas sobre las islas y lo difícil que resulta mantener la paz, así como de la necesidad de contar con más religiosos.¹¹

Ya como provincial de los agustinos escribió al Rey en 1574 acerca de la situación general de las islas y “sobre lo que convenía remediarse” en ellas de acuerdo a los que los religiosos habían observado. Específicamente se refirió a la conquista y pacificación, al trato que se debía dar a los naturales, los tributos que deberían entregar, e incluye una relación de los esclavos que habían llegado “a esas tierras”.¹²

Gracias a su afán misionero logró, en 1575, el ser enviado por el gobernador de las islas en su primera incursión a China; llevaba la embajada para solicitar la autorización para evangelizar. Previamente, Rada, como lo había hecho en la Nueva España, se dedicó al estudio de la lengua china con un hablante natural que vivía con él en Manila. Su viaje al continente lo realizó con el almirante chino Ho-mol-hong quien, de vuelta a Manila, lo llevó junto con el padre Jerónimo Marín. No permanecieron largo tiempo, pero sí tuvieron la oportunidad de informarse adecuadamente y las observaciones que realizaron fueron el sustento de trabajos de gran importancia, entre ellos el del padre González de Mendoza, quien se sirvió de las noticias que acerca de China le comunicó el ilustre pamplonés para escribir su conocida obra.¹³ De acuerdo a ese historiador, Rada y sus

compañeros trajeron consigo una rica información que él mismo menciona, tanto de objetos como en forma de libros. “Los libros que trajeron eran en gran número[...] y trataban de diversas materias”; éstas las menciona en forma completa, nosotros tan sólo entresacamos las que están relacionadas con la utilidad que pudieron habertenido con la misión de Jayme Juan, y son:

De la descripción de todo el Reyno de la China, y a qué parte está cada una de las quince provincias, el largo y ancho de cada una de ellas y los reinos con quien confina.

Para hacer navíos de muchas maneras, y de cómo se ha de navegar: con las alturas y la calidad de cada uno en particular.

Del movimiento de los cielos y de su número, de los planetas y estrellas, y de sus efectos e influencias particulares.

De todos los Reynos y naciones de quien tienen noticia, y las cosas particulares que de cada uno saben.

De Matemáticas, y cuentas y reglas para saber de ellas bien.

De Architettura, y para todas las maneras de fabricar, con el ancho y largo que el edificio ha de tener para que tenga proporción.

De Astrología natural y judiciaria y reglas para aprender de ellas, y levantar figuras para echar juicios.¹⁴

Otro de los religiosos agustinos que se ocuparon de las Filipinas con base en los escritos de fray Martín fue el padre Román, él escribió al respecto:

Cuanto lo tocante á la China, que ha de causar más dudas, cierto yo hube los papeles de maestro fray Martín de Herrada, excelente varón por vida y letras, fraile Agustino: el cual como hubiese visto mis Repúblicas en las islas Filipinas, y después entrase bien adentro de la China, escribió todo lo que vio y pudo inquirir para enviármelo, y de aquí me aproveché un pedazo[...].¹⁵

De este primer viaje Rada informó directamente a Felipe II, tanto en la carta del 1 de mayo de 1576, como en una relación específica.¹⁶ Y el monarca le respondió

elogiosamente el 18 de abril de 1577. Le agradeció su celo en la evangelización de los naturales de Filipinas, su viaje a la ciudad de *Chincheu* (*Chinchou* o *Jinzhou*) en China a donde le había enviado el gobernador Sande. Por supuesto, le encargó que continuara la labor evangelizadora y continuara informando “de todo lo que os sucediere”.¹⁷

Fray Martín de Rada regresó una segunda vez a China, en esta ocasión en compañía del fraile Alburquerque; sin embargo, no llegaron a tierra ya que los chinos que los conducían los sacaron del barco, los azotaron cruelmente y los dejaron desnudos, atados a unos árboles en alguna parte de Luzón. Fueron rescatados por un sargento local que providencialmente pasó por aquel lugar. De vuelta en Manila fue nombrado nuevamente embajador con destino a la isla de Borneo. Esta expedición tuvo un fin desastroso por las grandes pérdidas de hombres, barcos y dinero según informó el tesoro de la Real Hacienda de Filipinas y Maestre de Campo, Guido de Lavezaris. La expedición había sido enviada por el gobernador Sande con “todos los soldados de provecho y artillería que había en Manila”, pero se condujeron con exceso al saquear a los naturales y sus posesiones, regresaron “dejando aquella isla despoblada”. En esta expedición falleció fray Martín de Rada en el mes de junio de 1578.¹⁸

Zalba dice: “Tal es en sus principales puntos la vida del activísimo misionero, buen filólogo, historiador y gran matemático y cosmógrafo navarro. Pero no hemos de dejar pasar sin citarlos los escritos que dio a luz; entre ellos se cuentan:

I. *De recta hydrographiæ ratione*.

II. *Geometría práctica* (siete libros).

III. Muchas tablas astronómicas por él inventadas.

IV. *Vocabulario y Arte de la lengua cebuana*; del cual (el *Vocabulario*) se dice que

[...] tiene extraordinaria importancia, por haber sido escrito en una época en que los habitantes de Filipinas no tenían apenas comunicación con otros pueblos, y por presentarnos el dialecto de aquellas pobres gentes puro y sin mezcla alguna de otros idiomas extraños [...].¹⁹

V. *Diccionario y Arte de la lengua china*,

[...] todo lo cual —dice el mismo Estado— ha sido indudablemente, de capital importancia, lo mismo para los misioneros que fueron después a propagar allí la doctrina evangélica, como para las relaciones comerciales con Europa, casi nulas hasta entonces por falta de medios de comunicación con esas regiones del extremo Oriente.

VI. Un breve tratado de las antigüedades, ritos y costumbres de los chinos.

VII. Relación de la entrada en China, con el P. Fr. Hierónimo Marín (publicada en los volúmenes VIII y IX de la *Revista Agustiniana*, hoy *La Ciudad de Dios*).

VIII. Varias cartas, una de las cuales se imprimió en el volumen I de la misma revista.

IX. *Sermones*, en lengua otomí.

X. *Arte de la lengua otomí*.

XI. *Doctrina cristiana*, en cebuano.

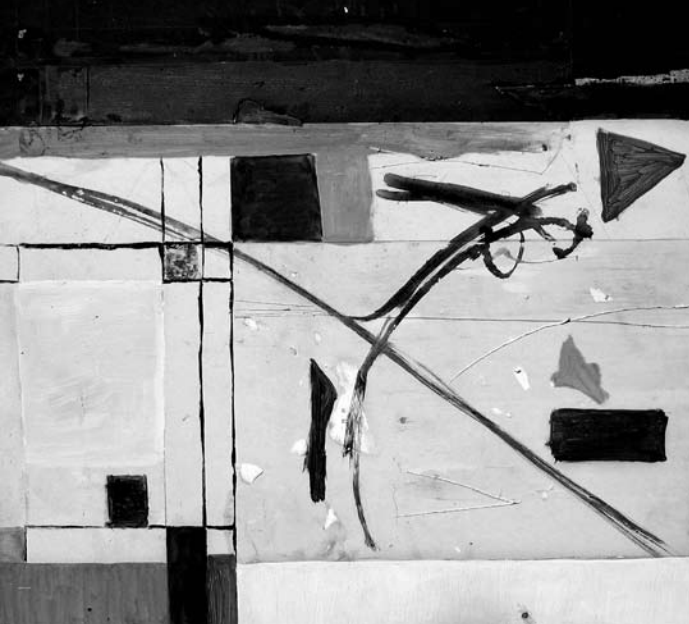
La mayor parte de estas obras se han perdido, y fuera de las publicadas en la *Revista Agustiniana*, apenas se conocen algunas otras cartas que han visto la luz en el tomo XIII de la *Colección de Documentos del Archivo de Indias* y en el XXXIV de *The Philippine Islands*.

En el volumen XVIII de *La Ciudad de Dios* se publicó una *Relación*, en la que el P. Rada describe, el primero, el estrecho de Behring; por lo que con razón dice el P. Moreu en *Razón y fe*:

A este esclarecido Agustino[...] pertenece la gloria de haber sido el primero, al menos que conste lo contrario, de haber dado noticia por escrito del estrecho que después se ha llamado de Behring [...]

Para terminar, véanse los juicios que el talento matemático del P. Rada mereció a sus contemporáneos. El P. Urdaneta, a quien el ilustre navarro acompañó en su expedición a Filipinas, dice que este

[...] buen matemático e astrólogo e cosmógrafo, e muy gran aritmético, hombre de claro entendimiento, llevó consigo desde la Nueva España, por mi intercesión, un instrumento de mediana grandeza para por él poder verificar la longitud que avería desde el



© Óscar del Barco.

meridiano de Toledo hasta el meridiano de la tierra a donde Dios fuese servido que aportásemos [...].²⁰

Juan de Isla en su *Relación de las Islas del Poniente y del camino que a ella se hizo desde la Nueva España*, habla de

[...] un fraile de la orden de Sanct Agustín, navarro que se llama fray Martín de Herrada que quedó por prior quando yo me vine de las yslas del poniente, grandísimo arismethico, geométrico y astrologo, tanto que quieren dezir que es de los mayores del mundo [...] ha scripto un (tratado) sobre la navegación y sobre la medida de la tierra y mar, leste veste, el qual creo que embia con fray Diego de Herrera, prior de las dichas yslas a v. majestad [...].²¹

Juan Martínez que le conoció y trató, escribe:

Tenemos acá la flor y fénix de nuestra españa en las matemáticas artes que es un fray martin de herrada el qual ha verificado muchas cosas que a los españoles eran ocultas como andando el tiempo se sabrá el qual satisfará a todas las dudas que se le pueden a los rreyes offrer en lo tocante a la demarcación de Portugal y castilla porque es cierto mas docto que yo lo podría encarecer y ansí para verificación desto y de otras muchas cosas a echo muchos ynstrumentos y diversos con que dara a entender aunque sea a los rústicos [...].²²

El P. Grijalva en la obra citada (capítulo III) le denomina

[...] hombre el más insigne de su tiempo en la Astrología y judicaria, gran Theologo, y muy siervo de nuestro Señor. Pero en esto de la judicaria el más singular hombre, que se ha conocido [...],

y fray Alonso de la Veracruz “hombre de raro ingenio, buen teólogo y eminentísimo en matemáticas y astrología, que parecía cosa monstruosa[...]”.²³

NOTAS

¹ AGI, Contratación, 5537, L. 2, fol. 290.

² AGI, Indiferente, 740, N. 131.

³ Los datos biográficos de Rada provienen del trabajo de Zalba J. *El cosmógrafo P. Martín de Rada*, 1926. (N.E.: El texto original puede consultarse en la página de Euskomedia Fundazioa, Cultura Vasca on-line: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/cmn/1926016022.pdf>).

⁴ Nota en Zalba J: Román H. “República de la China”, capítulo I, en *Repúblicas del mundo...* Salamanca (1595).

⁵ *Sermones en lengua otomí y Arte de la lengua otomí*.

⁶ AGI, Patronato, 23, R. 16: *Derroteros y relaciones del viaje a las Islas del Poniente de la armada de Miguel López de Legazpi hechos por los pilotos de la expedición* (1564).

⁷ AGI, Filipinas, 6, R. 1, N. 2.

⁸ Nota en Zalba J: Uncilla F. *Urdaneta y la conquista de Filipinas*, San Sebastián (1907) 264.

⁹ Nota en Zalba J: *Fr. Juan de Grijalva, Crónica de la Orden de Nuestro Padre San Agustín*, capítulo xxxi (1624).

¹⁰ AGI, Patronato, 24, R. 22, 1, fol. 1.

¹¹ *Ibidem*. Exp. 2, fols. 1 y 2.

¹² AGI, Patronato, 24, R. 29: *Parecer de Martín de Rada: Filipinas* (1574).

¹³ Nota en Zalba J: González de Mendoza J. *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reyno de la China*, capítulo XVI. Medina del Campo (1595).

¹⁴ Nota en Zalba J: *Op. cit.* Capítulo XVII.

¹⁵ Nota en Zalba J: Prólogo de las *Repúblicas menores*.

¹⁶ AGI, Filipinas, 79, N. 15: *Relación de la primera embajada a China del agustino Martín de Rada, descripción de ese reino*.

¹⁷ AGI, Filipinas, 339, L. 1, exp. 1, fol. 184r.

¹⁸ AGI, Filipinas, 34, N. 27.

¹⁹ Nota en Zalba J: Estado de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús.

²⁰ Nota en Zalba J: Uncilla F. *Urdaneta y la conquista de Filipinas*, San Sebastián (1907) 264.

²¹ Nota en Zalba J: Colección de documentos inéditos, Islas Filipinas, Doc. 40.

²² Nota en Zalba J: Colección de documentos inéditos, Islas Filipinas, Doc. 47.

²³ Zalba J. *Op. cit.* pp. 21, 22.

María Luisa Rodríguez-Sala, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
email: rsala@servidor.unam.mx



© Óscar del Barco.

REDUCIR, REUTILIZAR, RECICLAR

José David
Lara González

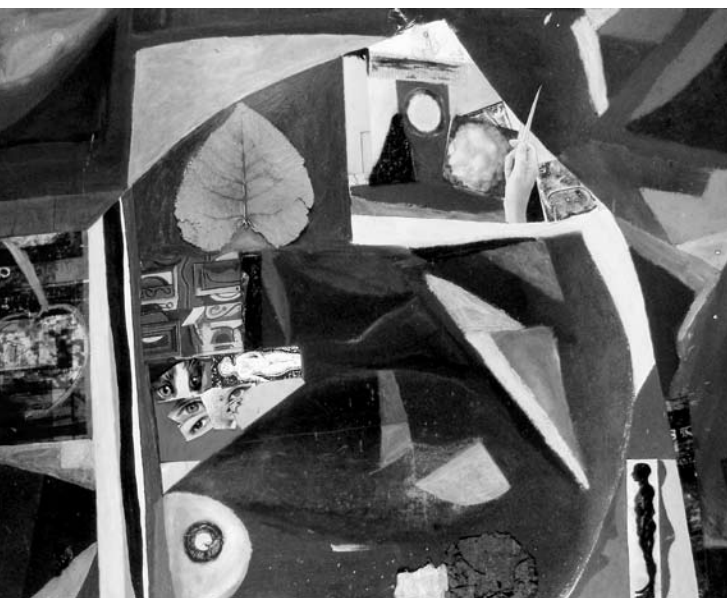
EL FENÓMENO

Los años han pasado desde los primeros pronunciamientos ecologistas. La ecología apareció en los *mass media* y vino a impactar los quehaceres cotidianos y las mentes de la población en general. No obstante, dado que es más fácil creer que desarrollar pensamiento crítico y, con una difusión tan amplia de lo ecológico manejado en niveles someros, la ecología y su conocimiento fuerte se fue desplazando por el ecologismo llevado hasta constituirse en intentos políticos y partidos políticos también.

Asuntos y problemas ecológicos pasaron a formar parte del conocimiento popularizado. Temas ecológicos se volvieron lemas comunes y hasta campañas de partidos políticos y otros grupos sociales de muy diversa índole en sus intereses de acción y opinión.

En ciertos casos el conocimiento ecológico se transformó a conocimiento ecologista. Este es el caso del manejo del “Triángulo de la Ecología”: Reducir, Reutilizar, Reciclar; el cual se ha desviado y por momentos se invierte en su orden para en determinadas circunstancias, no poco comunes, llegar a resumirse en el moto del reciclaje.

Aquí queremos hacer hincapié en la necesidad de sostener la vieja imagen de tal triángulo, reasumiendo su sentido ecológico



© Óscar del Barco.

ambiental y defenestrando su sesgo ecologista actual, renovando su intención original.

LAS TRES ERRES

La persona habitual, en los casos más generales, cuando es cuestionada sobre la ecología tanto como sobre el (mal llamado) medio ambiente (error histórico ahora tomado como expresión adecuada pero que en realidad es una figura pleonástica), torna con prontitud a asociar tales temas, dentro de una economía cognitiva que se ve cifrada en el sentido común, con los hitos contaminación, naturaleza, reciclaje y problemas.

Lo frecuente cuando no se ha tenido particular cercanía a los temas ecológicos y ambientales es vincularlos a las ideas más generales sobre la naturaleza. Incluso, es regular también, entender a la ecología como lo ambiental y viceversa, sin identificar diferencias entre ambas esferas del conocimiento.

El ecologismo y los manejos informativos en las masas, crean las condiciones para reforzar las representaciones sintéticas de la realidad. Si se habla de ambiente y/o ecología, entonces se supone que se habla de problemas, especialmente de contaminación, pero claro, también de la naturaleza y por supuesto de reciclar como una forma de enfrentar la problemática.

El reciclar es una especie de muletilla que opera muy bien cuando se indaga respecto a soluciones a los asuntos y problemas ecológicos y ambientales y, ha venido a desplazar a los dos primeros elementos del triángulo ecológico: se necesita ir más al fondo para que el individuo se acuerde de que también existe la reducción y la reutilización. En muchos casos no logran recordarlos o definitivamente no los mencionan o los desconocen. Este asunto inicialmente de la ecología se ha transformado así en un problema ecológico-ambiental.

Se remata el triángulo al tópico del reciclaje. Las famosas tres erres de la ecología se subsumen en una sola. Si bien esto por sí mismo es una tarea importante por atender, también de relevancia resulta el revitalizar el conocimiento del triángulo y la transferencia de dicho conocimiento hacia las poblaciones amplias, re-dimensionándolo y reorientándolo.

Como sabemos, el triángulo es jerárquico y en ese orden reducir y reutilizar son más propios e importantes que el reciclar. Reciclar es la tercera opción. En un caso hipotético idealizado, si se opera la reducción y la reutilización es posible que el reciclaje ya no tenga que verificarse: puede minimizarse o incluso podría ya no ser necesario.

LA PRIMERA ERRE: REDUCIR

Uno de los asuntos y problemas más graves por resolver dentro del campo ecológico-ambiental es el del consumo. Pese a que se acusa que la reducción del consumo puede ser perjudicial por conducir a sendos problemas económicos (estatismo, desaceleración) esto todavía está por demostrarse; en cambio el consumo llevado a los niveles actuales ha dado origen al consumismo, o sea, el consumo exacerbado, apuntalado por enormes campañas masivas de publicidad para asegurar la adquisición de todas las mercancías existentes. El consumismo es el consumo patológico, su existencia en nuestra sociedad es patente.

Para sostener e incrementar el consumismo, se tiene que recurrir entre otros rubros, a la explotación acelerada y hasta dispendiosa no sólo de las materias primas sino de los empleados que participan en los procesos de producción y distribución. El agotamiento de los recursos, la pérdida de calidad del ambiente y

la pérdida de calidad de vida de los grandes grupos humanos que estamos viviendo no son gratuitos, son una contraparte del consumismo.

Por lo tanto, si queremos reajustar el triángulo ecológico debemos promover como la primera erre a la reducción, la reducción del consumo directamente. Estamos hablando de promover el consumo conciente, el consumo ambientalizado, el consumo que da cuenta de los costos ambientales tanto como de los meramente económicos: uso adecuado de los automóviles, consumo pertinente de energía en la casa y el trabajo, manejo consciente del agua, etcétera.

LA SEGUNDA ERRE: REUTILIZAR

El caso de la reutilización va en el mismo sentido. Se tiene que reubicar como la segunda erre. Una vez que se reduce el consumo, hay que analizar qué hacer con los objetos o mercancías usadas y, hasta después, pensar en la tercera posibilidad, si es reciclable.

La reutilización puede ser algo más complejo que la reducción. Implica creatividad. La reducción requiere conciencia y decisión, actitud; pero la reutilización además de ello necesita de mayor definición y atención. Una vez que el objeto-mercancía ha cumplido con su función primaria, debemos darle un nuevo empleo,



© Óscar del Barco.

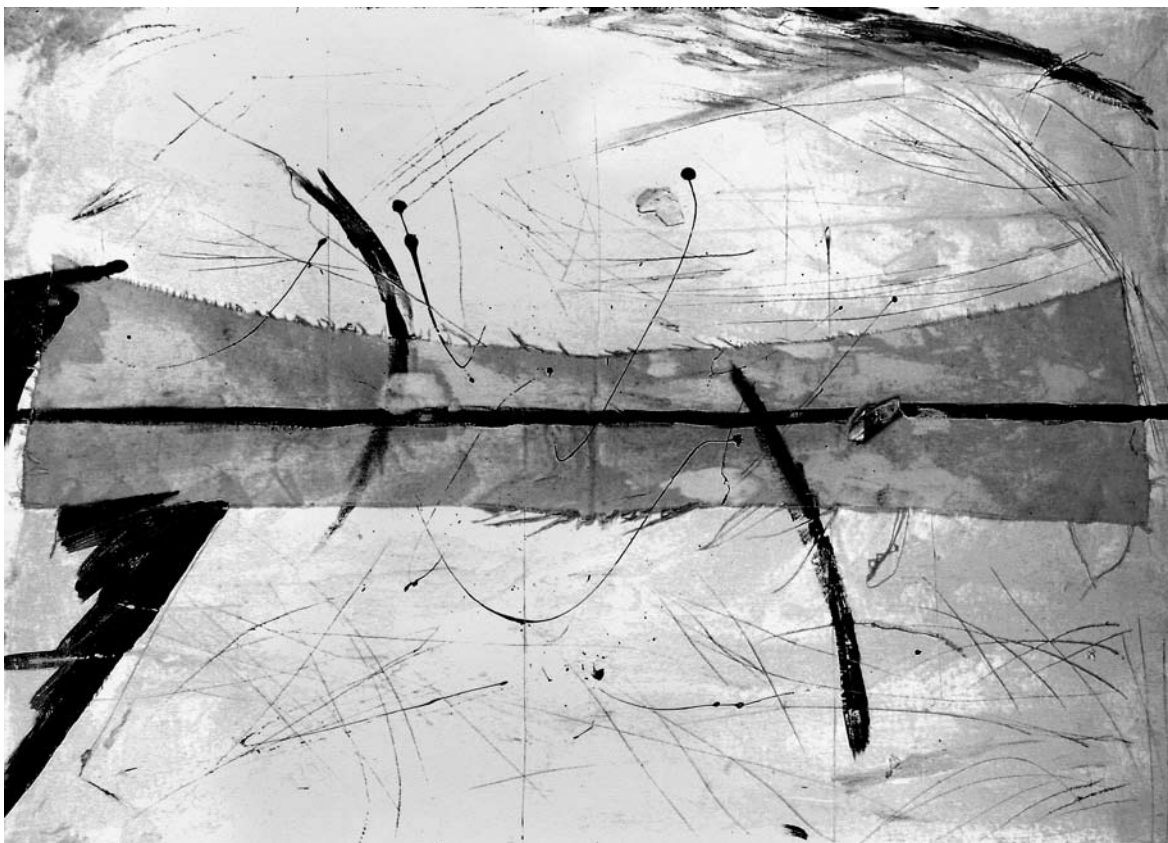
que en muchas ocasiones exigirá un rediseño o adecuación de los objetos y de sus empaques. Sin embargo, la asociación entre reducción y reutilización forzará simultáneamente a consolidar la primera erre: puesto que no resulta tan fácil reemplazar los objetos y sus empaques, entonces estamos más facultados para reducir el consumo.

Es en esta segunda erre donde quizás la persona común requiere una mayor información y capacitación. Mayor orientación que no haga depender tanto las factibilidades de reuso de las capacidades-habilidades particulares de las personas. Instruir a las poblaciones sobre las formas, principios, procesos, ventajas y complicaciones de reutilizar los objetos y empaques es una labor prioritaria que debe desarrollarse si queremos suplantar la información de segunda mano por una más idónea. Como el proceso de transformar las llantas usadas en la base de un sistema de calentamiento de agua para la casa, o el empleo de envases plásticos como macetas o terrarios, o el realizar distintas artesanías con las envolturas plásticas o metalizadas de muchos productos.

LA TERCERA ERRE: RECICLAR

Finalmente reciclar. Ésta es una idea ya asentada en la población en general. No se trata de combatirla, si no de corregirla. Mostrar que es la tercera opción: si ya logramos reducir el consumo y ya reutilizamos lo adquirido, se puede hasta entonces, pensar en su reciclaje. Pero también tenemos que aclarar que para reciclar, los materiales deben tener ciertas cualidades que les permitan ser reciclados, puesto que no todo puede serlo. Además se debe brindar información-formación suficiente y adecuada a la hora del consumo para que al momento de la adquisición se pueda optar más por productos reciclables o más reciclables que los que no lo son.

Se tiene que ofrecer información explícita que haga del conocimiento del comprador habitual que la sola idea del reciclaje no es tan sencilla: reciclar cuesta y debe contarse con determinados medios y nociones para hacerlo. Además, los objetos o materiales reciclables sólo aceptan un cierto número de procesos de



© Óscar del Barco.

reciclado, no son infinitamente reciclables y, se tiene que indicar que frecuentemente los productos de reciclaje presentan una calidad menor a la de los originales, debiéndose transmitir esta información específica junto con la idea de reciclar.

CONCLUSIONES

El ecologismo que no se basa en un conocimiento ecológico profundo es una activismo que muchas veces es inconducente e inconsecuente y, repetidas veces termina causando reacciones contrarias a lo esperado como frustración, por ejemplo. La ecología es una ciencia y en numerosos casos no tiene que ver con el activismo ecologista: hay ecologistas que generan sus propios principios pseudocientíficos a modo.

Como ciudadanos del mundo en general y como universitarios en particular debemos diferenciar ambos universos de acción (ecología y ecologismo). Parte de esa diferenciación es el rescate, revitalización,

reubicación y reorientación de las ideas ecológicas que más trascienden hacia los distintos grupos sociales.

El manejo adecuado del famoso "Triángulo ecológico" es uno de los casos que tiene que ser atendidos pertinentemente. Apoyándonos en la educación ambiental sabemos que educar bien es cultivarse uno mismo y cultivar a nuestros semejantes y, cultivar es asentar la cultura en conceptos profundos y firmes intentando vencer o por lo menos minimizar la existencia y uso de los preconceptos que tienden a sesgar o tergiversar el conocimiento científico, volviéndose muletilas y en más de una ocasión, malas muletilas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bocock R. *El consumo*, Talasa, Madrid (1995).
 Dobson A. *Pensamiento verde. Una antología*, Trotta, Madrid (1999).
 Folch R. *Ambiente, emoción y ética*, Ariel, Barcelona (1998).
 Martell L. *Ecology and Society*, Polity Press, Cambridge (1994).
 White L. *The Science of Culture*, Grove Press, N. York (1949).

José David Lara González, Dpto. Universitario para el Desarrollo Sustentable, Instituto de Ciencias, BUAP. email: filobobos2002@yahoo.com.mx

Mirando las fronteras:

la necesidad de cooperar en el río Pilcomayo

Natalia **Cepi**

[...] Desde el punto de vista sociocultural, la frontera nunca es un dato fijo, sino un objeto inacabado e inestable. Un objeto constantemente disputado, de formas diversas—un objeto que como producto histórico de acción humana puede ser y es—reestructurado y resignificado [...].

ALEJANDRO GRIMSON (2003) ¹

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Las fronteras—sin especificar un lugar geográfico en particular—deben ser entendidas y abordadas desde una óptica abierta, integral y multifacética. Pensar en las fronteras como los últimos confines en los cuales el Estado-nación ejerce su dominio y en consecuencia su soberanía, representa solamente a su aspecto político-jurídico. Una visión que si bien no puede ser dejada de lado, no termina siendo completamente comprensiva de las realidades que se construyen, modifican o condensan en torno al concepto de frontera.

Las fronteras se presentan como unidades dinámicas que van configurando y cimentando formas de vida y de relación entre aquellas poblaciones que se trasladan de manera continua a través de las “líneas físicas” que separan a un país de su vecino. Así se genera todo un entramado de configuraciones sociales que, a pesar de las divergencias entre sus pobladores y de las visiones que se posee del otro, crea un espacio integrado en donde conviven relaciones identitarias, encuentros, tensiones, disputas y reclamos.² El río Pilcomayo—caso de estudio del presente trabajo—al ser un recurso hídrico compartido por Argentina, Bolivia y Paraguay, forma parte de un cuadro complejo, intrincado pero sumamente rico a nivel humano de lo que implica emprender un estudio mirando a las fronteras.³

LOS ELEMENTOS ESTRUCTURANTES DE LA CUENCA DEL RÍO PILCOMAYO

El río Pilcomayo nace en la Cordillera de los Frailes, más precisamente entre los Departamentos bolivianos de Potosí y Oruro, recorre de forma transversal la región del Gran Chaco y mediante profundas ambivalencias termina su extenso recorrido en el río Paraguay, constituyéndose así en la “frontera natural” entre este país y la República Argentina. En esta zona, el río se caracteriza por poseer una morfología prácticamente indefinida, generando que el paisaje se encuentre habitado por esteros, desbordes o bañados. Además, por tener la particularidad de arrastrar gran cantidad de sedimentos, producto de factores como la actividad minera boliviana, el proceso de erosión natural y el suave declive de la llanura chaqueña, hacen que su configuración sea cambiante y difusa, motivo por el cual el río en tanto frontera, puede entenderse como una cuestión histórica.

El hecho de que el Pilcomayo sea un recurso internacionalmente compartido, ha generado y lo sigue haciendo al día de hoy, ciertas asperezas entre los Estados implicados, fundamentalmente entre Paraguay y Argentina. Desde el siglo XIX, una vez finalizada la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870) hasta junio de 1945 –año en el cual se firma finalmente el Tratado Complementario de Límites en la sección media– la relación bilateral atravesó por fuertes vaivenes, oscilando entre los acercamientos, los desencuentros y las resistencias. Con el objetivo de evitar tensiones futuras, dicho Tratado acordó la utilización proporcional de las aguas; la construcción de obras de infraestructura para otorgarle estabilidad a la frontera y el establecimiento de un régimen administrativo conjunto mediante la creación de una Comisión Mixta Paraguay-Argentina.⁴ La misma que tenía a su cargo la vigilancia y el cuidado del río, no pudo escapar a la inestabilidad institucional que ambos países fueron atravesando por varias décadas. Consecuentemente, una vez más la mirada hacia la frontera quedó relegada a un segundo plano.

Si bien los rasgos geográficos y su “historia” constituyen los elementos distintivos del Pilcomayo y su Cuenca, son en realidad, los diversos grupos poblacio-



FIGURA 1. Cuenca del río Pilcomayo.

nales, tanto aborígenes (quechuas, aymarás, wichis, tobas, nivaklés, ñandevas, pilagás, entre otros) como “criollos”, los encargados de estructurar la realidad de este recurso, debido a que en mayor o menor medida, todo este cuadro humano se instituye en torno al Pilcomayo. Así, cuando hablamos de la dinámica y de la porosidad de la frontera, éstas se reflejan en los pobladores que circulan a través de la misma o encuentran en ella un medio de subsistencia.

La cuenca del Pilcomayo cuenta con una población aproximada de más de 1,300,000 habitantes, mayoritariamente aborígenes. Estas comunidades han sido los actores directos más perjudicados por la realidad que enfrenta el río. Una realidad que demuestra una clara y fuerte vulnerabilidad ambiental.

Es de público conocimiento que la industria minera en Bolivia se remonta a tiempos históricos y cuando actividades de este tipo en las cuales se utilizan productos nocivos para el medio ambiente se entremezclan con un control estatal y empresarial endeble, los recursos naturales se convierten en destinatarios de los residuos industriales. El Pilcomayo, al igual que tantas fuentes de agua dulce de nuestro planeta, no ha podido escapar del uso inadecuado que el hombre hace

de la naturaleza en general, transformando a los seres humanos en víctimas inevitables.

Productos como arsénico, plomo y cadmio son arrojados a las aguas del Pilcomayo o a sus afluentes, haciendo que su presencia sea un hecho común. Esto ocasiona que los casos de cáncer o malformaciones congénitas sean cada vez más frecuentes en aquellas poblaciones aborígenes radicadas en cercanías del río. Si bien los niveles de contaminación más altos se encuentran en territorio boliviano, las débiles obras de infraestructura establecidas para contener a los desechos mineros (ya que los diques de colas sufren reiteradas roturas) permiten que la contaminación—aunque en menor grado—también se presente a niveles transfronterizos.⁵ Según estudios realizados, a las alturas de Misión La Paz (Salta, Argentina) y Pozo Hondo (Boquerón, Paraguay), se han encontrado rastros de metales pesados en vegetales, diversas especies ictícolas y a nivel sanguíneo de algunas de las comunidades que poseen asentamiento en cercanías de la frontera.

Debido a la alarmante situación, en la década de los noventa, dos hechos importantes se presentaron como un punto de inflexión en el tratamiento trilateral como bilateral del río y su cuenca. En 1994 y 1995 se ponen en marcha la Comisión Binacional Administradora de la Cuenca Inferior del Pilcomayo (Argentina-Paraguay) y la Comisión Trinacional, conformada además por Bolivia. Dichas instancias no sólo representarían una mayor madurez en las relaciones entre los Estados, buscando dejar atrás las discrepancias latentes y preexistentes, sino que además plantearían la necesidad de un trabajo conjunto sobre cimientos sólidos que revirtiera las debilidades del río en tanto frontera.

LA COOPERACIÓN COMO HERRAMIENTA CLAVE

Robert Keohane, en tanto reconocido teórico de las relaciones internacionales, sostiene que la cooperación—entendida como proceso—se presenta fundamentalmente en aquellas situaciones de crisis, conflicto o simplemente falta de armonía.⁶ Siguiendo con los lineamientos del autor, cooperar implica adaptación de conductas, coordinación de políticas y objetivos a concretar. En el caso de la cuenca del Pilcomayo, la cooperación entre sus miembros, tanto a nivel estatal

como en instancias no gubernamentales, se convierte en el medio que posibilita revalorizar el significado de las fronteras no sólo como los límites de un Estado. Así, la degradación ambiental del río, las terribles condiciones de vida de las poblaciones cercanas y los momentos de tensión vividos, han hecho pensar a la cooperación como un accionar posible y necesario.

La falta de recursos económicos, de infraestructura y hasta un cierto grado de desconocimiento subyacente de cómo debe actuarse ante una situación de estas características, generó que la Comisión Trinacional apelara a los lazos cooperativos internacionales, solicitando la colaboración de la Unión Europea (UE), con el firme propósito de desarrollar íntegra y sosteniblemente a la cuenca y a las zonas de frontera.

Este proyecto cobró vida mediante la firma de un convenio de financiación y cooperación el 20 de noviembre de 2000. El denominado “Proyecto de Gestión Integrada y Plan Maestro de la Cuenca del Río Pilcomayo”, posee una duración de seis años a partir de la conformación de su Unidad de Gestión, la cual comenzó a funcionar en el año 2002.⁷

Este proyecto posee la finalidad primordial de atenuar la vulnerabilidad ambiental del río y su zona de influencia, como de mejorar y potenciar las condiciones de vida de los lugareños. Paralelamente, las actividades actuales buscan fortalecer a la región en su conjunto, produciéndose diversos estudios sociotécnicos. Es decir, que hasta la fecha se han implementado acciones de gestión de los cursos de agua, fauna, flora, evaluación de la erosión y proyectos de mitigación de los efectos de la sedimentación. Además, se han establecido diferentes etapas a cumplir a fin de lograr resultados idóneos.

La fase de análisis del contexto medioambiental y del socioeconómico ha permitido la generación de modelos de simulación que sean funcionales para la sostenibilidad y la gestión integrada de la cuenca.

Por otro lado, la profundización de los estudios en zonas de frontera ha llevado a tener conocimiento de las necesidades prioritarias de aquellas comunidades que no han podido encontrar verdaderas soluciones a las problemáticas que les afligen de manera directa.



© Óscar del Barco.

Si bien el surgimiento de este nexo cooperativo con la UE se debe en gran parte a la ineficacia de los Estados partícipes como a la tradicional apatía con la cual suelen tratarse a las fronteras y a los hechos que ocurren en las mismas, éste debería ser rescatado como un medio que permita superar las deficiencias que han estado presentes en el tratamiento del Pilcomayo.

Cabe destacar que como en el “Plan Maestro” se establece la participación activa de Bolivia, Paraguay y Argentina, es decir, que éstos no se transforman en meros destinatarios de la financiación y de la ayuda europea, sino que los tres países deben aportar recursos humanos como infraestructura, se viabiliza un ambiente en el cual el entendimiento pueda ser superador no sólo de las discordias y de los reclamos, sino que también forje una noción de frontera como espacio representativo de interacciones sociales, problemáticas y dinámicas culturales.

Para Argentina y Paraguay, mirar hacia su frontera implica poner en marcha acciones que sean paliativas de los ciclos de sequías e inundaciones, tan perjudiciales para el Chaco paraguayo como para el norte

argentino y paralelamente lograr mayores niveles de entendimiento en sus relaciones bilaterales.

En cuanto a Bolivia, mirar hacia el Pilcomayo involucra no sólo ir estableciendo mecanismos de recuperación del río, en tanto recurso natural, sino también que las poblaciones que forman parte del dinamismo y de las relaciones identitarias a lo largo de la frontera, puedan encontrar espacios para demandar mejoras en su calidad de vida.

Asimismo, la cooperación con miras de establecer una respuesta fehaciente a la problemática de esta frontera, también se ha puesto en marcha en el marco de la sociedad civil. En diciembre de 2006, en la Cumbre Social de los Pueblos de Latinoamérica, realizada en Cochabamba, Bolivia, representantes de diversas comunidades indígenas y campesinas reclamaron por los altos impactos ambientales y sociales que devienen de la contaminación. Reconociendo la impronta que el Pilcomayo posee como curso y fuente de agua dulce para muchas poblaciones que están asentadas en sus orillas y áreas de influencia, estas organizaciones que representan a los actores directos, solicitaron ser integradas en las decisiones a tomar y en las acciones a seguir.⁸

De esta manera, se pone de manifiesto que a través del Pilcomayo, las fronteras si bien pueden generar tensiones y conflictos, también favorecen el desarrollo de relaciones interculturales y de cohesión, las cuales van moldeando y esquematizando un espacio concreto que se retroalimenta con la dinámica del Estado-nación. Así, la cooperación y la coordinación con el vecino se establecen en la forma de actuación más idónea cuando un país debe actuar “mirando hacia sus fronteras”.

REFLEXIONES FINALES

El Pilcomayo, como “frontera internacional” forma parte de un sistema regional en donde conviven múltiples factores, que al interrelacionarse generan dinámicas socio-económicas e identitarias propias tanto en las márgenes argentino-paraguayas como en el área boliviana. Estas dinámicas se encuentran influenciadas y retroalimentadas por una frontera que va perdiendo su configuración natural en su recorrido transversal por la región del Gran Chaco.

En el ámbito argentino-paraguayo, a través del Pilcomayo se concentran realidades que han sido estructuradas por hechos materiales como por sus respectivas repercusiones culturales. Este río que en muchas ocasiones ha sido objeto de desencuentros, implicó paralelamente una cierta postergación en las respectivas agendas políticas. Actualmente, se perfila una faceta más positiva en cuanto a su tratamiento.

En Bolivia, el río representa inevitablemente las dos caras de una misma moneda. Por un lado, se erige como una importante fuente de agua dulce, vital para las comunidades que encuentran en éste un medio de subsistencia. Por otro, sus alarmantes niveles de contaminación reflejan la poca atención que en términos generales, los Estados suelen otorgar a sus fronteras y a las poblaciones cercanas.

Lamentablemente fue su situación de crisis la que contribuyó a revalorizar la necesidad de que las fronteras sean entendidas y visualizadas en su plenitud, es decir, atenuando su significado de "límite" y potenciando su implicancia hacia el interior del mismo Estado como en la relación de éste con sus vecinos.

NOTAS

¹ Grimson A. *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*, Ed. Gedisa, Barcelona (2003) 43.

² Vale la pena aclarar que en el presente trabajo se han tomado conceptualizaciones teóricas de autores como Alejandro Grimson y Gastón Gordillo, entre otros, quienes abordan la temática de fronteras desde una mirada abierta, profunda y sumamente analítica. A pesar de las diferencias que poseen sus respectivos trabajos, ambos comparten la idea de que en las fronteras hay dinamismo, relaciones sociales diversas, conflictos, uniones y hasta la profundización de lo que se entiende por identidad. Para mayor información, consultar de Grimson A. *La nación en sus límites...* (op. cit.) y *El otro lado del río. Periodistas, nación y MERCOSUR en la frontera* (2002), entre otras obras. También véase: Gordillo G. y otros, *El río y la frontera: Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo* (2002).

³ Véase mapa de la cuenca del río Pilcomayo. El mismo forma parte de un informe realizado por la Organización de Estados Americanos (OEA), denominado *Planificación del desarrollo regional integrado: Directrices y estudios de casos extraídos de la experiencia de la OEA*. El link directo del mapa es <http://www.oas.org/dsd/publications/Unit/oea72s/p134.JPG>

⁴ Véase *Tratado complementario de límites de 1945 entre la República del Paraguay y la República Argentina*. Disponible en Internet en <http://www.cancilleria.go.ar/sere/dilyt/paraguay/1945trat.swf>

⁵ *Derrame tóxico en Bolivia causa grave daño al río Pilcomayo*. Noticia publicada el 15 de noviembre de 2005. Disponible en Internet en <http://www.prensaescrita.com/diarios.php?codigoAME&paginahttp://www.lanacion.com.py>

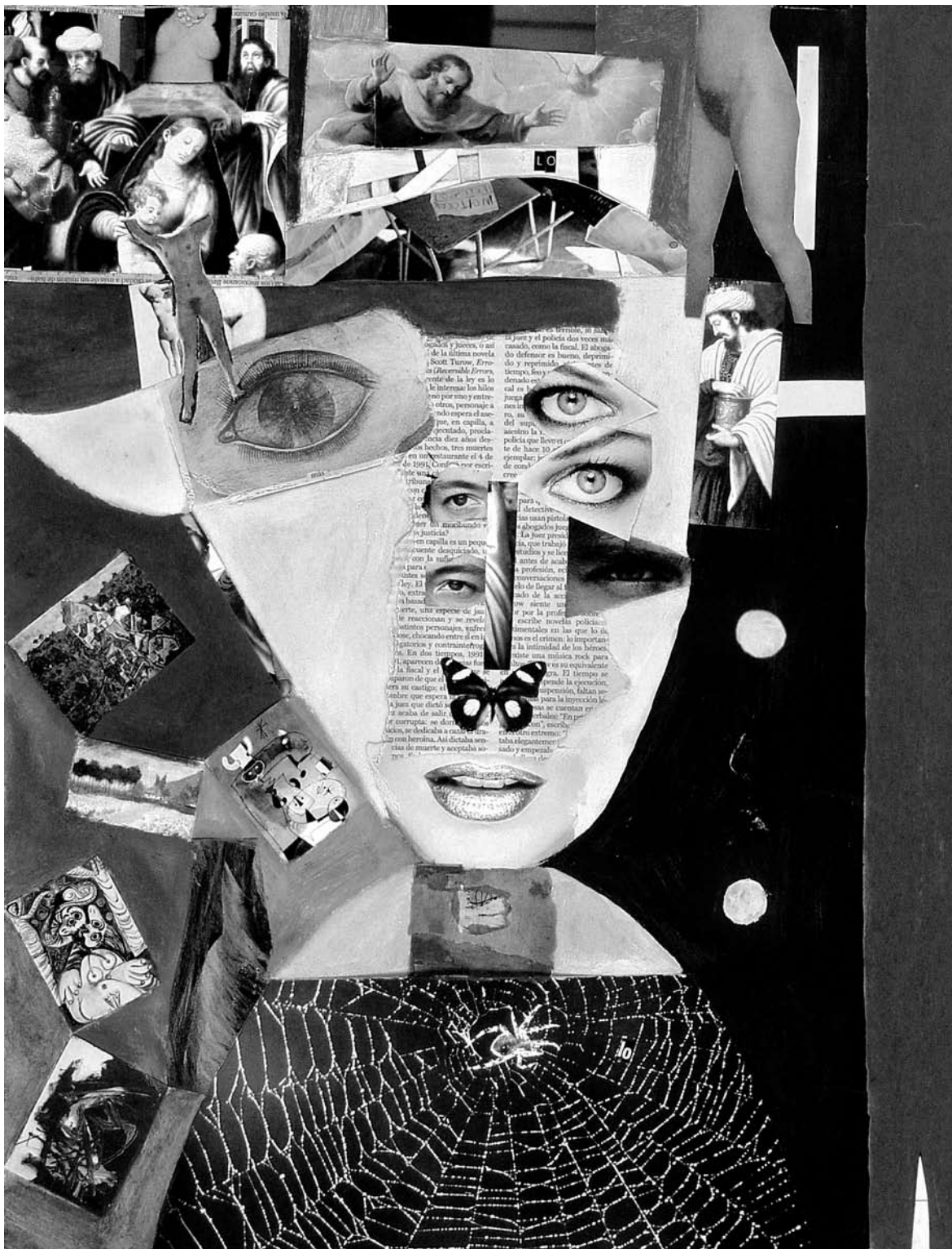
⁶ Keohane R. "Realismo, institucionalismo y cooperación" en *Después de la hegemonía. Cooperación y discordia en la política económica mundial*, Ed. Gel, Buenos Aires (1988) 73-74.

⁷ Para mayor información consultar la página electrónica del mencionado proyecto. Disponible en Internet en <http://www.pilcomayo.net>

⁸ Véase *Declaración del Río Pilcomayo*, Cochabamba (2006). Disponible en Internet en <http://www.conflictosmineros.net/al/html/modules.php>

Natalia Ceppi. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina.
email: nataliaceppi@yahoo.com.ar





© Óscar del Barco.

TRES NUDOS

en la gestión de proyectos urbanos
en contextos de P O B R E Z A

Ignacio
Cardona

LA POBREZA

Una razón fundamental ha ido motivando esta investigación, el hecho de que más del 90% de los venezolanos vivimos en ciudades, una cifra similar pareciera ser la tendencia a nivel mundial. “Cada día, en el mundo, hay 18,000 personas más que viven en las ciudades: para 2008, más de la mitad de la población mundial vivirá en zonas urbanas”.¹ Según la División de Población de las Naciones Unidas,² para 2025 se prevé que el 75% de la población urbana mundial vivirá en los países menos desarrollados. Para el año 2020, la población urbana en los países en desarrollo podría alcanzar el 50%. La sostenibilidad del planeta está en la sostenibilidad de sus ciudades.

Las nociones de “desarrollo sustentable” surgieron del aporte del Informe Brundtland para la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo titulado *Nuestro futuro común*³ definiéndolo como “aquel que satisface las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las capacidades de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades”. Sin embargo, aún cuando las primeras aproximaciones a la problemática del desarrollo sustentable aluden a temáticas ambientales tales como la administración de los suministros de recursos naturales y la deposición de desechos para la preservación del medio ambiente, la urgencia en la búsqueda de una

sostenibilidad nos obliga a entender la problemática en términos integrales.

De allí surgen las nociones vinculadas a la sostenibilidad social, que se convierte en un tema capital en nuestros países en vías de desarrollo. No puede haber desarrollo sustentable en una región agobiada por la pobreza. Un medio ambiente urbano degradado no es el mejor escenario para que el individuo se ubique en una plataforma sólida que le permita generar prosperidad y desarrollo, y sin desarrollo no puede haber desarrollo sustentable.

“La ciudad es la consecuencia de la agrupación de seres humanos”, pero a diferencia de las agrupaciones de otros animales, “en las ciudades el hombre realiza mejor su libertad que fuera de ellas”.⁴ Paradójicamente, el ser humano se agrupa en ciudades porque allí se encuentran las condiciones de vida que le permitirán, de manera aislada y soberana, lograr su crecimiento personal en búsqueda de su íntima trascendencia. Las ciudades se originan por una necesidad de un tipo de intercambio que promueva tanto el desarrollo individual como el colectivo. El trabajo productivo se convierte en uno de los motores fundamentales para el desarrollo individual y, luego, para el colectivo; generando una dinámica sistémica en la relación individuo-medio urbano que apunte a la sostenibilidad.

Pero en contextos de pobreza esta posibilidad de desarrollo se encuentra truncada. Cada vez es mas frecuente el grado de deterioro de sectores extendidos en las ciudades latinoamericanas donde la ciudad niega la dotación de servicios y espacios para el roce cívico de



sus habitantes. La carencia de servicios, la contaminación ambiental, la dificultad de la fluida conectividad entre los diferentes subsectores de la ciudad, limitan la posibilidad de una sinergia de desarrollo socioeconómico para el ciudadano que se ve limitado en su cotidianidad. Parafraseando a Joaquín Sabina, se trata de habitantes que vinieron con la esperanza de devorarse a las ciudades y la ciudad se los va merendando.

En este contexto, el habitante de contextos urbanos en situación de pobreza deambula por su ciudad en una constante supervivencia esperando el momento de poder trasladarse a otro contexto que le brinde mejores oportunidades. Los jóvenes que, por ejemplo, alcanzan logros académicos o deportivos, una de las primeras cosas que se plantean es salir de la comunidad donde residen, como comenta JR, un joven de

Figura 1. Vista aérea, El Morro de Puerto Santo. Foto: I. Cardona.





Figura 2. Vista peatonal, El Morro de Puerto Santo. Foto: I. Cardona.

17 años de la comunidad de Antímano, Caracas: “Una mierda, eso no sirve, puro malandro por todos lados, yo me quiero mudar y dejar atrás ese maldito barrio, quiero superarme e irme bien lejos”,⁵ lo que aumenta la sensación de poca valía de los habitantes que se quedan y disminuye las probabilidades de su desarrollo endógeno. Se va creando lo que podemos denominar una “cultura de la huida”; el ser humano habita su entorno sin vivir de él, alejándose de aquello que ya habíamos dicho da sentido a las ciudades: la necesidad de intercambio. Tenemos, entonces, una ciudad sin ciudadanos.

Intervenir en contextos urbanos de pobreza se ha convertido en una de las necesidades más imperiosas que debe afrontar el arquitecto en la sociedad contemporánea, con la esperanza de que un mejoramiento sistémico en el medio urbano podrá motorizar la sinergia necesaria para promover el arraigo del ser humano de manera que logre hacer de su entorno un espacio que promueva su propia sostenibilidad.

LA NECESIDAD DE ACTUAR

La problemática del deterioro progresivo del espacio urbano, conjuntamente con la disminución de las posibilidades de desarrollo del ciudadano, es tan creciente, que se hace urgente la búsqueda de acciones que produzcan resultados inmediatos. Si se espera a tener claridad sobre la totalidad del conflicto, quizá sea muy tarde.

¿Cómo promover soluciones técnicas vinculadas a las “necesidades sentidas”⁶ de las comunidades en con-

textos de pobreza? ¿Cómo incentivar la construcción de “necesidades normativas”⁷ impregnadas del germen sociocultural del sector intervenido? La construcción de puentes, puntos de encuentro, entre las disciplinas vinculadas al área con el contexto sociocultural sobre el que ellas intervienen, se convirtió en el eje fundamental del trabajo.

En sus *Diálogos sobre el poder*, Gilles Deleuze le comenta a Michel Foucault cómo “ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro y se precisa de la práctica para perforar ese muro”.⁸ De allí que, para poder hacer explícita la investigación de una aproximación a la gestión de proyectos urbanos en contextos de pobreza, resulte más sencillo ejemplificarlo con un caso de estudio; para ello utilizaremos un proyecto urbano de desarrollo turístico para la población de El Morro de Puerto Santo, Estado Sucre, Venezuela. Seguros de que, como comenta Calvino: “la ciudad existe porque la memoria repite redundantemente sus gestos”,⁹ la experiencia ejemplificada en este caso podrá ser transferible a otros casos e, incluso, a la generalidad de la gestión del proyecto urbano.

El Ministerio de Turismo de la República Bolivariana de Venezuela, tras sobrevolar el territorio que alberga a la población de El Morro de Puerto Santo, descubre en él un lugar con enormes potencialidades turísticas. Un istmo divide la costa venezolana rematando en un gran morro posado sobre el Mar Caribe, y

aparece una delgada franja habitada en medio de dos costas con tan sólo 100 metros de separación. Como si esta belleza escénica geográfica fuese poco, la aproximación de los vientos alisios del noreste produce dos condiciones de costa totalmente diferenciadas: una con gran oleaje al Este, usualmente utilizada como balneario, y otra calma al Oeste, que sirve de embarcadero para albergar la vocación de pueblo pesquero que da sentido al asentamiento humano.

Pero si aterrizamos la mirada, encontramos una población cuya dinámica urbana se encuentra en franco deterioro, repitiéndose el diagnóstico que caracteriza a los contextos de pobreza en nuestro territorio: la falta de servicios, los problemas de accesibilidad, la confusión en los regímenes de tenencias de la tierra y la carencia de espacios públicos para el roce cívico, limitando la construcción del arraigo comunitario.

El lugar se presenta como conflicto tanto como oportunidad. El objetivo propuesto implica promover proyectos urbanos que permitan posicionar la población en el circuito turístico de las costas venezolanas, se decide además solapar esta estrategia con el proyecto del mejoramiento de la dinámica social del lugar a través de la conformación de una red de espacios pú-



blicos que no sólo permita al temporadista apropiarse de la ciudad, sino al lugareño tener el espacio requerido para su consolidación como centro de intercambio.

LOS TRES NUDOS

Buscando estrategias de actuación proyectual, tanto arquitectónica como urbana, que logren su adaptabilidad a la realidad cultural del lugar, aparece un primer nudo: la necesidad de una conciencia por parte del diseñador sobre la importancia de incorporar las necesidades sentidas de la comunidad a las ideas de proyecto. Este aspecto se hace más dramático en contextos de pobreza como éste, donde la carencia de servicios y espacios para el roce cívico, fortalece lo que habíamos denominado como una “cultura de la huida”.

Este aspecto se hizo evidente en El Morro de Puerto Santo donde indagaciones sobre el tipo de proyecto requerido por la comunidad –intentando que afloraran las necesidades más profundas de sus habitantes–, evidenció la percepción, por parte del lugareño del mar, como una amenaza. En repetidas ocasiones los habitantes, en talleres de contacto psicosocial comunitario realizados transdisciplinariamente por el equipo

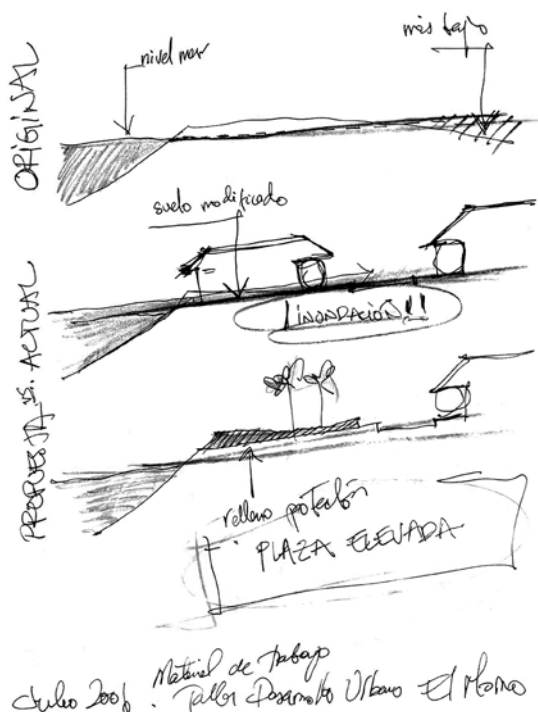


Figura 3. Trazos elaborados durante el taller de trabajo en la comunidad de El Morro de Puerto Santo. Proyecto: Grupo Ol-taller de arquitectura.



FIGURA 4. Propuesta para El Morro de Puerto Santo. Proyecto: Grupo OI-taller de arquitectura.

de trabajo, manifestaban el temor de una inundación e incluso sumergimiento total del pueblo ante una crecida del mar. La sensación de vivir rodeado de un cuerpo amenazante que se escapa de tu control hacía más intensa la esperanza de un traslado hacia otro lugar lejano a su población.

Sin duda, este temor tiene un fundamento real adjudicable tanto a las condiciones topográficas, donde algunos lugares del asentamiento llegan a estar por debajo del nivel del mar, hasta aspectos que tienen que ver con la dinámica cambiante que están teniendo los niveles de las aguas a nivel mundial producto del cambio climático. Sin embargo, estos temores estaban exageradamente cargados de un contenido fatalista, produciendo en el habitante del poblado una actitud de agresión hacia el lugar que se traduce en viviendas que dan sus espaldas al mar, llevándolo a dos conflictos socioeconómicos: por un lado, el rechazo hacia la fuente natural de sustento de la ciudad, en este caso, la pesca; por otro lado, la modificación de la topografía del lugar bajando el nivel de la tierra al borde de la costa, aumentando con ello las posibilidades de inundaciones en momentos de crecidas del nivel del agua.

Ocurre entonces un círculo vicioso en la relación entre el hombre y su medio ambiente: mientras más se percibe éste como una amenaza, más agresión se le imprime, con lo cual el medio se vuelve aún más amenazante. En el caso de El Morro de Puerto Santo, esta relación conflictiva entre el morrero¹⁰ y el mar va acrecentando su necesidad de huir; esto último se ve incentivado por la presencia cercana de poblaciones (Carúpano y Río Caribe) que significan polos de desarrollo más prósperos, bien sea por su vocación pesquera o por la turística, en el sistema regional de la costa oriental venezolana.

Estas nociones son equiparables a lo que suele ocurrir en las relaciones socioeconómicas de las urbes a escalas continentales. Las ciudades compiten entre sí, y el deterioro de un medio urbano fortalece el crecimiento y mejora de las ciudades vecinas.

Las primeras aproximaciones de un arquitecto hacia un lugar se dan desde la observación de sus características físico-espaciales. En este caso, la visión transdisciplinar permitió ampliar la comprensión del técnico de las necesidades sentidas de la comunidad, produciéndose lo que podemos denominar como un

ensanchamiento ecuatorial entre estas necesidades sentidas y las necesidades normativas que surgen de la observación arquitectónica y urbana.

Una vez superada esta etapa, la del reconocimiento del habitante por parte del proyectista, surge un segundo nudo difícil de superar: el proyectista ve en el lugar unas potencialidades para el mejoramiento de la calidad de vida del medio ambiente, y propone soluciones que, aunque ligadas a las necesidades sentidas del habitante, éstas no son aprehensibles para la comunidad.

Este aspecto se volvió dramático en la experiencia de El Morro de Puerto Santo. Los proyectistas nos encontramos con una comunidad con muchos años de abandono, con una fuerte carga de desesperanza; en una de las primeras visitas, la Directora Local de Turismo comentó con escepticismo el hecho de que “el morrero no quiere salir de abajo”, apuntando al hecho de que nunca colabora con su propio desarrollo. ¿Cómo puede tener esperanza una población que ha sufrido numerosas ofertas de mejoras que siempre quedan en el olvido? La degradación ambiental forma parte del “*imprinting* cultural” del habitante de El Morro de Puerto Santo.

En su texto *El método, las ideas...*, Edgar Morin aborda los conceptos de una cultura que está organizada y es organizadora de todos los conocimientos e ideologías del ser humano. Lo que Morin denomina “el capital de lo conocido” por las personas conforma un “*imprinting* cultural” difícil de modificar. La cultura en la que vives te condiciona, de allí que el morrero decida darle la espalda al mar que le puede proveer de desarrollo (pesquero o turístico), y al mismo tiempo esa misma cultura es condicionada por el simple hecho de que es el hombre quien hace la cultura.

En este mismo sentido, Montero¹¹ habla de la existencia de un sistema de creencias que produce un sistema ideologizante derivado de los conceptos definidos por Marx y Engels en el siglo XIX, en que ciertos intereses o experiencias culturales definen unos parámetros en el pensamiento colectivo dominante que ocultan determinadas posibilidades de desarrollo social. De allí que se haga fundamental establecer estrategias transdisciplinarias de desideologización, para poder activar

las posibilidades de cambio en contra de la influencia conservadora que imprime la cultura dominante.

Y es allí donde aparece el proyecto urbano como un elemento de transformación psicosocial, como una herramienta para problematizar situaciones naturalizadas en función de que la comunidad asuma las necesidades normativas del lugar.

Los proyectistas teníamos en la cabeza un sistema de redes urbanas para el logro físico-espacial del objetivo de reordenamiento urbano planteado, en acuerdo con el Ministerio de Turismo contratante. Como resultado de la intervención transdisciplinar se logró una negociación entre técnicos, entes gubernamentales y la comunidad para construir tan sólo una prueba de diseño, justo al lado del módulo policial de la población, que sirvió para la comunidad como una suerte de figura paterna de autoridad que los protegería ante posibles inundaciones.

Con este objetivo logrado, la aceptación por parte de la comunidad de la incorporación de un espacio público que relacionara al pueblo con el mar, se logró a partir de largas y discutidas sesiones de trabajo transdisciplinario, donde los habitantes incorporaban sus conocimientos para aprehender la idea de un proyecto que permitiera “mirar al mar” al mismo tiempo que trabajar los niveles de los suelos para evitar las inundaciones.

Una vez llegado a un acuerdo de necesidades entre los dos actores principales (las proyectistas y la comunidad), aparece un tercer nudo: el tiempo requerido para la concepción, desarrollo y construcción del proyecto urbano, cuyas extensas dimensiones suelen darse en períodos lentos en comparación con la velocidad del deterioro urbano que se enmarca en contextos de pobreza. Más aún cuando relacionamos al proyecto urbano con su poder de generar cambios culturales, los cuales se dan enmarcados en la “larga historia”,¹² mientras el deterioro ambiental y la pobreza crecen a ritmos agigantados. Para evitar un retroceso en el proceso de desideologización comunitaria, se hace obligado acompañar el plan con la búsqueda de cambios en el “tiempo coyuntural” percibido por los miembros activos de las comunidades participantes del proceso.

Una vez definidas las trazas estratégicas de la intervención urbana, en un acuerdo negociado entre todas las partes, el proyecto arquitectónico —más acotado—

viene a jugar un rol fundamental para brindar al ciudadano soluciones inmediatas abordando “necesidades sentidas” pero enmarcadas en un plan macro de diseño urbano. La comprensión de este punto obligó, en el proyecto de El Morro de Puerto Santo, a un proyecto arquitectónico cuyos límites de intervención se adaptaran al cumplimiento de las dos necesidades (sentidas y normativas), de allí que se extendiera la propuesta hacia uno de los lugares más queridos para los pobladores, un terreno de considerables dimensiones, totalmente desocupado, pero cuya vocación de juego para niños lo podía convertir en una plaza-parque para el uso colectivo, el gran espacio público aglutinador de intereses de la población. Fue éste el que se proyectó como el primer frente de obra del plan.¹³

Finalmente, se propone la concepción del proyecto arquitectónico como núcleo de una óptica transdisciplinar que aborda los conceptos de la psicología social comunitaria, con actos que van desde lo puntual hasta las consideraciones territoriales del proyecto (más ligadas al diseño urbano o diseño ambiental). A través de esta estrategia, se busca la aparición de “la necesidad entendida con (un) sentido liberador que oriente al cambio en beneficio de quienes sufren los efectos de la influencia conservadora”¹⁴ que se resiste a las posibilidades de un desarrollo sustentable. De allí que se entienda el proyecto más allá de su actuación puntual que se traduce en un hecho construido, sino más bien como una estrategia de formación ciudadana, de construcción de ciudad en su sentido más integral.

B I B L I O G R A F Í A

- 2003 *International Year of Fresh Water* (2003). Recuperado en febrero 17, 2007 de <http://www.wateryear2003.org/>
- Baudrillard J. *Cultura y simulacro*, Cairos, Barcelona (1993).
- Braudel F. “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid (1968).
- Brundtland H. *Our Common Future*. Oxford University Press for the World Commission on Environment and Development, Oxford (1987).
- Calvino I. *Las ciudades invisibles*, Editorial Hermes, México (1972/1974/1983).
- Delleuze G, Foucault M. “Un diálogo sobre el poder” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid (1981/2000/2001).
- Gabaldón A.J. *Desarrollo sustentable. La salida de América Latina*, Grijalbo, Caracas (2006).
- García Canclini N. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México (1990).

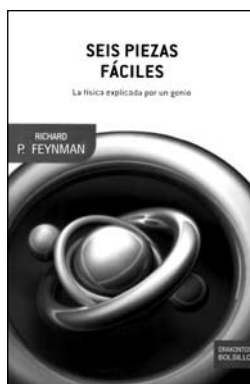
- Izquier MC. *Resiliencia y adolescencia. Un estudio acerca de la vivencia de un grupo de jóvenes exitosos en contextos de pobreza*, Especialización en Psicología Clínica Comunitaria UCAB, Caracas (2006).
- Montero M. *Concientización, conversión y desideologización en el trabajo psicosocial comunitario*, AVEPSO, Caracas (1991).
- Morin E. *La Méthode, Les Idées, Leur Habitat, Leur Vi*. Edition Du Seuil, París (1991).
- Nuño J. *¿Por qué existen ciudades?* Fundarte, Cátedra Permanente de Imágenes Urbanas 6, Caracas (1995).
- Toro A. *Hacia una teoría de la cultura de la “hibridez” como sistema científico transrelacional, “transversal” y “transmedial”* (2003). Recuperado en enero 28, 2006, de http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Cultura_hibridez.pdf
- World Population in 2030, Proceedings of the United Nations Expert Meeting on World Population in 2300*, United Nations Headquarters, New York (2004). Recuperado en febrero 18, 2007 de <http://www.un.org/esa/population/publications/longrange2/WorldPop2300final.pdf>

N O T A S

- ¹ 2003 *International Year of Fresh Water* (2003). Recuperado en febrero 17, 2007, de <http://www.wateryear2003.org>
- ² *World Population in 2030, Proceedings of the United Nations Expert Meeting on World Population in 2300*, United Nations Headquarters, New York (2004). Recuperado en febrero 18, 2007, de <http://www.un.org/esa/population/publications/longrange2/WorldPop2300final.pdf>
- ³ Brundtland H. *Our Common Future*. Oxford University Press, for the World Commission on Environment and Development, Oxford (1987).
- ⁴ Nuño J. *¿Por qué existen ciudades?* Fundarte, Cátedra Permanente de Imágenes Urbanas 6, Caracas (1995) 9.
- ⁵ Izquier MC. *Resiliencia y adolescencia. Un estudio acerca de la vivencia de un grupo de jóvenes exitosos en contextos de pobreza*, Especialización en Psicología Clínica Comunitaria UCAB, Caracas (2006).
- ⁶ Se refiere a la necesidad en el encuentro de estas dos necesidades “sentidas/venidas de las comunidades” vs. “normativas/producto de la aproximación del técnico”. Montero M. *Concientización, conversión y desideologización en el trabajo psicosocial comunitario*, AVEPSO, Caracas (1991) 4.
- ⁷ *Idem*.
- ⁸ Delleuze G, Foucault M. “Un diálogo sobre el poder” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid (1981/2000/2001) 24.
- ⁹ Calvino I. *Las ciudades invisibles*, Editorial Hermes, México (1972/1974/1983) 63.
- ¹⁰ Se refiere al gentilicio del habitante de El Morro de Puerto Santo.
- ¹¹ Montero M. *Op. cit.*, 6.
- ¹² Braudel F. “La larga duración” en *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid (1968) 62.
- ¹³ Para la fecha de escritura de este trabajo, la plaza-estadio de El Morro de Puerto Santo se encuentra en fase de construcción, luego de diez meses de comenzados los trabajos de intervención transdisciplinar arquitectónico-urbano-social.
- ¹⁴ Montero M. *Op. cit.*, 11.

Ignacio Cardona, Departamento de Arquitectura, Diseño y Artes Plásticas, Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela. email: iacardona@usb.ve

Libros



SEIS PIEZAS FÁCILES

RICHARD P. FEYNMAN

Editorial Crítica, Barcelona, 2007

Richard P. Feynman, premio Nobel de Física, no fue tan sólo un investigador, sino también un extraordinario maestro y un hombre de personalidad poderosa: una leyenda, a la manera de Einstein, para el gran público y “un genio”, como dice el título de la biografía que le dedicó James Gleick, para sus colegas. Este libro, que reúne las partes menos técnicas de un curso introductorio para los estudiantes del Instituto Tecnológico de California, sirve a la vez como una introducción a la física para los no científicos y como una introducción al propio Feynman. Como ha dicho uno de los grandes científicos actuales, John Gribbin, “si hubiese que escoger un solo libro para pasarlo a la próxima generación de científicos, éste tendría que ser, sin duda alguna, *Seis piezas fáciles*”.

Richard P. Feynman (1918-1988) fue uno de los físicos más famosos y apreciados de todos los tiempos. Profesor en la Universidad de Cornell y en el Instituto Tecnológico de California, recibió en 1965 el premio Nobel de Física. Entre sus obras destacan *Qué significa todo eso* (1999), *El placer de descubrir* (2000), y *¡Ojalá lo supiera! Las cartas de Richard P. Feynman* (2006), todas ellas publicadas por Crítica.



CAZADORES DE DRAGONES

JOSÉ LUIS SANZ

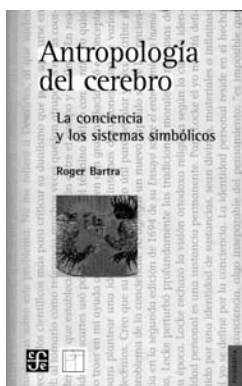
Ariel, Barcelona, 2007

El lector tiene en sus manos una historia apasionante: la de la búsqueda del pasado remoto a través de los fósiles de dinosaurios y la de los hombres que los descubrieron y divulgaron.

Desde los pioneros que dieron los primeros pasos hasta los más recientes hallazgos en este campo de la paleontología, por las páginas de *Cazadores de dragones* desfilan los británicos William Buckland, Gideon Algernon Mantell y Richard Owen, que dieron la buena nueva de la existencia de fósiles de dinosaurios; los norteamericanos Othniel Charles Marsh y Edward Drinker Cope, que se embarcaron en una guerra por dilucidar quién descubría más dinosaurios, con el general Clister, los sioux y la fiebre del oro como invitados estrella; el gángster neoyorquino que enterró réplicas de huesos de dinosaurio en Central Park; el barco con una valiosa carga de fósiles hundido por la Armada alemana durante la primera guerra mundial; el paleontólogo, aristócrata y espía Franz Nopcsa von Felső-Szilvás, que quiso autoproclamarse rey de Albania; el aventurero Roy Chapman Andrews y sus expediciones motorizadas por el Gobi; las andanzas de los paleontólogos soviéticos por Mongolia y el descubrimiento de la legendaria “tumba de los dragones”; el hallazgo de miles de huevos de dinosaurio en la Patagonia argentina...

De la mano de estos personajes asistimos al descubrimiento de yacimientos, la extracción de majestuosos esqueletos fósiles, la investigación sobre la historia evolutiva de los dinosaurios, la creación de museos dedicados a ellos...

Cazadores de dragones es una sugestiva iniciación a la paleontología, un repaso a nuestra fascinación por los dinosaurios y un homenaje a los científicos y exploradores que, estudiando restos fósiles, descubrieron que en el pasado remoto la Tierra estuvo poblada por una fauna difícil de imaginar.



ANTROPOLOGÍA DEL CEREBRO.
LA CONCIENCIA Y LOS SISTEMAS SIMBÓLICOS

ROGER BARTRA

FCE, Pre-Textos, México, 2007

Roger Bartra comenta: “En este libro expongo, desde el punto de vista de un antropólogo, los extraordinarios avances de las ciencias dedicadas a explorar el cerebro. Neurólogos y psiquiatras están convencidos de que ahí residen los procesos mentales. Yo pretendo hacer un viaje antropológico al interior del cráneo en busca de la conciencia o, al menos, de las huellas que deja impresas en las redes neuronales.

¿De dónde se alimentan mis reflexiones sobre el problema de la conciencia? En primer lugar, de los muchos años como sociólogo sumergido en el estudio de diversas expresiones de la conciencia social y de su relación con las estructuras que la animan. Agregó a estas experiencias mis estudios antropológicos sobre la historia y las funciones de los mitos. En tercer lugar, recojo y cultivo los hábitos de la introspección, la mayor parte de las veces siguiendo al azar los vaivenes de mis gustos literarios y musicales o mis ensoñaciones. Por último, algunos años de lectura y estudio de los resultados que arroja la investigación de los neurocientíficos. Me parece que he reunido elementos suficientes para presentar un ensayo tentativo y exploratorio sobre uno de los más grandes enigmas a los que se enfrenta la ciencia.”

Roger Bartra (México, 1942), antropólogo, sociólogo, escritor y ensayista, se doctoró en la Sorbona de París; es investigador emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México y ha sido profesor en importantes universidades de Europa, América Latina y los Estados Unidos. Es autor de varios ensayos y libros, como *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno* (FCE, 2004), *La jaula de la melancolía* (1987) y *El salvaje en el espejo* (1992).



GUÍA DE LA TIERRA Y EL ESPACIO

ISAAC ASIMOV

Ariel, Barcelona, 2007

¿Cuál es la edad del universo? ¿Hay vida más allá del sistema solar? ¿De qué están hechos los planetas? ¿Qué es la luz del Sol? ¿Qué es un asteroide? ¿Qué son las nebulosas? ¿Qué es el efecto Doppler? ¿Existe un centro del universo? ¿Qué es un cometa? ¿Cómo se produjo el *big bang*? ¿Qué es un agujero negro? ¿Se mueven las galaxias? ¿Qué es una supernova? ¿Qué produjo los cráteres lunares? ¿Cuál es la edad de la Tierra? ¿Cuál es el origen de terremotos y volcanes? ¿Por qué sopla el viento? ¿Se puede agotar la energía? ¿Qué son las mareas? ¿Cómo se formó la Tierra? ¿Continuará indefinidamente la expansión del universo?...

Ciento once preguntas fundamentales de la astronomía respondidas con claridad y brillantez por Isaac Asimov, maestro indiscutido de la divulgación científica.

Un viaje maravilloso por la astronomía: los orígenes, los enigmas, los grandes descubrimientos, los genios científicos... La ciencia al alcance de todos.



MUJERES EN EL ARTE POPULAR
DE PROMESAS, TRADICIONES, MONSTRUOS Y
CELEBRIDADES

ELI BARTRA

UAM, CONACULTA-FONCA, México, 2007

Dice Bartra: “Se ha escrito bastante ya sobre feminismo y arte, sobre historia y teoría feminista del arte pero, curiosamente, al pensamiento feminista de los países desarrollados, que es el que se ha ocupado más de investigar en el campo del arte, le ha interesado poco incursionar en el arte popular, éste no entra dentro de la Historia del Arte, con mayúsculas. Una de las razones por la que ha sido olvidado por la nueva historiografía feminista podría ser el hecho de que se supone que el arte popular es anónimo y por lo tanto resulta difícil, y a veces imposible, conocer la identidad de quien lo produjo, por ello, no podemos saber dónde estaban las mujeres. O quizá también, porque el arte popular de muchas sociedades desarrolladas no tiene tanta riqueza en comparación con el que se produce en un sinnúmero de países subdesarrollados. O incluso porque la teoría feminista del arte en Europa y en Estados Unidos comparte la idea de que el arte popular es arte menor, no es tan importante como el “gran” arte, y, por ende, no se le presta tanta atención.

Pero, dejando las especulaciones aparte, el hecho es que el arte popular ha sido prácticamente ignorado por el feminismo. En términos generales, se ha estudiado relativamente poco comparado con otros aspectos de la cultura y, a menudo, los estudios están teñidos de pintoresquismo, de reflexiones paternalistas y de androcentrismo”.



MUJERES EN LA SELVA:
ENTRE LA RAZÓN Y LA TRANSGRESIÓN

GUITTÉ HARTOG (COMP.)

BUAP, Puebla, 2007

En una sociedad sin machismo, el feminismo no se hace necesario. Los hombres, al igual que las mujeres, reciben el mismo trato, gozan de los mismos privilegios, son evaluados bajo los mismos criterios y tienen las mismas obligaciones sociales. Hombres y mujeres, sin distinción, luchamos por los mismos asuntos en las mismas condiciones. Pero en una sociedad como la nuestra, donde existe una doble moral: una para las mujeres y otra para los hombres, en la que todavía las niñas crecen en un mundo contaminado de estereotipos de género y en la que, para destacar en las esferas públicas, las mujeres tienen que trabajar el doble o el triple que los hombres, podemos pensar que el feminismo tiene todavía su utilidad.

Ser feministas es dejar de ser cómplices con un sistema machista que impone sus leyes y juicios cuando las mujeres buscan obtener justicia. Es dejar de lado el cinismo, que se complace con la violencia y la discriminación, para ir encontrando soluciones que desafíen los sistemas de control patriarcal. Es aliarse a las mujeres que luchan para escapar de relaciones violentas, que fueron violadas o asesinadas, que piden condiciones laborales decentes, que quieren disfrutar de su sexualidad, elegir sus maternidades, ser dueñas de su destino y tener proyectos propios. Se trata de una revolución humanista que, sin sangre ni violencia, logra construir nuevos caminos hacia ideales de libertad, justicia y democracia.