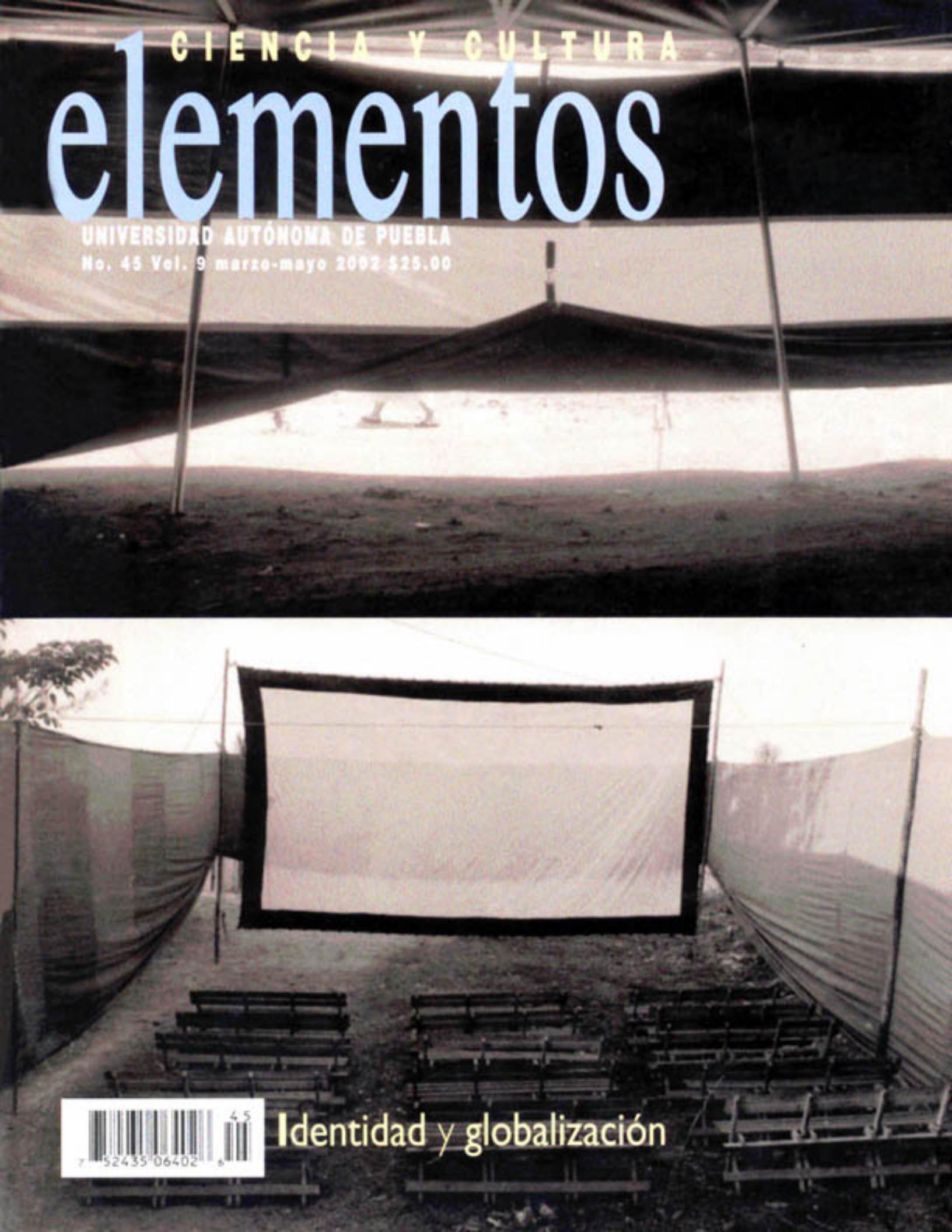


CIENCIA Y CULTURA

elementos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
No. 45 Vol. 9 marzo-mayo 2002 $25.00

Identidad y globalización

© Lorenzo Armendáriz, Republica Checa,1995.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
rector, Enrique Doger Guerrero
secretario general, Guillermo Nares Rodríguez
vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado, Pedro Hugo Hernández Tejeda

ELEMENTOS
www.elementos.buap.mx
revista trimestral de ciencia y cultura
número 45, volumen 9, marzo-mayo 2002
director, Enrique Soto Eguibar
subdirector, Marcelo Gauchat
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, Marcelo Gauchat, José Emilio Salceda, Enrique Soto Eguibar
asistente, María del Refugio Álvarez Tlachi
diseño y edición gráfica, Jorge López Vela
portada e interiores
Lorenzo Armendáriz
impresión, Lithoimpresora Portales S.A. de C.V.
redacción, 14 Sur 6301, Ciudad Universitaria, Apartado Postal 406, Puebla, Pue., C.P. 72570
email: elemento@siu.buap.mx
Certificados de licitud de título y contenido 8148 y 5770.

S U M A R I O

¿Divinidad o banalidad de la cultura? 3
Flusser y la dignidad humana
Alberto J. L. **Carrillo Canán**

Utopías globales, historia y filosofía 13
Richard **Rorty**

Antropología, identidades y globalización 19
Ricardo **Téllez-Girón López**

El hombre factible 25
Thomas **Macho**

El arte poshumano 29
Jorge **Juanes**

La espiritualidad navajo 35
y el movimiento pan-indio del peyote
Antje **Mannaerts**

El camino hacia los libros 41
Anamaría **Ashwell**

Historia de la energía 51
Mauricio **Schoijet**

Notas 58

Libros 60

© Lorenzo Armendáriz, México,1995/1996.

© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

¿Divinidad o banalidad de la cultura?

Flusser y la dignidad humana

Alberto J. L.
Carrillo Canán

Un pueblo está unido por lengua, usos y costumbres y formación (...).
Hegel (H4 246)

Los vietnamitas en California, los turcos en Alemania, (...) los científicos rusos en Harvard, ya no aparecen como víctimas propias de compasión a las que se debería ayudar a recuperar el suelo patrio perdido, sino como *modelo a seguir*, si es que se tiene el valor suficiente.
Flusser (EN 17)

Somos (...) nómadas surgidos del derrumbe de la sedentariedad.
Flusser (EN 17)

Un fenómeno muy interesante en el mapa de las ideologías de nuestra época es el tendencial corrimiento de los pensadores progresistas de la *crítica de las diferencias de clase social* hasta pasar a la *defensa de las diferencias culturales*. Esto es muy notable dado que la mayoría de los progresistas, de una u otra forma, tendía a hacer suya la famosa frase de que los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas. Empero, de alguna manera, no siempre muy clara, la opresión de clase pasó a ser substituida, en el pensamiento progresista, por la opresión "cultural", resultando que no nada más los proletarios sino con ellos otros muchos –incluida la burguesía– tenían algo que perder, a saber, su respectiva "cultura". Especialmente interesante en este contexto es el hecho de que en la defensa de la cultura, de la "tradición cultural", sea la que sea, los progresistas son difícilmente distinguibles de los conservadores, produciéndose una curiosa alianza progresista conservadora. Tal vez más curioso aun es el hecho de que para el ala "progresista" de la alianza progresista conservadora, el progreso tecnológico devino uno de los enemigos principales, amén de la "modernización" en general. El objetivo de esta presentación es problematizar el concepto de cultura común a tales progresistas y a los conservadores. En contra del concepto amplio de cultura como simple

diferencia entre lo humano y lo meramente natural, la alianza progresista conservadora sostiene un concepto de cultura como diferencia no entre lo humano y lo natural sino como *diferencia entre lo humano y lo humano*. Tal diferencia, la diferencia interhumana de uso, costumbre, vestimenta, lengua, etc., es concebida ya por Hegel como algo *divino*. La pregunta es si el concepto progresista conservador de cultura no se basa en una sacralización de lo *banal*.

MODERNIDAD Y REACCIÓN EN LA FILOSOFÍA

Ciertamente, la visión más simple de la modernidad, el recuento más elemental de sus características, en tanto sociedad y forma de vida surgida en Occidente a partir del Renacimiento, la distingue porque lo que en las sociedades premodernas era una unidad, podríamos decir, una totalidad

© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

indiferenciada, en la modernidad se diferencia y se articula en una serie de esferas con una autonomía relativa las unas de las otras. Particularmente notable es la autonomización del estado y los poderes religiosos, pero también lo es la autonomización del Estado y la economía, de la economía y la familia, de lo público y lo privado, de lo político y lo moral, de lo social y de lo natural, del rito y del saber, entre otras autonomizaciones que podrían ser mencionadas aquí. Por ello, cuando Kant, en el sistema constituido por sus famosas tres críticas, distingue rigurosamente entre cuestiones de verdad (conocimiento), cuestiones de la bondad (moral) y cuestiones de la belleza (estética), sólo está expresando en un sistema filosófico los rasgos esenciales de la nueva época.

La *reacción* del "idealismo alemán" ante el sistema kantiano es, formalmente, bien conocida. Tomando como ejemplo a Hegel, éste ve en el sistema kantiano la expresión de lo que para él vendría a ser la "desarmonía" o "desunión" (*Entzweiung*) propia de la modernidad. Mucha tinta se ha gastado en el examen de las relaciones más formales y abstractas entre el sistema kantiano de las tres críticas y la crítica a la que éste es sometido por el "idealismo alemán", particularmente por Hegel. Empero, la formalidad y la abstracción de la crítica a Kant desarrollada por el "idealismo alemán" parecen hacer perder de vista el hecho elemental de que dicha crítica implica un momento *profundamente antimoderno, reaccionario*. En particular, Hegel, consabidamente, levanta la figura de la "totalidad ética" como figura crítica contra el sistema kantiano al que Hegel interpreta como el sistema filosófico de la "desarmonía" o "desunión". En la figura hegeliana de la "totalidad ética" está encerrado aquello que podríamos llamar una *nostalgia de la totalidad*, más exactamente, de aquella unidad característica de las sociedades premodernas, ahora perdida, sociedades las cuales aparecen, *retrospectivamente*, cada una –por lo menos en sus periodos de florecimiento–, como una totalidad *orgánica* y, por tanto, *armoniosa*, como una verdadera unidad u organismo social. La figura dominante en esta crítica es la de la "cultura" como una unidad o totalidad de usos y costumbres.

EL CONCEPTO DE CULTURA: ¿PROGRESISMO XENÓFOBO?

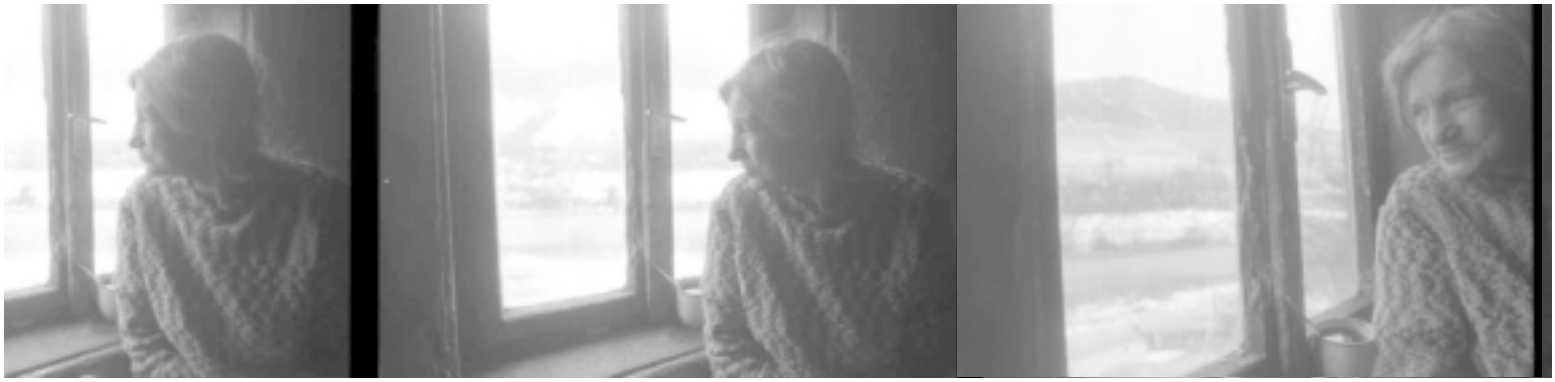
La disgregación de la totalidad de una "cultura" ha sido criticada en el pensamiento filosófico *conservador o reaccionario*, por ejemplo en Hegel o Nietzsche, bajo el título de la "abstracción", del supuesto carácter "abstracto" del hombre y la socie-

dad modernas. Pero basta con leer textos de progresistas que no tienen reparo en inspirarse en Heidegger o en Gadamer, por ejemplo, para poder reconocer el tema conservador del hombre "abstracto" o carente del "seno materno mítico" (NI 146)[1] en una versión especial, a saber, el de la "nivelación" producida por la técnica moderna, o en la versión de la "razón calculadora". Pero hay muchas otras versiones "progresistas" que también ponen en el banquillo de los acusados a la técnica y a la razón, por ejemplo englobándolas bajo el título de "razón instrumental", como es el caso de aquellos progresistas que, un poco más escrupulosos respecto de sus fuentes de inspiración, se remiten a Adorno y Horkheimer. En cualquier caso, la "abstracción" y secularización en tanto forma de desaparición del apego a los "usos y costumbres" o de rompimiento de la "cultura", de fractura de "aquel uno de pueblo y cultura", aparecen ahora como la destrucción o pérdida de los mismos en tanto efecto "nivelador" de la técnica moderna o el efecto "enajenante" de la "razón instrumental".

De una u otra manera, con mayor o menor claridad, tales progresistas tienden a asumir el concepto de cultura conservador, sin preocuparse mucho de la lógica xenófoba que es inherente al mismo. Lo cierto es que la pretendida defensa de lo "propio", lo "específico" de una tradición o una cultura implica, persistentemente, el rechazo de lo "extraño",[1] como explícitamente lo llaman tanto Hegel como Nietzsche.

Hegel, por ejemplo, valora al "imperio romano" como "(...) la *catástrofe general* [*allgemeines Unglück*] y (...) la muerte de la vida ética, muerte en la cual las *individualidades* de los pueblos perecen *en la unidad* de *un* panteón (...)" (H7 511, c. n.), diagnóstico en el que no podía faltar la mención de lo "abstracto" y lo "igual" –o en lenguaje heideggeriano "progresista", lo "nivelado"– ya que Hegel dice a continuación: "(...) [muerte en la que] todos los individuos son *degradados* a ser personas privadas y a ser *iguales* con derechos formales, individuos los cuales son unidos sólo por una arbitrariedad abstracta que se que desarrolla hasta lo monstruoso." (H7 511, c. a.) La pérdida de las "individualidades de los pueblos" generando individuos "iguales", es calificada aquí mismo de "generalidad abstracta" (H17 511), claramente en contra de la "generalidad" concreta del uso particular en su carácter étnico excluyente.

En este contexto es importante resaltar la idea de la exclusión xenófoba cuyo contramodelo es, precisamente, el mundo romano. Hegel dice en efecto en otra parte: "En el panteón romano los dioses de todos los pueblos son *reunidos* y se destruyen los unos a los otros *mediante el hecho de que son*



reunidos. El espíritu romano (...) destruyó todas las religiones anteriores y oprimió todas las configuraciones en la unidad y la *igualdad*. Este poder *abstracto* fue el que produjo este desastre inmenso (...)" (H17 183). Tal fenómeno no es otra cosa, según Hegel, que "*dominación*, la negación de los individuos y de los pueblos en una unión, bajo *un* poder" (H17 161, c. a.). El punto es aquí el rechazo a la "unidad de un panteón", de "un poder", porque esta unidad significa la *impureza* de los usos y con ello la pérdida de la singularidad o individualidad de cada "pueblo", ya que los pueblos son concebidos como individuos mutuamente excluyentes.

Hegel nos dice, en efecto:

> (...) las *totalidades éticas* que son los *pueblos*, se constituyen en tanto que *individuos* y se *ponen* como

© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

> singulares *contra* pueblos singulares; esta *posición* e *individualidad* es la parte de la *realidad*, pensados sin ésta, [los pueblos] son *puras elucubraciones* (...). Este respecto [*Beziehung*] de individualidad a individualidad es una relación [*Verhältnis*] y por tanto uno [un respecto] doble: el uno, el positivo, el tranquilo e igual a sí mismo estar el uno junto al otro en la paz; el otro, el negativo, la *exclusión* del uno por el otro; y ambos respectos son absolutamente necesarios." (H2 481, c. n.)

Sin embargo, a continuación Hegel privilegia el segundo, la "exclusión" y, a saber, en la forma concreta de la guerra: "Para el segundo tenemos la relación *racional*, concebida como el someter [*Bezwingen*] (...). Mediante este segundo lado del respecto está puesta para la figura y la individualidad de la totalidad ética la *necesidad de la guerra* (...)" (H2 481 s., c. n.).

Así pues, no se trata de la exclusión o xenofobia ocasional y pasiva sino esencial y activa, agresiva, como constituyente necesario de la "individualidad" de un "pueblo", de lo que ahora los progresistas también consideran como su "cultura" –aunque ellos cierren los ojos frente a la xenofobia inherente al concepto de cultura que asumen de los conservadores.

Respecto de Nietzsche, encontramos las mismas ideas xenófobas activas. Para empezar, así como lo hace Hegel, Nietzsche también detesta al mundo romano (latino) por su "mundialización" (*Verweltlichung*),[2] de hecho, la "expresión más espantosa" del carácter no cerrado sino abierto de una cultura, sería, precisamente, "el imperio romano" (NI 133). Tal "mundialización espantosa" implica un "deambular carente de hogar patrio [*Heimat*]"[3] (NI 148) En estrecha relación con el rechazo hegeliano a la "unión" de los dioses de pueblos diferentes "en un solo panteón" ya que esto implica su "destrucción mutua", Nietzsche se refiere a la "destrucción del mito", para a continuación indicarnos:

> Apenas parece posible, transplantar con éxito duradero un mito *extraño* sin que este transplante dañe el árbol irremediablemente, árbol que tal vez fue lo suficientemente fuerte y sano como para, con luchas espantosas, lograr *eliminar aquel elemento extraño*; pero lo más común es que se seque o bien prolifere de manera enfermiza. (NI 149)

Exactamente a continuación Nietzsche da otra expresión de la lógica xenófoba de su concepto de "cultura" con base en el "seno materno mítico": "Tenemos tan en alto el núcleo *puro* y fuerte de la esencia alemana que nos aventuramos a esperar, precisamente de él, la *eliminación de los elementos extraños* que le han sido implantados (...)". (NI 149) Por supuesto, tal "eliminación" de lo "extraño" que atenta contra lo "puro" de una cultura, tiene un carácter polémico, de lucha. Por ello Nietzsche agrega a continuación:

> Tal vez alguien piense que aquel espíritu [el alemán] debe empezar su lucha con la eliminación de lo latino, y reconocerá una preparación y un estímulo externos en la victoriosa valentía y en la gloria sangrienta de la última guerra [la franco alemana de 1870]. Empero, la necesidad interna tiene que

> ser buscada en la emulación de nuestros sublimes precursores en esta vía [de la eliminación de lo latino], en ser dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes artistas y poetas. Pero que aquel alguien no se imagine que puede emprender tales luchas sin sus dioses domésticos, sin su hogar patrio mítico, sin una "recuperación" de todas las cosas alemanas. (NI 149).

Todo esto es la consecuencia o, de hecho, otra manifestación de la insistencia nietzscheana en la "unidad del estilo", en la "unidad superior" de la "cultura", así como en la queja correlativa sobre "nosotros, modernos", quienes tenderíamos a saturarnos "de épocas, usos, artes, filosofías, religiones y conocimientos *extraños*. (NI 274, cfr. 146).

Tanto las "totalidades éticas" como las "unidades superiores" de las culturas son, de acuerdo con el modelo que nos interesa aquí, intrínsecamente excluyentes de lo otro, lo "extraño" y, por tanto, xenófobas. Los progresistas se salvan de tal xenofobia de una manera puramente casual; no porque su concepto sea esencialmente menos xenófobo que el de los conservadores –aquí ejemplificados mediante Hegel y Nietzsche–, sino casualmente porque se presentan como los defensores de etnias y grupos "culturales" oprimidos y en desventaja frente a otros. Sin embargo, cualquier defensa del los "usos" y "tradiciones" en su pureza, es el *equivalente* al rechazo hegeliano del panteón único romano y, de acuerdo al modelo que hemos venido examinando, implica como término lógico la exclusión de "*usos extraños*" (Hegel, H1 462, c. n.) u "*otras* culturas" (Nietzsche, NI 146); implica la exclusión de *otros* dioses o dioses *extraños*, en suma, "la eliminación de lo extraño", o xenofobia activa igualmente propugnada por Nietzsche.

Obviamente, la lógica de este concepto de cultura es xenófoba en tanto postula explícita o implícitamente una *esencia étnica* en tanto que tal esencia sería el contenido o "concreción" a *defender* –o como dice Hegel, "lo positivo" por lo cual "sacrificarse"–, entendido como la cultura de un pueblo o una comunidad dada.

EL CONCEPTO DE CULTURA, VILÉM FLUSSER Y LA LIBERTAD

Una respuesta extrema al concepto de cultura conservador progresista de cultura, esencialista etnicista, que considera la diferencia interhumana de uso, costumbre, lengua, etc., como algo positivo a defender en sí mismo, es la que da el filósofo "judío checo" Vilém Flusser. Para poder justipreciar la respuesta de Flusser al concepto etnicista de cultura conviene referirnos aquí a la diferencia, que hasta ahora hemos dejado de lado, entre la divinización hegeliana y la nietzscheana del "uso" o del "estilo unitario" que constituiría la "cultura".

Para Hegel el "uso" tiene carácter de divino o "sagrado" (H2 385s.) en tanto instancia que permite la cohesión y la permanencia de un colectivo ("pueblo") en tanto tal, como "individualidad" o unidad excluyente de lo "extraño". En Hegel, pues, la divinización del uso tiene una razón pragmática de carácter más bien *ex post*, para el observador, que se comprenderá mejor en la comparación con la divinización nietzscheana. En efecto, Nietzsche parece tener una razón pragmática de orden *ex ante* para divinizar la "cultura", o la "totalidad de las manifestaciones vitales" de un pueblo en tanto tengan una "unidad de estilo" (NI 252). Y son precisamente el "mito", el "rito", la "religión" (NI 55, 145), lo que permite una autocomprensión a aquellos individuos –en palabras de Nietzsche: les permite "interpretar sus luchas y su vida"– que pertenecen al pueblo o comunidad que sostiene tale mitos, ritos o religión, y *ello*, tal autointerpretación, le da su "fuerza vital" a la "cultura" correspondiente, su "imagen concentrada del mundo" (NI 145, 147). Como se ve, el carácter divino, es decir, la sanción mítico ritual y religiosa del comportamiento o uso, tiene una funcionalidad *ex ante*: es "divino" no porque permita la cohesión de la comunidad, sino por el contrario, gracias a que es "divino" permite dicha cohesión. Aquí no es el observador, quien al constatar el resultado del uso no puede más que considerarlo divino, sino que es el individuo, perteneciente a un pueblo, quien por considerar divino al uso provoca el resultado, a saber, "el todo ético", "aquel ser uno de pueblo y cultura", la unidad de un colectivo o comunidad excluyente de lo "extraño".

No sólo se trata de una diferencia de perspectiva *ex ante* y *ex post* entre Nietzsche y Hegel, sino también de perspectiva interna y externa. Podríamos decir que la divinización nietzscheana del uso o cultura implica una *prescripción* para el individuo y tiene, por tanto, un carácter performativo o existencialista. Es precisamente partiendo de tal carácter existencialista de la sacralización del uso, la costumbre, etc., que mejor puede entenderse la respuesta extrema que Flusser da al concepto esencialista etnicista de cultura.

Flusser se refiere a aquel "(...) misterioso sentimiento de apego al hogar patrio (*Heimatgefül*)[4] el cual encadena a hombres y a cosas" (FM 19), y nos dice: "yo fui arrojado a mi (...) hogar patrio [*Heimat*] sin que se me preguntara si el mismo me significaba algo. Las cadenas que ahí me atan a mis congéneres, en gran parte me fueron puestas." (FM 20) Y lo que entra en juego aquí son los "códigos secretos de los hogares patrios", los cuales "(...) están tejidos no mediante reglas inconscientes sino en gran medida a partir de costumbres inconscientes. Lo que caracteriza a la costumbre es que uno no es consciente de ella. (...) Sin embargo, si el código se hace consciente, entonces sus reglas ya no se muestran como algo *sagrado*, sino como algo *banal*." (FM 21) Como puede verse, para esta propuesta, la costumbre, el uso o hábito aparecen como algo "banal" en un nivel elaborado, y aparecen como algo "sagrado" solamente en un nivel primitivo o, como Flusser se expresa, de "lo secundario" (FM 29). Seamos más exactos.

Lo primero que Flusser considera críticamente en el "misterioso sentimiento de hogar patrio", en el "hogar patrio" como tal, es precisamente el carácter inconsciente propio de la costumbre o uso y el apego a los mismos. En tal inconsciencia está implícito un "encadenamiento misterioso" a ciertos humanos y a ciertas cosas (FM 10s.), y Flusser nos dice:

> Generalmente se trata de fibras misteriosas que atan al morador [*Beheimateter*] a los hombres y cosas del hogar patrio [*Heimat*]. [Tales fibras] sobrepasan la conciencia del adulto llegando a lo pueril, infantil, probablemente incluso a las regiones fetales y transindividuales, a la memoria no bien articulada, apenas articulada e inarticulada. (FM 18)

A continuación, Flusser pone el ejemplo de las nostalgias que en un expatriado puede despertar una comida nacional típica. Con el ejemplo de tal mecanismo, nos dice, el "misterio" del "hogar patrio" "(...) se muestra como lo que es: como la sede de la mayoría de (y quizás de todos) lo prejuicios –aquellos juicios que están antes de todos los juicios conscientes." (FM 18)

Con esto estamos frente a una de las tesis centrales de Flusser en este contexto: "Este misterioso sentimiento de hogar patrio, alabado y preciado lo mismo en la prosa que en la poesía, este enraizamiento [*Verwurzelung*] en las regiones

infantiles, fetales y transindividuales de la psique, no resiste el análisis sobrio (...)" (FM 18), análisis frente al cual dicho "enraizamiento misterioso se convierte en una atadura [*Verstrickung*, también embrollo, enredo] obscurantista, que hay que cortar como un nudo gordiano; entonces, aquel que se autoanaliza reconoce hasta qué punto su enraizamiento misterioso en el hogar patrio ofuscaba su visión clara de la escena." (FM 18) A continuación Flusser saca una conclusión central al decirnos que tal sujeto autoanalizante "[n]o solamente se da cuenta de que *cada* hogar patrio ofusca a su manera a los enredados [*Verstrickte*] en él, sino también, sobre todo, que apenas después de la superación de la atadura [*Verstrickung*], son posibles el juicio, la decisión y la acción libres." (FM 18)

Es precisamente el carácter "inconsciente", "infantil, fetal y transindividual", "apenas articulado" o simplemente "inarticulado" del "misterioso sentimiento de hogar patrio", lo que lleva a Flusser a considerar dicho sentimiento como una "atadura" o "embrollo" del individuo en las costumbres o usos, en su "hogar patrio". Lo que para Hegel era la "relación substancial con el uso" y para Nietzsche era lo distintivo del individuo "mítico", son para Flusser meramente "atadura" o "embrollo" infantiles, "prejuicios", que no resisten el análisis pero que ciertamente "ofuscan la mirada clara" del individuo. Sin embargo Flusser coincide en cierto sentido muy especial con Hegel y más aún con Nietzsche respecto del carácter divino del "uso", la "costumbre", la "cultura" o el "hogar patrio". En efecto, en la medida en que el individuo está "encadenado" (FM 19) al "hogar patrio" o la "costumbre" de la manera descrita, en esa medida, tal individuo "(...) *sacraliza* los vínculos humanos que le han sido impuestos por su nacimiento y, por tanto, menosprecia los que puede asumir *libremente* (...)" (FM24). Tal es el punto crítico central para Flusser: la libertad. Sin desarrollar el punto en este escrito,[5] Flusser asume la consecuencia ilustrada de que cualquier sacralización emprendida por el hombre implica la abdicación de su libertad.

De hecho la idea básica es la de que "[e]l hombre es libre porque en un movimiento imprevisible e inexplicable se puede levantar contra sus ataduras [*Bindungen*] (...)" (FM 32) Un caso en el que el hombre renuncia o abdica de su libertad es, precisamente, aquel en el que cree reconocer algo como sagrado y, con ello, como transcendente, como más allá de sus fuerzas o posibilidades. Tal es el caso de la "atadura [*Verstrickung*] al hogar patrio". En dicha atadura en tanto

© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

vínculo "impuesto", el hombre pierde su libertad y, precisamente por ello, se puede hablar, formalmente, de que "(...) sacraliza las ataduras [*Bindungen*]" (FM 24). En otras palabras, en su carácter de vínculo incuestionable, de "prejuicio", se puede hablar de lo "sagrado de la costumbre" (FM 24). Pero no se trata sólo de una cuestión formal, en el sentido del mero asumir algo como intocable, sino, además, en el sentido material, ya que el individuo aprueba y respeta, "ama", su atadura. Por ello el "misterioso sentimiento de hogar patrio" realmente ata a dicho "hogar patrio", a la "costumbre". La sacralización del uso y la atadura a él devienen inseparables.

Ahora bien, si la costumbre o su concepto obscuro de "hogar patrio", no resisten el "análisis sobrio" ya que frente a él se convierten en meros prejuicios –por caros que nos puedan ser–, entonces, tal análisis tiene el carácter de una *desacralización*. Esto es lo que ya había ocurrido con el advenimiento de la modernidad y que arriba mencionamos como parte del proceso de secularización. Por ello es que para Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, los proletarios no tenían nada que perder más que sus cadenas; también por ello, en el mismo texto, se resaltaba el simple hecho de que la burguesía había "hundido *todo lo sagrado* en las aguas heladas del cruel cálculo egoísta". Pero volviendo a Flusser, su tesis es que una vez que el "análisis sobrio" muestra al "misterioso sentimiento de hogar patrio" como un embrollo de prejuicios, esto, antes "(...) sagrado[,] es mostrado como banal." (FM 21) Se trata de un efecto secularizador propio de la modernidad.

La *banalidad de la costumbre* significa que se reconoce su carácter meramente fortuito, la carencia de toda importancia intrínseca o bien transcendente de la misma, lo cual se revelaría precisamente en el caso de un emigrante como lo fue el propio Flusser: "Después de haber cortado un nudo gordiano tras otro, el de Praga, el londinense, el sao paulista, (...) reconocí que todos los prejuicios tenían en el mismo valor (o la misma carencia de valor) (...)" (FM 18). Es decir, cualquier uso o costumbre, por más que se pueda encontrar una explicación u otra para el hecho de que haya sido asumido por un grupo humano dado, no tiene en su concreción como uso particular, ninguna justificación intrínseca ni transcendente.

Piénsese en la variedad apabullante de los mitos e instituciones de la fertilidad en las diferentes culturas conocidas o registradas. Tal variedad de uso, rito, creencia, tal variedad del carácter concreto, de la relación entre mujer y hombre, entre hembra y macho humanos, no muestra más que la casualidad, el carácter no necesario de dicho carácter concreto en tanto tal carácter concreto particular. Pero tal *casualidad* o *fortuitidad* no es otra cosa que la *banalidad* del uso específico, aunque para los miembros de la comunidad implicada, tal uso no aparezca como banal. Para hacer más concreto el ejemplo, piénsese sólo en el rito católico del matrimonio. Para los directamente implicados, para sus padres y demás familiares, incluso para todo el poblado o hasta para "la sociedad", tal rito dista mucho de ser banal, pero para el fin mismo de la procreación lo es plenamente. Por supuesto, esto no quiere decir –como ha insistido en ello Bolívar Echeverría– que en tanto humano, el acto de procreación y todo el conjunto de objetos y acciones que lo enmarca y lo constituye, no tengan que tener un carácter concreto –propio de una "identidad cultural" (DC). Pero lo que humaniza tal procreación no es el carácter concreto particular, sino el mero hecho de que tenga un carácter concreto *en general*. La concreción del uso en tanto uso y no mera conducta animal, es, ciertamente, necesaria, pero no en tanto tal concreción específica sino en tanto mera concreción *en general*. Así, el uso en tanto concreción en general, diferencia a lo

humano de lo meramente natural o animal, pero en tanto concreción particular es, frente a lo humano en general, meramente banal; banal en el sentido de que en su concreción inmediata, *irreflexiva*, no puede reclamar ninguna transcendencia, porque *en tal inmediatez* no tiene ningún título para pretender ser *la* corporificación de lo humano en general.

CONCLUSIÓN

Dejando de lado aquí la discusión sobre el relativismo del uso, y manteniéndonos sólo al nivel de su banalidad en el sentido recién discutido, es decir, de su naturaleza o carácter casual en tanto conducta irreflexiva, resulta claro que la propuesta de Flusser se encuentra en el punto antípoda del concepto progresista conservador de cultura, especialmente en la versión progresista casi postmoderna de dicho concepto. Para el progresista de espíritu postmoderno todas la "diferencias", en este caso, todas la "culturas", es decir, cada conjunto de "usos" tradicionales de un grupo humano dado –no necesariamente étnico en sentido estricto–, son igualmente válidas –aunque en nombre de tal igualdad haya que defender a las culturas "oprimidas" o "marginadas" frente a las "dominantes". Por el contrario, para Flusser todas son igualmente inválidas en tanto usos irreflexivos, en tanto ataduras impuestas al individuo por su nacimiento. De ahí que Flusser preconice no la bondad de dichos vínculos destinales,[6] sino la bondad de los vínculos libremente elegidos, es decir, los vínculos por los que el individuo puede asumirse como responsable (véase FM 18-20). Tales vínculos serían para él "lo primario" (FM 29). Pero si los vínculos –"ataduras"– destinales son banales, "lo secundario", entonces no tienen por qué ser defendidos. Flusser dice esto con una metáfora: en vez de andar buscando nuestras "raíces", puede ser que nos demos cuenta "(...) de que el hombre no es ningún árbol; de que tal vez la dignidad humana consista en no tener raíces; de que el hombre devendrá hombre apenas cuando cercene las raíces que lo atan". (FM 107)

Con tal posición, es decir, preconizando que la libertad humana reside –por lo menos en una parte medular– en la construcción de relaciones elegidas y, por tanto, por las que uno es responsable y llamado a rendir cuentas, Flusser no sólo escupe en la cara de todo patriotismo, sino de todo culturalismo, así sea éste el bien intencionado culturalismo "progresista", del cual, siguiendo el movimiento básico del

pensamiento de Flusser, podríamos decir que pasó de la crítica de las cadenas de la opresión proletaria a la defensa de las cadenas de la "cultura propia", de las cadenas ofuscantes de lo "amado" irreflexivamente.

En la defensa de la "cultura", los progresistas –que no todos los conservadores– pasan *directamente* a la crítica de la técnica, del progreso técnico. Aquí conviene señalar que Flusser considera la obscura noción de "hogar patrio", de "suelo patrio", no como un "valor eterno sino como una función de una *técnica específica*" (FM 17). Se trataría de la técnica que empezó o permitió la sedentariedad, técnica que tendría varias formas, pero que ata a los hombres a un suelo determinado, así sea éste el de una gran ciudad específica o el de varias urbes en una "nación". En este sentido, la industria que requiere trabajadores "sedentarios", vendría a ser, para Flusser, esencialmente una continuación de la agricultura y la crianza de ganado. Tal sedentariedad, ya sea agropecuaria o industrial, es propia, según Flusser de la "historia". Apenas la nueva técnica basada en la comunicación electrónica vendría a romper con aquel "neolítico" que se extiende desde hace diez mil años hasta nuestros días. Es decir, con el paso al nomadismo en la nueva era de la comunicación, nos encontraríamos en la "posthistoria" y, apenas en tal paso, se darían las condiciones para la superación amplia del "misterioso sentimiento de hogar patrio", para "trascender los suelos patrios" (véase FM 15-17). Sin entrar aquí a una evaluación del diagnóstico de Flusser contenido en el modelo "historia" –"posthistoria" recién esbozado, salta a la vista que Flusser no toma *a priori* una posición en contra de la

© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.

técnica –sin ser ciego frente a los peligros de la misma, ya que en su teoría de la comunicación esboza tanto una forma "dialógica" como una "fascista" de la técnica electrónica, tema que aquí no podemos considerar. En cualquier caso, a diferencia del antitecnicismo casi ludista de los actuales progresistas, Flusser ve precisamente en un progreso técnico, a saber, en el paso del primer nomadismo a la sedentariedad, la consecuencia negativa de una abdicación de la libertad en la atadura al "hogar patrio", a la "cultura propia", a las "propias tradiciones", "usos" y "costumbres".

En vez de simplemente defender como casi sagrados a la quena, el mole y el jorongo, o sus equivalentes, en contra de la técnica "globalizadora", que es lo que ahora la izquierda latinoamericana considera como parte básica de su misión, Flusser tiene una posición crítica y abierta frente a las posibilidades de la técnica, al mismo tiempo que una posición extrema de desacralización de las "cosas" y "ataduras" tradicionales, considerándolas como abdicación de la libertad en la medida en la que no adquieren un carácter banal para el individuo que permanece atado a ellas.

BIBLIOGRAFÍA Y ABREVIATURAS

DC = Echeverría, B., *Definición de la cultura,* México, 2001.
FM = Flusser, V., *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus,* Berlín, 2000.
De Hegel, G. W. F., *Werke* in zwanzig Bänden, Frankfurt / M, 1985:
H2 = Hegel, *Escritos de Jena.*
H4 = Hegel, *Escritos de Nürenberg y Heildelberg.*
H7 = Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho.*
H17 = Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión.*
NI = Nietzsche, F., *Sämtliche Werke,* Band 1, Berlín, 1980.
c. a. = cursivas del autor del texto citado

NOTAS

[1] Se trata de la ominosa palabra alemana *fremd*, *Fremdes*, que casi siempre tiene la nota de lo amenazante o, en el mejor de los casos, de lo incómodo.

[2] La traducción literal de esta palabra alemana sería mundanización, sin embargo, esta palabra castellana tiene la connotación teológico religiosa de la oposición entre lo celestial y lo terrenal. Tal idea no está presente en el uso nietzscheano de *Verweltlichung*. Nietzsche se refiere al hecho de alcanzar un carácter mundial, una extensión máxima, por ello elegimos traducir *Verweltlichung* como mundialización.

[3] Véase más en el texto la discusión sobre la traducción de la palabra alemana *Heimat*.

[4] En este mismo texto, *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (Ocupar una vivienda en la carencia de hogar), Flusser ofrece una discusión acerca de la palabra alemana *Heimat*, la cual traducimos aquí como "hogar patrio". La discusión toca el aspecto muchas veces resaltado de que tal palabra alemana no tiene un equivalente en idiomas tales como el inglés, el francés, el italiano –como tampoco en castellano. Tal situación obliga a paráfrasis como "hogar patrio" en el sentido del apego a una comunidad, a una tierra, a una nación, a las que uno "pertenece" y uno "ama" o "añora". Téngase, pues, presente que la palabra "hogar patrio" en lo sucesivo es sólo una abreviatura para tal sentido o idea de *pertenencia emotiva* a una comunidad, sus instituciones, usos y "cosas" –las cuales incluyen el ambiente natural. Otras interesantes palabras germanas son *Heimtland* y *Heimaterde*, respectivamente, país patrio y tierra patria. Lo curioso es que las palabras *Land* (país) y *Erde* (tierra) se combinen con la palabra Heimat (hogar), ya que está última palabra está cargada de resonancias sentimentales muy fuertes. La importancia del asunto se comprende cuando en la frontera alemana a uno como extranjero se le pregunta retórica y benevolentemente: *Zurück in die Heimat*? Es decir: ¿De regreso al hogar patrio? Frase ésta que en castellano nadie usaría porque en castellano no se subraya de manera expresa el vínculo sentimental, el cual, cuando mucho, quedaría implícito en la pregunta que sería la normal: ¿De regreso a su país?

[5] *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit* (Ocupar una vivienda en la carencia de hogar), en FM.

[6] No es casual que en la Alemania nazi la palabra *Schicksalsgemeinschaft*, comunidad destinal, perteneciera al vocabulario básico.

Alberto J. L. Carrillo Canán es profesor de la Maestría en Estética de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

© **Lorenzo Armendáriz,** México, 1995.

Utopías globales, historia y filosofía[1]

Richard Rorty

En su texto programático para esta Conferencia, el profesor Soares[2] declara que "el acuerdo sobre la posibilidad –y la deseabilidad– de la mutua comprensión y la construcción de la paz a través de la comunicación" se ha visto "conmovido por dramáticos procesos recientes: el resurgimiento de odios largamente reprimidos y de hostilidades encarnadas en identidades étnicas, religiosas y nacionales; el creciente prestigio del escepticismo postmoderno; y la fragilidad de las concepciones universalistas". Creo que sería bueno que yo empiece por aclarar lo mucho que mi visión de la actual situación intelectual difiere de la del profesor Soares.

No pienso que el "resurgimiento de odios largamente reprimidos encarnados en identidades étnicas, religiosas y nacionales" sea un fenómeno especialmente impactante o sorprendente. Parece ser más bien la secuela lógica del derrumbe de los imperios despóticos. En los separatismos *quebecqois*, chechenio y serbio, no veo síntomas de un abandono histórico-mundial de los ideales cosmopolitas, ni tampoco puedo asociar fácilmente las identidades grupales que estos movimientos invocan con las que invocan movimientos tales como el feminismo y la liberación *gay*. Como luego explicaré más en detalle, no me parece que conceptos como el de "política de la identidad" apunten a algo nuevo y distinto que pueda haber surgido recientemente en la escena política.

No pienso tampoco que el escepticismo postmoderno y la fragilidad de las concepciones universalistas tengan mucho peso en dicha escena, ya que se trata de cuestiones puramente *filosóficas*, y me niego a creer que la intensidad de la esperanza utópica de la gente común, o incluso la de los intelectuales, se vea muy afectada por los

© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.

cambios de opinión de los profesores de filosofía. Pienso que la corriente causal va al revés: es la filosofía la que responde a los cambios de intensidad de las esperanzas políticas, y no a la inversa.

La pérdida de fe en las concepciones cosmopolitas y universalistas me parece, más bién, el resultado de una creciente incapacidad para creer en que las cosas pueden estar mucho mejor de lo que están ahora. Más específicamente, las últimas décadas han sido testigo de una creciente incapacidad para creer que algún día tendremos una sociedad global sin clases, una sociedad en la que no haya grandes distingos entre las oportunidades que se les ofrecen a los niños de una nación y la otra, y mucho menos todavía entre las que se les ofrecen a los niños de una zona determinada de una ciudad y otra zona de la misma ciudad.

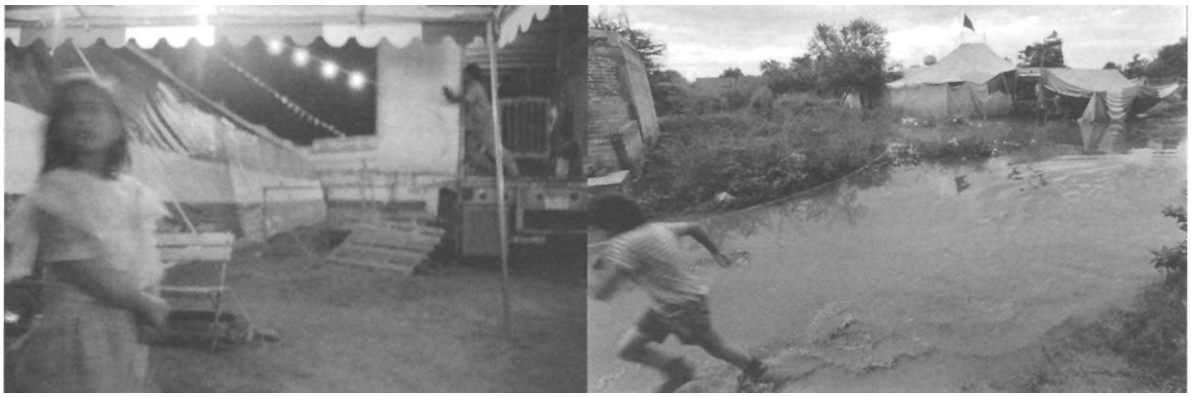
Por aquellos días en que un proyecto como éste parecía posible, el interés en la supervivencia de las minorías y las culturas marginales era menor. Y no, me parece, como producto del desprecio por estas culturas. La idea era, en cambio, que si se concretaba la monocultura global que parecía despuntar entonces –una cultura cuyas raíces mayoritarias emergían del Iluminismo europeo–, la pérdida de otros legados culturales no importaría gran cosa. La utopía que poblaba la imaginación de la gente al término de la Segunda Guerra Mundial no implicaba que todos hablaran sólo en inglés y tomaran Coca-Cola, pero aun así, éste hubiera sido un costo razonable, y dado el caso todos podrían haber hablado sólo en chino y haber tomado nada más que té.

En nuestro siglo, la esperanza en pos de una sociedad sin clases ha tomado cuerpo en dos escenarios distintos. El primero es el ya conocido escenario marxista: la revolución proletaria, seguida de la abolición de la iniciativa privada. El segundo es el escenario que prevalecía entre los intelectuales de Occidente a fines de la Segunda Guerra. Estos intelectuales pensaban que la paz y el progreso técnico, dentro del marco del mercado libre, posibilitarían una impensada prosperidad económica, y creían que esta prosperidad, a su vez, daría lugar a una serie de reformas políticas sucesivas, las cuales desembocarían en instituciones verdaderamente democráticas en todas partes del mundo. La prosperidad haría posible establecer Estados benefactores según el modelo escandinavo en todos los países democráticos, y las instituciones de dichos Estados garantizarían una igualdad de oportunidades para las generaciones venideras. La igualdad de oportunidades entre los niños de una misma ciudad o un mismo país sería la regla, y no la excepción.

Pero no eran tan sólo los intelectuales de Norteamérica y del norte de Europa los que confiaban en algo parecido a este segundo escenario. La gran mayoría de los estadistas occidentales que firmaron la Carta de las Naciones Unidas tenía en mente algo similar: un escenario que conducía a una utopía bastante cercana a la soñada por los marxistas, pero sin necesidad de revoluciones violentas ni abolición de la propiedad privada.

Los intelectuales y los estadistas de la actualidad tienen muy poca fe en cualquiera de los dos escenarios. Casi todo el mundo estima que el intento marxista en pro de sustituir el mercado es un experimento fallido. Pero el escenario no-marxista se muestra igual de imposible. Tal como lo ha subrayado el profesor Soares en un artículo reciente, Brasil es un formidable ejemplo de desarrollo económico, pero también es un formidable ejemplo de desigualdad de oportunidades.

En mi país, los Estados Unidos, los críticos sociales nos advierten que corremos peligro de lo que ellos llaman “brasilia-



© Lorenzo Armendáriz, México, 1998.

nización", o sea, el surgimiento de una "superclase" constituida por el 20 por ciento de más alto nivel de la población a costa del persistente empobrecimiento del resto. Por lo pronto, la diferencia entre las *favelas* de Río y los *guetos* de Chicago es muy poca, así como lo es la diferencia entre los estilos de vida de los suburbios de Chicago y los de los barrios más pudientes de Río. Las clases medias de Brasil y los Estados Unidos tienen mucho más en común entre sí que lo que tienen en común con los pobres de sus respectivos países.

Tengo la sensación de que esta pérdida de fe en los dos escenarios alternativos que presuntamente desembocarían en una utopía igualitaria es mucho más importante a la hora de hacernos reflexionar sobre la globalización que cualquiera de las agrupaciones que se constituyen como muestras de la "política de la identidad", e incluso que cualquier elaboración estrictamente filosófica.

A mi modo de ver, el trasfondo intelectual más pertinente para el debate político es el del relato histórico, y no el de la teoría filosófica o cuasifilosófica: el tipo de relato histórico, para ser más específico, que deriva en un escenario utópico que nos muestra cómo alcanzar un futuro mejor partiendo de nuestro presente. En relatos así, la filosofía social y la filosofía política a menudo han sido –y siempre han de ser– parasitarias. Las concepciones del Estado de Hobbes y de Locke han sido parásitos de muchas formulaciones de la historia inglesa reciente. La filosofía de Marx fue un parásito de su propio relato del ascenso de la burguesía y su pronóstico de una revolución proletaria triunfante. La teoría social de Dewey fue el parásito de diversas elaboraciones de la reciente historia de los Estados Unidos, y la teoría política de Rawls lo sigue siendo. Todos estos filósofos taxonomizaron los fenómenos sociales y designaron las herramientas conceptuales que necesitaban para criticar a las instituciones existentes de acuerdo a un determinado relato sobre lo que había sucedido y lo que sería lógico que sucediera en el futuro.

Hoy día, sin embargo, hay un montón de filosofía política y social que no toma como punto de partida un cierto relato histórico, sino que parte de la filosofía del lenguaje, o del psicoanálisis, o de la discusión de *topoi* filosóficos tradicionales tales como "identidad" y "diferencia", "uno mismo" y "sujeto", "verdad" y "razón". Todo esto me parece producto de una pérdida de fe, o más exactamente de una incapacidad de articular un relato de progreso que sea creíble. Apelar a la filosofía en desmedro de la narrativa y los sueños utópicos me parece francamente un gesto desesperado. Esta sensación viene confirmada por el predominio de la palabra "imposibilidad" en la más reciente filosofía política (sobre todo en los trabajos de mis amigos Chantal y Ernesto).[3]

Creo que esta apelación a la filosofía habrá de resultar estéril. En el ámbito del debate político, la filosofía es un buen criado, pero un mal amo. Si se sabe lo que se busca y se tienen esperanzas de conseguirlo, la filosofía puede ser útil a la hora de formular redescripciones de los fenómenos sociales. La difusión de tales redescripciones –junto con la jerga en que se las expresa– puede llegar a acelerar los cambios sociales. Pero me parece que atravesamos una situación en la que el resentimiento y la frustración han desplazado a la esperanza entre los intelectuales interesados en la política, y el hecho de que la filosofía sustituya a la narrativa no es sino un síntoma de esta desgraciada situación.

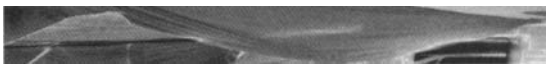
Explicaré brevemente por qué no creo que los conceptos de "identidad" y "diferencia" puedan llegar a ser relevantes para este debate político. Luego me detendré un poco más para mostrar por qué creo que operar con los conceptos de "raciona-

lidad" y de "verdad" puede llegar a ser, políticamente hablando, bastante provechoso, a la larga y de forma muy indirecta.

"Identidad" y "diferencia" son dos términos que últimamente han adquirido relevancia filosófica por dos motivos distintos y sin relación entre sí. El primero es que la crítica de Nietzche-Heidegger-Derrida a la tradición metafísica griega ha insistido en que la mismidad y la diferencia dependen de la descripción elegida, es decir, que no existe una naturaleza "intrínseca" o un atributo "esencial" de alguna cosa. No hay nada que sea determinante para la identidad de un ser independientemente de las descripciones que hagamos de él. Podemos encontrar igual aseveración en la obra de filósofos tales como Wittgenstein, Quine y Davidson, y me alegra sumar mi voz a este coro.

El segundo motivo por el cual hoy se oye hablar tanto de la identidad y la diferencia es que "preservar la identidad cultural" e "identificarse con el grupo oprimido del que uno es miembro" se han vuelto piedras de toque en el ámbito político. El intento de ayudar a las tribus de nativos amenazados por el desarrollo económico va de la mano con el intento de despertar la conciencia de los inmigrantes o de las minorías raciales o sexuales. Fuera de esta situación particular, los conceptos de "política de identidad" o "política de la diferencia" operan como descripciones de movimientos que se distinguen de la tradicional y ya conocida lucha entre pobres y ricos.

El Cielo sabe que no tengo nada contra estos movimientos. Pero no me parece que debamos pensar en ellos como si propugnaran un nuevo tipo de política, ni como si se precisara una mayor sofisticación filosófica para describirlos o evaluarlos. A mi modo de ver, el surgimiento del feminismo, la liberación *gay*, los diversos tipos de separatismo étnico, la defensa de derechos de los aborígenes, y demás, simplemente agregan toques concretos a los bocetos ya existentes de la tan añorada utopía igualitaria. El efecto que causan estos nuevos movimientos se limita a esto: en una sociedad global justa, no sólo tendrían las mismas oportunidades todos los niños, sino que además las niñas tendrían las mismas oportunidades que los varones. En una sociedad así, a nadie le importaría el sexo de la persona que amas, así como no importaría si tu piel es más clara o más oscura. En una sociedad así, las personas que quieren sentirse antes que nada vascos, o negros, o mujeres, y además ciudadanos de sus respectivos países o de una comunidad global cooperativa, no tendrán obstáculos para hacerlo. Pues a las instituciones de una comunidad de ese tipo las regirá el dictamen de John Stuart Mill según el cual todos pueden hacer lo que les gusta mientras eso no interfiera con lo que hacen los demás.

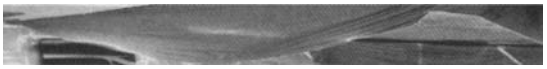


Hasta donde alcanzo a ver, lo que hemos aprendido en forma teórica desde la época de Mill, y sobre todo lo que hemos aprendido deconstruyendo la metafísica de la presencia, o desde Freud, o Lacan, no nos da motivo para *revisar* –en vez de suplementar– nuestras descripciones previas de la utopía. Pero sí hemos aprendido algunas cosas que nos mueven a expandir aun más dichas descripciones. Porque en Occidente nos hemos enterado de algunas formas de padecimiento y de humillación sobre las cuales Mill tenía menos información. Desde que en Occidente inventamos la antropología cultural, estamos mucho más informados sobre las humillaciones que causa la arrogancia colonialista.

La única conexión interesante entre la relativización nietzscheana y wittgensteineana de las descripciones de la identidad y esta reciente comprensión de las diversas humillaciones de los débiles a manos de los fuertes es la de Foucault. Él nos ayudó a ver (o por lo menos nos lo recordó) que nuestra autodescripción, y por ende nuestro autoconocimiento, dependen de las fuentes lingüísticas disponibles en nuestro entorno. De esta manera, nos mostró por qué los grupos oprimidos siempre necesitaron articular nuevas formas de hablar, a fines de procurarse una nueva clase de autoconocimiento.

No obstante, ni Foucault, ni Derrida, ni Nietzsche, ni Lacan pueden lograr que el anticuado escenario utópico –ése que conduce a una sociedad global libre y con igualdad de oportunidades– se vuelva obsoleto. Lo único que pueden hacer es suplementarlo. No pueden exponer las debilidades filosóficas del liberalismo burgués propio de Mill y de Dewey; sólo pueden descubrir sus puntos ciegos, su incapacidad de percibir formas de sufrimiento que ese liberalismo debería haber percibido. Estos puntos ciegos eran numerosos, pero no eran producto de un rotundo impedimento para comprender la naturaleza del sujeto, o del lenguaje, o de la sociedad, o de la historia, o de algo de igual magnitud. Eran los puntos ciegos que todos tenemos: los que se dejan corregir no por una mayor sofisticación filosófica, sino simplemente prestándole más atención al daño que hemos venido causando sin darnos cuenta.

Acaso ya haya dicho lo suficiente como para dejar en claro por qué pienso que sobre la identidad y la diferencia no hay tanto para decir como creen algunos autores, tales como William Connelly e Iris Young. Para Connelly, el "individualis-



mo liberal" no percibe diversas formas de sufrimiento en virtud de su incapacidad para entender que la individualidad es apenas una construcción social más. No comparto esta opinión; Foucault tuvo muchos precursores: George Herbert Mead, entre otros. Que la identidad es una construcción social se hace obviamente más fácil de ver si uno se familiariza antes con el nominalismo propio de Wittgenstein y Derrida, pero aun así, esto no tiene nada de nuevo.

Según Young, la tradición liberal –o sea la tradición de Mill y Dewey– se propone un proyecto de "homogeneización" de la diferencia. Esto me parece un error. Yo pensaría más bien que tanto Mill como Dewey se abocaban al pluralismo, a maximizar las oportunidades para la diversidad individual y para la diversidad grupal en la medida en que esta última fomenta la habilidad recreativa de los individuos. A mí me parece que la sola homogeneización que la tradición liberal busca es la de un acuerdo intergrupal de cooperación en pos de apoyar a las instituciones que se dedican a proveer el mayor espacio posible para el pluralismo. No veo que la política de la diferencia esté muy lejos de la ya conocida política de intereses grupales que hemos conocido a través de la historia de las democracias parlamentarias.

La predisposición a aceptar el postulado liberal del máximo espacio posible para la diversidad individual, empero, se ve propiciada por el consenso acerca de que no hay otra autoridad que no sea la del libre acuerdo entre los seres humanos. Y este consenso, a su vez, se ve propiciado por el tipo de perspectivas filosóficas sobre la razón y la verdad a las que hoy por hoy se las considera síntomas de "escepticismo postmoderno" y a las que yo, por mi parte, considero el buen pragmatismo norteamericano de los viejos tiempos.

La esencia del pensamiento de Dewey es que no hay nada –ni la Voluntad Divina, ni la Naturaleza Intrínseca de la Realidad, ni la Ley Moral– que valga más que lo que los miembros de una comunidad democrática pueden llegar a acordar libremente. Y la aseveración pragmática de que la verdad no consiste en la correspondencia con la naturaleza intrínseca de una cosa que existe fuera de la descripción lingüística elegida es otro rasgo distintivo de este pensamiento. Encontramos una concepción similar en Habermas cuando éste intenta reemplazar a la razón monológica "centrada en el sujeto" por una razón dialógica que él llama "comunicativa". Tanto Dewey como Habermas procuran acabar con la idea de que los seres humanos son responsables de algo que es inhumano; ambos se niegan a cumplir con algún otro deber que esté por encima del deber de cooperar mutuamente para alcanzar un consenso libre.

La idea de Habermas de que las aseveraciones son reclamos universalmente válidos, y más en general su idea de que toda investigación está de algún modo destinada a converger en un solo punto, alejan sus opiniones de las de Dewey y de las de los escritores franceses a los que critica en *El discurso filosófico de la modernidad.* Pero no creo que este universalismo teórico residual sea muy importante. Dewey, Derrida y Habermas son tres filósofos antiautoritarios que discurren sobre la libertad humana y la justicia social.

Pienso que la negación de que algo tenga una naturaleza intrínseca e independiente de la descripción elegida, la tesis pragmática de que la verdad no es una cuestión de correspondencia con dicha naturaleza intrínseca, la petición habermaseana de que se considere dialógicamente a la razón y la así llamada muerte del sujeto, son todas ellas partes de un solo movimiento filosófico antiautoritario. Dicho movimiento se corresponde con una utopía en la cual la identidad moral de cada ser humano viene determinada, en gran parte aunque no exclusivamente, por su grado de participación en una sociedad democrática.

El motivo por el cual este tipo de filosofía resulta relevante para la política es, sencillamente, que alienta a la gente a construir una imagen de sí para la cual el hecho de ser ciudadanos de una democracia es vital. Esta filosofía antiautoritaria ayuda a las personas a dejar de lado sus identidades religiosas y étnicas en favor de que se conciban como integrantes de una gran aventura humana, una aventura a escala global. Este tipo de filosofía, por así decirlo, quita a la filosofía del camino para que la imaginación pueda jugar libremente con las posibilidades de un futuro global y utópico.

N O T A S

[1] Extracto de la ponencia leída en la Conferencia sobre Pluralismo Cultural, Identidad y Globalización, realizada en abril de 1996 en Río de Janeiro.

[2] Luiz E. Soares, coordinador ejecutivo de la Conferencia de Río.

[3] Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, ponentes en la Conferencia de Río.

Texto tomado de Candido Mendes (coord.) y Luiz E. Soarez, Cultural Pluralism, Identity and Globalization, UNESCO/EDUCAM, *Río de Janeiro, 1996. Traducción de Marcelo Gabriel Burello.*

© **Lorenzo Armendáriz,** México, 1997.

Antropología, identidades y globalización

Ricardo
Téllez-Girón López

No resulta difícil afirmar que presenciamos un creciente interés por parte de la antropología y de otras disciplinas sociales por el tema de las identidades socioculturales. La discusión sobre el tema reconoce cada vez más –a pesar de opiniones contrarias– que éstas más que ser estáticas y tender a la homogeneización, tienen una tendencia hacia su reestructuración y recomposición permanentes. Este proceso se da normalmente a través de mecanismos que implican préstamos o reapropiación de elementos de organización social y cultural que tienen con frecuencia un origen externo a los grupos humanos que se estudian. Los préstamos culturales provenientes del exterior se encuentran en la base de la constitución de grupos discretos y tal vez, en la actualidad, la particularidad de estos procesos radica en su multiplicación y su consecuente complejidad en el contexto de la fase actual del proceso de globalización. Otro aspecto a destacar es el que se refiere, dentro de esta misma lógica, a la reorientación de las identidades "tradicionales" a través de la tendencia de las mismas por hacer operacionales dentro de su estructura cultural estos elementos de préstamo con el objetivo de insertarse de maneras más adecuadas en el actual contexto de cambio.

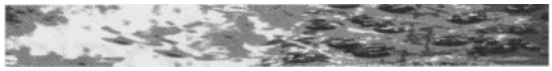
Resulta pertinente plantear de manera breve algunas reflexiones que, desde la antropología, trataron el tema de la identidad; concepto que, si bien se asoció inicialmente al estudio de las poblaciones no occidentales, ha cambiado a lo largo del tiempo.

La antropología física se encargó de este tema centrándose en el conocimiento de las "diferencias" establecidas a partir de los supuestos *tipos raciales*. Otra vertiente la encontramos en las iniciales descripciones relacionadas con los viajeros occidentales enfrentados a la diversidad de tipos físicos y a las múltiples variantes de tipo cultural de los

© Lorenzo Armendáriz, México, 1998.

pueblos con los que entraban en contacto. Con la aparición de la etnografía moderna, se profundizó el estudio de la diversidad cultural con el apoyo en descripciones sistemáticas realizadas por antropólogos profesionales que realizaron sus estudios a través de la observación participante como metodología fundamental. De esta manera, se realizaron un sinnúmero de investigaciones en las que las particularidades de los grupos humanos fueron asociadas al parentesco, la descendencia común y un poco más tarde a la diversidad lingüística. Conceptos como los de tribu, clan y los variados sistemas clasificatorios de parentesco se asociaron más recientemente a los de etnia y etnicidad, que ocupan un lugar cada vez más importante en los estudios de los etnólogos y antropólogos sociales.

Las particularidades de las diferentes formas de conceptualización que la antropología ha realizado para el estudio de la identidad y de los procesos identitarios, independientemente del inevitable esquematismo de lo enunciado, se encuentran relacionadas con el carácter histórico de la propia disciplina. El actual interés por este tipo de investigaciones es resultado del contexto más amplio en el que se desenvuelven las pesquisas antropológicas, situadas e influidas por los profundos cambios experimentados por nuestro planeta. La globalización, la transnacionalización de los sistemas económicos, el fin del mundo bipolar, la amplitud de los desplazamientos migratorios, los procesos de expansión de las industrias culturales, los procesos de modernización y las crisis sociales y de las identidades, frente a los veloces y profundos procesos de cambio, son parte de las inquietudes de la antropología y de otras disciplinas sociales.



Podemos decir que, pese al cada vez más intenso interés sobre el tema, esto no necesariamente implica que los fenómenos de carácter identitario se comprendan siempre con la claridad que la propia situación exige. De esta manera, tanto en los medios de quienes tienen capacidad de decisión en los asuntos públicos, en los de opinión, e incluso dentro de los propios sectores académicos, existe una nada despreciable tendencia hacia la mistificación de estas expresiones sociales. Así, podemos mencionar a manera de ejemplo, los niveles de confusión existentes cuando se abordan cuestiones como los conflictos interétnicos y nacionales en los Balcanes o en África, por mencionar sólo dos casos, o bien sobre la pretendida homogeneidad del mundo islámico, sobre el "peligro" que representarían para las naciones receptoras las poblaciones de migrantes, o la "seguridad" cada vez mayor –y el temor correspondiente– sobre el proceso "inevitable" de homogeneización cultural.

La problemática involucrada y su magnitud en el imaginario social no resultan difíciles de comprender. Los procesos de identidad sociocultural que son expresiones de las dimensiones subjetivas de la conciencia social, nos remiten a todos aquellos procesos y situaciones en las que se pone en juego la construcción de un "ser" colectivo, de un "nosotros" frente a todos aquellos grupos que se constituyen –a partir de este imaginario inserto en situaciones históricas– en los "otros". La identificación que se realiza en este tipo de situaciones y que se presenta de manera polivalente, porque las identidades lo son, en todo grupo humano, tiene casi de manera inevitable un poderoso contenido emotivo y no se encuentra exento de los prejuicios de los actores sociales involucrados. Sin embargo, es frecuente hablar de identidades "primordiales" o "auténticas", tales expresiones nos remiten de manera inevitable a pensar en estas identidades como partícipes de ciertas características esenciales, inmutables y en consecuencia ahistóricas.

Los riesgos de tales enfoques son cada vez más evidentes y conducen en primer lugar a explicaciones que no logran evidenciar los elementos que integran a los procesos identitarios, que se encuentran en situaciones de "negociación" permanente entre los grupos y los actores involucrados. Cuando se pierde de vista este tipo de situaciones, se termina por hacer abstracción de los elementos que tienen que ver entre el pasado y el presente de los grupos sociales y de sus propias elaboraciones identitarias. Por supuesto

hacen abstracción, por la misma razón, de las identidades socioculturales como procesos y refuerzan los peligrosos espejismos sobre los supuestos elementos en los que descansa. Aparecen entonces conceptos como, "lo único", "lo verdadero" o "lo esencial" de las identidades sociales. Podemos decir en segundo lugar, y esto es central, que en general, la afirmación rígida de una identidad cultural es un riesgo potencial de conflictos sociales. Cualquier cultura que se define a partir de una supuesta "autenticidad", se sitúa en oposición radical a cualquier otra, y sus miembros verán interrumpido u obstaculizado el intercambio con aquellos individuos portadores de otras identidades "contaminantes". Los contactos son entonces vistos como amenazadores y los procesos sociocomunitarios resultantes llevarán a la separación entre los grupos y los individuos que los integran. Los procesos de exclusión, marginación, segregación e incluso de "purificación" étnica o nacional, descansan sobre tales concepciones hábilmente manipuladas por representantes poco escrupulosos de los poderes políticos, por demagogos, o individuos ignorantes. Un "patriotismo" basado en premisas de esta naturaleza, corresponde a lo que Ambroce Bierce señalaba como el primer recurso de los bribones, la tontería combustible que sirve para iluminar el nombre de los ambiciosos, la farsa de los estadistas y la herramienta de los conquistadores.

Las culturas y las identidades que descansan sobre ellas, no son un sistema estable de representaciones en el tiempo, tampoco son unidades cerradas sobre sí mismas, de ninguna manera son refractarias a los procesos de cambio y no están basadas en principios de determinación. Por el contrario, las culturas se nutren de cambios y la relacionalidad no tiene por qué ser conflictiva. El contacto con el otro es al mismo tiempo una relación con sí mismo. Los cruces y los intercambios culturales no son sólo frecuentes, en realidad son vitales para el desarrollo de cada grupo social. Si los llamados núcleos "primordiales" fueran reales, difícilmente podrían ser explicados, por ejemplo, los casos de grupos que enfrentados en la actualidad, han convivido por largos periodos, o por qué razones otros, con semejanzas culturales e identitarias semejantes, pueden confrontarse con una enorme violencia.

Un aspecto que ha sido de notable importancia para la crítica de tales ideas es la más o menos reciente comprensión de las identidades como parte de dos concepciones más amplias. Nos referimos a aquellas que abordan a los

© Lorenzo Armendáriz, Eslovaquia, 1995.

procesos en los que se encuentran inmersos los actores como sujetos sociales, y en esa medida, fuera de perspectivas de interpretación de tipo determinista, incorporando al análisis histórico, sociológico y antropológico, la dimensión subjetiva de los individuos y de los conglomerados sociales integrados por ellos. Ciertamente, los elementos sobre los que descansan las identidades se dan a partir de una selección que es formulada de manera subjetiva. Paralelamente a esta dimensión, sabemos que la gestión y las políticas de mantenimiento, promoción y de transformación de las mismas identidades, operan a través de mecanismos que tienen un carácter de tipo consciente (por ejemplo a través de la reorientación del sentido de elementos culturales preexistentes, la adopción e integración de elementos externos dentro del sistema de códigos culturales del grupo o algún otro proceso semejante). Estas políticas normalmente buscan alcanzar objetivos materiales o situarse en mejores condiciones dentro del mundo en proceso de cambio a través de negociaciones de espacios de poder específicos. No se puede dejar de lado la participación de las estructuras estatales en los procesos de estructuración o de orientación de las mismas identidades, como por ejemplo las políticas de gobierno frente a los componentes étnicos y nacionales.

Otro aspecto relevante es la reciente preocupación por vincular los estudios sobre las identidades a la teoría de las representaciones sociales (políticas, culturales, religiosas, etcétera). Particularmente relevantes son los trabajos que buscan abrir mejores caminos para la comprensión de los procesos de construcción de las identidades de tipo nacional y étnico.

Cabe decir que pese a la multiplicidad de temas actualmente relacionados con los procesos identitarios, las profundas transformaciones experimentadas han llevado a que los sujetos de mayor relevancia dentro de este campo de interés sean los aspectos que tienen que ver con los conflictos sociales con base de tipo identitario (confrontación, gestión y manipulación), las nuevas formas de discriminación que se apoyan en los discursos de este tipo, y lo ya señalado con respecto a la cuestión de la migración, y finalmente el desarrollo y creciente influencia a nivel planetario de las industrias culturales.

El proceso de globalización ha llevado a una reestructuración de las relaciones internacionales, el mundo bipolar ha desaparecido sin que se vislumbre un nuevo orden diferente al unipolar dirigido por los Estados Unidos. Han aparecido nuevas formas de dominación, se ha terminado el ciclo del Estado de Bienestar paralelamente al debilitamiento de las propias estructuras estatales y se han impuesto nuevas formas de intercambio predominando los intereses del mercado a escala planetaria, han surgido nuevas tecnologías en la informática y la comunicación que revolucionan la vida cotidiana en más de un sentido y se empiezan a manifestar nuevas formas de asociación entre las naciones. En este contexto de reestructuración a la escala del mundo han aparecido un número significativo de conflictos en los que los discursos de corte identitario juegan un papel de primera importancia. De diferente magnitud, van desde aquellos que implican levantamientos insurreccionales y confrontaciones en el interior de un territorio nacional, los encabezados por un grupo en una región o territorio delimitado, o los de corte separatista dentro de estados nacionales constituidos. Paralelamente existe en todo el planeta una infinidad de movimientos de base étnica de muy diferente tipo y magnitud.

Imposibilitados de analizar todos los casos de tales conflictos, nos interesa señalar algunos de los elementos generales de este tipo de confrontaciones. En primer sitio hay que decir que normalmente las identidades son espacios de lucha de carácter social y cultural, ya que –de acuerdo con su carácter relacional– la capacidad y la forma de identificación van a depender de la posición de los actores sociales y los miembros de cualquier grupo en cuestión dentro de sistemas más amplios históricamente constituidos. Estos procesos combinan, contradictoriamente, la globalización económica y la internacionalización de la cultura con procesos paralelos de creciente fragmentación sociocultural.

© Lorenzo Armendáriz, México, 1998.

En segundo lugar, los conflictos se establecen no sólo en defensa de una identidad determinada, sino a partir de la certeza de que esta misma se encuentra amenazada de desaparecer o de ser sojuzgada por un grupo o núcleo contrastante, real o no, y que se ve como un peligro para su existencia, su "especificidad", su lengua, su religión, su historia y, en fin, su "ser". Con frecuencia, situaciones tales dan como resultado la movilización de la sociedad en su conjunto (difícilmente los individuos pueden permanecer al margen sin riesgo de su integridad física) apoyada en un manejo tendencioso de los medios masivos. No es infrecuente que además se produzca un proceso de "reconstrucción" del grupo por medio de una reescritura de la historia del mismo.

No es ocioso insistir en que para la antropología es importante, frente a estos conflictos, no perder de vista la necesaria crítica a los peligrosos y nocivos enfoques esencialistas sobre la cultura. Es necesario tener siempre presente que los intercambios culturales son la regla y no la excepción, y que resultan vitales para el desarrollo de todas las culturas. La formas y elementos culturales que intervienen en los procesos de corte identitario no son núcleos rígidos, por el contrario, tienen una enorme plasticidad. Las confrontaciones no se expresan a partir de la existencia de diferencias culturales, sino que son el resultado de construcciones históricas basadas en elementos de tipo social, político o ideológico. Los conflictos surgen de construcciones realizadas por actores sociales identificables, ubicados en las estructuras del poder de la región o Estado del

© Lorenzo Armendáriz, México, 1997.

que se trate, o incluso externos, tanto de la primera como de este último. La posibilidad de instrumentalización en condiciones específicas –del imaginario social y de las representaciones sociales sobre el otro– lleva con cierta facilidad a la construcción de expresiones fantasmagóricas sobre la historia, el carácter o las intenciones del "adversario".

El fenómeno de la migración representa otro de los aspectos en los que la cuestión de las identidades se expresa con fuerza. En estos desplazamientos no pueden dejarse de lado sus expresiones culturales y la cuestión de la permanencia en las formas y en las concepciones de vida de quienes se ven inmersos en las diferentes experiencias migratorias. Es posible afirmar que en lo que toca a la cuestión de las identidades y de la cultura, los migrantes, de manera casi inevitable, elaboran sus percepciones de tipo identitario a través de procesos sincréticos; casi imposible pensar en la inmutabilidad de sus referentes culturales. En realidad, los migrantes se encuentran sometidos a procesos de aculturación, deculturación y de transculturación. Nuevamente nos encontramos en estos grupos con las nociones de reinterpretación y apropiación. Por otra parte, los cambios no sólo son experimentados por los grupos que se desplazan, los viven también las poblaciones de los países receptores, así, se dan procesos de entrecruzamiento e interpenetración cultural con una frecuencia mayor de lo que se pensaba hasta hace poco.

Con respecto a la población migrante, los grandes problemas que ahora sólo enunciamos, son los de la discriminación, la ausencia de derechos sociales, la generación de estereotipos segregativos y la instrumentalización de guetos, entre algunos de los problemas fundamentales relacionados con el sujeto que nos ineteresa. Por supuesto, no podemos olvidar que las características identitarias de la migración se ven impactadas por el momento de los desplazamientos, por la situación de la nación de origen, la coyuntura política del país receptor, así como por las dimensiones de los grupos que se desplazan, su concentración o dispersión, si la migración se realiza individualmente o en familias, por la duración de las estancias o las edades y el sexo de los migrantes entre otras variables. De cualquier manera, los elementos generales enunciados tienen que ser tomados en cuenta necesariamente en el análisis del fenómeno.

Casi no existe situación contemporánea de tipo social o político que no remita a las cuestiones de la identidad. Es por ello que no podemos dejar de señalar que lo que llamamos identidad cultural no es sino el resultado de los contactos hechos memoria y aun más de aquellos llevados al olvido. No hay purezas originales, éstas son idealizaciones y fantasmas del imaginario social, con frecuencia manipuladas desde los círculos de poder. Son siempre construcciones socioculturales que adquieren sus formas y características en contextos y en condiciones histórico-concretas. No son ni inmutables ni hechos de naturaleza. Las culturas son mestizas, y lo son cada vez más intensamente. Como lo señalan Nouss y Laplantine, el mestizaje cultural implica ser el uno y el otro al mismo tiempo. Valdría la pena reflexionar más sobre un enfoque de esta naturaleza para mejor comprender la tendencia general del proceso de construcción de los imaginarios a partir de la vida real, sin mitos, y que los individuos puedan encontrar en esta sociedad condiciones de inclusión, noción que rebasa a la de identidad.

Ricardo Tellez-Girón López en investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP.

B I B L I O G R A F Í A

Bayart, J. F., *L´illusion identitaire,* Fayard, France, 1996.
Giménez, G., *et.al.,* III Coloquio Paul Kirchoff, UNAM, DGAPA, México, 1996.
Laplantine, F. y Nouss A. , *Le méttissage,* Flamarion-Dominos, France, 1997.
Ruano-Borbalan, J. C., *L´identité. L´individu, le groupe,la societé,* Editions Sciences Humaines, France, 1998.
Sen, A., "La otra gente, Más allá de la identidad", *Letras Libres,* oct. 2001, año III, núm.34, México, pp.12-20.
Téllez-Girón, López, R., *Reflexiones sobre la cuestión identitaria,* Cuadernos de Trabajo del CCL-UAP, núm.41, Puebla, México, 2001.
Warnier, J. P., *La mondialization de la culture,* La Decouverte, France, 1999.

© Lorenzo Armendáriz, México, 1999.

El hombre **factible**

Thomas
Macho

La valoración cultural de la expectativa de vida ha cambiado notablemente en los últimos dos siglos. Mientras que, en épocas pasadas, las experiencias del nacimiento o de la muerte solían relacionarse con un horizonte mítico (como destino) o teológico (como providencia), los progresos tecnológicos de la nueva medicina, biología o química, ampliaron dramáticamente el espacio de posibles influencias en los síntomas concretos del comienzo y del fin de la vida. La mortalidad infantil descendió de manera radical, mientras que el promedio de vida ascendió sorprendentemente; determinadas causas de muerte fueron combatidas con éxito y el amenazador riesgo del nacimiento disminuyó. Estos triunfos tecnocientíficos, que incluso un escéptico de la moderna medicina reconoce, causaron al mismo tiempo una notable transformación cultural del sistema simbólico. En el contexto premoderno del reconocimiento del nacimiento y de la muerte como límites, en principio fuera del alcance humano, se llevaban a cabo numerosas prácticas y rituales para comunicar las instancias de la providencia o del destino, para reconciliar y congraciarse, pero también, en el peor de los casos, para soportar sus decisiones –como prueba o castigo. Para ese propósito se celebraban ceremonias sacrificiales, se asumían reglas de comportamiento definidas hasta el último detalle (desde el bautismo hasta el funeral) y, no menos importante, una pronunciada metaforización del "más allá": precisamente esta limitación definida de manera tan severa favorece la fantasía de transgredirla.

© Lorenzo Armendáriz, México, 1996.

Mientras, los límites se han hecho cada vez más flexibles, se pueden manipular de muchas maneras, remover o –como en el caso de una reanimación exitosa– temporalmente pueden perder su vigencia. Por eso, si uno, en las condiciones actuales, intenta "consolar" a una víctima de un accidente con canciones fúnebres, o llamar a un sacerdote en lugar de una ambulancia, esto podría ser visto casi como un delito criminal. Incluso el luto por un muerto, o el deseo no satisfecho de tener un hijo desemboca, no pocas veces, en dudas y reproches: ¿no fue tomada en cuenta la verdadera medida salvadora? ¿Cumplieron los médicos con su deber? ¿No se podría haber hecho alguna otra cosa? ¿Quién falló? El posible señalamiento de un anónimo o, al menos, no responsabilizable poder, fue cada vez menos practicado, menos ritualizado: las coloridas y variadas fantasías de un "más allá" pierden color, acaso compensado por un "pedazo de cielo" de una vaga, descomprometida "esotérica" colectiva. Este proceso es fácil de criticar y estigmatizar como historia decadente. Pero hasta la polémica más elocuente podría confundirse con esta nostálgica hipocresía que pretende preferir el fantasma de una trascendental suerte a una terapia supuestamente exitosa. En última instancia, siempre se conserva el "gorrión en la mano", incluso en la situación misma en la cual la "paloma sobre el techo" es el único gorrión que se puede tener: o sea, que se considera a la teomórfica paloma realmente como un gorrión –como una especie de seguro de vida sagrado que, como se sabe, no perjudica aunque tampoco ayude.

La pregunta por la transformada valoración simbólica de la expectativa de vida en la modernidad no puede recurrir a la actual crítica fundamental ni a la histórica, glorificada "edad de oro": más bien, se tienen que discutir las consecuencias que resultan del acrecentado trabajo de manipulación del nacimiento y de la muerte –y la consiguiente pérdida de los ritos. De esta manera cambió sensiblemente la relación social con la muerte, y no en el sentido de la omnipresente tesis de la "sublimación de la muerte". La muerte es hoy, en cierto modo, menos tabú que en la recientemente tan citada Edad Media del *ars moriendi*: sólo basta con encender el aparato de televisión para tener acceso a los miles de imaginables modos de mortandad humana. El canal uno ofrece un documental sobre la guerra y los campos de concentración; el canal dos una aséptica serie sobre cuidados intensivos; en el tres aparece el conductor de un noticiero comentando catástrofes, guerras o accidentes; el cuatro pasa un *thriller* o un *western* (con infinidad de muertes); en el cinco una película de horror con vampiros y zombies.

Hasta los niños son confrontados, desde muy temprano, con la realidad de la muerte: incluso en las más inofensivas producciones de Disney aparecen, más frecuentemente, casos de muerte, mismos que se dejan transferir sin maquillaje a las diferentes realidades cotidianas. Es así como un niño valiente, que ha perdido a la madre o al padre, es un adorable tema de Hollywood, lo que provoca que mi pequeña hija pregunte preocupada, a cada rato, cuánto tiempo más vivirán sus padres.

No es la muerte –tema, por excelencia, tanto estético como filosófico de la modernidad– la que es "sublimada": en total contraposición, los moribundos se dejan en manos de los expertos sistemas clínicos cuya tendenca es la de abandonar al paciente en casos perdidos. Donde el triunfo sobre la muerte casi se ha convertido en *ethos* médico, la experiencia del fracaso debe ser rechazada. El moribundo aparece como un reproche materializado; este reproche se vuelve hacia él mismo proyectándolo: quien muere ha fracasado y no merece ninguna atención más. Norbert Elías se quejó con razón por la "soledad de los moribundos en nuestros días" –la que surge del actual concepto de éxito y no de los errores técnicos– de la medicina contemporánea. La impotencia clínica, incluso a menudo el enojo inconsciente que se puede dar en el contacto con un moribundo, favorece una práctica que cambia rápidamente la función del "perdedor" a la de un mero medio de nuevas estrategias de conservación de vida: por ejemplo, se transforma en un "donador de órganos".

La creciente posibilidad de manipular la expectativa de vida permite la disposición y el uso estratégico de "estados" entre la vida y la muerte, como una extensión de las "tierras de nadie" temporales; las que van desde los embriones congelados hasta los comatosos artificialmente conservados con vida. En estas "tierras de nadie" se confunden las experiencias tradicionales que uno tenía con respecto a las expectativas de vida: ¿está verdaderamente vivo el huevo fertilizado que se conserva en el congelador? ¿El hombre que todavía respira, con su piel rosada y sus reflejos espinales intactos, está realmente muerto? En un estudio recientemente publicado sobre la práctica de transplante de órganos, Anna Berg-

man y Ulrike Baureithel refieren que los así llamados "donadores" con muerte cerebral, son anestesiados para no espantar a los asistentes de la operación con reacciones inesperadas tales como contracciones musculares, enrojecimiento de la piel o fuertes transpiraciones.

Nacimiento y muerte se virtualizan de manera latente junto con las posibilidades crecientes de manipular y cambiar las expectativas de vida: pero esta "virtualización" exige forzozamente planificaciones y decisiones que difícilmente se pueden juzgar desde la perspectiva de una ética tradicional. La ética clásica se desarrolló sobre el espíritu de que la expectativa de vida está fuera del alcance humano, sea por un destino fatal o por la divina providencia; las casi universales reglas de prohibición de matar corresponden a las diversas reglas y restricciones de procreación. La nueva vida no se debía –*per imitationem dei*– en forma activa, sino que únicamente se aceptaba como un "regalo" del creador o de las estrellas: a los niños los recibimos, pero no los hacemos. Sólo la biología y la ginecología modernas hacen posible una estratégica "planeación familiar", una farmacológica –y también adelantada tecnología genética– producción asistida de "hijos deseados". Frente a ello, desde un primer punto de vista, esto no tendría objeciones: los "hijos deseados" son, en general, mejor cuidados, educados y más intensamente queridos. Sin embargo, el esfuerzo invertido en los "hijos deseados" constituye tan sólo el campo opuesto de los niños "no deseados". Este esfuerzo de planeación y expectativas produce la posibilidad estructural de errores de planeación y desengaños. No pocas veces los hijos fervientemente deseados se convierten en indeseados duendes tan pronto se frustran las proyecciones y esperanzas de los padres. La nueva factibilidad de los descendientes transfiere las lógicas de la necesidad, producción y consumo a los niños, los cuales –como todo producto– podrían o no cumplir lo prometido. Se recomienda, en un momento de crisis, ese "niño" conforme a la época, el ofrecido con marcada ironía por la agencia intermediaria Bilwet: el "niño electrónico" ®, desarrollado especialmente para las exigencias de adultos activos. Es particularmente resistente, apacible, cuidadoso, y permite ser activado –siguiendo las preferencias y costumbres– tanto de día como de noche. Si faltan tiempo o ganas, el "niño electrónico" ® se desactiva con un simple golpe en la nuca (standby-taste). Un agradable valor agregado: no tiene síntomas adicionales tales como las manchas azules o daños cerebrales (una situación que abre un campo amplio de posibilidades de manejo. Sus fantasías no tienen límites). El "niño electrónico" ® tiene cinco niveles de complejidad, puede alegrarse en tres idiomas y es un regalo ideal para todos los que verdaderamente quieren a los niños. "Ésos son mis amigos: yo los hice", se escucha en una escena clave de la película *Blade Runner.*

La moderna virtualización de las expectativas de vida también cambia la percepción y construcción de los sistemas de relaciones sociales. Los órdenes genealógicos verticales, que incluyen los contactos rituales con los antepasados totémicos, se reemplazan progresivamente por un género horizontal de tejidos de relaciones, amistades temporales y matrimonios de tiempo limitado, los que tan rápidamente pueden enlazarse como deshacerse. Entre tanto es inusual, a veces hasta descortés, preguntar a un interlocutor poco conocido por sus padres o abuelos, mientras que es más pertinente hacerlo por los amigos o conocidos comunes. Bien entendido, también un crítico de los modernos sistemas de relaciones apenas podría cambiar las posibilidades emancipatorias de enlaces libres por un arcaico culto a los antepasados; por supuesto no se trata de eso. Sin embargo, hay que reflejar las consecuencias de la horizontalización de los modernos sistemas sociales: los riesgos de las relaciones poco fiables, del aislamiento en situaciones de enfermedad o de edad avanzada, de la creciente fragilidad de las incontables relaciones entre los géneros y las generaciones. Naturalmente los *mass media* cumplen, en cierto medida, con un trabajo de compensación: cada individuo solitario –llamado actualmente de manera elegante "*single*"– puede dejarse consolar, en caso de necesidad, por anuncios y comerciales eróticos de los programas nocturnos de TV; y, hasta en gran medida, se deja calmar el dolor privado por la muerte de los padres, amigos o hijos a través de escenificaciones culturales del recuerdo y "cultos totémicos públicos", los que se organizan en museos, en los debates sobre monumentos o en las conmemoraciones. ¿Cómo se desarrollarán las futuras formas modales con las cada vez más flexibles y manipulables expectativas de vida? Franz Borkenau sostuvo, en un poco conocido ensayo sobre las "antinomias" de la muerte –tesis inspirada en el psicoanálisis–, que la humanidad no se podría "imaginar" de manera plausible su mortalidad como tampoco su inmortalidad, por eso, concuerdan las grandes culturas –según un ciclo pre-

© Lorenzo Armendáriz, México, 1997.

decible– sobre ciertas "soluciones de las antinomias de la muerte, las cuales en el transcurso de los siglos se agotan o se convierten en su contrario. Borkenau confronta el monumental mito egipcio de la inmortalidad con la depresiva conciencia histórica de muerte de las culturas griega y judía. Él deduce el triunfo del cristianismo por el impacto de una nueva y convincente idea de inmortalidad (la resurrección de la carne), mientras que la modernidad está considerada como la época de la crítica de la religión y de una conciencia, que de ahí deriva, de la mortalidad, y que tal vez haya culminado en la filosofía existencialista. ¿Qué resulta de estas observaciones para el futuro? Borkenau creyó posible que el proceso de la modernización rompe totalmente el ciclo de la antinomia de la muerte; quizás sería también posible que los siguientes ciclos creen un nuevo mito de la inmortalidad, precisamente por las oportunidades, crecientes hasta el infinito, de extender y manipular técnicamente las expectativas de vida. Probablemente comience pronto, no un "siglo de titanes" (como lo profetizó el viejo Ernst Jünger), sino más bien una época neoegipcia, la que también mostraría su parentesco con el viejo reino que posibilita una prolongación de la vida por medio de la ciencia y la tecnología, la esperanza del cada vez más exitoso repliegue de la muerte, pero solamente para una mínima parte de la sociedad.

Mientras en Egipto el poder y el *status* dinástico fungían como criterios para el elaborado procedimiento de las momificaciones y eternizaciones en grandiosos mausoleos, en el siglo XXI son más bien las finanzas y los lugares privilegiados, los que pueden aumentar las oportunidades de óptimas terapias y medidas para prolongar considerablemente la vida.

Porque no se debe negar que los sueños técnicamente cada vez más plausibles y realistas de un "nuevo hombre", de ninguna manera incluyen a toda la humanidad. Las perspectivas del "hombre factible" –que es, a saber, la flexibilización técnica de la expectativa de vida– se abren en un tiempo previsible solamente para una muy pequeña fracción de la población mundial: la gran mayoría de los "nuevos campesinos pobres" no se registrará en el sentido de un racismo estructural de estrategias perfectibles de la tecnología genética o médica.

Tal vez uno no crea en los rumores escuchados sobre los niños en las *favelas* de las metrópolis brasileñas, cazados por una mafia de traficantes de órganos para material de transplantes; también se pueden considerar como exageradas las advertencias del genetista molecular Lee J. Silver, quien predice una separación de la humanidad iniciada por la tecnología genética en clases biológicas con evoluciones separadas. Pero seguramente estos rumores y las perspectivas del futuro describen el posible establecimiento de una élite longeva, que toma su capital simbólico –como en el drama de Elías Canetti, *Los que viven a plazo fijo*–, en cierto modo de su rango en la tabla estadística de las aseguradoras.

¿Qué estructuras del poder y del saber se desarrollarán en una sociedad tan diversificada biomédicamente? ¿Qué máximas éticas se impondrán? ¿Cuáles utopías opuestas perturbarán el sueño exclusivo de la inmortalidad provocada técnicamente? Quizás siga a la época neoegipcia –si la teoría de los ciclos de Franz Borkenau es cierta– un siglo en el cual el *memento mori* no se deba expresar como una confesión del fracaso y de la desesperación, sino como una aceptación alegre de oportunidades que nacen de cada limitación. Pero este lejano siglo no conoce todavía a ningún profeta.

Thomas Macho es profesor titular de Historia de la cultura en la Universidad Humboldt de Berlín. Texto tomado del catálogo de la exposición Sieben Hügel (Siete colinas), tomo IV, Zivilisation. Traducción de P. Becker, M. Gauchat y I. Schulte.

El arte poshumano

Jorge Juanes

> El hombre está empezando a llevar su cerebro fuera de su cráneo y sus nervios fuera de su piel; la nueva tecnología engendra un hombre nuevo.
>
> MacLuhan

Son muchos los que piensan que la relación afirmativa del arte con la tecnociencia puede conducir a una salida promisoria. Se trae a cuento, por ejemplo, el revulsivo que para las artes plásticas supuso el invento de la fotografía, o ya en el siglo XX, las influencias invaluables del cine, los nuevos medios audiovisuales y, en general, la cibercultura. La inserción creativa del arte en los medios no sólo supondría librarnos de la esterilidad y de la asfixia imperantes sino que posibilitaría, además, que el arte se asumiera en la contemporaneidad histórica desmarcándose, en consecuencia, del proceso de producción de obras muertas por anacrónicas. Argumentos que contribuyen a defender la idea de que la tecnoplástica debe tomar el relevo en el campo del arte. La cosa suena bien. Pero el asunto no deja de ser problemático, sobre todo si tenemos en cuenta que la tecnoplástica actual se cimenta en el cierre conceptual concretado como mundo poshumano (posbiológico) donde quedan canceladas, en términos absolutos, las prerrogativas del cuerpo y el plus insondable de la naturaleza en lo que puede considerarse una postración ante el determinismo tecnocientífico que viene a consumar, a su vez, al sujeto trascendental forjado por la metafísica de la razón: que renace ahora en la figura del *cyborg*.

Mark Dery (*Velocidad de escape*): El teórico de la inteligencia artificial Hans Moravec nos asegura tranquilamente que estamos a punto de entrar en un universo "posbiológico" en el que formas de vida robóticas capaces de pensar y de reproducirse independientemente "se desarrollarán hasta convertirse en entidades tan complejas como nosotros". Pronto, insiste, descargaremos nuestros deseosos espíritus en la memoria digital o en cuerpos robóticos y nos libraremos de una vez de la débil carne.

Sin deseos o sueños, sin secretos o sentimientos, exento de fragilidad, frío e imperturbable, el *cyborg* resulta ser la condensación del hiperracionalismo occidental, el logro más alto tras siglos de cálculos, técnicas, estrategias de poder, culpabilizaciones religiosas del cuerpo, tabúes, etc., y cuyo resultado no debe sorprender: un pseudo cuerpo apático y dócil (sometido, usado, perpetuamente instrumentalizado) que permite cumplir el gran anhelo poshumano impedido por el hombre biológico y que supera con creces el propósito ilustrado de "convertirnos en amos y poseedores de la naturaleza", a saber: salir de la Tierra, instalarse en otros planetas, competir ventajosamente con los dioses de antaño. Tecnoescatología cibernética (teología de la tecnología) en la que estamos inmersos y donde todo tiende a caer en las redes inmateriales de la economía informática y en el universo virtual del ciberespacio que considera a los hombres y a la naturaleza como entes descualificados, esto es, como meros signos informáticos. Ciertamente, el mundo poshumano acentúa la conceptualidad ontofóbico-sensualofóbica que dio origen a la modernidad. Desafección del cuerpo y de la materia que muestra la derrota definitiva del hombre de carne y hueso, humano, demasiado humano y, por lo tanto, poca cosa para aspirar a empresas radicalmente titánicas.

Bruce Sterling (*Cristal Express*, Madrid, Ultramar, 1992): ¡El conocimiento es poder! ¿Acaso crees que tu pequeña frágil forma –tus rudimentarias piernas, tus ridículos brazos y manos, tu minúsculo y arrugado cerebro– puede contener todo ese poder? ¡Por supuesto que no! Tu raza estallando en pedazos bajo el impacto de su propio saber. La forma humana primigenia se está volviendo obsoleta.

Las estrategias mediante las que el cuerpo poshumano y posevolutivo (las prótesis no esperan a que la biología traiga por sí mejoras corporales) se impone y se despliega, ilustran una concepción del espacio y del tiempo y del papel del hombre en el mundo que, tenía que ser, alcanza también

© Lorenzo Armendáriz, México, 1997.

al territorio del arte. Me basaré en el ejemplo de Stelious Arcadiou, Stelarc, tal y como lo expone Mark Dery en el citado libro. Stelarc propone una "estética protésica" que implica dotar al cuerpo biológico de electrodos y cables, ojos láser, un brazo automático (el tercer brazo) y un video. Ciber-cuerpo que opera, a su vez, en determinado ciberespacio y que, puesto ya en funciones, supera con creces al cuerpo-carne: le hace ver sus límites, su obsolencia y su anacronismo en asuntos artísticos. El arte poshumano se sustenta, en efecto, en el rechazo de formas expresivas o autobiográficas: "el cuerpo no como sujeto sino como objeto, no como objeto de deseo sino como objeto de diseño". Y el artista *cyberpunk* exige eso: que sus actos se juzguen a partir de una terminología objetiva, desapasionada, fiel al cuerpo destripado y convertido en receptáculo de emisiones electrónicas. Se nos pide, en suma, dejar de lado categorías analíticas trasnochadas, por ejemplo, tanto las que tengan que ver con instrucciones del espíritu humano como aquellas consagradas a exaltar la entrega del cuerpo al infierno de la carne.

Sobra advertir que el entresijo de cables que impone sus reglas al cuerpo humano puede ser substituido por redes inalámbricas (la tecnofilia en acto equivale a la hipóstasis de lo obsoleto, ya que lo nuevo es de inmediato desplazado por lo "último" y así al infinito), pero el propósito nihilista de convertir la carne viva en carne muerta se mantiene en pie. Al respecto, Dery acuña una acertada imagen: "El *cyborg* stelarquiano es un monumento faraónico al cuerpo momificado que se marchita en su interior". De seguir las directrices poshumanas, acabaremos desembocando en un mundo abstracto cuantitativo, impersonal y asexuado en que cada uno deviene representante reemplazable de la universalidad tecnológica. La era del *cyborg* requiere asimismo la substitución de la palabra incierta del existente mortal y frágil, por un orden determinado por el signo célibe. Célibe, puesto que el *cyborg* surge de la eliminación de cualquier deriva irracional, tarea insoslayable sin la cual no podríamos alcanzar el estado de pasividad (suspensión del deseo) requerido para que el cuerpo-prótesis opere sin interferencia alguna.

La modernidad alumbrada por la luz de la razón pura ha cumplido al final de su trayecto lo que prometió en sus inicios: lograr que todo sea indubitable, transparente, sin oscuridades o enigmas perturbadores. Una hiperrealidad en que esencia y apariencia son lo mismo. Es lo real como objeto absoluto, o sea, como realidad puesta por y para el sujeto de conocimiento y de dominio en que la "cosa en sí" –lo subyacente e impenetrable, previo al concepto– ha sido definitivamente olvidada. Olvido que ni siquiera es ya percibido como tal; la hiperrealidad poshumana (ciberpaisaje) es ahora principio y fin. Por lo tanto, no queda en adelante ningún secreto que indagar o ningún encantamiento que exorcizar pues lo que está ahí, el cuerpo y la materialidad artificales, pone de manifiesto la transparencia absoluta que la cabeza cibernética formula previamente.

La tecnociencia consumada, autorreferencial y concretada en el arte parte entonces de un cuerpo-prótesis ya dado, que, en términos meramente instrumentales, admite combinaciones innumerables aunque siempre controladas. Todo es eso: conectar y someter el otrora cuerpo deseante y sintiente a un mecanismo sometido a los ordenamientos de un entramado electrónico que anestesia los sentidos. El replicante toma la iniciativa pero, por lo que se detecta en los artistas robotizados, las máquinas poshumanas son todavía torpes y la realidad artificial suscitada resulta aún poco convincente. De allí que la única señal recibida de la puesta en acto que crucifica al hijo de la naturaleza, sea el tenue y gélido ruido proveniente de las imperturbables máquinas combinatorias empeñadas en derrocar la barrera del arte expresivo-formal (existencial, ontológico, sacro, estetizante...): concebido en los textos de los conceptuales y de los poshumanos como el último y enigmático reducto que aún se opone al deslumbrante poder del intelecto absoluto.

Hasta ahora nos hemos ocupado de la subordinación del arte a la epistemología y los modos del sujeto de conocimiento (principio de razón). Pero sería injusto pasar por alto ciertas consideraciones surgidas en el interior de la ciencia misma que, sorprendentemente, se fundan en premisas propias del arte: teoría del caos, geometría fractal e inexacta, sistemas no lineales. Aquí, al igual que en el arte radical, se parte de la entraña de lo cualitativo y lo que ello conlleva: el azar, la incertidumbre, el desorden y la inestabilidad, lo aleatorio y lo irregular. Figura del saber que al separar el espacio profano (contingencia del cosmos) del espacio de Dios (absoluto, sustraído a la contingencia), toma distancia respecto a la causalidad, la objetividad y el determinismo. La complejidad de la *physis* y el desorden creativo vuelven a cobrar vida. Dicho en lenguaje llano: las corrientes de aire y los ríos, el vuelo de una mariposa, las crisis y las inestabilidades, o sea, los atractores imprevisibles que dan lugar a los trastornos y mutaciones proliferantes de cualquier ente, encuentran, al fin, cabida en las fórmulas de los sabios.

Revaloremos los logros de la ciencia disidente y la capacidad inventiva de los científicos que la forjan, su creatividad, sus agallas para reconocer que el mundo obedece a un permanente juego de dados. La disyuntiva está abierta. Quizás el resurgimiento del arte tenga que pasar por la experiencia de su muerte, el grado cero, la distancia y el artificio extremo de lo poshumano. O por el contrario: aliarse a la ciencia concreta, desasistida del orden absoluto y de la voluntad de dominio. Sea lo que fuere, hay que agarrar al toro por los cuernos: ni postrarnos ante la cibercultura (electrónica, biotecnología, digitalización), ni negarla; sino meditar sobre la esencia de la técnica poshumana y sus consecuencias apoyándonos, de ser necesario, en los planteamientos de las ciencias abiertas a la vida. En efecto. Cuesta trabajo concebir una constelación artística en que lo trágico y lo cómico, lo sublime y el azar, la fealdad y lo lúdico, el temblor de muerte y la belleza queden cancelados en nombre de la omnipotencia cibernética que presume haber superado el carácter fallido y errante de los mortales. Creo que lo excluido debe volver por sus fueros: donde se habla de desmaterialización cabría hablar de rematerialización, o sea, de reinserción en el territorio del arte de la carne frágil y mortal y de la alteridad de la naturaleza; sigo pensando que lejos de proclamar la obsolencia de la vida terrenal debe vindicársela otorgándole al deseo y a la imaginación la figura de un destino plasmado de múltiples maneras, entre ellas –¿qué lo impide?–, la poética formal de la tecnoplástica.

Jorge Juanes es investigador del Instituto de Ciencias Sociales Humanidades-BUAP.

© **Lorenzo Armendáriz,** París, 1996.

E L P U E B L O D E D I O S

En la mitología gitana se cuenta que cuando estaban crucificando a Jesucristo, una gitana robó el cuarto clavo con el que iba a ser sujetado a la cruz, evitándole de esta manera un mayor suplicio. Dios, en agradecimiento por esta acción, los consideró su pueblo favorito. Otra versión de este mismo hecho sostiene que fue un gitano quien forjó los clavos para la crucifixión y por ello su penitencia es andar errantes. Ser errantes y considerarse como los favoritos de Dios, son dos premisas muy claras en este pueblo. Sus orígenes se remotan al norte de la India, se desconoce lo que los motivó a emprender un viaje eterno que aún no acaba. El norte de Asia y África, Europa Central y más tarde Europa Occidental, fueron las escalas en donde enriquecieron su cultura. El mismo nombre de gitanos, como comúnmente se les conoce en los países de habla hispana, se originó durante esas migraciones, pues al arribar a la península ibérica a través de Egipto, los españoles les llamaron primero egiptanos y más tarde gitanos. Las guerras, el racismo, la discriminación, el exterminio fueron algunas de las causas que los obligaron a abandonar Europa en busca de nuevos países refugio. México les ofreció un espacio de sobrevivencia y la posibilidad de continuar siendo la gente del viaje. Descubrirlos me permitió explorar el México que ellos dicen conocer mejor que el mapa y descubrirme también como gente del viaje.

El Pueblo de Dios es un proyecto que se inició en 1994 con una beca de Jóvenes Creadores (FONCA) y ha sido apoyado en dos ocasiones por el Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales (FONCA). Hasta el momento he trabajado en México, primera etapa de este gran proyeto. La Gente del Viaje (1998) y La Lumea de Noi; memorias de los ludar de México (2001) son dos pequeñas publicaciones producto de esta primer etapa.

Lorenzo Armendáriz

© **Lorenzo Armendáriz,** París, 1995.

LORENZO ARMENDARIZ GARCIA, (1961) obtiene la beca Jóvenes Creadores 1994-95; PACMYC 1997-98 y 2000-01; y las del Programa de Fomento a Proyectos y Coinversiones Culturales 1996-97 y 2000-01 becas otorgadas por el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes. Ha obtenido varias distinciones entre las que destacan, Premio El Habanero En La Bienal De Fotografía Contemporánea La Llave del Cerro y el 1er. premio en el III Salón Internacional Abelardo Rodríguez Antes, La Habana, Cuba, 1995. Premio de adquisición en la VII Bienal de Fotografía en la Ciudad de México en 1995 y el 3er. lugar en el 5to. Concurso Internacional de Arte Gitano, organizado por la Asociación THEM ROMANO (Mundo Gitano), Laciano, Italia, 1998. Su trabajo se ha expuesto en México, Cuba, Finlandia, Austria, Francia, Rumania, Kenia y Perú. Su obra se encuentra en las colecciones de la Biblioteca Nacional de París, la Fototeca de Cuba, el Centro de la Imagen, el Instituto Nacional Indigenista, la Sala de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, La Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, entre otras. **armendarizlor enz@hotmail.com**

© **Lorenzo Armendáriz,** México, 1999/1995.

La espiritualidad navajo y el movimiento pan-indio del peyote

Antje Mannaerts

De manera general, la espiritualidad india ha sido frecuentemente mal comprendida porque es muy diferente del concepto de las grandes religiones mundiales. No hace distinción entre lo profano y lo sagrado, el universo es uno e indivisible. Todo acto de la vida cotidiana está impregnado por una concepción de fuerzas "sobrenaturales", un término ambiguo y "mal elegido" (¿a causa de una visión etnocentrista?), si se considera que los seres sagrados indios son inmanentes y no trascendentes. Su mundo forma siempre un todo; la dualidad cuerpo y espíritu no existe en el pensamiemto navajo.

> En la cosmología navajo, este mundo ha sido concebido por el pensamiento y realizado por la palabra de los seres sagrados con quienes se puede uno poner en comunicación por medio de las palabras, los rezos y los cantos rituales [...] (Feltes-Strigler, 2000:258).

y de esta manera actuar sobre el mundo de la materia y de la energía. "El pensamiento es el poder de toda creación, transformación y regeneración" (Feltes-Stigler, 2000:258).

Igual que los fenómenos naturales, los hombres tienen formas interiores que les dan vida,[1] "nuestro cuerpo no es sino nuestro aspecto

material" (Witherspoon,1975). Existe en esta concepción una semejanza fundamental entre los hombres y la tierra. Aquí, la "tierra madre" es más que una simple metáfora poética. La relación entre el hombre y la naturaleza es descrita por un navajo tradicionalista contemporáneo de la siguiente manera:

> [...] el americano desea decir que la tierra y toda la naturaleza son como su madre natural. Pero el navajo quiere decir que su madre natural representa aquello que se acerca más a la verdadera madre – la Tierra [...]" (en Feltes-Strigler, 2000:259).

Me parece importante subrayar el potente dogma de fe y de filosofía de los navajo frente a su tierra, para comprender el grado de gravedad de la ofensa que la economía extractiva conlleva frente a la esencia misma de la cultura navajo, su espiritualidad.

Numerosos sitios sagrados que forman parte integrante de la identidad de una tribu han sido devastados por la actividad económica. Algunos hombres-medicina navajo se han comprometido en procesos[2] para proteger su patrimonio, los lugares sagrados y las sepulturas, apoyándose en la libertad de prácticas religiosas garantizada en la Constitución americana. Pero su gestión resultó infructuosa:

> La sinceridad de la deposición de *Nakai Ditl´oi* (hombre-medicina navajo) parece no haber convencido a la corte, que concluyó que no expresaba convicciones religiosas profundas (Feltes-Strigler, 2000:251).

> [...] cuando el presidente Jimmy Carter firmó la ley PL 95-341, conocida bajo el nombre de Ley sobre la Libertad de las Religiones Amerindias, el gobierno federal reconoció que la tierra tenía para los amerindios un sentido que iba ampliamente más allá de las inquietudes económicas y ecológicas (Feltes-Strigler, 2000: 250).

Esta ley preconiza consultar a los líderes espirituales y a los hombres-medicina en caso de controversia, pero su interpretación y su aplicación permanecen problemáticas. Si bien el punto de vista de los tradicionalistas pueda hacerse escuchar, no existe ninguna obligación de seguir sus recomendaciones.

Bajo la presión de los segmentos tradicionales de la sociedad navajo, el consejo tribal adoptó una ley en 1988 con el fin de proteger su patrimonio cultural. Esta ley no ha dejado de provocar controversias en la sociedad. Los lugares sagrados navajo eran frecuentemente mantenidos en secreto, lejos de las miradas extranjeras. Para tomarlos en cuenta en relación con los proyectos económicos era necesario hacerlos públicos. La reticencia y la desconfianza de los tradicionalistas han provocado retrasos y gastos suplementarios en la elaboración de concesiones para la explotación de los recursos naturales.

EL CULTO DEL PEYOTE[3]

El culto del peyote o "religión peyote" es hoy considerado como un movimiento religioso pan-indio, semicristiano pero de esencia india y sobre todo redentor.[4] Durante los rituales, los "creyentes" ingieren botones del cactus que contienen alcaloides, de los cuales el más conocido es la mezcalina que tiene efectos psicodélicos. El movimiento es pan-indio en el sentido de que sus miembros provienen de tribus diversas, de que su ideología subraya la unidad de los pueblos indios y su distinción con respecto a los blancos. En sus plegarias se mantienen algunos elementos del simbolismo cristiano como Dios, Jesús, la virgen María y los ángeles celestiales, pero la mayor parte de sus elementos simbólicos es de origen indio, numerosos "seres sobrenaturales o sagrados" (*Holy People*) de diversas tribus son invocados en los rezos. Donde la esencia india se expresa mejor es en la voluntad de mantener una religión india por los mismos indios, y por la naturaleza de los detalles rituales que no rompen con la simbólica ni la lógica de las ceremonias tradicionales (hecho subrayado igualmente por Luckert, *op.cit*., 1981 y Wyman, *op.cit*., 1972). Gary Witherspoon (1974, citado en Wyman, *op.cit*.) señala que desde 1970, la mayor parte de los navajo considera a la *Native American Church of North America* (principal Iglesia india en la práctica del "peyotismo") simplemente como otra forma de *Chantway* o *Medicine Way*, incorporando por ahí mismo esta práctica "novedosa" en un cuadro de referencias simbólicas preexistente.

Pero los oficiantes (los *Roadmen*, quienes conducen la ceremonia) distinguen bien entre el ritual del peyote y los rituales tradicionales navajo y nada indica una amalgama entre los

dos. Las dos formas religiosas coexisten: la mayor parte de los "peyotistas" navajos se sirven igualmente de las ceremonias tradicionales y muchos pertenecen por igual a las iglesias cristianas (Aberle,1983:563). Esto se explica por la ausencia de una limitante confesional en materia de fe de los "peyotistas". El culto del peyote conduce a una revelación directa y la fe de cada quien es sancionada por su experiencia psíquica propia en la relación con lo "sobrenatural" de acuerdo con los aspectos tradicionales de la religión india.[5] El "peyotismo" concede una considerable libertad de pensamiento y de conciencia. Las concepciones religiosas aplicadas por el "peyotista" son imperativas solamente en la medida en que ellas lo guían.

Se puede decir que el culto del peyote constituye una nueva forma de consolidación de las fronteras étnicas. No reemplaza otras formas de expresión religiosa, pero amplía el círculo de actividades espirituales a través de la adaptación a una nueva situación y por una toma de conciencia de la particularidad india supra-tribal frente al mundo del hombre blanco.

Por otra parte, la *Native American Church* no dispone de un clero organizado y jerarquizado. Los *roadmen* aprenden el ritual del peyote a partir de otros especialistas en la materia. Se ve de nuevo entonces que, si existe un préstamo del concepto de Iglesia en el caso presente, éste nunca es total: lo que se toma de la cultura "extranjera" sufre una transformación o una interpretación para ser integrado en un cuadro simbólico preexistente. Es de esta manera que las fronteras entre los grupos se instalan y se mantienen.

El carácter redentor más que transformador, tiene que ver con el hecho de que el cambio mayor se busca en las almas de los "creyentes" y no en el orden social. Poco importa que el criterio sea la "alabanza" de los seres sagrados, la presentación simbólica de los valores últimos o el esfuerzo simbólico de hacer al mundo moderno más inteligible, se trata de un movimiento religioso expandido a pesar de las oposiciones al mismo gracias a un activo proselitismo (Aberle, 1983: 558). La nueva religión india otorga un lugar de dignidad plena a la identidad india en el mundo moderno y abre nuevas perspectivas a una comunidad india supra-tribal que tiene todas las posibilidades de actuar en tanto que unidad sobre el orden social global.

El consumo de peyote no conlleva una dependencia física. La planta sirve de auxiliar religioso para hacer que las gentes "ordinarias" sean capaces de experiencias extraordinarias, sea a través de visiones o de profundas reflexiones sobre sus problemas cotidianos (Aberle, 1983: 558). En ese sentido, el peyote adquiere un *status* de sacramento porque es a través de él que los individuos se comunican con Dios.

RESUMEN HISTÓRICO Y CRITERIOS DE EMERGENCIA DEL PEYOTE ENTRE LOS NAVAJO

Las prácticas religiosas del peyote hicieron su entrada en el país navajo hacia la mitad de la década de 1910, pero encontraron sólo pocos adherentes en su fase inicial. Los especialistas han caracterizado al "peyotismo" desde sus inicios en los Estados Unidos (en 1880) como una religión de los oprimidos, que respondió a las necesidades de los indios que vivían en condiciones de dominación, de explotación y de mendicidad en las reservaciones (Aberle,1983:563). Los navajo conocieron la experiencia del poder de la sociedad global más tarde que la mayoría de las otras tribus indias. La atracción de los navajo por el peyote se correlaciona directamente con el contacto más intensivo con la sociedad americana a partir del momento de la reducción de su ganado lo que, como se ha visto, privó a los navajos no solamente de su principal sustento económico, sino también de su *status* social ligado a sus rebaños. Este hecho generó un sentimiento de desesperanza y de confusión que constituyó un terreno fértil para nuevos problemas: el alcoholismo o la desintegración familiar (Swanson, 1960; Burridge, 1969, citado en Aberle,1983: 563). Algunos navajo se imaginaban que su religión tradicional, inmanente dentro de su visión del poder y enraizada en el país navajo, no era adecuada para abordar los problemas nuevos engendrados por un poder externo (Aberle,1983: 563). ¿En qué medida el culto del peyote prometía "mejores" respuestas a preguntas novedosas? Este culto ha sido aportado a los navajo por los *roadmen* (oficiantes del peyote) de otras tribus indias. Era una nueva fuente de un poder "sobrenatural" investido por los adherentes navajo de la *Native American Church* para saber lo que planeaba el Bureau of Indian Affairs (BIA), así como detener la reducción del ganado u obtener permisos especiales para guardar un mayor número de animales.

Es dentro de una situación de contacto que provocaba cambios que trastornaban a la sociedad, que nuevas formas de expresión identitaria se han elaborado conforme al modelo de Barth: el carácter dinámico y constructivista de la identi-

dad se expresa muy claramente en la búsqueda de respuestas novedosas a una situación radicalmente diferente; ¿que lugar tienen los navajo dentro del nuevo orden? Dentro de su concepción, Dios ha dado el peyote a los pueblos indios para que puedan comunicarse con él y pedirle consejo para aprehender el cambiante mundo.

La multiplicación de adherentes al culto del peyote sostiene, desde mi punto de vista, su esencia unificadora, tanto la expresión de una identidad india distinta, como su capacidad de sobrepasar los estratos sociales en la sociedad navajo. Aberle (1983: 564) reporta que a finales de los años sesenta aparece una nueva generación de adherentes, entre ellos figura un buen número de cuadros bien remunerados del BIA y del gobierno tribal, que habían realizado estudios superiores, en síntesis una capa social "privilegiada" –y supuestamente más aculturada– producto de la reestructuración de la sociedad navajo de los tiempos modernos. El culto del peyote no constituye un índice de tradicionalismo ni de aculturación, porque los miembros de la Native American Church son más bien heterogéneos en términos de posición social o de riqueza, así como en términos de conocimiento de la lengua inglesa, un indicador de su grado de adaptación a la cultura angloamericana. Si el "peyotismo", en sus inicios, era considerado en el país navajo como un comportamiento refractario, posteriormente el mismo segmento de la sociedad navajo que se oponía al culto antes de su legitimación, se ha convertido en miembro. La significación de un rasgo cultural diferencial es entonces sometido al cambio como lo subraya Barth.[6] Pienso que la inserción del culto del peyote entre los navajo responde a la siguiente triple exigencia: en primer lugar permite hacer inteligible el mundo cambiante de los navajo al darle un lugar en ese nuevo orden; en segundo sitio, sirve de rasgo cultural diacrítico para colocar una particularidad india conforme a la orientación de los valores del grupo; y en tercer lugar forma una nueva base para la cohesión interna del grupo, superando las separaciones socioeconómicas recientes.

Aquí me parece interesante que la propagación del "peyotismo" en el país navajo no se ha desarrollado en el mismo sentido que los otros cambios de la sociedad. Barth subraya el rol fundamental que juegan los agentes de cambio, la nueva élite del gobierno tribal, en la elaboración de las señales de identidad. Pero aquí la propagación de una nueva vía navajo, que se transforma en un rasgo cultural después, parte del segmento más tradicionalista de la población. Los motores del "peyotismo" no son las personas que han tenido un mayor contacto con la sociedad americana, sino aquellos que son los más afectados por el intervencionismo del gobierno federal. Se ve entonces el carácter dinámico de la identidad étnica que demanda la negociación entre segmentos del grupo para ser aceptada por todos (Barth,1995: 245).

LA OPOSICIÓN INICIAL DE LOS NAVAJO AL PEYOTE

El "peyotismo" fue campo de una lucha de 30 años en el país navajo antes de que el consejo tribal declarara legal el consumo del cactus. La liberación del uso del peyote fue posible luego del dictamen del Tribunal Supremo de California en agosto de 1964, que estipula que el derecho de libre expresión religiosa comprende una herencia preciosa de la historia americana, y subraya la necesidad de proteger el particularismo de la tradición india en tanto que "subcultura" de la sociedad global.[7]

Pero la lucha también tuvo lugar en el interior de la sociedad en donde las actitudes divergentes frente al "peyotismo" provocaron conflictos entre vecinos y miembros de una misma parentela. El cactus es extraño al uso navajo de las plantas medicinales, y los "antipeyotistas" lo consideran peligroso tanto para el cuerpo como para el espíritu, clasificándolo en la categoría de plantas utilizadas de una manera "mágica" para influenciar al espíritu, la voluntad y la conducta de las personas y, por lo mismo, el peyote abre a sus ojos la puerta hacia conductas incontroladas y a todo exceso, especialmente de orden sexual (Aberle, 1982 (1966): 207).

El culto del peyote introdujo también algunas prácticas no aceptadas por los opositores: el proselitismo (considerado inherente al cristianismo), y el entierro de sus muertos cerca de las casas, dado el temor de los tradicionalistas hacia los muertos y los fantasmas.

El "peyotismo" es una novedad que no surge de la sociedad mayoritaria. Es rechazado por el segmento ampliamente tradicional[8] porque no permite conservar lo antiguo, y por el segmento progresivo modernista porque no permite tampoco un alineamiento con lo nuevo (la cultura americana).

El culto del peyote es considerado una amenaza porque, por una parte, se define como una religión curativa, contrariamente al cristianismo, y por otra, porque introduce alguna cosa india pero no navajo (Aberle, 1982 (1966): 223). La

desconfianza navajo frente a la nueva religión indígena se explica por el temor de perder su identidad, de fundirse en una suerte de *melting pot* de indios genéricos, aunque la adaptación a ciertos aspectos de la sociedad americana parece posible para una gran parte de los navajo. Los utes, quienes introdujeron el peyote al norte de la reservación de los navajo, no son muy respetados por éstos debido a su desintegración como pueblo. Ciertos "antipeyotistas" navajo piensan que el culto del peyote sería la causa (y no la consecuencia) de la declinación de los utes.

La oposición inicial al culto del peyote no implica un rechazo categórico de todo lo extraño –la historia navajo está tejida de préstamos culturales sucesivos–, sino más bien como el rechazo de lo que a simple vista no aporta algo a su cultura.

LA ATRACCIÓN DEL CULTO DEL PEYOTE ENTRE LOS NAVAJO

Interrogados sobre las "cualidades" de la Iglesia del Peyote sus miembros mencionan dos características principales: en primer lugar, los poderes curativos del peyote y su influencia en los valores morales. En segundo lugar, la Iglesia permite un mejoramiento del modo de subsistencia y una clarificación del sentido que se busca dar a la vida (Aberle, 1983: 564).

Los indios se refieren al cactus del peyote como una medicina, pero existen dos nociones en lengua navajo para nombrar la medicina: una designa la categoría botánica de las plantas que tienen cualidades curativas (los productos farmacéuticos), y la otra designa una categoría difícilmente traducible que se podría llamar un remedio divino y universal (Stewart, 1987: 332). En esta segunda acepción, el peyote está investido de un poder espiritual de curación por medio del esfuerzo mental y, por lo mismo, se apoya en la espiritualidad tradicional de los indios.

Por otra parte, la Iglesia indígena otorga un lugar importante a la ayuda mutua de sus miembros conforme a las normas morales impregnadas de la ideología cristiana. Stewart destaca aquí la función sicoterapéutica de esta comunidad para aligerar las numerosas dificultades de un ajuste individual a las exigencias de un mundo cambiante (Stewart, 1987: 332). En ese sentido, el culto del peyote parece también responder en ciertos casos a la necesidad de apaciguamiento de los sufrimientos causados por la desintegración de la célula familiar.

En suma, el "peyotismo" es un poderoso movimiento porque abre la posibilidad de una síntesis de contradicciones a las cuales los indios se encuentran hoy confrontados: por una parte su profunda necesidad de una orientación hacia una comunidad de indios con sus vínculos de ayuda mutua (de la misma manera que en las antiguas estructuras), y por la otra las presiones de una economía de mercado que empujan hacia el éxito individual. El culto del peyote acepta las aspiraciones individuales pero orienta a los individuos hacia el colectivo indígena. El valor moral de la nueva Iglesia consiste en hacer abandonar las prácticas hedonistas juzgadas egoístas (y supuestamente adoptadas de la cultura angloamericana) tales como el abuso de la bebida, la negligencia frente a las necesidades de la familia y el adulterio. El poder del movimiento se sostiene porque traza una nueva vía de identidad india de plena dignidad, que tiene un lugar en el mundo moderno, sin renunciar a los valores intrínsecos comunitarios. Además, la Iglesia del Peyote, nacida de la confrontación de culturas, logra operar muy bien la síntesis entre tradiciones y modernidad porque se apoya en una ritualidad y una simbología propiamente indígenas. Y no excluye de ninguna manera los problemas más tradicionales como la enfermedad, la brujería y los efectos maléficos de los fantasmas.

Aberle (1982 (1966): 309) hace notar que todos los grupos atraídos por la nueva religión indígena tienen una característica en común: un sistema tradicional que no funciona más, combinado con el limitado e inadecuado acceso a los recursos y a los bienes de la sociedad mayoritaria. Es de esta manera que se explica el débil porcentaje de "peyotistas" entre los indios pueblo, donde el sistema tradicional es aún operativo, contrariamente a los navajo que juzgan a su sistema tradicional insatisfactorio.

Según el autor, el movimiento del peyote es un modo de rechazo tanto del sistema tradicional como del sistema americano; es una manera de hacer frente a la impotencia y, al mismo tiempo, una manera de engendrar una reorientación profunda que ayuda a las personas a ajustarse al trabajo asalariado y a la economía de mercado. Es de esta forma que Aberle ha formulado la hipótesis de que el "peyotismo" sería una religión de transición cuya atractivo es susceptible de disminuir en la medida en que la población indígena encuentre un lugar en el mundo moderno. Yo no he encontrado fuentes que indiquen tal evolución.

En suma, me parece que el "peyotismo" constituye otra

forma de adaptación al cambio dentro de la historia navajo. Recientemente adquirió un valor discriminante y es visto como un rasgo cultural "típicamente" indígena. De la misma manera en que los préstamos culturales como la agricultura aprendida de los indios pueblo, y la ganadería tomada de los españoles de México, han permitido una mejora de las condiciones de vida y han sido asimiladas al punto de volverse características de la identidad étnica navajo, el peyote es investido de la búsqueda de un mejoramiento de la calidad de vida en los tiempos modernos. El peyote difiere de los préstamos culturales anteriores en el sentido de que es un movimiento supratribal –y no una adaptación específica navajo– que conduce a la formación de una conciencia identitaria en un nivel superior a aquel que han conocido los navajo en su pasado.

En términos étnicos, se podría decir que la frontera del peyote está trazada en un espacio social más amplio o que es multiforme. La denominación de la Iglesia india *Native American Church,* indica claramente su carácter pan-indio. El proceso globalizante es concomitante con otros movimientos pan-indios con un carácter más claramente político, como el *American Indian Movement*. Los navajo continúan sirviéndose de préstamos como el peyote para integrarlos dentro de su sistema de representación y hacerlos un rasgo cultural diacrítico. Si su preocupación es la de permanecer navajo, en oposición a la población americana, me parece que el "peyotismo" conduce sin embargo a una sensibilización por los intereses indios supratribales, por lo menos por el contacto con otras tribus en el interior de la Iglesia. Dentro de esta acepción, el peyote puede servir muy bien para distinguirse en tanto que Navajo en el nivel local de la reserva o de la región sudoeste de los Estados Unidos y, al mismo tiempo, conducir a una conciencia étnica indígena a nivel nacional. La desconfianza (o el etnocentrismo) de los navajo frente a otras poblaciones indias parece atenuarse en la medida en que toman conciencia de que comparten el mismo trato (supervisión del BIA, explotación industrial, desintegración familiar, etc.), y sufren la misma amenaza de descomposición que otras tribus indias habían experimentado decenas de años antes que ellos.

Lo que se presenta como rasgos culturales tradicionales no es tan "antiguo", y sobre todo, no es en principio de origen navajo. En ese sentido, esta sociedad demuestra de manera elocuente la pertinencia del modelo de la identidad étnica socialmente construida (Cf. Barth), donde el soporte cultural es más susceptible al cambio.

En 1972, Aberle, (1983:558) estimó el número de "peyotistas" navajo entre el 40 y el 60 % de la población total que se elevaba entonces a 130,000 y, en vista de su número, son hoy el grupo más grande en términos de tribus de esta "nueva religión".

N O T A S

[1] Witherspoon, G., 1975, en Felter-Strigler, *op.cit.,* p.250.

[2] Ejemplo del "Raibow Bridge", cas Badoni v. Higginson (Utah,1977), citado en Feltes-Stringler, *op.cit.,* p. 251.

[3] El origen etimológico del término es de la lengua náhuatl de los aztecas (cf. *Encyclopedia of Anthropology,* editada por David E. Hunter y Philip Whitten, Harper & Row Publ. Inc., New York,1976.

[4] Aberle, D. F., "Peyote Religion among the Navajo", artículo en el *Handbook of North American Indians,* vol. 10 Southwest, Smithsonian Institution Washington, 1983, pp. 558-559.

[5] Stewart, O.C., *Peyote Religion, a History,* University of Oklahoma Press,1986, p.331.

[6] Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries, The social organization of cultural differences,* Universitetsforlaget, Oslo, 1969, p.14.

[7] Stewart, O. C., *op. cit,* p. 310.

[8] Segmento calificado por Aberle (1982: 223) tradicionalista "progresivo" porque acepta ciertas adaptaciones a la sociedad mayoritaria consideradas ahora inevitables, como por ejemplo la educación para los niños.

Antje Mannaerts es antropóloga egresada de la Universidad Libre de Bruselas.

© **Lorenzo Armendáriz,** México, 1995.

El camino hacia los libros

Anamaría
Ashwell

Varios son los caminos hacia los libros de la biblioteca de los frailes franciscanos en el claustro del convento de San Gabriel en Cholula,construido entre 1549 y 1552. Uno es por la entrada lateral, adelante de la Puerta de la Porciúncula, donde uno desfila entre las tumbas de aquellos que siglos atrás, y por un pago, obtuvieron el privilegio de ser enterrados casi debajo de los mismos muros del templo. Una vez en la oficina conventual se encuentra uno con una aduana que puede ser infranqueable. El claustro no recibe visitantes salvo aquellos que expresamente admite e invita el padre guardián; estas visitas suelen ser casi exclusivamente masculinas y las únicas mujeres admitidas son las voluntarias de la Tercera Orden que se encargan de la limpieza.

Si uno logra entrar por la puerta lateral hacia los libros todavía existe un contratiempo adicional: detrás de la oficina está un pequeño cuarto muy oscuro donde un fraile puede estar conversando o confesando a un cristiano sobre pecados que es pecado para terceros oír. Hay que cruzar entonces, pidiendo disculpas, muy rápidamente y sin tiempo para que los ojos se acostumbren al paso de la oscuridad a la luz. Una vez en el patio iluminado, a un costado de las pequeñas fuentes de piedras donde beben agua las abejas, sin desviarse hacia la puerta de la sacristía, hay una escalera de piedra en cuyo primer descanso está una imagen pequeña de la virgen de los Remedios: la patrona de Cholula. Detrás de una reja de madera se distingue el largo pasillo al cual se abren las puertas de las celdas de los frailes. En una de ellas, a medio camino, están los libros de los padres franciscanos del claustro de San Gabriel de Cholula.

Pero el contratiempo mayor para llegar a los libros del claustro no son los pasillos laberínticos, ni siquiera las tentaciones que pueden desviarnos hacia la Capilla Real, y mucho menos las obligaciones que debemos cumplir en la oficina del convento, sino la prohibición que impuso el Concilio Tridentino en 1581, el riesgo de una excomunión.

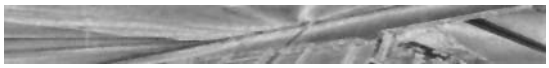
Lo encontré reproducido en un libro de los frailes, en la biblioteca privada y resguardada que estuvo en la celda a medio andar del pasillo prohibido del claustro. Es una reedición que hizo don Ignacio Mariano de Vasconzelos, el 20 de marzo de 1826, del manual para la administración de los sacramentos de V.E.I. el Señor Don Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), obispo de Puebla entre 1642 y 1654. Allí se explican todas las instancias susceptibles de excomunión y en la página 284 se anotan aquellas excomuniones que están reservadas al juicio del Sumo Pontífice. La causa de excomunión número 25 dice:

> [...] Contra las Mugeres, de cualquier estado y dignidad, que entraren a los Claustros de las Monjas o Monges, en virtud de facultad Apostólica, la cual revoca Pío V, y manda absolutamente, debajo de excomunión, a todos los Abades y Abadesas, y los Superiores de ambos sexos y a cualesquiera Personas, no hagan ni permitan que entren con pretexto de las dichas facultades y licencias. Pius V. in Estrav. Regul. Greg XXIII in Ex.trav. Anno 1575.

En 1991, la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México y la Universidad de las Américas firmaron un convenio para la restauración del portal de los Peregrinos de San Gabriel, así como para rescatar, catalogar y reunir las bibliotecas franciscanas en el convento de Cholula. La restauración del portal de Peregrinos (que fue totalmente amurallado y obstruido hace ya más de un siglo) permitió franquear prohibiciones eclesiásticas, abrir espacios tapiados y rescatar pinturas del siglo XVI; un número considerable de trabajadores y arquitectos ingresó, desde entonces, al convento. En marzo de 1999 llegaron también bibliotecarios, pero principalmente bibliotecarias, para catalogar y restaurar los libros.[1]

Los padres guardianes que viven en las celdas del claustro, y los frailes y seminaristas que por temporadas comparten con ellos el convento, soportan esta invasión con paciencia franciscana. Todo el trabajo de escombrar los espacios, rectificar y clasificar los libros y llevar a cabo inventarios, en un lugar privado y reservado por siglos para el uso exclusivo de los frailes enclaustrados y sus invitados, es complejo, ruidoso y estorboso para todos.

Por esa razón me vi obligada a tomar el otro rumbo hacia los libros del claustro: el camino que atraviesa el atrio



principal, cruzando la enorme y majestuosa puerta de madera del templo de San Gabriel; se sigue luego por el pasillo principal hacia el altar mayor, allí donde hoy se encuentra alojada la virgen de los Remedios. Dos puertas y un pasillo nos separan de la sacristía; antes de cruzarla hacia el patio iluminado que se encuentra al costado izquierdo, desde sus altos muros nos observan a uno los doce frailes seráficos que llegaron a México en 1524; son ellos, y a su iglesia apocalíptica e indiana, precisamente a quienes he venido a buscar entre los libros del claustro de San Gabriel. El pintor que los retrató los puso de dos en dos en cada lienzo y abajo anotó sus nombres y especificó quiénes habían renunciado la mitra: Luis de Fuensalida quien en 1533 al dirigirse al presidente de la Audiencia de México escribió: "...si estos (los indios) han de ser señalados, yo también quiero ser y de su bando..." con Juan de Ribas a quien se le atribuye la donación de la imagen de la virgen de los Remedios al convento franciscano de Puebla; Antonio de Ciudad Rodrigo, nombrado segundo provincial del Santo Evangelio en la Nueva España en 1537 que se encuentra de perfil y al lado de Martín de la Coruña, autor probable de *La Relación de Michoacán,* redactada entre 1539 y 1549; fray Toribio de Benavente, "conocido como Motolinía por su pobreza ejemplar", defensor de Hernán Cortés, enemigo de De Las Casas, etnógrafo y lingüista de las culturas mesoamericanas así como evangelizador entre cholultecas con Andrés de Córdoba misionero seráfico de las regiones de Michoacán y Jalisco quien mira absorto hacia el cielo; fray García de Cisneros, la escuela del convento de San Gabriel lleva su nombre, y Juan Suárez, quien fuera guardián de Huejotzingo; fray Francisco Jiménez, a quien se le atribuye la primera misa en Puebla con Juan Palos quien murió en la expedición de Florida con Suárez; finalmente se encuentra allí fray Martín de Valencia, el primer custodio de la provincia del Santo Evangelio en la Nueva España, con su pelo canoso y acentuadas arrugas, al lado de Francisco de Soto, el segundo de los doce quien según fray Gerónimo de Mendieta predicó "con mucho fervor...entre españoles y indios aunque por haber venido ya anciano no supo mucha lengua mexicana [...]".

El camino desde la sacristía que se dirige hacia los libros del claustro está indicado aquí por la luz que penetra desde el patio. Una estancia, con pisos cuadriculados que sustituyeron al ladrillo y cantera originales, es visible. Aun-

© Lorenzo Armendáriz, México, 1995/1997/1996.

que una luz a la izquierda, por otro rumbo, nos introduce en el segundo patio del claustro. Allí, sobre los muros interiores de los corredores, están pintadas escenas religiosas y frescos que datan, quizás, de un tardío siglo XVI; a un costado, en el primer piso, la cocina de los frailes.

Todos estos espacios fueron, por siglos, exclusivos para la meditación de los frailes y continúan siendo hoy muy solitarios y silenciosos. El permiso para consultar los libros antiguos alojados en el claustro de San Gabriel es, para los frailes y para uno, una delicada y discrecional transgresión.

He llegado a los libros del claustro de San Gabriel, entonces, con un permiso en extremo precario, por un camino improbable y con la idea que entre los libros del Claustro podría encontrar las fuentes doctrinarias de un intenso trabajo apostólico que antaño sembró entre los cholultecas de los barrios una religiosidad tan compleja como improbable.

En Cholula, acorralada por las modernas doctrinas y cánones oficiales, existe una "Iglesia Profunda" que ni los frailes franciscanos actuales, alejados de la estricta regla seráfica y del celo de renovación espiritual de antaño, ni las reformas y reglas del clero secular han podido erradicar. Persiste también una actitud de penitencia y sacrificio en el culto y servicio religioso que a fray Martín y sus amigos mucho les complacería. ¿Quizás, en los barrios de Cholula floreció lo que ellos quisieron fuera en la Nueva España "la otra cristiandad"?

Después de más de 467 años de la muerte de fray Martín, algunos ancianos cholultecas siguen refiriéndose a él no sólo como un franciscano santo y piadoso que murió despidiendo el olor más puro de las rosas, sino como un fraile que obró milagros, profetizó el destino de los fieles de los barrios, levitó impulsado por la mano de Dios mientras pedía la salvación de los cholultecas, les enseñó la forma de rezar el Padre Nuestro de rodillas y con los brazos abiertos, les legó la devoción que guardan por San Gabriel y, lo más importante, obró el milagro de la aparición de la patrona de Cholula, la virgen de los Remedios, cuando ella se apareció en las mangas de su hábito una tarde cálida mientras él rezaba extasiado sobre la pirámide.

No hubiera podido acceder al libro de don Cayetano Cabrera y Quintero, que figura en el *Catálogo de la Colección de Manuscritos* de Joaquín Icazbalceta,[2] si no fuera porque una copia fue rescatada del polvo y la polilla entre la biblioteca de los frailes de San Gabriel. Éste es un texto importante para comprender las posiciones y reclamos de los seráficos en torno a la imagen de la virgen de los Remedios pero también para el estudio de las apariciones y cultos marianos en la Nueva España. Contiene detallada información, certificada por cartas y documentos de sacerdotes y prelados que don Cayetano cita extensamente, sobre la idolatría y los indios, las causas de las epidemias, la puntual descripción de los servicios médicos y hospitalarios, las fechas y años de las "pestilencias" que azotaban a los indios, la descripción de las causas morales y físicas que intervenían en ellas, los estudios anatómicos que se realizaron sobre los muertos, los milagros que las diversas imágenes de María obraron desde Veracruz hasta Sonora entre los apestados indígenas, la idolatría de los indios descritas por cartas de obispos y clérigos testigos, las ceremonias paganas que escandalizaban al clero.

Pero más importante aún es la bibliografía y las fuentes con que don Cayetano sustenta sus opiniones sobre el origen de los indios mexicanos y la primera catequización cristiana en la Nueva España.

El libro de don Cayetano, cuyo título no viene registrado completo en el catálogo de Joaquín García Icazbalceta, se llama *Escudo de Armas de México. Celestial Protección de esta Nobilisima Ciudad de la Nueva España y de casi todo el Nuevo Mundo María Santísima en su Portentosa Imagen del mexicano Guadalupe Milagrosamente Aparecida en el palacio*

Arzobispal. El año de 1531 y jurada su Principal Patrona el pasado de 1737. En angustia que ocasionó la pestilencia que cebada con mayor rigor en los Indios mitigó sus ardores al abrigo de tanta sombra: Describíale de Orden y Especial Nombramiento de Ilustrisimo y Excelentisimo Señor Dr. D. Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, Del Consejo de S. Mag. Arzobispo de esta Metropolitana, Virrey, Gobernador y Capitán General de esta Nueva España, D. Cayetano de Cabrera Quintero Prebystero de este Arzobispado a Expensas y Solicitud de esta Nobilísima Ciudad Quien lo dedica a la Augusta Magestad de Nuestro Rey y señor El Señor Don Fernando Sexto Rey de las Españas y Emperador de las Indias con Licencia de Superiores. Impreso en México por la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal. Impresora Real y Apostólico Tribunal de la Santa Cruzada en todo este Reyno. Año de 1746.

Don Cayetano nunca mencionó a Cholula, la República de Indios apoderada de la virgen de los Remedios desde muy temprano, sino que tampoco mencionó a Motolinía ni muchos menos a fray Martín. Su silencio, viniendo de un presbítero arzobispal del siglo XVIII, es demasiado elocuente; sobre todo si uno ha observado alguna vez el mundo de la devoción de la virgen de los Remedios en los barrios de Cholula y conoce la hagiografía popular en torno a la patrona de la ciudad heredada de tradiciones franciscanas. O ¿será que el culto a la virgen de los Remedios en Cholula es más reciente de los que los propios fieles admiten y se debe a una suerte de restauración, aquí, de algunos ideales seráficos antiguos y ya olvidados?

¿En qué fecha decidieron los franciscanos reclamar como primaria y milagrosa a la imagen de Remedios sobre la pirámide de Cholula y por el obrar de un catequizador, que en palabras de Mendieta, representó la Edad de Oro de la Iglesia indiana?

Únicamente los libros de los franciscanos, sus correspondencias y archivos privados, podrían dar prueba o refutación de la idea que desde muy temprano, y de manera discreta y callada, los primeros franciscanos empezaron a hacer realidad aquí: una Iglesia indiana, quizás incluso con tintes apocalípticos y "fioranos".[3] Y también sobre la participación de los indios cholultecas en la consolidación de esa iglesia que los primeros catequizadores quisieron libres del control de los prelados, sin la influencia de españoles y alejada de los poderes virreinales y peninsulares.

Un libro que se titula *Nezahualpilli o El Catolicismo Mexicano; Poema Original; escrito en XXIV Libros por el Lic. Juan Luis Tercero y publicado en México en 1875 en la Imprenta de J.R. Bardedillo y Compañía Escalerillas num.21,* llegó a mis manos casi como una aparición. Este libro, publicado casi 350 años después de la muerte de fray Martín, narra la historia del primer sacerdote indígena mexicano, Nezahualpilli, fundador, con la intervención y bendición de fray Martín de Valencia, de la primera iglesia mexicana, en Cholula. Expone los fundamentos de una iglesia entre indios, franciscanos y seleccionados sacerdotes españoles que debieron ser también propuestas del propio fray Martín.

Entre el espíritu de los libros albergados en el claustro del convento franciscano de San Gabriel y el de la iglesia indiana por el que empeñó sus esfuerzos fray Martín, podría apreciarse un dejo de contradicción, primeramente porque fray Martín vivió la más estricta regla primitiva franciscana, es decir, no sólo la regla relativa al voto de pobreza extrema sino también con relación a la profunda desconfianza de los libros que los franciscanos espiritualistas heredaron del propio San Francisco de Asís. La doctrina de fray Martín proviene no solamente del santo de Asís, a quien él emuló en muchos aspectos de su vida, sino que fue parte central, por casi 400 siglos, de discusiones agrias y cismáticas dentro de su orden. La fuente original de las opiniones de fray Martín (o de fray Francisco Jiménez) es, quizás, un texto del místico y visionario Joaquin de Fiore:

> Vi un ángel volando en medio del cielo y sostenía un Evangelio eterno. ¿Y qué se encuentra en este Evangelio? Todo lo que va más allá del Evangelio de Cristo. Porque la letra mata y el espíritu vivifica.[4]

Fray Martín no sólo desconfiaba de las letras y letrados sino que no le gustaba siquiera conversar y menos con seglares. Tenemos, sin embargo, algunas cartas que las circunstancias y las frustraciones en su labor evangelista le obligaron a redactar y sabemos, por ejemplo, que fue él quien envió al otro gran cronista seráfico, fray Martín de la Coruña, en 1526, a Michoacán. Fray Martín debió no sólo compartir sino impulsar a sus amigos seráficos para que emprendieran el estudio de las culturas y lenguas indias con la finalidad de reorientar y transfigurar antiguas costumbres y creencias indígenas al catolicismo. Pero toda la inmensa y

profunda labor de rescate cultural y lingüístico de parte de sus discípulos seráficos, en verdad, fueron siempre pensados como medios para la instrucción cristiana de los indios y se copiaron como tratados, gramáticas y cartas pastorales que de manera discreta se difundieron sin llegar a ser librescas reproducciones de imprenta. La primera imprenta mexicana, sabemos por el arzobispo Zumárraga, le fue solicitada al rey en 1533 , el año en que él muere, y la mayoría de los libros impresos son posteriores a 1539. Para finales del siglo XVI, cuando los libros impresos se suceden, la iglesia visionaria de fray Martín que rescató el idioma y algunas tradiciones indígenas para el cristianismo, si persistía, estaba oculta y silenciada en las misiones de algunos frailes, en lugares como Cholula, lejos del cabildo y del clero secular, pero no en los libros. Y la obra de fray Francisco de las Navas como casi de la de todos los demás cronistas seráficos discípulos de fray Martín, como lo explicó Baudot "al no pasar nunca el estado de manuscritos de utilidad inmediata, notas o fichas de predicación, se perdieron para siempre".[5] Por estas razones sería en verdad un milagro encontrar algún escrito de fray Martín, alguna exposición de sus doctrinas hechas de su puño y letra entre los libros de San Gabriel.

Fray Martín, a pesar de su natural disposición huraña con lo mundano, vino a México por causa de un sueño visionario. Ya entrado en edad, se volcó a su labor evangelizadora entre "infieles" y en la Nueva España cuando, como él mismo le contó a fray Francisco Jiménez, sólo deseaba los "exercisios de aspereza y penitencia" más severos y solitarios. Su vida, como la del santo de Asís, pareció una constante tensión entre la obligación de la predicación evangelista y la felicidad que sentía, lejos de "gentiles" y "seglares", en el interior del Claustro, entrando y saliendo de arrobamientos formidables. Pero su don de profecía, la fama de santidad que ya traía desde España, sus exorcismos para pedir lluvia, para evitar granizos y tempestades, los recuerdos de él enseñando el Padre Nuestro y los Diez Mandamientos a los niños indígenas cuyo idioma nativo no tuvo tiempo de conocer a fondo, los miles de matrimonios que, cuentan, él santificó entre indios de Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala, sus arrobamientos extáticos que lograban elevarlo del piso produciéndole la más dulce de las sonrisas, debieron impresionar a todos los que lo conocieron u oyeron hablar de él. Y debió también impulsar a sus amigos y compañeros seráficos a escribir sobre sus visiones de una iglesia indiana. Quizás los libros del claustro de San Gabriel podrían instruir sobre las doctrinas, los sermones, la mirada del mundo de esa iglesia franciscana y primitiva, que fray Martín quiso se hiciera realidad entre los indios y que yo me figuro prendió, calladamente, en los actuales diez barrios de Cholula. Pero de eso tendrían que hablar, o callar, los libros y documentos que se encuentran todavía enclaustrados en San Gabriel.

A LOS LIBROS...

En un convento apartado y provinciano como el de Cholula, los frailes suelen ser pobres lectores y para tratar con los fieles son más bien oradores improvisados, creativos, espontáneos y casi siempre exponentes de una moralidad ascética y conservadora que a ellos mismos les es imposible practicar. Para la redacción de los sermones dominicales y doctrinales las palabras del Viejo y Nuevo Testamento suelen bastar para reforzar la fe; la imaginación individual del fraile y del rebaño, con poca intervención doctrinal de teólogos, ha permitido aquí el florecimiento de una religiosidad vital y apasionada pero, en el espíritu de fray Martín, muy poco letrada.

La biblioteca del claustro guarda, sin embargo, volúmenes tras volúmenes, en latín, francés y español, de la *Summa Teológica* de Santo Tomás de Aquino, y allí están muchos de sus ensayos densos y complejos sobre polémicas y doctrinas de la Iglesia medieval y europea que sirvieron seguramente a un estudioso y teólogo, pero no para elaborar un sermón dominical en San Gabriel. Hay tantas Biblias Vulgatas Latinas y Breviarios, en ediciones que van del siglo XVII al XIX, como hubo frailes que anotaron sus nombres en ellas y las legaron a los anaqueles de madera de la biblioteca improvisada. Una colección de varios tomos de la *Sagrada Biblia, en Latin, con Notas Literales, Críticas e Historias Profecías y Disertaciones; Sacadas del Comentario de D. Agustín Calmet, Abad de Sermones del Abad Vence y de los más célebres autores, para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura, Obra adornada con Estampas y Mapas, en su primera Edición Mexicana Enteramente Conforme a la Cuarta y Ultima Edición Francesa del Año de 1820,* incluso obvió finalmente la necesidad de los frailes para entendérselas con la Biblia: allí vienen explicadas las posiciones de los prelados y portavoces de la Iglesia Romana sobre todos y cada

uno de los temas bíblicos. Existen volúmenes de la *Enciclopedia Británica* de los años 1910 a 1922, de hojas casi transparentes y grabados hermosos y en casi igual proporción que los volúmenes de la *Historia natural* de Buffon llenos de estampas coloridas de animales y pájaros. Los sermones traducidos del portugués de Antonio Vieyra abundan. Un libro de treinta sermones, *Maríarosamystica*¸ que perteneció al Convento de la Llagas de N.S:P.S San Francisco de Puebla, de 1689, indica que "este libro es de este Santo dedicado a la Nueva España" y que predicó en Brasil y perteneció a la orden de los jesuitas. Existen también varias *Summa Moral* de Vicente Ferrer en ediciones de 1775

Espectáculo de la Naturaleza, de 1771, y *La Historia de la Iglesia* de Berault Bercastel, así como *La Historia general de España* de Juan de Mariana en ediciones de varios años, todas correspondientes al comienzo del siglo XIX. Existen muchos ejemplares y tomos de un libro pequeño titulado *Clara Harlowe* escrito por Richardson en 1829 y traducidos del inglés al español: una suerte de novela de amor y moral escrita casi en diálogos como para el teatro que se acomodan al lado de otras novelas, bastantes mundanas, muchas traducidas

© Lorenzo Armendáriz, México, 1999/1995.

hasta 1778, cuyos sermones, según sabemos, fueron importantes en la redacción de los tratados de fray Martín de Olmos, por ejemplo, y en la prédicas y enseñanzas de los pecados capitales a los indios mesoamericanos. Muchas obras de Francisco de Paula, Fray Luis de León y, sobre todo, de Agustín de Hipona, se acomodan también entre innumerables volúmenes de las obras del obispo de Puebla don Juan de Palafox y Mendoza. Él escribió mucho y no sólo cuidó que sus ediciones fueran siempre bien impresas e ilustradas, sino también distribuidas en todos los conventos. Quizás fue él, o uno de sus allegados, el que hizo llegar a todos los conventos franciscanos y también a San Gabriel los libros comentados de las cartas y la obra de Santa Teresa de la Cruz. Las ediciones de las obras de Santa Teresa son varias pero existen, significativamente, más de 30 pequeños libros: *Páginas de Santa Teresa de Jesús. Libro de Lectura para las niñas*, editados en Madrid, en 1872, que fueron utilizados para la catequización de las mujeres en el siglo pasado. Llama la atención también, del Abad Pluché, del francés. Los frailes dejaron en la estantería, también, dos ediciones de 1837 de *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* de Bernal Díaz del Castillo, así como varios tomos de *La Leyenda Dorada* (*Leyenda Aurea Sanctorum*) de B. Jacobo de Vorágine, de 1688. Éstos son sólo algunos de los títulos que yo anoto al azar y sólo para dar aviso de ellos y de que forman parte de los más de ocho mil volúmenes de libros colocados sobre una estantería de madera antigua que amenaza con derrumbarse sobre una mesa de billar.

Esta allí también un *Directorio de Sacrificados* de 1763; un *Dilucido Comentario Alegaciones y Repeticiones* de 1588; una *Piña de Rosas atadas por graves y sanctos autores theologos y canonistas para que los puedan ver los sacerdotes en el sancto y soberano mysterio del altar*, de 1599; un libro de *Ejercicios Devotos* de 1834 que contiene la explicación de los misterios correspondientes a cada día del año; y una *Explicación Clara y Sucinta de los Misterios de Nuestra Santa Fe. Oración Dominical, Mandamientos y Sacramentos en el idioma mexicano a beneficio de los Indios y en el Castellano para los que aspiran al Ministerios de éstos. Compuesto por un cura del Obispado de Puebla puesta al honor*

y amparo de la majestad de nuestro Señor Jesuscristo y de la Santa Madre de la Luz, de 1835 que traduce puntualmente y sucintamente al náhuatl todos los misterios cristianos para catequizar a los indios de Puebla; de quien fuera del Consejo de S.M. en la Santa y General Inquisición y Visitador del Real Consejo de Indias entre 1569 y 1570, fray Juan de Ovando, existen algunas recopilaciones así como aprobaciones razonadas en varias publicaciones; incluyendo un *Copioso Tratado sobre la Primera Dominica de Adviento, dispuesto por Discursos y Consideraciones. En que se trata del rigurosísimo Día del Juicio con las más Domínicas de Adviento llenas de loores del Bapstista, con loores de Otros santos y de San Juan Evangelista. Compuesto por el Padre Fray Juan de Ovando, lector Jubilado de Provincia de Santiago. Dirigido a Don Ivan Primero Rey de Candia en el Imperio de Ceylao. Año de 1610,* que es instructivo de las doctrinas que los seráficos utilizaron en las misiones en Oriente; también *Advertencias Sobre los Cuatro Evangelios del Adviento: Colligidas por fray Francisco Nuñez, Predicador de la Orden de San Francisco y Provincia de Santiago. Dirigidas a Don Pedro González de Azevedo, Obispo de Plascencia del Consejo del Rey Nuestro Señor. Con Privilegio. En Salamanca, en casa de Juan Fernández, Año 1545,* aprobado por fray Juan de Ovando el 8 de Febrero de 1592 y publicado en 1593.

Urgando entre estos libros con títulos tan largos como engañosos a uno puede ganarle la ambición: ¿y si estuvieran allí las fojas que faltan del *Coloquio de los Doce* a las cuales hace referencia el padre Sahagún? Quizás están anotadas las intervenciones de fray Martín en torno a la catequización de los indios de estas tierras en 1524; o quizás allí están las fojas que faltan de la biografía que escribió de él fray Francisco Jiménez y que el historiador franciscano, Anatasio López, descubrió incompleto en 1926 en los fondos bibliotecarios y de documentos de la Biblioteca Provincial de Toledo en España. Faltan precisamente las fojas que, presumiblemente, describen su muerte y sus últimos días entre indios de estas tierras. O quizás algún tratado de fray Andrés de Olmos o de fray Juan Focher cuando enseñó en el convento de San Gabriel.

La ambición se me volvió desmedida cuando empezaron a llegar al Claustro de San Gabriel libros de otros conventos, como el de Santa Úrsula, volúmenes del Convento de Huejotzingo y la promesa de que todo el archivo franciscano de Coyoacán también estaría allí clasificado y dispuesto, alguna vez, para la consulta. Pero la ambición es un pecado y muy penado por la regla franciscana a la cual estuvieron adheridos fray Martín y sus amigos. En un libro con la marca de fuego del Convento de San Antonio de Puebla que se llama: *Theología Christiana Dogmatico-Moral; Compendiada en Dos Tomos: su autor el M.R.P. Daniel Concina de la Orden de los Predicadores; traducido al idioma castellano y añadida en muchas partes de las obras del mismo autor por el P.D. Joseph Sanchez de la Parra. Prepofito de la Congregación de Prebysteros Seculares de San Phelipe Neri de Murcia y Examinador Synodal del Obispado de Cartagena. Ponese al principio una Colección de Bulas y Decretos Pontíficos en Compendio; y al Fin un Tratado de la Bula de la Santa Cruzada para el uso más acomodado de estos Reynos. Tomo I; con Privilegio; en Madrid, en la Oficina de la Viuda de Manuel Fernández, Año de 1771,* precisamente leí que "los vicios de las mujeres son la ambición, luxo, pompas fausto,

© Lorenzo Armendáriz, México, 1998/1997.

desnudez de pecho y demasiada ostentación de hermosura". Dice también que las mujeres, más que los hombres, "son dadas a estas artes de maleficios…por su mayor credulidad…y por su desenfrenada ira y livianidad" y que hechicerías, ambiciones y lujuria no son del agrado de Dios.

Quizás por eso, o por observancia del Dios de fray Martín, se me impuso un freno a mis ambiciones: el padre guardián restringió severamente mi acceso (y el de las bibliotecarias) a la celda que guardan los libros de los frailes de San Gabriel.

Los libros que he podido consultar con más libertad, pero que carecen de inventario o de clasificación, provienen de varios conventos y claustros de Puebla y Tlaxcala, y se encuentran al otro lado de la reja clausurada de las celdas de los frailes de San Gabriel. Estos libros están provisionalmente acomodados a un lado de la capilla privada de los frailes sobre anaqueles laminados y envueltos en plástico o acomodados en cajas de cartón. Pero me enfrento allí, como en la celda del claustro, a miles de volúmenes casi al azar.

Sobre el muro, a la entrada de este gran salón, a un lado del claustro prohibido con los libros deseados, y casi a espaldas de mi escritorio arrinconado, está colgado un gran lienzo que muestra el momento de la circuncisión del niño Jesús. En los libreros directamente detrás del gran cuadro sobre la circuncisión del niño Jesús están estos títulos*: La Monarquía Hebrea de 17??; Cartas de Unos Judíos del Abad Gueneé; Vespertinas de los Aprobios de la Pasión de Christo, causadas de la casi eternamente ingrata nación hebrea,* de Francisco de Rojas, de 1634; *Cartas a unos Judíos Alemanes y Polacos*, del mismo Abad de Gueneé, de 1827; *El Hijo de David más Perseguido* de Cristoval Lozano de 1731 y en casi todos ellos los adjetivos de "míseros", "villísimos", "especie inferior" se utilizan para describir al pueblo judío. En *Venida del Mesías en Gloria y Magestad. Tomo Segundo. Por Don Felipe Tolosa impresor de la Ciudad de Puebla en 1822. Oficina del Gobierno Imperial* se dice:

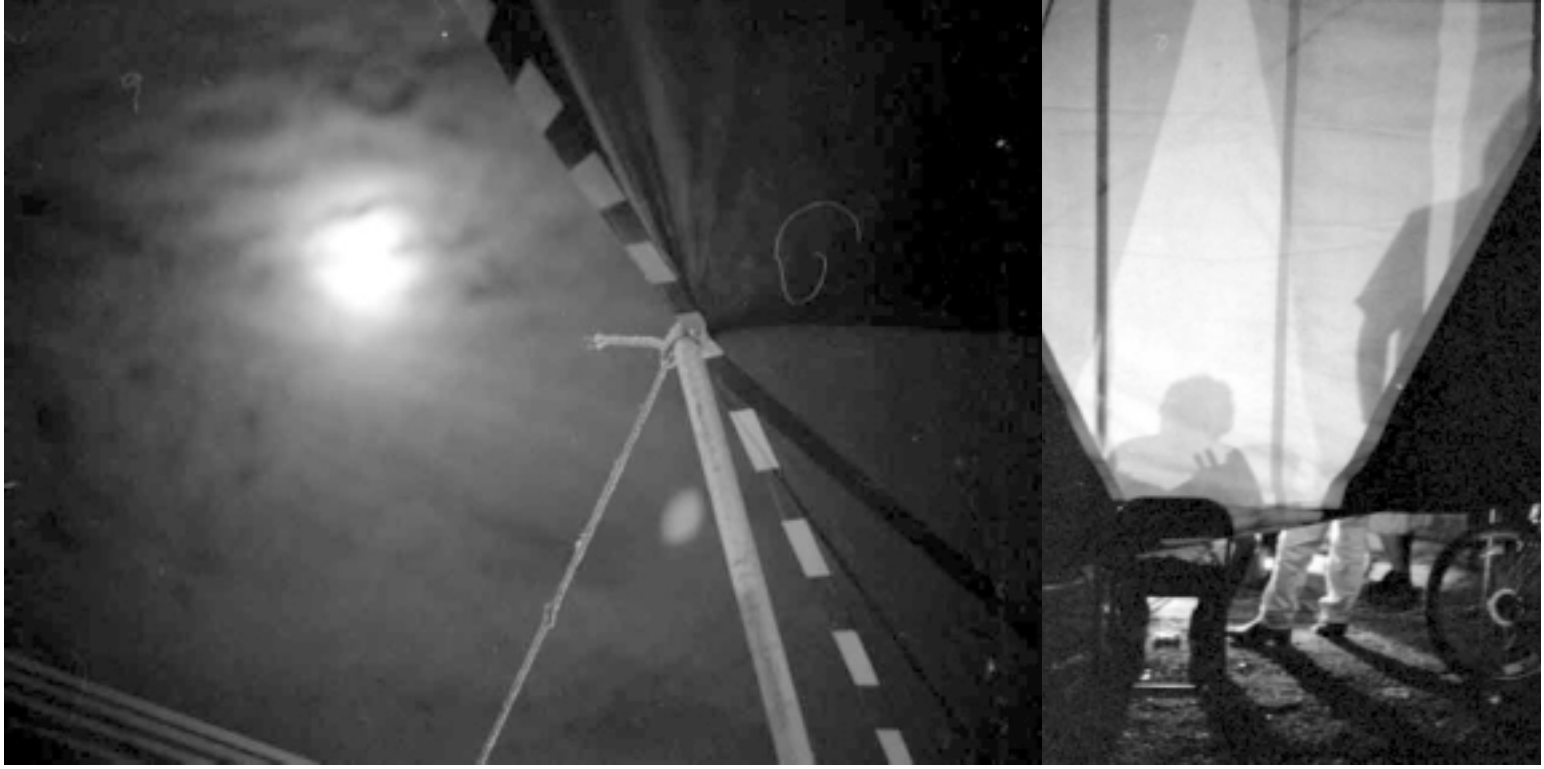
> [...] se consideran los judíos después de la muerte del Mesías como privados de la vida espiritual y divina que estaba antes en ellos solos: por consiguiente como muertos [...] y se pregunta ¿Si este castigo tendrá fin o no?

Yo preferí no averiguarlo y espero que los frailes de San Gabriel, desconfiados de las letras, tampoco. La biblioteca franciscana de San Gabriel está cargada ciertamente con el fervor apasionado, intolerante, copioso y extenso de libros escritos por teólogos que hacen apología de la Iglesia romana en detrimento de todo lo demás. Y las críticas y condenas ante cualquier desvío no se reservan a los protestantes, herejes, judíos y apóstatas sino que también abarcan a los laxos prelados y miembros de las diversas órdenes regulares y seculares con costumbres mundanas. Los libros de ascética y moral son tan estrictos como condenatorios y su ética imposible para todos los que son menos que Jesús.

Me han sorprendido también los discursos doctrinarios, lógicos y razonados, que enredando y dando vuelta con sus argumentos dan una explicación imposible:

La *Explicación Pastoral de la Doctrina Cristiana* del Lic. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán, de 1859 explica, por ejemplo, que en la cita del Evangelio de San Lucas se establece que "[...] llegado el día octavo en que debió ser circuncidado el niño […]". Los términos de la alianza entre el pueblo de Abraham y Dios, dice, está además tratado en Génesis "[...] todo varón entre nosotros será circuncidado […]". El obispo procede entonces a explicar como Jesús no estaba obligado a la circuncisión y enumera, uno por uno, las razones por la cual accedió a ella. En primer lugar, dice el obispo, Jesús quiso dar con ello un testimonio de su naturaleza humana, el segundo motivo fue "quitar al pueblo judío todo pretexto de incredulidad y a su ceguedad futura toda excusa. Si Jesús no hubiese sido circuncidado habrían dicho los judíos que no pertenecía a su raza, que no tenía su origen de Abraham ó que aún en caso de traerle estaba segregado del pueblo escogido y no podía ser objeto de las promesas (de Dios)". El tercer motivo fue el de "iniciar con su ejemplo el magisterio divino que venía a ejercer en la tierra como Luz eterna de Dios cuyos rayos habían de disipar en el mundo todas las tinieblas"; el cuarto motivo "fue abrir con una página de sangre su carrera de Salvador del Mundo. Escrito estaba que haría este gran bien con una pasión dolorosa y una muerte de cruz…"; y por último el motivo fue el de

> [...] poner un digno término a la ley profética y figurativa que llamamos por esta causa vieja o antigua y abrir el curso de la Era nueva de la época de la gracia y plenitud y preparar en esta parte la Institución del Bautismo y demás sacramentos […].[6]



© Lorenzo Armendáriz, México, 1996/1998.

Y así se consuma una suerte de apropiación de la alianza bíblica entre Dios y el pueblo judío por parte de los cristianos y en exclusión del pueblo judío al cual perteneció Jesús.

Las ediciones incluyen ilustraciones hechas con el cuidado y el temor de los primitivos pintores de íconos que sabían que retrataban la imagen prohibida de Dios. Casi todos los libros llevan la firma manuscrita de sus dueños o de la abadesa o guardián que estableció así la propiedad del libro. Algunos tienen estampas, anuncios, anotaciones o puntuaciones. Las firmas y notas manuscritas introducen con estos libros, a veces por medio de un corto verso inspirado, a sus antiguos dueños. Uno siente en sus manos y entre letras impresas el fervor y la presencia de todos los que antaño tocaron esas mismas páginas. Hay veces que basta tener un libro en la mano, es decir sin leer su contenido, para que la experiencia de esta historia religiosa y de conquista espiritual de México, se vuelva algo así como una experiencia viva y vívida.

Porque el camino a los libros de San Gabriel, me temo, de pronto también se torna inquietante. Leyendo los libros al azar, pensando en los indios que recibían estas instrucciones, uno recuerda a los antiguos cholultecas doblegados ante el Dios cristiano, sus mundos culturales y religiosos anteriores excluidos de la manera más violenta y terrible posible; y cuando ya sin dignidad ni esperanzas rezaron el Padre Nuestro bajo las instrucciones de seráficos como fray Martín.

Entre estos libros y en la búsqueda de la iglesia de fray Martín, en los recuerdos y los rituales de los fieles cholultecas de los barrios actuales, esa historia está presente y, a la vez, para siempre silenciada.

N O T A S

[1] Este proyecto involucra al Fondo Cultural Banamex, Adopte una Obra de Arte A.C., Fondo Nacional para las Culturas y las Artes, World Monument Fund, Biblioteca de Antropología e Historia del INAH.

[2] Federico Gomez Orozco; *Catálogo de la Colección de Manuscritos de Joaquin García Icazbalceta Relativos a la Historia de América,* Monografías Bibliográficas Mexicanas, núm. 9, México, 1925, pp. 45-46.

[3] El tema de las inclinaciones por las ideas de Fiore por parte de fray Martín de Valencia y los primeros catequizadores de la Provincia de San Gabriel en la Nueva España está apasionadamente discutido. Han tomado partido a favor y en contra muchos historiadores. Refiero al lector al libro de Antonio Rubial, *Hermana Pobreza...,* y sobre todo a la bibliografía que apunta a posiciones diversas a las de él sobre este tema. El libro de George Baudot, *Utopía e Historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana* (1520-1569) abrió esta posibilidad y permitió esta discusión.

[4] Joaquin de Fiore, citado en George Baudot, *op. cit,* p. 90.

[5] *Op. cit.*, p. 334.

[6] *Explicación Pastoral de la Doctrina Cristiana o sea Curso seguido de Instrucciones Pastorales sobre los Fundamentos de la Religión, los Dogmas de la Fe, los Preceptos de Dios y de la Iglesia, la Virtudes, los Pecados, los Santos Sacramentos, la Oración y las Reglas de la Vida Cristiana, escrita para los fieles de su Diócesis por el Lic. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán*, *Tomo I. Contiene la doctrina sobre los fundamentos de la Religión y los Dogmas de la Fe*, México, imprenta de Vicente Segura Argüelles, Calle de San Andrés, núm. 14, 1859.

HISTORIA DE LA ENERGÍA

Mauricio Schoijet

ENERGÍA Y CIVILIZACIÓN

René Descartes y Francis Bacon postularon que el conocimiento de la naturaleza a través del desarrollo científico permitiría el desarrollo ilimitado de las potencialidades productivas. Ésta fue la filosofía dominante durante el siglo XIX, promovida tanto por ideólogos del capitalismo, como Saint Simon, Comte y Spencer, como por socialistas, como Marx y Engels.

La Revolución Industrial del siglo XVIII, iniciada en Inglaterra, incorporó al proceso productivo la máquina de vapor y la energía del carbón, cuya extracción aumentó en forma ininterrumpida durante el siglo XIX. Los primeros textos acerca de un probable agotamiento de los recursos de carbón, del físico Rudolf Clausius y del economista Stanley Jevons, aparecieron en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del siguiente. En 1908, el científico Frederick Soddy presentó una idea que tuvo una enorme difusión, la de la disponibilidad ilimitada de energía barata como elemento clave para el desarrollo de las fuerzas productivas. Esta idea fue complementada por la del antropólogo Leslie White, para quien la disponibilidad de energía jugó un papel central en el avance de la civilización.

Durante el siglo XX y hasta 1973, continuó en forma acelerada la producción y el consumo de los recursos energéticos, que fue favorecida por la aparición y auge del transporte automotor. El Programa de Átomos para la Paz, anunciado por el presidente de Estados Unidos Dwight Eisenhower en 1953, y apoyado por la Unión Soviética, que buscaba imponer a la energía nuclear como medio dominante para la generación de energía eléctrica, se ubicaba totalmente en el marco de la ideología del progreso y de la visión de Soddy sobre el papel de los recursos energéticos.

La teoría de la población formulada por Thomas Malthus constituyó un primer cuestionamiento de la ideología del progreso. En el siglo XIX, una escuela de geógrafos críticos señaló a la devastación de los recursos naturales como una probable causa de la desaparición de civilizaciones antiguas. En la segunda mitad del siglo XX, por una parte se estableció una relación entre producto bruto y consumo de energía, que parecía confirmar las ideas acerca del papel de la energía en el desarrollo económico. Pero también varios economistas y especialistas en recursos dieron la voz de alarma en cuanto al posible agotamiento de los recursos naturales. Un avance muy importante para la comprensión de la problemática de las fuerzas productivas fue el planteo del filósofo Herbert Marcuse acerca de la promoción de las necesidades ficticias, dentro de las que cabe considerar el ya mencionado auge del automóvil, que consume varias veces los recursos energéticos y de otro tipo –metal, vidrio, etc.—que el transporte público por pasajero-km transportado.

A partir de la elevación de los precios del petróleo en 1973, la perspectiva del agotamiento de este recurso pareció real; el derroche de energía y de otros recursos había sido favorecido por la abundante disponibilidad de petróleo barato. A partir de entonces, se desarrolló una enconada batalla política e ideológica, en que los voceros del Organismo Internacional de la Energía Atómica, de los gobiernos, del gran capital de la industria energética, y muchos científicos nucleares manejaron una retórica tremendista, en el sentido de que el posible agotamiento de los recursos de petróleo y gas, y los efectos ambientales adversos, como el llamado efecto invernadero, hacían imperativa la implantación de la energía nuclear y, que de no hacerse así, ocurriría un retroceso de la "civilización".

En contra de esta posición se fue desarrollando la idea de que no hay una solución única al problema de las necesidades energéticas, que su aumento desmedido no necesa-

© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.

© Lorenzo Armendáriz, República Checa, 1995.

riamente constituye una medida del bienestar, que el problema central es el de la protección del ambiente y no el de la carencia de recursos energéticos, y que incluso en algunos países desarrollados es posible disminuir el consumo de energía sin afectar o incluso mejorando la calidad de vida.

Esta problemática ha escapado entonces al universo de los especialistas. Se ha percibido que no puede limitarse a los aspectos técnicos económicos, sino que también debe incluir a los ambientales e incluso a la filosofía política, en cuanto a que la visión de una sociedad deseable incluye necesariamente la de sus relaciones con la naturaleza. La discusión del problema energético y sus posibles soluciones interesan por lo tanto a las más amplias capas sociales y a todos aquellos preocupados por el futuro de la humanidad.

DEL FUEGO A LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Quienes han estudiado, a partir de los hominídeos fósiles, el modesto surgimiento de la especie humana, sostuvieron durante mucho tiempo la tesis de que el hombre siempre había sido cazador. Sólo en épocas recientes se dieron cuenta de que nuestros ancestros, débiles en comparación con animales como los grandes felinos, se habrían limitado al más humilde rol de vegetarianos y carroñeros. Sólo cuando el hombre inventó, hace 20 mil años, instrumentos como el arco y la flecha, es decir cuando aprendió a utilizar su propia energía animal de una forma artificialmente concentrada, pudo empezar a competir y superar a animales más fuertes y rápidos. La domesticación de algunas especies grandes le permitió poner a su servicio la energía animal.

En la época de las grandes civilizaciones antiguas, los seres humanos ya habían aprendido a utilizar la energía del viento para mover sus pequeñas naves. No sabemos quiénes inventaron los molinos de viento, pero hacia la época en que los normandos conquistaron Inglaterra, en el año 1066, funcionaban miles para bombear agua.

Los primeros instrumentos que se usaron para la guerra en la prehistoria fueron los mismos que se utilizaban para la caza. Fueron los chinos quienes descubrieron las propiedades de la mezcla de nitrato de potasio con carbón molido y azufre, que hoy llamamos pólvora, y la usaron para fuegos artificiales. Fue el conocimiento de la pólvora (más los avances en el manejo de los metales) lo que transformó de manera decisiva la guerra en una empresa más sangrienta a partir del siglo XIV, al poner a la energía química al servicio de la destrucción. En 1453, el uso de los primitivos cañones le permitió a los turcos conquistar Bizancio derribando sus murallas a cañonazos. En el siglo XIX, con cañones más eficaces, los ingleses pudieron obligar a los chinos, que los habían fabricado antes que ellos, a abrir sus ríos a la navegación de buques extranjeros, de igual manera que los estadounidenses obligaron en la misma época al Japón a darles acceso a sus puertos.

El carbón había sido utilizado en algunas ciudades alemanas e inglesas desde la Edad Media. La máquina de vapor fue inventada por el comerciante Thomas Savery a fines del siglo XVII, pero la primera que efectivamente funcionó fue armada por Thomas Newcomen en 1712, y posteriormente perfeccionada por el fabricante de instrumentos James Watt hacia 1796. La difusión de la máquina de vapor, los avances en la metalurgia que permitieron fabricar máquinas cada vez más precisas y eficientes, incluyendo herramientas tales como el torno, y varios avances en la tecnología textil, se combinaron para impulsar el desarrollo de las fuerzas productivas en Gran Bretaña, en el proceso conocido como la Revolución Industrial, iniciado hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Desde entonces, y hasta aproximadamente 1880, en que se introdujeron los generadores y motores eléctricos, hubo un continuo aumento del número y potencia de las máquinas de vapor. Entre 1840 y 1880 la potencia instalada de las máquinas de vapor pasó a nivel mundial de 2 a 28 millones de CV (CV, caballo-vapor, unidad de potencia igual a 745 vatios).

Las ruedas hidráulicas habían sido utilizadas desde el siglo XVI para mover bombas de succión que extraían agua de las minas para evitar que se inundaran. Antoine Parent fue el primero que calculó, en el siglo XVIII, la máxima potencia que podría derivarse de un curso de agua. Inicialmente, las ruedas hidráulicas fueron usadas para proveer de energía a las primeras fábricas, pero ello implicaba serias limitaciones para la ubicación de éstas. El uso masivo de la leña llevó a la rápida reducción de la superficie de los bosques y a la sustitución de la madera por el carbón mineral.

© Lorenzo Armendáriz, República Checa, 1995.

El químico J. B. van Helmont inventó la palabra gas a fines del siglo XVI. En el siglo XVII se obtuvo gas combustible a partir de la hulla, y hacia 1760 se comienza a utilizar como fuente de iluminación; 50 años después se aplica a escala comercial en una gran hilandería en Salford, Inglaterra. La iluminación por gas se extendió en las décadas siguientes a ciudades y fábricas en países como Estados Unidos, Francia y Alemania. La primera cocina de gas se fabricó en 1802, y los hornillos y calentadores de gas se usaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

A partir de 1825 los ferrocarriles tienen gran auge como resultado directo del desarrollo de la máquina de vapor. Entre 1775 y comienzos del siglo XIX se hicieron varios experimentos para construir un barco movido por una máquina de vapor. El primer éxito comercial lo logró Robert Fulton en 1807. A fines del siglo XIX, C. A. Parsons inventó la turbina de vapor, que fue aplicada a la propulsión naval.

En México, el uso del ferrocarril cobró impulso durante el Porfiriato, acompañando al desarrollo de la minería y a la incorporación del país al mercado mundial. En las últimas décadas del siglo XIX se intentó fabricar automóviles eléctricos y de vapor. En 1874, Nikolaus Otto diseñó en Alemania la primera máquina de combustión interna alimentada por gasolina, que en 1900 fue incorporada a los primeros automóviles producidos por Henry Ford en Estados Unidos. A la difusión del automóvil contribuyeron algunos adelantos originalmente aplicados a la bicicleta, inventada hacia 1880, tales como la invención del neumático por J. B. Dunlop en 1888 y, posteriormente, la vulcanización del caucho.

Hacia 1830 surgió una nueva aplicación de las máquinas térmicas en la fabricación de máquinas para hacer hielo. En 1877 comenzó el transporte marítimo de alimentos perecederos, con un envío de carne refrigerada desde Argentina a Francia. A principios del siglo XX comenzó la introducción de dispositivos eléctricos de uso doméstico, y posteriormente se amplió la producción de los refrigeradores domésticos. La explotación comercial del petróleo se inició en Estados Unidos en 1859, y en la década de 1920 comenzó a sustituir al carbón.

Durante el siglo XIX, la apertura masiva de nuevas tierras al cultivo en Estados Unidos, Canadá, Argentina y Australia, fue acompañada por procesos de mecanización y uso masivo de fertilizantes: el guano, producto de las deyecciones de las aves marinas en las costas peruanas; luego los fertilizantes inorgánicos como los nitratos provenientes de Chile y, a comienzos del siglo XX, los sintéticos. La disponibilidad de energía fósil abundante y barata jugó un papel crucial en la difusión masiva de estos últimos, hecho que se reflejó en un aumento de la producción agrícola. En esa misma época también se transformó la industria pesquera, al generalizarse el uso de embarcaciones movidas por máquinas de vapor o motores diesel.

LA COMPRENSIÓN CIENTÍFICA DE LOS PROCESOS DE COMBUSTIÓN Y DE LAS MÁQUINAS TÉRMICAS

Aunque los conceptos de trabajo y de energía como capacidad de realizar trabajo no fueron formulados sino hasta el siglo XIX, ya desde el XVII Christian Huyghens había formulado el principio de conservación de la energía en un campo gravitatorio, por ejemplo en el aumento de la energía cinética de un móvil en caída libre por la acción de la gravedad.

En el siglo XVIII los primeros químicos comenzaron el estudio científico de los fenómenos térmicos. Joseph Black formuló los conceptos de calor específico y de calor latente, es decir de las cantidades de calor para aumentar un grado la temperatura de una unidad de masa de una sustancia, y la necesaria para un cambio de estado, por ejemplo del líquido al gaseoso. Los primeros investigadores de esos fenómenos creyeron en la existencia de un fluido calórico que pasaría de los cuerpos calientes a los fríos. La comprensión científica de los procesos de combustión la inició Antoine Lavoisier, hacia la década de 1770, cuando identificó el papel del oxígeno en ellos. En México existió desde la década de 1790 el Real Colegio de Minería, prácticamente la única institución científica en las colonias españolas en América, cuyos científicos divulgaron los trabajos de Lavoisier.

Las leyes de los gases, es decir, las relaciones entre presión y volumen para temperatura constante, entre presión y temperatura para volumen constante, y entre volumen y temperatura para presión constante fueron formuladas por el físico Robert Boyle en el siglo XVII, y Gay Lussac y Charles hacia fines del siglo XVIII. Charles percibió que estas relacio-

© Lorenzo Armendáriz, Rumania, 2000.

nes entre presión del gas y temperatura a volumen constante y entre volumen del gas y temperatura a presión constante permiten identificar una temperatura a la cual la presión se haría nula o el volumen bajaría a cero, que coinciden en la temperatura de –273 ºC, que llamamos cero absoluto. La escala de temperaturas que parte de ese cero absoluto la definimos como temperatura absoluta, de acuerdo con una propuesta formulada a mediados del siglo XIX por el físico William Thomson (lord Kelvin). Por supuesto que en la práctica ningún gas llega a tener un volumen cero, sino que a determinada temperatura se licuan.

Uno de los resultados de la Revolución Industrial fue la generalización del uso de la máquina de vapor, pero ello ocurrió antes que fueran comprendidos los principios científicos implicados en la conversión de la energía química en energía térmica a través de la combustión. Éstos fueron desarrollados por científicos como James P. Joule, Julius R. von Mayer, Sadi Carnot y Rudolf Clausius, quienes liquidaron la idea de un fluido calórico y fundaron la ciencia de la termodinámica, incluyendo sus dos principios: el de la conservación de la energía y el del aumento de la entropía. Estos avances de la ciencia permitieron no sólo comprender el funcionamiento de las máquinas térmicas sino que sentaron las bases para aumentar su eficiencia.

J. R. Mayer y J. P. Joule establecieron en forma independiente el Primer Principio de la Termodinámica en la década de 1840. Mayer postuló que la energía proveniente de la luz solar se convierte en energía química presente en los alimentos, y que la ingestión y gasto de energía están en equilibrio en los animales; planteó además la equivalencia y conservación de las energías magnética, eléctrica y química. Joule realizó un famoso experimento con en el que determinó el equivalente mecánico del calor, en que la caída de un peso conectado a una polea movía un dispositivo formado por paletas que giraban dentro de un líquido contenido en un recipiente, que por esta causa aumentaba su temperatura. Con ello estableció el Principio de Conservación de la Energía. Posteriormente se verificó esta equivalencia con otras formas de energía, como la eléctrica.

Sadi Carnot estableció que la eficiencia de la conversión de energía por una máquina térmica depende de las temperaturas absolutas de una fuente caliente y una fuente fría, o sea que la eficiencia es tanto mayor cuanto mayor sea la temperatura a la cual se produce la combustión. Lo anterior hace imposible que una máquina térmica funcione con una sola fuente, por ejemplo una máquina que tratara de extraer energía para mover un barco enfriando el agua del mar. Ésta es otra forma de plantear el Segundo Principio de la Termodinámica, formulado en la década de 1850 por Rudolf Clausius, quien formuló el concepto de entropía, o sea la relación Q/T, donde Q es una cantidad de calor intercambiada a una temperatura absoluta (T). Clausius dedujo que en toda transformación irreversible o espontánea en un sistema aislado la entropía aumenta.

En esa misma época, el físico James Clerk Maxwell elaboró su teoría cinética de los gases, que estableció una relación entre parámetros macroscópicos tales como la temperatura y la presión de un gas, y los microscópicos. Sugirió que la temperatura representa la energía cinética promedio de las moléculas, y que la presión está relacionada con su cantidad de movimiento y el número de choques de éstas con las paredes del recipiente que contiene al gas.

LA ENERGÍA ELECTROMAGNÉTICA

La existencia de materiales magnéticos y la de la electricidad estática fueron conocidas por los antiguos griegos. El conocimiento científico de estos fenómenos comenzó en 1600 con la publicación de la obra del físico William Gilbert sobre las propiedades de los imanes, y con las investigaciones sobre electricidad estática, en el siglo XVIII, de C. A. Coulomb, Pieter van Musschenbroek, Francis Hauksbee y Benjamín Franklin. El primero formuló la ley que rige las acciones de atracción o repulsión entre cuerpos eléctricamente cargados; el segundo inventó el condensador; el tercero las descargas eléctricas en vacío, y el último el pararrayos. En 1800, Alessandro Volta inventó la pila, y con ello el primer dispositivo electroquímico y la primera fuente de corriente aproximadamente constante.

En 1820, el físico Hans C. Oersted realizó un experimento crucial que fundó el electromagnetismo, al verificar que una corriente eléctrica era capaz de mover una aguja magnética, lo que equivale a mostrar que una corriente eléctrica produce

© Lorenzo Armendáriz, República Checa, 1995.

un campo magnético. En las décadas siguientes las investigaciones del físico André M. Ampere y Michael Faraday establecieron la existencia de fuerzas entre los conductores de corriente eléctrica y de la inducción electromagnética, es decir, que una corriente eléctrica variable en un conductor induce una corriente en un conductor próximo. Estos avances, junto con la invención de los electroimanes, establecieron la base para la de los motores y los generadores eléctricos. Las primeras centrales eléctricas comenzaron a funcionar hacia 1880 y, con ellas, la electricidad desplazó al vapor para mover la maquinaria; la iluminación por la lámpara incandescente, inventada por Thomas Edison, sustituyó a la de gas.

Desde esa época hasta la década de 1960 se dio un ininterrumpido aumento en el tamaño y las temperaturas de operación y, con ello, en la eficiencia de las máquinas térmicas que movían a los generadores; la energía generada se fue transmitiendo a distancias cada vez mayores. En 1900, los mayores generadores en el mundo eran dos de 1500 kilowatios; hacia 1963 se inauguró uno de un millón. Las primeras máquinas consumían 8 kg de carbón por kilowatiohora producido; las actuales sólo medio.

Desde la Revolución Industrial hasta hoy creció la producción de combustibles fósiles, incluyendo al gas natural. A pesar de la ya mencionada sustitución del carbón, su producción se triplicó en el periodo entre 1932 y 1972. La de petróleo llegó a miles de millones de toneladas, con medio millón de pozos en operación en Estados Unidos. Las otras formas de energía jugaron un papel secundario. Por ejemplo, la primera gran central hidroeléctrica se instaló en el río Niágara en Estados Unidos en 1890, pero en 1950 la contribución de esta forma de energía a la producción total de electricidad era sólo de la octava parte del total en el orden mundial. Sólo en las décadas siguientes se desarrollaron grandes proyectos hidroeléctricos en algunos países menos desarrollados, como Egipto, Ghana y Brasil.

En cuanto a la energía eólica, los primeros pequeños generadores eléctricos movidos por el viento fueron construidos por P. LaCour en Dinamarca en la década de 1890. En la de 1920 funcionó en la Unión Soviética un generador de 100 kilovatios durante varios años. Aunque la utilización de molinos de viento era considerable en pequeñas instalaciones rurales para el bombeo de agua, recién en la década de 1980 comenzó a utilizarse de manera importante para la generación de electricidad en el estado de California, en Estados Unidos, y en Dinamarca. En California se han llegado a construir generadores eólicos de 750 kilovatios y la capacidad instalada de generación de energía eólica ha alcanzado los 1500 MW –más del doble de la de la central nuclear de Laguna Verde– con ventas anuales de energía por más de 70 millones de dólares.

LA RADIOACTIVIDAD, LA ENERGÍA Y LAS ARMAS NUCLEARES

En 1896, el físico Antoine Becquerel descubrió la radioactividad, es decir, la desintegración espontánea de los átomos con producción de calor. Los esposos Pierre y Marie Curie descubrieron el radio y otros elementos radioactivos. Pierre Curie fue el primero en percibir que la desintegración radioactiva producía enormes cantidades de energía.

En 1908, Frederick Soddy, quien había colaborado con Ernest Rutheford para establecer que la radioactividad observada por estos investigadores se debía a la transmutación de un elemento pesado en otro con pérdida de energía, sugirió que el control de los fenómenos radioactivos permitiría en el futuro la disponibilidad ilimitada de energía barata, con lo cual se desatarían enormes posibilidades productivas, tales como las de “hacer florecer los desiertos” por desalinación de agua de mar.

Albert Einstein formuló el principio de equivalencia entre masa y energía, lo que permitió comprender el origen de la energía emitida en los procesos radioactivos. En las décadas siguientes fueron identificadas las partículas elementales constituyentes de los núcleos atómicos, y en 1938 los físicos Otto Hahn, Lise Meitner y Fritz Strassman dieron el paso decisivo al descubrir la fisión de los núcleos del uranio, es decir, su ruptura con formación de átomos de aproximadamente la mitad de la masa del original. En 1942, el físico Enrico Fermi construyó el primer reactor nuclear, es decir el primer dispositivo para producir energía por esta fisión controlada del uranio, que se utilizó para producir plutonio, elemento radioactivo que no existe en la naturaleza y que fue utilizado para fabricar las bombas atómicas.

© Lorenzo Armendáriz, México, 1995.

La perspectiva de la utilización de la energía nuclear para fines pacíficos desató desde 1940 especulaciones que actualmente vemos como totalmente infundadas sobre el bajo costo y sus aplicaciones. Las primeras centrales nucleares pequeñas comenzaron a operar en la década de 1950 y, a partir de la siguiente, comenzó un rápido y efímero auge de la energía nuclear, que en el caso de Estados Unidos, país en el que se construyó el mayor número de ellas, acabó en muy pocos años. Las razones fueron los altos costos, el difícil y aún no resuelto problema de construir depósitos para los desechos de alta radioactividad, que seguirán siendo peligrosos durante miles de años, las dificultades de operación y la posibilidad de accidentes, que fue puesta de manifiesto en forma dramática con el accidente de Chernobyl. Actualmente sólo Japón, China, la República de Corea y Taiwán siguen construyendo centrales nucleares.

EL AGOTAMIENTO DE LOS RECURSOS PETROLEROS Y LAS ENERGÍAS "SUAVES"

El auge del automóvil aumentó la demanda no sólo de petróleo sino de gasolina. Hacia la época de la Primera Guerra Mundial, la que se obtenía por destilación del petróleo resultaba insuficiente, por lo que se introdujeron los procesos de craqueo catalítico, por los cuales se rompen las moléculas de los hidrocarburos pesados para formar otros livianos, en presencia de un catalizador (una sustancia o compuesto que no interviene en el proceso pero que acelera la velocidad de reacción). Las refinerías de petróleo en que se realizaban estos procesos se convirtieron en una de las más importantes fuentes de contaminación.

El aumento del consumo también determinó la necesidad de transportar cada vez mayores cantidades de petróleo, para lo cual se empezaron a construir oleoductos a comienzos de siglo. Hacia 1970 llegaban a una longitud de 300,000 km en Estados Unidos.

En 1929, el geólogo D. F. Hewett elaboró el primer trabajo sobre agotamiento de recursos no renovables. A partir de fines de la década de 1940 el geólogo M. King Hubbert publicó varios trabajos sobre el agotamiento de los recursos de petróleo y gas en Estados Unidos, en los que llegaba a la conclusión de que las reservas de petróleo y gas de ese país comenzarían a decrecer hacia fines de la década de 1960, lo que efectivamente ocurrió. Cuando comenzó la transición del carbón al petróleo, Estados Unidos era el primer productor y exportador de petróleo. Posteriormente, lo fueron los países del Medio Oriente.

Para transportar el petróleo se construyeron buques tanques cada vez más grandes, de hasta centenares de miles de toneladas. El agotamiento de los recursos petroleros llevó, a partir de 1947, a perforar pozos en áreas antes inaccesibles como los fondos marinos, primero frente a las costas de Louisiana y, posteriormente, frente a las costas mexicanas del Golfo de México, en el Mar del Norte y en el Golfo Pérsico.

El aumento de los precios del petróleo en 1973 causó un cambio importante en la tendencia histórica del consumo de energía, que había aumentado en forma ininterrumpida desde la época de la Revolución Industrial. El movimiento espontáneo de millones de consumidores llevó a la utilización de automóviles más pequeños y más eficientes en el uso del combustible, también para calefacción y la industria, como consecuencia se estabilizó el consumo en los países industrializados.

Se ha generalizado la percepción de los efectos ambientales negativos de la continuación del modelo energético basado en los combustibles fósiles, tanto en la dificultad de resolver los problemas de contaminación atmosférica en las áreas metropolitanas como en la posibilidad del efecto invernadero. Éste fue previsto por el químico Svante Arrhenius a fines del siglo XIX y se refiere a la acción de las moléculas de dióxido de carbono provenientes de la combustión de combustibles fósiles, que reflejarían y harían volver a la superficie terrestre parte de la radiación infrarroja que ésta emite, con lo cual aumentaría a largo plazo en varios grados la temperatura de la atmósfera, con probable fusión de los hielos polares e inundación de grandes áreas costeras hacia mediados del siglo próximo.

Otro problema igualmente serio, detectado por el químico Angus Smith desde 1872, es el de la lluvia ácida. Ésta se produce a partir de la formación de ácidos como el nítrico y el sulfúrico a partir de los óxidos de nitrógeno y dióxido de azufre generados en los procesos de combustión y en contacto con

© Lorenzo Armendáriz, República Checa, 1998.

la humedad del aire. La lluvia ácida devasta los bosques y mata los peces en lagos y ríos, afectando la calidad del agua. Constituye un problema internacional porque sus efectos atraviesan las fronteras, a miles de kilómetros de los lugares en que se originan los contaminantes. Hasta ahora las medidas aplicadas en varios países europeos y en Estados Unidos para combatir este flagelo han consistido en utilizar carbón con menor cantidad de azufre, pero en el caso de China, país que ha experimentado un rápido proceso de industrialización y que utiliza el carbón como principal recurso energético, se ha negado a tomar medidas.

Durante muchas décadas la abundancia de petróleo barato y la falta de percepción de los efectos de la contaminación ambiental constituyeron un obstáculo para el desarrollo de tecnologías alternativas. Ya mencionamos que la aplicación de la energía hidráulica para la generación de electricidad se desarrolló desde fines del siglo XIX. Sin embargo, muchas centrales hidroeléctricas pequeñas fueron abandonadas en Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XX debido al bajo costo del petróleo.

Desde las primeras décadas del siglo XX se habían dado avances importantes en la geotermia, que utiliza vapor o agua a alta temperatura que se encuentra en áreas volcánicas. Una central geotérmica comenzó a funcionar en Italia en 1904, y continúa operando en la actualidad. En la década de 1940 aparecieron las celdas solares fotovoltaicas, que utilizan materiales semiconductores como el silicio para transformar en forma directa la radiación solar en electricidad.

La geotermia fue una de las formas de energía que experimentó un rápido avance después de la crisis energética de 1973. Se ha implantado en pocos países, como Estados Unidos, Japón, Nueva Zelanda, Filipinas, y en nuestro país. México se encuentra en condiciones particularmente favorables por la gran abundancia de fuentes termales. A partir de la década de 1950, los ingenieros mexicanos tuvieron un papel pionero en su desarrollo, con la construcción de una de las más grandes centrales geotérmicas actualmente existentes, la de Cerro Prieto en Baja California, con una potencia de 75 megavatios.

En conclusión, el espectacular desarrollo de las fuerzas productivas y de los medios de transporte desde la época de la Revolución Industrial estuvo asociado a la existencia de energía abundante y barata y a los avances de la ciencia, que permitió comprender el funcionamiento de las máquinas térmicas, hacerlas más eficientes y construir nuevos dispositivos como los motores y generadores eléctricos que ayudaron a aumentar la productividad del trabajo. También permitió el derroche de los recursos energéticos, no sólo en el uso de automóviles grandes y en la implantación del automóvil como medio dominante de transporte, sino en otros aspectos, por ejemplo las enormes cantidades de gas natural que se quemaban o se perdían en la atmósfera, prácticas que continúan actualmente. El agotamiento de los recursos petroleros y los crecientes problemas de contaminación indican que la continuación del presente modelo energético basado en los combustibles fósiles no es deseable. La experiencia negativa de la energía nuclear muestra que el problema no es de solución fácil ni inmediata.

La creación de una conciencia acerca de la problemática ambiental ha llevado a una creciente aceptación de la necesidad del ahorro de energía y de la implantación de sistemas energéticos seguros y no contaminantes. Se trata de una tarea para el futuro cuya solución no puede provenir solamente de los avances de la ciencia, aunque éstos sean parte de la solución. La otra condición para ello reside en la formación de una voluntad política en millones de personas preocupadas por el futuro, y que se vuelven cada vez más conscientes que no se trata solamente de aumentar la disponibilidad de energía y de bienes materiales sino de asegurar una adecuada calidad de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Carswell, D., *The Norton History of Technology,* Norton, Nueva York 1994.
Derry, T.K., y Trevor Wiliams, *Historia de la tecnología,* Siglo XXI, México.
Foley, G., *The Energy Question,* Penguins, 1976.
Leff, E., *Medio ambiente y desarrollo en México,* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, México, 1990, 2 vol.
Reséndiz Núñez, D., *El sector eléctrico en México,* FCE, México, 1994.
Zórzoli, G.B., *El dilema energético,* Blume, Madrid, 1976.

Mauricio Schoijet ...

LAS MUTASAS: ENZIMAS ACELERADORAS DE LA EVOLUCIÓN

Francisco Salvador Mercado Aca

Hace 30 años Radman sugirió la existencia de enzimas especiales que se encargan de aumentar el número de mutaciones espontáneas en situaciones adversas para la sobre vivencia del organismo (*mutasas*), hasta hace pocos años se pasó del supuesto hipotético a evidencia científica. Una DNA polimerasa del tipo IV de baja fidelidad, aislada de una cepa de *E. coli* por Rosemberg y Foster, dio los primeros indicios sobre los mecanismos por los cuales se pueden acelerar los procesos evolutivos en situaciones donde el ambiente no es favorable.

La llamada *mutasa* actuaría como parte del sistema SOS[1], que se activa en las células bacterianas bajo diferentes circunstancias desventajosas, por ejemplo, cuando se encuentran en medios con una baja concentración de nutrientes esenciales, este sistema detiene el ciclo celular y activa diversas enzimas encargadas de proteger al organismo, entre las cuales se encuentran las polimerasas IV y V. La mutasa repararía DNA pero con poca exactitud, o sea, polimerisa nucleótidos a partir de una plantilla de DNA pero sin tener la fidelidad con la que cuentan otras polimerasas (por ejemplo la III, que se encarga de la replicación del DNA con exquisita precisión), de esta manera se introducen cambios en la secuencia lo que explica el aumento en la frecuencia de mutaciones producido por la mutasa, y se ha sugerido que la enzima cuenta con una mayor afinidad por ciertas regiones del genoma. La evidencia experimental ha mostrado que en general esto le reporta a la célula mayores probabilidades de sobrevivir.

Cabe mencionar que este tipo de herramientas moleculares no son exclusivas de los procariotes, recientemente en levaduras se encontró que una proteína que participa en la finalización del proceso de traducción (Sup35), es susceptible de sufrir un cambio conformacional y convertirse en una proteína prion. Dicho cambio modificaría la síntesis de proteínas por la pérdida de señales de terminación, produciendo proteínas con segmentos de aminoácidos con los que antes no contaba, de esta manera tendríamos un modelo de mutación inducida parecido al de las bacterias; además, esta proteína prion parece ser heredable a las células hijas.

Está claro que las pruebas hasta ahora encontradas no son definitivas, existen diversos argumentos y pruebas experimentales que ponen en duda la idea, pero ha abierto el panorama y una polémica muy saludable sobre los mecanismos evolutivos y, particularmente, pone en cuestionamiento la idea de que la evolución es producto del azar.

[1] El sistema SOS es un regulón que se dispara bajo ciertas señales, todas ellas se relacionan con daño a la célula y a sus estructuras.

Referencias:

[1] Chicurel M., Can Organism Speed their own evolution?, *Science* 2001 June 8, Vol. 292, 1824-1827.

[2] Radman M, Enzymes of evolutionary change. Nature. 1999 Oct 28;401(6756):866-7, 869.

[3] Bull HJ, Lombardo MJ, Rosemberg SM., The SOS response regulates adaptive mutation. Proc Natl Acad Sci U S A. 2000 Jun 6;97(12):6646-51.

[4] McKensie GJ, Harris RS, Lee PL, Rosemberg SM, Evidence that stationary-phase hypermutation in the Escherichia coli chromosome is promoted by recombination.
Genetics. 2000 Apr;154(4):1427-37.

[5] Rosemberg SM, Evolving responsively: adaptive mutation.
Nature Rev Genet. 2001 Jul;2(7):504-15. Review.

¿SE REGENERAN LAS NEURONAS EN EL CEREBRO DEL ADULTO?

Rosario Vega

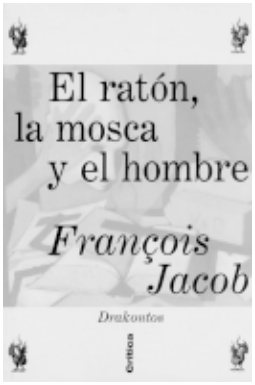
La pregunta que da título a esta nota ha tenido una respuesta negativa hasta hace muy poco tiempo, en que se demostró que, en algunas condiciones, las neuronas pueden regenerarse a partir de células indiferenciadas en el cerebro de animales adultos.

Los trabajos pioneros de Fernando Nottebohm demostraron que en las aves, en particular en los canarios, existe un reclutamiento de neuronas (neurogénesis) en las áreas cerebrales relacionadas con el canto. A partir de estos trabajos se han derivado infinidad de publicaciones que han llevado a la demostración fehaciente de que en el cerebro de los mamíferos adultos (ratas, ratones, etc.) se producen de forma continua nuevas neuronas, que derivan de células "madre" (*stem cells*) particularmente en el hipocampo y en el bulbo olfatorio.

Estos hallazgos constituyen un caso típico de ruptura de un paradigma científico, a saber: el de que las neuronas no se reproducen y que, cuando mueren, no son reemplazadas. Ahora se conoce que esto no es cierto y que existen contraejemplos que demuestran que éste era un conocimiento inexacto y que las neuronas pueden regenerarse a partir de células "madre" en el cerebro; y si bien, hasta ahora sólo se ha logrado demostrar este fenómeno en animales de laboratorio, todas las evidencias sugieren que muy probablemente también sucede en el hombre adulto.

El estudio de los mecanismos que controlan la neurogénesis en el cerebro es hoy uno de los campos más intensivos de investigación en neurociencias. Evidentemente, el conocimiento de los mecanismos básicos de control de este proceso, abre la posibilidad de manipularlo e inducir la regeneración de áreas cerebrales lesionadas por diversas patologías. Por ejemplo, podría promoverse la neurogénesis en los casos de lesión de la médula espinal y contribuir así a la recuperación de pacientes que de otra forma tienen una pérdida notable de funciones. Sin embargo, éste parece un objetivo lejano, ya que, la diferenciación de las células "madre" en neuronas está sujeta a mecanismos complejos de control y es regulada por múltiples elementos (hormonas, neurotrofinas, actividad eléctrica en las vías neuronales, etcétera). Estudios recientes han demostrado también que el *stress*, tanto físico como social, determina que disminuya la neurogénesis en el cerebro de ratas y en primates. Algunos otros estudios han sugerido que el sueño tiene también una influencia significativa en este proceso. Habrá que ver si no resulta que hasta la psicoterapia y el psicoanálisis contribuyen a modular la neurogénesis.

Seguramente en el futuro estaremos conociendo de importantes descubrimientos y avances en este campo, por lo pronto parece que una vez más se refuerza la idea de que la liviandad y el soñar son lo mejor para mantener una buena salud y, a lo mejor, hasta para reponer algunas de las neuronas perdidas día a día en esta tan ajetreada vida moderna.



EL RATON, LA MOSCA Y EL HOMBRE

FRANCOIS JACOB

EDITORIAL CRÍTICA, 2001

A comienzos del siglo XX, cuando Morgan intentaba analizar la herencia, echó mano de la mosca drosófila, la cual le permitió resolver la cuestión de la transmisión de los caracteres. A mediados de siglo, la cuestión era precisar la naturaleza química de la herencia y analizar las funciones elementales de la célula. Para ello, los biólogos moleculares debieron dirigirse a las bacterias, que eran las únicas que se prestaban a estudios de este tipo. Más tarde, cuando la ingeniería genética permitió el acceso al material genético de cualquier organismo, la drosófila fue de nuevo objeto de preferencias. Ofrecía la posibilidad de estudiar, por vez primera, las bases genéticas del desarrollo del embrión y de las grandes funciones del organismo. El impensable descubrimiento de la persistencia de idénticas estructuras reguladoras a lo largo de toda la evolución ha permitido acceder al estudio de los mamíferos, en concreto del ratón.

A finales de los años sesenta, se percibía claramente que el centro de gravedad de la biología estaba a punto de desplazarse. El estudio de las bacterias y de los virus iba a pasar progresivamente a un segundo plano. Si uno no quería quedarse parado machacando las mismas cuestiones, debía tener el coraje de abandonar las antiguas investigaciones y el material viejo para encararse con los nuevos problemas que tenían que ser estudiados con organismos adecuados.

SOBRE LAS PASIONES
EMOCIÓN, ADICCIÓN Y CONDUCTA HUMANA

JON ELSTER

PAIDÓS, BARCELONA, 2001

La emoción y la adicción forman parte de un circuito mental que discurre desde los impulsos claramente viscerales –como el hambre, la sed y el deseo sexual– hasta la adopción serena y racional de decisiones. Así, aunque presupongan motivaciones viscerales, también están estrechamente unidas a aspectos cognitivos y culturales, suministrando un material fascinante para el estudio que Jon Elster realiza en este volumen sobre las interrelaciones entre tres enfoques explicativos de la conducta: la neurobiología, el análisis cultural y la teoría de la elección.

El libro se organiza en torno a análisis paralelos de la emoción y la adicción para dilucidar sus características comunes y sus diferencias. El estudio de Elster arroja nueva luz sobre la génesis de la conducta humana, mostrando en último término el modo en que los aspectos cognitivos, la elección y la racionalidad, se ven minados por los procesos físicos que subyacen a las ansiedades y a las emociones más profundas. Se trata de una obra que resultará especialmente interesante para los estudiosos de las motivaciones humanas que no estén satisfechos con los reduccionismos dominantes.

ANIMALES RACIONALES Y DEPENDIENTES

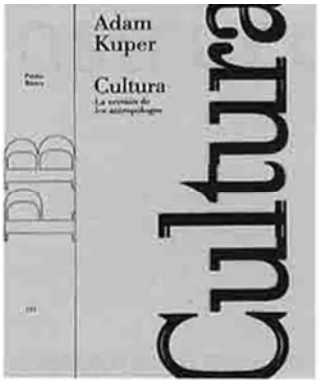
ALASDAIR MACINTYRE

PAIDÓS, BARCELONA, 2001

El ser humano es vulnerable y, a menudo, debe su supervivencia a los demás. La dependencia de otras personas resulta evidente durante la primera infancia y la vejez. Aparte de eso, la vida de las personas se halla en ocasiones caracterizada, entre esas dos etapas, por lesiones o enfermedades que en algunos casos pueden producir la discapacitación total.

A lo largo de su historia, la filosofía de la moral en Occidente no ha prestado la suficiente atención a la vulnerabilidad y dependencia del ser humano. Se ha contemplado a los principales agentes morales como sujetos racionales y saludables. Se ha pensado en los discapacitados como "ellos" en lugar de como "nosotros".

En esta obra, MacIntyre no sólo corrige ciertos tópicos de filósofos precedentes y contemporáneos, sino también sus propios prejuicios al respecto, al tiempo que defiende tres conjuntos de ideas: las semejanzas y rasgos comunes con miembros de otras especies animales inteligentes (como el delfín): la importancia de las "virtudes del reconocimiento de la dependencia", así como de la autonomía; y la incapacidad del Estado-nación moderno y la familia moderna a la hora de crear el tipo de asociación política y social capaz de conservar y transmitir determinadas virtudes.



CULTURA LA VERSIÓN
DE LOS ANTROPÓLOGOS

ADAM KUPER

PAIDÓS, BARCELONA, 2001

De repente la cultura parece poder explicarlo todo, desde las guerras civiles hasta las crisis financieras. Sin embargo. cuando hablamos de cultura, ¿qué queremos decir exactamente? Adam Kuper rastrea el concepto de cultura desde los debates de princlpios del siglo xx hasta su adopción por las crencias sociales norteamericanas bajo la tutela de Talcott Parsons. Este libro es el relato de las vicisitudes de esta idea a través de la antropología, la disciplina que adoptó a la cultura como tema específico. El lector podrá así comprender la influencia de pensadores como Clifford Geertz, David Schneider o Marshall Sahlins, así como de sus sucesores, autores todos ellos que representan la corriente principal de la antropología cultural norteamericana durante la segunda mitad del siglo xx.

Adam Kuper expone las razones que niegan el determinismo cultural y argumenta que las fuerzas económicas y políticas, las inslituciones sociales y los procesos biólogicos deben ocupar sus respectivos lugares en una exploración compleja de los pensamientos y conductas de la gente común.

ACERCA DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO Y OTROS DOGMAS

WILLARD V. 0. QUINE

PAIDÓS ICE/UAB, BARCELONA. 2OO1

Willard V. 0. Qurne (1908-2000) ha sido uno de los filósofos más importantes del siglo xx, junto con Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein, en la tradición análitica, entendiendo por análitica una filosofía clara y rigurosa, de línea empirista, especialmente interesada en la relación lenguaje-realidad a inspirada en los métodos de la ciencia, con especial atención a la lógica matemática. Su prolífica villa llego a su fin casi exactamente con el siglo, pues murió el 25 de diciembre de 2000. Sus obras más influyentes aparecreron en los años 1950-1960, entre ellas *Desde un punto de vista lógico, Palabra y objeto y La relatividad ontológica.* De 1970 a 1990, Quine siguió desarrollando sus profundas ideas, introduciendo reformulaciones inspiradas en su rica interacción con críticos y estudiosos de su obra. El presente volumen recoge algunos de los artículos más interesantes de esta segunda etapa que no habían aparecido en lengua caslellana.

DEFINICIÓN DE LA CULTURA

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

ITACA/UNAM, MÉXICO. 2001

El presente libro propone un esfuerzo de síntesis para que las distintas ciencias de lo humano -la historia económica, la antropología, el psicoanálisis, la semiología- se conecten las unas con las otras.

Bolivar Echeverría continúa la rica tradición del discurso crítico (Lukács. Bloch, Lefebvre) que inició Karl Marx en el siglo xIx y las enseñanzas de la teoría crítica (Horkheimer, Adorno, Benjamín), y la conecta con la deconstrucción de la antropotogía metafísica (Heldegger, Sartre). Sólo desde esta síntesis, considera el autor, parece viable abordar el profundo proceso de "revolución" y "contrarrevolución" cultural que se vive en el mundo moderno. Las "formas culturales" arcaicas han perdido su justificación pero siguen siendo reproducidas artificialmente por una modernidad capitalista que se aferra a ellas poniendolas a su servicio y obstruyéndoles su dinámica propia, deformándolas y negándoles la oportunidad histórica de transmutarse, mezclarse y regenerarse sobre las nuevas bases técnicas y civilizatorias de la villa humana.

LOS ORÍGENES TRÁGICOS DE LA ERUDICIÓN, BREVE TRATADO SOBRE LA NOTA AL PIE DE PÁGINA.

ANTHONY GRAFTON
FCE, BUENOS AIRES, 1998

En la portada, ilustrada con un detalle de la pintura dieciochesca *Voltaire don son cabinet de travail.* en la que las manos, la pluma y el papel constituyen una solo imagen evocadora. se nombra y se hace aparecer al objeto de la reflexión del autor. El título de la obra culmina con una "llamada" que dirige nuestra atención al extrerno inferior de la fachada del libro para hacemos una precisión: *Breve tratado sobre la nota al pie de página.*

Pareciera que la identificación entre escritor y lector tuviera un quiebre cuando este último interrumpe la lectura porque las referencias, comentarios, refutaciones y transcripciones, es decir, la notas, dejan de estar al pie de página para ubicarse, todas reunidas en diminuto tamaño, en la sección final del texto. No es así.

Anthony Grafton expone que la nota al pie ha tenido un infortunado destino en los tiempos contemporáneos. Dada su función actual, identificar "tanto el indicio primario que garantiza que la sustancia del relato es novedosa como las obras secundarias que no desmienten ese carácter en forma y tesis'", ha permutado su rango. Si antes estaba al pie de página, ahora ocupa el final del capítulo, sección o libro. Su categoría ha disminuido porque con frecuencia se integra a ese mundo fantasioso en donde los trabajos obtienen legitimidad y confieren al autor un aire de autoridad. Más aún, la nota al pie resulta impotente ante las exuberantes pruebas usadas en la nueva historia: los datos estádisticos, las entrevistas, o los apuntes de campo, que no alcanzan a tener cabida dentro de sus limitados márgenes.

Hoy día la nota se constituye en una narración secundaria en la que se documenta el argumento y se hace palpable que la obra es dependiente de las formas de investigación y de las oportunidades y estados en que se encontraba el problema cuando el historiador hizo su trabajo. Es, en otros términos, el espacio donde se expone el cuerpo erudito del histonador que remile a las fuentes, no a las autoridades.

En el recorrido que emprende para descubrir cuándo, dónde y por qué los historiadores adoptaron "la forma característica de la arquitectura narrativa moderna", Grafton pasa revista en primer término a Leopold von Ranke, con su declarado placer por el buceo en documentos y archivos.

En su paso retrospectivo, Grafton nos lleva al encuentro de Edward Gibbon y de David Hume, para destacar sus aportes logrados en polémicas y discusiones acerca de las fuentes originales, interpretación fiel, así como los componentes indispensables de las notas y su ubicación. El examen de múltiples intelectuales muestra que la proliferación de notas durante el Siglo de las Luces se extendió también entre filósofos. filólogos y literatos de ficción, aunque en esas manos se convirtieron en notas literarias, campos de afiliación y batalla de eruditos, de ingenios amablemente maliciosos y defraudadores.

Los siglos XVI y XVII no sólo fueron la época de Guicciardini y de la versión humanista de su oficio; también vieron aparecer la obra de historiadores renacentistas que incluyeron notas al pie de página en la narración histórica. Este es el caso de Richard White en su historia de los antiguos británicos, en la que retoma la polémica acerca de la descendencia del principe troyano Brutus y el origen de Inglaterra. Subraya también el trabajo de juristas con formación filológica, como Jacques-Auguste de Thou que al escribir su historia de la Europa contemporánea, lo hizo con la auloridad del testimonio de primera mano y la crítica documental en busca de las pruebas fidedignas. Grafton no dada en señalar que dicha práctica remonta sus usos al siglo XVI a inclusó al mundo helénico cuando los sacerdotes y científicos de Mesopotamia, Egipto a Israel fueron subyugados por los macedonios y luego los romanos. "Los perdedores de las guerras esperaban vengar en el archivo sus derrotas en el campo de batalla", de ahí que registraran y conservaran abundantes documentos, a la vez que solidificaran una religión venerable.

Las polémicas religiosas del siglo XVI, apuntaladas por el celo de los anticuarios, aportaron ricas reflexiones acerca de la necesidad de la documentación precisa, pertinente y exhaustiva, de acudir a las fuentes originales, desarrollando técnicas como la paleografía y la sigilografía. La sistematización de estos legados corrío a cargo de Pierre Bayle con su *Diccionario Histórico Crítico,* que contestaba a la corrosiva crítica de Descartes al conocimiento histórico, según la cual este último era el producto de un pasatiempo no más informativo y riguroso que los viajes. Es a Bayle a quien se debe la doble narración moderna, la historia narrada y la de las pruebas pertinentes. Autoría que compartió con Jean Le Clerc, quien afirmó que "sólo un historiador deseoso de impedir la verificación de sus afirmaciones se negaría a citar sus fuentes". A David Hume se le adeuda la insistencia de incluir la nota al pie de página.

Grafton concluye que las notas al pie de página ofrecen la única garantía de que las afirmaciones sobre el pasado derivan de fuentes identificables en un oficio que es como el tejido de Penelope. Conviene difundirlo porque ellas entrañan una creativa actividad que exige profundos y acuciosos buceos en archivos para documentar y seleccionar.

ALICIA TECUANHUEY SANDOVAL